

Monseigneur Maurice Dionne
Professeur titulaire
à la Faculté de Philosophie
de l'Université Laval,
Québec.

INITIATION A LA LOGIQUE

(Cours donnés
de Septembre 1969 à Avril 1970)

Seconde Edition

Publié par
l'Institut Apostolique Renaissance Inc.
3151, Crevier, Sainte-Foy.

1976

AVERTISSEMENT

Les présentes notes ont été rédigées à l'aide de notes d'étudiants et d'enregistrements faits lors des cours mêmes de Monseigneur Maurice Dionne ainsi qu'à la lumière de discussions complémentaires tenues avec celui-ci. Elles s'efforcent de reproduire le plus fidèlement possible l'enseignement de Monseigneur Dionne, afin de le rendre davantage accessible à tous ceux qui s'y intéressent. Cependant, ces notes n'engagent nullement la responsabilité de Monseigneur Dionne qui n'a évidemment pas pu en relire et en corriger directement le texte définitif.

En conséquence, les présentes notes sont publiées sous l'entièvre responsabilité d'Yvan Pelletier et de l'Institut Apostolique Renaissance Inc. C'est donc à ces derniers qu'il faudra imputer les imperfections plus ou moins graves que l'on y trouvera inévitablement.

Ont collaboré à ces notes:

Enregistrements et notes: Sr Martha Glockner, John Gallup, Lucien Bérubé, Gérard Lévesque, Michel Lemelin, Yvan Pelletier.

Transcription: Yvan Pelletier.

Ordonnance, rédaction et présentation définitives:

Yvan Pelletier.

Editeur: Institut Apostolique Renaissance Inc.

Imprimeur: Collège de Sainte-Foy.

6/11/69

L'orientation de cette année.

Pour saisir tout de suite le sens du cours de cette année, il sera utile de réfléchir sur quelques lignes d'un discours que Paul Valéry a prononcé devant une assemblée de chirurgiens, sur leur invitation. Valéry se demande au début pourquoi et dans quelle intention ses auditeurs ont "adopté la coutume assez remarquable de citer un non-chirurgien à la tribune d'un Congrès de Chirurgie" (1). Peut-être estiment-ils "parfois utile et presque toujours intéressant" (2) de connaître l'avis d'un profane. On pourrait facilement croire que ses remarques sont par définition inutiles...

Mais je ne suis pas si sûr que ses remarques, pourvu qu'elles soient naïves, ne puissent être de quelque conséquence dans les doctes esprits qui les entendent. Quand on s'avance dans les délicatesses et la structure fine d'une connaissance passionnément poursuivie et approfondie, il arrive, presque nécessairement, que l'on perde de vue certaines difficultés élémentaires, certaines conventions initiales, (3) qu'il n'est pas mauvais que l'ingénuité d'un passant ravive tout à coup. (4)

1. Paul Valéry, Oeuvres, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1957, t. 1, p. 909.

2. Ibid. 3. C'est Monseigneur qui souligne. 4. Ibid.

Mais une réflexion ingénue ne manque jamais de tourner un regard naïf vers ce qu'elle croit concevoir dans le passé comme racine, germe, premier terme de ce qui est. (1)

Ingénuité et naïveté: ces deux mots expriment le naturel et la simplicité (cf Littré). Par leur étymologie, ils ont un rapport étroit l'un avec l'autre: ingénuité réfère à la génération (*generare*) et naïveté à la naissance (*nascere*).

De là, on peut appliquer ces épithètes à celui qui garde toujours présent à l'esprit ce qui a d'abord dû être convenu entre intelligences: quelque chose de premier, de fondamental, qui se trouve au principe de la vie de l'intelligence: "certaines conventions initiales".

Remarques sur la lecture d'un verbe non scientifique.

Il faut respecter un verbe qui n'est pas scientifique pourvu qu'il s'accroche à des notions fondamentales, parce que, même s'il n'énonce pas comme tel l'universel, il est plus imagé, proportionné, concret et il frappe davantage. Entre ce verbe "profane" et le verbe scientifique, on retrouve cette opposition qu'Aristote fait entre (paideia) et (épistèmè). Cependant, il y a certaines précautions à prendre quand on se sert ainsi d'un verbe qui n'est pas scientifique.

1. Pour animer un verbe comme celui-là, il faut d'abord, tout en gardant sa substance, préciser le sens de certains mots qui peuvent nous heurter s'ils sont mal saisis.

v.g. perdre de vue des difficultés élémentaires: i.e. celles que soulèvent la nature de l'intelligence qui apprend et la nature de l'objet auquel elle s'applique.

v.g. des conventions initiales: i.e. portant sur un mode qu'il faudra toujours conserver et ne jamais déposer.

1. Paul Valéry, Oeuvres, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1957, t. 1, p. 910.

2. Il faut ensuite biffer certaines mauvaises expressions à cause de notre intention scientifique.

v.g. il ne peut y avoir de véritable "connaissance poursuivie et approfondie", c'est-à-dire distincte, si on a perdu de vue "certaines difficultés élémentaires"; il y aura alors l'apparence seulement d'une connaissance distincte.

v.g. "il n'est pas mauvais" (de raviver les conventions initiales): il est tout à fait nécessaire.

3. Il faut ensuite ajouter quelque chose: on ne peut se contenter uniquement de ce que Valéry dit et de ce qu'il donne comme sens à ce qu'il dit.

v.g. "un passant", c'est ordinairement quelqu'un qui poursuit un but qu'il n'a pas encore atteint. Pour nous, on peut ajouter comme sens à passant que c'est celui qui est dans la voie d'investigation et auquel il appartient de ne jamais perdre de vue les difficultés élémentaires et les conventions initiales de la vie spéculative.

Quelques réflexions supplémentaires concernant la division actuelle de l'intelligence spéculative.

1. Les difficultés élémentaires et les conventions initiales doivent être et rester comme point de départ et ne jamais être oubliées. Cela semble assez facile à admettre. Or l'histoire de la philosophie nous montre le contraire. On néglige ordinairement toutes les conventions que sa nature et son objet imposent à l'intelligence humaine dès le début de son progrès. Par exemple, on se lance tout de suite dans des problèmes très abstraits, méprisant les conventions initiales en ceci qu'on les oublie et qu'on va plus ou moins inconsciemment à l'encontre.

v.g. dans l'enseignement, on admettra assez facilement la nécessité de proportionner la doctrine au disciple (*manuductio*), mais on ne tiendra pas compte de cette nécessité dans les faits.

Conséquence très grave, à mesure qu'on s'éloigne davantage des conventions initiales, c'est la division qui est engendrée dans l'activité

spéculative. Ainsi peut-on expliquer la diversité croissante des doctrines: c'est le triste sort d'une intelligence qui ne peut plus animer un verbe parfait parce que son instrument conjoint s'est trop détaché des conventions initiales.

Mais l'histoire a déjà suscité un cas tout opposé: les commentateurs grecs qui se sont succédé plusieurs siècles dans la même ligne sans se détacher des conventions initiales. Pour arriver à un tel résultat, vu la difficulté de se garder près des conventions initiales, il a fallu une très forte tradition. Cette traduction a été rompue vers le septième siècle pour être reprise momentanément au treizième siècle (on pourrait signaler quelques commentateurs Arabes aussi, quoiqu'ils aient été faibles, en comparaison des Grecs).

Ainsi, au treizième siècle, saint Thomas se rend compte de la grande intelligence d'Ammonius, disciple d'Aristote, et demande à Moerbeke de le traduire également. D'où on assistera à un rétablissement de la tradition grecque. Mais celle-ci se voit rompue de nouveau tout de suite après. Ou, plus exactement, on entre alors dans une autre tradition, dite espagnole. Celle-ci n'est pas uniquement sotte mais elle s'attache trop à des problèmes très abstraits; elle néglige d'autant les conventions initiales et décline à mesure qu'elle s'en éloigne, et ce jusqu'à la cuisine des manuels.

2. Un signe de la division tragique de l'intelligence spéculative actuelle, c'est le langage philosophique, et plus spécialement l'existence d'une terminologie en philosophie, et même d'une terminologie particulière pour chaque auteur. Une terminologie, c'est-à-dire un ensemble de termes techniques, une langue particulière que chaque auteur forme à sa fantaisie et qu'il est seul à comprendre.

Cette multiplication des termes propres à des auteurs particuliers devient un signe évident de la division de l'intelligence spéculative, si on la considère à la lumière de certaines réflexions qu'Aristote fait dans le traité Du Ciel sur le mot tous.

En présence de deux choses, nous disons les deux choses, et de deux personnes, les deux personnes, et nous ne disons pas tous, mais nous ne commençons à aborder cette

dernière dénomination que s'il s'agit d'au moins trois choses. Et en cela, ainsi que nous l'avons dit, nous ne faisons que suivre le chemin que nous trace la nature elle-même. (1)

Si enim aliqua sunt duo, dicimus quod sint ambō, et duos homines dicimus ambōs: non autem de his dicimus omnes, sed primo hoc vocabulo utimur circa tres. Et istum modum loquendi sequimur communiter omnes, propter hoc quod natura ad hoc nos inclinat. Ea enim quae sunt propria singulis in modo loquendi, videntur provenire ex propriis conceptionibus uniuscuiusque: sed id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire. (2)

La façon de parler qui est commune à tous s'enracine dans la nature, c'est la nature qui y pousse et elle est donc le reflet de conceptions qui sont elles-mêmes communes. Tandis que c'est dans la mesure où chacun part d'une conception différente, d'une conception propre à lui qu'il parle différemment des autres et dans un langage à lui. C'est manifestement ce qu'on observe chez les philosophes modernes et contemporains.

Lorsqu'on considère cette division épouvantable où conduit la négligence des conventions initiales de la vie de notre intelligence, on admet plus facilement la nécessité de ne pas les perdre de vue, ou d'y revenir, si on les a déjà perdues de vue.

3. Il est dit en la Genèse: "Retourne à la terre de ta naissance" (3). C'est un précepte que notre intelligence ne doit jamais oublier.

On peut tirer d'une remarque de Cajetan le principe d'une similitude pour manifester cette même nécessité. Luttant contre Duns Scott, qui est très compliqué, Cajetan affirme: "Pour moi, par ailleurs, qui ai été nourri du lait péripatéticien, il n'est pas question de paroles en l'air" (4). De fait, c'est assez vrai pour Cajetan mais, pourrait-on dire, il a été trop vite sevré. En soi, être sevré n'est pas un mal, c'est se faire couper le lait pour recevoir une nourriture plus solide; et comme le dit saint Paul, il faut commencer par le lait, mais il faut

1. Aristote, Du Ciel, trad. Tricot, I, c. 1, 268 a 16-20.

2. S. Thomas, In I de Caelo, lect. 2, no 13.

3. Genèse, 31, 13 et 32, 9.

4. Cajetan, Commentaire de la Somme Théologique, Ia, q. 15, a. 1, no 8. "Ego autem, peripatetico lacte educatus, sc in aere, ut aiunt, loqui nesciens..."

cependant passer ensuite à autre chose. Il y a, dans cette exigence de commencer par du petit lait, un "grand simile" de la vie du corps avec celle de l'intelligence. Mais il y a aussi un "grand dissimile": pour l'intelligence, il ne saurait jamais être question de sevrage quant à ses premières nourritures (le sens; les conventions initiales; etc). C'est seulement quant à l'imagination et la coutume qu'un sevrage sera nécessaire, pourrait-on dire plutôt, car, incontrôlées, elles pourraient s'insurger contre l'intelligence.

Conclusion.

Ces réflexions peuvent donner le sens de notre cours de cette année. Dans cette discipline si abstraite qu'est la logique, on tâchera de toujours s'accrocher à des difficultés élémentaires avant et même quand on pourra arriver à des lumières strictement logiques.

NOTIONS PRE-REQUISSES

11/11/69

A. Nécessité de la Logique.

Dans l'étude d'un objet, le problème de sa nécessité, et particulièrement celui de la nécessité qui se tire de sa fin, est un des premiers problèmes que se pose l'intelligence. C'est donc généralement un problème très important.

Mais ici, c'est-à-dire dans un cours d'initiation à la logique, ce problème devient en plus un pré-supposé nécessaire car il nous fait découvrir une notion qu'il ne faudra perdre de vue à aucun moment de l'étude de la logique, une notion très simple qui nous guidera dans toute son étude.

Le motif de la découverte de la logique nous met déjà sur la bonne voie.

Cum igitur plures artes sint repartae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem sicut mechanicae; quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales. (1)

Après avoir dit que la Métaphysique est recherchée pour elle-

1. B. Thomas, In I Met., lect. 1, no 32.

même, Aristote parle de certains arts utiles pour autre chose qu'eux-mêmes.

V.g. Certains arts, découverts pour leur utilité à des nécessités vitales (les arts mécaniques); d'autres arts, pour leur utilité à l'entrée dans les sciences (arts logiques).

Pour nous conformer à ce mode de procéder que nous avons décrit brièvement la semaine dernière à l'aide d'un texte de Valéry et qui consiste à essayer de se rattacher le plus possible à des conventions initiales, leissons tomber, pour le moment, cet aspect d'introduction aux autres sciences. Cette notion demanderait qu'on ait d'abord l'évidence de ce qu'est une science spéculative et de la nature de la logique. Tout cela est vrai mais trop difficile. Servons-nous plutôt de l'utilité qu'Aristote assigne aux arts mécaniques et faisons l'extension pour comprendre le rôle de la logique et par là sa nécessité.

Certains arts ont été découverts pour assurer des biens tout à fait nécessaires à la vie: par exemple, l'art de la construction l'a été pour assurer le bien de l'habitation. De même, la logique a été découverte en vue d'assurer le bien de l'intelligence spéculative. Voici déjà une convention initiale; l'idée d'introduction aux autres sciences n'en serait pas une parce qu'elle est trop abstraite même si elle est vraie. Tandis qu'est très concrète et manifeste l'idée d'un bien intellectuel à assurer, surtout quand on la compare avec le bien corporel.

Voilà un exemple du mode qu'on va tâcher de respecter le plus possible. Avant même de déterminer du sujet de la logique, cette idée, dont on convient dès le début, que la logique est découverte pour assurer le bien de l'intelligence, nous fait déjà dégager une notion fondamentale qui est principe de discernement. Voici un exemple du discernement qu'elle nous permet.

Il y a des gens, et cela n'est pas très intelligent, qui divisent la logique en ancienne et moderne (symbolique, mathématique...). Ce n'est pas très intelligent, surtout quand on le fait avec cette idée que la moderne devrait remplacer l'ancienne comme le Nouveau Testament

remplace l'Ancien Testament. Ça ne va pas. Et on le voit si on part de cette notion: il n'y a qu'une véritable logique, et elle est découverte en vue d'assurer le bien de l'intelligence spéculative, c'est-à-dire la vérité. Ce qui alors est dénommé logique et qui n'assure pas le bien de la vérité, on peut voir qu'il est dit logique "aequivoce". Ce n'est pas que cette logique n'ait aucune utilité, mais elle est tellement tout autre chose que la logique au sens strict qu'elle ne reçoit l'appellation de logique que d'une manière toute équivoque.

On a donc déjà un exemple de ceci: quand on se raccroche à une notion tout à fait fondamentale, on peut déjà discerner clairement certaines choses d'une façon sensée.

On comprendra encore mieux la grande différence entre logique et logique symbolique si on considère un opposé, i.e. deux autres disciplines qui se distinguent d'une autre façon l'une de l'autre: la théologie sacrée et la théologie naturelle.⁽¹⁾ Elles sont différentes génériquement, elles n'entrent pas dans le même genre. Mais cela n'est pas dire que la théologie sacrée est science "aequivoce". La théologie sacrée est aussi science, même si intervient ici l'idée d'un "per prius" et d'un "per posterius", i.e. même si tous les éléments de la définition tout à fait stricte de science ne s'y retrouvent pas parfaitement.

Mais pour la logique symbolique, ce n'est pas seulement de cette façon qu'elle diffère de la logique véritable. Elle est tout à fait autre chose: c'est qu'elle a une intention complètement étrangère à celle de la logique véritable, ne visant pas le bien de l'intelligence comme tel, i.e. la vérité. Cette "logique" est en vue de tout autre chose, par exemple: aider le calcul.

Alors, il ne faut vraiment pas confondre. On entrevoit donc, dans notre convention initiale, que la logique à étudier ici, c'est uniquement celle qui vise la vérité. Et ce n'est pas parce que la logique mathématique ou symbolique emprunte quelques petites parcelles des

1. S. Thomas, Ia, q. 1, a. 1.

Premiers Analytiques qu'on va devoir la considérer comme logique à strictement parler. On ne fonde pas la logique qui doit assurer le bien de l'intelligence sur la notion de vérité conditionnelle, notion dont la logique symbolique a absolument besoin et qu'elle voit comme première.

De cette introduction, on peut donc passer au problème de la nécessité de la logique, de la nécessité qui est tirée de sa fin. Mais ce problème, on ne saurait le comprendre sans une certaine connaissance de la fin en elle-même.

a) Considérations sur le rôle de la fin.

Non seulement une connaissance assez distincte de la fin est nécessaire pour établir la nécessité de la logique, mais c'est une notion dont nous aurons absolument besoin durant tout le cours de logique. Nous disions la dernière fois que le problème de la nécessité de la logique allait nous conduire à une notion que nous ne devrions jamais perdre de vue durant l'étude de la logique entière. Dans la même ligne, la connaissance de la fin, nous en aurons absolument besoin pour établir cette notion capitale que nous voulons découvrir.

1. Le rôle de la fin dans la vie de l'intelligence pratique.

Considérons d'abord l'ordre pratique parce que le rôle de la fin y est plus manifeste. C'est une distinction fondamentale que celle qui est à faire entre intelligences pratique et spéculative. On la retrouve partout, en philosophie, en théologie, dans l'art et dans la prudence.

Pour faire comprendre ce qu'est la fin, on dit par exemple que "la fin est le premier principe des opérables". Qu'est-ce que ça veut dire au juste? C'est très bien mais encore un peu abstrait. Il y a plusieurs textes qui peuvent faire saisir le rôle de la fin dans l'ordre

pratique. Ainsi: De Ver., q. 5, a. 1 (où la Providence Divine est comparée à la prudence humaine) est l'endroit où est analysé de la façon la plus développée le discours pratique. Mais il y en a d'autres et en particulier un autre par lequel il est préférable de commencer.

Il s'agit d'un texte sur le mouvement local, dans le Livre III du traité De l'Ame. Dans le commentaire de S. Thomas, ce sont les leçons 14, 15 et 16. On a encore là un modèle de façon de procéder. Aristote commence par une discussion dialectique, puis il détermine la vérité "in communi" et enfin, il l'applique aux différents genres d'animaux.

Mais il ne faut pas oublier que nous cherchons d'abord à déterminer ici du rôle de la fin pour l'intelligence pratique; c'est après seulement qu'on passera à ce qui touche de plus près notre propos: le rôle de la fin dans l'intelligence spéculative.

Dans la leçon 14, saint Thomas donne la grande division du traité De l'Ame.

Dicit ergo primo, quod quia anima quae est animalium, definita est etiam ab antiquis philosophis secundum duas potentias [les prédecesseurs d'Aristote ont parlé de l'âme, principe de vie des animaux, et l'ont définie par deux puissances], idest secundum quod habet potentiam ad duo quorum unum est discretio [i.e. la connaissance: cela couvre les considérations d'Aristote sur le sens et sur l'appétit], quae fit per cognitionem, quae quidem discretio opus est intellectivae et sensitivae partis, aliud autem est movere secundum locum. (1)

L'âme comme principe de connaissance et comme principe de mouvement, ce sont les deux grandes divisions des considérations sur l'âme.

C'est au numéro 808 que commence le procédé dialectique.

Procedit disputative ad inquirendum quid sit principium motus secundum locum in animalibus. Et primo ostendit, quod non sit vegetativa potentia. (2)

Le principe du mouvement local ne peut être dans la vie végétative. Et pour le montrer, déjà Aristote emploie quelque chose d'extrêmement

1. N° 795.
2. N° 808.

intéressant sur la nature de la fin.

Et quod non sit potentia vegetativa, ostendit duabus rationibus. [Contentons-nous de la première] Semper motus processivus secundum locum, est propter aliquid imaginatum et desideratum. (1)

Le mouvement progressif est toujours en vue d'une fin imaginée et désirée. "Propter aliquid" indique tout de suite l'idée de fin: "propter aliquid", à savoir "cuius gratia".

Non enim animal movetur nisi appetens aut fugiens aliquid [l'animal se meut par exemple pour une nourriture ou pour fuir un prédateur], nisi forte per violentiam: sed phantasia et appetitus non competit parti vegetativae: ergo pars vegetativa non est principium motus localis processivi. (2)

C'est donc impossible de résoudre le mouvement local dans la partie végétative, parce que dans le cas du végétal, il n'y a ni "phantasia", ni "appetitus". Il est bien entendu qu'on ne parle pas ici d'appétit naturel...

Après avoir écarté ainsi la vie végétative, Aristote poursuit en écartant également le sens externe.

Sensus enim est omnibus animalibus: si ergo sensus esset principium praedicti motus, sequeretur quod omne animal hoc modo moveretur. Quod patet esse falsum: quia multa sunt habentia sensum, quae tamen manent semper in eodem locum, et sunt immobilia... (3)

Le sens se retrouve dans tous les animaux: l'animal, en effet, se définit: vivant sensible. Si c'était donc le sens externe le principe du mouvement local, il faudrait retrouver le mouvement local chez tous les animaux, ce qui n'est de fait pas la vérité.

Le paragraphe, quoique sortant quelque peu de notre propos du moment, donne une notion intéressante qu'il vaut la peine de considérer en passant: la notion de rapport entre principe de vie et instrument.

-
1. No 808.
 2. Ibid.
 3. No 810.

Quelqu'un pourrait croire qu'il y a dans le vivant immobile le principe du mouvement local, mais que ce vivant n'a tout simplement pas les organes qu'il faut pour l'exercer. Ce ne peut être ainsi, en raison de l'ordre de la nature. Là où elle donne un principe de vie, elle donne aussi les instruments qui lui sont adéquats, à moins qu'il ne s'agisse d'un monstre, i.e. d'un échec.

Et quia posset aliquis credere, quod non est propter hoc quod deficiat eis principium motivum, sed quia deficiunt eis instrumenta apta ad motum; ideo ad removendum hoc, subiungit quod natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis, sicut sunt animalia monstruosa: quae quidem monstra animalibus accidentunt praeter intentionem naturae, ex corruptione alicuius principii insemine. Sed animalia immobilia sunt perfecta in sua specie, et non sunt orbatae quasi monstra: cuius signum est, quia generant sibi simile, et habent debitum augmentum et decrementum, quod non est in animalibus orbatis; ergo et in huiusmodi animalibus natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis. Unde sequitur, quod si haberent principium motus, quod haberent partes organicas dispositas ad motum processivum. Alias principium motivum esset in eis superfluum, et necessaria ad executionem potentiae motivae eis deficerent. Ex hoc autem accipere possumus, quod cuicunque inest aliquid principium vitae, insunt ei organa convenientia illi principio; et quod partes corporis sunt propter partes animae. (1)

Ensuite, Aristote élargit la notion de mouvement. Il ne s'agira plus seulement du mouvement local.

Ostendit quod etiam intellectus non est principium motivum: et dicit, quod neque ratiocinativa, quae vocatur intellectus, videtur esse movens. (2)

C'est cette question de "movens" qui est tout à fait centrale: le "movens" n'est ni le végétatif, ni le sens, ni l'intelligence.

Et quod intellectus non sit principium motus, probat primo quantum ad speculativum intellectum. (3)

L'intelligence spéculative ne meut pas. On a dans les numéros 813 et

-
1. No 811.
 2. No 812.
 3. No 813.

814 une très belle distinction à l'intérieur de la vérité spéculative. Il n'est pas encore question d'intelligence pratique. Mais on peut parler de vérité spéculative et dans le cas d'une connaissance strictement spéculative, et encore dans le cas d'une vérité qui déjà essentiellement est pratique: v.g. la syndérèse (il faut faire le bien et éviter le mal); cela est très différent de la définition que le sage donne du bien: "Bonum est id quod omnia appetunt." Dans ce dernier cas, on définit une nature; dans l'autre, on manifestait l'aspect convenance ou disconvenance de cette nature. On a déjà le mode compositif dans ce "bonum est faciendum". Mais comme, dans les deux cas, l'appétit n'intervient pas, comme on s'en tient à ce qui est ou à ce qui doit être, il s'agit plutôt de vérité spéculative.

Et quod intellectus non sit principium motus, probat primo quantum ad speculativum intellectum; quia cum intellectus speculativus speculative consideret ea quae [non seulement c'est l'intelligence spéculative, mais c'est selon un mode spéculatif, le "modus resolutivus", où on va vers l'universel] sunt tantum speculabilia, et nullo modo agibilia [et la matière elle-même est telle qu'elle ne se prête pas au mode compositif: c'est le cas le plus net de spéculatif]... (1)

On peut trouver à Ia, q. 14, a. 16 plus de détails quant à cette distinction du spéculatif quant à sa matière et quant à son mode.

"Nullo modo agibilia", cela manifeste que ce dont il s'agit ne peut pas du tout mouvoir.

... sicut cum considerat quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et alia huiusmodi; manifestum est, quod speculativus intellectus non speculatur aliquid agibile, neque dicit aliquid de fugibili et persequibili. (2)

Si l'objet de cette intelligence n'est en aucune façon "fugibile" ou "persequibile", si cette intelligence ne dit rien de ce qu'il faut fuir ou poursuivre, il n'est pas question qu'elle soit au principe du mouvement. On a vu, en effet, que "motus progressivus est propter aliquid imaginatum et desideratum".

1. No 813.

2. Ibid.

Et sic non potest movere; quia semper motus est fugientis aliquid secundum appetitum aut prosequentis. (1)

Donc, l'intelligence qui considère quelque chose qui n'est aucunement "agibile", i.e. objet d'action, ne meut pas.

Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative. (2)

Un exemple très facile: quand nous disons que la science morale porte sur les actes humains comme sur sa matière, nous entendons que la considération propre au moraliste, portant sur l'"agibile" ou l'acte humain, est faite selon un mode pratique. Mais rien n'empêche que c'est souvent très nécessaire pour l'intelligence de définir spéculativement cette matière: ainsi le moraliste a besoin de savoir que "l'acte humain est un acte qui procède d'une volonté délibérée". Dans ce cas, l'intelligence considère un agibile mais "speculative" et non "pratique". La matière est opérable mais n'est pas considérée comme opérable.

... quia considerat ipsum in universalis [cf Ia, q. 14, a. 16], et non secundum quod est principium particularis operis. (3)

Le mode propre de l'intelligence pratique, c'est d'aller toujours vers la plus grande concrétion (précision). On a déjà ce mode dans la science morale et il va se consommer dans la prudence. Mais ici, il ne s'agit pas de ça du tout. Même si la matière considérée est opérable, cependant l'intelligence qui la considère est et doit être encore dénommée spéculative. C'est l'intelligence spéculative qui considère, même s'il s'agit d'une connaissance pratique. C'est le mode qui fait ici la différence.

Et de hoc consequenter dicit, quod neque intellectus [cette intelligence telle que décrite ici, qui a un mode spéculatif, même si elle considère une matière opérable], "cum fuerit speculatus", id est speculative consideraverit, "aliquid huiusmodi", id est aliquid agibile, nondum praecepit prosequi vel fugere. (4)

Ici encore, nous n'avons pas le principe du mouvement.

1. No 813.
2. No 814.

3. Ibid.
4. Ibid.

Probat, quod nec etiam intellectus practicus movet. (1)

Dans cette leçon, "modo disputativo", Aristote semble écarter tout principe de mouvement: il a écarté déjà la puissance végétative, le sens externe et l'intelligence spéculative; et maintenant, il écarte même l'intelligence pratique. Ce dernier cas est curieux, parce que l'intelligence pratique considère un "agibile" en tant que principe d'un acte particulier et alors on pourrait dire: "iubet persequi aut fugere".

... dicens, quod nec etiam intellectu practice praecipiente [alors que l'intelligence spéculative ne commandait pas, l'intelligence pratique commande: elle le peut parce qu'elle est pratique et sous l'empire de la volonté] quod contingit cum intelligentia dicit aliquid fugiendum aut prosequendum, non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam. (2)

Même si l'intelligence pratique dit: il faut pratiquer la vertu de tempérance et même si la volonté est bien disposée, ce n'est pas certain et inévitable que l'homme pose de fait un acte de tempérance: même alors, il ne le fait pas toujours. "Non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam." C'est alors l'appétit sensible qui va mouvoir et donc pas l'intelligence pratique. C'est le cas de l'incontinent. Mais ce n'est pas celui de l'intempérant, car la volonté de celui-ci est tellement fixée dans le bien délectable sensible que son intelligence pratique ne peut pas énoncer la vérité pratique. Son appétit est tellement fixé sur le bien délectable sensible que son intelligence, sous cette emprise, ne peut pas dicter qu'il faut faire le bien et pratiquer la tempérance. Tandis que la volonté de l'incontinent est rectifiée vis-à-vis la fin; mais dans son cas, la tentation survient et la volonté est séduite. Tandis que chez l'intempérant, la volonté est déjà fixée déterminément sur le bien délectable.

Remarque: nous verrons le rôle de la fin pour l'intelligence pratique d'abord positivement; puis, pour plus d'évidence, nous verrons par opposition que la plus grave déviation de l'intelligence pratique et de l'agir concerne la fin: c'est le cas de l'intempérant.

-
1. No 816.
 2. Ibid.

Question (Michel Lemelin): Quand on dit que l'intelligence pratique ne meut pas, c'est dans tous les cas?

Réponse (Monseigneur): Non; c'est là qu'on voit que c'est un argument dialectique. Il porte sur du "secundum quid": Aristote remarque qu'à certains moments l'intelligence pratique ne meut pas et, dans l'argument, il va s'en servir, en concluant évidemment beaucoup trop. C'est la grande difficulté au niveau du probable. Voilà pourquoi l'intelligence dialectique va conclure tantôt d'un côté, tantôt de l'autre.

Dans le cas de l'incontinent donc, c'est manifeste que l'intelligence ne meut pas.

Sicut patet de incontinentibus, qui habent rationem rectam, sed non inhaerent rationi rectae; [la raison pratique énonce ce qu'il faut faire, mais la volonté ne s'y arrête pas] unde videtur quod intellectus non moveat.

Probat autem idem ex medicis, qui habentes scientiam medicativam non sanantur, quia non faciunt ea in seipsis, quae preecipit ars eis. Ex quo videtur, quod agere secundum scientiam non sit scientias practiceas, sed alicuius alterius. [Le médecin peut avoir la science médicale et de fait ne pas être guéri] (1)

Enfin, même l'appétit semble ne pas être principe du mouvement. Le continent, en effet, a comme première impulsion un grand désir du bien délectable et pourtant ce n'est pas cela qui va le mouvoir. La volonté va intervenir et l'appétit sensible devra obéir. Voilà un cas manifeste où l'appétit sensible ne meut pas.

Ostendit quod pars appetitiva non sit dominativa super hunc motum, quia videmus quod continentis appetunt et concupiscunt, sed non operantur ea quorum habent appetitum. E converso est in incontinentibus, ut manifestius apparet in septimo Ethic. Videtur igitur quod neque appetitus moveat. (2)

1. No 816.
2. No 817.

11/11/69 (deuxième cours)

Passons maintenant à leçon 15. Mais nous ne verrons pas dans le détail la leçon 16, où Aristote montre qu'est-ce qui est vraiment principe, par exemple chez les animaux imparfaits, immobiles localement mais qui ont un certain mouvement cependant en tant que vivants (v.g. contraction).

Dans la leçon 15, nous trouvons certains paragraphes extraordinaires.

Hic determinat veritatem. Et primo ostendit in universali, quid sit principium motus. Secundo quomodo hoc principium diversimode in diversis reperitur. (1)

On en passe un peu.

Dicit ergo primo, quod consideratis his quae praedicta sunt, cum manifestum sit quod vegetativa pars non sit movens [il n'est plus question de videtur...; cela est manifeste parce que ce mouvement est "propter aliquid imaginatum et desideratum": donc, la vie végétative est exclue], et similiter neque sensus, cum non omnia, in quibus haec sunt, moveri inveniantur, ut patet ex dictis; videntur duo haec esse moventia, scilicet appetitus et intellectus [à remarquer l'ordre entre les deux: la priorité est accordée à l'appétit]; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendatur [on n'entend pas ici intelligence seulement dans le sens de faculté spirituelle]. (2)

Cette dernière remarque suggère un problème qu'on ne peut cependant régler ici: est-ce que "phantasia" signifie ici seulement l'imagination ou englobe aussi d'autres sens internes: mémoire? instinct? De toute façon, par intelligence, il ne faut pas ici entendre seulement faculté spirituelle, mais aussi sens internes. Pourtant tout de suite après, on va prendre "phantasia" comme faculté particulière.

... [phantasia] quae habet aliquid simile intellectui (3), in quantum movet ad absentiam sensibilium sicut intellectus [déjà, avec l'imagination, on a ce motus factus a sensu: la possibilité de représenter des choses absentes, comme dans l'intelligence], quia haec etiam est principium motus. (4)

1. N° 818. 2. Ibid.

3. Il y aurait bien des choses à dire sur cette ressemblance: v.g. quand Aristote dit qu'il y a deux causes principales d'erreur, imagination et appétit; si l'imagination n'avait pas quelque similitude avec l'intelligence, cela ne serait pas ainsi.

4. Ibid.

Aristote montre ensuite qu'il faut tenir compte de la "phantasia" comme principe de mouvement.

Multi enim homines praetermissa scientia intellectus, sequuntur in suis motibus phantasiam [il y a des hommes qui, écartant et oubliant la connaissance proprement intellectuelle, vont suivre l'imagination; de fait, c'est ce qui arrive "ut in pluribus"], sicut illi, qui non secundum rationem agunt, sed impetu moventur ad aliquid agendum. [Chez les animaux, c'est toujours ainsi] Et in aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio quae movere possit, sed solum phantasias. In hominibus vero est phantasias et intellectus. Sic ergo manifestum est, quod utraque haec movent; scilicet intellectus comprehendens sub se phantasiam, et appetitus. (1)

Dans le numéro suivant, on aborde le point central qui nous intéresse. Après avoir dit qu'il y a comme deux principes moteurs: appétit et intelligence comprenant "phantasia", Aristote réduit ces deux principes à un seul (qui va être la fin).

Dans l'ordre pratique, les considérations qui vont suivre font mieux voir que la fin, c'est ce qui met tout en mouvement. C'est la notion de "movens" qui est nettement dégagée. On n'arrive pas à autant d'évidence sur la nature de la fin quand on se contente de dire: la fin, c'est le vrai principe des opérables; ou: le pratique procède "modo compositivo". Ce sont là des choses vraies et qu'il faut dire. Mais c'est quand la notion de fin est présentée comme principe qui met tout en mouvement que sa nature nous est le plus clairement manifestée.

Aristote réduit donc l'intelligence et l'appétit comme principes de mouvement au "primum appetibile" (premier objet de l'appétit), qui est la fin et le "primum movens".

Reducit praedicta moventia in unum...
 Dicit ergo primo, quod intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid [i.e. en vue de fuir ou de poursuivre quelque chose], non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem [l'opération comme fin de l'intelligence pratique, la connaissance comme fin de l'intelligence spéculative]. Nam speculatorius speculatur veritatem, non propter aliquid aliud,

sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem. (1)

Le paragraphe suivant est le principal pour nous.

Et manifestum est, quod omnis appetitus [L'intelligence qui meut, c'est celle qui discourt propter aliquid; mais l'appétit va prendre la toute première place comme principe de mouvement] est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile [on remonte au principe de l'appétit: son objet], est principium intellectus practici. (2)

Et ensuite, Aristote manifeste cela. Là, on voit que parce que c'est la fin qui met tout en mouvement, c'est elle qui va déclencher tout l'ordre ou le processus du discours pratique. C'est là que la fin joue le rôle de principe. Reprenons. L'intelligence pratique, c'est elle qui ne discourt pas pour discourir, et ne connaît pas pour connaître, mais fait tout cela en vue de quelque chose d'autre qui est désiré: l'appetibile. Donc, l'appétit est principe de l'intelligence pratique, mais l'appetibile, lui, est principe de l'appétit; par le fait même, l'appetibile est aussi principe de l'intelligence pratique.

Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberate de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius [a posteriori: à savoir la fin qui est dernière dans l'ordre de l'exécution et qui se trouve en même principe du discours], usque ad illus, quod nobis imminet primo agendum [i.e. le moyen pour assurer l'exécution]. Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione intellectus practici, est principium actionis; id est illud, unde debemus actionem incipere. (3)

Il y a une belle expression dans Ammonius pour dire la même chose: "Finis contemplationis est principium actionis." Ce qui est au terme de la considération, qu'elle soit speculative ou pratique, devient le "primum in operando", le principe de l'action.

La conclusion est à noter:

-
1. No 820.
 2. No 821.
 3. Ibid.

Unde rationabiliter dictum est, quod haec duo sunt motentia, scilicet appetitus, et intellectus practicus. Quia enim [là, c'est la résolution parfaite] ipsum appetibile, quod est primum consideratum [primum: pas n'importe lequel] ab intellectu pratico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet. (1)

C'est parce que le "primum appetibile" meut qu'on peut dire que l'intelligence pratique meut. Donc, l'intelligence pratique meut en raison de l'appétit et l'appétit meut en raison de son objet premier, qui est la fin. C'est en ce sens qu'on peut dire que la fin met tout en mouvement. C'est le "principium movens" par excellence.

Cette façon de procéder d'Aristote, réduisant à un les deux principes moteurs, est merveilleuse pour manifester le rôle de la fin.

Il ne faut pas oublier que ce qu'on dit de l'intelligence pratique ici, il faut le dire aussi de la "phantasia".

Et quod dicitur de intellectu, intelligendum est etiam de phantasia; quia cum phantasia movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi inquantum repreäsentat appetibile, sicut nec intellectus. (2)

Les facultés de connaissance, concernant la notion du "movens", se rattachent à l'appétit soit sensible soit rationnel; et l'appétit, lui, est mesuré par la fin, i.e. le bien, comme l'intelligence spéculative l'est par le vrai.

Sic igitur apparet, quod unum est movens, scilicet appetibile; hoc enim appetitum movet, et est principium intellectus, quae duo ponebantur motentia. (3)

Ce n'est pas cependant n'importe quel bien ou fin qui meut. Il en faut une qui soit appliquée à l'opération, i.e. une fin particulière. Une fin universelle ne meut pas: elle fera l'objet de considérations spéculatives.

Non autem omne bonum est appetibile et movens, sed bonum abigile, quod est bonum applicatum ad operationem; et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur. Unde bonum ultimum et necessarium in sua universitate consistens, non movet. (4)

-
1. No 821. 2. No 822. 3. No 823. 4. No 827.

Nous ferons simplement une considération à propos de la leçon 16. Il y a une phrase qui peut nous aider à mieux comprendre la formation d'un mot analogue; saint Thomas a une expression très intéressante. Quand la raison forme un mot analogue, c'est qu'elle étend le sens de ce mot; un mot qui a tel sens défini, l'intelligence l'étend, elle lui fait prendre un deuxième sens, puis un troisième, et ainsi de suite.

Par exemple, précédemment, nous avons dit qu'il fallait comprendre l'imagination sous le nom: intelligence. On peut même faire l'inverse. Il y a des expressions très fortes en ce sens: "phantasia sensibilis, phantasia rationalis"; et on peut nommer l'intelligence: imagination.

Saint Thomas explique comment on peut parler comme ça.

Considerandum autem est, quod sicut supra dictum est, sicut sub intellectu phantasiam comprehendit, ita etiam phantasiam usque ad intellectum extendit, sequens nominis rationem. Nam phantasia apparitio quaedam est: appetit autem aliquid et secundum sensum et secundum rationem. Phantasia etiam habet suam operationem in absentia sensibilium, ut ratio et intellectus. (1)

Pour terminer de manifester le rôle de la fin dans l'ordre pratique, lisons quelques lignes de l'Ethique qui nous montrent que la plus grave déviation dans l'ordre de l'agir se rattache à la fin. Ce qui est une façon de voir encore comment la fin est bien ce qui met tout en mouvement.

Il s'agit de la différence entre l'intempérant et l'incontinent. L'intempérant ne se repend pas et ne recule pas; il est donc pratiquement incurable.

Assignat rationem eius quod supra dixerat, scilicet quod intemperatus non poeniteat, sicut incontinentis. Dicit ergo primo, quod aliquis est qui prosequitur superabundanter et praeter ordinem rectae rationis corporales delectationes, non quia sic est dispositus, ut sit ei persuasum quod tales delectationes sint sequendae sicut bonae. Et iste est incontinentis. (2)

1. In III de Anima, lect. 16, no 837.
 2. In VII Ethic., lect. 8, no 1430.

Quelqu'un va poser un acte qui est contre la raison pratique mais non pas parce qu'il est disposé de façon qu'il entend toujours suivre comme bons les biens délectables: c'est l'incontinent. De fait, il ne suit pas la raison droite, mais il y a tout de même une certaine rectitude chez lui: il n'entend pas, il ne veut pas poursuivre ainsi ces biens.

Alius autem est, scilicet intemperatus, cui persuasum est [ce mot "persuasum" est intéressant: parce que qui dit persuadé au sens strict implique un élément étranger à l'intelligence et à la connaissance, à savoir l'appétit], quod tales delectationes sint eligendae, quasi per se bonae [c'est une expression très forte: d'où on dit qu'il est fixé et qu'il l'est de plus en plus dans la mesure où il répète de ces actes d'intempérance: il devient enraciné dans le mal]; et hoc propter dispositionem quam habet ex habitu [il est donc ordinairement disposé de cette façon]. Unde ille cui non est persuasum delectationes esse per se bonas ex habituali dispositione sed solum ex passione [il s'agit donc de quelque chose de subi ici], scilicet incontinentis, sed habet falsam aestimationem de sis in particulari, facile recedit a sua credulitate passione cessante [le mouvement de la passion une fois passé, recedit: les mots "persuasum" et "credulitate" sont très intéressants]. (1)

Mais pourquoi cette différence qui fait que l'un peut se repentir et pas l'autre?

Et huius rationem assignat consequenter; dicens quod virtus et malitia respiciunt principium operabilium [on rejoint le "primum movens": et la vertu et la malice se rattachent au premier principe des opérables: la fin] quod malitia corrupit, virtus autem salvat: principium autem in actionibus est finis, cuius gratia aliquid agitur. (2)

Et là Aristote compare le rôle de la fin dans l'ordre de l'agir aux principes dans l'ordre spéculatif.

... quod ita se habet in agibilibus, sicut suppositiones, idest prima principia in demonstrationibus mathematicis. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sic neque in operabilibus finis docetur per rationem. [Elle provient d'une disposition intérieure de l'appétit] Sed homo per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est finis. (3)

1. In VII Ethic., lect. 8, no 1430.
3. Ibid.

2. Ibid., no 1431.

Ille igitur qui habet rectam aestimationem de fine circa delectationes corporales, ut scilicet aestimet medium in eis bonum et finem, superabundantias autem malum, est temperatus. Ille autem qui habet contrariam aestimationem propter habitum malitiae, est intemperatus. Manifestum est autem quod ille qui errat circa principia non potest de facili revocari ab errore, quia non datur ratio docens principia [On ne peut lui enseigner cela: ce sont des choses qui précédent l'enseignement]. (1)

Une dernière remarque: pourquoi l'intempérant est-il beaucoup plus mauvais que l'incontinent? Ou plutôt l'inverse: pourquoi l'incontinent est-il moins mauvais que l'intempérant?

Et ideo talis, cessante passione quae cito transit, remanet in recta aestimatione finis. Et iste est incontinentia; qui propter hoc est melior intemperatus, et non est pravus simpliciter, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta aestimatio finis. Est autem pravus secundum quid, inquantum scilicet in aliquo particulari aestimat operandum praeter rationem rectam. (2)

Ainsi, cela est manifeste dans le cas de la malice encore, c'est vraiment la fin qui met tout en mouvement.

2. Le rôle de la fin dans la vie de l'intelligence spéculative.

1) Dans la Science de la Nature.

On peut trouver chez Aristote beaucoup de textes où la matière est expliquée par la fin. Voici quelques exemples tirés des Parties des Animaux.

A propos des lèvres humaines et de la langue:

Les hommes ont les lèvres molles, charnues et capables de s'entr'ouvrir; elles servent à protéger les dents,

1. In VII Ethic., lect. 8, no 1432. 2. Ibid., no 1433.

comme chez les autres animaux, mais elles sont faites plus encore pour le bien-être: car elles jouent un rôle dans l'exercice de la parole. Il en va, en effet, comme pour la langue que la nature n'a pas faite chez l'homme semblable à celle des autres animaux, puisqu'elle l'a destinée à deux usages, ce qu'elle fait d'ailleurs dans une foule de cas, ainsi que nous l'avons dit: la langue sert à percevoir les saveurs et à parler, les lèvres servent à parler et à protéger les dents. En effet, le langage qu'énonce la voix est un assemblage de lettres, mais si la langue n'était pas ce qu'elle est et si les lèvres n'étaient pas humides, il serait impossible de prononcer la plupart des lettres: les unes, en effet, exigent un mouvement de la langue, les autres un rapprochement des lèvres. Mais [...] La conséquence nécessaire et directe était donc que chacune de ces parties fût apte à remplir la fonction que nous avons dite et eût la nature qui est la sienne. C'est pourquoi elles sont charnues. Mais la chair de l'homme est la plus molle qui soit; et cela parce qu'il est de tous les êtres, le plus sensible aux impressions du toucher. (1)

Encore à propos de la langue:

C'est l'homme qui a la langue la plus mobile, la plus molle et la plus large, afin qu'elle puisse remplir ses deux fonctions, percevoir les saveurs (l'homme est, en effet, de tous les êtres, celui qui a la sensibilité la plus délicate, et la langue molle a plus d'aptitude à goûter; car elle est la plus apte à toucher; or le goût est une variété du toucher); d'autre part il lui sert d'être molle et large pour l'articulation des lettres et pour le langage. En effet, c'est surtout parce qu'elle a cette forme et qu'elle est déliée, qu'elle est capable de combiner et d'émettre toute sorte de sons. On le voit bien par ceux chez qui elle n'est pas assez mobile: ils bredouillent et bégayent, ce qui est dû à un défaut dans la formation des lettres... (2)

A propos de la main:

Or, puisque sa nature est de se tenir droit, il n'avait aucun besoin de jambes de devant: aussi, au lieu de ces jambes, la nature lui a donné des bras et des mains. A ce propos, Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux. Ce qui est rationnel, plutôt, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil; or la nature attribue toujours,

1. Aristote, Parties des Animaux, II, c. 16, 659 b 30 - 660 a 13.
 2. Ibid., 660 a 17 - 27.

comme le ferait un homme sage, chaque organe à qui est capable de s'en servir. Ce qui convient, en effet, c'est de donner des flûtes au flûtiste, plutôt que d'apprendre à jouer à qui possède des flûtes. C'est toujours le plus petit que la nature ajoute au plus grand et au plus puissant, et non pas le plus précieux et le plus grand au plus petit. Si donc cette façon de faire est préférable, si la nature réalise parmi les possibles celui qui est le meilleur, ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains.

En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils: or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main.

Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir.

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties. Et le fait que ces parties peuvent s'écartier implique aussi pour elles la faculté de se réunir, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs, les articulations des doigts se prêtent bien aux prises et aux pressions.

Sur le côté, il n'existe qu'un doigt court et large, mais pas long. Car, de même que sans main du tout, il ne serait pas possible de prendre, de même on ne le pourrait si le pouce n'exista pas là. Il exerce, en effet, de bas en haut, la pression que les autres doigts exercent de haut en bas. Il faut qu'il en soit ainsi pour lui permettre de serrer fortement comme un lien puissant et d'égaler à lui seul la force de plusieurs.

Et s'il est court, c'est pour augmenter sa force et parce qu'il ne servirait à rien s'il était long.

Le dernier doigt lui aussi est petit, ce qui est bien, et celui du milieu est long, comme une rame du milieu dans un bateau. Car il est nécessaire avant tout, quand on saisit un objet, de l'entourer par le milieu pour pouvoir s'en servir. Et si le pouce, bien que petit, est appelé le gros doigt, c'est parce que les autres seraient pour ainsi dire inutiles sans lui. (1)

On voit très bien par ces textes combien la fin est principe du mouvement de l'intelligence spéculative, c'est-à-dire est principe du discours par lequel elle explique les choses naturelles.

Aristote parle spécialement du rôle de la fin dans la Science de la Nature au deuxième livre des Physiques. Il y enseigne que la nature agit pour une fin et, au terme du livre, il parle de la nécessité qui se tire de la fin. Or en ce livre deuxième, Aristote parle des principes de la science naturelle: il est donc certain qu'il voit la fin comme fondamentale pour cette science, comme touchant aux principes mêmes de la science naturelle. La conception qu'Aristote se fait de la Science de la Nature est d'une toute spéciale perfection: car il voit que cette science explique son objet principalement par la fin. "Potissimae demonstrationes sumuntur a fine."

Un autre très bel exemple d'explication de choses naturelles par leur fin, est celle de la diversité que comporte le corps vivant. Saint Thomas nous la donne en donnant le "propter quid" de la formation par Aristote d'un mot nouveau pour désigner l'âme: ἐντελέχεια (entelécheia). Aristote emploie ce mot dans le traité De l'Ame, mais alors saint Thomas se contente du mot 'actus' pour le rendre. C'est dans les Questions Disputées, en répondant à une objection, qu'il nous donne l'explication qui nous intéresse ici. (2)

L'objection, s'appuyant sur l'âme comme forme simple, nie que l'âme puisse être au principe de toute la diversité qu'on retrouve dans le corps vivant.

1. Aristote, Parties des Animaux, IV, c. 10, 687 a 6 - b 21.

2. Au début du commentaire de Porphyre au traité d'Aristote sur les prédicaments, on trouve une excellente explication des raisons que le philosophe peut avoir d'inventer un mot nouveau.

Praeterea, anima dat esse corpori in quantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis dat esse uniforme. (1)

Saint Thomas, dans la réponse, fait comprendre qu'il est impossible de concevoir comment l'âme, une, peut au principe d'une telle diversité, si on ne la conçoit pas comme étant elle-même la fin en vue de laquelle existe toute cette diversité des parties du vivant qu'elle anime. En effet, bien que l'âme soit simple selon son essence, cependant elle possède la vertu pour des opérations très diverses (sur le plan des facultés). Or l'âme fait exister le corps naturellement, selon la nature, i.e. en vue d'une fin. Comme donc ce sont des opérations diverses qui sont la fin en vue de laquelle l'âme anime le corps, elle doit lui donner une adéquate diversité en ses parties, même si elle-même est simple. Bref, c'est l'âme comme fin et non l'âme comme forme qui explique la diversité corporelle du vivant.

Anima, quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes. Et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam, ea autem quae sunt naturaliter sunt propter finem, oportet quod anima constitutat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus. Et verum est quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine, et non ex forma tantum in constitutione viventium magis apparet quod natura operatur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile. (2)

Et c'est parce qu'il est ainsi impossible d'expliquer que l'âme soit cause de diversité de parties dans le corps sans voir l'âme comme fin de ce corps qu'Aristote a dû forger pour désigner l'âme un mot qui indique qu'elle a en elle-même sa fin, le mot $\xi\upsilon\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\alpha$ (entelecheia).

1. Q.D. de Anima, q. un., a. 10, obj. 17.
 2. Ibid., ad 17.

2) Dans la Métaphysique.

Aristote en parle spécialement au moment de décider quelle connaissance scientifique, i.e. une connaissance expliquant par laquelle des causes, va caractériser la Sagesse, la Métaphysique, et en mériter davantage le nom.

Reassumit quaestionem, scilicet quae dictarum scientiarum possumus vocare sapientiam, secundum ea quae de sapientia prius determinavimus in principio libri: utrum scilicet illam, quae considerat causam formalem, vel quae considerat causam finalem, vel aliquam aliarum causarum. Et ponit consequenter rationes ad singulas trium causarum: dicens, quod ratio quaedam videtur de "qualibet scientia", id est quae est per quamcumque causam, quod appellatur nomine sapientiae. Et primo quantum ad scientiam quae est per "causam finalem". Dictum est enim in principio libri, quod ista scientia, quae sapientia dicitur, est maxime principalis et ordinativa aliarum, quasi subditarum. Sic igitur in quantum sapientia "est senior", id est prior ordine dignitatis, et principalior quadam auctoritate ordinandi alias, quia non est iustum quod alia scientiae contradicant ei, sed ab ea accipient sua principia, sicut ei servientes; videtur quod illa scientia, "quae est finis et boni", id est quae procedit per causam finalem, sit digna nomine sapientiae. Et hoc ideo, quia omnia alia sunt propter finem, unde finis est quodammodo causa omnium aliarum causarum. Et sic scientia, quae procedit per causam finalem, est principalior. Cuius signum est, quod artes illae, ad quas pertinent fines, principiantur et praecipiunt aliis artibus, sicut gubernatoria navi-factivae. Unde, si sapientia est principalis et praecipit respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem. (1)

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant, c'est que la fin, comme principe d'explication, est comme appropriée à la Sagesse, à la Métaphysique. Non pas, bien sûr, dans le sens d'une exclusivité, car on se sert aussi de la fin comme explication dans d'autres sciences, mais dans le sens d'un principal. Il y a comme une proportion entre Sagesse et fin: de même que la Sagesse est la première dans l'ordre des sciences, de même la fin est première parmi les causes (cause des

1. S. Thomas, In III Metaph., lect. 4, no 378.

autres causes). Dans les numéros suivants, Aristote approprie ainsi la cause formelle à la Mathématique et la cause efficiente à la Science de la Nature.

En somme, dans l'ordre pratique, la fin est ce qui met tout en mouvement et de même, dans l'ordre spéculatif, toute l'explication est soumise à la fin. Ainsi, tant que l'intelligence ne possède pas la Métaphysique, et donc la connaissance parfaite de la fin, elle est comme en suspens, dit S. Albert, et insatisfaite encore.

3. Le rôle de la fin dans toute son étendue.

Aristote se sert de deux expressions pour désigner la fin: *τέλος* (télos), qui peut aussi ne désigner que le terme, et *οὗ ἔνεκτος* (ou éneka), qui est beaucoup plus clair parce qu'il dit nettement l'idée de "ce en vue de quoi" (id cuius gratia).

Ad hoc quod aliquid sit finis alicuius motus continui, duo requiruntur: quorum unum est quod sit ultimum motus, et aliud est quod sit cuius causa fit. Aliiquid enim potest esse ultimum, sed non est cuius causa fit; unde non habet rationem finis. Et quia de ratione finis est quod sit cuius causa fit, poëta hoc apposuit, quod derisorie se habet dicere finem cuius causa fit. Videtur enim esse nugatio, sicut si diceretur homo animal: quia animal est de ratione hominis, sicut et cuius causa fit de ratione finis. Vult enim poëta quod non omne ultimum sit finis, sed illus quod est ultimum et optimum, hoc est cuius causa fit. (1)

Dans les Parties des Animaux, on trouve un texte particulièrement clair sur le rôle de la fin parmi les causes.

Etant donné que nous apercevons plusieurs causes en tout devenir naturel, par exemple celle qui explique en vue de quoi et celle qui explique à partir de quoi se produit le mouvement, il faut déterminer, là encore, laquelle est par nature première et laquelle seconde. Il semble que la première soit celle que nous appelons

1. S. Thomas, In II Phys., lect. 4, no 173.

"en vue de quoi". Car elle est raison et la raison est principe, aussi bien dans les productions de l'art que dans celles de la nature. (1)

Ici, c'est comme si Aristote faisait un syllogisme de première figure:

$\lambda\circ\gamma\circ\sigma$	—	$\tau\circ\chi\circ\eta$	(logos)	---	(archè)
$\epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$	—	$\lambda\circ\gamma\circ\sigma$	(éneka)	---	(logos)
$\epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$	—	$\tau\circ\chi\circ\eta$	(éneka)	---	(archè)

On voit encore ainsi le rôle de principe que joue la fin parmi les causes. Toute la difficulté est de bien comprendre la signification de $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ (logos); on peut, pour s'y aider, lire un texte du commentaire des Seconds Analytiques où saint Thomas emploie, dans un contexte semblable le mot "ratio".

Sciendum est quod contingit definitiones diversas dari eiusdem rei, sumptas ex diversis causis. Causae autem ad invicem ordinem habent: nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiae: talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae: quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis: nam omne agens agit propter finem. Oportet ergo quod definitio, quae sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis. (2)

Bien souvent, saint Thomas dit "ratio et causa" et non seulement l'un ou l'autre. Qu'est-ce que cela ajoute? Tous les deux désignent la même chose, mais "causa" la désigne du côté des choses elles-mêmes tandis que "ratio" la nomme selon qu'elle devient un principe de manifestation pour le connaissant. Le mot "ratio" dit nécessairement un rapport de ce qui est cause avec une intelligence qui le connaît.

C'est dans l'ordre pratique que ces considérations de la fin comme "ratio", comme " $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ " (logos), sont les plus évidentes. Comme on peut le voir, par exemple, dans la primauté de l'espoir et du désespoir sur la crainte et l'audace.

Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod,

1. Aristote, Parties des Animaux, I, c. 1, 639 b 11-17.
 2. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 16, no 139.

sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum,
 ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae:
 nam audacia consequitur spem victoriae, et timor
 consequitur desperationem vincendi. (1)

C'est l'appétit du bien qui est "ratio", i.e. qui explique pourquoi nous évitons le mal. Ainsi, c'est l'espoir qui explique que nous osons.

18/11/69

[Courte digression: complément sur le fait que l'imagination ne meut pas.]

Lorsque nous avons parlé du rôle de la fin dans l'ordre pratique, à l'aide des 13^e et 14^e leçons du 3^e livre De l'Ame, nous avons vu qu'il fallait dans ce texte entendre intelligence non seulement comme faculté spirituelle mais aussi comme recouvrant l'imagination. Nous avons vu que le sens de "phantasia" posait alors un problème: s'agit-il de l'imagination seulement? ou d'autres sens internes aussi? et nous avons passé outre.

Mais voici un texte très bref sur le sujet. Saint Thomas y répond à une objection formée à partir d'un texte du traité De l'Ame qui précède de peu celui commenté en la leçon 14. Voyons d'abord ce texte du traité De l'Ame, où Aristote semble dire le contraire de ce que nous avons vu l'autre jour. En effet, Aristote dit ici en toutes lettres que l'imagination ne meut pas. C'est dans un contexte où il met beaucoup de soin à distinguer le sens de l'intelligence, car c'était une erreur très fréquente chez ses prédecesseurs de les confondre. Ainsi, Aristote montre ici que l'imagination, c'est autre chose que l'opinion qui est un acte de l'intelligence.

Opinionem statum sequitur passio in appetitu [un mouvement de l'appétit s'ensuit de l'opinion]; quia cum opiniatur aliquid esse grave vel terrible [quand par l'opinion, l'intelligence voit que l'homme est en un grave danger], statim compatimur tristando vel timendo. Et similiter si sit aliquid confidendum, idest de quo aliquis debeat confidere et sperare, statim sequitur spes vel gaudium [du moment qu'un bien ou un mal est

1. S. Thomas, IaIIæ, q. 25, a. 3, c.

énoncé par l'intelligence, l'appétit suit]. Sed ad phantasiam non sequitur passio in appetitu; quia dum aliquid apparet nobis secundum phantasiam, similiter nos habemus, ac si considereremus in pictura aliqua terribilia vel sperabilia [ce n'est pas un mal réel donc, c'est un mal simplement représenté]; ergo opinio non est idem quod phantasia. (1)

Mais pourquoi l'imagination se distingue-t-elle ainsi de l'opinion?

Huius autem differentiae ratio est, quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia [l'imagination comme telle ne fait que présenter l'objet et l'appétit n'en est pas mû pour autant; de même d'ailleurs, quand l'intelligence définit le bien: "bonum est quod omnia appetunt", cela ne meut pas la volonté; pour la mouvoir, il faut que l'intelligence dise: il faut faire tel bien...]. Sed oportet [pour ébranler et remuer l'appétit] quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi [i.e. il faut que la connaissance revête le mode pratique]. Et hoc facit opinio in hominibus, compонendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terrible vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus. (2)

Dans la Somme Théologique, saint Thomas répond à une objection formée à partir de ce texte.

Intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro de Anima. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem. (3)

La réponse est très brève mais nous éclaire beaucoup.

Dicendum quod, sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum [l'imagination seule ne peut mouvoir; il faut que la représentation de convenance ou disconvenance intervienne pour que l'appétit soit mû; c'est pourquoi il faut, en plus de l'imagination, une autre faculté et une autre activité: celle de l'estimative]; ita nec apprehensio

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 4, no 634. 2. Ibid., no 635.
 3. IaIIae, q. 9, a. 1, obj. 2.

veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III de Anima. (1)

Fin de la digression]

b) La nécessité de la logique.

Nous entrons dans le discours formé par saint Thomas au début des Seconds Analytiques comme proème au commentaire à ce traité. C'est, en fait, un proème à la logique toute entière. Ce discours a pour objet la nécessité de la logique. Il nous faut maintenant examiner celui-ci avec beaucoup de soin.

1. Un discours sur la nécessité de la logique.

1) L'homme se dirige lui-même, grâce à la raison.

A peu près toujours, quand saint Thomas compose un proème, il le fait précéder d'un texte d'Aristote, et c'est toujours un texte très fondamental.

Sicut dicit Aristoteles in principio Metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit. (2)

Au début de la Méta physique, Aristote distingue différents degrés de connaissance: celui des animaux moins parfaits, puis celui d'animaux plus parfaits, et enfin il arrive à l'homme; et alors, la première chose qu'il dit, c'est que l'homme peut acquérir l'expérience, ce qui exige "collatio", i.e. comparaison, mise ensemble de représentations singulières

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IaIIae, q. 9, a. 1, ad 2.
 2. S. Thomas, In Post. Anal., Proème, no 1.

conservées dans la mémoire. Mais l'homme va plus loin que ça, il s'élève jusqu'à l'universel et c'est ce que le mot "ars", ici, dans le contexte, signifie: connaissance universelle. L'homme donc vit d'art, i.e. de connaissance universelle, "et rationibus", i.e. de discours.

In quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a ceteris animalibus differt. (1)

Saint Thomas commence par poser un propre de l'homme et en posant ce propre, il va montrer du même coup l'opposition entre l'homme et les autres animaux. Nous allons voir que pour manifester la nécessité de la logique, il faut se fonder sur ce propre. Mais voici maintenant comment saint Thomas manifeste cette opposition entre homme et animaux.

Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. (2)

Cette différence, c'est que chez l'homme, à peu près tout est soumis au jugement de la raison; à peu près tout, parce qu'il y a tout de même quelques déterminations premières données par la nature: des vérités extrêmement communes et simples, par exemple. Nous avons donc comme première partie du discours: un propre de l'homme, qui comporte une certaine opposition avec les autres animaux: l'instinct, de ce côté, et le jugement de la raison de l'autre; l'homme se dirige, les autres animaux sont dirigés.

2) Nécessité des arts chez l'homme.

Et inde est [étant donné cette détermination que la nature accorde aux autres animaux et l'indétermination où elle laisse l'homme] quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes desserviunt [voilà la nécessité des arts pour l'homme, nécessité tirée de leur fin: afin que l'homme puisse poser des actes relativement parfaits. Tout de suite après, suit une définition de l'art]. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant [il faut absolument que l'homme puisse

1. S. Thomas, In Post. Anal., Prooemium, no 1. 2. Ibid.

découvrir les moyens déterminés qui lui permettent d'atteindre la fin qu'il se propose]. (1)

C'était une deuxième partie: la nécessité de l'art et sa définition. On peut voir une progression: nous voulons manifester la nécessité d'un art très particulier; nous commençons par un propre de l'homme; puis, ce propre nous fait connaître la nécessité d'*habitus*, d'arts pour l'homme.

3) La raison dirige aussi son propre acte.

Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus [certains actes appartiennent à la partie sensible et d'autres à l'intelligence. Or la raison ne dirige pas seulement les actes de la partie inférieure, mais aussi le *sien propre*], sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsum reflectatur [la raison, parce que parfaitement spirituelle, peut effectuer une réflexion que le sens ne peut pas faire: c'est le propre de l'intelligence de pouvoir ainsi réfléchir sur elle-même]: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest [la raison peut discourir sur son propre acte et en définissant (etc) celui-ci, elle pourra le diriger; bref, chez l'homme, c'est la raison qui dirige à peu près tout, même son propre acte]. (2)

4) Une similitude de la logique et des autres arts quant à leur découverte.

Ensuite, saint Thomas apporte une similitude très proportionnée, mais qui présuppose tout ce qui précède.

Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars sedificatoria vel fabrilis [la raison

1. S. Thomas, In Post. Anal., Prooemium, no 1.

2. Ibid.

tenant comme objet d'étude l'acte de la main et ses possibilités, découvre les arts manuels], per quae homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis [et cela sera possible parce que la raison peut considérer son propre acte comme elle peut considérer celui de la main: c'est ainsi qu'elle pourra découvrir un art pour diriger son propre acte], per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat. (1)

C'est bien là par sa fin qu'on connaît la nécessité de la logique, c'est-à-dire par le bien qui ne peut exister sans elle: sans logique, l'intelligence ne peut atteindre son bien (la vérité) d'une façon parfaite.

Et haec ars est Logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. (2)

Saint Thomas ne dit pas ici que le sujet de la logique est l'acte de la raison mais, et c'est très différent, que l'acte de la raison est matière logique. L'acte comme acte ne relève pas de la logique mais de la science de la nature. V.g. il n'appartient pas du tout à la logique de dire: il y a trois actes de la raison. Mais la logique va miser là-dessus cependant, pour ses considérations propres.

2. Découverte de la notion d'instrument.

Depuis le début, le discours s'appuie sur un propre de l'homme: celui-ci se dirige par la raison tandis que les autres animaux sont dirigés par leur instinct. C'est en somme le problème de l'opposition nature et raison, problème extrêmement grave quoique relativement facile. Cette opposition en tre nature et raison tient ici dans quelques lignes

1. S. Thomas, In Post. Anal., Prooemium, no 1.

2. Ibid., no 2.

seulement, car on est dans un proème. Mais dans les Q.D. De Veritate, saint Thomas discute plus longuement la même question.

1) La notion d'instrument.

Parce qu'alors le verbe est plus développé, nous y découvrons une nouvelle notion, qui n'était pas dans le texte précédent, et qui n'y était pas absolument nécessaire non plus.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus... Aliis enim animalibus [ici, il est question de détermination chez les autres animaux et d'indétermination pour l'homme: c'est ça qui nous conduisait à la nécessité de la logique. Mais ici la considération est autre. Saint Thomas va toucher l'opposition en montrant ce que la nature a donné aux autres animaux et qu'elle n'a pas donné à l'homme] secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumae, et aliqua huiusmodi specialia munimenta, sicut cornua, unguis, et huiusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari [les opérations que les animaux doivent poser ne sont pas tellement diversifiées: aussi, la nature a pu leur en fournir les instruments déterminés].

Sed homini ista provisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extensus, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia praeparari. (1)

Avec la main, l'homme pourra se fabriquer les instruments dont il a besoin alors que les instruments dont les autres animaux ont besoin, ils ont été fournis par la nature. Et c'est cette notion nouvelle d'instrument qui nous intéresse. Parce que pour qu'un animal puisse poser ses actes, il lui faut des instruments. V.g. pour qu'il puisse se défendre, il lui faudra tel ou tel instrument de défense; de même pour attaquer.

C'est à propos de cette notion d'instrument que nous avions dit,

1. S. Thomas, Q.D. De Veritate, q. 22, a. 7, c.

tout au début, que nous découvririons, en examinant le problème de la nécessité de la logique, une notion capitale à ne jamais perdre de vue durant toute l'étude de la logique. Ce n'était pas dans le proème aux Secondes Analytiques; d'où on voit la nécessité de voir quelquefois d'autres textes sur un même problème. Ici, sur l'opposition nature et raison, un seul mot différent: instrument, rencontré dans un autre texte va orienter d'une façon tout à fait différente toute notre étude de la logique. Cela demande évidemment une grande attention à la lettre d'un grand maître, pour qu'un mot devienne ainsi "magnum virtute". Montaigne parle de l'opposé de cela, en donnant des directions sur l'éducation, quand il parle de ceux qui donnent aux jeunes une certaine instruction sans les former vraiment: "On ne faict que des asnes chargez de livres." (1)

2) Quelques précisions sur la notion d'instrument naturel.

Nous avons maintenant une connaissance confuse de la notion d'instrument naturel, fourni par la nature. Nous avons vu antérieurement un autre texte intéressant aussi sur cette question d'instrument naturel; d'était dans le traité De l'Ame, lorsque saint Thomas résout une objection qu'on pourrait poser quand Aristote écarte le sens externe comme principe de mouvement.

Et quia posset aliquis credere, quod non est propter hoc quod deficiat eis principium motivum, sed quia deficiunt eis instrumenta apta ad motum; ideo ad removendum hoc, cubiungit quod natura nihil facit frustre, neque deficit in necessariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis [orbatus (d'ορφανοίς, orphans): le 1er sens est 'privé de ses enfants'; et on étend le mot à signifier 'privé de quelque chose'; mais cette privation d'un organe nécessaire est "praeter intentionem naturae": il s'agit d'un animal non normal: celui-ci est privé de quelque chose qu'il serait naturel qu'il ait], sicut sunt animalia monstruosa: quae quidem monstra nimalibus accidentunt praeter intentionem naturae [ce sont des cas spéciaux, des exceptions], ex corruptione alicuius principii in semine [ces cas sont dûs

1. Montaigne, Essais, I, 26, La Pléiade, p. 177.

à quelque chose de déficient du côté de la génération]. Sed animalia immobilia sunt perfecta in sua specie [on dit ces animaux imparfaits en comparaison d'espèces plus parfaites du fait qu'elles peuvent se mouvoir: ce sont des espèces imparfaites, mais chacun des animaux singuliers, dans ces espèces, est parfait, i.e. a tout ce qui lui est dû; l'imperfection, ici, n'est en rien celle du monstre, qui, lui, n'a pas ce qu'il devrait avoir], et non sunt orbata quasi monstra [les animaux immobiles ne se meuvent pas, suivant le mouvement progressif, mais ils n'ont pas à le faire, cela n'appartient pas à leur espèce]: cuius signum est, quia generant sibi simile, et habent debitum augmentum et decrementum, quod non est in animalibus orbatis; ergo et in huiusmodi animalibus natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis. Unde sequitur, quod si haberent principium motus, quod haberent partes organicas dispositas ad motum processivum. Alias principium motivum esset in eis superfluum, et necessaria ad executionem potentiae motivae eis deficerent. Ex hoc autem accipere possumus, quod cuicunque inest aliquid principium vites, insunt ei organa convenientia illi principio; et quod partes corporis sunt propter partes animae. (1)

Nous voilà donc avec une certaine connaissance confuse des instruments que la nature donne. Nous savons qu'elle les donne en vue des actes que les animaux auxquelles elle les donne doivent poser. La seule exception: le monstre, en raison de la corruption du principe générateur.

Voyons encore un dernier texte, pour préciser encore un peu cette notion d'instruments naturels. Il s'agit de la réponse à une objection selon laquelle tous nos membres n'auraient pas à être régénérés à la résurrection des corps.

Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent.

Remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem [il est inutile de réparer un moyen, si sa fin disparaît]. Finis autem cuiuslibet membra est eius actus [v.g. la fin de l'oeil est la vision]. Cum ergo nihil frustra sit in operibus divinis [rappelons-nous: "natura nihil facit frustra"]; et quorundam membrorum usus post resurrectionem non competit, praecipue genitalium, quis tunc "neque nubent neque nubentur"; videtur

quod non omnia membra resurgent. (1)

Dans la réponse, nous apprenons que les instruments naturels ont une autre utilité que de servir à poser l'opération qui les concerne.

Dicendum quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam: vel secundum habitudinem materiarum ad formam [l'âme est la forme du corps et le corps, réciproquement, est la matière pour l'âme], vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem [l'âme est non seulement la forme pour le corps, mais elle le meut aussi comme étant son agent]; eadem enim est comparatio totius corporis ad totam animam et partium ad partes, ut dicitur in II de Anima. Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis eius non est operatio, sed magis perfectum esse speciei: quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis eius est operatio. Nec tamen sequitur quod, quando deficit operatio, frustra sit instrumentum: quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit quod virtus potentierum animae in instrumentis corporis demonstretur, et si nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia. (2)

Bref, même si l'opération n'a pas à avoir lieu, l'instrument n'en devient pas pour autant inutile, car il sert aussi à manifester la vertu de l'agent. Dans le corps du même article, saint Thomas donne une similitude très proportionnée pour manifester cela. Celle de l'œuvre d'art, dont la perfection manifeste la vertu de l'art et de l'artiste dont elle origine. Car...

quidquid autem explicite in artificato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur (3).

3. Insertion de la notion d'instrument dans le discours sur la nécessité de la logique.

Il faut maintenant retourner au texte des Seconda Analytiques,

-
1. S. Thomas, Summa Theologiae, Suppl., q. 80, a. 1, obj. 1.
 2. Ibid., ad 1.
 3. Ibid., c.

pour y insérer la notion d'instrument découverte dans le texte des Q.D. De Veritate.

Tous les animaux autres que l'homme posent leurs actes par instinct; mais ils ne le pourraient jamais s'ils n'avaient pas les instruments adéquats; c'est pourquoi la nature leur a donné ces instruments: cela lui était possible, vu la faible diversité des actes que ces animaux ont à poser.

L'homme, lui, est indéterminé: c'est-à-dire qu'il n'a pas un instinct pour le diriger, il doit se diriger lui-même par le moyen de sa raison; aussi, élaborant les arts qui vont lui permettre de mieux diriger ses actes, il lui faudra aussi fabriquer lui-même ses instruments. Nous avons insisté quelque peu sur la notion d'instrument naturel; par exemple, nous avons vu que la "natura nihil facit frustra", que les instruments qu'elle donne sont toujours parfaitement appropriés à l'usage auquel elle les destine. Il faudra remarquer une opposition très grande sur ce point des instruments naturels avec les instruments artificiels, i.e. formés par l'intelligence humaine. Car la déficience se trouve souvent dans ce que forme la raison humaine.

Formant des instruments pour ses actes, l'homme devra d'abord en former en vue de biens matériels nécessaires à sa vie corporelle: c'est le rôle de son intelligence pratique; mais il lui faudra aussi former d'autres instruments en vue du bien de son intelligence: et cette tâche revient à son intelligence speculative; ces derniers instruments sont matière logique (on peut les considérer de diverses façons, mais cela sera à voir plus tard).

Ainsi donc, tant qu'on étudiera la logique, il faudra se souvenir qu'il s'agit d'une étude d'instruments, et d'instruments formés par la raison speculative en vue de son propre bien: la connaissance de la vérité. La logique "ministrat instrumenta speculationis" (1). La raison forme ces instruments, la logique les contemple.

Nous trouvons la même doctrine dans un autre texte, quoique sans

1. S. Thomas, In de Trinitate,

la notion d'instrument. Dans ce texte, saint Thomas s'interroge sur la nature de la loi positive: est-elle quelque chose de la raison? Assez curieusement, c'est un problème d'ordre pratique et saint Thomas va en manifester la solution à partir de l'ordre spéculatif; c'est que la logique et la philosophie sont présupposées à la théologie.

Il semble, dit l'objection, que la loi ne soit pas quelque chose de la raison.

In ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis: quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. Nec etiam est actus rationis: quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis. (1)

La réponse:

Dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operaciones, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur. (2)

L' "ipsum actum rationis" est un sujet de considération naturelle, mais l'"aliquid per huiusmodi actum constitutum" est justement l'instrument que forme la raison spéculative en vue de son acte et qui constitue le sujet de la considération logique.

La notion capitale donc pour l'étude de la logique, c'est cette notion d'instrument spéculatif; il s'agit d'y rattacher le plus possible de ces notions abstraites qu'on trouve inévitablement en logique.

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IaIIae, q. 90, a. 1, obj. 2.
 2. Ibid., ad 2.

20/11/69

4. Compléments sur la notion d'instrument de la raison spéculative.

Le texte des Q.D. De Veritate (q. 22, a. 7) nous était tout à fait essentiel à cause de la notion d'instrument qu'il nous apportait. Et en l'insérant dans le proème de saint Thomas aux Seconds Analytiques, la substance de ce que nous devons voir était assurée, parce que cela nous permettait de voir en gros que l'homme, à l'encontre des autres animaux, doit fabriquer ses propres outils. Le mot outil est nouveau, mais si on donnait un cours sur l'instrument comme tel, il faudrait commencer par ce terme, qui est plus manifeste qu'instrument, parce que moins universel: il se situe dans la ligne de "ars fabrilis". Donc, l'homme doit fabriquer ses propres outils et instruments, tandis que la nature a donné à l'animal ses instruments, qui sont pour lui comme ses outils manuels. En outre, non seulement l'homme doit fabriquer ses propres outils en vue de son bien matériel, mais aussi sa raison spéculative doit former ses propres outils en vue du bien de l'intelligence.

Cette notion d'instrument de la raison, nous ne pourrons aucunement nous en détacher durant toute l'étude de la logique, car il s'agit en logique d'aller vers une connaissance de plus en plus distincte de l'instrument de la raison. Il sera donc bon, avant d'entrer dans des considérations plus précises sur tel instrument et tel autre instrument de la raison, de faire certaines considérations qui, tout en restant plus communes, nous donneront une connaissance moins confuse de la notion d'instrument comme tel et de la notion d'instrument de la raison.

1) Similitudes tirées de la nature.

Etant donné que c'est dans la nature que nous avons découvert une notion aussi capitale que celle d'instrument, pour l'étude de la logique, pourquoi ne pas retourner à la même source pour mieux voir la notion

même d'instrument, en vue ensuite de mieux comprendre l'instrument de la raison spéculative?

Pour cela, retournons d'abord à deux textes que nous avons déjà lus: le premier tiré du Supplément de la Somme Théologique et l'autre du Commentaire au Traité De l'Ame (no 811). Nous leur en ajouterons ensuite un autre, tiré du Commentaire à la première Epître aux Corinthiens.

Dans le Supplément d'abord (q. 80, a. 1, ad 1), il est question de l'intégrité des instruments que sont les membres du corps. Les instruments naturels, dit saint Thomas, manifestent la vertu de l'âme qui les anime. C'est une belle similitude pour l'instrument de la raison, cela: on reconnaîtra le maître aux instruments qu'il emploie; on reconnaîtra là la qualité de sa raison.

Tout de suite après, on peut tirer une autre belle similitude du texte que nous avons lu dans le commentaire de saint Thomas au traité De l'Ame, lorsqu'Aristote parle d'animaux privés de membres et d'instruments qui leur seraient nécessaires, d'animaux "orbata". De même qu'il y a ainsi des animaux qui sont privés de certains membres ou instruments naturels dont ils auraient besoin (v.g. certains naissent privés de jambes, etc), de même on peut parler de "ratio orbata", quand la raison est privée de tel ou tel instrument tout à fait nécessaire à son bien. En voici un exemple manifeste: Francis Bacon. Celui-ci voit la nécessité de l'induction mais il nie purement et simplement le syllogisme: voici une "ratio orbata". Il nie et se prive de l'instrument par excellence de la raison, de son instrument le plus rigoureux. (On voit ici comment on peut tirer de belles similitudes de la nature, très aptes à nous manifester des choses plus abstraites) Ainsi donc, de même que l'animal a besoin de tous ses membres pour exercer les opérations qui lui sont propres, de même la raison a besoin de tous ses instruments pour s'assurer la connaissance de la vérité. Or elle s'en prive non seulement quand elle en nie certains, comme Bacon, mais aussi quand elle ne se sert jamais de certains, même si elle ne les nie pas en principe.

Autre chose: "Natura non deficit in necessariis" (1). Voici un "dissimile" quand on parle des instruments de la raison: "Ratio deficit in necessariis." Ce qui se voit particulièrement quant à la logique, ignorée de tous. Cette "orbatio" que subit l'intelligence privée de la connaissance de la logique est très grave car même si, sans logique, on peut arriver, en se laissant mesurer par les choses, à beaucoup de connaissances particulières valables, on ne peut jamais s'élever jusqu'à la connaissance proprement scientifique. La logique n'est pas seulement nécessaire "ad bene esse" de la science, elle est déjà nécessaire "ad esse" de celle-ci.

Et encore, de même qu'on peut avoir une raison "orbata", on aura aussi des traités de logique où la logique est plus ou moins "orbata". Si tout en mentionnant tel instrument de la raison, on le définit mal, ça ne nous avance pas beaucoup. L'analogie, par exemple, est un instrument dont la raison a constamment besoin: presque tous les mots dont use le philosophe sont analogues. Alors, à supposer qu'on se trompe substantiellement sur la nature de cet instrument, les conséquences sont épouvantables pour la vie spéculative. On croit alors posséder l'instrument, et on ne le possède pas: cela va causer beaucoup de dégâts.

Une autre similitude peut maintenant être tirée du corps naturel, en utilisant un texte où saint Paul manifeste le Corps Mystique par le corps matériel. Les membres du corps seront similitude des instruments de la raison. Il y a plusieurs rapprochements à faire.

Dans les premières lignes, saint Thomas manifeste comment saint Paul nous propose un bel exemple d'ordre.

Posita distinctione gratiarum, hic manifestat eam per similitudinem corporis naturalis. Et primo ponit similitudinem in generali; secundo exemplificat eam in speciali... Circa primum duo facit. Primo ponitur similitudo; secundo similitudinis adaptatio... (2)

Saint Thomas commence ensuite par des considérations très importantes sur l'unité: il y a trois façons d'être un: à cause de son indivisibilité, comme le point est un; à cause de sa continuité, comme la

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 14, no 811.

2. S. Thomas, In I Corinth., c. 12, lect. 3, début (Marietti 1929, t. 1, p. 355).

ligne est une; ou bien, et c'est cela qui nous intéresse ici, à cause de son intégrité.

Circa primum considerandum est quod sicut in quinto Metaphysicae tripliciter dicitur aliquid unum per se. Uno modo indivisibilitate, ut unitas et punctum, secundum quem modum unitas excludit totaliter multitudinem, non solum actualem, sed etiam potentialem; alio modo dicitur unum continuitate, ut linea et superficies, quae quidem unitas excludit multitudinem actualem, sed non potentialem; tertio modo integritate, quae non excludit multitudinem, neque potentialem, neque actualem; sicut domus est une quae constituitur ex diversis lapidibus et lignis. Et eodem modo corpus hominis aut cuiuslibet animalis est unum, quia eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis. (1)

C'est facile ensuite de passer à la perfection de l'intelligence, qui exige elle aussi multiplicité et diversité d'instruments. (On en passe et on se rend au moment où, expliquant en détail la similitude, saint Thomas parle de ce qu'exige l'intégrité du corps)

Nam corpus naturale hominis non est unum membrum, sed multa: quia scilicet eius perfectio non salvatur in uno membro, sed integratur ex multis, quae necesse habent servire diversis potentias et actibus animae. (2)

La multiplicité et la diversité des membres dans le corps naturel est requise en raison de la multiplicité et de la diversité des puissances et des actes. Cela aussi sera intéressant quand on parlera de la diversité des instruments de la raison: car la raison doit poser aussi plusieurs actes différents et c'est pour cela qu'elle a besoin de plusieurs instruments différents. A certains moments, on ne pourra pas se servir du syllogisme, on devra utiliser l'induction. Par exemple, dans le début du livre des Physiques, le naturaliste ne peut pas prouver la nécessité de la matière première par la voie du syllogisme, il doit recourir à l'induction. C'est que le naturaliste ne peut s'élever à une notion aussi commune que la substance; seulement le métaphysicien peut le faire. L'instrument est donc pour l'acte, pour l'usage. C'est en vue de bien voir cela et ce que ça implique, que nous avons tant insisté sur la notion et le rôle de la fin, antérieurement. La nature de l'ins-

1. S. Thomas, In I Corinth., c. 12, lect. 3, début (Marietti 1929, t. 1, p. 355). 2. Ibid. (Marietti 1929, p. 356).

trument s'explique par l'acte qui en est la fin.

Manifestat quod dixerat exemplificando in membris qui-
busdam. Et primo in membris deservientibus motui:
et ponit duo membra, pedem tamquam ignobilius membrum,
eo quod calcat terram et portat totius corporis pondus;
manum autem tamquam membrum nobilium, eo quod ipsa est
organum organorum. (1)

Il y a des membres qui sont moins nobles que les autres et on pourrait
être tenté de les mépriser en faveur de ceux qui sont plus nobles. At-
tention!

Perfectio corporis non tota consistit in uno membro,
quamvis nobiliori, sed ad eius perfectionem requiruntur
etiam ignobiliora. (2)

De même, pour l'intelligence, nous ne devons pas mépriser les arguments
(instruments) qui sont moins forts, comme l'exemple. Si nous voulons
assurer le bien parfait de la raison, il serait très néfaste de négliger
l'exemple comme instrument, parce que plus faible. Ce serait ignorer
la nature propre de l'intelligence humaine.

Saint Paul exemplifie ensuite avec des membres qui sont au service
de la connaissance: l'oeil, l'oreille, etc.

Secundo exemplificat de membris servientibus virtuti
apprehensivae; et ponit oculum qui deservit visui, et
aurem quae deservit auditui. Nam isti duo sensus
praecipue deserviunt humanae sapientiae: visus quidem
quantum ad inventionem, eo quod plures rerum differen-
tias ostendit; auditus autem quantum ad disciplinam,
quae fit per sermonem. Horum tamen sensuum dignior
est visus quam auditus, quia et spiritualior est et
plura demonstrat, ac per hoc oculus est dignior aere. (3)

Encore là, il y a danger de mépriser l'oreille au profit de la vue.

Probat ducendo ad inconveniens duplex, quorum primum
est subtractio necessariorum a corpore, secundum est
remotio integratatis corporis. (4)

Ce serait priver le corps et de ce qu'il a de nécessaire, et de l'inté-
grité de son bien. Il en est de même pour l'intelligence qu'on prive
de l'un ou l'autre de ses instruments, sous prétexte qu'ils soient moins

1. S. Thomas, In I Corinth., c. 12, lect. 3, t. 1, p. 356.
2. Ibid. 3. Ibid. 4. Ibid., p. 357.

moins nobles et moins parfaits.

Plus loin, saint Paul compare les différents membres du corps quant à leur utilité et nécessité.

Comparat diversa membra ad invicem quoad necessitatem eorum, dicens quod membra corporis quae videntur esse infirmiora, sunt magis necessaria, sicut intestina: sic etiam in Ecclesia sine officio aliquarum abiectarum personarum, puta agricultorum et aliorum huiusmodi, praesens vita transiri non posset... (1)

Certains arts moins nobles sont plus nécessaires parce qu'ils assurent des biens plus vitaux. De même, pour l'intelligence, un argument plus faible (un exemple, un signe, etc) peut être plus nécessaire pour l'introduire dans la connaissance de la vérité.

Ensuite, saint Paul donne une cause finale pour expliquer la diversité des fonctions des membres du corps: s'il n'y a pas une proportion entre les différents membres du corps, "schisma esset in corpore", parce que les parties ne sont pas suffisamment unies et reliées entre elles.

Quantum ad membra corporis naturalis, schisma esset in corpore, si debita prorortio membrorum tolleretur. (2)

De même pour l'intelligence et la volonté, si l'une empiète sur l'autre, cela fera un certain schisme dans l'âme. De même encore pour les instruments de la raison, il y aura schisme dans la raison si l'un est trop employé aux dépens d'un autre. Au chapitre II de l'Epître aux Colossiens, il est question de "compactio membrorum" (3), i.e. de membres qui sont bien assemblés. La "compactio membrorum" est en vue du bien du corps. De même, il faudra une "compactio instrumentorum" en vue du bien de l'intelligence.

2) Distinction entre mode d'être et de connaître.

Il reste un dernier point avant de passer à la deuxième notion pré-

1. S. Thomas, In I Cor., c. 12, lect. 3, t. 1, p. 357.

2. Ibid., p. 358.

3. S. Thomas, In Coloss., c. 2, lect. 4. (Marietti 1929, t. 2, p. 134)

requise. Et il est très important, quoique assez abstrait. Ce que nous allons voir ici pourrait servir énormément pour bien soulever le problème de l'idéalisme.

Selon les textes que l'on a vus, les instruments de l'intelligence sont vraiment formés par celle-ci: "Est aliquid per huiusmodi actum constitutum." A partir de là, une objection pourrait être soulevée: "L'intelligence forme sa connaissance, donc en formant ainsi sa connaissance, elle construit, elle altère l'objet qu'elle connaît". Et c'est justement cela, l'idéalisme.

Ce qu'il nous faut comprendre maintenant, c'est que les choses ne sont pas altérées dans la représentation que la raison s'en forme, même si la raison forme elle-même les instruments (concepts, etc) par lesquels elle connaît et se représente les choses. Car les instruments se tiennent du côté du connaissant. Ce qu'on va vérifier avec plusieurs textes.

Dans la Somme Théologique et dans les Sentences, ce problème se pose à peu près toujours à propos de la connaissance de Dieu. Par exemple, est-ce que nous pouvons former (bien noter ce mot: former, qui laisserait croire à une construction de l'objet lui-même par la raison) des propositions affirmatives concernant Dieu?

Une objection portant à croire que non:

Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus [ou "negativus": i.e. du moment qu'il y a composition ou division] intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vera de Deo formari non possit. (1)

La réponse:

Dicendum quod haec propositio, "intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus", est duplex; ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis [c'est la grande distinction qui nous intéresse]. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in propo-

1. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 13, a. 12, obj. 3.

sito: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est [i.e. que si on dit que l'intelligence est fausse ou qu'elle fausse les choses et altère leur vérité parce qu'il y a en elle quelque chose d'autre que du strictement un quand elle se représente un être un, là ça ne va pas]. (1)

Il faut comprendre que l'intelligence humaine a un mode pour connaître et qu'il y a une très grande distinction à faire entre ce mode de connaître (selon lequel elle parvient à se représenter les choses) et le mode d'être (selon lequel les choses qu'elle se représente existe dans la réalité, tout à fait indépendamment de l'intelligence). Ici, c'est absolument fondamental de comprendre cela, car toute la logique va porter sur des instruments que la raison forme et qui n'appartiennent pas comme tels aux objets pour la connaissance desquels l'intelligence les forme, ces instruments. L'intelligence, en somme, ne se sert pas de ces instruments-là parce qu'ils appartiendraient à ce qu'elle connaît; c'est sa propre nature à elle qui l'oblige à former de ces instruments pour connaître. En d'autres mots, ces instruments se tiennent toujours du côté du connaissant, et de son mode de connaître, et ne peuvent affecter en rien le mode d'être de l'objet connu.

Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quem rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter [notre mode de connaître comporte immatérialité même quand l'intelligence s'applique à connaître des choses matérielles]; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se [de même encore, quand notre intelligence conçoit des choses qui la dépassent: substances séparées, etc, encore là, elle les conçoit selon son mode], intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite [la composition est liée à la nature même de la raison]: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo. (2)

Tous les instruments de la raison seront dans cette ligne-là. En somme, la logique est un art qui coopère avec la nature: la forma-

1. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 13, a. 12, ad 3.
 2. Ibid.

tion des instruments logiques est mesurée et par la fin: la vérité, et par la nature de l'intelligence qui connaît.

25/11/69

D'autres textes nous proposent des formules différentes pour nous faire bien saisir cette même idée que la raison, quoiqu'elle forme réellement les instruments logiques dont elle se sert pour connaître, n'altère aucunement la vérité des choses qu'elle connaît, puisque cette composition et cette formation se trouve du côté du connaissant.

Ainsi, dans la Somme contre les Gentils, saint Thomas parle brièvement des énonciations qu'on peut former à propos de Dieu, bien qu'il soit simple. Il y rappelle que la raison, lorsqu'elle connaît Dieu, doit procéder selon son mode propre, c'est-à-dire en composant, mais que si elle est saine, elle n'attribue pas à Dieu cette composition due à son mode à elle. Il s'agit toujours de cette distinction entre mode d'être de l'objet et mode de connaître de la raison. Saint Thomas emploie la même similitude qu'auparavant: la raison, lorsqu'elle connaît la pierre, qui est matérielle, doit procéder suivant son mode à elle qui comporte immatérialité; cependant elle n'attribue pas cette immatérialité à la pierre.

Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simples.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis: sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. (1)

Saint Thomas se demande aussi dans les Sentences s'il est possible de former des propositions à propos de Dieu. Et là encore, il rappelle

1. S. Thomas, Contra Gentiles, I, 36.

que l'analogie, l'énonciation et tous les instruments dont use la raison spéculative dépendent de la nature de la raison qui connaît et non de la nature de l'être qui est connu. Il faut donc les définir dans la ligne de l'apprehension et du mode de connaître et non comme des problèmes métaphysiques.

"Enuntiatio sequitur apprehensionem" (1). C'est très simple comme formule, mais c'est aussi merveilleux, car de là on peut tout de suite, à condition de connaître d'une façon un peu distincte ce que sont des instruments spéculatifs, dire que non pas seulement l'énonciation, mais aussi tous les instruments spéculatifs suivent la connaissance. "Enuntiatio sequitur apprehensionem" (1) et non "sequitur esse", quoi-qu'elle soit tout de même mesurée par l'"esse" des choses. "Enuntiatio sequitur apprehensionem" (1): du moment qu'on est au niveau des instruments de la raison, il en est ainsi.

Car si on a à définir un instrument de la raison et qu'on le définit sur le plan de l'entitatif, c'est désastreux. Par exemple, la plupart, depuis Cajetan, on défini l'analogie en résolvant plutôt dans l'entitatif: c'est une erreur extrêmement grave. Voici un exemple pour faire comprendre: le mot "sanum" est un mot analogue non pas parce que la santé comme qualité se retrouve de fait intrinsèquement dans l'animal; mais c'est parce que la définition complète ou parfaite de la santé ne se vérifie que d'une seule des choses que l'on nomme "sanum". Ce n'est pas du tout la même chose. Donc, il faut définir l'analogie en termes de "praedicatio", de "significatio", de "definitio" et non pas par l'"esse", i.e. par la nature même des choses rassemblées sous le même mot analogue. Reprenons: la santé, de fait, comme qualité, n'existe que dans l'animal, c'est vrai; mais définir par cela le mot analogue "sanum", c'est tout à fait un hors d'œuvre. On pourrait donc dire, à l'imitation de la phrase des Sentences citées plus haut: "Analogia [mais attention! il ne s'agit pas du mot analogie en français, lequel signifie un rapport qu'on peut retrouver dans les choses mêmes; il s'agit de l'"analogie" en tant qu'opposée à l'"univocité", et cela, c'est dans la raison] sequitur apprehensionem." Donc, définissons-la dans la

1. S. Thomas, Sup. I Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. (p. 139).

ligne de l'"apprehensio", dans la ligne du mode de connaître. Et faisons de même pour tous les instruments de l'intelligence spéculative.

Exemplifions encore un peu ce sujet: Bagnès, qui est un dominicain qui suit Cajetan, a fait un traité de morale où il y a de bonnes choses, mais dans l'introduction duquel il dit: "Parler de l'analogie en logique, c'est 'extra chorum canere'." Il passe à côté purement et simplement, il va même dire que toute cette question de l'analogie est un problème métaphysique. Parlant d'analogie, il va tout de suite, ce qui est très mauvais au point de vu procédé, parler d'analogie de l'être: il n'examine pas le mot "anum", non, c'est trop simple; c'est tout de suite l'analogie de l'être. Quand on commence ainsi dans l'examen d'un instrument de l'intelligence, on est perdu à tout jamais.

Enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa [tout est commandé par la façon ou le mode de connaître]. Apprehensio [la connaissance] autem fit secundum potestatem apprehendantis; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum compositionis cuiusdam [la composition est comme liée à l'intelligence humaine: et voici pourquoi Dieu, quoique tout à fait simple, peut être connu par des instruments comportant composition]. (1)

Saint Thomas nous donne aussi là un autre instrument de manifestation en nous faisant voir qu'il y a la même distinction à faire à propos de la connaissance que Dieu se fait des choses composées: le mode de la connaissance divine reste simple même quand l'objet ne l'est pas.

Sicut a contrario Deus intelligit res compositas modo simplici: et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit. (2)

[Une question de John White:

Quand on parle de simple appréhension comme si on comprenait tout d'un coup....

La réponse de Monseigneur:

C'est un autre problème. Le mot "simple", alors (et pour cela, l'expression latine: "intelligentia indivisibiliorum" est préférable), s'oppose à composition mais il reste tout de même que même dans le cas de ce premier acte qui a pour objet le simple et l'indivisible, il y aura de la composition dans le mode, dans l'instrument, comme dans le cas de la définition, par exemple.]

1. S. Thomas, Sup. I Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. (p. 139).
 2. Ibid.

Ce qui est signifié peut être simple ou composé, matériel ou immatériel, parfait ou imparfait; mais le mode de signifier cette chose peut ne pas être tel. Ce dont il faut rester toujours conscient, c'est que cela dépend du connaissant et de son mode de connaître: c'est une distinction que toute intelligence saine fait.

On peut revoir cette même distinction encore à propos des noms qu'on peut et ne peut pas appliquer à Dieu.

Dico autem aliqua praedictarum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est [tout nom comporte un mode de signifier; ce qui est signifié peut être parfait, mais le mode de signifier se rattache toujours à la raison qui, par définition, est imparfait]. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non trascendit qui in rebus sensibilius invenitur... (1)

Dans les Q.D. De Potentia, saint Thomas revient sur cette question des noms à attribuer à Dieu et nous éclaire encore en disant que les mêmes noms peuvent être attribués à Dieu selon ce qu'ils signifient et en même temps niés de Dieu quant à l'imperfection que comporte leur mode de signifier.

Dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmaciones esse falsas et incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut iam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt: quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non convenient per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem convenient sublimiori modo... (2)

1. S. Thomas, Contra Gentiles, I, 30.

2. S. Thomas, Q.D. De Potentia, q. 7, a. 5, ad 2.

Transition: Une distinction qui va préparer la seconde notion pré-requise.

Pour nous préparer à aborder notre seconde notion pré-requise, il nous faut maintenir réfléchir sur la distinction entre ce qui est "notius quoad nos" et ce qui est "notius quoad se". Nous allons essayer de comprendre le plus exactement possible ces expressions et de les traduire correctement en français et en anglais.

Et d'abord: "notius quoad nos".

Il existe certaines expressions plus simples: "A noto ad ignotum", que l'on traduit bien par: "du connu à l'inconnu"; et "a magis noto ad minus notum", que l'on peut rendre par: "du plus connu au moins connu" ou par "from more known to less known".

Mais quand, au lieu de dire ainsi simplement "notius", on ajoute "quoad nos", change-t-on quelque chose au point de vue du sens? On pourrait facilement croire à un pléonasme, car si quelque chose est plus connu, c'est évidemment de nous, i.e. de celui qui connaît. Cette ajouté, "quoad nos", se justifie du fait qu'on compare avec "quoad se": le mot "notius" est analogue dans ces deux expressions, il ne signifie pas exactement la même chose. Mais on ne peut rendre en français l'opposition faite entre "notius quoad nos" et "notius quoad se" en faisant revêtir le même sens analogue au mot "connu". Le mot français "connu" dit nécessairement un rapport à celui qui connaît, comme le mot anglais "known". Aussi il ne convient pas de traduire "notius quoad nos" par "plus connu de nous": "plus connu" rend déjà cette idée. Il faudra donc dire: "du plus connu" ou "du plus manifeste". On ne peut parler de quelque chose qui soit "plus connu de..." que si on fait une comparaison entre plusieurs connaissants: "ces vérités sont plus connues des sages que du peuple"; "les choses naturelles sont plus connues de nous que des autres animaux".

Et ensuite: "notius quoad se".

Il faut d'abord écarter une mauvaise traduction à laquelle on pourrait être porté: "plus connu en soi"; cela ne ferait aucun sens en français, puisque le mot connu, nous l'avons vu, réfère nécessairement au sujet connaissant et ne peut notifier la nature de l'objet même.

Une meilleure traduction serait: "il est naturel à l'intelligence d'aller du plus manifeste au plus intelligible". Littré parle d'abord de ce mot "intelligible" comme adjectif, et ensuite comme substantif: et comme adjectif, "intelligible" se définit d'abord encore dans la ligne du "quoad nos", i.e. par rapport à l'intelligence qui connaît; ainsi, on dira: "il parle une langue intelligible, ou inintelligible. Mais comme substantif, "intelligible" se dit des choses mêmes, i.e. qualifie leur propre nature, sans indiquer un rapport à un sujet connaissant particulier; ainsi, Bossuet parlera d'un "parfait intelligible": on est là dans la ligne du "quoad se".

Cependant, si on traduit: "ad notius quoad se" par "au plus intelligible", on emploie "intelligible" comme adjectif. Littré cite encore Pascal qui emploie également ce mot de cette façon, lors qu'il parle "du rang que notre âme occupe dans les choses intelligibles". Bref, "intelligible", comme adjectif, qualifie tantôt un rapport au connaissant ("quoad nos"), tantôt la nature même de la chose ("quoad se"). Aussi peut-on dire correctement: "du plus manifeste au plus intelligible".

Faisons quelques distinctions, maintenant, à l'intérieur de ce plus "intelligible", de ce "notius quoad se". En latin, on emploie trois mots pour qualifier ce "notius" du côté de l'objet lui-même: "notius quoad se", "notius simpliciter" et "notius secundam naturam". Au lieu de "notius", on dira aussi quelquefois "notissimum", car il y a des degrés dans ce qui est plus intelligible. Mais qu'est-ce qui commande cet ordre? cette hiérarchie? Dans la ligne du "quoad nos", i.e. du manifeste, le critère qui commande, c'est l'évidence: une chose est d'autant plus manifeste qu'elle nous est plus évidente. Mais dans la ligne du "quoad se", du plus intelligible, qu'est-ce qui jouera ce rôle de critère qui permettra à Bossuet de parler de "parfait intelligible" et donc aussi, dans d'autres cas, d'intelligibles imparfaits?

Ce sera le fait de comporter plus de perfection, plus de détermi-

nation, plus d'acte, plus d'être.

Voici quelques textes dans lesquels saint Thomas parle justement de ces différences de perfection des différents êtres qui en font des objets plus ou moins intelligibles.

"Ens multipliciter dicitur" (1). Si le mot être a ainsi plusieurs définitions, c'est qu'il y a plusieurs genres d'êtres. Saint Thomas énumère donc les différents genres qui reçoivent ce même nom selon une définition différente; il commence par celui qui reçoit en premier et le plus parfaitement ce nom: la substance, puis il continue selon un ordre descendant, de dégradation, i.e. en allant vers ce qui est le moins être: accident, génération, corruption, privation, etc. Tout cela est nommé être parce qu'il a un certain rapport avec ce qui a le plus raison d'être: la substance.

Au numéro suivant, saint Thomas reprend l'énumération des différents genres d'être, mais en les réduisant à quatre genres. "Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci" (2). Cette fois, cependant, il use d'un ordre ascendant, du moins parfait au plus parfait. Il nomme alors le premier genre d'être: "debilissimum". Cette expression nous permet d'en mieux comprendre une autre, utilisée dans le commentaire du traité De l'Ame. Au début du deuxième livre de ce traité, Aristote affirme en effet qu'il lui faut tout reprendre comme à neuf: "Oportet iterum quasi redeundo a principio determinare veritatem" (3). Aussi est-il normal qu'à ce moment il détermine du mode à utiliser.

Et hoc modo demonstrationis intendit hic uti. Et hoc est quod dicit, quod quia illud quod est certum secundum naturam, et quod est secundum rationem notius, fit certius quo ad nos ex his quae sunt incerta secundum naturam, certiora autem quo ad nos, per istum modum tentandum est iterum aggredi de anima, demonstrando definitionem eius supra positam. (4)

C'est l'expression: "incerta secundum naturam, certiora autem quoad nos"

1. S. Thomas, In IV Metaph., lect. 1, no 539.
3. S. Thomas, In II de Anima, lect. 1, no 211.

2. Ibid., no 540.
4. Ibid., no 246.

que le mot "debilissimum" nous fait mieux saisir: l'effet est plus "incertum secundum naturam" que sa cause, i.e. il a moins d'acte, moins d'être, moins de perfection.

Dans le texte de la Métaphysique, saint Thomas continue d'énumérer les niveaux d'être: après ce genre "debilissimum", il y en a un autre, "huic proximum in debilitate"; puis un troisième, "debile"; et enfin, un dernier, "perfectissimum".

Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens... (1)

C'est ce dernier genre d'être qui est le plus "intelligible" et en même temps le moins manifeste. Tandis que ce qui est plus débile, l'effet, par exemple, qui n'a pas la stabilité et la fermeté de sa cause, est plus manifeste.

Ailleurs, toujours pour manifester cet être plus parfait, qui est plus intelligible de ce fait, saint Thomas utilise le qualificatif: "verissimum" (2). Ce qui a le plus d'être est aussi ce qui a le plus de vérité.

Ailleurs encore, quand Aristote dit que la métaphysique est "certissima", c'est aussi selon une certitude qui n'est pas "quoad nos", i.e. ce n'est pas parce qu'elle nous serait plus évidente et manifeste; c'est selon une certitude qui se tire des choses mêmes: la métaphysique porte sur les causes les plus universelles, et donc sur les "notissima secundum naturam" (3).

Un autre problème vient s'ajouter. Non seulement il faut conserver cette distinction entre "notius quoad nos" et "notius quoad se", mais il faut aussi ajouter la notion de "prius" et de "posterior": "prius nota quoad nos sunt posteriora quoad se" et "prius nota secundum naturam sunt

-
1. In IV Metaph., lect. 1, no 543.
 2. In II Metaph., lect. 2, no 294.
 3. In I Metaph., lect. 2, no 46.

posteriora quoad nos". C'est-à-dire que ce qui nous est premièrement connu a pour objet des choses qui ne sont pas premières par nature, i.e. quant à leur propre perfection. Il y a des vérités qui sont premières par nature (dans la ligne, donc, du "quoad se") et qui ^{ne} sont pas connues en premier. Et il y a par ailleurs du premier manifeste: ainsi, les causes premièrement connues sont les plus particulières (1).

Il faut être bien averti de ces deux sens tout à fait opposés que peuvent revêtir les mots "notior" et "prior". Sinon, on risque de graves confusions. Nous en avons un bel exemple aux Seconds Analytiques, au moment de définir les prémisses de la démonstration. Les deux notions de "notior" et de "prior" interviennent et Tricot se fourvoie, quand il les traduit.

La traduction de Moerbeke:

Si igitur est scire ut posuimus, necesse est et demonstrativam scientiam ex veris esse, et primis, et immediatis, et notioribus, et prioribus, et causis conclusiōnis. (2)

La traduction de Tricot:

Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes. (3)

Tricot traduit "ex notioribus" par "plus connues". Cela ne va pas du tout. D'ailleurs tout discours procède du plus connu et il s'agit ici de distinguer le discours démonstratif des autres discours. Il faut traduire par "plus intelligibles", i.e. interpréter le "notioribus" dans la ligne du "quoad se".

"Ex prioribus": la démonstration procède aussi de propositions antérieures par nature. "Ex immediatis": saint Thomas dit "per se manifesta". Et enfin, il faut expliquer "causis". Et là encore saint Thomas emploie les notions de "notior" et "prior" dans la ligne du "quoad se".

Ex hoc concludit ulterius quod sint priores et notiores, quia omnis causa est naturaliter prior et notior suo effectu. (4)

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 2, no 46.

2. Aristote, Sec. Anal., trad. Moerb., I, c. 2, 71 b 16.

3. Ibid., trad. Tricot. 4. S. Thomas, In I Post. An., l. 4, no 42

Dans ce contexte, il serait très grave de prendre dans la ligne du plus manifeste, ce qui est dit devoir être "prior" et "notior" selon la perfection de sa nature.

27/11/69

Dans le proème au traité De l'Ame, après avoir dit que toute science est bonne et "honorabilis", et indiqué que la science spéculative l'est plus que la science pratique, s. Thomas indique aussi des degrés dans les sciences spéculatives, sous ce rapport.

Sed in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo [la dite qualité est la certitude, qui chez nous, dans l'ordre naturel, est toujours causée par l'évidence: on tombe ici dans le "quoad nos"]. Ensuite, Aristote fera la comparaison: si on a les deux, i.e. l'objet le plus parfait pour une science et la certitude la plus grande pour une autre, la plus noble sera celle qui a l'objet le plus parfait]: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa.

Sed hoc est in quibusdam scientia diversum: quia aliquas sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: alias vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit Philosophus in lib. undecimo de Animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate. (1)

La noblesse qu'une science tire de la perfection de son objet, c'est une noblesse dans la ligne du "quoad se", des premières vérités, i.e. des plus intelligibles; et la noblesse qui se tire de la qualité et du mode, c'en est une "quoad nos", i.e. selon ce que nous pouvons connaître le mieux et le plus certainement.

Un dernier texte: au début de son proème au Commentaire de la Métaphysique, saint Thomas dit que la Métaphysique est la science la plus intellectuelle parce qu'elle porte sur les "maxime intelligibilia". L'utilité de ce texte est qu'on ne peut confondre, en le lisant, "quoad se" et "quoad nos"; on s'y trouve dans du "quoad se" purement et simplement. Après cette affirmation, saint Thomas nous donne trois caractères de ce qui est plus intelligible:

- Il est davantage cause:

Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis [les premiers principes]. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causes considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. (1)

- Il est plus loin du sens:

Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur... (2)

- Il est plus immatériel:

Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata... (3)

-
1. In Metaph., Prooemium.
 2. Ibid.
 3. Ibid.

2/12/69

B. Le mode d'enseignement en logique.

a) Des notions communes: Ordre et Principe.

Ce problème de mode d'enseignement va nous conduire à des notions extrêmement premières et communes, car c'est un problème qui commande tout enseignement, et qui touche la marche même de l'intelligence. Parler de mode d'enseignement, c'est avant tout parler d'un ordre à adopter dans l'enseignement. Avant de déterminer quel ordre il va ainsi falloir adopter, il nous faut d'abord réfléchir quelque peu sur la notion même d'ordre. Or l'idée de "prius" et de "posterior" entre dans la définition même de l'ordre, comme le laisse voir saint Thomas, lorsqu'il dit qu'Aristote "distinguit nomina significantia ordinem, scilicet Frius et Posterius" (1). Pour comprendre la nature de l'ordre, il faut donc réfléchir sur la notion de "prius". Or la notion de "prius" dépend elle-même, pour être comprise, de celle de "principe".

Significatio prioris dependet a significacione principii. Nam principium in unoquoque genere est id, quod est primum in genere. Prius autem dicitur, quod est propinquius alicui determinato principio. (2)

C'est donc à la notion de principe que nous allons nous arrêter, pour comprendre principalement deux manières selon lesquelles on peut être principe, et pour saisir laquelle de ces deux manières détermine ce qui sera principe dans l'enseignement.

Huiusmodi autem ordo principii, et eius, quod est principio propinquum, potest attendi multipliciter. Aut enim aliquid est principium et primum simpliciter et secundum naturam, sicut pater est principium filii. Aut est principium "ad aliquid", idest per ordinem ad aliquid extrinsecum; sicut dicitur id, quod est secundum

1. In V Metaph., lect. 13, no 936.

2. Ibid.

se posterius, esse prius quantum ad aliquid; vel quantum ad cognitionem, vel perfectionem, vel dignitatem, vel aliquo tali modo. (1)

Un peu plus loin, saint Thomas donne quelques critères de ce qui peut ainsi être d'une façon ou de l'autre principe dans la connaissance. Tout cela se rattache à cette distinction que nous avons étudiée précédemment entre le "notius quoad se" et le "notius quoad nos".

Ostendit quomodo aliquid dicitur prius altero in cognitione. Illud autem prius est cognitione, quod etiam prius est simpliciter, non secundum quid, sicut erat in loco: nam res per sua principia cognoscitur. Sed, cum cognitio sit duplex, scilicet intellectus vel rationis, et sensus, aliter dicimus aliqua priora secundum rationem, et aliter secundum sensum.

Ponit autem tres modos, secundum quos aliquid est prius ratione sive cognitione intellectiva; quorum primus est secundum quod universalia sunt priora singularibus, licet in cognitione sensitiva accidat e converso. Ibi enim singularia sunt priora. Ratio enim est universalium, sensus autem singularium. Unde sensus non cognoscit universalia nisi per accidens, inquantum cognoscit singularia, de quibus universalia praedicantur. Cognoscit enim hominem inquantum cognoscit Socratem, qui est homo. E contrario autem intellectus cognoscit Socratem inquantum cognoscit hominem. Semper autem quod est per se est prius eo quod est per accidens.

Secundum modum ponit... Dicit, quod secundum rationem prius est "accidens quam totum", idest quam compositum ex subiecto et accidente; et musicus homo cognosci non potest sine ratione huius partis, quod est musicum. Eodem modo quaecumque alia simplicia sunt priora secundum rationem compositis, cum in sensu sit e converso. Nam sensui primo composita offeruntur.

Tertium modum ponit... Dicit, quod priora dicuntur etiam secundum rationem, passiones, sicut rectitudo habetur prior levitate [le plan, le poli]. Rectitudo enim est per se passio lineæ, levitas autem superficie, linea vero naturaliter est prior superficie. Secundum autem sensum prior est superficies linea, et passiones compositorum passionibus simplicium. Haec igitur dicuntur priora per hunc modum, scilicet per ordinem cognoscendi. (2)

Il sera bon maintenant de retrouver ces notions dans le chapitre même où Aristote explique ce que signifie principe.

-
1. S. Thomas, In V Metaph., lect. 13, no 936.
 2. Ibid., nos 946 à 949.

Dans ce chapitre, nous trouverons deux sens du mot principe qui intéressent notre propos. Le premier, qui est aussi la première imposition de ce mot, est "le point où commence le mouvement local". Il est question de mouvement local dans ce premier sens, parce que le mouvement local est ce où nous est le plus manifeste, et donc le premier connu, l'idée d'ordre.

Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis;
sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo
inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensu
manifestior. (1)

Comme le mot principe nomme quelque chose qui a rapport à l'ordre, il s'ensuit que ce que nous connaissons en premier comme principe et nommons ainsi en premier, c'est ce qui est principe dans le mouvement local, celui-ci étant l'ordre qui nous est le plus manifeste.

Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes;
scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum
prius et posterius in magnitudine est prius et posterius
in motu; et secundum prius et posterius in motu est
prius et posterius in tempore, ut habetur quarto Physicorum. Quia igitur principium dicitur quod in aliquo
ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius
in magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem
quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominan-
tur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui
impositionem significat id quod est primum in magnitudine,
super quam transit motus... Sicut in longitudine et in
via quacumque, ex illa parte est principium, unde in-
cipit motus... Ex parte vero opposita sive contraria,
est "diversum vel alterum", id est finis vel terminus.
Sciendum est, quod ad hunc modum pertinet principium
motus et principium temporis ratione iam dicta. (2)

Mais le mouvement n'a pas toujours comme point de départ, et donc comme principe, la première partie de l'étendue sur laquelle il a lieu. Quelquefois, le point de départ est cette partie de l'étendue qui convient le mieux comme départ à ce qui est mû. C'est pourquoi il y aura une autre signification à donner au mot principe et une autre définition.

1. S. Thomas, In V Metaph., lect. 1, no 751.

2. Ibid.

Quia vero motus non semper incipit a principio magnitudinis, sed ab ea parte unde est unicuique in promptu magis ut moveatur, ideo ponit secundum modum, dicens, quod alio modo dicitur principium motus "unde unumquodque fiet maxime optime", id est unusquisque incipit optime moveri. (1)

Il ne s'agit plus alors du point de départ considéré absolument sans tenir compte du mobile; il s'agit du point de départ qui serait le meilleur pour lui. Et l'exemple apporté par Aristote pour manifester ce cas est justement tiré de l'enseignement, de l'acquisition des connaissances: pour l'intelligence humaine, le meilleur point de départ ne sera presque jamais le plus intelligible qui, pourtant, est premier en soi; le meilleur point de départ pour notre intelligence sera presque toujours le moins intelligible car, en raison de la nature même de notre intelligence, il lui est plus manifeste.

Et hoc manifestat per simile, in disciplinis scilicet in quibus non semper incipit aliquis addiscere ab eo quod est principium simpliciter et secundum naturam, sed ab eo unde aliquid facilius sive opportunius "valet addiscere", id est ab illis, quae sunt magis nota quo ad nos, quae quandoque posteriora sunt secundum naturam. (2)

Et il n'y a quasi qu'en la mathématique que le meilleur point de départ pour l'intelligence et le point de départ en soi coïncident.

Il y a une grande question à nous poser en regard de cette distinction: par quoi commencer, de préférence, en l'étude et l'enseignement de la logique? Dans cette science, le "prius simpliciter", ce sont les prédicaments. Mais faut-il commencer là? Qu'est-ce qui est "prius quoad nos" en logique? Toute l'étude et tout l'enseignement de la logique dépend de la réponse à ces questions.

Il y a donc une très grande différence entre ces deux manières de nommer quelque chose principe: dans la première, c'est la nature de la grandeur considérée qui détermine ce qui est principe; dans la seconde, c'est la nature du mobile.

Differt autem hic modus a primo. Nam in primo modo ex principio magnitudinis designatur principium motus.

1. S. Thomas, In V Metaph., lect. 1, no 752. 2. Ibid.

Hic autem ex principio motus designatur principium in magnitudine. Et ideo etiam in illis motibus, qui sunt super magnitudines circulares non habentes principium, accipitur aliquod principium a quo optime vel opportune movetur mobile secundum suam naturam. Sicut in motu primi mobilis principium est ab oriente. In motibus etiam nostris non semper incipit homo moveri a principio viae, sed quandoque a medio, vel a quocumque termino, unde est ei opportunum primo moveri. (1)

Nous pouvons tirer de là une similitude avec le mouvement de l'intelligence: de même que le deuxième sens ("unde optime") se tire de la nature du mobile, de même le départ de l'enseignement doit se prendre de la nature de l'intelligence enseignée. Ne pas procéder ainsi, c'est aller contre la nature de l'intelligence et chercher à lui faire faire des mouvements que sa nature ne lui permet pas.

Aux prises avec d'insolites propositions, le traducteur s'impatiente. Je le compare à l'écuyer qui prétend faire exécuter à son cheval des mouvements qui ne sont pas naturels à celui-ci. (2)

Au numéro 752, on avait comme le "quia ita est": il arrive que le point de départ soit "unde optime..."; avec le no 753, on a maintenant le "propter quid" de ce fait: la nature du mobile concerné.

Nous trouvons, à la fin de la deuxième leçon du commentaire du septième livre de la Métaphysique, le texte peut-être le plus développé de saint Thomas sur cette doctrine appliquée à l'intelligence. Nous trouvons là, en particulier, une similitude spécialement éclairante et qui n'est pas ailleurs.

Pour arriver à parler de la substance prise communément, dit saint Thomas, il faut d'abord parler de la substance sensible parce que cette dernière est plus manifeste, étant plus accessible au sens.

Primo ostendit, quod de substantiis sensibilibus prius est agendum, quia huiusmodi substantiae sensibiles sunt confessae apud omnes: omnes enim confitentur quasdam sensibiles esse substantias. Substantias autem non sensibiles, non omnes confitentur. Unde prius quae-

1. S. Thomas, In V Metaph., lect. 1, no 753.

2. André Gide, préface à sa traduction de Shakespeare, Ed. La Pléiade.

rendum est de substantiis sensibilibus sicut de notioribus. (1)

Saint Thomas donne comme raison de cet ordre les mêmes distinctions que nous avons vues auparavant: en raison de la nature de notre intelligence, imparfaite et liée au sens, il nous faut nous éléver au plus intelligible à partir de ce qui l'est moins et qui nous est plus manifeste. Il en est toujours ainsi.

Assignat rationem praemissi ordinis; et dicit, quod ideo prius dicendum est de essentiis substantiarum sensibilium, quia hoc est "praeopere", id est ante opus sicut preparatorium et necessarium ad opus, ut ex his substantiis sensibilibus, quae sunt magis manifestae quo ad nos, transeamus ad illud, quod "est notius simpli- citer et secundum naturam", id est ad substantias in- telligibles, de quibus principaliter intendimus. Ita enim fit disciplina in omnibus rebus, sive omnibus hominibus, per ea quae sunt minus nota secundum naturam, procedendo ad ea quae sunt magis nota secundum naturam. (2)

En somme, dans l'enseignement, on ne peut faire abstraction de la nature du disciple; tout de même que dans la voie d'investigation, il faut encore choisir le point de départ selon ce que connaît déjà celui qui apprend.

Cum enim omnis disciplina fiat per ea quae sunt magis nota addiscendi, quem oportet aliqua praecognoscere ad hoc ut addiscat, oportet disciplinam nostram procedere per ea quae sunt magis nota quo ad nos, quae sunt saepe minus nota secundum naturam, ad ea quae sunt notiora secundum naturam, nobis autem minus nota. (3)

Tout cela dépend de cela que, chez nous, dont l'intelligence et la connaissance dépend du sens, sont plus manifestes les choses les plus accessibles au sens; or c'est pratiquement dans la mesure où on est moins intelligible et moins parfait qu'on est plus accessible au sens.

Nobis enim quorum cognitio a sensu incipit, sunt notiora quae sensui propinquiora. Secundum autem naturam sunt notiora, quae ex sui natura sunt magis cognoscibilia. Et haec sunt quae sunt magis entia, et magis actualia. Quae quidem sunt remota a sensu. Formae autem sensibiles sunt formae in materia. (4)

1. In VII Metaph., lect. 2, no 1298.
3. Ibid., 1301.

2. Ibid., no 1300.
4. Ibid., no 1302.

Et c'est ici que saint Thomas fait intervenir une excellente similitude tirée du pratique. En effet, il est manifeste que dans l'art encore, et dans l'agir, le bien de l'œuvre entière, et le Bien Commun, ne peuvent être assurés sans qu'on ait d'abord assuré toute une série de biens particuliers.

Et ideo in disciplinis oportet procedere ex minus notis secundum naturam ad magis nota, "et hoc opus est", id est necessarium est hoc facere "sicut in actibus" hoc est in actibus vel potentissimis activis, in quibus "ex bonis uniuscuiusque", id est ex his quae sunt bona isti et illi, fiunt ea quae "totaliter sunt", id est universaliter bona, et per consequens unicuique bona. (1)

Et Aristote concrétise sa similitude, l'appliquant à l'armée et à la maison.

Militaris enim pervenit ad victoriam totius exercitus, quae est quoddam bonum commune ex singularibus victoriis huius et illius. Et similiter aedificativa ex compositione horum lapidum et illorum, pervenit ad constitutionem totius domus. (2)

Enfin la similitude est appliquée.

Et similiter oportet in speculativis, ex his quae sunt notiora ipsi, scilicet addiscenti, pervenire oportet ad ea quae sunt naturae nota, quae etiam fiunt ultimo ipsi addiscenti nota. (3)

Saint Thomas résume ensuite toute cette doctrine au sujet de cela que le plus intelligible est dernier connu pour nous.

Hoc autem non est propter hoc, quod illa quae sunt magis nota huic vel illi, sint simpliciter magis nota, quia illa quae sunt "singulis nota", id est quo ad hunc et illum, et prima in cognitione rerum, sunt multoties debiliter nota secundum naturam. Et hoc ideo, quia parum vel nihil habent de entitate. Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile. Sicut patet, quod accidentia et motus et privationes parum aut nihil habent de entitate; et tamen ista sunt magis nota quo ad nos quam substantiae rerum, quia sunt viciniora sensui, cum per se cadant sub sensu quasi sensibilia propria vel communia. Formae autem substantiales per accidens.

Dicit autem "multoties" quia quandoque eadem sunt

1. In VII Metaph., lect. 2, no 1303. 2. Ibid. 3. Ibid.

magis nota et quo ad naturam et secundum nos, sicut in mathematicis, quae abstrahunt a materia sensibili. Et ideo ibi semper proceditur a notioribus secundum naturam, quia eadem sunt notiora quo ad nos. Et licet illa, quae magis sunt nota quo ad nos, sint debiliter nota secundum naturam, tamen ex huiusmodi male notis secundum naturam, quae tamen sunt magis cognoscibilia ipsi discenti, tentandum est cognoscere illa quae sunt "omnino", idest universaliter et perfecte cognoscibilia, procedentes ad ea cognoscenda per haec ipsa, quae sunt debiliter nota secundum se, sicut iam dictum est. (1)

b) Application de ces notions communes à l'enseignement de la logique.

Après avoir vu que c'est la nature de l'intelligence qui commande l'ordre de l'enseignement, il faut voir comment cela s'applique proprement à la logique. Par quoi la nature de notre intelligence impose-t-elle de commencer l'enseignement de la logique? Qu'est-ce qui est "notius quoad nos" en logique? Et qu'est-ce qui y est "notius quoad se"?

C'est pour la réponse à cette question que nous allons voir l'importance de la notion d'instrument.

1. Le "notius quoad nos" est lié à la notion d'instrument.

En logique, le "notius quoad nos" est lié à la notion d'instrument parce que cette notion nous permet de rester en contact avec l'art et la nature, qui sont pour nous de solides principes de manifestation; cette notion d'instrument nous permet donc d'avoir recours au sensible en vue

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 2, nos 1304 et 1305.

de nous éléver à l'intelligible.

Le "notius quoad se" en logique étant très élevé, le fait de rester accroché à l'art et à la nature, en particulier par la notion d'instrument, va nous permettre de nous introduire à l'immédiatement intelligible en vue de nous éléver ultérieurement au médiatement intelligible.

Saint Thomas nous décrit ce genre de médiation quand il explique de quelle façon et à quel point nous pouvons connaître la nature même de Dieu en cette vie. Dans son état d'union au corps, notre intelligence ne peut contempler immédiatement la nature divine ou celle des substances séparées, car son objet propre est la quiddité des choses matérielles, qu'elle parvient à saisir à l'aide de "phantasmata" dus à l'opération des sens.

Ad hoc autem, quod de re aliqua sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus, quae sufficienter eius quidditatem demonstrant. Immediate autem ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam, et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur, sicut visus ad colorem, ut dicitur III de Anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intellectualis. (1)

Donc, il nous est impossible d'atteindre immédiatement la nature de choses purement intelligibles. Mais il ne nous est pas pour autant totalement impossible de connaître des choses purement intelligibles. Parmi celles-là, il y en a dont la nature peut être parfaitement exprimée, à partir de l'intelligence des choses matérielles. On peut donc bien connaître leur nature, mais médiatement. Par exemple, tels hommes et tels animaux, qui sont des êtres matériels, nous permettent de comprendre ce que sont le genre et l'espèce, qui sont des choses intelligibles et non sensibles.

Quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis, et de talibus intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate: sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innoscit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus et quid est species. (2)

1. In Boetii de Trin., q. 6, a. 3, c. 2. Ibid.

Le sensible joue donc un rôle d'intermédiaire pour que notre intelligence s'élève à la connaissance de ce qui n'est qu'intelligible. C'est ainsi qu'en logique, la notion d'instrument rend notre intelligence apte à s'élever à l'intelligible, en lui permettant de rester en contact avec des choses aussi sensibles que la nature et l'art. On est d'ailleurs d'autant plus justifié de faire appel à cette notion d'instrument, et par elle à la nature, qu'il y a de fait comme une conformité entre la vie intellectuelle et la vie corporelle, et entre leurs instruments réciproques. Voici deux textes pour manifester cette conformité entre intelligence et nature.

Le premier est tiré de la IIIa Pars. Saint Thomas y justifie le nombre des sacrements par le nombre des besoins à satisfaire dans la vie spirituelle de l'homme. Et il manifeste dans le détail chacun de ces besoins par un besoin correspondant que l'homme rencontre dans sa vie corporelle. Ce qu'il ne peut faire qu'en raison d'une grande conformité du spirituel et du matériel.

Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem: sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. (1)

Le deuxième nous vient de la IIaIIa Pars. Saint Thomas s'y demande si la charité croît à chaque acte de charité. Pour répondre, il s'appuie encore sur la conformité des vies spirituelle et corporelle. La croissance spirituelle (et ici de la charité), dit-il, ressemble à celle du corps. Cette dernière ne se fait pas en un mouvement continu. C'est-à-dire que si quelqu'un a grandi de tant en tant de temps, cela ne signifie pas que chaque moment a vu une croissance égale. Et par exemple qu'un bon repas ferait croître tout de suite. Mais tout aliment ingurgité dispose à la croissance, même si de fait il n'y a pas pendant un certain temps de véritable croissance.

Augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali [à chaque pas que l'on pose, on avance]: sed

1. Summa Theologiae, IIIa, q. 65, a. 1, c.

per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu.

Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu. (1)

La même chose s'expérimente très bien dans la croissance de l'intelligence. On peut apprendre telle chose et telle chose pendant un long temps sans qu'il y ait croissance d'habitus, mais toutes ces acquisitions disposent à une telle croissance. Et à un certain moment, une petite découverte s'ajoutant à tout ça, il y aura une croissance effective très sensible. Par exemple, il y a peu de croissance sensible pendant que l'on recueille des opinions et qu'on cerne les doutes et difficultés que chacune implique. On peut même douter alors que l'intelligence puisse tirer une croissance de ce que l'on fait. Mais tout cela est une "causa disponens" indispensable pour que se produise le véritable accroissement que fera surgir la résolution de ces doutes.

Bref, même si elles ne causent pas effectivement ("in actu") un accroissement de l'habitus intellectuel, toutes les bonnes lectures sont une "causa disponens" à un tel accroissement.

Ainsi, la notion d'instrument engendre beaucoup de lumière dans l'étude de la logique, par le truchement de l'art et de la nature avec lesquels elle permet à l'intelligence de rester en contact.

D'autre part, c'est une notion à laquelle la logique est très liée que celle d'instrument. Tous les sujets de considération strictement logique, en effet, sont "instruments" de la raison. Cette notion permet donc une "manufictio" très efficace, car on atteint grâce à elle cette double fin: ne pas sortir d'une considération de nature logique, tout en demeurant dans des considérations proportionnées.

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IIaIIa, q. 24, a. 6, c.

9/12/69

Rappelons un peu ce que nous avons vu jusqu'à présent, dans le cadre de cette deuxième notion pré-requise: le mode de l'enseignement de la logique.

Nous avons d'abord parlé d'une règle de procéder tout à fait universelle de notre intelligence: il faut aller du plus manifeste au plus intelligible, du "notius quoad nos" au "notius quoad se". Ce qui était très intéressant, entre autres, c'est que, pour manifester cette règle (et en particulier en ce que procéder du "notius quoad nos", c'est procéder du singulier), Aristote apporte une similitude tirée du pratique, prenant le bien commun comme similitude de l'universel: il faut, dans le cas du pratique comme dans celui du spéculatif, aller du singulier, ou des singuliers, ou des particuliers à l'universel. On n'atteint pas premièrement ou directement l'universel. Cela est d'une importance capitale. Complétons-en la manifestation par un autre exemple: à un certain moment, l'intelligence doit choisir ses maîtres. Alors, pour que ce choix soit judicieux, il est tout à fait nécessaire à l'intelligence d'examiner ainsi d'abord un point puis un autre, et de passer d'un deuxième à un troisième, d'avoir l'évidence de ce point-ci, puis de ce point-là. Et c'est seulement au bout de ce progrès que l'intelligence peut former un jugement solide sur la valeur générale d'un maître. Procéder autrement pour porter ce jugement global de cette sorte serait imprudent. Il serait imprudent, par exemple, de déposer un maître sans avoir parcouru différents points particuliers de son enseignement.

Cette nécessité d'aller de points particuliers à un point général est donc une règle de procéder très commune. Et quand on met ainsi le doigt sur un principe commun, il existe toujours des dangers correspondants, i.e. des dangers que l'intelligence ne le respecte pas et cherche à procéder autrement. Du côté du disciple, par exemple, un danger serait d'avoir un désir des vues d'ensemble et des synthèses dès le début: il y a de la précipitation en cela. Le maître peut évidemment signaler dès le début un point central, concernant par exemple tel ou tel philosophe, ou tel ou tel traité, cela est très bien; et cela peut y projeter une grande lumière et rendre plus profitable l'enseignement particulier qui va suivre sur ce philosophe ou ce traité. Mais même si l'intelligence

peut ainsi dès le début assez bien saisir un point central, ceci ne veut pas dire que de ce fait elle en a une "vue d'ensemble", du moins pour autant qu'on entend par "vue d'ensemble" une connaissance assez distincte et claire de l'ensemble. La "vue d'ensemble" ne peut arriver qu'à la fin; autrement on risque d'y porter un jugement plus ou moins faux. Et non un jugement judicieux. On ne peut pas s'élever tout de suite à un jugement général valable; il y a un chemin à parcourir, toute une voie.

C'était parler d'un danger du côté du disciple. Il y en a un semblable aussi du côté du professeur: les "vues à vol d'oiseau" qu'un professeur peut être tenté de faire au début, c'est tout aussi mauvais. C'est un peu jouer à la substance séparée. Il est préférable de "marcher les pieds à terre", de marcher pas à pas, (d'un singulier à l'autre). Les "vues à vol d'oiseau" sont justement l'opposé de cette règle que la nature de notre intelligence nous impose: nous élever à l'universel en parcourant un à un les singuliers et particuliers qu'il contient. Car en disant vue à vol d'oiseau, on est porté à entendre par là une connaissance assez distincte de l'ensemble, comportant évidence; et c'est alors un genre de connaissance d'ensemble qui est tout le contraire de celle qu'on entend quand on parle d'"aller du confus au distinct".

Après avoir dégagé, de quelques textes de la MétaPhysique, ce principe commun pour l'acquisition de notre connaissance, nous avons cherché à l'appliquer à l'enseignement de la logique: nous nous sommes demandés, dans le cas de la logique, qu'est-ce qui est "notius quoad nos" et qu'est-ce qui est "notius quoad se".

Et nous avons vu que le "notius quoad nos" y est rattaché à la notion d'instrument, parce que, à partir de cette notion d'instrument, il est très facile d'entrevoir plusieurs choses en logique. On peut observer facilement, par exemple, qu'il y a certains instruments qui sont fournis par la nature et qu'il y en a d'autres (v.g. instruments manuels) que l'homme doit fabriquer. Le simple fait d'être ainsi, par cette notion d'instrument, rattaché au pratique, à l'artificiel et au naturel, et de s'y tenir le plus possible, avant de s'élever à ce qui n'est que médiatement intelligible (cf In de Trin., q. 6, a. 3, c), c'est cela qui est partir du "notius quoad nos". C'est ainsi qu'on va

du sensible à l'intelligible et de l'immédiatement intelligible au médiatement intelligible.

2. Comment exploiter la notion d'instrument dans l'enseignement de la logique.

Puisque cette notion d'instrument est si importante, si capitale, si centrale, il nous faut en parler un peu plus en détail maintenant.

1) La fin de l'instrument, fondement de sa nature et donc de sa définition.

Voici d'abord un texte tiré du Peri Hermeneias. C'est une proposition universelle, mais qu'il est assez facile de dégager, cependant, à l'aide d'une petite induction.

Omne autem instrumentum [et manuel, et artificiel, et naturel, et rationnel] oportet definiri ex suo fine, qui est usus instrumenti [pour une scie, par exemple: scier]. (1)

"Ex suo fine": voilà pourquoi nous avons beaucoup insisté sur le rôle de la fin, dans la première notion pré-requise. Car simplement pour prouver la nécessité de la logique, une connaissance confuse du rôle de la fin aurait suffi; il aurait été assez, par exemple, de cette notion de fin que l'on peut tirer de la similitude des arts découverts en vue d'assurer des biens corporels, appliquée à la logique comme art nécessaire en vue d'assurer le bien de l'intelligence. Mais si nous devons maintenant nous servir constamment de cette notion d'instrument, et si par surcroît tout instrument doit être défini par sa fin, il nous faut alors une connaissance beaucoup plus distincte du rôle que joue la fin.

1. S. Thomas, In I Peri Hermeneias, lect. 7, no 83.

Voici un autre texte maintenant, dans la même ligne. Il est très beau, mais nous devrons nous limiter à sa fin, car autrement nous serions en pleine logique et ne respecterions pas le mode que nous avons vu être nécessaire pour l'étude de la logique. Dans ce texte, il s'agit du sacrement de baptême et de plusieurs définitions qui en ont été données par les Docteurs de l'Eglise. Il y a là toute une page sur la doctrine de la définition, sur laquelle doit s'appuyer saint Thomas pour justifier la multiplicité de ces définitions du baptême. Vers la fin, il va dire: il y a des cas où la fin fait partie de la définition et devient comme le principe de la définition. Et il termine en disant:

et hoc praecipue accidit in instrumentis, quia in eis
quasi tota ratio speciei a fine sumitur (1).

C'est très fort ce "hoc praecipue accidit in instrumentis". Or les sacrements sont instruments de la grâce; voilà pourquoi ce principe va s'appliquer aux sacrements. Mais il vaudra aussi pour tous les instruments. "Quasi tota ratio speciei a fine sumitur": ici, "ratio" signifie "définition".

Question (Marcel Savard):

Que veut dire cela: "quasi tota ratio speciei"?

Réponse (Monseigneur):

C'est qu'il n'y a pas que la fin qui peut entrer dans la définition d'un instrument. Il y a aussi autre chose, à savoir: la matière, et aussi la forme. On en parlera plus loin.

On peut comparer ce texte à un autre où, pour manifester le rôle de la fin, saint Thomas dit:

Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam, est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines. (2)

1. Super IV Sent., d. 3, a. 1, q. 1, responsio, no 16 (p. 112).
 2. Q.D. de Veritate, q. 5, a. 1, c., 2)

Mais là, on parle d'un peu autre chose: "tota ratio ordinis", le plan; le plan d'une œuvre est régi par la fin particulière que l'on poursuit [à tel point que pour bien juger des moyens et instruments à utiliser, il faut toujours s'appuyer sur la connaissance de la fin].

Si, en logique, on veut maintenant se servir de la notion d'instrument, il faudra essayer, dans la mesure du possible, de définir les instruments considérés par leur fin, c'est-à-dire par leur usage, comme on va le voir bientôt.

2) La fin de l'instrument commande sa matière.

Il faudrait maintenant voir un peu le rapport entre fin et matière. Quand saint Thomas dit: "quasi tota ratio...", c'est que, à un moment donné, pour que la division (i.e. l'énumération de tout ce qui est nécessaire à la définition de l'instrument) soit complète, il faut faire entrer la matière.

Dans la dernière leçon de son commentaire du ^{2^e livre} Physique, saint Thomas se demande, à la suite d'Aristote: quelle sorte de nécessité trouve-t-on dans la nature? est-ce une nécessité absolue ou conditionnelle? Il en vient à dire ceci:

Et dicit quod quidam opinantur quod generatio rerum naturalium proveniat ex necessitate absoluta materiae; ut puta si aliquis diceret quod paries aut domus taliter sit ex necessitate materiae, eo quod gravia nata sunt deorsum ferri, levia vero supereminere: et propter hoc lapides graves et duri remanent in fundamento, terra vero lapidibus superponitur tanquam levior, ut patet in parietibus constructis ex lateribus, qui ex terra conficiuntur; sed in summo ponuntur ligna, scilicet in tecto, quae sunt maxime levia [on résout la disposition des matériaux de la maison dans leur lourdeur et légèreté; ce n'est pas complet, même si, de fait, on doit avouer que la matière exige effectivement que l'on procède ainsi]. Ita etiam existimabant dispositiones rerum naturalium provenisse tales ex necessitate materiae; ut puta si dicatur quod homo habet pedes inferius et manus superius propter gravitatem aut levitatem humorum. (1)

Saint Thomas précise ensuite, avec Aristote, quel genre de nécessité on trouve véritablement dans les choses naturelles.

Dicit ergo primo quod, licet inconveniens videatur dicere quod in rebus naturalibus sit talis dispositio propter necessitatem materiae, sicut et apparelat hoc esse inconveniens in rebus artificialibus, de quibus exemplum positum est; non tamen est talis dispositio facta in rebus naturalibus et artificialibus, sine principiis materialibus habentibus aptitudinem ad talem dispositionem [il faut bien sûr tenir quand même compte des dispositions matérielles, i.e. de la nature des matériaux, qui peuvent être aptes à occuper tel ou tel lieu, être aptes à ceci, ou à cela, ou ne pas y être aptes]: non enim domus convenienter constaret, nisi graviora in fundamento ponerentur, et leviora superius.

Non tamen dicendum est quod propter hoc domus sic sit disposita quod una pars eius sit inferius et alia superius, propter hoc, id est propter gravitatem aut levitatem quarundam partium; nisi secundum quod haec praepositio propter dicit causam materialē, quae propter formam est: sed partes domus sic sunt dispositae propter finem, qui est cooperire et salvare homines a caumate et pluviis.

Et sicuti est in domo, similiter est in omnibus aliis, in quibuscumque contingit agere propter aliquid: in omnibus enim huiusmodi non consequuntur dispositiones generatorum aut factorum sine principiis materialibus, quae habent necessariam materiam, per quam apta, nata sunt sic disponi.

Non tamen res factae aut generatae sic disponuntur propter hoc, quod principia materialia sunt talia, nisi sicut ly propter dicit causam materialē; sed sic disponuntur propter aliquem finem, et principia materialia quaeruntur ut sint apta huic dispositioni, quam requirit finis, ut patet in serra. Est enim serra huiusmodi, id est talis dispositionis aut formae: quare oportet quod sit talis, id est ut habeat talem materiam: et est huiusmodi, id est talis dispositionis aut formae, propter hoc, id est propter aliquem finem [Donc c'est la fin qui est tout à fait première et qui commande la forme et la matière. Si la fin est telle, forme et matière doivent être telles; d'où: nécessité conditionnelle]. Sed tamen iste finis, qui est sectio, non posset provenire nisi esset ferrea [la fin est telle que l'instrument doit être fait de matière solide, et non de coton]: necessarium est ergo serram esse ferream, si debeat esse serra, et si debeat esse eius finis, quod est opus ipsius. (1)

1. In II Phys., lect. 15, no 272.

Et saint Thomas, à la fin de la leçon, ajoute:

Si enim aliquis velit definire opus serrae, quoniam est talis divisio; quae quidem non erit nisi habeat dentes, qui non erunt apti ad dividendum nisi sint ferrei: operebit in definitione serrae ponere fer-
rum. (1)

C'est-à-dire qu'il faudrait, dans de telles conditions de nécessité dans le rapport fin-matière, aller jusqu'à poser dans la définition de la chose considérée: sa matière. C'est là une remarque très intéressante pour nous, car cela nous ouvre tout un champ de considérations très simples et proportionnées ("notius quoad nos") dans l'étude de l'instrument de la raison speculative. Des considérations très simples qui pourront précéder et préparer l'analyse proprement logique de cet instrument (l'analyse de la ralataion logique elle-même, et en termes logiques), laquelle analyse présente une grande difficulté et appartient plutôt au "notius quoad se" de la logique, que notre intelligence ne peut aborder dès le début.

En raison donc de cette nécessité qui relie la fin et la matière, il y aura possibilité, une fois découverte la fin de l'instrument de la raison speculative, d'entrevoir, quoique "in confuso", la matière dont cet instrument devra être composé (matière signifie bien sûr ici "cause matérielle", et non matière au sens strict, puisqu'on est à l'intérieur de l'intelligence).

Pour exemplifier, on peut aller lire la quatrième leçon du premier livre des Seconds Analytiques où on peut trouver deux définitions de la démonstration: l'une par la fin et l'autre par la matière. Pour ce qui est de la définition qui est donnée là par la fin, cependant, sa lumière est encore un peu trop forte. Nous avons dit que nous allons essayer de définir les instruments de la raison par leur fin (parce que c'est plus facile et plus manifeste et "notius quoad nos" que l'analyse strictement logique), mais ce ne devra pas être exactement de la façon qu'on rencontre dans cette leçon-ci. Car c'est un acte très déterminé (trop déterminé et distinct pour être vu dès le début) qui est ici donné comme fin: "scire". La démonstration est un "syllogismus

1. In II Phys., lect. 15, no 274.

faciens scire". Saisir cette définition impliquerait d'abord qu'on sache ce qu'est un syllogisme. Et "scire" désigne quelque chose de très déterminé, que ne peut connaître déjà le débutant en logique. Mais il y a d'autres fins que celle-là à dégager pour la démonstration. Et plus manifestes. C'est par celles-là qu'il faudra commencer.

Ce qui nous intéresse ici pour le moment, c'est que, pour manifester le rapport entre fin et matière, saint Thomas dit:

Si scire hoc significat quod diximus [si la fin de la démonstration est ce que nous avons dit, à savoir: "scire"], scilicet causam rei cognoscere etc., necesse est quod demonstrativa scientia, idest quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus veris, primis et immediatis... (1)

Mais alors il y a moyen de définir la démonstration par sa fin et d'indiquer d'une façon très sommaire, à partir de là, ce dont elle devra être composée. Mais de façon extrêmement sommaire, sans entrer encore dans la définition même donnée ici par Aristote.

Ce qui est tout à fait essentiel pour nous, c'est de bien saisir ce rapport de nécessité entre fin et matière.

[Références supplémentaires, en passant, concernant la nécessité pour l'homme d'ordonner des choses à titre d'instrument en vue de son bien: 1^o Comme complément du texte *De Veritate*, q. 22, a. 7, avec ceci d'intéressant qu'on trouve une nouvelle lumière: l'"usus":

Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, ut potest potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquereret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motu celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. (2)

2^o Dans la même ligne, mais avec ceci d'intéressant qu'il y a

1. In I Post. Anal., lect. 4, no 37.

2. S. Thomas, Contra Gent., III, c. 22.

application à l'intelligence:

... ut sic appareret ipsa visibilia ... salutifera
vero secundum quod ordinate eis utuntur. (1)

3) La multiplicité des actes nécessaires au bien de l'intelligence commande une multiplicité d'instruments.

Ce qu'on vient de raconter était un peu abstrait, mais il fallait en dire quelque chose. Nous allons revenir maintenant à cette fameuse similitude tirée de l'Epître aux Corinthiens. Nous allons y chercher une connaissance plus distincte de ce qu'elle nous apporte, avant d'entrer dans notre propos principal.

Dans cette Epître aux Corinthiens, il était donc question de la perfection du corps:

Eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut
ex divisis animae instrumentis. (2)

Il ne faut jamais perdre cela de vue: les membres du corps sont ses instruments. Il est question de la même similitude dans l'Epître aux Romains, au chapitre 12. Et voici maintenant qu'une nouvelle notion va venir s'ajouter en vue d'une connaissance plus distincte de l'instrument. Voici ce que dit saint Thomas:

Membrum enim [corporis] quodlibet proprium actum habet
et virtutem. (3)

A chaque membre du corps correspond une opération ou un acte propre. Si on applique ça à l'intelligence maintenant: à chaque instrument de la raison correspond un acte propre. C'est ici qu'on voit du même coup comment l'intelligence de la logique dépend de l'intelligence des actes de la raison. Cependant, insistons-y encore une fois, la logique comme telle ne porte pas sur l'acte de la raison comme sur son sujet. Les considérations sur l'acte de la raison en tant que tel relèvent du

1. S. Thomas, Cont. Gent., IV, c. 56.

2. S. Thomas, In I Cor., c. 12, lect. 3, (Marietti 1929: I, p. 355).

3. S. Thomas, In Rom., c. 12, lect. 2, (Mar. 1919, I, p. 173).

"naturalis"; elles peuvent relever aussi du métaphysicien, mais pas en tout cas du logicien. Cependant, tout ce domaine des relations logiques, tout cet ordre de la raison qu'étudie proprement la logique, repose comme sur son fondement sur les **actes** de la raison. Et de même, toute la connaissance des relations logiques et donc de la logique repose sur la connaissance des différents actes de la raison.

Il nous faut donc réfléchir un peu ici sur la nature des actes de la raison. Tout d'abord, saint Thomas, dans son proème aux Secundus Analytiques, mentionne trois actes de la raison et attribue à chaque acte un "operatum" (qui de fait est un instrument de la raison): au premier acte, la définition; au second, l'énonciation; au troisième, le syllogisme. Est-ce que maintenant il faut purement et simplement nous contenter de cette division en trois des actes de la raison et des instruments? Il semble bien que non. Si la raison doit former ses propres instruments et si ces instruments sont multiples et diversifiés, eh bien! autant d'instruments, autant d'actes. Comment échapper à cette difficulté?

A l'intérieur de chacun des trois actes mentionnés par saint Thomas, il faudra diversifier l'acte. Par exemple, dans le premier, il faudra définir, et aussi diviser: voici deux actes. Et plus on se rend vers le complexe, donc dans le troisième acte tout spécialement, plus les instruments et actes sont nombreux. Et là ce devient très intéressant et utile et nécessaire de les distinguer. C'est un peu dans cette ligne-là qu'il faut parler.

Essayons de mieux voir comment se diversifient les actes. Et d'abord à partir d'un texte du De Anima, où il n'est question que de deux actes.

Postquam Philosophus determinavit de intellectu, hic determinat de operatione intellectus. Et dividitur in duas partes. In prima distinguit duas operationes intellectus. (1)

Pas trois, mais deux; au fond, il n'y a pas de difficulté, le deuxième

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 11, no 746.

comprend virtuellement le troisième. Voilà d'ailleurs pourquoi saint Thomas dit ailleurs qu'il y a trois opérations ou actes de la raison: les deux premiers sont de la raison en tant qu'elle est une certaine intelligence, tandis que le troisième est un acte de la raison en tant que raison. Mais il ne faut pas oublier tout de même que même le premier et le deuxième sont des actes de la raison. C'est extrêmement important, entre autres pour la logique. Voilà pourquoi, de même que dans le cas de la démonstration, il faut des "praecognita" (on ne peut pas aboutir d'une façon directe et immédiate à la vérité de la conclusion: il faut passer par les principes, les prémisses), de même la raison ne peut pas non plus, sans un discours, et un discours qui peut être très long, former une définition. La définition ne vient qu'au terme du premier acte. C'est là qu'on voit que même dans le cas de l'"intelligentia indivisibilium", c'est encore la raison qui est là: cet acte-là comporte déjà un discours qui est nécessaire.

Dicit ergo primo, quod una operationum intellectus est, secundum quod intelligit indivisibilia. (1)

C'est là la meilleure formule pour exprimer ou signifier le premier acte de la raison: il a pour objet les "indivisibilia"; l'expression: "simple appréhension" peut être employée, mais elle peut devenir un peu dangereuse à certains moments. Saint Thomas, en effet, va l'employer aussi quelquefois pour l'opposer à la connaissance pratique. Et alors on va réservier "simple appréhension" pour désigner une connaissance qui ne porte pas sur l'aspect d'utile et de nuisible.

Ainsi donc:

Una operationum intellectus est, secundum quod intelligit indivisibilia, puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid huiusmodi incomplexorum. (2)

Donc le premier acte se définit par l'incomplexe. Dans le cas de ce premier acte portant sur l'incomplexe, il n'y a pas de vérité et de fausseté, comme saint Thomas va l'ajouter. Tandis que dans le second, parce qu'il comporte composition, il y en aura.

Pour manifester cette division des deux actes, saint Thomas apporte

1. In III de Anima, lect. 11, no 746.

2. Ibid.

une similitude, qui ne nous frappe peut-être pas beaucoup maintenant mais qui devait frapper davantage ses contemporains. Il va donner comme similitude une doctrine fausse. Car un exemple peut être bon même quand ce qui est dit est faux. L'exemple est bon dès que la similitude est bien choisie, peu importe ce qu'il en est dans la réalité.

Et ponit exemplum secundum opinionem Empedoclis qui opinabatur, quod omnia generata sunt a casu, non proper aliquem finem, sed secundum quod contingit ex divisione rerum per litem et coniunctione per amicitiam [la division procède de la haine et l'union de l'amour]. Unde dixit quod a principio germinaverunt multa capita sine cervice, et similiter multae aliae partes animalium separatae ab aliis partibus [cela nous donne une certaine idée de l'incomplexe: c'est comme une simple partie qui n'est pas réunie au corps]. Et dicit "germinaverunt" quasi ex elementis producta sine semine animalis, sicut terra germinat herbam virentem. Sed postmodum huiusmodi partes, sic divisae, compositee sunt per concordiam, et ex eis factum est unum animal habens diversas partes, ut puta caput, manus, pedes et huiusmodi [de même dans le cas de l'énonciation où on aura deux parties hétérogènes: le nom et le verbe; ce qui n'arrive pas dans le cas du premier acte]. Et ubi est constitutum animal habens omnes partes necessaries ad sui conservationem, idem animal salvatum est, et generavit sibi simile. Si autem defuit alia aliqua aliarum partium, non potuit salvari, nec remansit in sibi simili per generationem. Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus multa incomplexa prius separata componit, et facit ex eis unum intellectum: in qua compositions, quandoque est veritas, quandoque falsitas. (1)

Nous avons ici une division par leur objet des actes de notre raison: l'incomplexe et le complexe.

Question (Marcel Savard):

Ce complexe et cet incomplexe, est-ce qu'il s'agit des choses?

Réponse (Monseigneur):

Pas du tout. Il s'agit des choses en tant qu'objets de l'intelligence. En somme, on peut dire aussi que, dans le cas du premier acte, l'intelligence saisit le "quod quid est".

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 11, no 747.

C'est intéressant de voir que le deuxième acte, puisqu'il porte sur du complexe, implique par cela même la nécessité d'un troisième. Parce que qui dit complexe dit vérité et fausseté. Et alors, il arrivera la plupart du temps que l'on doive aller d'une vérité à une autre. Mais ce qui est le plus important, c'est de bien distinguer le premier acte du second. Une fois cela posé, on voit tout de suite la nécessité du troisième.

Si maintenant on peut distinguer les actes de la raison d'après leur objet, il y a aussi un ou d'autres critères d'après lesquels on peut distinguer ces actes d'une façon différente, et en énumérer d'autres. Comme on donnait tantôt comme exemples, à l'intérieur de ce premier acte qui vise l'incomplexe: définir et diviser.

9/12/69 (2e cours)

Il faut faire attention, parce qu'il pourra alors y avoir plusieurs instruments ordonnés au même acte mais selon des degrés différents. On verra cela. Chaque acte, de toute façon, doit être distingué et chaque instrument a toujours sa fin propre (et donc son acte particulier). Mais il peut y avoir une fin tellement parfaite qu'elle touche l'intelligence d'une façon si radicale que plusieurs instruments se la proposeront, c'est-à-dire que cette fin ne pourra être assurée sans le concours de plusieurs instruments, cela bien sûr selon une certaine hiérarchie.

Encore une remarque à propos de l'intégrité de l'intelligence: de même que nous ne pouvons manifester l'intégrité du corps sans distinguer ses différents membres, de même si nous voulons manifester l'intégrité de la raison et de l'intelligence, nous ne pouvons le faire sans distinguer plusieurs actes de la raison. Et alors, il ne s'agira plus de division des actes de la façon que nous l'avons vue plus haut, qui en somme se prenait du côté de l'objet. Ici, la distinction devra se prendre plutôt du côté de la fin qui sera principalement le bien de l'intelligence.

Nous avons dit que les instruments de la raison, comme tout instrument, se définissent principalement par leur fin. Et que leur fin, c'est leur acte. Or il peut y avoir un acte qui se rattache à l'intelligence comme puissance de l'âme. Il y aura aussi des actes de l'intelligence qui se rattacheront plutôt à une discipline particulière. Mais là où on touche le plus important et le plus fondamental, c'est quand on peut rattacher la diversité des actes et instruments au bien de l'intelligence.

Reprendons en quelques mots. C'est la fin en vue de laquelle il existe qui détermine, surtout, la nature d'un instrument. Or la fin d'un instrument, c'est son acte. Ainsi donc, c'est la diversité des actes à poser qui commande la diversité des instruments de la raison. Or c'est le bien de l'intelligence qui, à son tour, commande la diversité des actes à poser. C'est pourquoi, pour nous, somme toute, il va s'agir de présenter en premier lieu, pour les instruments de la raison, des définitions qui en manifestent la nature en rattachant chacun à tel ou tel aspect du bien de l'intelligence qu'il faut assurer.

Pour mieux comprendre ce mode, voyons-en un exemple.

4) Un exemple de la façon d'exploiter la notion d'instrument dans l'enseignement de la logique.

Nous avons touché plus haut, une définition de la démonstration par sa fin: "est syllogismus faciens scire", que nous avons dite trop déterminée pour commencer et dépendant de trop de pré-requis. Il est évident qu'il faudra à un moment donné s'élever à cette définition, mais il y a une ou plusieurs définitions antérieures à celle-ci qui se trouvent plus manifestes parce qu'elles se tirent d'une considération plus commune de la fin du syllogisme démonstratif.

Il est évident qu'on connaît l'intelligence par son acte: mais on peut ne pas connaître distinctement la très grande diversité de ses actes et pourtant toucher quelque chose de tout à fait fondamental sur l'intelligence comme puissance. Répétons. On ne peut connaître l'intelli-

gence que par son acte, mais on peut, concernant l'intelligence, toucher quelque chose de tout à fait fondamental (i.e. certaines conditions, certaines qualités de l'intelligence) sans qu'il soit nécessaire pour autant d'avoir vu tous ses actes dans leur diversité. Par exemple, disons-le tout de suite à titre d'exemple, il y aura cette définition de la démonstration que l'on peut lire chez Ammonius, commentateur grec, définition très claire, quoique étonnante à première vue. Et ce qui est très intéressant aussi dans cette définition, c'est à propos du mode d'enseignement, où on peut voir quel rôle la notion d'instrument peut jouer comme principe de manifestation.

Ammonius compare la démonstration ("propter quid") à deux instruments manuels: l'équerre et le niveau. De même que l'ouvrier se sert de l'équerre et du niveau pour que les choses construites soient droites et non pas croches, de même l'intelligence aura besoin d'un instrument pour discerner le vrai du faux. Cela ouvre à plusieurs rapprochements intéressants. Le discernement est la grande qualité de l'intelligence: et par cette façon de définir la démonstration, on peut voir très bien qu'elle sera l'instrument par excellence du discernement. Par excellence, parce que dans la démonstration "propter quid", il y a parfaite résolution et parfait jugement. Et qui dit discernement dit jugement. Evidemment, il y a d'autres instruments qui seront au service du discernement: la définition, etc... Mais ce sera surtout la démonstration "propter quid".

Autre chose de magnifique: c'est que quand on connaît ainsi la fin d'un instrument, on peut déjà entrevoir, quoique d'une façon très sommaire, la matière dont cet instrument sera fait ou composé. Quand on voit, par exemple, que la démonstration doit servir par excellence au discernement, on peut se mettre à analyser un peu et se demander ainsi par quelle qualité le discernement se caractérise. Saint Thomas, dans le De Sacra Commendatione Scripturarum, donne comme deuxième parmi trois conditions du disciple: "rectitudo sensus"; c'est cela le discernement. Et pour ce qui caractérise le discernement, saint Thomas nous renvoie à un autre texte de l'Ecriture, l'Epître aux Ephésiens, où il est dit:

Ut iam non simus parvuli fluctuantes. (1)

1. Epître aux Ephésiens, IV, 14.

Le discernement s'oppose à cette condition caractéristique de l'enfance: l'instabilité.

Conditio autem pueri est, quod non est fixus vel determinatus in aliquo, sed credit omni verbo. (1)

Ce qui caractérise le discernement, c'est la fermeté. On entrevoit donc déjà que la démonstration "propter quid" devra être composée d'une matière logique solide, dure, ferme. Voilà un bel exemple de notre mode.

Et par ces remarques, on peut tout de suite entrer dans une définition par la matière. En effet, qu'est-ce qu'il y a de plus ferme pour notre intelligence? Ce sont les propositions premières, immédiates et vraies.

5) Conclusion: Division du cours d'initiation à la logique.

Voilà donc notre mode: passer par le rôle que joue l'instrument. Il y aura donc lieu de distinguer plusieurs actes (et donc rôles d'instruments) nécessaires, de commencer la description de l'instrument par l'acte auquel il sert, de passer ensuite à certains caractères de la matière qu'un tel acte implique et cela va nous conduire plus tard à la définition strictement logique de l'instrument considéré.

En somme, le propos principal d'un cours d'initiation à la logique, à la suite de nos deux notions pré-requises, doit se diviser en deux parties.

I - Considération de la matière logique en termes non-logiques

Quand on dit que la démonstration est l'instrument du discernement, on parle d'instrument de la raison et on est donc en matière logique. Mais on ne définit pas cet instrument en termes logiques, selon un mode strictement logique. On le décrit d'abord par des similitudes tirées d'instruments manuels: le niveau, l'équerre, pour montrer que c'est l'instrument par excellence pour discerner entre le vrai (le droit) et

1. S. Thomas, In Eph., c. 14, lect. 5, (Mar. 1929, II, p. 51).

le faux (le croche). On voit donc de la logique, mais on n'utilise pas ses propres termes, quoique tout ce qu'on fait nous y conduit.

II - Matière logique logiquement considérée.

A la lumière proprement logique. En termes proprement logiques. Mais on ne peut commencer par cela.

Voilà un ordre fondamental. Les commentateurs grecs peuvent nous aider beaucoup à respecter ces deux étapes, ayant eux-mêmes enseigné selon ce mode. Il est malheureux que leurs successeurs se soient écartés d'un tel mode. L'enseignement de la logique est devenu pour cette raison quelque chose d'extrêmement abstrait.

6) Remarques éparses.

1. Un moment donné, on pourra manifester la nécessité de multiplier les instruments, en vue toujours d'assurer le bien parfait de l'intelligence, avant même de les nommer. Ces instruments ont bien sûr un nom en logique. Mais on peut voir, par exemple, avant de les énumérer selon leur nom, qu'il faut un instrument ou plusieurs instruments du discernement. Il faut l'admettre. Or quels sont-ils? quel est leur ordre? On s'en va là vers une connaissance de plus en plus distincte de la matière logique. "Matière logique" est une très bonne expression parce que le sujet de la logique, qu'on appelle souvent un "être de raison" (nous n'avons pas mentionné encore cette expression et nous ne devrons pas l'utiliser durant la première partie du propos principal), ce sont justement ces instruments que la raison forme. C'est proprement à la logique qu'appartient de considérer les instruments scientifiquement, i.e. en les définissant. Mais encore une fois, les considérations qui caractérisent la première étape du cours d'initiation ne sont pas des considérations en-dehors de la matière logique.

2. Ce qu'on va chercher à faire en somme, c'est exercer comme une double "manuductio", extrêmement efficace. Un premier aspect de cette "manuductio" est de recourir à des principes de manifestation étrangers au spéculatif comme tel, pris par exemple dans le pratique. Un deuxième aspect peut s'ajouter maintenant pour l'étude de la logique ou de la

matière logique qu'est l'instrument. Et par cette deuxième "manuductio" (notion d'instrument, fin et usage de l'instrument en regard du bien de l'intelligence, matière de l'instrument), on se trouve à toucher des considérations qui sont déjà de la matière logique et non pas étrangères à la logique.

Question (Michel Gervais):

Dans ce mode de "manudictio" particulier à la logique, est-ce qu'il s'agit donc en somme de prendre des instruments artificiels et naturels pour manifester des instruments logiques?

Réponse (Monseigneur):

Le plus possible. Et aussi des considérations à l'intérieur de l'intelligence: la fin de tels instruments, les actes différents qui les rendent nécessaires, etc...

3. L'étude strictement logique de la démonstration, la définissant en termes logiques, arrive à la toute fin du sujet principal de la logique: les Analytiques. Mais ce qu'on vient de voir concernant la démonstration est au contraire très simple et peut venir dès le début. Ce qui veut dire que le maître peut présenter ainsi certaines descriptions d'instruments sans être nécessairement lié à un ordre rigoureux. On peut par exemple voir de cette façon la description d'un instrument qui appartient au troisième acte de la raison sans même avoir parlé du premier acte de la raison. Ce qui ne peut se faire quand on entre dans la détermination strictement logique de ces instruments.

4. Une chose très frappante: on se souvient que le premier sens du mot "principium" désigne ce qui est "prius simpliciter", mais ^{que} "principium" n'a pas toujours ce sens de "prius simpliciter". On a vu plus haut que le "prius simpliciter" de la logique, c'est les Prédicaments. Mais que serait le "id unde intellectus optime inciperet"???

C'est la dernière leçon des Seconds Analytiques, qui est pourtant la dernière page de l'exposé essentiel de la logique (si l'on excepte les Topiques). Les considérations qui sont données là ne sont pas strictement logiques. Aristote y manifeste comment l'homme acquiert la connaissance des premiers principes. C'est mis là "ad bonitatem doctrinae" parce que tout le second livre (le premier avait pour sujet le syl-

logisme démonstratif) parle des principes du syllogisme démonstratif. Or, dit Aristote, ces principes sont doubles: ou bien par principes, on doit entendre "moyen terme" (et c'est le sujet des dix-neuf premières leçons; et cela, c'est strictement de la logique), ou bien on doit entendre "principes communs" tout à fait premier (et c'est le sujet de la vingtième et dernière leçon). Et c'est une excellente leçon que cette vingtième. Parce que non seulement Aristote nous fait voir là comment nous acquérons la connaissance des premiers principes, mais aussi comment nous acquérons la connaissance de n'importe quel universel. On va à la racine même de l'acte de la raison. La substance de cette vingtième leçon serait peut-être la première considération à faire dans le propos d'un cours d'initiation à la logique: c'est proportionné et c'est rattaché à l'objet de la logique.

5. Aristote dit, dans la *Politique*, que la perfection de l'intelligence, c'est de voir les choses dans leur principe. Il y a une façon de voir les instruments de l'intelligence dans leur principe, qui est l'intelligence avec sa nature, ses exigences, etc, laquelle intelligence dépend des sens. Et si on ne voit pas nettement cette dépendance de la raison du sens, on risque de fausser la logique. On pourra donner quelques philosophes comme exemples de ce genre de déviation.

TRANSITION

(entre les notions pré-requises et le propos principal)

[En réfléchissant sur la nécessité de la logique et sur le mode de son enseignement, nous nous sommes préparés à aborder ce qui doit constituer la première étape du propos principal d'un cours d'initiation à la logique: la considération de la matière logique (i.e. les instruments de la raison) en termes non-logiques (i.e. en termes de bien de l'intelligence, de similitudes avec des instruments artificiels, etc).

[Mais il est tellement capital de bien comprendre, avant de s'y engager, comment il faut exploiter cette notion d'instrument à quoi l'on doit rattacher le plus de notions possible, que nous allons ajouter quelques précisions encore à ce sujet.

[Nous ferons d'abord quelques remarques plus ou moins générales sur la nature de la première étape du propos principal que nous sommes à préparer; puis nous ajouterons certains compléments à la notion même d'instrument (à partir du 20/1/70)]

12/12/69

A. Courtes remarques supplémentaires sur la nature de la première étape.

a) Une illustration des deux modes successifs de l'enseignement logique

Voici d'abord un très bon exemple qui illustre bien l'ordre à suivre dont nous parlons depuis quelque temps et cette division nécessaire d'un enseignement logique en deux parties nettement distincte, la première considérant la matière logique en termes non-logiques, la deuxième considérant

la même matière logique, mais cette fois en termes logiques.

Voici l'exemple. Aristote nous donne deux définition de l'induction. L'une est tirée des Topiques et la définition est la suivante:

L'induction, c'est le passage des singuliers à l'universel. (1)

Le grec et le latin sont encore plus concrets:

'Επαγωγή δέ ή ἀπό τῶν καθ' ἔκαστα ἐπί τό καθόλου
ἔφοδος. (1)

Inductio autem est progressio a singularibus ad universale. (1)

Ce mot "progressio" est intéressant, parce qu'il nous fait penser au "motus progressivus" des animaux. Nous aurons l'occasion d'en reparler quand nous parlerons plus spécialement de l'induction pour elle-même.

L'autre définition, elle, se trouve dans les Premiers Analytiques, à la fin du second livre. Il y a une grande différence de cette définition avec la première. Aristote dit ici que, dans le cas de l'induction, on conclut, en s'appuyant sur un extrême, que l'autre extrême appartient au moyen. En latin, on dira: "inductio concludit primum de medio per tertium".

'Επαγωγή μέν οὖν ἔστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός
τὸ διά τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσα-
σθαι. (2)

Autant la première définition est facile à saisir, autant la deuxième est difficile. Pourquoi? c'est que justement, dans le cas de la première, Aristote définit l'induction par l'acte qu'elle permet à l'intelligence de poser, tandis que, dans la seconde, Aristote fait une analyse proprement logique et strictement logique, laquelle n'est n'est pas intelligible si on n'a pas d'abord l'évidence de ce qu'est un syllogisme et de la nature des trois termes qui y sont impliqués. Que signifie le mot moyen dans le cas de la définition de l'induction? Est-ce que cela veut dire la même chose que le moyen terme dont il a été question à propos du syllogisme?

1. Aristote, Topiques, I, c. 12, 105 a 14.

2. Aristote, Premiers Analytiques, II, c. 23, 68 b 15.

Voilà donc une très belle illustration de ce qui se doit faire dans l'une et l'autre parties que nous avons décrites pour l'enseignement logique. C'est tout à fait manifeste qu'il faut plutôt commencer par une considération sur l'acte. C'est seulement plus tard que la seconde analyse pourra devenir intelligible.

b) Un principe commun concernant l'ordre: le rôle de l'étonnement.

Ce que nous venons de dire concerne l'ordre. Mais quand on parle de l'ordre pour l'intelligence, il s'agit toujours de principes communs. Effectivement, il y en a plusieurs principes communs qui se rattachent à la vie de l'intelligence. Entre autres, il y en a concernant l'étonnement. En effet, l'étonnement, à son tour, l'"admiratio", fait l'objet d'un principe commun. Il faut noter aussi que l'étonnement est intimement lié à l'ordre, puisque c'est lui qui meut l'intelligence. Il serait donc très nocif d'adopter un ordre qui empêche l'étonnement. Voilà pourquoi il est souhaitable d'en dire ici quelques mots.

S'il ne respecte pas l'ordre - celui qui consiste à progresser du "notius quoad nos" au "notius quoad se" - l'enseignement n'engendre pas l'étonnement mais la strupeur. C'est particulièrement vrai dans une discipline plutôt abstraite, comme la logique. Il sera intéressant de relire, avec en tête cette préoccupation, un texte d'Aristote déjà bien connu.

Illi, qui primo philosophati sunt, et qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicuius causes [ce qui les a poussés à l'étude de la philosophie, ce fut l'étonnement]: aliter tamen a principio, et modo [tous se sont interrogés, mais pas de la même façon les premiers et ceux qui ont suivi; en somme, nous assistons ici à l'histoire de l'intelligence qui, au début, balbutiait et qui, ensuite, progresse]: quia a principio admirabantur dubitabilia pauciora [c'est très intéressant ce "pauciora" pour l'enseignement: il ne faut pas surcharger l'intelligence du jeune; il vaut mieux lui en donner moins pour qu'il puisse mieux assimiler; mais quelle sorte d'interrogation doit se proposer l'intelligence au début?], quae magis erant in promptu [l'étonnement capable de mouvoir l'intelligence au début, c'est celui qui porte sur les choses les plus à sa portée; sur le "notius quoad nos"; c'est intéressant de voir comment l'"admiratio" suit le mouvement naturel de la raison: "id unde ratio incipit optime moveri"], ut eorum causes

causae cognoscerentur: sed postea ex cognitione manifestorum ad inquisitionem occultorum paulatim procedentes incoepérunt dubitare de maioribus et occultioribus, sicut de passionibus lunae [les propriétés de la lune], videlicet de eclipsi eius, et mutatione figuræ eius, quae variari videtur, secundum quod diversimode se habet ad solem. Et similiter dubitaverunt de his quae sunt circa solem, ut de eclipsi eius, et motu ipsius, et magnitudine eius. Et de his quae sunt circa astra, sicut de quantitate ipsorum, et ordine, et aliis huiusmodi, [et ça se termine par:] et de totius universi generatione [c'est merveilleux; la génération de l'univers entier, ce sera comme le dernier problème des philosophes, un problème qu'ils ne pouvaient pas agiter au début]. (1)

Voilà une "admiratio" vraiment ordonnée. Un très bel exemple pour nous. Voilà pourquoi on dit que l'histoire de la philosophie grecque nous donne de ces exemples, de ces cas qui appartiennent vraiment à l'histoire de l'intelligence procédant conformément à sa nature. Même s'il s'y trouve des erreurs, il reste tout de même que le mouvement est magnifique.

c) La logique demeure toujours un sujet d'étude difficile.

Il ne faudrait tout de même pas croire que, si nous nous appuyons sur la notion d'instrument, toute difficulté disparaît en logique. Il ne faut pas se méprendre. Il reste quand même qu'il y aura toujours une grande difficulté dans la connaissance distincte des instruments rationnels. Il est très facile de distinguer un marteau d'une scie mais il peut être très difficile de distinguer, surtout dans un texte donné, tel ou tel instrument de la raison. Là, on pourrait exemplifier, mais pour que ce soit intéressant, il faudrait déjà connaître assez de logique.

d) L'observation de grands maîtres.

Voici maintenant une autre remarque, toujours en vue de rendre l'enseignement plus efficace, et aussi plus proportionné et moins difficile.

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 3, no 54.

L'on connaît mieux et plus facilement l'instrument de la raison en voyant le maître s'en servir. Le grand maître, bien sûr. A certains moments, ce sera beaucoup plus efficace de prendre un texte de maître et d'y analyser l'instrument utilisé, plutôt que d'analyser le même instrument à part, d'une façon qui serait trop abstraite. On ne peut pas toujours le faire, mais quand on le peut, c'est très formateur. Alors, nous ferons cela de temps en temps.

Mais ce qui est très important dans ce cas, c'est qu'il faut choisir les textes de façon que l'instrument examiné porte sur une matière proportionnée. Autrement, cela ferait double difficulté. Il faut que la matière soit tellement proportionnée qu'elle ne pose pas de problème. Si on a l'évidence de la matière, on peut mieux voir comment cette matière revêt telle ou telle forme, i.e. celle de tel ou tel instrument.

e) L'histoire de l'intelligence en matière logique.

Toujours en gardant la même distinction: d'abord définir et examiner des instruments non en termes logiques, et ensuite en termes logiques, il peut être aussi intéressant d'étudier l'histoire de l'intelligence en matière logique. On peut la faire comme sous trois aspects. On peut d'abord examiner historiquement l'usage que des intelligences ont fait des instruments. Cela recoupe quelque peu ce qu'on vient de dire. Un grand maître sait comment se servir des instruments et lesquels choisir selon les occasions. Ainsi, en telle occasion, c'est l'induction qu'il faut choisir et non le syllogisme. Le "naturalis", comme dit saint Thomas dans la Physique, quand Aristote prouve la nécessité de la matière première, le "naturalis" ne peut pas se servir du syllogisme dans son discours. Bref, l'usage d'un instrument peut être bon ou mauvais et il y a à gagner à examiner des cas pour y juger s'il s'agissait d'un usage adéquat ou non.

Ensuite, la définition des instruments peut être bonne ou mauvaise. On peut tirer quelque lumière de la façon dont certains philosophes ont défini tel instrument et tel autre, tel autre, etc...

Et, enfin, l'interprétation des instruments employés peut être ou vraie ou fausse. Et là aussi on peut faire l'histoire de l'interprétation d'un instrument employé par un grand maître dans une certaine circonstance.

Ainsi, au début du livre 7 de la Physique, quand Aristote prouve que "omne quod movetur ab alio movetur", on a une page extrêmement difficile et qui comprend plusieurs instruments. Or Avicenne - qui, tout de même, n'était pas un imbécile - n'a pas du tout saisi la portée de la preuve d'Aristote. Averroès a vu beaucoup plus mais il n'a pas tout vu lui non plus. Alors c'est intéressant de voir comment saint Thomas, à la fin, commente magnifiquement Aristote, d'une façon beaucoup plus complète.

f) Passage d'une étape à l'autre.

On a dit que ce cours sera divisé en deux parties nettement distinctes. D'accord! mais attention! A l'occasion - quoique notre principe d'ordre doit toujours être maintenu - il pourra tout de même arriver que, dans la première partie du cours, pour un instrument déterminé, on passe à une certaine analyse logique. Mais très peu! car on ne peut pas alors trop approfondir. Et d'ailleurs, même si on se trouve dans la deuxième partie, il reste que, même à l'intérieur de cette analyse proprement logique, il faut encore sauver le principe selon lequel on doit procéder à partir du plus manifeste.

Ainsi, à supposer qu'il s'agisse d'étudier l'exemple. On prend un texte d'Aristote, - ou un autre, si l'exemple a été bien formé, - et alors, au lieu de décrire et de définir l'exemple très strictement et très complètement au point de vue logique, on peut se contenter d'amorcer une telle analyse. Plus haut, on disait pour l'induction: "Concludit primum de medio per tertium" (1). Pour l'exemple, c'est plus compliqué que cela encore: "concludit primum de medio per simile tertio". Cela non plus, ce n'est pas très facile. Cela presuppose et l'induction, et le syllogisme...

Mais si on se contente, devant une matière proportionnée, de voir qu'il s'agit d'un argument qui comporte quatre termes, cela peut suffire pour une première analyse. Il n'est pas nécessaire tout de suite de déterminer de l'ordre de ces quatre termes. Cela illustre encore l'espèce de mouvement progressif auquel il faut le plus possible s'en tenir. On élève l'intelligence, mais "peulatim et gradatim". On ne peut pas arriver

1. Cf supra p. 95.

directement à l'analyse strictement logique, car c'est un tout autre monde pour l'intelligence et elle y est comme perdue si on ne l'y prépare pas longuement.

En somme, il faut essayer d'engendrer l'évidence le plus possible. Dans le cas de l'exemple, on fait voir qu'il y a quatre termes. Et ainsi l'ordre logique est déjà un peu vu, mais très confusément. Là, on ajoute que pour le syllogisme, il y en a trois, et de même encore pour l'induction. Et c'est déjà quelque chose. On peut se demander pourquoi; la réponse viendra plus tard, tout simplement. Dans ce premier mouvement, il n'est pas question de dire "primum de medio per simile tertio". Ceci viendra beaucoup plus tard.

g) La fin particulière d'un premier enseignement logique.

Un autre point. Evidemment, là, on parle de l'enseignement de la logique durant les premières années. La fin particulière que doit se proposer le maître dans cet enseignement de la logique, c'est de former un véritable "*πεπαιδευμένος*" (pepaideuménos). "*Πεπαιδευμένος*", c'est lié à "*παιδεία*" (paideia), qui est à son tour lié à "*παῖς*", "*παιδός*" (pais, paidos), à savoir: "enfant". Quand on dit "*πεπαιδευμένος*", cela désigne une intelligence qui n'est pas encore parfaitement en acte. "*Παιδεία*", à ce moment-là, s'oppose à "*ἐπιστήμη*" (épistème), "science". La fin donc que le maître doit se proposer, ce n'est pas d'engendrer purement et simplement la science logique, de former le "scientificus", si on veut. Quoique, attention! "*Πεπαιδευμένος*", cela va toucher cependant un peu à l'"*ἐπιστήμη*". Mais c'est pas l'"*ἐπιστήμη*" comme telle. Autrement, on va faire fausse route encore.

h) Le moyen: une "histoire des instruments de la raison".

Mais quels moyens utiliser à cette fin? que faut-il écarter? que faut-il faire?

Tout d'abord, - et cela ce n'est pas approprié à l'enseignement de la logique - il faut écarter l'enseignement qu'Aristote qualifie, à la

toute fin des Réfutations sophistiques, de rapide et grossier.

Mais, - cela peut ne pas paraître évident, peut-être - il faut aussi écarter une étude approfondie d'un traité entier. Cela se ferait au détriment de la formation de l'intelligence logique. Les traités logiques, en effet, sont très diversifiés. Si on s'attarde trop sur un seul traité, si on y consacre tout son temps, l'intelligence ne pourra pas se mouvoir dans les autres. On peut être à même d'enseigner assez bien le traité De l'Interprétation et pourtant être absolument incapable de se mouvoir dans les Premiers Analytiques. Et ainsi de suite. Donc, il ne faut pas songer à une étude approfondie d'un traité. Bien entendu, il faut écarter aussi une étude approfondie de tous les traités. Là, c'est évidemment utopique. C'est pourtant ce que certains suggèrent, qui voudraient qu'à la fin d'un cours universitaire, quelqu'un connaisse tous les traités logiques.

Cependant, si on veut parler de façon plus positive, il y a moyen - et c'est ce qu'on va essayer de faire ici - d'introduire l'intelligence à la connaissance des principaux instruments de chaque traité. De cette façon, cela va. Mais une connaissance approfondie, ce serait impossible.

En somme, on revient toujours à l'idée qu'il faut respecter les deux principes communs: "manuductio" et "mirum". Il faudrait signaler aussi, en ce qui concerne le choix des sujets - car encore une fois, on ne peut pas épuiser la matière logique; les instruments de la raison sont beaucoup trop nombreux - il faudra choisir les principaux instruments.

Une expression peut nous aider à nommer et à mieux comprendre ce qu'il s'agit de faire. Aristote a intitulé le traité qu'il a composé au sujet de l'âme: "Historia animae". Saint Thomas nous explique brièvement pourquoi Aristote a choisi ce mot "histoire". On doit se référer à l'histoire des actes humains, l'histoire au sens tout à fait strict, au sens premier. L'histoire porte sur des singuliers et, évidemment, les singuliers étant infinis, il devra se faire un choix parmi les actes humains et les circonstances qui les entourent, de sorte que l'histoire sera toujours une vue sommaire des actes humains singuliers. Cette matière n'est jamais épuisée, jamais vraiment terminée. De même, Aristote, dans ce traité De l'Ame, ne nous dit pas tout concernant l'âme. En effet, plus, par la suite, on descendra dans la concrétion, à l'occasion par

exemple des traités qui suivent le traité De l'Ame, plus on connaîtra les vertus de l'âme.

De même encore, un cours comme celui que nous allons faire, c'est comme "une histoire des instruments de la raison". Il ne faut pas s'imaginer qu'on épousera la matière, quoique, bien sûr, il faut chercher à nommer et examiner le plus possible d'instruments de la raison.

Question (un étudiant):

Pourriez-vous préciser davantage ce que vous entendez par "πεπαιδευμένος" (pepaideuménos)?

Réponse (Monsieur):

Il y a un mot qui est peut-être plus proportionné que "πεπαιδευμένος" ou que "παιδεύω" (paideuo), le verbe correspondant: il s'agit d'"initier". Ce mot serait très juste. Initier l'intelligence à la logique. C'est en somme d'une "formation initiale" dont nous avons parlé.

Aristote emploie ce terme de "πεπαιδευμένος" dans la Politique, où il l'oppose à "ἀρχιτεκτονικός" (architektonikós).

'Ιατρός δ' οὐ τε δημιουργός καὶ δὲ ἀρχιτεκτονικός καὶ τρίτος δὲ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην (εἰσὶ γάρ τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας). ἀποδίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἡττον τοῖς πεπαιδευμένοις οὐ τοῖς εἰδόσιν. (1)

Aussi bien, nous entendons par médecin, à la fois le simple praticien, le "prince de la science", et, en troisième lieu, le "πεπαιδευμένος" dans cet art (il existe des "πεπαιδευμένοι" [des "initiés"] de ce genre dans tous les arts pour ainsi dire); et nous attribuons le droit de juger aussi bien aux "πεπαιδευμένοι" qu'à ceux qui connaissent de façon proprement scientifique. (1)

Cela, c'est merveilleux. L'"ἀρχιτεκτονικός" (architektonikós), c'est l'intelligence qui peut résoudre dans les causes propres et les principes premiers. C'est la connaissance parfaite, la plus distincte. Le "πεπαιδευμένος" (pepaideuménos), évidemment dans le contexte de la Politique, ça ne recouvre pas exactement ce que l'on doit entendre dans notre contexte d'enseignement de la logique. Dans la Politique, cela veut

1. Aristote, Politique, III, c. 11, 1282 a 3.

dire: "expertus", i.e. celui qui a une longue pratique.

Medicus triplex est: unus quidem est qui non novit artem, sed ordinata ab aliis aliqualiter scit applicare ad opus. Alius est artifex principalis, qui novit simpliciter omnes causes et principia medicinae; et tertius est expertus qui aliqua novit, sed non simpliciter. Cum igitur dicimus medicum iudicare de eo quem sanat, intelligimus de medico secundo et tertio modo. (1)

Cependant, il y a du commun entre ces deux "πεπαθευμένοι". Quand, au début de la Métaphysique, Aristote nous dit que l'"expertus" ne peut pas enseigner, c'est parce qu'il ne connaît pas les causes. On oppose alors l'"expertus" à celui qui s'est élevé à l'ars", à la connaissance véritablement universelle. Dans la Politique, un tel homme, qui connaît sans connaître les causes et les principes, on le dit aussi "expertus"; mais dans le contexte du cours ici, on ne pourrait pas dire que la fin particulière d'un premier enseignement logique est de former un "expertus", puisque ce nom implique chez celui qu'il nomme une longue expérience.

En effet, dans le texte de la Politique, il s'agit de distinguer un "triplex medicus". Le premier est une espèce d'infirmier, qui exécute les ordres, les instructions. Le deuxième est l'"expertus", i.e. un praticien, un médecin qui a pratiqué très longtemps et qui se trouve avoir une très bonne expérience. Toutefois, on ne peut pas dire qu'il possède une connaissance parfaite de la médecine, dans la mesure où il ne peut pas résoudre dans les principes naturels de la santé. Enfin, le troisième se caractérise par cette capacité de résoudre dans les causes. Voilà pourquoi, au début du De Sensu, saint Thomas dit que: "Medici bene artem consequentes a naturalibus incipiunt" (2). C'est d'ailleurs ce qu'on peut vérifier dans une faculté de médecine. Non pas qu'on va y enseigner les Physiques mais on y enseigne la physiologie, l'anatomie, et d'autres telles disciplines qui sont autant de considérations spéculatives.

Ce qu'il faut retenir surtout pour notre propos, ce n'est pas l'idée d'une longue expérience, mais celle d'une opposition avec celui qui sait de science et peut résoudre dans les causes. En somme, le "πεπαθευμένος" qui définit notre fin particulière, c'est l'intelligence qui n'est pas parvenue encore à la véritable perfection et au terme, mais que cependant

1. S. Thomas, In III Polit., lect. 9, no 432.
 2. S. Thomas, In de Sensu, lect. 1, no 16.

on peut déjà dire formée, même si ce n'est pas en tout point. Il y a déjà un "habitus" d'ancré en elle. Mais il ne faut pas se faire d'illusion, ce n'est pas encore l'"habitus" de science.

Si c'est cela la fin qu'il nous faut poursuivre, il faut aussi prendre des moyens qui soient proportionnés à cette fin. Ainsi, plus l'intelligence est jeune, plus elle aura besoin que l'enseignement soit appuyé sur des similitudes tirées des choses les plus simples. Pour une intelligence plus valide, il ne sera peut-être pas nécessaire de multiplier autant les instruments de manifestation, mais il en faudra toujours, car nous ne sommes pas des substances séparées.

Question (Gérard Lévesque):

Est-ce qu'on doit faire un lien entre le terme "*πεπαιδευμένος*" qui est employé dans les Parties des Animaux...

Réponse (Monseigneur):

Là, cela signifie celui qui connaît la méthode! ce n'est pas suffisant pour définir ce que nous nous proposons comme fin...

Question (Gérard Lévesque):

... et l'"expertus" de la Politique?

Réponse (Monseigneur):

Il faut tenir compte des deux quand on définit le "*πεπαιδευμένος*" que notre cours vise à former. D'une part, il faut que la jeune intelligence, pour qu'on puisse la qualifier de "*πεπαιδευμένη*", puisse juger du mode (ou de la méthode, c'est la même chose). C'est ce sens très précis qui est envisagé quand, au tout début des Parties des Animaux, Aristote dit:

Περὶ πᾶσαν θεωρίαν τε καὶ μέθοδον, δύοινας ταπει-
νοτέραν τε καὶ τεμιστέραν, δύο φαίνονται τρόποι
τῆς ἔξεως εἶναι, ἀν τὴν μὲν ἐπιστήμην τοῦ πράγματος
καλῶς ἔχει προσαγορεύειν, τὴν δὲ οὐσίαν πατεῖαν τινά.
Πεπαιδευμένου γάρ ἐστι κατά τρόπον τό δύνασθαι
κρίναι εὐστόχως τέ καλῶς ή μή καλῶς ἀποδίδωσιν δὲ
λέγων. (1)

Dans tout genre de spéculation et de recherche, la plus humble comme la plus élevée, il semble qu'il y ait lieu de distinguer deux genres d'habitus: à l'un convient le nom de science de l'objet, à l'autre

1. Aristote, Parties des Animaux, I, c. 1, 639 a 1.

celui d'une certaine "παιδεία" (paideia). En effet, c'est bien le propre d'un esprit "πεπαιδευμένος" que de pouvoir porter un jugement pertinent sur la forme bonne ou mauvaise d'un exposé.

Exemplifions en science morale, c'est là que c'est le plus manifeste. Le jeune, comme dit Aristote au sixième livre de l'Ethique, ne peut pas être prudent parce qu'il est inexpérimenté - l'expérience est très longue à acquérir dans cette matière où tant de contingence intervient. Mais, il ~~peut~~ est qu'au bout d'un certain temps, et d'un temps pas tellement long, si l'enseignement est bien donné, l'étudiant va se rendre compte qu'en matière morale on ne procède pas comme en mathématique; qu'on procède "veressimiliter", etc. Et cependant, il n'est pas pour cela "expertus".

De même ici, on dit que quelqu'un qui serait "πεπαιδευμένος" en logique devrait de cette sorte connaître le mode de procéder qui convient à l'apprentissage de la matière logique.

Pour compléter maintenant, on peut prendre ce texte de la Politique, mais en écartant l'aspect "longue pratique", en écartant l'aspect expérience. Appliqué à la logique, cela voudrait dire une certaine connaissance de la matière logique, suffisante pour que l'intelligence puisse posséder une certaine formation logique.

En somme, le "πεπαιδευμένος" que nous entendons former en logique tient un peu des deux autres dont parle Aristote. Il reprend tel quel celui des Parties des Animaux, mais, de celui de la Politique, il doit laisser tomber l'aspect proprement pratique; cela n'irait pas en logique. Si on met ainsi les deux ensemble, cela nous donne finalement une intelligence qui est déjà en voie de formation, qui possède déjà une certaine formation, mais qui ne possède pas l'"ἐπιστήμη" (epistêmè), bien qu'elle s'en rapproche de plus en plus.

C'est très important cette histoire de fin particulière dans le cas de l'enseignement. Parce que quand des gens qui font, qui fabriquent des programmes, partent d'une fin aussi vague que ce qu'on appelle "culture", qu'est-ce qu'ils peuvent faire? Car il ne faut pas oublier que, dans un discours pratique, il faut tirer les moyens de la fin. Cela ne sera faisable que dans la mesure où la fin sera très particulière et très précisément connue. Dans le cas de l'enseignement de la logique, si on a dans l'idée l'"ἐπιστήμη" (même si cette idée n'est pas formulée explicitement) et qu'on construit par suite le programme dans une intention d'"ἐπιστήμη", on passe complètement à côté. Cela va donner inévitablement un programme

très abstrait et disproportionné.

Cette idée d'initiation, par opposition à formation proprement scientifique, spécialisée, intervient déjà à d'autres niveaux, par exemple à propos de l'enseignement secondaire et collégial: sa fin particulière est aussi d'"initier". Il y a une très belle expression de Plutarque, que Quintilien reprend, quoique très brièvement, mais qu'on peut mieux saisir, mieux comprendre en s'appuyant sur des textes d'Aristote et sur les réflexions que nous venons de faire. L'expression de Plutarque, c'est: "ἐγκύκλιος παιδεία" (enkuklios paideia). "Ἐγκύκλιος" (enkuklios), c'est merveilleux parce que - on ne peut évidemment pas traduire par "encyclopédique" - cela s'oppose à spécialisation. Le jeune qui sort du cours secondaire et collégial doit savoir que l'histoire se distingue de la poésie, que la poésie se distingue de la rhétorique, et ainsi de suite. Il faut toujours que cela reste dans la ligne de la "παιδεία".

L'"ἐπιστήμη" (epistèmè), cela, ce sera plutôt le domaine de l'université. Et plutôt du deuxième ou du troisième cycle... De toute façon, c'est la dernière étape. On ne pourrait pas, semble-t-il, exprimer d'une façon plus précise la fin de l'enseignement secondaire et collégial: "ἐγκύκλιος παιδεία". (1)

Question (Michel Lemelin):

C'est en-dehors du sujet, mais, concernant la découverte des arts, pour parvenir à la découverte de l'art de l'agriculture par exemple, il fallait au moins avoir vu un certain ordre dans la nature?

Réponse (Monseigneur):

Ah oui!

Question (Michel Lemelin):

Alors, à ce moment-là, déjà on aurait un acte de l'intelligence spéculative?

Réponse (Monseigneur):

Ah oui! Et d'ailleurs, c'est d'autant plus nécessaire que c'est un art qui coopère avec la nature. La connaissance de la nature donne comme le "propter quid" de ce que l'agriculteur doit faire.

Question (Michel Lemelin):

A ce moment-là, l'intelligence spéculative précédrait l'intelligence pratique?

Réponse (Monseigneur):

C'est ce qui arrive toujours. C'est-à-dire on n'a pas toujours besoin, il n'est pas toujours également nécessaire de consacrer autant de temps à une étude proprement spéculative. Saint Thomas va dire par exemple que, en morale, si on a le "quia ita est" - dans le "quia ita est", en somme, il y a déjà application, composition de fin et moyens - il n'est pas besoin de "propter quid" pour l'action. Mais il faut faire attention parce que ce "quia ita est", il faut l'avoir... et, souvent, l'obtenir exige une expérience tellement grande que le spéculatif doit venir au secours de l'intelligence pratique.

DEUXIEME SEMESTRE

6/1/70

Un peu comme épilogue à ces remarques précisant la nature de la première étape de notre propos principal, revenons sur le principe commun qui justifie et nécessite cette première étape, et manifestons-le encore en voyant comment Aristote lui-même le respecte.

Le point le plus important à retenir concernant les derniers cours,

portait sur le mode d'enseignement, sur un problème très commun donc, non pas limité à la logique, mais touchant un principe qui gouverne tout l'enseignement. On s'était servi du second sens attribué par Aristote au mot "principium" dans le livre V de la Métaphysique: "id unde unusquisque incipit optime moveri." Dans ce deuxième sens, on tient compte de ce fait que le point de départ n'est pas toujours la première partie de l'étendue. Pour manifester cela, Aristote tirait un exemple de l'enseignement.

Et hoc manifestat per simile [parce que la similitude est toujours le principe de manifestation, dans le cas de l'exemple], in disciplinis scilicet in quibus non semper incipit aliquis addiscere ab eo quod est principium simpliciter et secundum naturam, sed ab eo unde aliquid facilius sive opportunius "valet addiscere", id est ab illis, quae sunt magis nota quo ad nos, quae quandoque posteriores sunt secundum naturam. (1)

C'est le mot "optime" qui est le mot important. Pour ce qui nous intéresse, nous pouvons retenir cette formule: "id unde incipit ratio optime moveri." C'est cela qui définit ce par quoi commencer dans l'enseignement. Et ce sens de principe ne se limite d'ailleurs pas à l'enseignement, puisque celui-ci, selon saint Thomas, doit imiter la voie de découverte. Donc, c'est une voie naturelle à l'intelligence, qu'elle découvre ou transmette la connaissance.

Il est intéressant de voir à quel point Aristote a respecté ce mode, a respecté ce principe commun. Il a une très belle formule en ce sens au début de son traité De l'Ame: "ex incertis quidem sed manifestioribus". Il ne part pas de ce qui le plus intelligible, de ce qui est "notius quoad se". Mais du "notius quoad nos".

Voici maintenant, pour confirmer encore tout cela, un autre texte, tiré du début du troisième de la Métaphysique. Il y s'agit de la nécessité, pour l'homme, de s'interroger et de bien douter. Aristote donne quatre raisons pour manifester cette nécessité. Après les avoir commentées, saint Thomas en vient à parler de l'habitude, chez Aristote, avant de déterminer de la vérité, de toujours soulever les doutes impliqués

par les opinions de ses prédecesseurs.

Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere [mais pas en logique, par exemple] in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi premitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem. (1)

Saint Thomas donne deux raisons à cette différence de procédé; c'est la seconde qui nous intéresse particulièrement.

Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis [Aristote tient à s'appuyer sur le sensible et le manifeste en vue de s'élever à une certaine connaissance de la substance séparée], et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero [surtout Platon] intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare [C'est le procédé tout à fait inverse. Voilà pourquoi Aristote dira de Démocrite, qui n'avait pourtant pas l'ampleur de Platon: "il était plus philosophe que Platon, et plus 'naturalis'", parce que au moins Démocrite voulait résoudre dans le sensible alors que Platon, non]. Unde [à cause de cette opposition quant au mode et donc à l'ordre], quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praecelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare. (2)

Il est très intéressant de voir que pour situer ces deux livres: et le troisième, et le quatrième, on s'appuie sur un principe commun. Et déjà, cela nous fait entrevoir, mais très confusément, le mode de procéder d'Aristote à partir du livre VII de la Métaphysique.

Voici quelque chose d'encore plus intéressant pour nous: un très vieux opposé de tout ce que nous venons de voir et, en particulier, de la deuxième leçon du septième livre de la Métaphysique, où l'on trouvait l'explication de ce "id unde incipit ratio optime moveri". Le mode de procéder des Platoniciens nous fournit un opposé vraiment magnifique à tout cela.

1. S. Thomas, In III Metaph., lect. 1, no 343. 2. Ibid., no 344.

Dicit ergo primo, quod Platonici ponentes idées esse quasdam substantias separatas, in hoc videntur deliquesce, quia cum ipsi querentes causes horum sensibilium entium, praetermissis sensibilibus, adinvenerunt quedam alia nova entia aequalia numeris sensibilibus. [Etant à la recherche de ce qui cause les choses sensibles, ils écartent les choses sensibles et découvrent des êtres nouveaux]. Et hoc videtur inconveniens [on est vraiment là à l'opposé de "optime moveri"] : quia qui auerterit causas aliquarum rerum, debet ipsas certificare [si on veut s'enquérir des causes des choses, on doit tâcher de les rendre manifestes; c'est une certaine évidence qu'on doit poursuivre...], non alias res addere, ex quarum positione accrescat necessitas inquisitionis [... et non pas accumuler des difficultés et ajouter à la confusion de l'intelligence] : hoc enim simile est ac si aliquis vellet numerare res aliquas, quas non putat se posse numerare sicut pauciores, sed vult eas numerare multiplicando eas per additionem aliquarum rerum [c'est comme si, ayant une dizaine de choses à compter, on se disait qu'on ne peut pas les compter et qu'on en ajoutait d'autres en s'imaginant que ça va faciliter le calcul]. Constat enim quod talis stulte [entendons ici non pas ce qui est parfaitement "stupide", mais ce qui est "contraire à la raison et à son mode naturel"; alors que "optime" indiqueait une conformité avec la nature de la raison] movetur, quia in paucioribus est via magis plena [simple], quia melius et facilis certificantur paucae quam multa [en procédant autrement, l'intelligence se perd dans le multiple; au lieu d'aller vers une certaine évidence ("certificatio"), on s'en éloigne et on complique les choses]. Et numeros tanto est certior quanto est minor, sicut propinquior unitati, quae est mensura certissima. Sicut autem numeratio est quedam rerum certificatio quantum ad numerum, ita inquisitio de causis rerum est quedam certa mensura ad certificationem naturae rerum. Unde sicut numeratae pauciores res facilis certificantur quantum ad eorum numerum, ita pauciores res facilis certificantur quantum ad eorum naturam. Unde cum Plato ad notificandum res sensibiles tantum, multiplicaverit rerum genera, adiunxit difficultates, accipiens quod est difficilis ad manifestationem facilioris, quod est inconveniens [on part du plus difficile pour manifester le plus facile]. (1)

On trouve, un peu plus loin, comme une explicitation de ce procédé des Platoniciens. Aristote y commence par donner la règle que l'intelligence doit respecter...

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 14, no 208.

"Omnino sapientia", scilicet philosophia habet inquirere causes "de manifestis" [l'étonnement porte d'abord naturellement sur des choses très proportionnées avant d'en viser de plus abstraites], id est de his, quae sensui apparent. Ex hoc enim homines incepérunt philosophari, quod causes inquisiverunt, ut in proemio dictum est. Platonici autem, quibus se connumerat, rerum principia praetermiserunt, quis nihil dixerunt de cause efficiente, quae est principium transmutationis [ils ne parlent pas de la "cause mouvante"; ils posent la cause formelle en dehors des choses mêmes...]. Causam vero formalem putaverunt se assignare ponentes ideas. Sed, dum ipsi putaverunt se dicere substantiam eorum, scilicet sensibilem, dixerunt quasdam esse alias substantias separatas ab istis diversas. Modus autem, quo assignabant illa separata esse substantias horum sensibilem, "est supervacuus", id est efficaciam non habens nec veritatem. Dicebant enim quod species sunt substantiae eorum inquantum ab istis participantur. Sed hoc quod de participatione dicebant, nihil est, sicut ex supradictis patet. Item species, quae ipsi ponebant, non tangunt causam finalem, quod tamen videmus in aliis scientiis, quae demonstrant per causam finalem, et propter quam causam omne agens per intellectum et agens per naturam operatur, ut secundo Physicorum ostensum est. Et sicut ponendo species non tangunt causam quae dicitur finis, ita nec causam quae dicitur principium, scilicet efficientem, quae fini quasi opponitur. Sed Platonici pratermittentibus huiusmodi causes facta sunt naturalia, ac si essent mathematica sine motu, dum principium et finem motus praetermittebant [...] et finalement ils seront conduits par leur procédé à considérer les choses naturelles comme des êtres mathématiques; c'est que, quand on suit un mauvais mode, ça peut conduire très loin de la vérité]. Unde et dicebant quod mathematica debent tractari non solum propter seipsa, sed aliorum gratia, id est naturalium, inquantum passiones mathematicorum sensibilibus attribuebant. (1)

Une conséquence encore de ce mode en lequel on pose les idées comme des substances séparées, c'est qu'on va contre l'expérience commune en ce qui a trait à l'acquisition de la connaissance.

Disputat contra Platonem quantum ad hoc, quod ponebat ideas esse principia scientiae in nobis.

Et ponit quatuor rationes [mais c'est la première surtout qui nous intéresse]: quarum prima est. Si ex ipsis ideis scientia in nobis causatur, non contingit addiscere rerum principia [si on pose les idées

comme les principes de la science, on ne peut plus dire que l'homme apprend la science]. Constat autem quod addiscimus [mais l'expérience commune nous montre bien qu'il l'apprend]. Ergo ex ipsis ideis scientia non causatur in nobis.

Quod autem non contingere aliquid addiscere, sic probat. Nullus enim praecognoscit illud quod addiscere debet; sicut geometra, etsi praecognoscat alia quae sunt necessaria ad demonstrandum, tamen ea quae debet addiscere non debet praecognoscere. Et similiter est in aliis scientiis. Sed si ideae sunt causa scientiae in nobis, oportet quod omnium scientiam habeant, quia ideae sunt rationes omnium scibilium: ergo non possumus aliquid addiscere, nisi aliquis dicatur addiscere illud quod prius praecognovit. Unde si ponatur quod aliquis addiscat, oportet quod non praexistat cognoscens illa quae addiscit, sed quaedam alia cum quibus fiat disciplinatus, id est addiscens praecognita "omnia", id est universalia "aut quaedam", id est singularia. Universalia quidem, sicut in his quae addiscuntur per demonstrationem et definitionem; nam oportet sicut in demonstrationibus, ita in definitionibus esse praecognita ea, ex quibus definitiones fiunt, quae sunt universalia; singularia vero oportet esse praecognita in his quae discuntur per inductionem. (1)

Autre chose encore, un peu dans la même ligne. C'est à propos du maître de Platon, Socrate, qui n'est pas tombé dans cette erreur et a beaucoup mieux suivi le mode naturel de la raison.

Socrate, croyant que la science de la nature était impossible en raison de la contingence et de la variabilité des choses naturelles, s'est dit qu'il ne consacrera pas sa vie à cette étude des choses naturelles mais s'intéressera à la matière morale plutôt. Mais il faut faire attention à ce que cela veut dire et à quelle sorte de considérations Socrate s'est vraiment consacré du côté de la matière morale. Doit-on dire qu'il est devenu "moraliste" plutôt que "naturalis"? Non! pas en sens strict en tout cas.

Cum enim naturales philosophos, qui in Graecia fuerunt, sequi videret, et intra eos aliqui posteriores ponenter omnia sensibilia semper esse in fluxu, et quod scientia de eis esse non potest, quod posuerunt Heraclitus et Cratylus, huiusmodi positionibus tamquam novis Plato consuetus, et cum eis conveniens in hac positione ipse

posteriorius ita esse suscepit, unde dixit particularium scibilium scientiam esse relinquendam. Socrates etiam, qui fuit magister Platonis, et discipulus Archelai, qui fuit auditor Anaxagorae, propter hanc opinionem, quae suo tempore surrexerat, quod non potest esse de sensibilibus scientia, noluit aliquid de rerum naturis perscrutari, sed solum circa moralia negotiatus est. Et ipse prius incepit in moralibus quaerere quid esset universale [mais le moraliste en tant que moraliste, ce qu'il cherche, ce n'est pas l'universel; la science pratique a pour fin la direction des actions particulières], et insistere ad definiendum [le mode demeure spéculatif]. (1)

Socrate a vu qu'en matière morale, il y a des principes communs; et voilà pourquoi, lorsqu'il demandera: qu'est-ce que la justice? la force? etc..., il manifestera un souci constant de définir. Pour cette raison, de même qu'on dit de Thalès: "princeps" dans les choses spéculatives, puisqu'uparavant, tous les autres s'en tenaient à un intérêt pratique, de même on doit dire de Socrate qu'il est un "princeps" dans la ligne de la recherche de la définition et de l'universel; quoique, bien entendu, même à ce moment-là, l'universel logique et la définition au point de vue strictement logique n'étaient pas encore vraiment définis. Platon va suivre Socrate en ayant lui aussi ce souci d'universalité et de nécessité que Socrate avait pour les principes communs de la morale (lesquels comportent effectivement nécessité). Mais ce qui intéressera particulièrement Platon sera les choses naturelles plutôt que la matière morale. Mais croyant qu'on ne peut rencontrer de nécessité dans ces choses naturelles, et donc qu'on ne peut pas vraiment les définir de façon stricte, Platon va poser l'universel en-dehors de la nature. Mais il tient à l'universel.

Cette erreur de Platon n'est pas une erreur grossière. On le voit dans les Seconds Analytiques, quand Aristote montre que la démonstration doit porter sur les "perpetuas", les "necessariis" et les "universalibus". Mais il faut faire attention qu'il y a tout de même du nécessaire "ut in pluribus" dans la nature et que cela suffit pour justifier certaine démonstration. Saint Thomas a une belle expression: le démontrateur, en science de la nature, doit écarter ce qui fait obstacle à la nécessité de la démonstration, sans cependant altérer la vérité des choses.

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 10, no 152.

Unde et Plato tamquam eius auditor, "recipiens Socratem", idest sequens suscepit hoc [l'"universale"] ad inquirendum in rebus naturalibus [il revient aux choses naturelles; les premiers avaient dit: il ne peut y avoir de science naturelle; mais Socrate avait enseigné à Platon la doctrine de l'universel et de la définition; Platon va s'emparer de cette doctrine et retourner aux choses naturelles, mais n'y trouvant pas la nécessité qu'il faut pour définir universellement, il va tout transposer dans un ordre séparé], quasi in eis hoc posset evenire, ut universale in eis acciperetur de quo definitio traderetur, ita quod definitio non datur de aliquo sensibili, quia cum sensibilia sint semper "transmutantium", idest transmutata, non potest alicuius eorum communis ratio assignari. Nam omnis ratio oportet quod et omni et semper conveniat, et ita aliquam immutabilitatem requirit. Et ideo huiusmodi entia universalia, quae sunt a rebus sensibilibus separata, de quibus definitiones assignantur, nominavit ideas et species existentium sensibili: "ideas quidem", idest formas, inquantum ad eorum similitudinem sensibili constituebantur: species vero inquantum per eorum participationem esse substantialia habebant. Vel ideas inquantum erant principium essendi, species vero inquantum erant principium cognoscendi. Unde et sensibilia omnia habent esse propter praedictas et secundum eas. Propter eas quidem inquantum ideas sunt sensibilibus causee essendi. Secundum eas vero inquantum sunt eorum exemplaria. (1)

Question (Marcel Savard):

Mais y a-t-il vraiment de la nécessité absolue dans les choses morales?

Réponse (Monsieur):

Oui. Et il vaut la peine de faire quelques considérations à ce sujet. Voici...

Le meilleur endroit où il en est parlé, c'est quand Aristote traite du droit naturel et droit positif. Surtout du droit naturel. Il parle de ceux qui niaient l'existence du droit naturel et n'admettaient que le droit positif parce qu'ils voyaient (ce qui est tout de même magnifique) que même dans le cas du droit naturel, il y a de la mobilité. Et ils donnaient comme exemple: "il faut rendre le dépôt", qui est l'exemple classique. Cette règle-là n'est pas une règle absolue, autrement il faudrait toujours rendre le dépôt. Or il y a des circonstances où on ne

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 10, no 153.

doit pas le rendre. Et où le rendre serait aller contre la justice. On donne toujours l'exemple de l'arme que quelqu'un prête et dont il reste évidemment toujours le maître, mais qu'on ne doit pas toujours nécessairement lui rendre, par exemple si on a l'évidence qu'il va s'en servir à de mauvaises fins.

Dicit ergo primo, quod quibusdam est visum quod omnia iusta sint talia, scilicet lege posita, ita quod nihil sit iustum naturale. Quae quidem fuit opinio sectatorum Aristippi socratici. Et movebantur tali ratione: quia illud quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit habet eamdem virtutem, (sicut patet de igne et in Graecia et in Perside): quod non videtur esse verum circa iusta, quia omnia iusta videntur aliquando esse mota. Nihil enim videtur esse magis iustum quam quod peponenti depositum reddetur; et tamen non est reddendum depositum furioso reposcenti gladium vel proditori patriae reposcenti pecunias ad arma: sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter iusta. (1)

Aristote montre alors que le naturel chez l'homme, ce n'est pas le naturel de la substance séparée: il n'y a pas d'incompatibilité, au fond, entre mobilité et naturel. Evidemment, si c'était mobile "ut in pluribus", cela n'irait pas, ce ne pourrait pas être du naturel. Mais du mobile "ut in paucioribus", cela est tout à fait conforme à la nature de l'être mobile qu'est l'homme. C'est intéressant, car après tout ce discours, on doit concéder du naturel même s'il y a mobilité.

Ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed in aliquo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui Deos vocabant; sed apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere duos pedes, et aliquid non naturale sicut habere tunicam. Et scilicet omnia quae sunt apud nos iusta aliqualiter moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta. (2)

Saint Thomas confirme encore cela, "ad bonitatem doctrinae". Il faut noter, dit-il, que les définitions des choses mobiles sont immobiles. Voilà d'ailleurs justement ce dont a voulu tenir compte Socrate.

1. S. Thomas, In V Ethic., lect. 12, no 1025.

2. Ibid., no 1026.

Il n'y a pas réussi d'une façon aussi parfaite qu'Aristote mais tout de même, c'était un commencement. Ainsi donc les définitions des choses mobiles sont immobiles.

Est tamen attendendum quod quia rationes rerum mutabilium sunt immutabiles, sic quicquid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte. (1)

Plus haut, saint Thomas donnait comme exemple d'immuable: "il ne faut pas voler", qui est comme la définition de la justice. Pour ce qui est des règles pratiques où il y a mobilité, comme: "il faut rendre le dépôt, bien qu'elles puissent, comme celle-ci, être très prochaines à la définition de la justice, et de: "il ne faut pas voler", ce ne sont cependant déjà plus des principes communs, ce sont des principes propres parce qu'il y s'agit déjà d'un acte matériel à poser comportant une composition de fin et de moyens, une application de forme à matière. Quand on se contente d'énoncer la convenance ou la disconvenance de la fin, on est dans le nécessaire. Mais dès qu'il s'agit d'appliquer la forme à la matière, de composer fin et moyens, tout de suite intervient la contingence.

Voilà pourquoi saint Thomas nous dit ailleurs que, dans tout ce qui a lieu en vue d'une fin, les démonstrations les plus puissantes se tirent de la fin.⁽²⁾ Celles-ci s'appuient donc sur une nécessité conditionnelle. Il en est question aussi dans les Parties des Animaux, où Aristote affirme que quelqu'un qui voudrait toujours rechercher de la nécessité absolue dans les choses naturelles passerait à côté de la science de la nature. On n'y est pas en mathématique.

Encore à propos de nécessité absolue, notons encore, pour dissiper toute ambiguïté, que, dans le cadre de la quinzième leçon du second livre de la Physique, Aristote définit le nécessaire absolu comme étant celui

1. S. Thomas, In V Ethic., lect. 12, no 1029.

2. In V Metaph., lect. 1, no 762: "In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praeincipue demonstrationes ex fine sumuntur."

dont la cause est antérieure quant à l'être. Or on a la matière, la forme et l'agent; la fin est postérieure "in esse": "prior in intentione, ultima in executione"; ainsi, le médecin veut d'abord la guérison de son patient, mais cette guérison ne surviendra que lorsqu'il lui aura donné les remèdes, etc... Tandis que dans le cinquième livre de la Métaphysique, pour l'analyse du nécessaire, on parle de nécessité "absolute" ou "simpliciter" par opposition au nécessaire "secundum quid". Et là, Aristote réserve le nécessaire absolu aux causes intrinsèques, toute cause extrinsèque impliquant une nécessité qui décline. C'est intéressant, parce qu'à la fin de cette leçon, il est dit que le nécessaire dont il est parlé à propos de la démonstration en logique est tirée de ce nécessaire "simpliciter". C'est vraiment très intéressant pour voir l'opposition entre la démonstration par la forme dans le cas de la science mathématique et dans le cas de la science de la nature. Dans le cas de la science de la nature, la forme est en même temps fin. Alors, on ne peut pas avoir la même rigidité et rigueur. On ne peut pas partir du "semen humaine" et arriver en toute nécessité à la forme humaine. On doit dire: si l'homme est engendré, c'est nécessairement par telle cause extrinsèque. Car en raison de l'indisposition de l'agent ou de la matière, la forme peut quelquefois ne pas être engendrée. Donc, il faut partir de la forme avec un si: s'il y a forme, c'est nécessairement parce que...

Un autre texte, pour revenir au mode. La nécessité de procéder du simple et du manifeste est tellement ancrée, enracinée dans la nature de notre intelligence qu'elle aura des conséquences, des virtualités jusque dans le mot à utiliser. De sorte qu'on jugera de l'intelligence d'un maître par son langage. Il y a, à ce sujet, un très beau texte dans les Noms Divins. Il est consacré à l'amour: pour traduire ce mot, il y a, entre autres, deux mots en latin: "dilectio" et "amor". Denys se demande si on peut employer les deux à propos de Dieu, ce à quoi on doit répondre par l'affirmative. Il se demande ensuite si l'un est meilleur que l'autre. Et de fait "amor" est mieux "quia planior".

Dicit quod quando mens nostra studet [il s'agit ici d'une contemplation très supérieure, théologique, mais ça ne fait rien: ce qui appartient à la nature de l'intelligence comme telle et à son mode, on le retrouve qu'on soit en théologie ou en philosophie] moveri [comme "optime moveri"] ad contemplationem intellectivam per sen-

sibilita, tunc sunt pretiosores, id est utiliores [on doit passer par le sensible comme principe de manifestation; alors, quelles sont les conditions ou qualités de ce sensible pour qu'il soit un véritable principe de manifestation pour l'intelligence? qu'est-il requis du côté du sensible (pas du sensible comme chose, mais du sensible comme connu déjà)?] illae sensibiles species [i.e. des formes sensibles, et ça va jusqu'au sens interne; quelles sont les formes ou phantasmes les plus précieux et utiles que l'intellect agent va surélever? c'est important de le savoir, il faut tout de même avoir un bon instrument. Pensons à ce bûcheron à qui on demandait combien de cordes coupe-t-on normalement par jour et qui répondait: "ça dépend du sciottet!" Si le bûcheron n'a pas une très bonne scie, très bien aiguisee, il va perdre du temps. Cela manifeste l'importance de la cause instrumentale et comment l'intelligence humaine dépend de la sienne: le phantasma. Quels sont enfin les phantasmes les plus utiles et d'où la raison pourra tirer le mieux du point de vue connaissance intellectuelle?] quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilis. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibilibus repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo, quia nomen amoris planius et communius, quam nomen dilectionis est, magis eo utendum, ad intellectualem intentionem significandem. (1)

Des mots très abstraits ne peuvent pas aussi bien servir l'intelligence; le phantasma propre au mot va concourir énormément pour la formation même de la "species intelligibile". L'intelligence doit procéder du sensible à l'intelligible, et le mot, qui est un signe sensible, doit y servir. Le mot formel par exemple, qui pour l'un signifie ceci, et pour l'autre cela, etc, n'est pas "planior oratio". Le véritable philosophe ne doit avoir besoin que du dictionnaire courant. Un dictionnaire courant qui a été fait après que la philosophie ait été découverte, bien sûr. Et voilà pourquoi le grec l'emporte sur toutes les autres langues à ce point de vue parce que à peu près jamais le premier sens d'un mot grec est d'ordre philosophique; il est toujours d'ordre tout à fait courant, d'ordre pratiques; ainsi le mot "syllogismos", en grec, a pour premier sens: compte, calcul; et le sens logique ne vient qu'en quatrième. C'est beaucoup moins abstrait comme "oratio" et donc "planior" qu'en

français où le sens logique vient en premier pour le mot "syllogisme". De tels mots français, copiés sur le grec ou le latin, ne sont pas nécessairement mauvais, mais ils rendent le grec et le latin quasi pré-requis pour celui qui fait de la philosophie en français.

Il y a donc une perfection plus ou moins grande des mots utilisés, et une imperfection plus ou moins grande, mais il y a aussi, quelquefois, un langage absolument insupportable et à bannir tout à fait. Cette confusion dans les mots devient alors un signe manifeste de la confusion de l'intelligence.

20/1/70

8. Compléments à la notion d'instrument.

A la notion d'instrument, nous devons ajouter encore un élément: l'instrument dépend, en sa nature et en sa définition, non seulement de sa fin, mais aussi de l'agent qui doit s'en servir. Cet élément va nous guider d'une façon très prochaine vers notre propos principal: l'étude d'instruments particuliers de notre intelligence.

a) La nature et la définition de l'instrument dépend et de sa fin, et de son agent.

Nous avons vu auparavant que la "presque" totale définition de l'instrument doit se tirer de sa fin. "In sis (instrumentis) quasi tota ratio speciei a fine sumitur." (1) Il nous faut considérer maintenant ce que renferme ce "quasi" et, à cette fin, quelques textes peuvent nous aider, dont d'abord le Commentaire de l'Epître aux Corinthiens (première). Commentant le verset 44 du quinzième chapitre, saint Thomas

1. S. Thomas, Super IV Sent., d. 3, a. 1, q. 1, responsio, no 16 (p. 112).

distingue une triple différence parmi les puissances de l'âme:

Triplex est differentia potentiarum in anima; quaedam enim potentiae sunt querum operationes ad bonum corporis ordinantur, sicut generativa, nutritiva, et augmentativa. Quaedam vero sunt, quae quidem corporeis organis utuntur, ut omnes potentiae sensitivae partis; sed serum actus ad corpus non ordinantur directe, sed magis ad perfectionem animae [ce qui est surtout manifeste chez l'homme, car chez les autres animaux, la sensation est orientée strictement vers les opérations propres à la conservation de l'individu ou de l'espèce tandis que chez l'homme, elle nourrit aussi la perfection de son intelligence; cf à ce sujet: In II de Anima, lect. 13, no 398]. Quaedam vero sunt potentiae quae neque utuntur corporeis organis, neque directe ad bonum corporis ordinantur, sed magis ad bonum animae, sicut quae pertinent ad intellectivam partem. (1)

Et ensuite, il ordonne ces trois espèces de puissances:

Primerae ergo potentiae pertinent ad animam, inquantum animet corpus [les premières appartiennent à l'âme en tant que forme d'un corps]; tertiae [et non "secundae"] vero maxime pertinent ad animam, inquantum est spiritus [les deuxièmes en tant que l'âme est spirituelle]; secundae [et non "tertiae"] vero medio modo se habent [occupent un rang intermédiaire parce qu'elles se servent de parties corporelles comme d'instruments et visent une fin spirituelle] inter utrasque: quia tamen judicium de potentia aliqua magis debet sumi ex objecto et fine, quam ex instrumento, ideo secundae potentiae magis se tenent cum tertii, quam cum primis. (2)

Ce n'est donc pas selon les instruments qui y sont mis en œuvre qu'il faut ordonner les puissances de l'âme, mais d'après la fin qu'elles se proposent. Et il en sera de même du jugement à porter sur les instruments utilisés: ce jugement devra partir de la fin poursuivie et non de l'instrument lui-même. Ce texte nous donne, en somme, une confirmation de celui que nous avions tiré des Sentences, mais il ajoute les termes d'une explication: nous lisons, en effet, que l'instrument (comme l'opération de l'âme) n'est pas quelque chose d'absolu et à juger absolument, par lui-même; l'instrument est quelque chose d'intermédiaire ("medio modo se habet") entre l'agent qui l'utilise et la fin en vue de laquelle il est utilisé. Et c'est pourquoi il est impossible de définir

1. In I Cor., c. 15, lect. 6, fin (Mar. 1929, I, p: 403).

2. Ibid.

un instrument sans tenir compte de sa fin. Et de son agent, comme nous allons le voir.

Et nous pouvons le mieux vérifier cette double dépendance de l'instrument en regardant ce qui est précisément requis à la définition de tel instrument ou outil particulier. Aristote nous en donne deux exemples lorsque, voulant manifester que l'aliment et la chaleur naturelle sont instruments dans la nutrition, il s'appuie sur une distinction entre l'instrument conjoint et l'instrument séparé, laquelle distinction il manifeste par l'exemple du timon du navire.

Duplex est instrumentum quod alitur, sicut duplex est instrumentum gubernationis: gubernator enim gubernat manu, et temone: manus enim est instrumentum coniunctum, cuius forma est anima. Unde temo est instrumentum movens navem, et motum a manu; sed manus non est instrumentum motum ab aliquo exteriori, sed solum a principio intrinseco: est enim pars hominis moventis seipsum. Sic igitur et nutritionis instrumentum est duplex. Et ut separatum quidem, et cuius forma nondum est anima, est nutrimentum. Oportet autem, quod aliud sit instrumentum nutritionis coniunctum. Necesse est enim, quod alimentum decoquatur: quod autem operatur decoctionem, est aliquid calidum. Sicut igitur gubernator movet temonem manu, navem autem temone, ita anima movet calido alimentum, et alimento nutrit. Sic igitur calidum ali- quod est instrumentum coniunctum huius animae, in quo scilicet radicaliter est calor naturalis digerens; et propter hoc oportet, quod omne animatum, quod nutritur, habeat calorem naturalem, qui est digestionis principium. Si autem hec anima non haberet instrumentum coniunctum, non esset actus alicuius partis corporis: quod soli intellectui competit. (1)

Pour ce qui nous intéresse directement, i.e. saisir la grande dépendance d'un instrument dans sa définition, c'est le cas du timon qui est le plus évident. On ne peut en effet aucunement dire ce qu'est le timon, si on ne le voit pas comme intermédiaire entre le "gouvernement du navire", qui est sa fin, et le pilote, ou plus précisément: la main du pilote, qui est son agent.

Temo est instrumentum movens navem, et motum a manu. (2)

Il en est de même pour la main, en tant qu'instrument du gouvernement du

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 9, no 348.

2. Ibid.

navire: on ne saisit sa nature d'instrument que pour autant qu'on la voit entre le timon qu'elle a pour fin de mouvoir et le pilote qui la meut elle-même.

L'aliment nous fournit aussi un bon exemple car on ne peut non plus comprendre sa nature d'aliment sans le regarder dans son rapport et à la nutrition qui est sa fin et à l'individu, ou plus précisément au système digestif ("la chaleur naturelle") qui en est l'agent. Et il en est de même encore pour définir le système digestif, cette "chaleur naturelle" dont la décoction de l'aliment est la fin et l'âme, l'agent.

Sicut igitur gubernator movet temponem manu, navem autem temone, ita anima movet calido alimentum, et alimento nutrit. (1)

Ainsi donc, il nous devient manifeste que l'outil n'est pas indépendant et ne peut par conséquent être défini sans l'intervention d'une nature extérieure à la sienne. Sa définition devra se fonder sur ce entre quoi il est intermédiaire, i.e. la fin (l'œuvre) et l'agent (l'artisan). Il en sera de même de l'instrument de la raison spéculative: celui-ci ne peut se définir sans que l'on tienne compte principalement de sa fin, qui est l'acte même de connaître, mais aussi de son agent, qui est l'intelligence.

Saint Thomas fait, dans les Questions Disputées, une distinction que nous pouvons appliquer ici pour dire d'une autre façon la dépendance, en laquelle est l'instrument, de natures extérieures à lui desquelles il faut tenir compte dans sa propre définition.

Voulant manifester de quelle façon l'essence divine est véritablement l'exemplaire de toutes les créatures, saint Thomas distingue deux façons d'être fait à l'image, à l'imitation de quelque chose.

In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis preconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae: quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 9, no 348.

rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficerat vel imitaretur. (1)

C'est de la deuxième façon que les créatures sont à l'imitation de Dieu.

Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturee fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. (2)

Or comme la proportion selon laquelle la créature ressemble à l'essence divine peut varier, il y aura des créatures différentes, selon qu'elles seront faites suivant la considération de telle ou de telle autre parmi ces diverses proportions possibles.

Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. (3)

Nous pouvons appliquer cette distinction aux instruments de la raison spéculative et dire que de même que la diversité des créatures s'explique par la diversité des rapports entre les choses et l'essence divine ("cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam"), de même les multiples instruments spéculatifs ne peuvent se comprendre et se définir que dans l'examen des rapports et proportions de l'intelligence qui les manie avec l'acte de connaissance qui en est la fin ("cointellectis diversis proportionibus intelligentiae ad res cognoscendas").

Puisque donc l'instrument n'est jamais quelque chose de premier mais toujours quelque chose de dépendant, se disant de quelque chose d'autre, le jugement de l'instrument spéculatif devra se faire non pas "absolute", mais en rapport avec ("cum proportione ad") l'acte, qui est sa fin, et l'intelligence, qui en est l'agent. De plus, comme l'acte est spécifié par l'objet, la nature de l'instrument dépend encore de l'objet (la matière étudiée: "id circa quod versatur") en vue de connaître lequel on s'en sert. Bref, l'instrument de la raison dépend de tout,

1. S. Thomas, Q.D. de Veritate, q. 3, a. 2, c., 3)
 2. Ibid., 4) 3. Ibid.

dans sa nature et par conséquent dans sa définition: il dépend de l'acte (sa fin), de l'intelligence (son agent), de l'objet (la matière "circa quod"); certains instruments dépendront même d'une certaine forme ou matière ("ex quo") plus particulières commandées par une fin plus précise ou un objet plus particulier à connaître. [Par exemple, de même que la matière dont doit être faite la scie pourra varier selon que c'est du métal ou du bois que l'on veut scier, de même la matière dont sera fait le syllogisme variera alors que l'objet étudié comporte nécessité ou contingence. Et cela donnera lieu à la fabrication d'instruments différents: scie à fer et scie à bois, démonstration et syllogisme dialectique. Et même, des objets de connaissance pourront différer tellement qu'ils commanderont jusqu'à des formes différentes pour leurs instruments. Ainsi, la matière morale est tellement contingente que non seulement elle ne peut être connue par des démonstrations, i.e. par un instrument fait d'une matière nécessaire, mais encore elle ne peut non plus se prêter au syllogisme, i.e. un instrument dont la forme comporte déjà une grande rigueur. Seuls des instruments comme l'induction, l'exemple et l'enthymême seront adéquats.]

En conséquence, si nous voulons une connaissance distincte des instruments de la raison spéculative, il faudra bien connaître les différents rapports et proportions entre la raison et les différents objets qu'elle peut se proposer de connaître. Et inversement, si on ne connaît pas bien la nature de l'intelligence humaine et de l'acte en vue duquel elle se sert de tels instruments, on ne peut que se tromper sur la nature de ceux-ci.

Terminons par deux remarques. Dans la première, rappelons-nous que le bien de l'intelligence exige l'utilisation correcte de plusieurs instruments, i.e. la réalisation de plusieurs fins particulières. Et il n'est pas inconvenant qu'un même agent utilise plusieurs instruments.

Idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. (1)

Dans la seconde, revenons sur cette espèce de conformité que nous

1. S. Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 65, a. 1, ad 1.

avons déjà mentionnée entre l'ordre corporel et l'ordre spirituel, et plus spécialement sur cette similitude qui existe entre les actes extérieurs et les actes de la raison: de même, en effet, que dans les actes extérieurs, il faut distinguer l'opération (v.g. "aedificatio") et l'œuvre (v.g. "domus"), de même il faut aussi, dans les actes de la raison, distinguer l'acte même de la raison ("intelligere", "ratiocinari") et quelque chose qui se trouve constitué en cet acte ("definitio", "enunciatio", "syllogismus").

Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. (1)

Il y a tout de même une dissimilitude qu'il est très important pour nous de ne pas négliger, entre actes extérieurs et actes de la raison. C'est que dans les actes extérieurs, il y a deux "opera": la fin poursuivie (v.g. la maison) et l'instrument dont on se sert pour constituer cette œuvre. Tandis que dans le cas de l'acte de la raison, il n'y a qu'un seul "operatum constitutum" et c'est l'instrument, lequel n'est pas recherché pour lui-même, comme fin, mais en vue de la connaissance de la vérité.

En conclusion, l'instrument de l'intelligence occupe une position intermédiaire qui fait qu'il ne peut être connu sans référence à cet agent (l'intelligence) et cette fin (l'acte de connaître) entre lesquels il joue ainsi le rôle d'intermédiaire. Pour cette raison, il nous faut encore faire quelques considérations plus précises sur la nature de l'intelligence et de ses actes, avant de définir plus précisément les différents instruments eux-mêmes que l'intelligence devra utiliser.

b) Quelques considérations sur l'intelligence et son acte.

Ainsi que nous l'avons vu, l'instrument spéculatif se trouve entre l'intelligence et ses actes et la connaissance (la définition) de la na-

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IaIIae, q. 90, a. 1, ad 2.

ture de cet instrument dépend de ce que l'on connaît de l'agent que lui est l'intelligence et de la fin que lui est l'acte de l'intelligence. Avant de toucher distinctement aux instruments eux-mêmes, il nous faut donc bien nous représenter et l'intelligence et son acte. Et attention à ne pas nous tromper à ce sujet si nous ne voulons pas errer complètement ensuite quant à l'instrument.

Normalement, il nous faudrait parler d'abord de l'acte mais en raison des textes que nous avons déjà vus, nous ferons l'inverse.

1. La faculté qui a besoin des instruments logiques.

Ainsi donc, pour définir des instruments, il faut préalablement avoir une idée assez précise de l'agent qui doit s'en servir car leur nature dépend de celle de cet agent, de cette cause efficiente.

Question (un étudiant):

En quel sens l'instrument dépend-il ainsi de sa cause efficiente?

Réponse (Monsieur):

En ce sens que l'instrument doit être proportionné à ce que peut faire l'agent en raison de sa propre nature. Sinon l'œuvre que pourra se proposer l'agent sera compromise. Par exemple, un gros marteau ne conviendra pas si c'est un jeune enfant qui doit s'en servir. De même, dans la ligne de la connaissance, tous les instruments ne peuvent convenir à l'intelligence humaine. Et plus précisément encore, à l'intérieur de l'intelligence humaine, l'instrument convenable va varier selon qu'il s'agit de l'intelligence du maître, capable de manier la "démonstration propter quid" ou de l'intelligence du jeune, à laquelle conviennent plutôt des arguments (instruments) plus faibles, mais plus faciles.

Ce qu'il nous faut connaître de la nature de l'intelligence humaine, pour saisir le genre d'instruments qui lui conviendra, c'est la proportion dans laquelle elle se trouve avec sa fin: la connaissance. C'est en effet dans la mesure où il y a plus ou moins de difficulté pour notre intelligence à parvenir à la connaissance que tel ou tel instrument lui sera ou non nécessaire. Un texte du début de la Méta physique peut nous être très utile à examiner ce point, car le Sage aussi, avant

de déterminer de la vérité, doit, puisque c'est la vérité la plus universelle qu'il considère, examiner la situation de l'intelligence humaine en face de la connaissance.

*Philosophia prima considerat universalem veritatem entium.
Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo
se habeat homo ad veritatem cognoscendam. (1)*

Dans ce texte, il est merveilleux de voir le parfait équilibre intellectuel d'Aristote qui manœuvre entre deux erreurs extrêmes à éviter. Aristote reconnaît en effet à la fois que la vérité est très difficile à connaître mais que chacun est tout de même apte à en connaître quelque chose.

*Consideratio vel speculatio de veritate quodammodo
est facilis, et quodammodo difficilis. (2)*

Aristote s'attache d'abord à montrer en quel sens la vérité nous est facile à connaître, ce qu'il fait à l'aide de trois instruments: deux signes et un exemple.

Le premier signe est que n'importe qui peut énoncer des vérités quant à la nature des choses. C'est un signe que n'importe qui appréhende quelque chose de cette nature et que même si personne n'arrive à une connaissance parfaite, personne non plus n'est à ce point dénué d'intelligence qu'il ne connaisse quelque chose de la vérité.

*Licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem edi-
pisci possit, tamen nullus homo est ita expers veritatis,
quin aliquid de veritate cognoscat. Quod ex hoc apparet,
quod unusquisque potest enuntiare de veritate et natura
rerum, quod est signum considerationis interioris. (3)*

Le second signe est que même si ce qu'un seul homme peut connaître est petit comparé à la vérité totale, quand on fait la collection de ce que tous les hommes ont découvert en tous les domaines, on parvient à une somme considérable.

*Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere
ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit*

1. S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, no 273.
2. Ibid., no 274. 3. Ibid., no 275.

aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud, quod aggregatur ex omnibus "coarticulatis", id est exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt. (1)

Le troisième instrument qu'utilise Aristote est un exemple. L'exemple est l'instrument (l'argument) le plus facile pour notre intelligence. Il se rattache à l'induction, qui est elle-même plus facile que le syllogisme. Et parmi ce type d'instrument qu'est l'exemple, le plus simple (et donc celui par lequel on devra commencer quand on voudra étudier la nature de cet instrument comme telle) est celui qui mène l'intelligence d'un singulier à un autre singulier, i.e. qui lui permet de conclure quelque chose d'un singulier à partir d'un autre singulier.

A ce stade-ci, nous ne pouvons pas nous attarder longuement sur l'analyse logique de l'exemple en général, ni même de celui-ci. D'autant plus que même si l'exemple est en soi l'instrument le plus simple de notre intelligence, il est souvent très difficile de reconnaître et de disposer en leur forme logique les termes (au nombre de quatre) de tel exemple particulier chez Aristote.

Toutefois, celui-ci nous est donné par Aristote presque dans sa disposition logique, ce qui nous permet d'en glisser quelques mots. Il faut savoir d'abord que le principe de l'argument dit exemple est une similitude entre deux choses. En somme, perce qu'on saisit manifestement que deux choses se ressemblent sur un point, on conclut qu'un autre point, qui est manifestement dans la première chose, se retrouve également dans la seconde.

Dans l'exemple ici considéré, les deux choses considérées sont la "porte de la maison" et "les principes premiers". La ressemblance manifeste qu'il y a entre les deux est qu'ils viennent tous deux en premier: la porte, ou l'entrée, est connue en premier pour ce qui est de la maison; les premiers principes sont premièrement connus de notre intelligence dans sa quête de la vérité. Or il y a autre chose de manifeste dans le cas de la porte: c'est que personne ne se trompe à son sujet;

1. S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, no 276.

bien qu'on puisse à prime abord faire erreur sur les différentes parties qui composent l'intérieur de la maison, on ne se trompe pas sur ce qui est la porte, comme dit le proverbe: "In foribus quis delinquet?" Et c'est de là qu'on conclut qu'il en est de même pour les premiers principes, portes de la connaissance de la vérité spéculative.

Bref: "in ianuis" - - - - - "nullus decipitur"
 "ianua" - - - - - "primo occurrit"
 "in eo quod primo occurrit" - - "nullus decipitur"
 "in eo quod primo occurrit" - - "nullus decipitur"
 "prima principia" - - - - - "primo occurrunt"
 "in primis principiis" - - - - "nullus decipitur".

De même donc que, bien que la distinction de l'intérieur de la maison puisse comporter certaines difficultés, il est cependant très facile de voir par où il y faut entrer, de même, bien que la connaissance distincte de la vérité spéculative (i.e. la connaissance des conclusions scientifiques particulières) comporte une grande difficulté, il y a cependant certaines vérités premières (i.e. celles par lesquelles on doit s'introduire dans la connaissance de la vérité) dont la connaissance ne peut échapper à personne.

Concludens ex praemissis, quod ex quo unusquisque potest cognoscere de veritate, licet parum, ita se habere videatur in cognitione veritatis, sicut proverbialiter dicitur [Grâce à cet exemple, Aristote donne une notion plus précise de ces vérités que le premier signe avait annoncé ne pouvoir être ignorées de personne]: in "foribus", id est in ianuis domorum, "quis delinquet"? *Interiora enim domus difficile est scire, et circa ea facile est hominem decipi: sed sicut circa ipsum introitum domus qui omnibus patet et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam est in considerationes veritatis: nam ea, per quae intratur in cognitionem aliorum, nota sunt omnibus, et nullus circa ea decipitur: huiusmodi autem sunt prima principia naturaliter nota, ut non esse simul affirmare et negare, et quod omne totum est maius sua parte, et similia. Circa conclusiones vero, ad quas per huiusmodi, quasi per ianuam, intratur, continet multoties errare. Sic igitur cognitio veritatis est facilis in quantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum.* (1)

Dans tout ceci, la grande santé intellectuelle d'Aristote doit nous émerveiller: d'une part, en montrant la facilité des premières vérités, il s'oppose au scepticisme (v.g. Montaigne) qui sabote la vie de l'intelligence en niant la possibilité de toute connaissance certaine; d'autre part, en montrant, comme nous allons le voir, la double source de difficulté de la connaissance distincte, il s'oppose au dogmatisme (v.g. Berkeley, Spinoza, etc), pour qui il n'y a que des certitudes.

Le fruit que j'ai retiré de mon pouvoir naturel de connaître, sans l'avoir jamais trouvé une seule fois en défaut, a fait de moi un homme heureux. (1)

Aristote manifeste ensuite la difficulté de la connaissance de la vérité. Mais il n'en donne pas tout de suite la cause, se contentant d'abord de constater ("quia" et non "propter quid") cette difficulté. Et on voit bien, dit-il, qu'il nous est difficile de connaître la vérité distinctement, quand on s'aperçoit que l'on n'arrive pas à connaître à la fois le tout et la partie.

Manifestat difficultatem; dicens, quod hoc ostendit difficultatem quae est in consideratione veritatis,
quia non possumus habere circa veritatem totum et partem.
 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod hoc dixit omnibus esse notum, per quod in alia introitum. Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis [analyse], secundum quem procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem [par exemple, le logicien, en analysant, dans le Peri Hermeneias, l'énonciation, qui est un tout, dira qu'elle se résout dans le nom et le verbe], sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. — Alia est via compositionis [synthèse], per quem procedimus a simplicibus ad composita, que perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandas veritatis secundum utramque viam. (2)

Il peut être utile à la bonne compréhension de ce passage de voir que "partie", quand on parle du sujet d'une science, doit être entendu dans un sens très large (tout ce qui est requis à la connaissance distincte du sujet) et non en le sens restreint de "partie intégrale". C'est

1. Spinoza, 21^e lettre.

2. S. Thomas, In II Met., l. 1, no 278.

ce que nous explique saint Thomas en répondant à une objection selon laquelle il ne pourrait y avoir une science à propos de Dieu puisque Dieu n'a pas de parties et que connaître scientifiquement, c'est connaître jusqu'en les parties.

L'objection:

Cuiuslibet scientiae est partes et passiones sui subjecti considerare: sed Deus cum sit forma simplex nec partes habet in quae dividatur, nec passionibus aliquibus subiici potest. Ergo de Deo non potest esse scientia. (1)

La réponse:

Dicendum, quod partes subjecti in scientia non solum sunt intelligendas partes subjectivae, vel integrales, sed partes subjecti sunt omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cum omnia hujusmodi non tractentur in conscientia, nisi in quantum habent ad subjectum ordinari: passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt sive negationes, sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fiduci. (2)

Dans le texte de la Métaphysique que nous lisions, Aristote continue en manifestant la cause de la grande difficulté de la connaissance. Et, dit-il, cette cause est double, comme dans tout ce qui, comme la connaissance, résulte d'un rapport entre deux choses. Car la difficulté peut provenir de l'une des deux entités en relation (la chose à connaître) ou de l'autre (l'intelligence qui connaît).

Ostendit causam praemissae difficultatis. Ubi simili-
ter considerandum est, quod in omnibus, quae consistunt
in quadam habitudine unius ad alterum, potest impedi-
mentum dupliciter vel ex uno vel ex alio accidere: sicut
si lignum non comburatur, hoc contingit vel quia ignis
est debilis [remarquons le mot "debilis" appliqué ici
au feu; il désigne aussi très bien ce qui est le propre
de l'intelligence humaine], vel quia lignum non est bene
combustibile; et similiter oculus impeditur a visione
aliquid visibilis, aut quia est debilis aut quia
visibile est tenebrosum. Sic igitur potest contin-
gere quod veritas sit difficultis ad cognoscendum, vel
propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter

1. In Boetii de Trinitate, q. 2, a. 2, obj. 3 (Op., VII, p. 365).
2. Ibid., ad 3 (p. 369).

defectum qui est in intellectu nostro. (1)

Dans la connaissance que l'homme cherche à obtenir des choses, il y a donc d'abord une difficulté provenant de choses à connaître dont la nature, parce que **imparfaite et contingente**, se prête mal à une connaissance parfaite.

Et quod quantum ad aliquas res difficultas contingat in cognoscendo veritatem ipsarum rerum ex parte earum, patet. Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, ut infra in Nonō huius dicetur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum seipso parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boëtius dicit in libro De Diversis Naturis. (2)

En raison donc de l'imperfection de ces objets, notre intelligence pourra très peu utiliser à leur endroit des instruments de connaissance parfaite. Il lui faudra se contenter d'instruments moins parfaits (v.g. l'induction plutôt que la démonstration) mais mieux adaptés; et il lui faudra aussi se contenter de la connaissance moins parfaite que de tels instruments procurent.

Mais Aristote insiste que, dans notre connaissance, là n'est pas la principale source de difficulté. La cause de la difficulté provient plutôt de la débilité de notre intelligence, dont la faiblesse est le principal empêchement à utiliser des instruments de connaissance parfaite. C'est en effet en raison de sa débilité qu'il faut se contenter le plus souvent d'instruments plus faibles (mais plus proportionnés) et qu'il faut plutôt multiplier de tels instruments qu'en utiliser de moins nombreux qui seraient plus parfaits en soi.

Fuerunt autem aliqui philosophi, qui posuerunt difficultatem cognitionis veritatis totaliter provenire ex parte rerum, ponentes nihil esse fixum et stabile in rebus, sed omnia esse in continuo fluxu ut infra in Quarto huius dicetur. Sed hoc excludit Philosophus, dicens, quod quamvis difficultas cognoscendae veritatis forsan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, vide licet ex parte nostra, et ex parte rerum; non tamen principalis causa difficultatis est ex parte rerum, sed ex parte nostra.

Et hoc sic probat. Quia, si difficultas esset princi-

1. S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, no 279.

2. Ibid., no 280.

paliter ex parte rerum, sequeretur, quod illa magis cognosceremus, quae sunt magis cognoscibilia secundum suam naturam: sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est, quod difficultas accidit in cognitione veritatis, maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum. (1)

En vue d'une connaissance plus distincte de ce qui précède, il serait bon de lire les quelques numéros suivants (2).

Sed videtur haec similitudo non esse conveniens. Sensus enim quia est potentia organi corporalis, corruptitur ex vehementia sensibilis. Intellectus autem, cum non sit potentia alicuius organi corporei, non corruptitur ex excellenti intelligibili. Unde post apprehensionem alicuius magni intelligibilis, non minus intelligimus minus intelligibilia, sed magis, ut dicitur in tertio de Anima.

Dicendum est ergo, quod sensus impeditur a cognitione alicuius sensibilis dupliciter. Uno modo per corruptionem organi ab excellenti sensibili; et hoc locum non habet in intellectu. Alio modo ex defectu proportionis ipsius virtutis sensitivae ad obiectum. Potentiae enim animae non sunt eiusdem virtutis in omnibus animalibus; sed sicuti homini hoc in sua specie convenit, quod habeat maximum olfactum, ita nycticoraci, quod habeat debilem visum, quia non habet proportionem ad claritatem diei cognoscendam.

Sic igitur, cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilium veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilium a phantasmatibus [il y a impossibilité absolue pour l'intelligence humaine de connaître quoi que ce soit sans passer par les phantasmes; ce qui sera dit d'une façon très explicite dans la vingtième leçon des Secondes Analytiques]

1. S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, nos 281 et 282.
 2. Nos 283, 284 et 285.

(livre II), laquelle leçon ne relève d'ailleurs pas de la lumière logique, mais du *De Anima*, du "naturalis"]. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit nature humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod anima humana huiusmodi corpori unita cognoscatur de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatibus intelligit. Per haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialium substantiarum, quae sunt improprietates istis substantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.

22/1/70

Quand Aristote a manifesté que la connaissance de la vérité est difficile, il a dit à cette fin qu'il est difficile de connaître à la fois le tout et la partie. Quelques explications supplémentaires ne seront pas de trop à ce sujet. On peut se demander pourquoi, avant de donner la cause de la difficulté de la connaissance pour nous, Aristote juge-t-il à propos de manifester cette difficulté en parlant ainsi de tout et de partie. C'est qu'il veut faire voir que la difficulté dont il parle concerne la connaissance parfaite de la vérité. En somme, s'il peut être assez facile d'avoir une connaissance fragmentaire de la vérité, il est beaucoup plus difficile d'en avoir une parfaite, comportant totalité. Il est intéressant, à ce sujet, de consulter le cinquième livre de la MétaPhysique, où Aristote distingue et ordonne les différents sens des mots qui concernent principalement la MétaPhysique, car on y trouve des mots qui signifient la perfection, et parmi eux le mot: "tout".

Postquam Philosophus distinxit nomina, quae significant causas, et subiectum, et partes subiectorum huius scientiae; hic incipit distinguer nomina quae significant ea quae se habent per modum passionis; et dividitur in duas partes.

In prima distinguit nomina ea quae pertinent ad perfectionem entis. (1)

Dans le paragraphe suivant, on lit:

Perfectum enim et totum, aut sunt idem, aut fere idem significant [ce sont deux noms très voisins l'un de l'autre, signifiant la même chose ou à peu près; il faut donc mettre ensemble "perfectum" et "totum"]. (1)

Un peu plus loin, autre détail intéressant pour mieux voir ce que veut dire "totum" dans le sens de parfait, Aristote va dire que le mot "omne" et le mot "totum" n'ont pas exactement le même sens. Quelquefois, on ne peut pas employer "omne" et il faut employer "totum".

Totum vero significat collectionem partium in aliquo uno: et ideo in illis propriis dicitur totum in quibus, ex omnibus partibus acceptis simul fit unum perfectum, cuius perfectio nulli partium competit [et ainsi, la connaissance parfaite du tout exige la connaissance distincte de toutes les parties; c'est là qu'on voit la difficulté de connaître parfaitement; on a beau connaître une partie, et assez bien, la connaissance demeure alors imparfaite; or, dans quel domaine, dans quelle discipline donnée pouvons-nous avoir une telle connaissance parfaite??? Cette connaissance parfaite de la vérité, on le voit bien, est très difficile], sicut domus et animal. (2)

On avait vu comme exemple le traité du Peri Hermeneias; il y a cependant une illustration meilleure que celle-là dans la science de la nature: l'ordre des traités dans cette science, et en particulier des traités qui concernent la vie, lesquels sont groupés en trois sections: le traité De l'Âme ("in quadam abstractione"); dans une deuxième section, une application au corps, mais encore générale; puis les traités qui comportent la plus grande concrétion, dans lesquels Aristote considère telle espèce de vivants, et d'animaux, et de plantes (3). Pour le moment, ce qui doit surtout nous frapper, concernant voie de résolution et voie de composition, c'est la deuxième section. Celle-ci se divise encore en trois: des traités sur le vivant en tant que vivant, puis en tant que "motivum", puis en tant que "sensitivum". Et saint Thomas dit: puisque, cela étant dans le mode naturel de notre intelligence, nous devons passer par les "similia" pour arriver aux "dissimilia", voici l'ordre qui convient: et alors il ne met plus les traités qui concernent le vi-

1. In V Metaph., lect. 18, no 1033. 2. Ibid., lect. 21, no 1108.
 3. S. Thomas, In de Sensu et Sensato, Proème.

vant comme tel en premier mais en dernier. C'est ce qu'il y a de plus près ("simile") au sujet du traité De l'Ame qui va venir en premier: le vivant comme "sensitivum", parce que le sens participe plus de l'âme que du corps; puis la faculté de locomotion, car elle s'ensuit directement du sens; et enfin on aura des considérations communes sur le vivant qui, dit saint Thomas, comportent une plus grande application au corps. On voit très bien que le mouvement de la raison ici, c'est d'aller vers une plus grande concrétion. Mais essayons de voir cela sous un autre jour, sous l'aspect de tout et de parties, de voie d'analyse et de voie de composition.

Dans le traité De l'Ame, on résout le vivant dans sa partie principale, qui est sa forme, laquelle forme est l'âme: donc, voie d'analyse. Tandis que les derniers traités de cette deuxième section vont porter sur le vivant en tant que vivant. Mais le vivant, c'est le tout, dans notre sujet; et là, on va vers une connaissance de plus en plus distincte de ce tout: donc, voie de composition. Voilà pourquoi, quand Aristote décrit brièvement ces deux voies, ainsi que nous l'avons lu dans la Méta-physique, il donne en premier la voie d'analyse. C'est qu'elle vient en premier, justement. Pensons à la Physique: son premier livre porte sur les principes de l'être mobile, sur ses parties donc.

Il faut remarquer la façon tout à fait commune dont Aristote parle de ces deux voies: analyse et composition. C'est très important parce qu'on pourra appliquer cette division au pratique aussi. La nécessité de ces deux voies se dit de l'intelligence humaine comme telle, qu'on soit dans l'ordre spéculatif ou pratique. En effet, bien qu'on définisse le mode pratique comme un mode compositif, il faut prendre garde par exemple que, comme saint Thomas le dit (1), le conseil, qui est de l'ordre pratique, procède "modo resolutorio". Il n'y a pas de contradiction là-dedans mais complémentarité.

Revenons maintenant à la Méta-physique. Et relisons, pour terminer ces considérations, le no 285, un très beau paragraphe qui va nous per-

1. Summa Theologiae, IaIIæ, q. 14, a. 6, c.

mettre de passer à la leçon 20 du deuxième livre des Seconds Analytiques, laquelle va porter sur l'acte de l'intelligence, qu'il faut connaître aussi pour définir les instruments de l'intelligence.

Sic igitur, cum... (cf supra, p. 123).

Voilà comme considérations sur la faculté qui a besoin des instruments logiques. Il faut passer maintenant à la considération de l'acte de cette faculté en vue duquel elle a besoin de tels instruments.

2. L'acte en vue duquel l'intelligence humaine forme des instruments.

C'est principalement à travers la vingtième leçon du deuxième livre des Seconds Analytiques que nous effectuerons cette considération de l'acte de l'intelligence humaine. Mais auparavant, arrêtons-nous à quelques textes qui peuvent magnifiquement nous préparer à l'intelligence de cette leçon.

1) Quelques textes préparatoires à la leçon 20.

Dans le premier, saint Thomas se demande si l'on doit parler d'ordre entre les puissances de l'âme. Il semblerait d'abord que non.

In potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo. (1)

Mais il faut effectivement distinguer trois ordres entre les puissances de l'âme.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab

1. Summa Theologiae, Ia, q. 77, a. 4, obj. 3.

altera: tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum [les deux premiers ordres se définissent par la dépendance d'une puissance à l'autre tandis que le troisième se tient uniquement du côté des objets sans comporter une telle dépendance entre les facultés: ainsi, si la vue est première par rapport à l'ouïe, ce n'est pas parce que l'une dépend de l'autre, mais parce que l'objet de celle-ci est premier en nature]. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem [nous avons déjà parlé de ce premier par nature, à l'aide de la première page des Parties des Animaux, et à propos de la cause finale et de la cause efficiente: laquelle est première par nature: l'agent ou la fin? c'est la fin, avons-nous vu], prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora [l'imparfait dépend en nature du parfait]; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur [le parfait dépend de l'imparfait chez l'être mobile, pour sa génération; cela est très important et c'est cela surtout qu'il faudra dégager en expliquant la fameuse leçon 20: la dépendance de l'intelligence vis à vis le sens, niée par beaucoup de philosophes; et si on nie cette dépendance, on détruit l'intelligence humaine, il n'est donc plus question de logique].

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentias sensitivis [l'intelligence et la volonté sont premières comparativement au sens et à l'appétit sensible]: unde dirigunt eas, et imperant eis [parce qu'elles sont premières par nature, elles vont diriger; par exemple, l'intelligence, parce que première par nature, va diriger une faculté qui peut présenter de très grands obstacles si elle est laissée à elle-même, à savoir l'imagination; même là où l'imagination joue un rôle fondamental, comme en poésie, l'intelligence pratique du poète doit toujours être là pour la diriger; autrement, on tomberait dans du fantastique]. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentias animae nutritivae. — Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentias animae sensitivae: unde ad eorum actiones praeparent corpus [la vie végétative, par ses puissances propres, prépare le corps à des actions qui dépassent la vie végétative, à savoir les actes de la vie sensitive et de la vie de l'intelligence]. Et similiter est de potentias sensitivis respectu intellectivarum [si quelqu'un se contentait de voir la dépendance dans l'ordre de nature, ce serait épouvantable, cela irait contre le processus de génération, par exemple dans le cas de l'acquisition de la science]. — Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nem visible est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in

altera: tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum [les deux premiers ordres se définissent par la dépendance d'une puissance à l'autre tandis que le troisième se tient uniquement du côté des objets sans comporter une telle dépendance entre les facultés: ainsi, si la vue est première par rapport à l'ouïe, ce n'est pas parce que l'une dépend de l'autre, mais parce que l'objet de celle-ci est premier en nature]. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem [nous avons déjà parlé de ce premier par nature, à l'aide de la première page des Parties des Animaux, et à propos de la cause finale et de la cause efficiente: laquelle est première par nature: l'agent ou la fin? c'est la fin, avons-nous vu], prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora [l'imparfait dépend en nature du parfait]; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur [le parfait dépend de l'imparfait chez l'être mobile, pour sa génération; cela est très important et c'est cela surtout qu'il faudra dégager en expliquant la fameuse leçon 20: la dépendance de l'intelligence vis à vis le sens, niée par beaucoup de philosophes; et si on nie cette dépendance, on détruit l'intelligence humaine, il n'est donc plus question de logique].

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentias sensitivis [l'intelligence et la volonté sont premières comparativement au sens et à l'appétit sensible]: unde dirigunt eas, et imperant eis [parce qu'elles sont premières par nature, elles vont diriger; par exemple, l'intelligence, parce que première par nature, va diriger une faculté qui peut présenter de très grands obstacles si elle est laissée à elle-même, à savoir l'imagination; même là où l'imagination joue un rôle fondamental, comme en poésie, l'intelligence pratique du poète doit toujours être là pour la diriger; autrement, on tomberait dans du fantastique]. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentias animae nutritivae. — Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentias animae sensitivae: unde ad eorum actiones praeparant corpus [la vie végétative, par ses puissances propres, prépare le corps à des actions qui dépassent la vie végétative, à savoir les actes de la vie sensitive et de la vie de l'intelligence]. Et similiter est de potentias sensitivis respectu intellectivarum [si quelqu'un se contentait de voir la dépendance dans l'ordre de nature, ce serait épouvantable, cela irait contre le processus de génération, par exemple dans le cas de l'acquisition de la science]. — Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est communis superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in

sere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor. (1)

Et, s'appuyant sur cette doctrine, saint Thomas va répondre maintenant à l'objection du début.

Dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illeas autem potentias quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera. (2)

Dans les deux premiers ordres, il y a nettement dépendance d'un acte par rapport à l'autre. Et c'est parce qu'il y a ainsi dépendance d'un acte par rapport à l'autre qu'une puissance dépend d'une autre et qu'on peut connaître cette dépendance. On connaît en effet la dépendance ou l'ordre des puissances à travers celui de leurs actes respectifs.

Il y a un autre article qui nous intéresse dans cette ligne, dans lequel saint Thomas se demande si les puissances de l'âme découlent de son essence. Et il dit que oui. C'est surtout la réponse à la première objection qui nous intéresse; elle concerne le fait que l'âme est une par son essence et cependant comporte plusieurs facultés.

Ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordinis quodam [les puissances de l'âme découlent de son essence mais selon un certain ordre; et suivent deux raisons d'un tel ordre: soit en vue de l'ordonnance des puissances, soit en raison de la diversité des organes corporels qui leur servent d'instruments]. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentias, tum propter ordinem potentiarum: tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium. (3)

L'article suivant se rattache encore de très près au même problème. Saint Thomas s'y demande si l'on peut dire qu'une puissance sort de l'autre. Et là encore, il faut dire oui.

Potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio [il ne s'agit pas d'une simple succession d'actes, mais d'une véritable dépendance d'un

1. Summa Theologiae, Ia, q. 77, a. 4, c.
3. Ibid., a. 6, ad 1. et a.

2. Ibid., ad 3.

acte par rapport à un autre, d'un acte causé par un autre, même si cet autre est moins parfait que celui qu'il cause, comme celui du sens par rapport à celui de l'intelligence]; sicut actus phantasiae ab actu sensus [déjà, à l'intérieur du sens, on a cette causalité; un acte est causé par l'autre; si on ne voit pas cela, il est impossible de comprendre comment l'intelligence peut atteindre à l'universel, quel qu'il soit, confus ou distinct; c'est cette dépendance que saint Thomas va nous décrire dans la leçon 20: "ex sensu fit..."; non pas seulement l'un vient après l'autre, mais "ex", i.e. étant tiré de, en dépendance de...]. Ergo una potentia animata causatur ab alio. (1)

Une dernière remarque sur cet article:

In his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno... (2)

Quand on dit qu'il y a ordre et dépendance entre les facultés, on parle d'un ordre naturel et non de quelque chose d'arbitraire et de contingent. Voilà pourquoi, à la fin du corps de l'article, on peut parler de "naturalis origo":

Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto ["naturalis origo" d'une faculté par rapport à une autre, parce que "ordo naturalis" entre les facultés]. (3)

Il y aurait ici un autre article intéressant, où saint Thomas explique la distinction entre les sens internes (4), mais nous y reviendrons tout en lisant la leçon 20.

27/1/70

2) Analyse de la leçon 20.

Après avoir fait un certain nombre de considérations sur la raison comme faculté, il nous faut maintenant examiner l'acte de la raison, et le considérer dans ses principes. Et pour ce faire, tel qu'annoncé,

1. Summa Theologiae, Ia, q. 77, a. 7, sed contra.
3. Ibid. 4. Ibid., q. 78, a. 4.

2. Ibid., c.

nous nous servirons de la dernière leçon des Secondes Analytiques.

Ces Secondes Analytiques comportent deux parties. Dans la première, il est question de problèmes ayant trait au syllogisme démonstratif. Et dans la seconde, Aristote traite des principes du syllogisme démonstratif. Comme saint Thomas le fait remarquer tout à fait au début du deuxième livre, par principes, il faut entendre principalement le moyen terme (la définition par exemple, qui joue le rôle de moyen terme dans une démonstration "propter quid"), et là il s'agit de considérations proprement logiques qui vont couvrir dix-neuf leçons. Mais par principe, on peut aussi entendre les vérités indémontrables, même celles qui n'entrent pas dans la composition même du syllogisme démonstratif (principes communs "ex quibus"). Comme "ad bonitatem doctrinae", Aristote va nous montrer dans la vingtième leçon, très brièvement mais d'une façon extraordinaire, comment l'intelligence peut-elle acquérir la connaissance de ces principes indémontrables. C'est un sujet extrêmement important, car il ne s'agit pas seulement de premiers principes indémontrables; c'est l'acte de la raison comme tel qui est concerné: comment la raison peut-elle atteindre l'universel, que celui-ci soit confus ou distinct?

Comme on l'a dit plus haut, la notion d'instrument se dit en rapport avec la raison et avec une fin qui est l'acte ou les actes de la raison. D'où la nécessité pour nous, qui voulons connaître les instruments de la raison, de considérer l'acte de celle-ci. Et ce qui caractérise le plus essentiellement l'acte de la raison, c'est l'élévation à l'universel. D'où la nécessité pour nous plus précisément de considérer comment notre intelligence s'élève à l'universel.

Attequons maintenant la leçon 20. On y trouve d'abord l'annonce du sujet.

Hic ostendit quomodo cognoscantur prima principia demonstrationis communia...
 Dicit ergo primo quod ex his quae sequuntur, manifestum erit de principiis indemonstrabilibus, qualiter sorum cognitio fiat in nobis [le mot "fiat" est très important, en raison de l'idée de génération qu'il implique]. (1)

Mais pour en arriver à ceci, il faudra respecter un ordre:

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 582.

Hoc tamen ordine obser^oato, ut prius circa hoc dubitationes ponamus. (1)

Pour comprendre cet ordre, il est très utile de se reporter au début du septième livre de l'Ethique, où Aristote dit que le mode qu'il suit alors, doit toujours être suivi, c'est-à-dire qu'on soulève d'abord les problèmes et qu'on les résolve ensuite.

a - Les questions posées.

Aristote va donc se poser trois questions, à propos desquelles il faut noter que les deux premières sont ordonnées à la troisième, comme il le dit explicitement (2).

Au début du septième livre de l'Ethique, saint Thomas mentionne qu'Aristote détermine, à propos de la continence, d'abord des "probabilités", ensuite des doutes et enfin des solutions. Et que l'ordre à mettre entre les "probabilités" n'est pas le même que celui à mettre entre les doutes. Pour les "probabilités", vient en premier ce qui est plus manifeste, des notions très communes; et comme nous sommes alors en morale, on parle d'abord par exemple de ce que la continence et l'incontinence se définissent en rapport à la notion de bien et de mal. Tandis que pour les doutes, l'ordre est très différent: est posé en premier le doute principal: et quant à la question de la continence, ce qui fait ainsi le plus de difficulté, c'est: est-ce qu'on peut effectivement concevoir un incontinent? ce que niait Socrate, par exemple.

Ici, c'est la même chose quant à l'ordre. Il y a trois questions, mais comme les deux premières sont ordonnées à la troisième, Aristote va argumenter d'abord contre la troisième, d'une façon plus ou moins dialectique. Et ce sera la même chose encore pour la solution. Résoudre les deux premières questions presuppose qu'on ait résolu la troisième qui de fait peut être dite la première dans la mesure où les deux premières lui sont ordonnées; car il s'agit d'un premier de nature sinon d'un premier dans l'ordre d'énumération.

1. No 582.

2. No 585: "Obiicit ad questionem ultimam, ad quam alias ordinantur."

La première question sera: quelle sorte de connaissance avons-nous des premiers principes?

Movet dubitationes tres circa praedictam cognitionem principiorum. Quarum prima est, utrum omnium immediatorum principiorum sit eadem cognitio vel non. (1)

La seconde: peut-on dire que les premiers principes sont objets de science?

Secunda dubitatio est, utrum omnium immediatorum principiorum sit scientia vel nullorum, aut quorumdam sit scientia, aliorum vero aliud genus cognitionis. (2)

Et la troisième, qui est la principale:

Tertia quaestio est, utrum habitus istorum principiorum fiant in nobis, cum prius non fuerint, vel semper in nobis fuerint [est-ce que vraiment on peut parler d'acquisition pour la connaissance de ces premiers principes? car si on parle réellement d'acquisition, il faut dire qu'avant l'acquisition, on ne les avait pas...], sed tamen nos latetabat [ou bien avons-nous toujours eu l'habitus des principes, sans nous en rendre compte, d'une façon cachée? c'est la position de Platon]. (3)

b - Les objections aux deux réponses éventuelles à la troisième question.

Obiicit ad quaestionem ultimam, ad quam alias ordinantur [on ne s'occupe pour le moment que de la troisième question].

Et primo [il y aura deux discours, chacun s'attaquant à l'une des deux réponses éventuelles à la question] obiicit ad unam partem. (4)

On va s'attaquer d'abord à la deuxième éventualité: il est impossible, dira-t-on, que l'homme possède l'habitus des premiers principes sans le savoir. Pour former ce premier discours, et aussi le second ensuite, Aristote va s'appuyer sur des points déjà établis au début du premier livre des Seconds Analytiques. Mais quoique Aristote rappelle

1. No 584.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. No 585.

ainsi certains points antérieurement présentés dans les Analytiques, il reste tout de même que l'on peut dire que principalement, c'est le "naturalis" qui parle et le métaphysicien, mais pas le logicien; car pour déterminer de tout cela il va falloir parler du sens externe, de la mémoire, de la cogitative, etc, toutes des choses qui relèvent du philosophe de la nature. Voilà pourquoi c'est une leçon très spéciale. De fait, c'est "ad bonitatem doctrinæ" qu'on en parle ici, c'est pour compléter ce qui a été dit des principes au début du livre, c'est parce qu'il serait bon tout de même à ce moment de savoir comment on arrive à posséder cet habitus des principes. Mais encore une fois ce n'est pas tant le logicien qui parle que le "naturalis"; et voilà pourquoi on peut d'ailleurs expliquer cette page avant même d'entrer dans des problèmes dont la lumière est strictement logique.

Et dicit quod est inconveniens [on va réduire à l'absurde] dicere quod habeamus habitus horum principiorum, et lateat nos. Manifestum enim est [attention! quand Aristote s'attaque à une des deux parties d'une contradiction avant d'apporter la solution, il n'est ordinairement pas encore question de "manifestum est", mais plutôt de probable ("videtur")); or ici Aristote va beaucoup plus loin; et c'est à noter car après ce discours où il s'attaque sur ce ton à la deuxième éventualité de cette troisième question, il n'y revient pas, comme si c'était déjà tout à fait réglé] quod illi qui habent cognitionem principiorum, habent certioram cognitionem cognitione quae est per demonstrationem [cela a été montré au début du premier livre; ceux qui possèdent la connaissance des premiers principes, leur connaissance est plus certaine que la connaissance démonstrative, que la connaissance des conclusions]. Sed cognitio quae est per demonstrationem, non potest haberi ita quod lateat habentem [quelqu'un qui a l'habitus de démonstration ne peut pas ne pas avoir l'évidence qu'il l'a, on ne peut connaître une démonstration sans s'en apercevoir]. Dictum est enim in principio huius libri, quod ille qui habet scientiam, scit quod impossible est aliter se habere. Ergo multo minus potest esse quod aliquis habeat cognitionem principiorum immediatorum, et lateat ipsum. Quod tamen inconveniens sequeretur, si habitus huiusmodi inessent, et laterent. (1)

Cela est tellement impossible qu'on n'y reviendra pas; c'est réglé.

Question (Marcel Sevard):

Quel est le sens de "nous être caché", "lateri"? Si ces premiers principes, on n'est pas en mesure de les formuler, comme chez le jeune enfant, est-ce qu'on ne se trouve pas justement à connaître ces principes sans savoir qu'on les connaît?

Réponse (Monseigneur):

Attention! il s'agit alors d'une connaissance extrêmement confuse et seulement de quelques vérités très communes. Ce sont les vérités très communes que le maître présuppose. Mais au fond, quand par exemple l'enfant dit "oui" et "non", c'est une manifestation du premier principe de contradiction. Il sait bien que quand il dit "oui", c'est oui, et que quand il dit "non", c'est non. Il y a alors connaissance certaine du principe, même s'il y a connaissance très confuse. Ici, Aristote parle plutôt par opposition à Platon qui disait que nous avons des idées qui "se réveillent" à un certain moment...

L'autre discours maintenant, en opposition à la première possibilité de réponse à la troisième question: "Obiicit ad contrarium."

Si enim aliquis dicat quod accipimus de novo habitus principiorum, cum prius eos non habuerimus, relinquitur ulterius dubitatio qualiter possimus huiusmodi principia de novo cognoscere et addiscere, et hoc non ex aliqua praeeexistenti cognitione. (1)

Comment serait-il possible, en effet, de les acquérir, ces principes, sans s'appuyer sur une connaissance antérieure? Car voici un point qui a encore été établi au début des Secondes Analytiques; c'est même le tout premier énoncé du livre:

Omnis doctrina [la connaissance, du côté du maître qui la donne] et omnis disciplina [du côté du disciple qui la reçoit] intellectiva ex praeeexistenti fit cognitione. (2)

Mais alors, si l'habitus des premiers principes est acquis sans connaissance préalable, cela semble ne pas aller; comment cela serait-il possible?

Impossibile est enim aliquid addiscere nisi ex praeeexistenti cognitione, sicut etiam supra circa demonstrationem diximus. Immediate autem principia ideo ex praeeexistenti

1. No 586.

2. Aristote, Secondes Analytiques, 1ère phrase.

cognitione addiscere non possumus, quia [et la raison est très forte:] praexistens cognitio est certior, cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt. Nulla autem cognitio est certior cognitione huiusmodi principiorum. Unde non videtur quod possimus ea cognoscere, cum prius non cognoverimus. (1)

L'argumentation semble très forte mais ce qui fait qu'elle n'est que probable, c'est le mot "praexistens" dont on ne distingue pas suffisamment ici le sens ou les sens. "Ex praexistenti cognitione" a-t-il le même sens, à propos de ce par quoi sont acquis les premiers principes, qu'il avait au début des Seconds Analytiques pour désigner ce par quoi sont engendrés les conclusions? Dans ce dernier cas, "connaissance préalable" impliquait universel, plus certain, démonstratif, etc. Mais est-ce la même chose ici? Aussi Aristote conclut "non videtur" pour montrer qu'il s'agit seulement d'une conclusion probable.

Parce que nous sommes seulement dans du probable, nous ne pouvons ici avoir déjà l'évidence de tout ça. Tantôt Aristote va résoudre le problème. Mais jusqu'à maintenant, en nous appuyant seulement sur cette notion de "connaissance antérieure" telle que ("sicut") "etiam supra circa demonstrationem diximus" (2), nous ne pouvons pas entrevoir de solution. Mais, et c'est ce qu'Aristote va chercher à nous faire voir, s'il y avait une autre façon de parler de connaissance antérieure, l'argument ne tiendrait plus et on pourrait déposer le doute.

Dans le paragraphe suivant, Aristote conclut ce discours à propos des doutes.

Concludit ex praemissis duabus rationibus, quod neque possibile est semper habere cognitionem horum principiorum, quae nos lateat; neque etiam possibile est quod in nobis generetur de novo talis cognitio, omnimoda ignorantia praecedente, et non habito aliquo alio habitu. (3)

Pour ce qui est de son discours sur l'éventualité d'un habitus des premiers principes qui nous appartiendrait sans que nous le sachions, Aristote n'en reparlera pas et n'en démontrera pas de solution. Concernant des choses aussi évidentes, on ne peut pas employer la démonstration. On se sert d'un autre instrument, comme on a vu qu'Aristote l'a

1. Leçon 20, no 586.

2. Ibid.

3. No 587.

fait: la réduction à l'absurde, un instrument dont la raison a besoin à certains moments où elle ne peut pas se servir d'autres formes d'argumentations parce qu'on s'attaque à du premier. Comme on ne peut pas s'appuyer sur de l'antérieur pour manifester des notions tout à fait premières, il faut donc s'appuyer sur du second, dit "ad hominem" parce que c'est quelque chose de second que l'adversaire doit concéder; on amène donc, en somme, l'adversaire, à partir de ce qu'il concède, au contraire de ce qu'il prétend.

c - La résolution.

Pour ce qui est du discours qui va suivre, on peut juger de la perfection de la connaissance qu'il nous donne concernant l'acte par lequel notre intelligence connaît l'universel, en rapprochant ce discours du principe énoncé par Aristote au début de la Politique, et selon lequel c'est une perfection, pour l'intelligence, quand elle peut considérer quelque chose dans ses principes. Il s'agit alors de la société civile, sujet principal de la considération politique; or quand on voit d'une certaine façon sortir la société civile de la famille, comme de son principe, cela nous éclaire beaucoup. C'est un peu cela pour ce qui nous concerne ici: on va voir comment s'engendre cette connaissance de l'universel. Dans quel ordre? à partir de quoi? Le texte que nous avons lu précédemment à propos de l'ordre selon lequel certaines puissances plus parfaites de l'ême dépendent, "via generationis", d'autres moins parfaites, va nous aider en cela. L'acte de connaissance imparfaite est véritablement cause de la connaissance plus parfaite. Kant, au début de sa Critique de la Raison Pure, à la toute première ligne, dit: "Toute notre connaissance commence avec l'expérience." Cela est magnifique, mais il nous faut voir comment cela est possible, et de quelle façon l'expérience est ainsi première dans notre connaissance. Et cela, Kant ne l'a pas vu. En effet, il ajoute, quatre lignes plus bas: "Mais notre connaissance intellectuelle ne dérive pas de l'expérience." Il jette tout en l'air alors: c'est comme si la connaissance sensible était principe sans être cause.

Repronons: De même que, parce que les deux premières questions sont ordonnées à la troisième, Aristote s'est attaqué d'abord à cette troisième question, de même, en arrivant au moment de résoudre, Aristote solutionne d'abord encore cette troisième question. Il ne va résoudre les deux premières qu'à la fin et très brièvement, et cela parce que cette solution des deux premières dépend de celle de la troisième.

27/1/70 (deuxième cours)

De même donc que "obiicit ad quaestione ultimam, ad quam alias ordinantur" (1), ici "solvit praemissas quaestiones et primo solvit ultimam" (2).

Question (Marcel Savard):

Pourriez-vous nous rappeler le principe d'ordre du cours?

Réponse (Monseigneur):

Nous nous orientons vers un propos principal où il sera question de définir la nature des instruments de l'intelligence. Mais la notion d'instrument n'est jamais quelque chose de premier ni d'absolu. L'instrument doit se définir par rapport à autre chose, principalement sa fin, qui est, pour les instruments qui nous intéressent, l'acte de la raison, et aussi son agent, i.e. la puissance qui manie l'instrument, ici la raison. Aussi, pour avoir une notion juste de l'instrument de la raison spéculative, il faut à la fois connaître assez distinctement sa fin (l'acte qu'il assiste) et le principe de cet acte (l'intelligence humaine). Ici, dans la leçon 20, nous trouvons une considération de l'acte de la raison, mais ce qui donne à cette considération un intérêt tout à fait spécial pour nous, c'est que Aristote y résout l'acte de la raison dans ses principes. Il va aller jusqu'au tout premier principe de l'acte de la raison: le sens. Donc, nous avons fait plus haut quelques considérations sur l'intelligence et nous en faisons maintenant d'autres, un peu plus complètes, sur son acte, en vue d'éviter une méconnaissance et des erreurs concernant l'instrument qui sera la matière proprement logique. Car si on se trompe sur la nature de l'intelligence comme le fait Kant, la logique est tout à fait... non seulement ébranlée... mais on tombe dans un tout autre monde... Les

catégories "a priori" de Kant, c'est tout à fait à l'opposé de la logique des Prédicaments d'Aristote. Il n'y a pas d'"a priori" chez Aristote.

Donc, "solvit ultimam".

Circa primum duo facit: primo, solvit dubitationem; secundo, manifestat solutionem positam. (1)

Le procédé d'Aristote est particulièrement intéressant. Il commence par résoudre la difficulté mais il ajoute (au no 594) ensuite quelque chose en vue d'une plus grande clarté:

Deinde.... manifestat quod dictum est in praecedenti solutione, quantum ad hoc quod ex experimento singularium accipitur universale; et dicit quod illud quod supra dictum est, et non plane, quomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere, ut planius manifestetur. (2)

Aristote jette en premier les fondements de la solution. Mais il faut que l'enseignement soit plus explicite que cela. Mais voyons d'abord cette solution.

Circa primum tria facit: primo, proponit quod oportet [on va tout de suite éclaircir la question de ce qui doit être préalable] aliquid cognoscitivum in nobis praesexistere; secundo, ostendit quid sit illus; ... tertio, ostendit quomodo ex praesexistenti cognoscitivo principio [non plus "ex praesexistenti cognitione" mais "ex praesexistenti principio", un terme plus commun] fiat in nobis principiorum cognitio [c'est cela le point central: comment cet habitus des premiers principes est-il engendré en nous à partir de ce "principium cognoscitivum"? c'est comme le processus de génération de la connaissance universelle].

Dicit ergo primo quod necesse est a principio in nobis esse quamdam potentiam cognoscitivam, quae scilicet praesistat cognitioni principiorum. [si "addiscimus de novo" les principes, il faut absolument qu'il y ait quelque chose avant; mais quoi? ce sera une puissance, une faculté!]; non tamen [et c'est là qu'on voit comment le second discours, plus haut, n'était que probable] talem quae sit potior quantum ad certitudinem cognitione principiorum. (3)

Une faculté et ses connaissances vont précéder et fonder la connaissance des premiers principes, mais cela ne veut pas dire que ces

1. No 588. 2. No 594. 3. No 588.

connaissances-là sont plus certaines que la connaissance des premiers principes; il n'y a de fait rien de plus certain. On se trouve déjà à avoir précisé un peu ce qu'il faut entendre par "praexistens". On apprend qu'il ne faut pas nécessairement y voir du plus certain; l'"ordo generationis" et l'"ordo dependentiae" demeurent, mais, justement, dans la ligne de l'"ordo generationis", c'est l'"imperfectum" qui vient en premier. Tout cela se tient. C'est de l'imparfait qui vient en premier: par exemple, le sens du toucher vient en premier, qui est le plus grossier, mais le plus fondamental.

Unde non eodem modo principiorum cognitio fit in nubis
ex praesistenti cognitione, sicut accidit in his quae
cognoscuntur per demonstrationem. (1)

Dans son *proême*, quand Aristote dit: "Omnis doctrine...", "cognitio praesistens" a un sens très précis: ce sont les "praeognita" de la démonstration, ses principes: il s'agit du rapport principes — conclusion; là, bien sûr, le principe est toujours plus certain que la conclusion. Mais ici, cela n'a pas le même sens; on aura du premier, de l'antérieur, mais qui ne comporte pas une certitude égale ou plus grande.

Deinde ... ostendit quid sit illud principium cog-
noscitivum praesistens.

Et quantum ad hoc ponit tres gradus in animalibus. (2)

C'est un procédé merveilleux qu'emploie Aristote. C'est un problème extrêmement complexe, dans l'intelligence, quand il s'agit de voir ce passage du sens à l'intelligence (et selon M. Saint-Jacques, aucun philosophe moderne n'a pu bien exprimer cette question; Aristote seul a précisé de quelle façon s'effectue ce passage du sens à l'intelligence). C'est qu'il faut faire bien attention à maintenir à la fois la distinction entre les deux, et d'autre part manifester qu'un principe qui est dans le sens, dont l'objet "per se" est le singulier, est néanmoins véritablement cause de la connaissance de l'universel pour l'intelligence, malgré toute la différence entre singulier et universel.

Si Aristote s'était contenté de se poser la question tout de suite en ce qui concerne l'homme, il y a en cette question tant de complexité que le procédé aurait été très imparfait; car même si Aristote avait alors enseigné de fait la vérité à ce sujet, cela aurait été beaucoup

moins parfait au point de vue mode de présentation. Ici, il va plutôt distinguer "tres gradus animalium". Alors, les étapes, à l'intérieur de ce "principium cognoscitivum" seront beaucoup mieux articulées. En effet, on sait plus clairement ces étapes si on commence par considérer l'animal qui de fait n'a que le sens externe, et à peine une imagination indéterminée, l'animal qui n'a pas même le mouvement progressif; puis ensuite un autre plus parfait qui a la mémoire en plus, mais en faisant remarquer que cette mémoire présuppose chez ces animaux plus parfaits ce qui existait déjà chez les autres moins parfaits: d'où: "ex sensu fit memoria"; et enfin l'homme, où s'ajoute l'intelligence, elle-même en dépendance de ce que possèdent les deux degrés moins parfaits, d'où il faut dire: "ex memoria fit experimentum".

Ce n'est pas tout simplement le sens, puis après: la mémoire, puis après: l'expérience... Il y a aussi un ordre de dépendance: l'un est tiré de l'autre. La mémoire a un objet autre que celui du sens externe, mais sans ce dernier, il n'est pas question de mémoire. Et de même sans la mémoire, il n'est pas question d'expérience. L'expérience, en effet, est la collation et la comparaison des représentations singulières conservées dans la mémoire.

Et quantum ad hoc ponit tres gradus in animalibus.
Quorum primus est hoc, quod videtur inesse communiter omnibus animalibus, quae omnia habent quamdam connaturalem potentiam ad iudicandum de sensibilibus, quae vocatur *sensus*, quae non acquiritur de novo, sed ipsam naturam consequitur [l'animal se définit comme un vivant sensible; il est donc de toute nécessité lié à sa nature de posséder une puissance connaturelle qui lui permet de juger des sensibles; s'il n'y a pas cette puissance, il n'y a pas d'animal]. (1)

C'est merveilleux, cette explication. Elle fait voir que ce qui préexiste à l'habitus, c'est une puissance connaturelle, qui accompagne la nature, qui est fournie par la nature. Aristote dira par exemple que le sens "*convertitur cum animali*": si on enlève le sens, on détruit l'animal.

Secundum gradum ponit ... et dicit quod cum sensus sit in omnibus animalibus, in quibusdam eorum remanet aliqua

impressio sensibilis, abeunte re sensibili, sicut contingit in omnibus animalibus perfectis. In quibusdam autem hoc non contingit, sicut in quibusdam animalibus imperfectis, sicut patet in his quae non moventur motu progressivo [car si tel animal a été pourvu par la nature d'une faculté de locomotion, la mémoire lui est tout à fait nécessaire; parce qu'aller à tel endroit, cela ne peut se faire si cet endroit-là n'est pas conservé dans la connaissance de l'animal, lors même qu'il n'est pas présent à ses sens externes; pour pouvoir se mouvoir d'une façon déterminée vers un lieu déterminé, la mémoire est nécessaire parce qu'il faut que l'impression causée par le lieu demeure connue]. Et forte contingit quod circa aliqua animalia remanet aliqua impressio quantum ad aliqua sensibilia, quae sunt vehementiora, non autem quantum ad alia, quae sunt debiliora [chez certains animaux, l'impression ne demeure que concernant les sensibles qui frappent le plus, en raison de manque de raffinement du sens]. In quibuscumque igitur animalibus omnino nulla impressio remanet sensibilia, huiusmodi animalia nullam cognitionem habent, nisi dum sentiunt. Et similiter animalia in quibus nata est remanere talis impressio, si circa aliqua sensibilia in eis non remaneat, non possunt habere aliquam cognitionem nisi dum sentiunt. Sed animalia in quibus inest huiusmodi remansio impressionis, contingit adhuc habere quoddam cognitionem in anima praeter sensum; et ista sunt quae habent memoriam. (1)

Alors, si la mémoire se définit ainsi par la conservation des représentations du sens externe, on voit tout de suite la dépendance de celle-là par rapport à celui-ci: "Ex sensu fit memoria."

Pour voir encore mieux cette dépendance, on peut se référer au traité De Memoria. Aristote y parle de certains auteurs qui considéraient que les phantasmes sont nécessaires pour l'acquisition des formes intelligibles, mais qu'une fois que ces formes sont comme déposées et imprimées dans l'intellect possible, il n'est plus besoin de phantasmes. Un peu comme si le phantasma jouait le rôle de béquille pour l'intelligence; quand on devient capable de marcher, on laisse de côté la béquille. Cela ne fonctionne pas comme cela. A la fin d'un paragraphe de son commentaire, saint Thomas dit:

Non ergo propter hoc solum indiget intellectus possibilis humanus phantasma ut acquirat intelligibiles species, sed etiam ut eas quoddam modo in phantasmatis in spiciat. Et hoc est quod dicitur in tertio de Anima. Species igit-

tur in phantasmibus intellectivum intelligit. (1)

Il y a ensuite, dans le paragraphe suivant, une formule extrêmement forte. Pourquoi, demande-t-on, cette nécessité si grande du phantasme?

Huius autem ratio est, quis operatio proportionatur virtuti et essentiae [l'opération doit être proportionnée à la faculté et à la nature d'où procède la faculté]: [et voici la formule à retenir] intellectivum autem hominis est in sensitivo [c'est très fort mais attention! cela ne veut pas dire qu'on confond intelligence et sens; il faut traduire: est dans, est fondé sur: il ne faut pas oublier, autrement dit, que même si l'homme a certaines facultés spirituelles, il est un animal planté dans la nature; donc l'intelligence, quoique spirituelle, procède de l'âme, laquelle âme est forme d'un corps, ce qu'il ne faut jamais oublier], sicut dicitur in secundo de Anima. Et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmibus, sicut intellectus substantiae separatae operatio est intelligere res secundum se intellectas; et ideo huius est causa reddenda a metaphysico, ad quem pertinet considerare diversos gradus intellectuum. (2)

Et voici le texte qui nous intéresse ici principalement:

Dupliciter autem aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsum immutationem sensus a sensibili [il y a une première immutation qui a pour principe et mesure la chose sensible elle-même] et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu [c'est seulement dans ce deuxième mouvement que va apparaître la mémoire], qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili [il faut voir ce lien étroit entre mémoire et sens externe]. Qui quidem motus remanet etiam quocunque post absentiam sensibilium, et pertinet ad phantasiam [cela est vrai aussi pour l'imagination déjà; Aristote ne la mentionne pas dans la leçon 20, parce qu'alors il veut montrer que l'universel dépend de l'expérience et que l'expérience dépend de la mémoire; ce qui est alors important, c'est de voir comment tel "principium cognoscitivum" est cause de l'autre; mais effectivement, l'imagination, comme la mémoire, a comme principe non le sensible lui-même directement mais la représentation du sens externe ("secunda immutatio"): ce qui les distingue, c'est que le sensible peut n'être pas présent, et elles s'exerceront quand même; c'est pourquoi toutes les deux sont des facultés plus immatérielles], ut habitum est in libro de Anima. Phantasia

1. S. Thomas, In de Memoria, lect. 2, no 316. 2. Ibid., no 317.

autem, secundum quod apparet per huius immutationem secundariam, est passio sensus communis... (1)

Il y a aussi, dans le traité De memoria, un autre paragraphe, qui éclaire encore ce que nous avons vu de la dépendance entre les puissances.

Contingit tamen quod diversarum potentiarum [les puissances de l'âme découlent de l'âme, mais dans un certain ordre; d'où il y en a une qui est "radix et origo" pour les autres] est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primae potentiae praesupponunt, sicut nutritiva est quasi radix augmentatives et generativae potentiae [si on écarte la nutrition, que devient la croissance? et la génération? il en va de même pour la connaissance où un principe de connaissance comme le sens externe est présupposé], quarum utraque utitur nutrimento. Similiter autem sensus communis est radix phantasias et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis [voilà pourquoi il y aura des facultés, parmi les sens internes, qui seront plus immatérielles que le sens commun: l'imagination déjà, et surtout la cogitative chez l'homme; celles-ci sont plus près de l'intelligence mais ont cependant moins raison de racines; c'est le sens commun qui est racine, pas la cogitative; quoique l'acte de la cogitative est voisin de l'acte de l'intelligence; on le dit même "ratio particularis" à cause de sa capacité de comparer les singuliers]. (2)

Revenons maintenant à la leçon 20.

Tertium gradum ponit ... et dicit quod cum multa sint talia animalia habentia memoriam, inter ea ulterius est quedam differentia. Nam in quibusdam eorum fit ratio-cinatio [certains peuvent discourir sur ce qui est conservé dans la mémoire] de his quae remanent in memoria, sicut in hominibus; in quibusdam autem non, sicut in brutis. (3)

Et tout de suite après, on revient sur la dépendance entre ces trois degrés. "Ex sensu fit memoria" et "ex memoria fit experimentum", en passant par la cogitative (4).

Ceci est traité aussi au début de la Méta-physique. On pourrait se demander pourquoi. C'est que la fin que poursuit Aristote à ce moment-là, c'est de manifester la sagesse. Tout son discours se termine alors

1. S. Thomas, In de Memoria, lect. 2, no 319. 2. Ibid., no 322.
 3. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 591.
 4. Ibid., no 592.

par la considération de la sagesse qui est ce qu'il y a de plus parfait pour l'homme. Là aussi il parle de ces "gradus animalium", et d'une façon plus détaillée; il part alors des principes de connaissance les plus imparfaits pour s'élever à la vertu intellectuelle la plus parfaite: la sagesse. Ses considérations sont alors toujours commandées par l'"ultimum et optimum". Dès le début, Aristote manifeste la prééminence de la vue sur le toucher (quoique sous d'autres aspects le toucher soit plus fondamental); c'est intéressant cette "praeeminentia": un sens est plus parfait que l'autre et ainsi de suite jusqu'à en arriver à la vertu qui est la plus parfaite.

Tandis qu'ici, dans la leçon 20, c'est le "primum necessarium", c'est le principe de génération qu'Aristote veut manifester plutôt que l'"ultimum et optimum".

Quelqu'un qui passe à côté de cette doctrine de la leçon 20, il fait vraiment dans l'ordre de la connaissance comme quelqu'un qui, dans l'ordre végétatif, enlevait au vivant le principe de nutrition. Il ne resterait plus rien. Ce sont donc là des considérations très importantes pour qui veut étudier la logique. Il ne faudrait pas croire que la raison spéculative, pour connaître l'universel, ait pu former spontanément ses instruments, à sa fantaisie. Elle est mesurée dans cette formation par le "modus animae in cognoscendo" qui implique indispensablement cette dépendance d'une faculté antérieure: le sens.

29/1/70

Nous en étions à la formation de l'expérience. Nous pouvons trouver, au début de la Métaphysique, un autre texte où on manifeste aussi comment l'expérience se forme en dépendance de la mémoire.

Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicetur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collectione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescant

prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experienti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis. (1)

Nous avons dans la leçon 20 une façon quelque peu autre d'en parler.

Deinde ... ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum; et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animilibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem [il ne s'agit pas d'un seul acte de mémoire; il en faut plusieurs], in diversis tamen singularibus, fit experimentum [il faut avoir vu la même chose plusieurs fois: la même chose, i.e. par exemple, en matière morale: un acte en matière de tempérance, concernant donc toujours une même matière; et plusieurs fois, i.e. il faut que cet acte soit vu dans des singuliers divers, dans plusieurs cas individuels; autrement, s'il s'agissait exactement du même cas individuel, ce serait stérile; pour que s'établisse la comparaison, il faut une multiplicité de cas singuliers, dans lesquels c'est la même chose qui est toujours concernée (v.g. tempérance); et c'est là la difficulté d'acquérir de l'expérience, surtout dans des choses aussi mobiles et aussi variables que l'ordre moral, où la même chose semble ne pas revenir, où il semble toujours que tout soit différent et nouveau, d'un cas à l'autre]; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis.

Sed tamen [mais cela ne suffit pas; il ne faudrait pas croire que l'expérience est simplement une question de mémoire; on va voir la nécessité d'un autre sens, qui est justement la "raison particulière" ou la cogitative] experimentum indiget [voilà pourquoi c'est le texte de la Métaphysique (no 15) qui est le plus complet parce qu'il mentionne déjà la "collatio"; ici Aristote commence par dire: "mémoire portant sur une même chose vue dans des singuliers divers"; mais la mémoire ne suffit pas] aliqua ratiocinatione circa particularia [voilà l'œuvre propre de la cogitative], per quam confertur unum ad aliud [comparaison], quod est proprium rationis [voilà donc un sens qui participe de la raison]. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experientia particularium [on ne peut s'en tenir à cela; c'est une étape tout à fait nécessaire mais la raison ne peut pas s'arrêter là], sed ex multis particularibus in quibus expertus est,

accipit unum commune [voilà! là, nous entrons dans le domaine tout à fait propre à l'intelligence], quod firmatur in anima, et consideraret illud absque consideratione aliquius singularium [l'intelligence, parce qu'elle a été nourrie à partir du sens, de la mémoire et de la raison particulière, peut se permettre à ce moment-là de dégager un commun sans avoir besoin de considérer tel ou tel singulier; attention! cet universel-là sera toujours considéré dans les phantasmes, c'est entendu; mais il n'est pas lié au singulier comme l'"experimentum" l'est]; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae [et c'est ce commun-là qui va devenir le principe de la science ou de l'art, ou de la connaissance universelle]. Puta quandiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrentem, et Platonem [en tant que le médecin considère cette herbe qui a guéri Socrate, qui a guéri Platon], et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbas sanat febrentem simpliciter [ce n'est pas "Socrate" ou "Platon", c'est "l'homme qui a la fièvre"; mais jamais l'intelligence n'aurait pu s'élever à cette considération universelle si elle n'était pas passée par le sens, s'il n'y avait pas eu dans l'âme un ou plusieurs principes de connaissance qui soient les sens, externes et internes], hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae.

Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ultrius ex universalis quiescente in anima (quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam - Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularie, in quibus est motus [tant que l'intelligence n'a pas saisi l'universel "quod firmatur in anima", les principes de connaissances sont encore comme dans un mouvement en ce sens qu'ils ont pour objet le singulier, en lequel il y a toujours du mouvement]). (1)

Question (Michel Lemelin):

Quand il dit "quiescens in anima" en ce qui concerne l'universel, est-ce que ce serait comme pour une définition parfaite?

Réponse (Monsieur):

Non! ça vaut déjà pour un universel encore confus, un commun quel qu'il soit. Mais ce commun, au fond, ce sera le commun pour lequel, en essayant de le préciser en une connaissance plus distincte, on arrivera ou à une espèce, ou à un genre. Car ce commun-là est vraiment

l'objet d'une considération logique. Il y a deux sortes de commun au point de vue logique. Il y a d'abord un commun qui possède une unité telle que les inférieurs communiquent vraiment dans ce commun, lequel on peut tout simplement appeler universel, "unum". Par exemple la notion d'animal, dont la définition se retrouve également chez tous les inférieurs. De même homme, etc... Tandis qu'il y a un autre commun qui ne fait pas totalement abstraction des inférieurs. Quand on veut le définir, il faut descendre à un inférieur qui est de fait le seul dont se vérifie totalement la définition qu'on donne de ce commun. C'est le cas des mots analogues.

Le commun dont on parle ici, dans la leçon 20, est le commun au sens univoque. Mais encore une fois: commun ou confusément, ou distinctement.

Reprendons la lecture de la leçon 20.

Quod etiam dicit esse unum praeter multa [c'est le point le plus délicat et le plus difficile: le sens (et surtout celui qui est le plus parfait et donc le plus près de l'intelligence, la cogitative) saisit déjà "quodammodo" l'universel; mais de toute façon, ce n'est pas alors "unum praeter multa", mais plutôt "unum in multis"; le sens ne peut pas aller plus loin; mais nous anticipons; retenons tout de même que c'est le point le plus difficile que de montrer ainsi jusqu'où va exactement le sens], non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus [voilà pourquoi c'est de la matière logique: c'est un commun mais dont l'unité ne se vérifie que dans l'individu; par exemple, l'humanité, elle se trouve chez nous tous; il y a plusieurs humanités: celle d'un tel et celle d'un tel autre; mais "homo" cependant, la définition de l'homme, la "ratio hominis" demeure une; quand on dit donc "praeter multa", c'est "secundum considerationem" ou "abstractionem intellectus"; l'intelligence, elle, peut faire abstraction de la matière singulière, ne conservant que la matière sensible commune. Donc, cet "unum" ou ce "commune" ou cet "universale" déjà là est le sujet de la considération logique, parce qu'il n'a de sens que dans l'intelligence. C'est la chose en tant que connue qui peut être dénommée universel], qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est: simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platonis in humanitate, non quasi una humanitate numero in utroque existente.) - ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium

artis et scientiae. (1)

Aristote distingue ensuite entre l'art, qui est une vertu pratique, et la science, qui est une vertu spéculative.

Et distinguit inter artem et scientiam, sicut etiam in VI Ethic., ubi dicitur quod ars est recta ratio factibilium. Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipietur aliquod universale circa generationem, id est circa quaecunque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figures. Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium [qu'il s'agisse de matière contingente ou nécessaire, peu importe ici, on parle d'une loi de nature, d'un même processus qu'il faut toujours suivre pour s'élever à l'universel]. Unde concludit [on répond maintenant à la troisième question] quod neque præexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi [il est très important de le comprendre, mais on a vu que cela ne signifie pas que rien ne préexiste à cette intelligence des principes]; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus [attention! ce "notioribus" veut dire plus certains "simpliciter"; comme on a vu que la connaissance des premiers principes est la plus certaine en ce sens; d'où on ne peut pas dire que l'"habitus" des premiers principes est engendré à partir d'"habitus" plus certains; donc: pas d'"habitus" de principes, au sens complet et déterminé du mot, avant que l'"habitus" de ces premiers principes soit engendré de la façon qu'on vient de voir] habitibus præexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex præcognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu præexistente. (2)

Voilà le "principium cognoscitivum" d'où doivent être engendrés les "habitus" portant sur la connaissance des principes. Celui-ci comporte trois étapes: sens externes, mémoire et "experimentum", avant que l'on s'élève au niveau proprement intellectuel.

Mais voici maintenant quelque chose de merveilleux. Un exemple magnifique, tiré d'une armée en déroute, vaincue, en fuite, qui, à un moment donné, va se reconstituer ou se reformer, mais graduellement, pour redevenir une nouvelle armée prête à engager de nouveau le combat.

1. In II Post. Anal., lect. 20, no 592.

2. Ibid.

Et ponit exemplum in pugnis quae fiunt per reversionem exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perficerit statum, idest immobiliter cuperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter, quoque tot congregentur quod facient principium pugnae. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est. (1)

Si l'on veut préciser la similitude, les sens et externes, et internes sont assimilables ici à chaque soldat. Et le "principium pugnae", lui, est assimilable à l'"universel quiescens in anima". Avant qu'il y ait assez de soldats d'arrêtés, l'armée ne peut pas être suffisamment constituée et prête à combattre. Il n'est pas même question d'armée. De même de la connaissance, si on n'a que les sens externes, jamais l'intelligence n'aboutira à l'universel. Ni même si la mémoire se joint au sens. Il faut encore l'"experimentum". Tous sont nécessaires.

Cet exemple est encore mieux si on lui joint ce petit texte de l'Ethique:

Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis [elle n'a qu'une unité d'ordre: l'homme par exemple est un substantiellement, mais quand on a une société, une "communicatio hominum", on n'a qu'une unité d'ordre], secundum quem non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius totius, potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. (2)

L'homme pris individuellement peut poser certaines opérations qui sont différentes de celles qui touchent directement le Bien Commun; les citoyens en tant que parties de la cité possèdent assez d'indépendance pour poser des opérations propres, qui ne sont pas celles de la cité. Ainsi, dans ce que nous considérons, même si les sens apportent quelque chose, étant principes et causes de notre connaissance de l'universel, attention! ils ne posent quand même que des opérations de sens; il faut donc bien distinguer que tous les deux: et le sens, et l'intelligence, sont nécessaires pour la connaissance de l'universel, il faut prendre bien soin de ne pas confondre sens et intelligence. De même donc que chaque

1. In Post. Anal., lect. 20, no 592.

2. In I Eth., l. 1, no 5.

soldat ou homme peut poser une opération qui n'est pas celle du tout dont il fait partie, de même les sens vont poser leurs actes propres sans pour cela poser l'acte qui sera exclusivement celui de l'intelligence. Le "principium pugnae" appartient à l'armée, et la victoire sera le bien de l'armée; on ne peut pas attribuer aux parties l'opération qui est propre au tout; donc, on ne peut pas attribuer ou approprier au sens ce qui est tout à fait propre et exclusif à l'intelligence.

Il faut encore mettre à côté de cet exemple un autre texte, tiré cette fois de la MétaPhysique où on souligne l'idée que nous ne parlons pas d'un ordre plus ou moins accidentel ou contingent, mais d'une loi de nature qui comporte une très grande nécessité contre laquelle on ne peut aller. Ici il s'agit de l'ordre entre les puissances et en même temps entre les actes qui correspondent à chacune de ces puissances. Dans ce texte, que nous avons lu déjà (cf p. 70), il est question de distinguer "notius quoad nos" et "notius quoad se".

Et ideo in disciplinis oportet [ce n'est pas quelque chose de facultatif] procedere ex minus notis secundum naturam ad magis nota, "et hoc opus est", id est necessarym est hoc facere "sicut in actibus" hoc est in actibus vel potentiss activis, in quibus "ex bonis uniuscuiusque" [de ce que chacun peut faire], id est ex his quae sunt bona isti et illi, fiunt ea quae "totaliter sunt", id est universaliter bona, et per consequens unicuique bona. Militaris enim pervenit ad victoriam totius exercitus, quae est quoddam bonum commune ex singularibus victoriis huius et illius. Et similiter aedificativa ex compositione horum lapidum et illorum, pervenit ad constitutionem totius domus. (1)

Ce que chaque soldat ne peut faire à lui seul, l'armée, i.e. l'ensemble des soldats particulières, le fera.

Question (Michel Lemelin):

Dans cette similitude, vous avez assimilé chaque soldat à chacune des puissances dont l'intervention est nécessaire en vue de la connaissance de l'universel: sens externes, sens internes, etc... Pourrait-on aussi assimiler chaque soldat à chaque acte de ces facultés?

Réponse (Monseigneur):

Oui, absolument!

L'ordre dont on a parlé est inscrit dans la nature même de l'âme. Et plus généralement, le passage de puissance à acte, d'imparfait à parfait, est inscrit dans la nature de tout être mobile.

Et similiter oportet in speculativis, ex his quae sunt notiora ipsi, scilicet addiscenti, pervenire oportet ad ea quae sunt naturae nota, quae etiam fiunt ultimo ipsi addiscenti nota.

Hoc autem non est propter hoc, quod illa quae sunt magis nota huic vel illi, sint simpliciter magis nota, quia illa quae sunt "singulis nota", id est quo ad hunc et illum, et prima in cognitione eorum, sunt multoties debiliter nota secundum naturam. Et hoc ideo, quia parum vel nihil habent de entitate. Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile. Sicut patet, quod accidentia et motus et privationes parum aut nihil habent de entitate; et tamen ista sunt magis nota quo ad nos quam substantiae rerum, quia sunt viciniora sensu, cum per se cedant sub sensu quasi sensibilia propria vel communia. Formae autem substantiales per accidens. (1)

Ces deux textes adjoints à l'exemple de la leçon 20 peuvent en mieux faire comprendre l'application:

Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est. (2)

A partir du paragraphe suivant, il y a quelque chose d'assez spécial: bien qu'il s'agisse du même problème encore, il y a une nouvelle considération à laquelle on n'avait pas touché auparavant.

Posset autem aliquis [après avoir considéré tout ça: il faut le sens externe, la mémoire, la cogitative] credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum [c'est beau de voir que le sens est nécessaire, mais dire qu'il suffit à causer la connaissance intellectuelle, ce serait ne pas bien distinguer sens et intelligence]; et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae possit pati hoc, id est quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit

1. S. Thomas, In VII Metaph., l. 2, nos 1303 et 1304.
 2. S. Thomas, In Post Anal., lect. 20, no 592.

intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus [ce qu'il faut présupposer comme "prae-existens" pour la connaissance des principes, ce n'est pas seulement une connaissance, comme dans le cas de la connaissance des conclusions, mais c'est un "principium cognoscitivum", i.e. des facultés, i.e. d'abord le sens mais même plus que cela: il faut aussi présupposer l'intelligence, i.e. un "principium cognoscitivum" qui soit capable de saisir l'universel; le sens, quant à lui, ne peut pas "pati hoc"]. (1)

Puis, à partir du paragraphe suivant, il dit qu'il faut absolument revenir dessus tout cela, pour donner une explication encore plus manifeste, car toute cette doctrine est assez difficile et il faut tâcher d'y mettre le plus de lumière possible.

10/2/70

[Avant de poursuivre et de terminer l'analyse de la leçon 20, rappelons quelque chose d'essentiel que nous avons dit tout à fait au début (cf p. 9), concernant la nature de la logique: La logique est essentiellement ordonnée à la vérité et tout ce qui est dénommé logique et n'a pas de rapport nécessaire à la vérité (v.g. logique mathématique) est dénommé logique "fere aequivoce". Le premier signe qu'on peut avoir que quelque chose dénommé logique n'en est pas ou n'en est que "fere aequivoce", c'est quand ce qui est ainsi dit "logique" ne peut servir comme instrument de la découverte de la vérité, quand on est porté à dire avec Chesterton:

Logic and truth, as a matter of fact, have very little to do with each other. (2)

La logique mathématique, par exemple, en ramenant la logique à des vérités conditionnelles et à de la cohérence dans les conséquences tirées de vérités conditionnelles, la réduit quasi à notre pouvoir naturel de compter si un homme a deux oreilles, trois hommes en auront six, etc... C'est pourquoi cette logique ne peut être un instrument de découverte de la

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 593.
 2. Chesterton, The man who was orthodox, p. 103.

vérité et elle ne peut d'ailleurs commencer à servir qu'à condition que la vérité soit antérieurement connue.

On trouve un bel opposé à cela dans un texte où saint Thomas, commentant Aristote, manifeste où se trouve la vérité, c'est-à-dire dans la composition et la division que fait l'intelligence, et laisse voir que toute la logique a pour objet de diriger cette composition et cette division.

Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod "verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est". Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundario vocis, quae significat conceptionem mentis. Et ulterius concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, "posteriori perscrutandum est", scilicet in fine noni et etiam in libro de Anima, et in logicalibus.
Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto. (1)]

Revenons à la lecture de la leçon 20.

Auparavant, jusqu'au numéro 593, il a été question exclusivement du sens, comme principe de notre connaissance universelle. A partir du numéro 593, on ajoute une nouvelle considération: on examine dans quelle mesure l'intelligence doit elle-même être vue comme principe dans cette connaissance universelle, comme pré-requise à tout effort en vue d'accéder à l'universel. Au numéro 593, nous avons lu que l'intelligence est d'abord nécessaire en ce sens que pour connaître l'universel, il faut une faculté qui y soit apte, qui puisse "pati hoc".

A partir du numéro 594, on entreprend de manifester plus clairement le rôle de principe de l'intelligence et, à cette fin, on commence par décrire très simplement la formation de l'universel: genre, espèce, ou accident, peu importe.

1. S. Thomas, In VI Metaph., lect. 4, no 1233.

Deinde ... manifestat quod dictum est in praecedenti solutione, quantum ad hoc quod ex experimento singularium accipitur universale; et dicit quod illud quod supra dictum est, et non plene, quomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere, ut plenius manifestetur. Si enim accipientur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non. Quia enim invenimus Socratem et Platonem et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale quod est accidens. Et similiter quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationalitatem, hoc unum in quo non differunt, scilicet rationale, accipimus quasi universale quod est differentia. (1)

On retrouve, à partir de ce paragraphe, des considérations proprement logiques: on parle en effet du "primum universale", qui est le "prius simpliciter" de la considération logique du fait qu'il est le premier formé par l'intelligence. On considère vraiment encore l'acte de la raison comme dans ses principes.

Au paragraphe suivant, on explique comment cela peut se faire et on voit alors non plus la dépendance où l'intelligence est par rapport au sens, mais maintenant celle où le sens lui-même est par rapport à l'intelligence. L'intelligence n'est en effet capable de dégager l'universel de ce que le sens perçoit et lui présente que parce que le sens, chez l'homme, atteint déjà "quodammodo" cet universel.

Qualiter autem hoc unum accipi possit, manifestat conseruenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur propre et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callies, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali exceptions sensus praesexistente, anima intellective potest considerare hominem in utroque. (2)

On peut trouver une plus grande évidence de ceci quand on examine la différence qui se trouve dans le même sens interne selon qu'on le trouve chez l'homme: la cogitative (ou raison particulière) ou chez

l'animal brute: l'estimative (ou instinct). En effet, alors que la cogitative saisit tel agneau comme étant de fait un agneau, l'estimative ne peut saisir tel agneau que comme principe ou terme d'une action à poser. D'où on peut remarquer une certaine similitude entre l'instinct et la connaissance pratique, où on ne s'intéresse aux choses que pour leur caractère convenable ou nuisible.

Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et estimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas. (1)

Il n'y aurait aucune possibilité pour l'intelligence de dégager l'universel à partir des singuliers perçus par le sens si le sens ne percevait que ce qui est propre à chaque individu et non pas avec cela ce que chaque individu a de commun avec les autres de même nature.

Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.

Et hoc idem manifestat consequenter in processu qui est a speciebus ad genus. Unde subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem quousque perveniat ad aliquid impartibile in eis, quod est universale. Ut puta consideramus tale animal et tale, puta hominem et equum, quousque perveniamus ad commune animal, quod est genus; et in hoc similiter facimus quousque perveniamus ad aliquod genus superius. (2)

On termine ces considérations en les appliquant à la connaissance des premiers principes et en constatant à leur endroit que c'est par induction qu'il faut les connaître. Aristote a d'ailleurs déjà montré,

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 13, no 398.
 2. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 595.

plus tôt dans le traité (1), la nécessité de l'induction pour connaître n'importe quel universel, immédiat ou non.

Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia. (2)

Nous avons maintenant de quoi comprendre beaucoup mieux ces deux ordres de dépendance entre les actes ou les facultés, dont nous avions parlé en préparation à cette étude de la leçon 20. Dans la première partie de la leçon 20 (jusqu'au numéro 593), nous avons examiné l'"ordo generationis", selon lequel la connaissance universel dépend du sens, dont l'acte doit précéder celui de l'intelligence; dans la deuxième partie (à partir du numéro 593), nous avons examiné l'"ordo perfectionis" ou "naturee", selon lequel c'est l'intelligence qui commande le sens, étant plus parfaite de nature.

Voici, pour terminer, quelques similitudes pour manifester que le sens doit déjà "quodammodo" saisir l'universel pour que sa connaissance en soit possible pour l'intelligence.

Les premières nous sont suggérées par saint Thomas, lorsqu'il se demande "utrum anima sensitiva traducatur cum semine" (3) et qu'il répond:

*Ex anima generantis derivatur quedam virtus activa
ad ipsum semen animalis vel plantae. (4)*

Chez le végétal, la graine ne contient pas que de l'inanimé; il s'y trouve une vertu qui procède de l'âme végétative. S'il n'y avait rien de végétal déjà dans la graine, mais seulement de l'inanimé, jamais elle ne pourrait être cause du végétal. De même, il se trouve dans le sens une "virtus activa" procédant de l'intelligence, sans laquelle "virtus", la connaissance de l'universel ne pourrait jamais être causée par le sens. Il faut noter cependant que la similitude porte seulement

-
1. Aristote, Seconds Analytiques, I, c. 18,
 2. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 595.
 3. S. Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 118, a. 1, titre.
 4. Ibid., c.

sur la notion de "virtus activa" et non sur celle d'instrument; en effet, seulement dans le cas de la graine peut-on parler d'une vertu instrumentale; dans le cas du sens, parce que chaque sens a son opération propre, il faut parler plutôt d'une vertu principale.

Une autre similitude tirée du même texte est que nous pouvons voir la même différence entre le sens de l'animal et celui de l'homme qu'entre l'oeuf que nous mangeons et celui qui donne le poussin. En effet, de même que ce deuxième oeuf est fécondé, de même le sens, chez l'homme, est comme fécondé par l'intelligence.

Dans le même ordre, il y a une similitude à tirer des considérations que nous avons faites antérieurement sur l'intégrité du corps naturel et sur la nécessité de plusieurs membres et instruments complémentaires pour réaliser celle-ci. Ces membres se complètent les uns les autres au point qu'ils sont comme les membres les uns des autres. Ainsi, dans le cas du mouvement local, l'oeil est comme "membrum pedis" en ceci qu'il le dirige dans sa marche et le pied est comme "membrum oculi" en ceci qu'il le transporte vers son objet. Il y a une relation semblable entre l'intelligence et la volonté: dans le cas de la prudence, l'intelligence est comme "membrum voluntatis" en ceci qu'elle éclaire la volonté sur les moyens d'atteindre la fin à laquelle elle, la volonté, s'est attachée; et réciproquement, dans le cas de la foi, la volonté est "membrum intellectus" en ceci qu'elle fait adhérer l'intelligence à des vérités dont elle n'a pas l'évidence et auxquelles elle ne pourrait pas parvenir selon son mouvement propre. De même encore, pour ce qui nous intéresse ici, le sens est membre de l'intelligence en ceci qu'il présente à celle-ci l'objet dont elle doit dégager la connaissance de l'universel (première partie de la leçon 20) et, réciproquement, l'intelligence est membre du sens en ceci qu'elle le rend apte à déjà atteindre "quodammodo" l'universel (deuxième partie de la leçon 20).

On peut de là faire une application aux idéalistes: chez eux, c'est comme si l'âme était démembrée.

Une dernière similitude pour terminer: de même que c'est une très grave déviation pour la raison pratique d'être cause directe de l'interruption de la génération (v.g. avortement), de même c'est une très grave déviation pour la raison speculative d'interrompre le processus naturel de

génération de l'universel tel que décrit dans la leçon 20 des Seconds Analytiques. Et c'est, en passant, ce qu'on fait chez les empiristes et chez les idéalistes.

Pour ce qui est de la leçon 20, les derniers paragraphes sont consacrés à répondre aux deux premières questions qu'on s'était posées au début de la leçon: on y voit que ce n'est pas de science qu'on connaît les principes mais selon une autre sorte d'"habitus", dit intellect.

12/2/70

Voici quelques considérations qui vont clore notre considération sur l'acte de la raison comme fin des instruments que notre raison forme. Au prochain cours, nous entrerons dans notre Propos Principal et commencerons l'examen des instruments même de l'intelligence.

Voici d'abord un petit texte très intéressant concernant la cognitive. Dans l'article dont il est tiré, il s'agit d'expliquer la définition de l'acte de foi chez saint Augustin.

Saint Augustin définit la foi: "cum assensione cogitare". Saint Thomas montre que c'est une excellente définition parce qu'elle nous permet de distinguer l'acte de foi (surnaturelle, ici) de tous les autres actes de l'intelligence. "Assensio" est ici pris au sens tout à fait fort d'adhésion très ferme de l'intelligence. Cet "assensio"-là, on la retrouve dans l'intelligence des premières principes à la science. Pour distinguer l'acte que l'intelligence pose dans la foi de l'acte de science qui, lui, est un acte comportant évidence, saint Augustin ajoute "cogitare", i.e. "co-agitare", i.e. un acte de l'intelligence qui n'a pas l'évidence. L'intelligence, dans la foi, peut être très certaine mais elle n'a pas d'évidence. D'où d'ailleurs la possibilité de tentations contre la foi. Par ailleurs, si on disait simplement "cogitare", on se situerait dans l'inquisition purement et simplement. Aussi, pour montrer qu'il y a à la fois, dans l'acte de foi, très grande certitude mais aussi, parce que l'intelligence "non movetur secundum proprium

motum", manque d'évidence, il faut dire et "cogitare", et "cum assensione".

Voici maintenant l'objection qui nous intéresse ici, du fait qu'elle a trait à la cogitative.

Cogitare est actus cogitativæ potentiae quæ ponitur a philosophis in parte sensitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quæ fidei sunt, solus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adjunctam. (1)

Donnons tout de suite la réponse:

Ad tertium dicendum quod illa potentia quæ a philosophis dicitur cogitative, est in confinio sensitivæ et intellectivæ partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit [c'est la puissance la plus voisine de l'intelligence; ce doit être à cause de celle-là que certains anciens, comme le dit Aristote, ont confondu sens et intelligence; c'est très dangereux puisqu'on a déjà une "collatio"; le mot "confins" peut nous éclairer: Littré dit: "partie d'un territoire, placée à l'extrémité de ce territoire et à la frontière d'un autre"; on a deux champs et on veut les délimiter: la partie qui se trouve à l'extrémité du premier champ se trouve à la frontière du deuxième, et est la plus susceptible d'erreur]. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formes particulares et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod confert. Unde et in solis hominibus est. [C'est le premier point de la réponse. Le second concerne la façon de nommer les choses et de faire une extension au point de vue de la signification; cela touche à la formation de mots analogues]. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivæ partis a sensu denominatur [il avait dit plus haut qu'on va appeler l'acte de l'intelligence: "visio" à cause de la certitude et de la dignité du sens de la vue, le plus parfait des sens externes], ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur [du moment qu'on a une certaine "collatio", on pourra appeler l'acte concerné "cogitare", le propre de la cogitative étant justement de comparer]. (2)

Maintenant, voici une page merveilleuse de saint Augustin sur le signe. Cette considération n'entre pas vraiment dans le plan que nous suivons dans le moment, mais il peut être bon de la voir parce que nous aurons un moment donné à dire des choses sur le mot, car le mot joue

1. S. Thomas, Super III Sent., dist. 23, q. 2, a. 2, qa. 1, obj. 3.
 2. Ibid., ad 3. (Lethielleux, p. 727) [Leth., p. 723]

un rôle important en logique, et parce que le mot est un signe.

Dans cette page merveilleuse, saint Augustin ne nous parle pas bien sûr du signe comme saint Thomas pourrait le faire (Saint Thomas n'a pas écrit de traité spécifiquement sur le signe, mais il en parle à plusieurs occasions: à propos des sacrements (IIIa), et à propos du verbe (De Trin., q. 4) et aussi dans le De Magistro), mais ici, ce qui est très intéressant, et ce sont des notions classiques que saint Thomas reprendra d'ailleurs prudemment et simplement, c'est la division qu'introduit saint Augustin entre les signes. C'est de plus une page très proportionnée, qui pourrait être donnée quasi telle quelle à des jeunes.

Dès le premier paragraphe, saint Augustin donne sa définition du signe; elle est si parfaite que saint Thomas la reprendra à la lettre, mot à mot.

Signum est enim res prester speciem, quam ingerit sensibus [tout de suite, saint Augustin descend aux sensibles: le signe, à part la forme ("speciem") imprimée dans le sens...], aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [... nous conduit à la connaissance d'autre chose]. (1)

Voici une traduction qui est assez bonne:

Un signe est en effet une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir d'elle-même une autre idée à la pensée [le mot "pensée" ne convient pas peut-être très bien ici, parce que ce n'est pas toujours sur le plan de l'intelligence qu'il est question de signes]. (1)

Saint Augustin donne ensuite quelques exemples:

Sicut vestigio viso, transisse animal cujus vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi ejus adver- timus; et tuba sonante, milites vel progredi se, vel regredi et si quid aliud pugna postulet, oportere no- verunt. (2)

Ainsi les traces d'un animal nous découvrent son passage, la fumée nous révèle un foyer caché à nos regards, un cri poussé par quelqu'un trahit le sentiment qui l'anime, et le son de la trompette apprend aux soldats quand il faut reculer, avancer ou faire toute autre manœuvre exigée par l'action. (2)

1. Saint Augustin, De doctrina christiana, II, c. 1 (Vivès, t. VI, p. 470). 2. Ibid.

Voici la division qui nous intéresse, maintenant:

Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. (1)

Ordinairement, la division que nous rencontrons, et qui est d'ailleurs tout à fait juste, c'est celle entre signes naturels et conventionnels ("ad placitum"). On dira aussi "artificiels" (2). Ordinairement donc, naturel s'oppose à conventionnel et à artificiel. Mais pas ici. Car il y a des "signa data" qui ne sont pas conventionnels, qui sont même naturels, dans le sens où naturel est opposé à artificiel. Donc, le mot "naturel" a deux sens: nature en tant qu'opposée à raison (pratique) et nature comme opposée à âme (sensitive). Aristote, au début du second livre du traité De l'Ame, parlant de certaines opérations, dit: "Non sunt a natura, sed ab anima." Il prend alors nature au sens tout à fait premier, lequel premier sens comporte une détermination parfaite. C'est la définition de la nature donnée par Aristote au début du second livre de la Physique. Cette définition ne se vérifie vraiment que des éléments. Un signe que le mouvement du végétal, par exemple, ne procède pas de la nature ainsi entendue, c'est que dans le cas de la croissance, il y a augmentation par les deux bouts. Tandis que pour les éléments, c'est "ad unum". La pierre: "deorsum"; le feu: "sursum". Donc, dès qu'on a de l'"ad opposita", on décline déjà de la définition tout à fait stricte de la nature. Ici, dans le texte de saint Augustin, c'est exactement ce sens, sauf qu'il ne s'agit évidemment pas d'opérations concernant la vie végétative puisqu'il s'agit de connaissance.

Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem [la fumée pour le feu, la piste pour le passage de l'animal, voilà des signes naturels au sens où saint Augustin l'entend].

Le traducteur dit: "Parmi les signes, les uns sont dits naturels, et les autres artificiels." On ne peut pas passer plus que cela à côté. On verra d'ailleurs que dans le cas de certains signes "data", il y en a qui ne sont pas du tout artificiels: ils sont naturels dans un autre sens du mot naturel, justement dans le sens qui est opposé à artificiel.

Ce qui est intéressant ici, en gros, comme point de vue du mode de

1. S. Augustin, De Doct. christ., II, c. 1, no 2 (Vives, VI, p. 470).

2. S. Thomas, In Boetii de Trin., q. 4, a. 1. Le mot, qui est un signe, est nettement rangé du côté des signes artificiels.

présentation, c'est qu'on a comme une gradation dans la ligne des signes. On a d'abord des signes naturels, qui procèdent de la pure nature; puis des signes qui procèdent déjà de l'appétit, mais de l'appétit sensible, signes qu'on retrouve chez les animaux (cris, gémissements, etc); et ensuite, on aboutit au signe le plus parfait qui, lui, est conventionnel et artificiel. Et on verra que le signe par excellence, parmi ces derniers, est le mot. Saint Thomas en donne la raison, comme on le verra tantôt.

Mais pour le moment, revenons à la division de saint Augustin, où les signes naturels sont ceux qui, sans appétit ou intention de signifier, font connaître quelque autre chose qu'eux-mêmes.

Sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet: et vultus irati seu tristis affectionem animi significat, etiam nulla ejus voluntate qui aut iratus aut tristis est; aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodetur. Sed de hoc toto genere nunc disserere non est propositum... (1)

C'est ainsi que la fumée signale le feu, car elle le fait sans le vouloir, mais nous savons par expérience, en observant et en remarquant les choses que même si la fumée apparaît seule, il y a du feu dessous. Les traces de l'animal qui passe appartiennent elles aussi à ce genre de signes. Quant au visage de l'homme, irrité ou triste, il traduit le sentiment de son âme [c'est beaucoup plus délicat ici: à condition qu'il n'y ait aucun désir de signifier cette joie ou cette tristesse]. Il en est de même pour tout autre mouvement de l'âme qui se révèle et se traduit sur le visage sans que nous fassions rien pour le livrer. Mais il n'entre pas dans mon propos de traiter dans toute son amplitude de ce genre de signes... (1)

C'est que la fin principale que poursuit saint Augustin, c'est le signe qu'est le mot. Et même plus précisément le mot dans l'Ecriture.

Voyons maintenant l'autre membre de la division:

Data vero signa sunt [on va comprendre maintenant pourquoi saint Augustin les appelle "data"], quae sibi quæque viventia invicem dant [des signes que les vivants sensi-

1. S. Augustin, De doct. christ., II, c. 1, no 2 (Vives, VI, p. 470).

bles se donnent en vue de communiquer entre eux; c'est déjà vrai de l'animal autre que l'homme] ad demonstrandas, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet [cela embrasse à la fois le domaine du sens et celui de l'intelligence; dans le premier cas, ce sont encore des signes naturels, dans un autre sens, tandis que dans l'autre, il s'agit de signes conventionnels]. Nec ulla caussa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat. (1)

Les signes exprès sont ceux que les êtres vivants se donnent mutuellement pour faire connaître, autant qu'il est possible, les phénomènes sensibles ou intellectuels, et les mouvements de leur âme, et la seule raison de signifier, i.e. de faire des signes, est de produire au jour et de transfuser dans l'esprit de l'autre ce que porte dans l'âme celui qui fait le signe.

C'est ce genre de signes, dans la mesure où il concerne les hommes, que j'ai décidé d'examiner et d'étudier. (1)

Un peu plus loin, il parle des "signa data" qui vont être aussi dites naturels, ceux qu'on rencontre chez les animaux.

Habent etiam bestiae quaedam inter se signa [ce sont des notions assez simples mais qui peuvent nous permettre de rectifier certaines expressions; on parle par exemple de "langage des animaux", mais il faut faire attention: on peut parler de signes par lesquels les animaux communiquent entre eux mais parler de langage pour rendre cela, c'est peut-être abuser dans l'extension qu'on donne au mot; en tout cas, une chose essentielle, c'est que, si on emploie de tels mots, il faut au moins sevoir exactement ce qu'on entend alors], quibus produnt appetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus reperto cibo, dat signum vocis gallinae ut accurrat; et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur; et multa hujusmodi animadverti solent. (2)

Remarquons bien que ces signes ne nous appartiennent pas exclusivement, et que les bêtes elles-mêmes peuvent trahir par eux les phénomènes de la vie qui les anime; je pourrais citer le coq, qui découvrant quelque nourriture, élève la voix pour appeler la poule; les colombes qui s'appellent mutuellement par leur chant plaintif, et bien d'autres faits semblables qu'il est facile de remarquer. (2)

Saint Augustin parle ensuite des signes dont se servent les hommes:

Signorum igitur quibus inter se homines sua sensa com-

1. S. Aug., De doct. christ., II, c. 2 (Vivès, VI, p. 471).
 2. Ibid.

municant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad caeteros sensus. Nam cum innuimus, non damus signum nisi oculis ejus, quem volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere. Et quidam motu manuum pleraque significant: et histriones omnium membrorum motibus dant signa quaedam scientibus, et cum oculis eorum quasi fabulantur: et vexilla draconesque militares per oculos insinuant voluntatem ducum, et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia. Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in verbis maxime. Nam et tuba et tibia et cithara dant plenumque, non solum suavem, sed etiam significantem sonum. (1)

Parmi les signes dont se servent les hommes, pour communiquer les faits de leur âme, quelques-uns ont rapport au sens de la vue, d'autres à l'ouïe et un très petit nombre aux autres sens. Ainsi un mouvement de tête est un signe qui ne s'adresse qu'aux yeux de celui que nous voulons mettre en communication avec notre volonté. D'autres fois ils se traduisent par les mouvements des mains; les comédiens en exécutent dans tous leurs membres, qui sont intelligibles pour les spectateurs, car ils parlent en quelque sorte à leurs yeux; pour les soldats c'est la vue de l'étendard ou du dragon qui leur communique la pensée de leurs chefs. Quelquefois, avons-nous dit, les signes s'adressent au sens de l'ouïe, comme la trompette, la flûte ou la harpe qui font entendre le plus souvent un son plein d'harmonie et significatif. (1)

Et maintenant, une remarque magnifique: tous les signes même conventionnels que les hommes peuvent se donner, et ils sont très nombreux, si on les compare au mot, sont très peu nombreux, dira saint Augustin.

Sed haec omnia signa verbis comparata paucissima sunt. (2)

Mais combien les signes de cette espèce sont peu nombreux en comparaison de la parole! (2)

Et voici une merveilleuse formule:

Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit. (3)

C'est elle, en effet, qui parmi les hommes a été principalement destinée à faire connaître les faits de notre âme que nous voulons manifester au dehors. (3)

Ce "principatum significandi", c'est l'indication du signe par

1. S. Aug., De doct. christ., II, c. 3 (Vivès, VI, pp. 471-472).
 2. Ibid. (p. 472). 3. Ibid.

excellence. Voici à ce sujet une réponse très brève de saint Thomas dans la Somme Théologique. Mais auparavant, faisons quelques remarques sur la définition du signe.

Nous lisons ce texte de saint Augustin principalement pour la division qu'il apporte entre les signes. Mais il y a évidemment aussi beaucoup à dire sur la définition qu'il donne du signe, parce que peu l'ont défini aussi bien que lui. Par exemple, Jean de saint Thomas, qui parle longuement du signe dans son Cursus Philosophicus, se contente d'une définition très commune, qui, par cela même, est incorrecte. Alors que saint Augustin dit: "Signum est enim res praeter speciem, quem ingerit sensibus, aliud aliiquid ex se faciens in cogitationem venire", Jean de saint Thomas, lui, dit: "Signum est quod repreäsentat alicui potentias cognoscitivas aliiquid aliud esse." Cette définition est trop commune et indique que pour Jean de saint Thomas, la division du signe est univoque. C'est une très grave erreur. Et ce qui est bizarre, c'est que les trois textes qui sont les plus beaux et les plus précis, chez saint Thomas, à propos du signe comme analogue, apparaissent dans Jean de saint Thomas comme des objections auxquelles il faut essayer de répondre. Signalons, en passant, ces trois textes.

Dans le premier, saint Thomas rejette une opinion selon laquelle la définition de saint Augustin serait incorrecte. Et il le fait justement en indiquant que signe est un mot analogue.

Dicendum quod, sicut dictum est, signum importat aliquod notum quoad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem. Res autem primo nobis notae, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet. Et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti. Et sic Magister accipit hic signum.

Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quoad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatio signum dicatur; sicut dicit Philosophus in II Eth., quod "signum generati habitus in nobis oportet accipere fientem in opere delectationem", quae non est delectatio sensibilis, cum sit rationis. (1)

Il est intéressant de voir le titre du second texte: "Utrum sa-

1. S. Thomas, Super IV sent., d. 1, q. 1, a. 1, qa 2, c. (Let., p 13).

cramentum semper sit aliqua res sensibilis." Saint Thomas dira que oui et rattachera sa réponse à la notion de signe. Lisons la première objection et sa réponse qui sont extrêmement explicites sur le caractère analogue du signe.

Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia secundum Philosophum, in libro Priorum, omnis effectus suae cause signum est. Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles: sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicuius rei sacrae inquantum homo per eam sanctificatur, ut supra dictum est. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis. (1)

Et maintenant la réponse, magnifique:

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum illud quod convenit ei primo et per se: non autem per id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur: sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod "signum est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire". Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significatae per aliqua sensibilia: de quibus infra agetur. (2)

Le troisième texte ajoute quelque chose et il faut vraiment le poser en troisième parce qu'il demande déjà une intelligence plus valide. On y aborde le problème de la façon inverse: on objecte en effet que les anges ne se servent pas de signes, puisque tous les signes sont des choses sensibles. Voici d'abord l'objection:

Omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus, quia "signum est praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cog-

1. Summa Thologiae, IIIa, q. 60, a. 4, obj. 1. 2. Ibid., ad 1.

nitionem venire", ut habetur I distint., IV Sentent.
 Ergo cum angelii non accipiunt scientiam a sensibilibus,
 non accipiunt cognitionem per aliqua signa; et ita nec
 per locutionem. (1)

Et la réponse:

Ad quartum dicendum, quod signum proprie loquendo,
 non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cog-
 nitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc,
 signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit
 discursiva, ut in praecedentibus est habitum. Et propter
 hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra
 cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur.

Sed communiter possumus signum dicere quodcumque
 notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma
 intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsum
 cognoscitur. Et sic angelii cognoscunt res per signa; et
 ait unus angelus per signum alii loquitur; scilicet per
 speciem, in cuius actu intellectus eius fit in ordine ad
 alium. (2)

Ici encore, on parle de "proprie" et de "communiter loquendo":
 on a donc les deux adverbes qui nous permettent de distinguer un mot ana-
 logue d'un mot univoque. Quand saint Thomas dit "proprie loquendo",
 et "communiter", on peut être sûr qu'il s'agit d'analogie. Quelquefois,
 il se contente de dire "per prius" et "per posterius", mais le mot "com-
 muniter" peut être très important, surtout quand nous avons plusieurs
 significations à distinguer, plus que deux. Pensons par exemple au cas
 de l'art. "Ars quantum ad sui primam impositionem": l'art est d'abord
 une vertu pratique dont l'objet est le "factibile", terme de l'action
 transitive; "Per posterius": on demeure dans le pratique, il s'agit
 encore d'une vertu pratique: la poésie, mais il n'est plus question
 d'"operabile" au sens strict (le sens décline); on conserve alors encore
 presque tous les éléments du sens strict, tous les éléments sauf encore
 une fois cet élément de "facere", d'action transitive, parce que on est
 déjà entré, avec la poésie, sur le plan de l'action immanente; il n'y
 a plus de transmutation physique de la matière, mais seulement ordonna-
 nce des mots et des sons. Avec le sens suivant, on s'éloigne encore
 davantage. Mais soulignons, avant d'aller plus loin, les éléments qui
 sont conservés dans le deuxième sens, selon lequel la poésie est un art:

1. S. Thomas, Q.D. De Veritate, q. 9, a. 4, obj. 4.

2. Ibid., ad 4.

il y a d'abord l'idée de "contingent", car une tragédie, c'est tout de même quelque chose de contingent; il y a aussi l'idée de procéder de la raison pratique. Mais en un troisième sens, on peut aussi parler d'art à propos d'une discipline dont l'objet ou le sujet est nécessaire et concerne l'intelligence spéculative: alors, on laisse tout tomber sauf "ratio operis". La logique, par exemple, c'est en ce sens éloigné qu'elle est un art. Elle dirige l'intelligence en contemplant et en définissant ce que forme la raison: définitions, syllogismes, etc. Et là on va dire que la logique est un art "communiter loquendo". On a alors en effet tellement laissé tomber d'éléments de la première définition qu'on pourra qualifier cet art de spéculatif: la logique est un art spéculatif. Tandis que parler ainsi de l'art au sens strict, "proprie loquendo", ce serait une contradiction.

Ces trois textes, donc, les plus beaux de saint Thomas, les plus manifestes pour montrer que signe désigne des choses analogues, Jean de saint Thomas se les pose comme objections quand il veut montrer, lui, que le signe est quelque chose d'univoque. Il essaie de répondre mais c'est impossible, puisqu'il se trompe lourdement au départ. C'est un cas très important pour la doctrine du mot analogue. Quand Jean de saint Thomas essaie d'expliquer le mot "proprie" dans le dernier texte, il est grandement embrarrassé. Il passe complètement à côté.

Bon! revenons au texte de saint Thomas que nous allions lire pour commenter le texte de saint Augustin et spécialement quant à l'expression "principatum significandi" qu'il applique au mot. Après s'être demandé s'il faut des choses déterminées pour les sacrements, saint Thomas en vient à se demander s'il faut aussi des mots. Il montre que oui et donne plusieurs raisons. Allons à la troisième considération qu'il fait alors.

Tertio potest considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis [le mot sera nécessaire parce que la signification sacramentelle doit être parfaite; or le mot est le signe le plus parfait; le mot vient déterminer la matière du sacrement; l'eau est au mot comme la matière à la forme; on parlera d'ailleurs de matière et de forme, quant aux sacrements]. Dicit autem Augustinus, in II de Doct. Christ., quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi' [mais pourquoi le mot va-t-il ainsi être signe par excellence? voici]: quia verba diversimode

formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis [c'est en raison de cette amplitude du mot; l'homme peut former de nombreux mots et introduire une très grande diversité et variété dans la formation même des mots, ce qui va permettre de signifier la très grande diversité au point de vue mode de connaître; tandis que d'autres signes, ceux qui sont naturels par exemple, vont être trop liés à l'entitatif et pour cette raison ne pourront pas fournir des instruments aussi parfaits pour l'intelligence; par exemple le signe qu'est le portrait, même s'il peut être dit artificiel à cause de son agent: l'artiste, est naturel quant à la forme par laquelle il représente, i.e. la figure; et avec la figure, on ne peut pas aller loin en ce qui concerne l'acte de l'intelligence speculative; et là on voit par exemple que certaines langues sont ainsi tellement déterminées "ad unum" à ce point de vue qu'elles ne peuvent pas bien signifier l'universel: les hiéroglyphes égyptiens, qui sont des figures, et de même l'écriture chinoise], et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. [voilà pourquoi quand on parle du mot, on ne devrait jamais oublier l'aspect instrument; l'aspect signe est extrêmement important évidemment mais il ne faut pas oublier non plus l'aspect instrument; il s'agit d'un signe dont l'intelligence se sert comme d'un instrument]. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. (1)

PROPOS PRINCIPAL

17/2/70

Pour commencer ce premier cours concernant les instruments de la raison, il y a une première division qui s'impose. Il y a des instruments de la raison qui ont nettement pour fin la persuasion. On ajoute ce "nettement", parce que, ici encore, il faut faire attention, car il y a des instruments dont et la philosophie, et l'orateur vont se servir: ainsi en est-il de l'argumentation par l'exemple et par l'enthymème. Quand on dit ici "nettement", cela veut dire exclusivement. Donc, il y a des instruments de la raison qui ont pour fin la persuasion. Et il y en a d'autres qui ont pour fin le bien de l'intelligence spéculative. Il faut voir bien distinctement cette division-là, parce que, quand nous aurons à parler de tel ou tel instrument, ici, nous allons à peu près ignorer les instruments dont la fin est la persuasion. Il appartiendra à un cours sur la rhétorique ou sur la poétique de considérer de tels instruments.

Partie I

La persuasion et ses instruments

Avant de l'écartier de nos considérations, nous allons tout de même

Parler un peu de la persuasion. Ce sera surtout à l'occasion d'une réflexion sur un instrument qui lui est ordonné, réflexion que nous appuierons sur des textes proportionnés bien sûr, mais en même temps très riches.

A. La notion de persuasion, à l'aide de textes très concrets.

a) André Gide et la traduction de Shakespeare.

Le premier de ces textes concerne un instrument très important en vue de la persuasion: la métaphore.

Rappelons qu'il n'est pas question pour nous de parcourir plusieurs instruments de la persuasion. Mais comme la définition des instruments se prend surtout de leur fin, parler, ne fut-ce que d'un instrument de persuasion, nous amène à examiner la nature de la persuasion, qui est sa fin, et, par conséquent, nous fait toucher tout au moins à ce qui fonde la nature de tous les autres instruments de persuasion.

D'est chez Gide que nous prenons le texte que nous venons d'annoncer concernant la métaphore. Et c'est un très beau texte. Il est tiré de l'édition de La Pléiade de la traduction française des tragédies de Shakespeare. Dans un avant-propos, Gide s'attache à manifester la difficulté particulière qu'implique l'effort de traduire un poète comme Shakespeare.

Or, s'il n'est pas d'auteur qui mérite plus d'être traduit que Shakespeare, il n'en est pas sans doute qui reste plus difficile à traduire, ni qu'une traduction risque plus de défigurer [Gide veut d'abord nous manifester la difficulté de traduire un grand poète; mais c'est le paragraphe suivant qui nous intéresse principalement].

[...] Les images, chez lui, se chevauchent et se culbutent; devant leur surabondance, le malheureux traducteur reste pantois. Il voudrait ne rien sacrifier de tant de richesse, et se trouve entraîné [là, cela devient vraiment très intéressant] à développer en une phrase la métaphore qui, dans le texte anglais, tient en un mot. Tout ce qui se lovait ["se lover" se dit du serpent qui

s'enroule en vue de s'élancer; c'est très beau comme image] d'élan poétique dans ce resserrement extrême, n'est plus dès lors qu'un ressort détendu [comme description de la métaphore en vue de sa connaissance plus scientifique, telle qu'Aristote va nous la donner, ou même Quintilien et Cicéron, c'est merveilleux; un très bel exemple de "πειδεύμενος" (pepaidēsuménos)]. La traduction devient explicative [quand on développe une métaphore en une phrase, la traduction devient explicative]. La logique y est satisfaite [on voit ce que Gide veut dire: la raison est satisfaite; il ne parle pas de la logique au sens strict]; mais le charme n'opère plus [voilà! en le traduisant de cette façon, on prive le texte de la vertu même de la métaphore qui, alors, n'opère plus]. Un appesantissement de tardigrade couvre en claudicant l'espace que le vers shakespeareen a franchi d'un bond. (1)

La logique est satisfaite, mais parce que la traduction est devenue explicative, le charme n'opère plus. Le mot "charme" nous fait déjà toucher un élément absolument essentiel à la persuasion entendue en son sens strict. Le mot "persuasion", en effet, comme bien d'autres, a plusieurs sens, ce qu'on verra d'ailleurs plus tard.

Cette édition de La Pléiade donne, comme traduction d'Hamlet, celle précisément de Gide mais malheureusement sans l'accompagner de l'introduction que Gide avait écrite à cette traduction particulière et où, dans la même ligne encore, il fait d'autres remarques très intéressantes et très déterminées. Il va dire, entre autres choses: évidemment, il y a d'autres traducteurs qui sont venus avant moi; ils m'ont d'ailleurs été très utiles. Mais il ajoute: là où ils ont terminé, moi je commence. Il veut dire par là que les traducteurs qui l'ont précédé n'avaient pour fin que de rendre le sens alors que lui veut davantage: il veut que sa traduction puisse être présentée sur la scène. Aussi faut-il absolument que la vertu de persuasion soit contenue dans cette traduction.

b) Cicéron et la traduction de Démosthène.

Voici maintenant un deuxième texte. On y trouve une belle expression

1. André Gide, Avant-propos à l'édition de La Pléiade de la traduction française de Shakespeare.

qui vient préciser un peu le mot "explicatif" employé tout à l'heure par Gide pour qualifier certaines traductions.

Cicéron avait traduit deux discours grecs, un de Démosthène et un d'Eschine. Malheureusement, ces deux traductions ne nous sont pas parvenues. Mais ce que nous possédons, c'est comme une espèce d'introduction à la lecture en latin de ces deux discours, quelques pages intitulées De optimo genere oratorum ou De la perfection oratoire. Pour justifier le fait que sa traduction ne rende pas mot à mot Démosthène et Eschine, Cicéron, dans ces quelques pages, dit:

Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter se contrarias, Aeschini Demosthenisque; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem, et serum formis, tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis; in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori puitavi oportere, sed tamquam appendere.

J'ai traduit du grec les deux beaux discours que prononcèrent l'un contre l'autre les deux plus grands orateurs d'Athènes, Eschine et Démosthène; je les ai traduits, non en traducteur, mais en orateur: je n'ai rien changé à la pensée; mais pour la forme, je dirais la physionomie, j'ai employé des tours conformes à nos habitudes. Je n'ai pas cru nécessaire de traduire mot à mot, mais j'ai conservé à l'expression son caractère et sa force. Ce qu'il faut en effet, me semble-t-il, à mon lecteur, c'est non pas un nombre donné de mots, mais des mots ayant une valeur donnée. (1)

"Ut interpres", c'est justement ce que Gide appelleait une traduction explicative. Une telle traduction rendrait le sens, mais ne possèderait pas le pouvoir de persuasion qu'a le discours original. Cicéron, en somme, se dit: Je traduis, moi aussi, mais tout en visant la fin qui est la persuasion. De telle sorte que Cicéron croira avoir bien traduit si son texte latin rend assez la vertu persuasive pour que le discours puisse même être prononcé tel quel par un orateur.

On peut rapprocher cette expression de Cicéron, "ut interpres", du titre d'un traité logique, le "Περὶ Ἑρμηνείαν" (Peri Hermeneias). En effet, "ἐρμηνεία" (Hermeneia) veut dire "interpretatio". On approfondit

1. Cicéron, De la Perfection oratoire, V. On trouve une autre belle traduction de la dernière phrase au mot "appendo", dans le dict. Gaffiot.

dira davantage, un peu plus loin, le sens de ce mot "interpretatio". Mais on peut noter tout de suite que si, comme le dit Gide, certains procédés satisfont davantage les exigences de la logique que ceux du charme et si, comme il le dit encore, on est avec eux dans de "l'explicatif", c'est qu'il s'agit justement de procédés plus dans la ligne du spéculatif que dans celle de la persuasion. On retrouve ainsi plus concrètement la division fondamentale faite plus haut entre des instruments nettement ordonnés à la persuasion et d'autres ordonnés au bien de l'intelligence spéculative: la connaissance de la vérité.

En effet, quand Cicéron considère qu'il ne suffit pas à l'orateur d'être un "interp̄s", il nous facilite d'une certaine façon l'accès à la notion d'"interpretatio" dont parle le traité d'Aristote, ce discours énonciatif qui est justement ordonné au bien de l'intelligence: la connaissance de la vérité. Cicéron dit qu'en procédant "ut interp̄s", on ne peut engendrer la persuasion; or justement, dans l'"interpretatio", il ne s'agit aucunement de poursuivre la persuasion comme fin. Aristote dira justement que cette fin est l'affaire d'autres discours, dont il faut laisser l'étude à la rhétorique et, encore plus évidemment, à la poétique qui, en un sens, est encore davantage dans la ligne de la représentation.

c) Représentation et délectation.

Saint Thomas fait d'intéressantes remarques sur le rapport tout à fait spécial qu'il y a chez l'homme entre représentation et délectation. On en a un signe chez l'enfant qui aime, dans ses jeux, à représenter des actions, comme la guerre par exemple.

Naturale est homini quod delectatio ejus sit in aliqua representatione: unde si videamus aliquid bene sculptum, quod bene representet quod debet, tunc delectamur; ideo pueri qui delectantur in ludis, semper ludos suos faciunt cum aliqua representatione vel belli, vel hujusmodi. (1)

1. Saint Thomas, In Matth., c. 11, v. 17 (Marietti, 1925, p. 157).

De même, la poésie, rendue particulièrement délectable par cet aspect de représentation, revêt une grande force persuasive.

Dans le même texte, saint Thomas dit:

Nihil ita immutat animum sicut cantus. (1)

Le chant a encore plus de force et de puissance d'émouvoir, à cause de la musique. On peut penser par exemple à Hitler qu'on nous représente comme faisant jouer du Wagner avant de faire un discours et d'haranguer le peuple. On connaît la puissance de la musique de Wagner... Alors, imaginons Hitler qui prend la parole tout de suite après! Le chemin est déjà tracé dans l'auditeur pour ce qu'il veut lui persuader.

Ainsi donc, "nihil ita immutat animum, sicut cantus" (1). C'est que, en somme, on trouve dans la musique la représentation et l'imitation des passions, d'une façon encore beaucoup plus directe puisque c'est à l'aide de signes naturels.

Dans son Commentaire à la première lettre à Timothée, saint Thomas a encore un paragraphe très intéressant pour nous. Il y résout, pourrait-on dire, la vertu persuasive de la fable dans son aspect représentation.

Fabula enim secundum Philosophum est composita ex miris, et fuerunt in principio inventae (ut dicit Philosophus in poetria), quia intentio hominum erat ut inducerent ad acquirendum virtutes, et vitandum vices. Simplices autem melius inducentur representationibus quam rationibus. Unde in miro bene representatione videtur delectatio, quia ratio delectatur in collatione. Et sicut representatione est delectabilis, ita representatione in verbis, et hoc est fabula, scilicet dictum aliquid representationis, et representatione movens ad aliquid. (2)

Il n'est pas du tout question de cela dans le cas du spéculatif. L'intelligence spéculative se propose son bien propre, qui est le vrai, et elle ne s'y meut pas par quelque délectation qui lui est étrangère.

1. Saint Thomas, In Matth., c. 11, v. 17 (Mar. 1925, p. 158).

2. Saint Thomas, In I Tim., c. 4, lect. 2 (Mar. 1929, II, p. 208).

d) Tentation et persuasion.

Il y a autre chose dont la considération prépare bien à mieux comprendre qu'est-ce que c'est que la persuasion: on retrouve en effet cette dernière d'une façon très nette dans le cas de la tentation. Et comme un cas concret est toujours plus manifeste, voici quelques lignes de Bossuet, à propos de la tentation d'Eve par le serpent.

"Le serpent était le plus fin de tous les animaux;" c'est-à-dire celui qui s'insinuait de la manière la plus souple et la plus cachée... (1)

Le serpent est plein d'astuce; il va arriver à ses fins: il va séduire Eve en la persuadant. Il commence en demandant:

"Pourquoi le Seigneur vous a-t-il défendu de manger de cet arbre?" (2)

Pourquoi ce début? se demande Bossuet. C'est, dit-il, que le tentateur procède par interrogation, de façon à produire un doute. C'est très intéressant comme procédé. Il va réussir, d'ailleurs. Il va réussir à mettre un doute dans l'esprit d'Eve. Et alors, une fois l'intelligence d'Eve ébranlée, la porte sera ouverte à la persuasion.

La suite de ces paroles fait voir qu'il vouloit induire Eve à erreur; mais s'il lui avoit proposé d'abord l'erreur où il vouloit la conduire, et une contradiction manifeste au commandement et à la parole de Dieu, il lui auroit inspiré d'abord plus d'horreur que de volonté de l'écouter: mais avant que de proposer l'erreur, il commence par le doute: "Pourquoi le Seigneur vous a-t-il défendu?" Il n'ose pas dire: Il vous a trompés: son précepte n'est pas juste: sa parole n'est pas véritable; il demande, il interroge, comme pour être instruit lui-même plutôt que pour instruire celle qu'il vouloit surprendre. Il ne pouvoit commencer par un endroit plus insinuant ni plus délicat. (3)

Il faut noter qu'il s'agit de foi ici et que, dans la foi, la volonté intervient et devient comme "membrum intellectus". Une intelligence très ferme peut un moment donné contribuer à éclairer la foi; mais

1. Bossuet, Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne, 6e semaine, 1^{re} élévation (O.C., t. 7, p. 97).

2. Ibid., 3^e élév. (p. 100). 3. Ibid.

si quelqu'un parvient à ébranler l'intelligence, la voie lui est ouverte en vue de gagner l'appétit, où réside principalement la fermeté de la foi. Et c'était cela l'intérêt de Satan.

A ce moment, Eve avait dû tout de suite rompre la discussion. Elle n'aurait pas dû répondre. Mais, au contraire, elle a engagé la conversation avec Satan et elle n'était pas de taille à lutter avec.

La première faute d'Eve, c'est de l'avoir écouté et d'être entrée avec lui en raisonnement. Dès qu'on a voulu la faire douter de la vérité et de la justice de Dieu, elle devoit fermer l'oreille et se retirer. Mais la subtilité de la demande l'ayant rendue curieuse, elle entra en conversation et elle y périt. La première faute de ceux qui errent, ou par l'erreur de l'esprit, ou par la séduction et l'égarement de leurs sens, c'est de douter. Satan dit tous les jours, et aux hérétiques, et à tous ceux qui sont entraînés dans leurs voluptés et leurs passions, ce malheureux "pourquoi?" : et s'il lui a réussi contre Eve avant la concupiscence et les passions, faut-il s'étonner qu'il ait des succès si prodigieux avec ce secours? Fuyons, fuyons: et dès le premier "pourquoi", dès le premier doute qui commence à se former dans notre esprit, bouchons l'oreille: car pour peu que nous chancellions, nous péririons. (1)

C'est le premier pas vers la persuasion visée par Satan.

Eve curieuse veut raisonner, et entendre les raisonnemens du serpent.

Aussi voit-il insensiblement augmenter ses forces. Comme il vit qu'Eve étoit éblouie de la nouveauté, et que déjà elle entroit dans le doute qu'il lui vouloit suggérer [le mot suggérer est très près de persuader; et alors, une fois le doute entré dans l'âme d'Eve, qu'est-ce que fait le serpent?] il ne garde plus de mesures [le fondement est ébranlé; alors maintenant, comme elle est éblouie par la nouveauté, allons-y! la suite est très belle: Satan pique l'orgueil, excite la curiosité; et voici maintenant:] et lui dit sans ménagement: "Vous ne mourrez pas: car Dieu sait qu'au jour que vous mangerez de ce fruit, vos yeux seront ouverts et vous serez comme des Dieux, sachant le bien et le mal." Il insinuoit par ces paroles que Dieu avoit attaché au fruit de cet arbre une divine vertu, par où l'homme seroit éclairé sur toutes les choses qui pouvoient le rendre bon ou mauvais, heureux ou malheureux. "Et alors," dit-il, par une si belle connoissance vous deviendrez si parfaits, que "vous serez comme des Dieux." De cette sorte il flatte l'orgueil,

1. Bossuet, Elévations..., 6^e semaine, 3^e élév. (O.C., t. 7, p. 100).
 2. Ibid., 4^e élév. (pp. 101-102).

Il pique et excite la curiosité: Eve commence à regarder ce fruit défendu et c'un un commencement de désobéissance: car le fruit que Dieu défendoit de toucher, ne devoit pas même être regardé avec complaisance: "Elle vit," dit l'Ecriture, "qu'il étoit beau à la vue, bon à manger, agréable à voir:" elle n'oublie rien de ce qui pouvoit la satisfaire. C'est vouloir être séduite que de se rendre si attentive à la beauté et au goût de ce qui lui avoit été interdit. La voilà donc occupée des beautés de cet objet défendu, et comme convaincue que Dieu étoit trop sévère de leur défendre l'usage d'une chose si belle, sans songer que le péché ne consiste pas à user des choses mauvaises par leur nature, puisque Dieu n'en avoit point fait ni n'en pouvoit faire de telles, mais à mal user des bonnes. Le tentateur ne manqua pas de joindre la suggestion, et pour ainsi dire le sifflement intérieur à l'extérieur; et il tâcha d'allumer la concupiscence qu'Eve jusqu'alors ne connoissoit pas. Mais dès qu'elle eut commencé à écouter et à raisonner sur un commandement si précis, à ce commencement d'infidélité on peut croire que Dieu commença aussi à retirer justement sa grâce, et que la concupiscence des sens suivit de près le désordre qu'Eve avoit déjà introduit volontairement dans son esprit. Ainsi elle mangea du fruit, et le serpent demeura vainqueur. (1)

A la page suivante, Bossuet a de très belles formules qui vont comme résumer le chemin de la persuasion d'Eve.

L'orgueil entra avec ces paroles: "Vous serez comme des Dieux;" celles-ci: "Vous saurez le bien et le mal," excitèrent la curiosité; et ces regards attentifs sur l'agrément et sur le bon goût de ce beau fruit, firent entrer jusque dans la moelle des os l'amour du plaisir des sens. (2)

C'est vraiment une très belle analyse d'un cas de persuasion. Mais revenons sur quelques lignes où Bossuet parle de séduction, un autre mot très apparenté à persuasion.

Il ne poussa pas plus loin la tentation du dehors; et content d'avoir bien instruit et persuadé son ambassadeur [Eve devient comme l'ambassadeur de Satan auprès d'Adam], il laissa faire le reste à Eve séduite [il est question de "séduction" maintenant]. (3)

A propos de séduction, saint Thomas nous en parle plus déterminément dans son Commentaire à la première lettre à Timothée, où il est

1. Bossuet, Elévations..., 6e sem., 4e élév. (O.C., t. 7, pp. 101-102).
 2. Ibid. (p. 103). 3. Ibid. (p. 102).

justement question aussi de ce cas d'Adam et d'Eve. Saint Paul nous dit qu'Eve a été séduite, mais pas Adam. Attention! il y a une distinction qui s'impose ici. Et pour la manifester, on peut employer les mots même du commentaire de saint Thomas.

Seductio autem duplex est, sc. in universalis, et in particulari eligibili, quae est ignorantia electionis. (1)

"*Seductio in universalis*", cela concerne la vérité spéculative; cette séduction est le fait de quelqu'un qui se trompe "*infra limites intellectus*". Tandis que dans le cas de la "*seductio in particulari*", qu'on appelle aussi "*ignorantia electionis*", la raison spéculative peut être très ferme, mais c'est l'appétit maintenant qui commande à l'intelligence de se représenter comme bien et comme devant être fait ici et maintenant ce qui de fait est un mal. Les deux ayant péché, et Adam, et Eve, les deux ont été séduits de la "*seductio in particulari*", mais Eve, ce qui fait de ce point de vue son péché plus grave, a été séduite même "*in universalis*": elle, elle a cru aux mots du serpent; Adam, non. Mais, par complaisance pour sa femme, il cède. Alors, lui aussi tombe dans la séduction, mais pas dans la même. Donc: double séduction chez Eve; simple chez Adam.

Donc, dit Bossuet, Satan...

content d'avoir bien instruit et persuadé son ambassadeur, il laisse faire le reste à Eve séduite. Remarquez qu'il lui avoit parlé non-seulement pour elle, mais encore pour son mari, en lui disant non point: Tu seras; et: Pourquoi Dieu t'a-t-il défendu? mais: "Vous serez comme des Dieux;" et: "Pourquoi vous a-t-on fait cette défense?" Le démon ne se trompa pas en croyant que cette parole portée par Eve à Adam auroit plus d'effet que s'il la lui eût portée lui-même. (2)

Adam résisterait plus facilement à Satan, mais Eve lui demande de partager la pomme, Eve qui est sa chère compagne...

1. S. Thomas, In I Tim., c. 2, lect. 3 (Mar., 1929, II, p. 197).

2. Bossuet, Élévations..., 6e sem., 4e élév. (O.C., t. 7, pp. 102-103).

B Définition plus stricte de la persuasion.

Maintenant, après ces textes beaucoup plus concrets, on peut mieux comprendre un texte très bref où saint Thomas définit en quelque sorte la persuasion. C'est un texte où il s'interroge sur le rapport entre le démon et le péché de l'homme: est-ce que le démon en est cause directe? est-ce que le démon peut nécessiter la volonté? De fait: non. Mais il peut persuader cependant.

Ce qui est très important ici, en gros, dans le texte de saint Thomas, c'est que la "ratio persuasionis", la définition tout à fait première, le sens le plus strict de persuasion comporte un élément "extra genus notitiae", quelque chose qui n'est pas dans la ligne de la connaissance, à savoir l'appétit. Tellement que si, dans un contexte particulier, on parle de persuasion et que l'appétit n'entre pas dans la définition de cette persuasion, on décline déjà de la "ratio propria" de la persuasion. Autrement dit, ce mot "persuasion" est encore un cas de mot analogue.

Aussi, les instruments qui ont nettement pour fin la persuasion sont des instruments qui ne se définissent pas par la seule intelligence. Ces instruments impliquent l'intervention de l'appétit. Tandis que, quand nous parlerons des instruments de la raison spéculative, des instruments qui ont pour fin le bien de cette intelligence spéculative, nous serons purement et simplement "infra limites intellectus". C'est absolument fondamental. Une chose assez intéressante, en passant, c'est qu'il y a un cas où, pour définir un instrument de la raison spéculative, Aristote parle de persuasion: le cas de l'induction. Mais il faut comprendre que le sens de persuasion décline déjà alors. Aristote veut manifester que dans l'induction, par opposition au syllogisme, intervient quelque chose d'extérieur à l'intelligence. Mais il s'agit du sens, pas de l'appétit; il s'agit de quelque chose d'extérieur à l'intelligence, mais pas de quelque chose d'extérieur à la connaissance.

Mais venons-en au texte. Saint Thomas, après avoir dit que la volonté est mue et par son objet, et par ce qui l'incline de l'intérieur à vouloir, i.e. Dieu ou elle-même, a écarté que Satan puisse être direc-

tement cause du péché de l'homme selon le deuxième membre de la division, i.e. en nécessitant de l'intérieur la volonté de l'homme.

Nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est, a duobus moveri potest: uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. (1)

Il examine ensuite comment son objet peut mouvoir l'appétit.

Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum: sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum [d'abord la chose, qui est un bien délectable, va pouvoir mouvoir l'appétit; et aussi celui qui propose le bien délectable; et enfin...]. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni [voilà! il n'est pas question de "suasio" ou de "persuasio" au sens strict, si la "ratio boni" n'opère pas; que, de fait, il s'agisse de n'importe quoi, pour qu'il y ait persuasion, il faut que l'objet soit proposé "sub ratione boni", d'un bien véritable, ou d'un bien apparent]: quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. (2)

C'est justement cela que fait l'orateur. Le dialecticien aussi peut le faire. Mais l'orateur, lui, doit le faire absolument, car la rhétorique porte sur les actions humaines. Aussi, l'orateur devra les proposer ou les présenter ou comme bonnes, ou comme mauvaises. Quant à ce qui concerne la poésie, rappelons-nous la belle expression de saint Thomas, dans son proème aux Secondes Analytiques:

Fit homini abominatio alicuius cibi, si representetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. (3)

Le poète représente, par de très fortes images, telle ou telle chose ou action comme délectable ou comme abominable; c'est très beau pour montrer l'effet engendré chez l'auditeur: "Fit homini abominatio..."

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIæ, q. 80, a. 1, c.

2. Ibid.

3. S. Thomas, In Post. Anal., proœmium, no 6.

Il serait bon aussi de lire dans les Q.D. de Malo, à propos de la persuasion. Dans un article, en effet, il est longuement question de la façon dont le tentateur peut suggérer le péché à l'homme. Retenons principalement, comme expression qui définit ce qu'est la persuasion, que le démon incite l'homme au péché "per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum" (1).

Il y a encore un petit paragraphe à retenir concernant le rôle de la passion dans la persuasion. Il est beaucoup plus aisément, dit saint Thomas, d'induire l'homme à entretenir telle pensée, si ses passions l'y disposent déjà. C'est de ce moyen que Satan cherche à user, ce moyen qui est aussi un procédé essentiel à l'orateur.

Cum ergo daemones hoc in vigilantibus et usum rationis
habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit
aliquis speciem ad principium reductam et in eius mora-
tur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur,
quia Philosophus in eodem libro, dicit, quod aliquis
in passione existens a modica similitudine movetur, sicut
emans ex modica similitudine amati. Et ideo daemones
tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum,
quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in
eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. (2)

17/2/70
(2e cours)

C. La notion de persuasion, mieux connue par l'examen d'un opposé: l'"interpretatio".

a) L'"interpretatio", selon Ammonius.

Ammonius est l'un de ces commentateurs d'Aristote qui peuvent beaucoup nous aider sur le plan de la "manuductio". Il a vécu à la fin du Ve siècle et au début du VIe. Il était directeur de l'Ecole d'Alexandrie et a eu plusieurs disciples.

La distinction qu'Aristote fait entre le discours énonciatif et les

1. S. Thomas, Q.D. de Malo, q. 3, a. 4, c.

2. Ibid.

autres espèces de discours, comme on en a parlé un peu plus haut, - cela correspond à la septième leçon du commentaire de saint Thomas au premier livre du traité De l'Interprétation - Ammonius, quant à lui, la fait dès son proème quand il commente le même traité. Il en parle à l'occasion de l'explication du titre du traité. Ces considérations tombent tout à fait dans le joint de ce qu'on rapportait tout à l'heure de Cicéron: "Converti non ut interpres, sed ut orator" (1). Ici, on examine ce que signifie "ut interpres". L'"interpretatio", c'est un instrument qui est ordonné au bien de la vie spéculative, à savoir à la vérité.

Ammonius, donc, examine pourquoi Aristote a intitulé ce traité: "Περὶ ἑρμηνείας" (*Peri Hermeneias*), i.e. De l'Interprétation.

Post hoc igitur inscriptionis causam speculantes
["cause inscriptionis", c'est la raison du titre; pourquoi ce titre? car le titre doit nous indiquer en gros le propos du livre; or tout le traité du "Περὶ ἑρμηνείας" va porter sur l'énonciation; quel rapport y a-t-il avec cette idée d'interprétation?], dicimus quid quidem vocans Aristotelem hermeneiam sic inscripsit librum Peri Hermeneias; non enim utique et ipse sicut Demetrius, qui librum de logographicis idées conscripsit et sic inscripsit Peri Hermeneias, logographicam idem vult vocare hermeneiam; quomodo igitur de hac in praesenti libro dissimus? Dicendum igitur [ce qui est intéressant ici, c'est qu'on va faire une division très nette entre les puissances] quod anima nostra habens duplices virtutes, has quidem dictas cognitives, has autem animales et appetitives [voici tout de suite la division qui va nous permettre de ranger "ἑρμηνεία" du côté de la raison; donc, instrument ordonné au bien de l'intelligence spéculative; et quant aux autres instruments, aux autres discours, qui concernent une autre puissance, l'intelligence encore d'une certaine façon, mais aussi l'appétit, on les laissera à l'étude faite par la rhétorique et la poétique] (dico autem cognitives quidem secundum quas cognoscimus entium unumquodque, puta intellectum, ratiocinationem, opinionem, sensum, appetitives autem secundum quas appetimus bona, aut existentia aut apparentia, puta voluntatem dico, electionem, iram, concupiscentiam [c'est facile, cela; il y a distinction claire entre les deux]), quatuor quidem species orationis scilicet quae praeter enuntiativam ab appetitivis animae virtutibus proveniunt [quant aux espèces de discours, en-dehors de l'énonciatif, tous procèdent des parties appétitives de l'âme] (non ipse secundum seipsem operante [à savoir l'intelligence; ce n'est pas l'intelligence qui se moue selon son propre mouvement, et à l'intérieur de son propre objet, poursuivant son propre bien], sed ad alterum extende[n]te [c'est parce que l'intelligence non seulement doit pour-

suivre son opération et son bien propre, elle doit aussi diriger et mouvoir d'autres facultés vers le leur, et en particulier la volonté] eorum qui putantur adiuvare posse ad obtainendum appetitum [l'appétit poursuit un bien; alors, si l'intelligence se rend compte que quelqu'un peut aider à obtenir ce bien, on aura un discours optatif, ou de prière, i.e. un discours procédant de la volonté qui veut tel bien et qui alors, parce qu'elle veut ce bien, va mouvoir l'intelligence à adresser un discours à quelqu'un d'autre qui peut le procurer; on est alors *en dehors de la pure connaissance*] et querente ab aliquo aut sermonem [le vocatif], quemadmodum in inquisitivo vocato sermone, aut rem et siquidem rem, aut illud ipsum obtainere appetente ad quem sermo (...), aut aliquam ab ipso actionem et hanc aut a meliori, sicut in optatione, aut a deteriori, velut in proprie vocato imperio), [mais voici l'expression très nette qu'il faut retenir; on la verra tantôt dans saint Thomas, exprimée d'une façon encore plus claire:] sola autem enuntiatio a cognitivis est [seule l'énonciation appartient à l'ordre de la connaissance], et est haec expressive cognitionis rerum in nobis factae vere aut apparenter [et elle exprime les connaissances des choses faites en nous, que cette connaissance soit vraie ou fausse]. Propter quod et sola haec susceptiva est veritatis et falsitatis [l'instrument qu'est l'énonciation, parce qu'ordonné au bien de l'intelligence spéculative, pourra seul signifier le vrai et le faux; les autres discours vont simplement manifester le désir ou tel ou tel mouvement de l'appétit], aliarum autem nulla. Hanc igitur speciem orationis enuntiativam vult Aristoteles vocare hermeneiam, id est interpretationem, tamquam interpretantem animae cognitionem [l'énonciation, c'est comme l'interprète de la connaissance de l'âme; il n'y a pas question de charmer]. Si igitur, quemadmodum ipse in prooemio huius libri dicet, sunt quidem et aliae orationes praeter enuntiativam (etenim optatio oratio est, ait), tamen enuntiatio praesentis speculationis est [il s'agit, dans ce traité, de déterminer purement et simplement de l'énonciation], et propter hoc inscripsit librum Peri Hermeneias, tamquam [cela, c'est très important:] nihil differet aut sic inscribere aut de enuntiativa oratione [c'est la même chose que de dire De Interpretatione, i.e. Peri Hermeneias, et De Enuntiatione; c'est important parce que saint Albert, qui est pourtant un très grand logicien, quand cependant il explique le titre de ce traité d'Aristote, suit Boèce et dit que par interprétation, il faut entendre non seulement l'énonciation, mais aussi les parties de l'énonciation; cela ne va pas; et saint Thomas va suivre à la lettre Ammonius; Ammonius est très clair: c'est synonyme: intituler le traité De Interpretatione ou De Enunciatione, c'est exactement la même chose]. (1)

1. Ammonius, In Peri Hermeneias, prooemium (éd. Verbeke, pp. 7, 8 et 9)

b) L'"interpretatio", selon saint Thomas.

Voyons maintenant le commentaire que fait saint Thomas, à l'intérieur même du traité, quand il s'agit de séparer le discours énonciatif des autres disciplines. Quant à Ammonius, comme il a utilisé cette doctrine pour expliquer le titre, il passe plus vite à ce moment-ci.

Deinde... ostendit quod de sola enunciativa est agendum [les autres espèces de discours, on les laisse de côté]; et dicit quod alias quatuor orationis species sunt relinquendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem. (1)

Il y a quelques remarques à faire ici. On sait que, dans son proème au commentaire qu'il a écrit aux Seconds Analytiques - lequel proème est effectivement, répétons-le, un proème à toute la logique - saint Thomas va compter et la rhétorique, et la poétique comme parties de la logique. Il donne alors une raison à cela: c'est parce qu'il y a, chez l'orateur et le poète, un discours et que "inducere ex uno in aliud rationis est" (2). C'est pourquoi on peut dire qu'il appartient à la logique de diriger ce discours, quoique, bien entendu, la poétique et la rhétorique ne dirigent pas le poète et l'orateur de la même façon que les autres parties de la logique dirigent l'intelligence spéculative. Tout ceci pour souligner qu'on peut donner au mot "logique" un sens assez large, comme le fait saint Thomas, dans ce proème. Mais on peut aussi entendre la logique dans un sens restreint: on parle alors de la logique en tant qu'elle est ordonnée à la démonstration et, de toute façon, au bien de l'intelligence spéculative. Car, même quand il s'agit de syllogisme dialectique, il reste tout de même que ce n'est pas en vue de la persuasion. Or la logique, en ce sens restreint, exclut les traités qui sont ordonnés à diriger la persuasion; voilà pourquoi Aristote dit que les autres espèces, on doit les abandonner, les laisser de côté "quantum pertinet ad praesentem intentionem". L'intention présente, autrement dit, c'est la logique au sens restreint: le Peri Hermeneias est principalement ordonné à la démonstration.

1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 7, no 87.
 2. S. Thomas, In Post. Anal., prooemium, no 6.

Quia earum consideratio [celle des autres espèces de discours] convenientior est rhetoricae vel poëticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est.

Cuius ratio est, quia consideratio huius libri directe ordinatur ad scientiam demonstrativam [on ne peut pas exprimer d'une façon plus forte, plus nette, cette division dont on parlait au début du cours], in qua animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei [l'intelligence est mesurée par l'objet, dans la mesure du possible; et dans le cas de la science démonstrative, c'est ce qui arrive: l'intelligence est parfaitement mesurée par ce qui est]; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem [on voit encore ici l'instrument défini par sa fin; l'intelligence se sert de l'énonciation en vue d'une fin précise: seulement dire cela: oui, non; "est", "non est" nisi enunciativis orationibus, significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. [c'est tout: elle signifie les choses en tant que leur vérité est dans l'âme]. Sed rhetor et poëta inducunt ad assentiendum ei quod intendunt [parce qu'il y a tout de même un certain assentiment, une certaine détermination, une certaine adhésion de causée ou d'engendrée par le poète et par l'orateur; alors quelle est la différence? c'est que l'orateur et le poète doivent tenir compte des dispositions de l'auditeur, non solum per ea quae sunt propria rei, sed etiam per dispositiones audientis [c'est énorme, cela]. (1)

Aristote va dire, dans son traité de Rhétorique, qu'il y a trois sortes de choses, comme trois éléments nécessaires en vue de persuader: évidemment, il y a les arguments: l'enthymème et l'exemple; mais cela ne suffit pas: il faut deux autres conditions et elles sont à un moment donné tellement importantes que si l'une des deux manque, la persuasion n'est pas obtenue. Il faut d'abord que l'orateur se rende digne de confiance; si l'auditeur, pour une raison ou pour une autre, est au début indisposé, ce sera justement le tout premier rôle de l'orateur de se rendre l'auditeur favorable. Et ensuite, d'autre part, l'orateur doit soulever telle ou telle passion ou tel ou tel mouvement de l'âme chez l'auditeur, de façon à ouvrir la porte à ce qu'il veut persuader. C'est cela que signifie ici utiliser les "dispositiones audientis".

Unde rhetores et poëtae plerumque movere [le mot est important] auditores nituntur provocando eos ad aliquas passiones, ut Philosophus dicit in sua Rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae per-

tinet ad ordinationem audientis in aliquid [la considération à faire sur les moyens de tourner et d'ordonner l'auditeur à quelque chose d'autre que la connaissance, et donc sur les espèces de discours autres que l'énonciation tombe proprement sous la considération de la Rhétorique et de la Poétique], cedit proprio sub consideratione rhetoricae vel poeticae, ratione [cela, c'est une autre distinction merveilleuse] sui significati; ad considerationem autem grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio. (1)

C'est beaucoup plus facile de voir le rôle de la grammaire. Elle aussi devra poser des règles au discours poétique. La grammaire est un art absolument fondamental, présupposé et par la rhétorique et par la poétique. Ce que le grammairien va considérer, ce sont les parties du discours, en vue de la bonne et correcte construction des mots et des phrases. Nous retrouvons, au fond, la petite définition que nous avons apprise, étant jeunes: la grammaire est l'art de parler et d'écrire correctement. Et c'est exactement cela. Tandis que la considération de la rhétorique ou de la poétique, ce n'est pas purement et simplement la construction correcte; c'est le "significatum", dit saint Thomas ici. Qu'est-ce que cela veut dire? Voyons-le par un exemple. Quand Cicéron, au début de ce fameux discours Contre Catilina, dit ceci: "Qousque tandem abuteris patientia nostra, Catilina?", sur le plan de la construction, c'est une interrogation, et une interrogation extrêmement forte. Pourtant Cicéron n'attend pas de réponse: sur le plan de la signification, c'est une façon de presser très fortement Catilina en manifestant de la colère et de l'indignation; et aussi une manière de faire partager cette colère et cette indignation aux auditeurs.

Voilà ce que veut dire "significatum" dans le cas de cette interrogation. Tandis que quand le philosophe s'interrogera, cela n'aura pas le même "significatum". Ce sera une véritable interrogation, pour connaître.

Saint Thomas nous donne un exemple de cette idée de "significatum" du discours. C'est à propos de l'aveugle-né dont saint Jean raconte que Notre-Seigneur l'a guéri. Les pharisiens se mettent à interroger cet ex-aveugle et c'est finalement lui qui les accule au mur, purement et simplement, avec ses réponses extrêmement simples, ne disant jamais plus qu'il ne faut. Les pharisiens essaient de compromettre Notre-Seigneur

1. S. Thomas, In I Peri Hermeneias, lect. 7, no 87.

mais il n'y arrivent pas. A la fin, ils sont tellement fâchés et enragés que, quand l'aveugle leur demande:

Auriez-vous envie vous aussi de devenir ses disciples? (1), ils répondent en le maudissant:

Tu discipulus illius sis; Nos autem Moysi discipulus sumus. (2)

Alors, saint Thomas de dire: "Tois, sois son disciple!", cela va avoir deux sens. Si on considère les mots, purement et simplement, le "significatum" est une bénédiction, car c'est une grande bénédiction que d'être disciple du Christ. Mais si on considère les appétits des pharisiens d'où procède le véritable "significatum" de leur discours, c'était une façon de maudire l'aveugle.

Quae quidem maledictio est, si pravum cor eorum discutias, non si verba perpendas: immo est summa benedictio. (3)

Sous les mêmes mots peuvent donc se cacher deux signifiés absolument opposés. Tout dépend des dispositions de l'auditeur.

[Remarque sur l'ordre des prochains cours:]

Dès le prochain cours, nous entrerons dans les instruments de la raison spéculative. Nous consacrerons d'abord quelques heures à l'exemple. C'est un instrument très étrange. Pour l'étudier, nous allons d'abord faire certaines considérations assez proportionnées sur l'exemple. Ensuite, nous regarderons un grand maître se servir de ces instruments. Aristote est un tel grand maître; et quand on le lit avec l'aide d'un grand commentateur comme saint Thomas, qui prend toujours la peine de distinguer explicitement: ici, Aristote procède "per rationem", ici "per exemplum", là "per signum", cela devient extrêmement formateur. Bien entendu, nous tâcherons de faire ces observations à l'occasion d'une matière proportionnée; autrement, ce serait doubler la difficulté. La matière étant donc manifeste dès le début, il s'agira simplement de voir comment Aristote s'est servi de l'exemple. Et alors on sera conduit avec cela

1. Jean, IX, 27. 2. Jean, IX, 28-29.

3. S. Thomas, In Ioan., c. 9, lect. 3, no 1342.

à entrevoir la façon dont un exemple est composé. Nous aurons donc, là, comme en un troisième point, certaines considérations, pas trop poussées, cependant, qui relèvent de l'analyse logique. Essayer de faire plus, dans cette ligne, et tout de suite, ce serait absolument inintelligible; il nous manque, à cette fin, la connaissance distincte de l'analyse du syllogisme. Et on ne peut tout de même pas commencer par l'instrument le plus difficile; normalement, instrument difficile et analyse proprement logique doivent venir à la fin d'un cours d'initiation à la logique. Pas au début. Nous n'en pourrons toucher, nous, que ce que permettent des notions qui nous gardent dans du "notius quoad nos".

19/2/70

D. Un texte supplémentaire: persuasion et élocution.

Faisons une dernière remarque à propos de la persuasion. C'est à l'occasion d'un petit texte très intéressant, tiré du traité Du Sublime, qu'on attribueait autrefois à Longin. Ce texte est intéressant en particulier par la similitude qu'il emploie; et il nous manifeste que ce qui est nécessaire à la persuasion sera signifié par le style même de l'orateur. Voilà pourquoi les règles concernant le style de l'orateur devront être respectées par celui-ci, sous peine de ne pas atteindre la fin qu'il poursuit: persuader. Dans le texte de Longin, il s'agit très spécialement du rôle que jouent les conjonctions à l'intérieur d'un discours. Longin dit que si l'on multiplie les conjonctions, cela devient un obstacle à la persuasion.

Καὶ εἶσῃ, κατά τό ἐξης οὗτως παραγράφων, ὃς τοῦ πάθους τό συνδεδιωγμένον καὶ αποτραχυνόμενον, ἐάν τοις συνδέσμοις ἐξομαλίσῃς εἰς λειτητα, ἀκεντρόν τε προσπίπτει καὶ εὐθὺς ξεβεσταί. 2. "Οσκερ γάρ εῖ τις συνδῆσεις τῶν θεόντων τά σώματα τήν φοράν αὐτῶν ἀφήρηται, οὗτως καὶ τό πάθος ὑπό τῶν συνδέσμων καὶ τῶν ἄλλων προσθηκὸν ἐμποδιζόμενον ἀγανακτεῖ. τήν γάρ ἐλευθερίαν ἀπολλέει τοῦ δρόμου καὶ τό ὃς ἀπ' ὁργάνου τινός ἀφίεσθαι.

Ne verras-tu pas que si tu procèdes par additions successives de particules, le langage pressant et âpre de la passion, les conjonctions l'aplanissant jusqu'à le rendre lisse, perd son aiguillon, tombe et s'éteint tout de suite [il n'a plus la vertu de persuader]? 2. De même que si on lie les membres des coureurs on les prive de leur élan [Gide, pour la poésie: "Tout ce qui se lo-vait d'élan poétique..."], ainsi la passion s'irrite de se voir arrêtée par l'entrave des conjonctions et des autres additions: elle y perd la liberté de sa course et cette impétuosité pareille à celle du projectile lancé par une machine de guerre. (1)

E. Rhétorique et poésie.

Il est bon de savoir qu'en poésie, on peut trouver, dans de grandes œuvres comme par exemple celle de Shakespeare, des choses qui nous font encore mieux comprendre ce qu'il en est de la persuasion. Pensons au fameux discours d'Antoine dans Jules César. C'est un discours qu'Antoine fait devant la foule après la mort de César. C'est quelque chose d'absolument extraordinaire. On doit caractériser cela comme une excellente représentation d'un discours oratoire. Bien sûr, on est tout de même en poésie, mais la façon dont Antoine s'y prend pour soulever les passions de la foule, c'est extraordinaire. Et c'est gradué. Et de plus en plus on voit la foule, la multitude se monter...

Ensuite, il y aurait aussi - mais c'est beaucoup plus long - la façon dont s'y prend Iago pour engendrer dans Othello la jalousie. On pourrait à ce sujet reprendre la fameuse expression de Bossuet et dire: "La jalousie entre dans l'âme d'Othello avec les paroles de Iago." C'est extraordinaire ce retournement. Parce qu'Othello aimait Desdémone passionnément; mais voici que Iago intervient et petit à petit, il le persuade très fortement que sa femme le trompe; au point qu'à la fin, Othello la tue. De même que l'orgueil est entré dans l'âme d'Eve avec les paroles du serpent, de même la jalousie entre dans l'âme d'Othello avec les paroles

1. Longin, Du Sublime, c. 21.

d'Iago. Cela montre la force de la persuasion.

Partie II

Les instruments ordonnés à la connaissance de la vérité.

Maintenant, nous entrons dans le domaine des instruments de l'intelligence en vue de la connaissance de la vérité. Et comme nous l'avons annoncé, nous allons consacrer quelques cours à l'exemple.

A. L'exemple.

a) Quelques remarques très simples.

1. Utilité et nécessité de l'exemple.

L'utilité et la nécessité de l'exemple ne semblent évidemment pas faire de doute. Et déjà, à première vue. Il est facile de constater, en effet, que tout le monde forme quasi naturellement des exemples. Toutefois, bien entendu, tout le monde ne peut pas analyser ces exemples qu'il forme.

Pour manifester le bien-fondé de l'exemple, i.e. son utilité et sa nécessité, on peut dire ceci: c'est un instrument qui est conforme à ce que saint Thomas appelle, dans les Q.D. de Veritate, le "modus animae in cognoscendo". Pensons spécialement aux exemples sensibles. Dans son Commentaire au traité de Boëce De Trinitate, saint Thomas explique que le

processus en science de la nature est particulièrement rationnel parce qu'il est le plus conforme au "modus animae in cognoscendo", lequel "modus animae" veut que l'intelligence humaine aille du sensible à l'intelligible. L'exemple sensible, justement, est un instrument par lequel notre intelligence s'appuie ainsi sur le sensible. Ce fait donc que la raison, lorsqu'elle forme des exemples, se trouve à se conformer au "modus animae in cognoscendo", à s'appuyer sur le sensible, c'est déjà un signe de la nécessité et de l'utilité de l'exemple.

Ceci ne veut pas dire cependant que l'exemple va toujours demeurer sur ce plan du sensible. Non! mais c'est le cas de l'exemple sensible. Et saint Thomas, lorsqu'il distingue deux façons dont le maître conduit l'intelligence du disciple, mentionne en premier, pour la première façon, les exemples sensibles (1). L'exemple sensible est donc un instrument de "manuductio" tout à fait nécessaire.

Pour présenter la même doctrine de façon moins scientifique et plus proportionnée, voici maintenant un texte très bref, mais merveilleux de concrétion.

Il faut se résoudre à patauger dans les exemples. Patauger, quelquefois, c'est aussi faire bondir deux ou trois gouttes de lumière. (2).

Il y a deux choses frappantes dans ce texte. Premièrement: "Il faut se résoudre." Se servir d'exemples, c'est une nécessité. C'est une condition de nature. Mais ce n'est tout de même pas un instrument qui a la rigueur du syllogisme. Ce n'est pas pour cela non plus qu'on en a besoin, mais parce que c'est un instrument qui est très près de nous, qui est "notius quoad nos". C'est un instrument dont l'intelligence a absolument besoin, étant donné sa propre débilité.

Et maintenant, deuxième chose frappante, qu'est-ce que l'exemple a comme effet? "Deux ou trois gouttes de lumière." C'est merveilleusement dit: "deux ou trois gouttes!" Donc la lumière ne sera pas aussi forte que dans le cas d'une démonstration, c'est entendu; mais ce sont tout de même quelques gouttes extrêmement précieuses.

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

2. Paul Valéry, Oeuvres, Paris, La Pléiade, 1957, t. I, Propos sur l'intelligence, p. 1053.

Pour manifester cette nécessité de s'abreuver d'abord de quelques gouttes de lumière, on peut, à l'aide d'un texte dans l'Ethique, considérer ce qui arrive à celui qui fait autrement. Saint Thomas commente alors un proverbe.

*Si aqua cuius potus reficit sitientem suffocat bibentem,
quid adhuc valet ei bibere? (1)*

Et plus loin:

Unde aqua bona suessionis sum non iuvat, sed suffocat. (2)

Transposons cela dans l'ordre des instruments de la raison. Il faut, durant un certain temps, boire à la goutte. Repensons aux deux ou trois gouttes de lumière de l'exemple. Si, à leur place, on prétend, dès le début surtout, boire de grands coups de syllogisme, cela ne va pas du tout. L'intelligence est alors comme suffoquée et étouffée.

Voyons encore un petit texte dans le traité Du Ciel, pour continuer dans la même ligne. Aristote doit alors considérer certains problèmes à propos des astres.

Dicit ergo primo quod, cum circa stellas sint duas dubitationes de quibus rationabiliter quilibet potest dubitare, tentare debemus dicere circa istas dubitationes id quod nobis videtur [nous allons "tenter d'énoncer" ce qui nous paraît vrai]; ita scilicet quod nos reputamus dignum esse quod promptitudo hominis [il s'agit surtout d'un désir très fort de connaître] considerant huiusmodi quaestiones, magis debeat imputari "verecundiae", id est honestati vel modestiae, quam "audaciae" [mais ce n'est pas la présomption ou l'audace qui le meut, car il a tout de même une certaine crainte], id est præsumptioni; si tamen ille qui huiusmodi dubitationes considerat, diligat etiam "parvas sufficientias", id est parum sufficietas rationes [une intelligence qui est vraiment saine doit non seulement ne pas mépriser, et ne pas négliger ou ignorer les argumentations qui, comme l'exemple, sont en elles-mêmes, très faibles, mais elle doit même les aimer; ceci ne veut pas dire qu'elle va toutefois résoudre toujours dans des principes aussi humbles, non! mais l'intelligence qui, à l'inverse, méprise de tels arguments et les trouve trop simples, se condamne à ne jamais vraiment s'élever au-dessus de toute façon], ad inveniendum de illis rebus, de quibus habemus maximas dubitationes; et hoc propter desiderium quod quis habet ad philosophiam, ut scilicet eius principia "stent", id est firma permaneant. (3)

1. S. Thomas, In VII Ethic., lect. 2, no 1325. 2. Ibid.
3. S. Thomas, In II de Caelo, lect. 17, no 450.

2. Nature de l'exemple.

Un élément fondamental de la nature de l'exemple, c'est qu'il s'agit d'un instrument qui discourt à partir du semblable. Et cette formule: "qui discourt à partir du semblable", est importante. A première vue, quelqu'un pourrait croire qu'on peut dire: l'exemple, c'est l'instrument de la connaissance par similitude. Mais ce ne serait pas bien, car "connaissance par similitude" désigne quelque chose de beaucoup plus large que simplement l'exemple. Ainsi, la connaissance par métaphore est une connaissance par similitude et elle n'est pas un exemple. Il nous faut donc distinguer l'exemple de la métaphore et d'autres formes de connaissance par similitude. Et c'en est une façon que de dire que l'exemple discourt "à partir du semblable". Cela, c'est assez facile à comprendre.

Mais il faut aussi ajouter - même si on n'en a pas l'évidence parfaite tout de suite - que ce semblable dont on part et qui est principe de manifestation, dans l'exemple, entretient avec ce qu'il manifeste le rapport de partie à partie. Ainsi, quand Aristote veut manifester la matière première, il s'appuie sur le domaine de l'art, et plus précisément sur cette matière qu'est le bois, matière indéterminée susceptible de recevoir certaines formes, par l'action du menuisier. Mais que fait-il là? Il manifeste une puissance, à savoir la puissance naturelle (de la matière première), par une autre puissance, à savoir la puissance dans la ligne de l'artificiel. Donc, il va d'une sorte de puissance à une autre sorte de puissance. C'est cela que veut dire: on argumente d'une partie à une autre partie. En somme, on va d'un particulier à l'autre, lesquels sont des parties sous un universel.

C'est très important de bien comprendre cela. En d'autres mots, la raison spéculative qui forme un exemple n'a aucune prétention touchant l'universel, i.e. elle ne vise pas à conclure un universel en tant que tel. Et cela est le propre de l'exemple d'aller ainsi d'une partie à une autre partie. D'une part, l'exemple ne s'appuie pas sur l'universel comme sur son principe; ceci est le propre du syllogisme: le syllogisme, en effet, va de l'universel au moins universel, du tout à la partie. L'exemple ne fait pas du tout cela. C'est l'instrument le plus éloigné de ce processus.

Par ailleurs, sa conclusion, en tant que conclusion, n'est pas vue comme une vérité universelle, même dans les cas où, considérée en elle-même, elle est une vérité universelle. Ce caractère-là sera propre à l'induction: l'induction va, en effet, de la partie au tout. L'exemple, donc, en opposition et au syllogisme, et à l'induction, va de la partie à la partie.

On est toujours sous l'universel au sens strict. Pour décrire l'exemple, c'est assez manifeste comme considération. Dans l'exemple mentionné plus haut, rappelons-le, le naturaliste va d'une sorte de puissance à une autre. D'ailleurs, seul le métaphysicien pourra s'élever à la puissance considérée dans toute son universalité. Reprenons encore: ce n'est jamais le commun comme tel qui concerne l'exemple, c'est deux parties comprises sous un commun. Cela est bien sûr encore plus manifeste quand on regarde un exemple où l'on va d'un singulier à l'autre. Mais même dans l'exemple philosophique - car dans la philosophie, on ne va pas d'un singulier à l'autre; on est toujours dans des notions universelles - même là, il reste qu'il ne s'agit pas, dans l'exemple, d'universels comme tels, mais d'universels en tant que parties sous des universels plus élevés. Et ainsi, on dira là qu'on va d'un particulier à un autre, ce qui est encore aller d'une partie à une autre.

3. Deux difficultés: l'exemple fictif; l'exemple faux.

Nous avons parlé de l'utilité, de la nécessité de cet instrument qu'est l'exemple, et un peu aussi de sa nature. Mais tout n'est pas réglé. Tout n'est pas si simple que cela à propos de cet instrument. Voici d'ailleurs maintenant deux difficultés qui semblent aller tout à fait à l'encontre de ce qu'on vient de définir. Il semblerait, en effet, à cause de ces deux difficultés, que la raison spéculative ne puisse pas utiliser un tel instrument.

1) Les difficultés.

a - L'exemple fictif.

1^o Le problème.

Aristote dit, dans la Rhétorique, que l'exemple est tantôt historique, c'est-à-dire tiré d'un acte qui de fait a été posé dans le passé - ainsi en est-il quand on donne comme exemple la guerre des Athéniens contre les Phocidiens - et tantôt... fictif.

Παραδειγμάτων δέ εἴδη δύο. ἐν μὲν γάρ ἔστιν παραδειγμάτος εἴδος τὸ λέγειν κράγματα προγεγενημένα, ἐν δέ τὸ αὐτὸν ποεῖν.

Il y a deux espèces d'exemples: l'une consiste à citer des faits qui se sont effectivement produits, l'autre à en inventer soi-même. (1)

C'est que la rhétorique porte sur les actions humaines, lesquelles diffèrent tant les unes des autres et comportent une telle variété de circonstances qu'on ne peut à peu près pas trouver dans la réalité une action parfaitement semblable à une autre. Car il suffit d'une petite circonstance pour qu'un acte ne soit pas parfaitement semblable à un autre. Aussi, puisque l'exemple a comme principe de manifestation le semblable, l'orateur, pour pouvoir s'appuyer sur une similitude plus parfaite, va quelquefois inventer ou forger une action pour son exemple.

Οἱ λόγοι ... ἔχουσιν ἀγαθὸν τοῦτο, δτε κράγματα μὲν εὑρεῖν δύοια γεγενημένα χαλεκόν, λόγους δέ δύον.

Les fables [c'est l'une des espèces de l'exemple fictif] ... ont cet avantage que s'il est difficile de trouver des faits réellement arrivés qui soient tout pareils, il est plus facile d'imaginer des fables. (2)

Et cependant, bien que fictif, l'exemple va être très bon. On peut avoir un exemple très bon et cependant fictif. C'est cela qui nous cause

1. Aristote, Rhétorique, II, c. 20, 1392 a 28.

2. Ibid., 1394 a 2.

une difficulté. Car si on peut comprendre que l'orateur, et encore plus le poète, s'appuient sur du fictif, eux qui ne visent qu'à persuader, on comprend moins bien que le philosophe prenne semblable appui dans la recherche de la vérité.

2^o Un problème semblable et sa réponse.

Au début des Sentences, saint Thomas se demande si le mode de procéder en théologie est "artificialis". "Artificialis" signifie alors: "conforme à la discipline". Il semblerait que non, dit-il, puisque, alors qu'il s'agit de la matière la plus noble, on se sert de métaphores, i.e. du mode le plus faible. L'opposition est très forte: la poésie, à laquelle surtout revient d'user de métaphores, est vraiment à l'extrême opposé de la théologie. On dit de la poésie: "minimum continent veritatis" (1). Dans la réponse à la même objection, saint Thomas va dire encore:

Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur. (2)

L'élément de persuasion, on le voit, est encore là: "oportet quod ... ratio seducatur".

Mais saint Thomas montre que la théologie va utiliser des similitudes et métaphores pour une toute autre raison: c'est que ses principes sont trop élevés et disproportionnés pour la raison humaine.

Quia etiam ista principia non sunt proportionatae humanae rationi secundum statum viæ, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilium similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. (3)

En somme, ce qu'il y a de commun aux matières de la théologie et de la poésie, c'est de ne pas être proportionnées à la raison humaine, même si cela leur arrive pour des causes tout à fait opposées.

1. S. Thomas, In I Sent., prologus, q. 1, a. 5, obj. 3.
 2. Ibid., ad 3. 3. Ibid., c.

Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utriusque communis est, cum neutra rationi proportionetur. (1)

3⁰ Transposition à la vie spéculative. Reformulation du problème.

Mais si nous transposons dans la vie spéculative selon l'ordre naturel cet usage de similitudes, il semble que cela ne marche pas du tout. En somme, la nécessité de cette sorte de similitude qu'est la métaphore repose sur le fait que l'objet est ou "infra rationem" ou "supra rationem". Mais quand on est sur le plan même de la raison, et de la raison universelle, et dans des matières qui lui sont accessibles, il semble bien que cela n'aille pas du tout d'user de métaphores et de s'appuyer sur du fictif. L'intelligence ne peut quand même pas, dans la connaissance de la vérité, être mesurée par le fictif. Cela semble tout à fait contraire au bien de la raison spéculative.

Alors, ce qui est très bien dans le cas de la poésie et de la rhétorique, qui ont pour fin la persuasion, ce qui est dans ce cas un instrument approprié, on ne voit pas du tout, à première vue, comment cela pourrait se justifier dans le cas de la raison spéculative.

b - L'exemple faux.

Il y a même plus. On peut former un très bon exemple et que cependant ce que l'on énonce à propos du cas semblable qui en est le principe de manifestation soit faux. D'une part, l'exemple fictif peut être très bon; d'autre part, l'exemple qui s'appuie sur du semblable à propos duquel on énonce une fausseté est bon aussi. C'est encore une très grave

1. S. Thomas, In I Sent., prologue, q. 1, a. 5, ad 3.

difficulté, semble-t-il, à opposer à l'usage d'exemple par le philosophe. De même que l'intelligence ne saurait être mesurée par le fictif, de même elle ne saurait non plus être mesurée par le faux. Ainsi va-t-on dire, par exemple, à propos du syllogisme: il est impossible de prouver le vrai par le faux.

2) La solution.

Comment répondre à ces deux difficultés? Aristote y répond d'une façon très nette dans le De Generatione. Il nous donne là une règle qui, en même temps, nous éclaire sur la nature même de l'exemple. Il n'y a peut-être rien de plus fort que cela sur ce sujet.

Dans ce texte, Aristote s'appuie sur une opinion de Parménide pour qui le feu était être et la terre, non-être.

Sic enim Parmenides dixit duo esse principia rerum, scilicet ens et non ens, appellans ens ignem, et non ens terram; forte propter hoc, quod ignis inter alia elementa habet plus de forma, terra vero minus.

Hoc autem exemplum non procedit secundum sententiam Aristotelis [pour Aristote, c'est faux que la terre ne soit pas "ens"], qui existimavit utrumque esse ens: et ideo subiungit quod nihil differt ad propositum [voilà! on a dit au début du cours que l'exemple était un instrument étrange; là, on le voit; "nihil differt ad propositum", mais le "propositum", tout de même, c'est la connaissance de la vérité; nous voulons connaître la vérité au sujet de la génération et de la corruption et voilà qu'on nous dit que le fait que l'opinion qu'on prend pour exemple soit vraie ou fausse ne change rien à l'efficacité de notre démarche] talis exempla vel alia supponere [il y a une espèce d'indifférence qui définit l'exemple et qu'il faut comprendre pour répondre aux difficultés qui nous préoccupent dans le moment]. [Et voici la règle:] Quae-rimus enim, inducendo exempla [qu'est-ce que nous recherchons? quel est notre principal objet de préoccupation quand on forme un exemple?], modum, sed non subiectum; non curantes scilicet utrum sic se habeat in his terminis, vel in quibuscumque aliis [peu importe! ce qui importe, c'est "ens" et "non ens"; que cela se retrouve ici ou là, peu importe, pourvu qu'on ait bien ces deux termes; c'est là cette indifférence de l'exemple vis à vis ce qui est dit concernant le sujet; le sujet, c'est le semblable; peu importe le reste; attention! ce n'est pas ici une règle

générale disent qu'on pourra toujours s'appuyer sur du faux; cela ne marcherait pas; ainsi, quand Aristote manifeste la nature par l'art, si ce qu'il dit de l'art était faux, cela n'irait pas; mais, à un moment donné, on pourra s'appuyer sur du semblable même si ce qui est dit du semblable est faux]. Et propter hoc etiam in libris Logicis utitur exemplis secundum opiniones aliorum philosophorum; quae non sunt inducenda quasi sint verba Aristotelis [cela, c'est intéressant aussi, parce que la logique n'a pas comme sujet la vérité; alors, en raison de cette abstraction-là, Aristote pourra donner comme exemple une opinion qu'il ne partage pas; et il le fait effectivement]. Hoc igitur ex praemissis est accipiendum, quod corruptio simpliciter est, quae est via in non ens simpliciter; generatio simpliciter, quae est via in simpliciter ens. Determinetur ergo hoc quod dictum est de generatione et corruptione simpliciter vel secundum quid, sive in igne et terra, sive in quibuslibet aliis terminis, dummodo [il y a tout de même une condition] ita se habeant quod unum sit ens et aliud non ens [voilà! c'est cela l'essentiel]; sicut si dicemus vivum et mortuum, vel aliquid aliud huiusmodi. (1)

Maintenant, ce qu'il faut comprendre, c'est ce: "Quaerimus modum, sed non subiectum." En gros, c'est assez facile.

Question (Michel Gervais):

Est-ce que j'ai bien compris? Avez-vous dit qu'il ne s'agit pas ici d'une règle universelle?

Réponse (Monsieur):

Non! Elle est universelle mais ceci ne veut pas dire qu'on pourra toujours être indifférent à la vérité concernant le semblable. Mais on ne peut pas dire que cette règle n'est pas universelle; au contraire, il arrivera très souvent que ce qui est dit du semblable soit faux. Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'exemple demeure bon parce que ce n'est pas sur la vérité du cas cité en exemple que s'appuie la bonté de l'exemple, c'est sur la valeur de la ressemblance de ce cas avec celui qu'on veut manifester. Pour reprendre l'expression de saint Thomas, on ne définit pas l'exemple par la vérité du "subiectum", mais par la valeur du "modum". Voilà!

"Modus" s'oppose à "subiectum" donc. En somme, ce qui compte dans l'exemple, ce n'est pas tellement la valeur de la connaissance que l'on a du cas cité. On pourrait connaître parfaitement un "subiectum" et que cependant il ne puisse servir de principe pour un exemple. Et inversement, on peut ne pas trop connaître tel "subiectum" et énoncer quelque chose de faux à son endroit et que cependant, l'exemple soit sauvé.

Pourquoi? tout simplement parce qu'on a aperçu un "modum" adéquat. Mais qu'est-ce que cela veut dire, "modus"? Cela veut dire "façon", entre autres choses. On pourrait dire: l'exemple est bon quant à la façon de manifester de l'exemple. C'est une bonne façon de manifester. Cela précise notre question: qu'est-ce qu'il faut pour qu'on manifeste d'une bonne façon? C'est la justesse de la comparaison qui importe. Pourvu que le rapport soit bon, l'exemple est bon. Aristote, dans sa Rhétorique, comme on le mentionnait plus haut, dit que quelquefois l'orateur va inventer une similitude. Pourquoi? parce qu'il n'en trouve pas dans la réalité. Il ne trouve pas dans la réalité, dans les cas véridiques, un rapport assez parfait. S'il prenait un cas véridique, l'exemple serait mauvais, le rapport n'étant pas suffisant. Tandis qu'il peut forger un cas qui, sans doute, sera fictif, mais qui cependant comportera un rapport plus parfait avec ce qu'il faut persuader. C'est un peu la même chose pour le spéculatif: si la similitude du philosophe est bonne en tant que similitude, si le rapport est bon, si c'est une bonne façon de manifester, l'exemple sera très bien. .

Ainsi voyons-nous de mieux en mieux cette espèce d'indifférence à la vérité qui caractérise l'exemple: il s'agit d'indifférence à la vérité concernant le "subiectum" cité. Quoique la plupart du temps, l'exemple sera plus fort et plus évident si l'on s'appuie sur un "subiectum" dont on énonce du vrai. Si on veut manifester par exemple que la forme "in natura libus" est cause finale de la matière et qu'on s'appuie sur l'art, il faut absolument que cela se passe comme cela dans l'art.

Signalons, pour compléter, un autre cas où Aristote se sert d'une opinion fausse d'un philosophe pour former un exemple. C'est un cas particulièrement intéressant pour nous, parce qu'il est plus simple que le précédent.

Pour manifester la différence entre les deux opérations de la raison, pour manifester entre autres qu'il n'y a vérité et fausseté que dans la deuxième, Aristote compare ces deux opérations à deux étapes dont parle Empédocle dans la formation des vivants sous l'effet du hasard et de la concorde. Empédocle, en effet, croyant que d'abord des parties séparées des vivants: têtes, bras, jambes, organes avaient comme germé; et qu'ensuite, la concorde les avaient réunies plus ou moins au petit bonheur.

Alors, dit Aristote, de même que c'est une fois ces parties composées qu'il est question d'êtres qui vivent (si la composition des parties satisfait à tous les besoins vitaux) ou se perdent (si leur manque des parties essentielles), de même, c'est une fois composées les différentes notions incomplexes saisies dans la première opération qu'il sera question de conceptions vraies et fausses.

Ponit exemplum secundum opinionem Empedoclis qui opinabatur, quod omnia generata sunt a casu, non propter aliquem finem, sed secundum quod contingit ex divisione rerum per litem et coniunctione per amicitiam. Unde dixit quod a principio germinaverunt multa capite sine cervice, et similiter multas alias partes animalium separatae ab aliis partibus. Et dicit "germinaverunt" quasi ex elementis producta sine semine animalis, sicut terra germinat herbam virentem. Sed postmodum huiusmodi partes, sic divisiones, compositae sunt per concordiam, et ex eis factum est unum animal habens diversas partes, ut puta caput, manus, pedes et huiusmodi. Et ubi est constitutum animal habens omnes partes necessarias ad sui conservationem, idem animal salvatum est, et generavit sibi simile. Si autem defuit alia aliqua aliarum partium, non potuit salvari, nec remansit in sibi simili per generationem. Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus multa incompleta prius separata componit, et facit ex eis unum intellectum: in qua compositione, quandoque est veritas, quandoque falsitas. (1)

Bien que l'opinion d'Empédocle soit fausse, l'exemple est très bon, à cause de la justesse de la comparaison.

C'est la même chose qu'il faut dire pour régler la difficulté de l'exemple fictif.

En somme, il est tout à fait vrai de dire que l'intelligence n'est jamais mesurée par le faux et qu'elle n'est jamais mesurée non plus par le fictif. D'accord! Mais si le rapport est bon, encore une fois, s'il y a justesse de comparaison, si la comparaison elle-même n'est ni fausse, ni fictive, alors peu importe que le cas utilisé soit fictif ou non. Même, quelquefois, l'exemple fictif aura cet avantage de frapper davantage.

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 11, no 747.

Parce que, dans le fictif, le "mirum" est plus fort.

24/3/70

4. Danger de l'exemple et de toute argumentation reposant sur le semblable.

Il sera bon, à ce moment-ci, de réfléchir un peu sur le danger lié à l'usage de la similitude, principe de manifestation sur lequel repose l'exemple. Introduisons ce point à l'aide d'un texte de Platon. Il s'agit d'une discussion entre l'Etranger et Théétète sur le nom à donner à celui qui pratique la méthode purgative pour débarrasser les esprits de la double ignorance et ainsi les mieux disposer à profiter de la science qu'ils ingurgitent.

Τόν δέ ἀσφαλή δεῖ πάντων πάλιστα περὶ τάς δύοισι δημοιότητας
δεῖ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν· δλεσθηρότατον γάρ τὸ γένος.

Pour se bien assurer, il faut, par-dessus tout, monter la garde auprès des similitudes; car c'est un genre extrêmement glissant. (1)

Le danger en somme est de s'appuyer sur des ressemblances trop ténues et de négliger des dissemblances beaucoup plus profondes. Ici, la dissimilitude entre chien et loup, entre "purgateur" et sophiste, est beaucoup plus importante, que la similitude qu'on peut y entrevoir. Il faut être bien averti d'éviter des argumentations fondées sur de si faibles similitudes, car cela ne peut engendrer que la confusion. On peut remarquer justement que le dictionnaire Webster décrit l'exemple comme devant être appuyé sur "a strong point of resemblance".

Dans une traduction anglaise de ce passage de Platon, on trouve le mot "cautious", qui fait penser à "cautio", partie intégrale de la prudence. Allons voir ce que dit saint Thomas de cette "cautio".

Ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia,
in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et

malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipientur bona quod vitentur mala. (1)

Dans la vie active, le bien et le mal sont si entremêlés et le mal prend si souvent l'apparence du bien qu'il serait facile de se perdre dans cette multiformité d'apparence des contingents opérables. D'où la nécessité d'une partie de la prudence, la "cautio", spécialement ordonnée à assurer que le bien soit atteint tout en évitant le mal qui veut se glisser avec lui.

Il en est de même dans la vie spéculative. Le vrai et le faux sont tellement entremêlés et prennent si facilement l'apparence l'un de l'autre, qu'il faut une vigilance spéciale pour avancer dans le vrai tout en évitant l'erreur, et en particulier, pour sapercevoir les similitudes sans négliger les dissimilitudes, sans se laisser abuser par les similitudes seulement appARENTES, comme celle entre chien et loup.

La même doctrine est présentée dans les Sentences, en termes quelque peu différents. Pour justifier la division de la prudence en "providentia", "cautio", "circumspectio" et "docilitas" comme en ses parties intégrales, saint Thomas affirme d'abord la nécessité de la providence, qui consiste à découvrir les moyens adaptés à la fin recherchée.

Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire - quod per [providentiam] facit quae est praesens notio futurum pertractans eventum. (2)

Puis il dit que le prudent doit aussi pouvoir écarter les obstacles à cet acte de providence, lesquels obstacles sont de trois sortes. Et c'est contre la première sorte que le prudent a besoin de la "cautio", grâce à laquelle il se prémunit contre les vices qui revêtent l'apparence du bien.

Contingit autem providentiam "tripliciter" impediri. Uno modo ex parte ipsius viae inveniendae, quae quandoque videtur bona et non est; et hoc impedimentum "cautio" aufert, cujus est a virtutibus vitiis virtutum speciem praferentia discernere. (3)

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 49, a. 8, c.

2. S. Thomas, In III Sent., d. 33, q. 3, a. 1, qclia 2, sol. (Let., p. 107)

3. Ibid.

On peut tirer encore une lumière du commentaire de saint Thomas à la phrase de saint Paul donnée comme "sed contra" dans l'article de la Somme Théologique que nous avons lu un peu plus haut.

Sed contra est quod Apostolus dicit: "Videte quomodo caute ambuletis." (1)

Allons au commentaire:

Cautio est quaedam conditio prudentiae, per quam aliquis vitat impedimenta agendorum, et hanc cautelam debent omnes habere... Hoc autem pertinet ad sapientes, et ideo dicit: "Non quasi insipientes", qui scilicet nesciunt vitare impedimenta. (2)

Appliquant tout ceci à l'exemple, il nous faut dire que cet instrument pourtant si proportionné exige, pour être bien manié, un grand discernement, i.e. que l'on soit assez intelligent pour saisir les dissimilarités. Il n'est pas banal de voir ainsi que l'instrument le plus humble de la vie speculative demande déjà une forte intelligence.

5. Il n'y a pas qu'un seul instrument nommé exemple.

Il faut remarquer maintenant que le mot "exemple" a d'autres sens que l'instrument à quatre termes dont nous venons de parler. Il ne faudrait pas confondre les quelques instruments désignés par ce mot unique. Voyons de ces cas.

1) Un particulier placé sous un universel, en guise d'illustration.

Dans la Méta physique, on se demande, à un certain moment, si l'on peut définir "homo albus". Quelqu'un pourrait croire, dit-on, que non, puisqu'il s'agit de deux choses qui n'ont pas d'unité. Alors, dit saint Thomas, nommons cela d'un seul nom, "vestis", par exemple.

Et quis forte aliquis posset dicere quod albus homo sunt duas res et non una, ideo subiungit, quod hoc ipsum

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 49, a. 8, sed c.

2. S. Thomas, In Ephes., c. 5, lect. 6 (Mer. 1929, II, p. 67).

quod dico albus homo, habeat unum nomen quod causa exempli sit vestis... (1)

Il n'y a pas ici d'exemple compris comme instrument à quatre termes. Mais la fin de ce qu'on nomme ici exemple demeure toujours d'éclairer l'intelligence.

Ailleurs, alors qu'il s'agit d'introduire certaines divisions en vue de définir l'âme, Aristote distingue entre des corps naturels vivants et non vivants, disant que ceux qui vivent sont ceux qui par eux-mêmes se nourrissent, croissent et décroissent.

Tῶν δέ φυσικῶν τά μέν ζῆσι ζῷον, τά δέ οὐκ ζῆσι.
ζῷον δέ λέγομεν τῇν δι' αὐτοῦ τροφὴν τε καὶ αὐξήσιν
καὶ φθίσιν.

Des corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas: et par "vie" nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de déprir par soi-même. (2)

Saint Thomas rappelle cette description d'Aristote:

Tertia divisio est, quod corporum naturalium, quaedam habent vitam, et quaedam non habent. Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. (3)

Mais en commentant, il ajoute, et c'est ce qui nous intéresse:

Sciendum autem est, quod haec explanatio [de "planum"; donc réfère à clair, net] magis est per modum exempli, quam per modum definitionis cela, en effet, n'est pas définir vraiment; c'est plutôt comme décrire le vivant à l'aide d'illustrations de ses opérations; car il y aurait d'autres opérations nécessaires à une définition véritable]. Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitae exercere potest. (4)

Aristote procède ainsi parce qu'il veut éclairer l'intelligence et qu'il est plus manifeste de distinguer le vivant du non vivant en utilisant une semblable description à l'aide d'exemples d'opérations manifestes de la vie. La "ratio proprie" de la vie, sur quoi se fonderait plutôt sa définition, est plus cachée.

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 3, no 1317.

2. Aristote, De l'Ame, II, c. 1, 412 a 13.

3. S. Thomas, In II de Anima, lect. 1, no 219. 4. Ibid.

Sed quia in ipsis generabilibus et corruptilibus anima, quae est in plantis, ad quam pertinet alimentum et augmentum, ut in fine primi dictum est, principium est vitae, ideo hic quasi exemplariter exposuit "habens vitam", id quod habet alimentum et augmentum. Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt. (1)

Encore ici, il ne s'agit pas de l'exemple au sens strict, argument composé de quatre termes.

2) La locution exemplaire.

Nous trouvons encore un autre cas fort intéressant dans ce qui est appelé locution exemplaire. La locution exemplaire peut se décrire comme ayant avec l'exemple à quatre termes un rapport semblable à celui que la métaphore entretient avec l'"*eikón*" (eikón). C'est-à-dire que la locution exemplaire est comme un exemple en résumé.

On a un beau cas de locution exemplaire, lorsqu'Aristote dit:

'Αλλά τοῦτ' ξετίν ή ὄλη, οὐπερ ἀν cί θῆλυ ἀρρενος
καὶ αἰσχρόν καλοῦ.

Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femme désire un mâle et le laid le beau. (2)

Aristote compare brièvement la matière première, dans son désir de la forme, à la femme et au laid dans leur désir du mâle et du beau. Mais il faut bien distinguer cet instrument de la métaphore, car alors que dans cette dernière, il y a "translatio", i.e. transposition de sens, ce n'est pas le cas pour la locution exemplaire, où le mot qui désigne le "simile" garde son sens propre, ce qui implique qu'il y a davantage de raison. Dans la locution citée plus haut, "femme" et "laid" gardent leur sens propre, tandis que "lion", appliqué par Homère à Achille, et "langue", appliquée par Shakespeare à la tige de fer de l'horloge, changent de sens.

C'est cette distinction que saint Thomas doit rappeler à Avicenne qui accuse Aristote de parler en poète et non en philosophe.

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 1, no 219.

2. Aristote, Physique, I, c. 9, 192 a 22.

Nec etiam utitur hic figurata locutione, sed exemplari. Dictum est enim supra quod materia prima scibilis est secundum proportionem, inquantum sic se habet ad formas substantiales, sicut materiae sensibiles ad formas accidentales; et ideo ad manifestandum materiam primam, oportet uti exemplo sensibilium substantiarum. Sicut igitur usus est exemplo aeris infigurati et hominis non musici ad manifestandam materiam, ita nunc ad eius manifestationem utitur exemplo feminae virum appetentis, et turpis appetentis bonum: hoc enim accidit eis inquantum habent aliquid de ratione materiae. (1)

b) Quelques exemples tirés d'un grand maître.

Introduction: Richesse du verbe qui use d'exemples.

Nous allons maintenant aller voir de plus près comment Aristote use dans certains textes de cet instrument qu'est l'exemple. Mais auparavant, en guise d'introduction, nous pouvons, à l'occasion du commentaire d'un texte de saint Matthieu, faire cette remarque que le verbe qui use de l'exemple est un verbe particulièrement riche.

Dans la parabole du festin nuptial, le roi, après que les invités aient négligé sa première invitation, en fait une seconde où il promet un festin particulièrement somptueux.

Dicit invitatis: Ecce prandium meum paravi, tauri mei et altilia occisa sunt, et omnia parate. Venite ad nuptias. (2)

Commentant ce passage, saint Thomas se réfère à une interprétation d'Origène qui assimile les taureaux et les volailles engrangées ("altilia") au Verbe de Dieu qui nourrit abondamment les âmes.

Hoc dictum potest exponi secundum Origenem, quod est dispositio sapientiae Dei. Tauri dicuntur rationes fortes; "In forti manu sua erudivit me". Altilia dicuntur quasi alita bene. Altilia dicuntur proprie aves sagittatae, quae nutriuntur et impinguantur, et significant subtile sensus, et fiunt saginatae quando sacris sensibus multiplicantur, quibus anima saginatur; "Sicut ex adipe et pinguedine repleatur anima mea." Quicquid enim

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 15, no 138.

2. Matth., XXII, 4.

necessarium est, invenitur in sacra Scriptura. Ideo "omnia sunt parata". (1)

Mais Origène, de fait, a quelques expressions très déterminées à propos de cette vertu fortifiante et nourrissante de la parole divine. Cela vaut la peine d'être lu ici parce que la transposition se fait tout à fait bien avec le verbe humain et spécialement avec le verbe d'un maître.

Origène, en effet, dit que Dieu, pour mettre en appétit ses invités, qu'il a choisis parmi les plus intelligents et aptes à comprendre, leur promet un verbe très riche, apportant de nombreux exemples à l'appui de toute proposition.

Δοκεῖ δῆ μοι εὐγενῶν τινῶν φυχῶν Ἰσραηλιτικῶν γεγονέναι ἡ προηγουμένη κλῆσις εἰς τοὺς γάμους. προηγουμένως γάρ διά τῶν καλούντων τῷ τῆς διδασκαλίας λόγῳ βούλεται ὁ θεός ήκειν εἰς τὴν μακαρίαν ταύτην ἔστιαν τοὺς πρός σύνεσιν εὐφυεστέρους. καὶ ἔστιν ἵδειν ὅτι οὐ θέλουσιν οἱ τοιοῦτοι ἐλθεῖν εἰς τὴν κλῆσιν, καὶ διά τοῦτο ἀποστέλλονται ἄλλοι δούλοι προκαλούμενοι τοὺς μὴ θέλοντας ἐλθεῖν καὶ ἐπαγγελλόμενοι, εἰ ἐλθοίεν οἱ κεκλημένοι, μεταλήφεσθαι αὐτοὺς ἐτοιμασθέντος ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀρίστου, καὶ ταύρων τῶν ὡς ἐν καθαροῖς πάντων τῶν καθαρῶν μειζόνων, καὶ σεσιτευμένων τῇ ποικιλῇ καὶ πολλῇ ἀποδεῖξει τῶν εἰς ἔκαστον πρόβλημα νοημάτων. οἵονεί γάρ σιτιστόν παρατίθησι λόγον ἦ διερρημένον καὶ ἐν τροπολογίᾳ λεγόμενον τεθυμένον ὁ τὴν περὶ τοῦ προκειμένου προβλήματος ἀκόδειξεν πολλὴν φέρων καὶ πλήρη.

Puto autem ingenuarum aliquarum animarum et Israeliticarum primam hanc fuisse vocationem "ad nuptias". principali- ter enim vult deus venire ad epulationem istam beatam eos, qui ad intellegendum sint ingeniosiores. et est videre plerumque, quoniam qui huiusmodi sunt, nolunt ad istam vocationem "venire", et ideo transmittuntur alii servi provocantes eos, qui "venire" nolebant, et promittentes quia, si venerint invitati, percipient a rege prandium praeparatum, carnes taurorum, quae inter munda omnibus mundis mundiora habentur: manducabunt etiam saquinata. id est ad unamquamque propositionem exempla (varia et) multa rationis probations replete et bene divisa, quae moraliter intelleguntur occisa, quae in unaquaque propositione adferunt multam (et plenam) ostensionem. (2)

1. S. Thomas, In Matth., c. 22, vv. 4 sq. (Mar. 1925, p. 289).

2. Origène, In Matth., t. ΙΖ (ΙΖ), no 22 (ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ.. ΕΚ. ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ..., ΑΘΗΝΑΙ, 1958, t. 14, p. 173).

Origène nous aide encore à manifester ce qu'est un verbe riche, en décrivant l'opposé: un verbe "maigre".

'Ως εἰ (καθ' ὑπόθεσιν) δλίγα τινά καὶ ἀριθμητικά φέροιτο εἰς τὴν τῶν προβλημάτων ἀπόδειξιν κατά τὰ δοκούντα κατασκευάζειν αὐτά, εἰς τὰ τεθυμένα λεπτά τινα καὶ ἴσχνά καὶ (ἴν' ὅμοιας ὀνομάσω) ξηρά καὶ ἄσαρκα. ἀλλ' οὐ τοιαῦτα τὰ ἔτοιμα σθέντα ἐν τῷ τοῦ βασιλέως ἀριστῷ, ἐν φησιν· οἱ ταῦροι μου καὶ τὰ σιτιστά τεθυμένα, οὐτω δέ καὶ τὰ πάντα ἔτοιμα...

Utputa (argumenti gratia dico) si quis adversus aliquam propositionem proferat quaedam dicta modica et infirma et non magnam virtutem rationis habentia, nonne videntur tibi tenuia et exilia et macra quae proferuntur et (ut ita dicam) sicca et sine carnibus verba? sed non sunt talia, quae praeparata sunt in convivio regis in quo dicit: "teuri mei et saginata occisa, et omnia praeparata". (1)

Il en est de même aussi dans l'enseignement. Ce qu'on pourrait appeler verbe maigre, c'est celui qui procède à grands coups de syllogismes. C'est là un verbe sec et peu nourrissant pour l'intelligence. Tandis que le verbe gras, "saginatum", se caractérise par la grande quantité des exemples apportés pour éclairer chaque proposition et, plus généralement, par la variété des instruments.

Ce verbe "saginatum", c'est ce qu'on trouve le plus souvent chez de grands maîtres comme Aristote et saint Thomas. A titre d'illustration, allons lire dans l'Ethique, au moment où Aristote distingue le "medium rei" du "medium quoad nos". Et remarquons la multiplicité et la diversité des instruments utilisés.

Hoc quidem potest "dupliciter" accipi. Uno modo secundum absolutam quantitatem rei. Alio modo secundum proportionem eius ad nos.

Deinde... manifestat quod dixerat de differentia secundum rem et quoad nos. (2)

C'est à partir de ce moment qu'on expérimente la richesse du verbe. Aristote va d'abord manifester cette distinction "per rationem".

Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat ab utroque extremitate. Et quia consideratur secundum quantitatem absolutam rei, idem est quoad omnes. Sed medium

1. Origène, In Matth., t. IZ, no 22 (Bibliothèque des Pères Grecs, t. 14, p. 173).

2. S. Thomas, In II Ethic., lect. 6, no 310 et no 311.

quoad nos est, quia neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. [saint Thomas y va lui aussi de son verbe riche et ajoute ici un exemple, celui des souliers dont la juste mesure n'est pas la même pour tous] Sicut si accipiatur in calceo medium quoad nos, quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eamdem quantitatem pedis, etc, hoc medium non est idem quoad omnes. (1)

On a donc une première manifestation qui est "per rationem". Dans le premier livre de la Physique, saint Thomas dit qu'il n'appartient qu'au métaphysicien de manifester la matière première "per rationem". A ce moment-là, "ratio" signifie "démonstration "propter quid". Ici, il s'agit plutôt de définition. Mais ce qu'il est important pour nous de remarquer, c'est que c'est l'universel qui est principe de manifestation; et l'intelligence a besoin de davantage pour vraiment se répandre. Aussi, Aristote poursuit en exemplifiant et pour le "medium rei", et pour le "medium quoad nos".

Manifestat quod dixerat per exempla. Et primo de medio rei, quod aequaliter distat ab extremis: sicut sex media accipiuntur inter decem quae sunt multa, et duo quae sunt pauca: quia aequaliter sex exceduntur a decem, et excedunt duo, scilicet in quatuor. Medium autem, quod sic accipitur in numeris secundum aequidistantiam a duobus extremis, dicitur esse secundum arithmeticam proportionem, quae considerat ipsam numeri quantitatem. Medium autem, quod accipitur secundum aequalitatem proportionis quoad nos, dicitur esse secundum geometricam proportionem, ut infra patebit in quinto.

Secundo... exemplificat de medio (quoad nos). Et dicit, quod medium, quod accipitur in comparatione ad nos, non est ita sumendum, scilicet secundum aequidistantiam ab extremis. Et hoc satis apparet in exemplo prius posito de calceo [saint Thomas revient avec son exemple du soulier]. Non enim et calceus cuius longitudo est viginti digitorum, superabundans est, ille autem, qui est quatuor, diminutus, propter hoc oportet, quod ille qui est duodecim digitorum, medio modo se habeat: sed forte erit abundans in comparatione ad pedem alicuius, et deficiens in comparatione ad pedem alicuius alterius. Et hoc etiam ipse exemplificat in cibis. Non enim, et comedere decem minas, idest decem mensuras est multum, et comedere duas est paucum, propter hoc magister, qui debet ordinare de cibis alicuius, non debet praecipere ei, quod comedat sex, quia hoc etiam est multum in comparatione ad unum, vel paucum in comparatione ad alterum. (2)

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 6, no 311.

2. Ibid., 312 et 313.

Aristote va pousser le souci de manifester jusqu'à utiliser un exemple fictif: Milon, dont le juste milieu, en matière de nourriture, était assez spécial, puisqu'il dévorait facilement un boeuf.

Esset enim paucum ad quemdam qui vocabatur Milo, de quo Solinus narrat, quod comedebat unum bovem in die. Sed hoc esset multum dominatori gymnasiorum, ei qui debeat vincere in ludis gymnasticis, in quibus homines nudi luctabantur, et oportebat eos modicum cibum sumere, ut essent agiliores. (1)

Cet exemple tiré du fictif est très efficace parce qu'alors on ne peut se tromper sur le "multum".

Ensuite, Aristote manifeste que la vertu porte vraiment sur un milieu et il manifeste ceci à l'aide d'un nouvel instrument: le syllogisme dialectique. En effet, il conclut ce qu'il veut manifester à partir de raisons communes: l'art vise un certain milieu, la vertu est plus parfaite que l'art. Et il manifeste chacune de ces propositions par des signes.

Ex praemissis argumentatur in hunc modum. Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huiusmodi signa accipi possunt ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum vel minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpunt bonitatem operis, quae salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium. Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut et natura.

Similiter etiam virtus est melior quam ars; quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus: potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinat ad bonum usum artis; sicut grammaticus potest incongrue loqui. Sed per virtutem aliquis non solum potest bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinat ad bonam operationem, sicut et natura. Ars autem sola facit cognitionem solam bonae operationis. Unde relinquitur a minori, quod virtus quae est melior arte, sit connectatrix medi. (2)

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 6, no 314.

2. Ibid., nos 315 et 3

Enfin, Aristote précise qu'il s'agit ici de la vertu morale, celle qui porte sur les passions et les opérations. Et encore là: des exemples. "Exemplificat primo in passionibus" (1). Mais ici il ne s'agit pas de l'exemple à quatre termes: il s'agit simplement de cas particuliers posés sous l'universel, ce qu'on appellerait en anglais "instance". Un peu comme en grammaire, après avoir donné une règle universelle, on énumère quelques cas pour bien faire comprendre.

Et exemplificat primo in passionibus. Dicit enim quod contingit timere, audere et concupiscere et averti, id est fugere aliquid, et irasci et miserere, et universaliter delectari et tristari magis et minus quam oportet. Quorum utrumque non bene fit. Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quae oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc est medium in passionibus. Et in hoc consistit optimum virtutis. (2)

Voilà un véritable exemple de "berbum saginatum".

26/2/70

Maintenant, nous allons analyser certains exemples à quatre termes formés par Aristote.

1. L'exemple de la guerre contre les Phocidiens.

Dans cette intention, le premier cas à considérer est évidemment celui analysé par Aristote lui-même à la fin des Premiers Analytiques. Ce cas-là est en effet du plus manifeste car c'est un exemple qui porte sur des faits singuliers. Par là, il est plus facile qu'un exemple philosophique portant sur des considérations universelles.

Donnons d'abord l'argument lui-même: la guerre des Athéniens contre les Thébains, guerre entre voisins, sera un mal, puisque la guerre des Thébains contre les Phocidiens, qui était une guerre entre voisins, a été

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 6, no 317. 2. Ibid.

un mal.

Il s'agit maintenant d'analyser cet argument et de faire certaines considérations à propos de chaque partie.

- 1ère considération -

Il s'agit de deux guerres des Thébains, l'une contre les Phociens et l'une contre les Athéniens. Il faut bien remarquer cela, qu'il s'agit de deux singuliers et que l'un ne fait pas partie de l'autre. Ces deux termes sont l'un avec l'autre dans le rapport de partie à partie et non de tout à partie ou de partie à tout. C'est cela qui permet de distinguer cet exemple à quatre termes des autres types d'exemples dont nous avons parlé.

Ainsi, encore, dans un fameux exemple de la Physique, art et nature sont aussi deux parties et non pas l'un partie de l'autre. Tandis qu'au contraire, dans le texte de l'Ethique lu plus haut, le "medium rei" était manifesté par le nombre "6", et le "medium quoad nos" par la chaussure et par la nourriture, comme par des cas de ces "media". Il n'y avait pas d'exemples à quatre termes alors.

Bref, dans le cas de l'exemple à quatre termes, il faut deux choses, i.e. deux singuliers, dont l'un soit similitude et par là principe de manifestation de l'autre. Mais celui qui est ainsi principe de manifestation ne doit pas être partie de celui qu'il manifeste, car alors on n'aurait plus que trois termes. Ainsi, dans le cas de l'exemple du soulier, nous n'avons que trois termes, qui sont: "medium rationis", "soulier" et "non idem quoad omnes".

- 2e considération -

Le principe de manifestation sera une similitude entre nos deux singuliers. Nous avons deux singuliers distincts, deux guerres distinc-

tes, mais pour que l'un serve d'appui pour manifester quelque chose dans l'autre, il leur faut une ressemblance manifeste: ici, c'est qu'il s'agit dans les deux cas d'une guerre entre voisins. Il y a une chose très importante à noter cependant: il faut que le fait que chacune soit une guerre entre voisins soit connu indépendamment de l'argument qu'on va former. I.e., il faut que l'on n'ait pas besoin de connaître la guerre contre les Phocidiens pour savoir que celle contre les Athéniens en est une contre des voisins, et inversément.

- 3e considération -

Et finalement, il faut qu'il y ait quelque chose à manifester. Ici, ce sera que la guerre contre les Athéniens serait un mal. Et pour que la guerre contre les Phocidiens y serve de quelque chose, il faut qu'elle dise quelque chose quant à cela: et c'est justement qu'elle-même a été un mal. Et cela, qu'elle a été un mal, doit être connu manifestement avant que l'on forme l'exemple.

En somme, dans cet exemple, on se permissionne du fait que l'on a rencontré deux qualités dans un singulier pour les lier universellement. Cela indique déjà la faiblesse de cette argumentation: en effet, la rencontre de deux communs en un singulier ne permet pas de conclure avec nécessité qu'elle se fait entre tous les singuliers.

- 4e considération -

Si l'on veut présenter cet exemple sous sa forme logique, on aura comme deux syllogismes: un premier, que l'on pourrait appeler le prosyllogisme, et par lequel on lie universellement les deux qualités trouvées ensemble dans le "simile".

La guerre contre les Phocidiens	---	fut un mal
La guerre contre les Phocidiens	---	fut entre voisins
Donc, la guerre entre voisins	---	est un mal.

Le deuxième syllogisme fait tout simplement l'application de cette conclusion au singulier qui nous intéresse.

La guerre entre voisins	---	est un mal
La guerre contre les Athéniens	---	est entre voisins
La guerre contre les Athéniens	---	est un mal.

Remarquons en passant que, dans une analyse logique au sens strict, on désigne chaque terme par une lettre et on attribue ces lettres selon l'ordre de prédictibilité au sens strict. Ainsi la lettre A désignera le terme le plus universel: le mal; B, le moyen terme: la guerre entre voisins; C, le petit terme: la guerre contre les Athéniens; et D, le "simile": la guerre contre les Phocidiens.

D'où, en termes logiques, on définira l'exemple: "Primum de medio per simile tertio."

Conclusion.

Toutes ces explications nous ont préparés à comprendre maintenant l'exposé plus scientifique qu'Aristote fait de tout cela, à la fin des Premiers Analytiques.

Παράδειγμα δ' εστὶν ὅταν τῷ μέσῳ τὸ ἄκρον ὑπάρχον δεχθῇ διὰ τοῦ δμοῖου τῷ τρίτῳ. δεῖ δέ καὶ τὸ μέσον τῷ τρίτῳ καὶ τὸ πρῶτον τῷ δμοῖῳ γνώριμον εἶναι ὑπάρχον.

Il y a exemple quand le grand extrême est démontré appartenir au moyen terme par un terme semblable au troisième. Mais il faut qu'on connaisse que le moyen appartient au troisième terme, et le premier au terme semblable au troisième. (1)

Il serait intéressant de lire aussi comment Aristote lui-même analyse cet exemple de la guerre contre les Phocidiens.

Admettons, par exemple que A signifie "mal", B "faire la guerre à des voisins", C "les Athéniens contre les Thébains", et D "les Thébains contre les Phocidiens". Si nous voulons prouver que faire la guerre aux Thébains

1. Aristote, Premiers Anal., II, c. 24, 68 b 38.

est un mal, il faut admettre que faire la guerre à ses voisins est un mal. La croyance à cette dernière proposition résulte de ces semblables, par exemple qu'il a été mauvais pour les Thébains de faire la guerre aux Phocidiens. Puis donc que faire la guerre aux voisins est un mal, et que la guerre contre les Thébains est une guerre contre des voisins, il est clair que faire la guerre aux Thébains est un mal. Maintenant, que B appartienne à C et à D, c'est là une chose évidente (car, dans les deux cas, c'est faire la guerre aux voisins); il est clair aussi que A appartient à D (car la guerre contre les Phocidiens n'a pas été avantageuse pour les Thébains). Mais que A appartienne à B, on le prouvera par D. [Remarque intéressante, l'argument ne change pas essentiellement s'il y a plusieurs semblables comme principes de manifestation:] La démonstration se fera encore de la même manière, si la preuve de la relation du moyen terme à l'extrême a été obtenue par plusieurs cas semblables.

[Ensuite Aristote distingue l'exemple de l'induction et de tout argument où il y a entre les termes rapport de tout et de parties] On voit donc que le raisonnement par l'exemple n'est ni comme la partie au tout, ni comme le tout à la partie, mais bien comme la partie à la partie, quand les deux cas particuliers sont subordonnés au même terme, et que l'un d'eux est connu. La différence avec l'induction, c'est que l'induction, partant de tous les individus, démontrait que le grand extrême appartient au moyen terme, et n'appliquait pas le syllogisme au petit extrême, tandis que l'exemple l'applique, et ne démontre pas en partant de tous les individus. (1)

2. L'exemple de la porte.

Nous pouvons trouver un autre très bel exemple, au début du livre II de la Métaphysique, et, bien qu'il n'aille pas comme tel d'un singulier à un autre singulier, cet exemple demeure très simple tout de même car ses termes sont quasi disposés dans l'ordre logique par saint Thomas. Il s'agit de l'exemple de la porte par lequel Aristote montre qu'il est facile en un sens de connaître la vérité.

La partie à propos de laquelle on veut montrer quelque chose, c'est "la connaissance des premiers principes"; on veut montrer qu'"à leur sujet,

1. Aristote, Premiers Analytiques, II, c. 24, 68 b 41.

personne ne se trompe". Pour cela, on va s'appuyer sur un autre particulier, "la porte", qui lui ressemble en ceci qu'il s'agit dans les deux cas de "quelque chose qui vient en premier". En somme, parce que, manifestement, personne ne se trompe sur la porte, qui vient en premier à la connaissance, on va conclure que personne ne se trompe non plus sur les premiers principes qui, eux aussi, viennent en premier. Ce qui peut se ramener aux deux syllogismes suivants:

In ianuis (D)	---	Nullus decipitur (A)
Ianuae (D)	---	Primo occurunt (B)
In eo qui primo occurrit (B)	---	Nullus decipitur (A)
In eo qui primo occurrit (B)	---	Nullus decipitur (A)
Prima principia (C)	---	Primo occurunt (B)
In primis principiis (C)	---	Nullus decipitur (A)

Ce que l'on peut trouver dans une forme plus littéraire dans le texte de saint Thomas.

Concludens ex praemissis, quod ex quo unusquisque potest cognoscere de veritate, licet parum, ita se habere videtur in cognitione veritatis, sicut proverbialiter dicitur: in "foribus", idest in ianuis domorum, "quis delinquet"? Interiore enim domus difficile est scire, et circa ea facile est hominem decipi: sed sicut circa ipsum introitum domus qui omnibus patet et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam est in consideratione veritatis: nam ea, per quae intratur in cognitionem aliorum, nota sunt omnibus, et nullus circa ea decipitur: huiusmodi autem sunt prima principia naturaliter nota, ut non esse simul affirmare et negare, et quod omne totum est maius sua parte, et similia. Circa conclusiones vero, ad quae per huiusmodi, quasi per ianuam, intratur, contingit multoties errare. Sic igitur cognitio veritatis est facilis in quantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum. (1)

3/3/70

3. L'exemple du conseil pour manifester la dialectique: la réciprocité de l'argument par l'exemple.

On sait un peu ce que c'est que le conseil. Tout le monde a à donner des conseils à l'occasion. Aussi le conseil sera-t-il une bonne similitude pour l'inquisition spéculative qui, elle, est beaucoup plus difficile à analyser. Mais le spéculatif, à son tour, peut devenir principe de manifestation du pratique, à condition qu'il soit plus connu, qu'il soit plus manifeste. C'est ainsi par exemple que, dans la Somme Théologique, c'est le conseil qui est manifesté par la dialectique: en théologie, en effet, on est sensé déjà posséder la logique, du moins d'une certaine façon. Evidemment, si le "simile", quand on l'emploie, était moins connu que ce qu'il sert à manifester, il perdrait sa force.

4. L'exemple de la métaphysique.

Maintenant, nous allons analyser un exemple par lequel saint Thomas manifeste la nécessité d'un premier livre, en science naturelle, pour traiter séparément du commun.

Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere [cela est une règle, un principe, qui est aussi énoncé par Aristote dans les Parties des Animaux, I, 1; il faut traiter et déterminer du commun séparément et en premier; mais il faut, quant à nous, avoir cette question dans la tête: s'agit-il, dans ce paragraphe, d'un exemple?]; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi. (1)

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 1, no 4.

Question (Monseigneur):

Y a-t-il là quelque chose concernant l'exemple?

Réponse (Raynald Valois):

Il s'agit simplement de l'affirmation d'une règle universelle. Or dans une argumentation par exemple, il s'agit d'aller d'un particulier à un particulier.

Question (Monseigneur):

Attention! Est-ce que l'exemple n'a qu'un sens?

Réponse (Gervais Michaud):

Il y a dans un deuxième sens l'exemple qui consiste à placer un particulier sous un universel.

Question (Monseigneur):

Donc, il est sûr que nous avons ici un énoncé universel: "Ea quae consequuntur aliquod commune, prius et essorum determinanda sunt", pour ne pas avoir à se répéter. Bon! et si c'est universel, c'est vrai pour toute matière. Donc, si on a un exemple, ce serait plutôt en ce sens qu'une partie, i.e. le cas de la science de la nature, serait posée sous un universel. Cependant, ici, la partie mentionnée n'est pas donnée pour confirmer l'universel et le manifester. Au contraire, cet universel étant vu comme manifeste - appuyé, pourrait-on dire, sur une induction qui est présupposée et sous-entendue - on en extrait une partie. La partie n'est pas là en vue de confirmer l'universel. C'est plutôt l'inverse. Après avoir établi l'universel, on conclut que si c'est nécessaire pour toute matière, c'est nécessaire aussi pour celle qui nous intéresse. Si on ne procède pas ainsi, les mêmes inconvénients vont s'ensuivre en matière naturelle comme en toute autre.

Donc, puisqu'il s'agit d'une proposition universelle, il n'est pas encore question d'exemple là-dedans, parce que dans l'exemple on va d'une partie à l'autre: soit d'un singulier à un singulier, soit d'un particulier à un particulier.

Mais peut-être qu'ensuite il y a quelque chose?

"Sicut..."

Bon! toutes les fois que l'on rencontre ce mot-là, il faut s'interroger. Et ordinairement, "sicut" signifie similitude et donc: exemple.

Sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. (1)

Question (Monseigneur):

Pensez-vous maintenant qu'avec cela on peut former un exemple? Est-ce qu'avec ce qu'on a là, on peut former un exemple à quatre termes?

Réponse (Un étudiant):

Oui! en comparant la situation des notions communes en science naturelle avec celle de la métaphysique parmi les autres sciences.

Question (Monseigneur):

C'est la métaphysique, alors, qui sert de "simile". Maintenant, à supposer que ce soit ainsi, vous ne trouvez pas tout de même que quelqu'un pourrait dire: mais c'est un très mauvais exemple parce que la métaphysique, c'est ce qu'il y a de moins manifeste? Aussi, en voulant manifester le livre de la Physique par celui de la Méta-physique, il semble que l'on s'aille à l'envers. Qu'est-ce que vous en pensez?

Réponse (Un étudiant):

C'est difficile, la métaphysique mais il est assez manifeste qu'elle est première parmi les sciences et qu'elle porte sur du commun.

Voilà! Et c'est manifeste surtout qu'elle porte sur le commun puisque c'est cela son sujet. Dans une discipline qui va porter et sur du commun, et sur du propre, qui va porter à la fois sur du commun et du moins commun, cela pourrait être assez difficile de bien distinguer les deux, de bien dégager le commun. Mais si on a une discipline qui se définit par le commun comme par son unique sujet, alors cela facilite les choses. C'est à cause de cela que la métaphysique, quoique ce soit la discipline la plus difficile, peut très bien servir ici puisqu'elle est très manifeste en ce qui nous intéresse, i.e. en ceci qu'elle traite du commun. Il y a une très belle expression dans saint Thomas où, parlant de la métaphysique, il dit:

... metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium (1).

Elle ne descend pas à la connaissance propre des choses naturelles ou morales, elle demeure dans le commun.

1. S. Thomas, In I Sent., q. 1, a. 2, sol.

Question (Monseigneur):

Et maintenant, - bien que cela nous fasse suivre, dans notre analyse, un ordre quelque peu différent de celui que nous avons utilisé pour analyser l'exemple de la guerre contre les Phocidiens - qu'est-ce que saint Thomas veut montrer?

Réponse (Gervais Michaud):

Qu'il faut procéder du commun...

Question (Monseigneur):

Ou plutôt la nécessité d'un livre, en science naturelle, qui traite premièrement et séparément du commun.

Bon! Alors qu'est-ce que la métaphysique, qui est le semblable, nous permet de joindre comme termes? On vient de le dire, de fait. Quels sont les deux termes plus communs qu'on peut joindre et qu'on retrouvera et dans Physique, et dans Méta-physique? Quels sont les deux termes qui seront joints dans la conclusion du pro-syllogisme, à cause de la métaphysique?

Réponse (Gervais Michaud):

Le commun...

Oui. Mais nous avons besoin de deux termes. Nous voulons en arriver à dire qu'en science de la nature, il y a un livre qui traite du commun "prius et seorsum". Alors, voilà le deuxième terme: c'est ce "prius et seorsum".

La métaphysique, donc, est première - quoique attention! le mot premier peut s'entendre en deux sens: le livre de la Physique est premier en raison d'une nécessité qui provient de notre mode naturel de connaître, tandis que la métaphysique est première d'une priorité de nature par rapport aux autres disciplines; mais nous, laissons de côté cet aspect-là - et elle traite du commun séparément: elle n'entre même pas dans le propre. Il appartiendra à des sciences particulières de s'en occuper. Ainsi, la métaphysique - comme la guerre contre les Phocidiens nous permettait de joindre "guerre entre voisins" et "mal" - nous permet de joindre "commune" et "prius et seorsum".

On aura donc comme pro-syllogisme:

Méta-physique - "Prius et seorsum"

Méta-physique - Du commun

Le commun - "Prius et seorsum"

On fera de cette conclusion la majeure du second syllogisme. Ce qu'on affirmera ensuite dans sa mineure, c'est qu'en science naturelle il y a certaines considérations qui ressemblent manifestement à celles de la métaphysique tout au moins en ceci qu'elles sont communes. En effet, si on a un peu l'expérience du mode naturel selon lequel la raison humaine connaît, on sait bien que toute matière peut être connue ou de façon plus particulière, ou de façon plus commune. Ainsi, de même que la métaphysique considère l'être en tant qu'être, de même en science de la nature, il y a certaines considérations à faire sur l'être mobile en tant que tel, ou, pour parler comme saint Thomas, "de iis quae consequuntur ens mobile in communi". La mineure, donc, dit tout simplement que ces considérations "de iis quae consequuntur ens mobile in communi" sont communes. La conclusion s'ensuit donc que ces notions doivent être traitées en premier et séparément, faire l'objet d'un premier traité. C'est ce traité-là que l'on nommera: La Physique.

En somme:

Le commun	-	"Prius et seorsum"
"Quae consequuntur ens mobile in communi"	-	Du commun
"Quae consequuntur ens mobile in communi"	-	"Prius et seorsum"

5. L'exemple de l'art, de la forme artificielle.

Voyons maintenant un autre exemple qui est extrêmement intéressant, en raison de tout le discours que fait Aristote pour le préparer. Il est beaucoup plus long que les autres. On va s'apercevoir que ce n'est pas toujours facile de dégager nettement la forme de l'exemple.

Dans cet exemple-ci, il s'agira de manifester que la forme est fin de la matière, dans les choses naturelles. Mais auparavant il faut éclaircir un peu la notion de fin.

Quod autem forma sit finis materiae, sic probat. Ad hoc quod aliquid sit finis alicuius motus continui, duo requiruntur: quorum unum est quod sit ultimum motus, et aliud est quod sit "cuius causa fit" [cela, c'est extrêmement important; et non seulement pour les discipli-

nes spéculatives, mais aussi pour les disciplines pratiques: autre est la notion de terme, autre est la notion de cause finale; le mot "fin" signifie quelquefois simplement terme, et quelquefois en plus "cuius gratia"; "**οὐτὸν ἔνεκα**", en grec; il faut donc les deux: non seulement "ultimum" mais aussi "optimum"]. Aliquid enim potest esse ultimum, sed non est cuius causa fit; unde non habet rationem finis. Et quia de ratione finis est quod sit cuius causa fit, poëta hoc apposuit, quod derisorie se habet dicere finem cuius causa fit. Videtur enim esse nugatio, sicut si diceretur homo animal: quia animal est de ratione hominis, sicut et cuius causa fit de ratione finis. Vult enim poëta quod non omne ultimum sit finis, sed illud quod est ultimum et optimum, hoc est cuius causa fit.

Et quidem quod forma sit ultimum generationis, hoc est per se manifestum [cela est aussi extrêmement important: que la forme soit le terme de la génération, c'est de soi manifeste; la génération se termine, dans le cas de l'homme, par exemple, à l'homme; mais qu'elle soit "cuius gratia", cela n'est pas manifeste "per se"; alors...]. Sed quod sit cuius causa fit respectu materiae, manifestat per similitudinem in artibus. (1)

Tout de suite, si nous sommes attentifs à la lettre, nous savons qu'Aristote va former un argument qui est l'exemple à quatre termes. Comment sait-on cela tout de suite? parce qu'il y a deux particuliers: il va manifester la forme naturelle par la forme artificielle. C'est intéressant, cela; on sait ainsi, tout de suite, qu'Aristote va aller d'une partie à l'autre, d'une sorte de forme à une autre sorte de forme. Donc, on a comme terme: forme artificielle et forme naturelle. Et comme ce que Aristote veut manifester, c'est que la forme "in naturalibus" est "cause finale", alors "cause finale" joue ici exactement le même rôle que "mal" dans le cas de l'exemple de la guerre contre les Phociens. On a donc comme conclusion à manifester: "forma in naturalibus est finis materiae"; et cela en passant par: "forma in artificialibus est finis materiae", à savoir cause finale de la matière.

Maintenant, est-ce que c'est de soi manifeste que, dans l'art, la forme est cause finale de la matière? Pas vraiment, quoiqu'on puisse en avoir assez facilement une connaissance confuse. Il nous faut ici remarquer une règle qu'il faut toujours appliquer: dans le cas de l'exemple, il faut s'efforcer d'engendrer la connaissance la plus distincte possible,

1. S. Thomas, In II Phys., lect. 4, no 173.

la plus précise possible du "simile". En effet, ce "simile" est le principe de manifestation; si on ne le saisit pas parfaitement, l'effet que l'exemple est sensé engendrer sera plus ou moins manqué. Cela allait très bien pour ce qui était de la guerre contre les Phocidiens: qu'elle avait été un mal, c'était un fait connu de tous. Mais que la forme dans l'art soit cause finale de la matière, c'est quand même moins évident. C'est donc cela qu'Aristote devra d'abord manifester. Nous allons tâcher de bien articuler ce discours d'Aristote; il est magnifique, et très proportionné aussi. Il s'agit pour nous d'en dégager la forme logique.

Aristote commence par une division de l'art. Parce que, ne l'oublions pas, il faut tirer la similitude de l'art. Premier point considéré par Aristote donc: une division; mais une division en vue de son propos.

Inveniuntur enim quaedam artes quae faciunt materiam: quarum quaedam faciunt eam simpliciter, sicut ars figuli facit lateres, quae sunt materia domus [bon! il y a certains arts qui fabriquent, qui font la matière tout simplement, comme par exemple l'art du briquetier: il fait des briques]; quaedam vero faciunt eam operose [la matière, dans le second cas, est plus travaillée; il y a plus d'art dans le second cas que dans le premier; on ne se contente pas purement et simplement de fabriquer une matière mais... laissons parler saint Thomas!], idest materiam praeexistens in natura disponunt ad receptionem formae, sicut ars carpentaria præparat ligna ad formam navis [là, il ne s'agit plus simplement de fabriquer une matière, mais de la fabriquer de telle façon qu'elle puisse recevoir telle forme; il faut la disposer; le charpentier, justement, va disposer la matière en vue de la forme du lit, du navire, etc; donc, une division et qui va être très utile pour former l'exemple].

Item considerandum est quod nos utimur omnibus quae sunt secundum artem facta, sicut propter nos existentibus [deuxième point: les choses artificielles existent pour nous; et suit une distinction qui n'est pas nécessaire pour nous ici; cela suffit]... (1)

Reprendons. Premièrement, une division: un art qui fabrique purement et simplement la matière, un autre art qui fabrique la matière mais en la disposant pour telle forme. Deuxième point: nous sommes la fin, la cause finale, le "cuius gratia" des œuvres d'art.

Ex his igitur accipere possumus quod duas artes

1. S. Thomas, In II Phys., lect. 4, no 173.

sunt principantes materiam, idest quae praecipiunt artibus facientibus materiam, et cognoscentes, idest diiudicantes de ipsis; una scilicet quae utitur, et alia quae est factiva artificiati, inducens scilicet formam [donc, tout de suite, on peut dire qu'il y a deux arts qui commandent et jugent: il y a le mot "principantes" et le mot "diiudicantes"; il y a d'abord le "navis factiva": celui-ci juge de la matière à la lumière de la forme; mais il y a aussi un autre art, qu'on appellera "ars usualis" (voilà pourquoi la considération sur "usus" était tout à fait nécessaire); c'est l'art de celui qui va se servir du navire: le "gubernator navis", le pilote; lui aussi juge et commande la matière; cela est extrêmement important; si on le laissait passer, on ne pourrait arriver à la formation de l'exemple]. Et haec est sicut architectonica respectu eius quae disponit materiam, sicut navifactiva respectu carpentariae [les deux sont "principantes", mais, comme on va le voir, pas d'une façon égale; on va les appeler " $\alphaρχιτεκτονικαί$ " (architectonicai), à partir de " $\alphaρχή$ " (archè): ce qui commande], quae secat ligna: unde etiam oportet quod ipsa ars usualis sit quodammodo architectonica, idest principalis ars, respectu factivae.

Quamvis igitur utraque sit architectonica, scilicet usualis et factiva, tamen differunt ["differunt", maintenant...]: quia usualis est architectonica inquantum est cognoscitiva et diiudicativa de forma [les deux, tout à l'heure, on pouvait les appeler "architectoniques" parce que les deux pouvaient juger de la matière, mais "ars usualis" l'emporte dans la ligne du jugement parce que lui va juger même de la forme; alors il y a plus de jugement dans l'"ars usualis"; il commande encore plus]; alia autem, quae est architectonica tanquam factiva formae, est cognoscitiva materiae, idest diiudicat de materia. Et hoc manifestat per exemplum. (1)

Question (Monseigneur):

D'après vous, est-ce que c'est là que cela commence, le discours, l'argument capital: "et hoc manifestat per exemplum"?

Réponse (Gervais Michaud):

Cela vient manifester quelque chose à propos des arts architectoniques. Cela n'a pas de rapport avec le premier propos, qui est d'établir que la forme naturelle est cause finale de la matière naturelle.

Question (Monseigneur):

Mais "per exemplum", est-ce que cela voudrait dire qu'il y aurait là comme deux argumentations par exemple de superposées?

On a énoncé un universel: l'"ars usualis" commande davantage que celui qui donne la forme. En effet, il commande et juge même de la forme. Dans l'exemple que saint Thomas vient d'annoncer, on descend à une partie, à un cas particulier pour confirmer cet universel. Ce n'est pas encore l'argument principal, lequel comportera quatre termes.

Usus enim navis pertinet ad gubernatorem; et sic gubernatoria est usualis [ici, c'est intéressant parce qu'Aristote va dire la même chose dans la Politique: celui qui peut le mieux juger d'une maison, c'est celui qui l'habite; voici un exemple réel: les Pères Jésuites voulaient se construire une maison, un collège, et ils ont fait venir l'architecte et l'architecte a habité dans leur maison pour se rendre exactement compte des besoins; ensuite, il a pu concevoir le plan de la nouvelle maison d'après les exigences véritables de ses habitants; cela montre encore que l'"ars usualis", c'est lui qui sait ce qui doit être fait comme forme]; et sic est architectonica respectu navifactivae, et cognoscit et diiudicat de forma. Et hoc est quod dicit, quod gubernator cognoscit et instituit qualis debeat esse forma temonis. Alius autem, scilicet factor navis, cognoscit et diiudicat ex quibus et qualibus lignis debeat fieri navis.

Sic ergo manifestum est quod ars quae inducit formam, praecipit arti quae facit vel disponit materiam; ars autem quae utitur artificiato iam facto, praecipit arti quae inducit formam.

Ex quo possumus accipere... (1)

Le discours que nous avons vu, et même encore quelques lignes qui vont suivre, tout cela est en vue de former la majeure du pro-syllogisme de l'exemple principal. Cette majeure, dans le cas de l'exemple de la guerre contre les Phocidiens, était manifeste par soi. Mais ce n'est pas toujours comme cela. On voit tout le discours qu'il faut ici pour former cette majeure qui sera: "forma in artificialibus est finis materiae". Et ceci, nous pouvons maintenant le dire, après avoir établi cette similitude de rapport qui le rend manifeste.

Ex quo possumus accipere quod sic se habet materia ad formam, sicut forma ad usum. (2)

Voilà la similitude de rapport: la forme est à la matière ce que l'usage est à la forme. Or nous savons qu'"usus est finis"; donc "forma est finis". Voilà justement ce qu'on cherche à établir. On peut voir que

1. S. Thomas, In II Phys., lect. 4, no 173.

2. Ibid.

si on enlevait "usus", dans le précédent discours, tout croulerait. Maintenant donc, nous avons la majeure qu'il nous fallait: "forma in artificialibus est finis". Alors quel est l'autre terme qui fait par exemple qu'on peut tout de même parler de forme *artificielle* comme étant semblable à la forme naturelle? ce qui jouera ici le rôle que jouait le fait d'être "guerre entre voisins", dans l'exemple vu plus haut? En effet, c'était le fait d'être "guerre entre voisins" qui faisait que la "guerre contre les Athéniens" et celle "contre les Phocidiens" étaient manifestement semblables. Quand on n'a pas de tel point de ressemblance, on ne peut former un exemple.

Question (Monseigneur):

Nous savons, après tout ce discours, que la forme dans l'art est fin de la matière; nous connaissons aussi la conclusion à manifester: "forma in naturalibus est finis materiae"; mais quel est le terme qui, commun aux deux formes, nous fait voir les deux comme manifestement semblables?

Réponse (Sr Martha Glockner):

"Ultimum generationis".

- (Monseigneur):

"Ultimum", oui!

Si nous parlons de la constitution de l'œuvre, il est manifeste que c'est quand l'artisan a imprimé telle forme à la matière que l'œuvre est terminée. Par ailleurs quand on va dire, dans la mineure du second syllogisme: "forma in naturalibus est aliquid ultimum", ce n'est pas à partir de la forme *artificielle* qu'on l'a découvert. Il faut que la mineure du deuxième syllogisme soit connue indépendamment du cas semblable qui est principe de manifestation dans l'exemple; et c'est le cas ici. Il est en effet très facile de voir que la forme naturelle arrive en dernier dans la constitution d'une chose naturelle. C'est pour souligner cela qu'on a lu les premières lignes de ce discours d'Aristote, lignes où on disait que le fait pour la forme, dans le cas de la génération naturelle, d'être "ultima", "hoc est per se manifestum". Et maintenant, la conclusion se trouve manifestée.

Ex quo possumus accipere quod sic se habet materia ad formam, sicut forma ad usum. Sed usus est cuius causa fit artificietum: ergo et forma est cuius causa est ma-

teria in artificialibus. Et sicut in his quae sunt secundum artem, nos facimus materiam propter opus artis, quod est ipsum artificialium; ita in naturalibus materia inest a natura non a nobis facta, nihilominus eundem habens ordinem ad formam, scilicet quod est propter formam. (1)

Et si nous voulons indiquer plus clairement la forme logique:

"Forma in artificialibus"	- "Finis materiae"
"Forma in artificialibus"	- "Ultimum"
"Ultimum"	- "Finis"
"Ultimum"	- "Finis"
"Forma in naturalibus"	- "Ultimum"
"Forma in naturalibus"	- "Finis materiae"

Question (John White):

Mais un exemple comme cela, i.e. aussi long, n'est-ce pas de nature à nous perdre un peu?

Réponse (Monsieur):

Ah, mais justement! il faut être capable de l'articuler et de voir tout ce qui le prépare. Toute cette page que nous avons vue a préparé l'exemple. Le danger, bien sûr, c'est d'être noyé par tout cela. C'est pour cela justement que j'ai choisi ce cas-là. Il faut être averti que la présentation d'un exemple ne comporte pas toujours uniquement ses quatre termes et bang! comme ça! Voilà pourquoi il faut toujours commencer, quand on parle de l'exemple, par donner celui qu'analyse Aristote dans les Premiers Analytiques: la guerre contre les Phociens. Là, on ne peut pas se tromper.

Conclusion: Remarques complémentaires.

1) Forme artificielle et forme logique.

Il vaut la peine de s'arrêter à certaines remarques concernant la difficulté d'articuler logiquement les instruments de l'intelligence.

1. S. Thomas, In II Phys., lect. 4, no 173.

La forme logique n'est pas toujours explicitement signifiée par l'auteur de l'exemple. Il faut être capable de découvrir, sous la forme artificielle, la forme logique. Cela est très manifestement enseigné par saint Thomas dans un très beau cas qu'on a signalé très souvent, le fameux cas de la définition de la foi par saint Paul:

Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. (1)

Saint Thomas commente alors cette définition et y revient aussi dans les Q.D. De veritate. Il se pose toujours la même question: s'agit-il d'une bonne définition? Plusieurs docteurs ont dit que non parce qu'il n'y a pas, là, les éléments logiques requis à la forme de la définition.

Pour résoudre, ici, il faut pouvoir distinguer entre forme artificielle et forme logique. La forme artificielle, c'est tout simplement dans la ligne de la disposition des mots, de l'"ordo verborum": cette disposition n'est pas invariable; tandis que la forme strictement logique de l'instrument de la raison, elle, comporte plus de nécessité: ainsi, pour la définition, elle implique un genre et une différence.

Le cas le plus simple, c'est quand on présente quelque instrument de l'intelligence de façon que la forme artificielle corresponde à peu près à la forme logique. Ainsi, si l'on veut donner une définition avec une forme artificielle très nette, il faudra donner d'abord le genre, puis la différence. Pour définir la foi par exemple, il faudra dire: "est habitus". Mais ce n'est pas du tout ce que dit saint Paul. Et pourtant saint Thomas dit: c'est une excellente définition. Pour préparer à le comprendre, remarquons qu'il arrive que les philosophes composent d'excellents syllogismes sans les présenter avec une forme artificielle distinctement exprimée: ainsi par exemple, on peut poser la mineure avant la majeure, ce qui arrive très souvent, d'ailleurs. L'"ordo verborum", répétons-le, est très contingent. Il faut bien sûr tout de même rester capable de rejoindre le nécessaire, qui est la forme logique. C'est ce que fait merveilleusement saint Thomas en commentant saint Paul. Ce dernier, en définissant la foi, donne son objet. Or à partir de l'objet, on peut remonter à l'acte et à l'habitus. L'objet étant indiqué, cela suffit ici. Mais bien sûr, ce n'est pas manifeste à une intelligence

1. Epître aux Hébreux, XI, 1.

ordinaire. Aussi saint Thomas dit-il:

Diffinitionem fidei ponit complete quidem, sed obscure. (1)

2) Intelligence "déliée".

Il y a un petit texte de saint Albert qui est intéressant à cause de ce qu'il manifeste à propos de l'utilité de la logique.

Unde quamvis ex natura simus habiles [la nature, tout de même, a pu donner à l'homme une certaine habileté, une certaine adresse], ars tamen [la logique] naturae superveniens [l'habitus de l'art s'ajoute à la nature, vient la parfaire] potentiam dat [confère un certain pouvoir, une certaine capacité] syllogismos faciendi: cui si [donc on a la nature, on a ensuite l'art] adjungatur usus [si nous ajoutons maintenant à tout cela l'usage, l'exercice, si nous apprenons à en former des syllogismes et que nous en faisons, souvent, si nous répétons de ces actes], erimus ex natura habiles, et ex arte potentes, et ex usu faciles, ut dicit Victorinus. (2)

C'est intéressant. Cependant, les "faciles", cela prend du temps.

On peut redire ceci en d'autres termes, à partir du pratique. Dans le pratique, justement, on dit du peintre habile, par exemple, qu'"il a la main bonne". On ne peut pas transposer au domaine spéculatif en se servant du même mot. Mais on peut rendre la même idée cependant en disant de l'intelligence ce qui a l'usage de la logique que c'est une intelligence "déliée". En effet, saint Thomas dit quelque part que "privée de logique, la science est muette". Il faut entendre science parfaite évidemment. Alors pensant à muet, on pense à langue et on peut former cette similitude: de même que la langue a besoin de phonétique et de longs exercices pour en venir à bien articuler les mots, de même l'intelligence a besoin de logique et d'y être bien exercée pour articuler la pensée.

Appliquant cette similitude pour manifester la perfection requise du commentateur d'Aristote, on peut dire que seule une intelligence vraiment "déliée" peut articuler convenablement un verbe parfait.

1. S. Thomas, In Hebr., XI, lect. 1 (Mar., II, p. 406).

2. S. Albert, In I Anal., I, Tract. 6, c. 1, Doyon, p. 79.

Reprendons à ce sujet la fameuse page que nous avons lue ensemble dans l'Ethique, où Aristote manifeste que vertu morale implique milieu. Il part du milieu d'après la quantité de la chose, ou milieu absolu, et il passe au milieu "quoad nos". Nous avons vu, quoique d'une façon très confuse, qu'Aristote se servait, dans une seule page, de nombreux instruments: syllogisme, exemple (et l'exemple entendu dans les deux sens: exemple à quatre termes, exemple partie confirmant l'universel), argument par signe et, à la fin, argument dialectique. Voilà une intelligence "déliée". (1)

3) La logique, découverte à partir d'une réflexion sur l'acte de la raison.

M. Saint-Jacques m'a fait une remarque extrêmement juste concernant Hegel et les idéalistes, et leur conception de la logique. Et ce qui l'y a conduit, c'est une grande attention à la lettre quand saint Thomas parle, au début de son proème au Commentaire des Seconds Analytiques, de la nécessité de la logique et de la façon dont elle a été découverte.

Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quae homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest... (2)

De même que l'homme a pu découvrir l'art de construire pour avoir réfléchi sur l'acte de la main... Voilà quelque chose d'extrêmement intéressant... On voit là comme il est important d'être attentif à la lettre... Saint Thomas ne dit pas: parce que l'homme a réfléchi sur la main, mais sur l'acte de la main. Cela a frappé M. Saint-Jacques: ce n'est pas parce que l'homme a réfléchi sur la main nue qu'il a pu découvrir l'art de la construction, non! mais en réfléchissant sur la main en action: c'est l'acte de la main, s'exerçant sur telle matière puis sur telle autre et maniant tel instrument puis tel autre qui fait objet de réflexion. C'est très beau. Et de même que l'art n'aurait pas pu

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 6, nos 311 sq.
 2. S. Thomas, In II Anal., proème, no 1.

être découvert par une réflexion sur la main comme telle, sur la main nue, de même on ne peut pas établir une théorie de l'intelligence en réfléchissant sur l'intelligence comme telle, sur l'intelligence "nue". Or c'est ce que Hegel et les idéalistes font.

En réfléchissant sur les actes, on est tout de suite amené au principe de ces actes qui est l'objet. On ne détache pas alors, on ne sépare pas l'intelligence de ce qui est. Or les idéalistes, prenant l'intelligence "nue" pour point de départ font une telle séparation, ce qui conduit à une conception épouvantable de la logique.

Reprendons. De même que c'est en réfléchissant sur l'acte de la main, que l'art de la construction a pu être découvert, de même, c'est en réfléchissant sur l'acte même de la raison et donc pas sur la raison nue qu'Aristote a pu établir d'une façon très solide son art logique. C'est donc un art logique qui n'est pas séparé des choses.

Par le fait même, on peut voir une opposition radicale entre la logique de Kant aussi et celle d'Aristote. Signalons seulement le cas des prédictaments. Les catégories a priori de Kant, cela n'a rien à voir avec les prédictaments d'Aristote. C'est toujours pour la même raison: on ne doit pas établir une logique sur la raison nue, ce que Kant a voulu faire.

10/3/70

B. L'induction:

Passons maintenant à l'examen d'un second instrument logique: l'induction (ἐπαγωγή).

Aristote, dans les Premiers Analytiques, définit cet instrument: "primum de medio per tertium".

'Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἔστι καὶ δὲ ἐπαγωγῆς συλλογισμός τὸ δια τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι.

L'induction ou syllogisme inductif, consiste à conclure, en s'appuyant sur l'un des extrêmes, que l'autre est attribué au moyen. (1)

S'appuyer ainsi sur son analyse logique est loin de constituer la façon la plus proportionnée de manifester ce qu'est l'induction. Il y a dans les Topiques un texte qui se trouve beaucoup plus abordable pour nous parce que l'induction y est décrite plutôt en termes d'acte. C'est au moment où Aristote annonce qu'"il faut déterminer le nombre des espèces de raisonnements dialectiques" (2).

Διερισμένων δε τούτων χρή διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. (2)

Commentant ce passage, saint Albert fait une remarque qu'il vaut la peine de signaler en passant. Il ne s'agit pas ici, dit-il, d'espèces au sens strict, comme c'était le cas dans les Analytiques, quand on a divisé "ex aequo" (univoquement) le syllogisme en syllogisme démonstratif et syllogisme dialectique. Alors, en effet, l'un ou l'autre était également dit syllogisme car le syllogisme comme tel, dans sa définition fait tout à fait abstraction d'une matière déterminée, qu'elle soit contingente ou nécessaire. Tandis qu'ici, en divisant l'argumentation en syllogisme

1. Aristote, Premiers Anal., II, 23, 68 b 15.
2. Aristote, Topiques, I, 12, 105 a 10.

'Εκαγωγή δέ ή ἀπό τῶν καθ' ἔκαστα ἐπὶ τό καθόλου
ἔφοδος.

L'induction, c'est le passage ("progressio") des cas particuliers à l'universel. (1)

Les mots mêmes d'"ἐκαγωγή" (épagogè) et d'"inductio", dont la formation est la même, disent déjà quelque chose: il y est question d'un "motum ductionis" comme le fait remarquer saint Albert. C'est pourquoi, ajoute-t-il, on ne définit pas l'induction comme une "oratio", un discours, mais plutôt comme une "progressio", un mouvement. Un mouvement dont le départ est l'énumération de singuliers et le terme l'universel.

Inductio autem est a singularibus in universalia progressio [ici, ce qui est très intéressant, c'est de bien noter que le nom même de l'induction et les mots qui entrent dans sa définition nous apportent une aide très précieuse; évidemment, le mot français induction ne nous dit absolument rien; le mot induction, en français, hors son sens logique, n'a que quelques sens très spéciaux dans la ligne de l'électricité et de la biologie; le mot latin "inducere", lui, déjà, parle de "conduire vers"; c'est intéressant de noter cette idée de mouvement dans la notion d'induction; car, pour ce qui est du syllogisme, Aristote va le définir ici comme il le définit dans les Premiers Analytiques: "est oratio"; tandis qu'il ne définit pas ici l'induction comme une "oratio", quoique cela pourrait très bien se dire]. Quia vero inductio non nominat orationem, vel orationum collectionem sicut syllogismus, ideo oratio non ponitur in sua diffinitione in genere orationis sicut in syllogismo, sed nomine suo nominat motum ductionis: et ideo dicitur progressio, hoc est, ab inferiore ad superius egressio. Motus autem iste incipit a singularibus, non uno, sed omnibus divisim acceptis, vel per se, vel ut dicatur, et sic de singulis. (2)

Saint Albert ajoute encore une remarque intéressante en indiquant pourquoi, en définissant l'induction comme un mouvement, on en parle comme d'une "progressio", i.e. d'une démarche où il s'agit de faire des pas ("gressus") en avant ("pro"): c'est que, justement, énumérer les singuliers un par un ressemble tout spécialement à s'approcher de son but en faisant des pas un par un.

Progressio autem dicitur inductio magis quam aliis motus: quia sicut in progressivo motu primo additur [on se rappelle la similitude de l'armée en déroute, à la leçon 20 du

1. Aristote, Topiques, I, c. 12, 105 a 13.

2. S. Albert, In I Top., Tract. 3, c. 4 (Doyon, 59, p. 57).

commentaire au second livre des Seconds Analytiques; ici, c'est la même chose], usque dum in summo singularium universale includitur. (1)

D'ailleurs, le mot qu'Aristote lui-même a choisi est particulièrement imagé: "ἔφοδος" (éphodos), qui désigne l'action de s'avancer, mais s'applique aussi tout spécialement à celui qui fait une ronde de surveillance. Ainsi, "ἔφοδεύω" (ephodeúo) signifie "parcourir", "faire la ronde": les officiers font le tour des tentes une à une pour en arriver à ceci que tout va bien. C'est merveilleux pour montrer le rôle que jouent les singuliers dans l'induction pour que l'intelligence s'élève à l'universel.

b) La différence entre syllogisme et induction.

Il est fondamental maintenant de bien marquer la différence entre le syllogisme et l'induction. Aristote le fait en caractérisant leur efficacité réciproque.

"Εστι δ' ἡ μέν ἔπαγωγή πεθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατά τὴν αἰσθησιν γνωριμότερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, δέ δὲ συλλογισμός βιαστικότερον καὶ πρός τοὺς ἀντιλογικούς ἐνεργέστερον.

L'induction est un procédé plus persuasif et plus clair, plus facilement connu par le moyen de la sensation, et par suite accessible au vulgaire. Mais le syllogisme a plus de force, et il est plus efficace pour répondre aux contradicteurs. (2)

Est vero inductio quidem instrumentum ["instrumentum", c'est le traducteur qui met cela] ad persuadendum ap-
tius. (2)

Cela, c'est merveilleux: le mot "persuader" appliquer à l'induction. Quand nous en avons parlé, nous avons dit que si nous prenons le mot "persuasion" au sens tout à fait strict, il y a toujours un élément étranger à la connaissance comme telle qui intervient et c'est principalement l'appétit. Voilà pourquoi persuader, c'est proposer quelque chose

1. S. Albert, In I Top., Tract. 3, c. 4 (Doyon, 59, p. 57).
 2. Aristote, Topiques, I, c. 12, 105 a 16.

"sub ratione boni", que ce soit un bien apparent ou véritable, peu importe. Mais alors, comment pouvons-nous parler de persuasion dans le cas de l'induction? Évidemment, le mot décline ici de son sens strict, mais il reste tout de même quelque chose, en raison du rôle que joue le sens. De même que la "ratio propria persuasionis" impliquait quelque chose d'extérieur à la connaissance: l'appétit, de même si on fait l'extension, on pourra dire la persuasion de l'induction parce qu'il n'y a pas que l'intelligence seule qui intervient, il n'y a pas que la raison universelle, comme dans le cas du syllogisme, il y a aussi le sens: "progres-
sio a singularibus". Voilà la raison: l'induction est donc: "aptius ad persuadendum". Tricot, toutefois, traduit par "plus convaincant"; cela ne va pas. "Persuader" s'oppose à "convaincre": le syllogisme va convaincre, parce qu'il est beaucoup plus contraignant. Et si on dit "ad persuadendum aptius", c'est justement pour marquer que l'induction est moins convaincante, moins contraignante pour l'intelligence.

Repronons.

Est vero inductio quidem instrumentum ad persuadendum
aptius, et apertius [plus clair] et secundum sensum no-
tius [ce sont trois éléments qui vont ensemble] et vulgo
commune. (1)

La multitude va saisir beaucoup plus facilement l'argumentation par induction que par syllogisme parce que l'induction, par définition, part du singulier et par conséquent du "notius quoad nos". Cela, c'est très important: l'induction se définit par le "notius quoad nos", c'est tout à fait essentiel à cette démarche de l'intelligence de partir d'en bas, du singulier, du "notius quoad nos". Il faut y insister parce qu'il y a des scolastiques - et cela, c'est assez bizarre, surtout qu'ils s'appuient pour cela sur un principe tellement abstrait- qui passent tout à fait à côté de cette exigence de l'induction. Ainsi, Jean de saint Thomas donne la définition que nous venons de lire chez Aristote et il dit: "et quia oppositorum eadem est ratio", de même qu'on peut aller du particulier à l'universel, on peut aller de l'universel au singulier. Il y aurait donc comme un double mouvement de l'induction: "motus ascensus",

1. Aristote, Topiques, I, c. 12, 105 a 16.

dit-il, et "motus descensus".

Non! cela ne va pas. Il n'y a pas de "motus descensus" dans le cas de l'induction. Et à ce point de vue-là, de même que la démonstration "simpliciter" doit toujours procéder de la cause propre et non pas de l'effet (ce sera un autre genre de démonstration qui partira de l'effet), de même il est tout à fait essentiel à l'induction de procéder du singulier, du particulier et, partant, du "notius quoad nos". Pour prendre départ dans le "notius quoad se", il y a un autre instrument, c'est l'affaire du syllogisme.

"Syllogismus autem magis urget [en raison de sa rigueur et de sa nécessité] et adversum contradictentes est efficacior [évidemment, c'est un instrument beaucoup plus puissant]. (1)

Voici un peu comment saint Albert explique ce passage. Mais auparavant, il fait une remarque intéressante: il y a, dit-il, deux choses dans le cas de l'induction: il y a les singuliers; mais il ne faut tout de même pas apporter n'importe quel singulier. Il faut que les singuliers énumérés entretiennent entre eux le même rapport: donc, une similitude entre eux doit exister.

Et nota hic, quod in omnibus singularibus quae inducuntur inductive, debet esse similis relatio subjecti ad praedicatum inductione, et sunt singularia, et similitudo. (2)

Et voici le commentaire que fait ensuite saint Albert:

Et quoad singularia quae sensibus offeruntur, dicitur quod inductio quoad nos est [au lieu de dire "aptius ad persuadendum", saint Albert ici traduit par:] verisimiliior [cela revient au même à peu près, parce que le vraisemblable, justement, est ordonné à la persuasion] quam syllogismus, et non dicitur verior [il y a plus de vérité, il y a plus d'intelligence dans le syllogisme que dans l'induction]. Ratione autem similitudinis quae est inter singularia partiendo praedicatum [les singuliers sont comme autant de parties par rapport au prédicat qui est le tout; chaque singulier ou chaque particulier "aequaliter partitur", si on veut, "praedicatum"; il n'y a pas un singulier qui est au-dessus de l'autre; il n'y a pas d'ordre, d'hiérarchie entre ces principes de l'induction que sont les singuliers énumérés; dans le syllogisme, il y en aura: majeure, mineure, la mineure qui vient contracter la majeure; on n'a pas cela dans l'induction;

1. Aristote, Topiques, I, c. 12, 105 a 18.

2. S. Albert, In I Top., Tract. 3, c. 4 (Doyon, 59, p. 58).

voilà pourquoi on va dire plus proprement le syllogisme "oratio", dicitur planior ["planior", cela dit "apertius", obviel], quia in aequo se habent quoad praedicatum singularia, et nullum alteri supereminet [ceci est très important; on va voir maintenant par opposition]. Sicut diffiniens planum dixit Platon, quod planum est cujus partes partibus in aequo se habent. In syllogismo autem una propositio est ut major, et altera ut minor [on voit là l'ordre, la hiérarchie] sub majori stans, et non aequo, sed coarctans eam [ce n'est pas pour rien qu'on en appelle une majeure et l'autre mineure; ce ne sont pas deux propositions tout à fait égales: elles sont ordonnées et c'est ce qui permet d'ailleurs à la raison de passer du tout à la partie; avant d'avoir la conclusion, il faut absolument avoir une autre proposition qui vienne contracter la majeure; et d'ailleurs, il faut aussi que les deux extrêmes soient unis par le moyen]. Secundo autem quia sensibus percipiuntur et objiciuntur singularia, dicitur inductio secundum sensum notior: propter quod etiam inductione ex singularibus collatis ad universale infertur universale, et sic principium sunt, et universale illatum vel principiatum. Quia autem plures sequuntur judicium sensus, ideo inductio in pluribus communis est, syllogismus autem sapientibus [le syllogisme, comme instrument, sera plus approprié à une intelligence plus valide évidemment]. Syllogismus autem e converso procedens a toto ad partem, violentior [plus contraignant] est inferendo et probando: quia pars ex toto infertur quae virtute est in toto, et totum habet influentiam entitatis super partem, et non e converso: et ad contradictiones in obviationibus sive contradictorias conclusiones per syllogismum ad impossibile ducentem, efficacior quam inductio: et ideo ratione ostensivi syllogismi dicitur violentior: quia obligatione principiorum concludit, et ratione syllogismi ad impossibile dicitur ad contradicendum efficacior. (1)

c) L'induction, "praesidium rationis".

A cause de ces caractères: "instrumentum aptius ad persuadendum", "apertius", "et secundum sensum notius", Petrus Victorius, qui a commenté la Rhétorique d'Aristote, a une formule très frappante où il parle de l'induction "ut praesidium rationis". C'est merveilleux comme similitude.

1. S. Albert, In I Top., tract. 3, c. 4 (Dyon, 59, p. 58).

"Præsidium" veut dire d'abord "protection", "secours". Il a aussi le sens plus particulier de "tuteur". Ce tuteur dont se sert l'agriculture pour soutenir un arbuste de façon qu'il croisse bien droit. On a dit, dans les notions prérequisées, que, quand on peut découvrir dans la nature des similitudes pour les instruments de la raison, il faut s'en servir. Et non seulement quand on peut en trouver dans la nature même, mais aussi quand on peut en découvrir dans les arts qui coopèrent avec la nature, comme c'est le cas du tuteur ici.

Alors, on se trouve comme à former une locution exemplaire: l'induction est comme un tuteur pour la raison parce que le sens y vient soutenir la raison universelle. D'ailleurs, si la raison n'avait pas l'induction, elle ne pourrait aucunement être universelle; en effet, elle ne pourrait pas même parvenir à l'universel. Mais ensuite, si la raison universelle ne s'appuie pas assez longtemps sur l'induction, il y a grand danger qu'elle s'égare. Il y a une espèce de fondement qu'il faut assurer à la connaissance intellectuelle et il appartient à l'induction d'assurer ce fondement.

Grâce à cette similitude du tuteur, cette doctrine sur le rôle de l'induction au principe, au fondement de la vie intellectuelle est manifeste. Beaucoup plus que lorsqu'Aristote, ou même le commentaire de saint Thomas, la présente. En lisant le texte de saint Thomas, qui peut s'entendre, bien sûr, mais moins facilement, on va voir le rôle que peut jouer une bonne similitude pour cette doctrine. Ici Aristote et saint Thomas ne se servent pas de similitude. Ils parlent directement. Ce n'est pas aussi facile.

Est autem duplex doctrina ex [la "progressio"] cognitis: una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in primo Metaphysicorum. Sed ex universalibus principiis praedicto modo praecognitis procedit syllogismus [le syllogisme va procéder justement de ces universels préconnus grâce à l'induction]. Sic ergo patet quod sunt quaedam principia ex quibus syllogismus procedit, quae non certificantur per syllogismum [donc il y a des principes desquels procède le syllogisme mais qui ne sont pas certifiés, rendus certains par le syllogisme; autrement, on irait à l'infini]; alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile ut probatur in primo Posteriorum.

Sic ergo relinquitur quod principium syllogismi sit inductionis [l'induction principe du syllogisme, qu'est-ce que cela veut dire? cela revient à ce qu'on disait tout à l'heure: l'induction est "tuteur" de la raison]. (1)

d) Induction et nécessité.

Pour comprendre encore plus parfaitement l'induction comme un instrument vraiment distinct du syllogisme, il sera bon maintenant d'examiner si sa forme comporte nécessité. C'est d'ailleurs un point extrêmement fondamental pour l'intelligence de l'induction. Aristote nous éclaire là-dessus quand il prend l'induction comme point de comparaison pour manifester que le syllogisme par division est un "infirmus syllogismus", i.e. ne comporte pas nécessité.

Sicut non potest demonstrari "quod quid est" per "terminos convertibiles", ita etiam non potest demonstrari per viam divisionis [si on prend démonstration au sens strict]: per quam etiam nihil syllogistice probatur, sicut dictum est in "Resolutione circa figuras", id est in I Priorum Analyticorum. (2)

Evidemment, dans les Premiers Analytiques, il ne s'agit pas de la division d'un genre en espèces; il s'agit d'un discours qui procède par voie de division: le syllogisme par voie de division. Aristote va nommer la division, en tant qu'elle sert à ce syllogisme: "infirmus syllogismus".

"Ἐστὶ γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενῆς συλλογισμοῦ.

La division est, en effet, comme un syllogisme impuissant. (3)

Et à cause de cela, cela devient très intéressant. C'est parce que cette "divisio est ut infirmus syllogismus" qu'elle pourra être comparée à l'induction. Tout de suite on peut entrevoir évidemment, en s'appuyant sur cet argument d'autorité, que, si cette doctrine est juste, l'induction

1. S. Thomas, In VI Ethic., lect. 3, no 1148.

2. S. Thomas, In II Post Anal., lect. 4, no 444.

3. Aristote, Premiers Anal., I, c. 31, 46 a 31.

ne peut pas comporter de nécessité par sa forme même. Cela est tout à fait propre au syllogisme. Voilà pourquoi le syllogisme est l'instrument par excellence de la raison. Lui seul possède une nécessité qu'on peut appeler absolue.

Mais reprenons le texte des Seconds Analytiques sur le syllogisme par voie de division.

Quod autem per viam divisionis non possit aliquid syllogizari probat per hoc, quod in via divisionis non ex necessitate sequitur conclusio, existentibus praemissis (quod requiritur ad rationem syllogismi): sed ita se habet in via divisionis, sicut et in via inductionis. Ille enim qui inducit per singularia ad universale, non demonstrat neque syllogizat ex necessitate. (1)

Avant d'expliquer cette leçon, on peut signaler un opposé très clair: Francis Bacon, qui fait certaines remarques très justes concernant des défauts que l'on rencontre dans la vie intellectuelle, a cependant une doctrine très décevante, sur le sujet qui nous occupe. En effet, non seulement il nie le syllogisme, mais il veut conférer à l'induction un rôle qu'elle ne peut jouer.

Bacon introduit le sujet en indiquant une grande opposition entre sa logique et la logique traditionnelle, qu'il appelle "la logique ordinaire". Une opposition qui porte entre autres choses sur ce que l'on doit considérer comme démonstration et l'ordre que doit revêtir la démonstration.

In the ordinary logic almost all the work is spent about the syllogism [cela est tout à fait faux; Bacon n'est sans doute pas allé à des sources comme la leçon 20 de la fin du commentaire aux Seconds Analytiques; il ne s'est fondé que sur de mauvais manuels de l'époque]. Of induction the logicians seem hardly to have taken any serious thought, but they pass it by with a slight notice, and hasten on to the formulae of disputation. I on the contrary, reject demonstration by syllogism, as acting too confusedly, and letting nature slip out of its hands [dans ce contexte-ci, c'est faux; mais cette façon de parler serait très belle pour manifester ce qui

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 4, no 445.

guette la raison qui ne s'appuie pas sur l'induction: "la nature lui échappe des mains"; c'est pourquoi d'ailleurs, en science de la nature on se servira beaucoup plus de l'induction que du syllogisme]. (1)

Citons, en passant, deux beaux textes auxquels pourraient, dans un meilleur contexte, s'apparenter ce que vient de dire Bacon: la nature échappe à qui néglige l'induction et se confine au syllogisme.

Impossible est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in iis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus notitiam universalem. (2)

Quandoque proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet, quod iudicium de re vera, quod facit intellectus, conformetur his, quae sensus demonstrat de re, et huiusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem; et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat... Et qui sensus neglegit in naturalibus, incidit in errorem. (3)

Retournons à Bacon. Les lignes qui suivent contiennent certains propos qui pourraient encore être tournés en ce sens-là.

For although no one can doubt that things which agree in a middle term agree with one another (which is a proposition of mathematical certainty), yet it leaves an opening for deception; which is this. The syllogism consists of propositions; propositions of words; and words are the tokens and signs of notions. Now if the very notions of the mind (which are as the soul of words ans the basis of the whole structure) be improperly and overhastily abstracted from facts, vague, not sufficiently definite, faulty in short in many ways, the whole edifice tumbles. (4)

Mais ce qui suit est pure divagation:

I therefore reject the syllogism; and that not only as regards principles (for to principles the logicians themselves do not apply it) but also as regards middle propositions; which, though obtainable no doubt by the syllogism, are, when so obtained, barren of works, remote from

-
1. Francis Bacon, The Great Instauration, Preface, The Plan of the work,
 2. 2. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 30, no 251.
 3. S. Thomas, In Boeth. de Trin., q. 6, a. 2.
 4. Bacon, The G. Inst., Ibid.

practice, and altogether unavailable for the active department of the sciences. Although therefore I leave to the syllogism and these famous and boasted modes of demonstration their jurisdiction over popular arts and such as are matter of opinion (inwhich department I leave all as it is), yet in dealing with the nature of things I use induction throughout, and that in the minor propositions as well as the major. For I consider induction to be that form of demonstration which upholds the sense, and closes with nature, and comes to the very brink of operation, if it does not actually deal with it.

[Bacon veut faire jouer à l'induction un rôle démonstratif:] Hence it follows that the order of demonstration is likewise inverted. For hitherto the proceeding has been to fly at once from the sense and particulars, up to the most general propositions, as certain fixed poles for the argument to turn upon, and from these to derive the rest by middle terms: a short way, no doubt, but precipitate; and one which will never lead to nature, though it offers an easy and ready way to disputation. Now my plan is to proceed regularly and gradually from one axiom to another, so that the most general are not reached till the last; but then when you do come to them you find them to be not empty notions, but well defined, and such as nature would really recognize as her first principles, and such as lie at the heart and marrow of things.

[Et c'est pourquoi il se voit constraint de changer la forme de l'induction, se rendant bien compte que, telle quelle, elle ne comporte pas nécessité:] But the greatest change I introduce is in the form itself of induction and the judgment made thereby. For the induction of which the logicians speak, which proceeds by simple enumeration, is a puerile thing; concludes at hazard; is always liable to be upset by contradictory instance; takes into account only what is known and ordinary; and leads to no result.

Now what the sciences stand in need of is a form of induction which shall analyze experience and take it to pieces, and by a due process of exclusion and rejection lead to an inevitable conclusion. (1)

Il n'y a rien à tirer de tout cela pour bien manifester la nature de l'induction.

Revenons à la comparaison que fait Aristote entre division et in-

1. Bacon, The G. Inst., Preface, The Plan of the Work, 2.

duction. Le syllogisme par voie de division, disions-nous, n'est pas à proprement parler un syllogisme, du fait qu'il ne réponde pas complètement à la définition du syllogisme, laquelle implique nécessité. "Démonstrator non interrobat." Pour le démonstrateur, par opposition au dialecticien, il n'est pas question d'interrogation ou de concession.

Cum enim aliquid syllogistice probatur, non est nécessairerum ulterius quod vel syllogizans interroget de conclusione, nec quod respondens det ei conclusionem: sed nécessaire est quod conclusio sit vera, praemissis existentibus veris. Hoc autem non accidit in via divisionis, sicut manifestat per exempla [voyons par un exemple comment la raison procède dans le syllogisme par division].

Proceditur enim via divisionis cum, accepto aliquo communi quod per multa dividitur, remoto uno, concluditur alterum. Puta si entium aliud est animal et aliud inanimatum, habito quod homo non sit inanimatum, concluditur quod sit animal. (1)

Mais il y a une condition: il ne doit pas pouvoir exister une troisième partie, car alors la conclusion ne vaut pas. En somme, donc:

Homo est vel animatum, vel inanimatum.
Homo non est inanimatum.
Homo est animatum.

Sed ista conclusio non sequitur, nisi respondens det quod homo vel sit animal vel inanimatum. (2)

Saint Thomas confirme ensuite l'exemple d'Aristote qui prenait comme appui une similitude avec l'induction.

Et est attendendum quod satis convenienter comparavit divisionem inductioni. (3)

Il s'agit d'un exemple à quatre termes que l'on peut analyser. Les deux parties concernées sont l'induction et la division. La ressemblance déjà manifeste entre les deux, c'est que dans les deux argumentations il faut supposer que tous les singuliers sont contenus dans l'énumération:

Utrobique enim oportet supponere quod accepta sint omnia quae continetur sub aliquo communi. (4)

Autrement, ni dans un cas, ni dans l'autre, on ne pourrait conclure.

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 4, no 445.

2. Ibid.

3. Ibid., no 446.

Si, en effet, on avait l'évidence qu'une partie ou un singulier n'était pas dans l'énumération, l'induction ou la division serait mauvaise.

Alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale, nec dividens ex remotione quarumdam partium poterit concludere aliam. Patet igitur quod inducens, facta inductione quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt. Similiter etiam nec dividens, si probaverit quod hoc coloratum non sit album nec pallidum, non potest ex necessitate concludere quod sit nigrum, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub colorato nisi ea quae assumpta sunt in divisione. (1)

Enfin, ce qui est manifeste dans le cas de l'induction et que l'exemple va conclure appartenir à la division aussi, c'est le fait de ne pas conclure avec nécessité. Ce qui, en forme logique, donnerait les deux quasi-syllogismes suivants:

Inductio	- non ex necessitate
In inductione	- suppositio
Ubi suppositio	- non ex necessitate
Ubi suppositio	- non ex necessitate
In divisione	- suppositio
In divisione	- non ex necessitate.

e) Induction complète et incomplète; parfaite et imparfaite.

Il y a une autre notion importante, à propos de l'induction, et qui fait souvent problème. On se pose souvent la question de la valeur de l'induction, selon qu'elle est complète ou incomplète. C'est très imparfait comme façon de poser le problème. On en trouve une bien meilleure façon dans le manuel de logique de Pesch: celui-ci, en effet, parle plutôt d'une induction parfaite, ou démonstrative, qui aboutit à une complète certitude, et d'une induction imparfaite, qui ne comporte qu'une

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 4, no 446.

Inductio alia est perfecta sive demonstrativa, alia imperfecta sive dialectica. Prior illa est, quae si non actu, virtute tamen completa est; cuius conclusio est certa. Altera est illa, ex qua non certo, sed probabilitate tantum constat id, quod in aliquibus singularibus observatum est, reperiri etiam in reliquis sub clausula communi inductis. (1)

Ce qu'il faut bien saisir, c'est que les appellations "parfaite" et "imparfaite", pour l'induction, ne recouvrent pas respectivement exactement les appellations "complète" et "incomplète". Bien sûr, l'induction complète est toujours parfaite, i.e. conclut toujours avec certitude. Mais l'induction incomplète n'est pas toujours imparfaite, i.e. n'est pas toujours restreinte au probable. Elle peut comporter une valeur démonstrative, pour autant que l'énumération contient assez de singuliers pour manifester l'existence d'un lien nécessaire entre le sujet et le prédicat de la conclusion.

Ut igitur inductio enumerativa quocumque gradu incompleta possit fieri vere demonstrativa, tot ac tales observations de singularibus requiruntur, quot et quales requiruntur et sufficiunt, ut ostendatur necessaria conexio inter praedicatum et subiectum. Quamprimum id obtinet, inductio incompleta est talis, ut quoad valorem suum obiectivum aequivaleat inductioni completae. (2)

En somme, l'induction est parfaite, qu'elle soit complète ou non, quand l'énumération suffit à ce que l'intelligence puisse former un principe universel qu'elle atteint avec certitude. Et elle est imparfaite quand l'évidence ne porte que sur les quelques cas observés et que la conclusion ne peut s'étendre que probablement aux singuliers qui n'ont pas de fait été observés.

Perfecta est, in qua, et si non ad unum omnia individua observata sint, tamen tot individua diligenti observatione sint cognita, quae satis sint, ut ad essentiam [cette expression n'est pas trop bien, mais cela peut aller] illorum individuorum tuto concludatur, ita ut principium universale formari possit [il y a eu un certain nombre de singuliers observés avec diligence, et à un moment donné, cela suffit pour que l'intelligence puisse former un principe universel et l'atteindre avec certitude],

1. Tilmannus Pesch s.j., *Institutiones logicales*, Fribourg, 1888, Pars I, p. 449, no 371.

2. Ibid., édition remaniée par Carolo Frick, 1914, Pars I, p. 200, no 299.

ex quo cum vera certitudine etiam ad ea individua concludatur, quae experientiae et observationi subiecta non fuerint. (1)

On peut alors dire en toute certitude: "et sic de aliis"; pour quoi? parce qu'on a l'évidence que les deux termes communs peuvent vraiment être posés, être joints. Et par ailleurs...

Inductio incompleta erit imperfecta, in qua non tot individua observari possint, ut ad essentiam certo concludatur; quae in similitudine sistit et ex simili simile elicit. Haec per se solam probabilitatem parit, et analogia vocatur. (2)

Cette doctrine ne va pas contre l'enseignement d'Aristote, même si Aristote a beaucoup insisté sur le fait que l'induction n'a vraiment de valeur que dans la mesure où tous les singuliers sont énumérés. Aristote ne parle pas de l'énumération explicite de tous les singuliers comme principe de l'induction: c'est là chose impossible dans la plupart des cas. Pour que l'induction soit parfaite, il faut simplement que l'énumération explicite comporte assez de singuliers pour qu'on puisse considérer avec certitude que c'en est ainsi de tous les autres.

Aristoteles cum videret singularia sive particularia quodammodo universalis partes esse, curandum quidem esse docuit, ut hae partes ad efficiendum totum acciperentur omnes, utque ita inductio eam vim haberet, quae ex enumeratis partibus omnibus eveniret. Neque tamen Stagirita id postulavit, ut inductio fieret per explicitam omnium omnino partium singularium enumerationem - id enim in rebus plurimis fieri non posse probe intellexit. Sed contentus erat, ut acciperentur satis ea, quae apparerent ($\lambda\eta\varphi\theta\acute{e}\nu\tau\omega\mathfrak{v}$ $\gamma\acute{a}\rho$ $\{\chi\alpha\bar{v}\acute{a}\mathfrak{c}$ $\tau\bar{e}\nu$ $\varphi\alpha\tau\omega\acute{e}\nu\tau\omega\mathfrak{v}$), sive sensu cognoscerentur. Et ubi primum certi esse possumus, id quod in aliquibus observatis rebus singularibus insit, etiam ceteris rebus eiusdem speciei non observatis convenire, iam res acceptae sunt satis ($\{\chi\alpha\bar{v}\acute{a}\mathfrak{c}$), et enumerationem factam pro plena et integra accipere nobis licet, etiamsi explicite integra et plena non est, sed actu incompleta esse videtur. (3)

Mais d'où vient alors la nécessité? la certitude? Elle ne repose pas sur la forme même de l'induction, puisqu'on parle d'une énumération qui peut être incomplète.

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1888, Pars I, p. 450, no 371.

2. Ibid. 3. Ibid., 1914, p. 201, no 299; la citation grecque est tirée d'Aristote, Premiers Anal., I, c. 30, 46 a 20.

Inductio incompleta ex sola enumeratione ... non potest gignere certam conclusionem universalem. (1)

C'est là quelque chose à bien remarquer: la forme de l'induction ne comporte pas nécessité et ne peut donc produire de certitude dans l'intelligence. Mais alors, qu'est-ce qui fait la force de l'induction parfaite? comment peut-il y avoir assez de cas s'ils n'y sont pas tous?

Toute la nécessité de l'induction parfaite provient de la matière sur laquelle elle porte. C'est pour autant qu'on a une matière nécessaire, et donc un lien nécessaire entre attribut et sujet, qu'on peut être certain qu'il en est toujours ainsi qu'il en est en quelques cas. Tandis qu'on ne peut accéder à plus que de la probabilité quand la matière est contingente, puisqu'alors ce qu'on voit appartenir à certains singuliers en certaines circonstances peut ne pas appartenir à d'autres singuliers en d'autres circonstances.

Prædicatum aliquod subiecto alicui individuali convenire potest aut mere per accidens et contingenter et ex ratione aliqua individuali, aut potest subiecto convenire necessario et ex ratione aliqua in illius subiecti specifica natura seu essentia fundata. Quae solum contingenter subiecto conveniunt, generatim modo adsunt, modo absunt, vel saltem variatis utcumque condicionibus et circumstan- tiis variantur. (2)

En somme, pour comprendre que même une induction incomplète puisse être parfaite et avoir valeur démonstrative, il faut saisir qu'alors tout dépend de la matière. Une induction incomplète ne pourra être parfaite que dans une matière très commune, nécessaire. Pensons à l'exemple que donne saint Thomas dans une très belle leçon où il commenta Aristote manifestant la nécessité de l'induction, son importance indispensable. Saint Thomas donne alors comme exemple: le tout est plus grand que la partie.

Puta ex hoc, quod videmus aliquod totum singulare sensibile, perducimur ad cognoscendum quid est totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est maius sua parte, consi- derando hoc in pluribus. (3)

-
1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 200, no 299.
 2. Ibid., p. 201, no 299.
 3. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 30, no 252.

L'intelligence, dit-il, commence par dégager le parfait "universel": "quid sit totum" et "quid sit pars"; et ensuite, elle voit très vite avec une très grande certitude que "omne totum est maius sua parte, considerando hoc in pluribus". Il n'est pas nécessaire, pour en arriver là, de refaire l'expérimentation 400 fois; quelques fois suffisent. Qu'est-ce qui arrive à ce moment-là? On n'a observé que deux ou trois cas, mais, grâce à l'intellect agent, l'intelligence peut avoir une évidence très forte de la connexion immédiate entre les deux termes concernés. Cela, c'est un cas d'induction parfaite. Evidemment, plus on va vers une matière contingente, comme en science naturelle, et surtout dans le cas des traités qui portent sur la concrétion, plus on devra se contenter d'un induction imparfaite.

Question (John White):

Cela revient à dire que ce n'est pas à cause de l'induction que c'est certain, mais à cause de la matière?

Réponse (Monseigneur):

C'est à cause de la matière, bien sûr. Mais c'était quand même nécessaire de passer par une certaine énumération. Il y a toujours une "progressio" mais dans certains cas, comme celui du tout plus grand que sa partie, relèvent plus de l'intellect des premiers principes que de l'induction. Toutefois, l'induction y est un instrument nécessaire pour que l'intelligence puisse s'élever à l'universel et voir la connexion entre les termes.

Avec ces explications, on peut voir que, pour l'induction, complète ou incomplète, cela ne dit pas grand chose. Car deux inductions peuvent être incomplètes et cependant l'une être imparfaite, et l'autre parfaite. Le fait de n'être pas complète n'entraîne pas nécessairement comme conséquence pour l'induction l'incertitude et la simple probabilité.

Question (Michel Gervais):

Est-ce que ce n'est donc pas de la seule énumération des singuliers que provient l'évidence et la certitude?

Réponse (Monseigneur):

Justement, non. Considérons les sens externes. Aristote dit qu'il y en a cinq. Une fois qu'on les a énumérés, est-ce qu'il y a évidence qu'il n'y a que cinq sens externes? Pas du tout! Si Aristote a l'évidence de cela, ce n'est pas seulement parce qu'il les a énumérés, c'est parce qu'il connaît avec une grande évidence la nature du sens externe.

Cette histoire d'induction incomplète mais tout de même parfaite nous montre qu'il faut bien distinguer entre forme et matière de l'induction. De par sa forme, l'induction ne comporte pas de nécessité, elle déclinera toujours de la nécessité. Mais on ne peut pas inférer: donc, quand je me sers de cet instrument, je n'aboutis jamais à du nécessaire et à du certain. Cela ne s'ensuit pas.

Quand on passe au syllogisme, c'est tout à fait l'inverse. Le syllogisme comme tel garde toujours sa forme parfaite avec toute sa rigueur et sa nécessité, même quand sa matière est contingente comme dans le cas du syllogisme dialectique. C'est vraiment l'opposé du cas de l'induction. Cela est peut-être un peu subtil et mérite quelques explications.

Le syllogisme est défini au début des Premiers Analytiques et sa définition fait parfaitement abstraction de matière contingente ou nécessaire. Alors quand on va l'appliquer, il gardera toujours la même rigueur attachée à sa forme; évidemment, le syllogisme dialectique, i.e. le syllogisme appliqué à une matière contingente, décline de la certitude; mais c'est uniquement à cause de la matière concernée. Cette incertitude de la matière ne touche absolument pas la forme même du syllogisme tandis que dans le cas de l'induction, quant à sa forme, il n'y a jamais de nécessité absolue. Mais quand, de fait, on en use en matière nécessaire et que l'intelligence a l'évidence de cette matière nécessaire, l'induction peut conclure avec autant de certitude que le syllogisme.

Si l'on veut encore distinguer induction parfaite et imparfaite, on peut dire que dans le second cas, quand on arrête l'énumération et qu'on dit: "et sic de aliis", cela veut dire: "et sic videtur esse de aliis". Alors on ne peut avoir de certitude pour plus que ce qu'on a expérimenté. Donc: "et probabiliter sic de aliis". Tandis que dans l'autre cas, l'intelligence porte un assentiment très ferme: il en est ainsi dans les autres cas; "et sic est de aliis". Il faut cependant noter qu'il est nécessaire dans les deux cas de dire: "et sic de aliis", quoique l'expression revête un sens différent dans l'un et dans l'autre. Autrement la forme de l'induction ne serait plus respectée.

C'est pour ces raisons que Pesch insiste: dans le cas de l'induction, comme dans celui du syllogisme, il faut toujours distinguer entre matière et forme.

f) Peut-on réduire l'induction à une espèce de syllogisme?

1. Remarque générale: irréductibilité de l'induction au syllogisme quant à la forme.

Ces notions nous préparent immédiatement à résoudre une autre question, celle de savoir si l'induction peut être ramenée à une espèce de syllogisme, comme certains ont tenté de le faire. Pesch a une très belle formule pour répondre à cette question: si réduction possible il y a, c'est quant à la matière. En effet, ce qui est présenté sous forme inductive peut l'être sous forme syllogistique. Mais cela ne revient pas au même, car les deux formes sont absolument irréductibles.

Quibus ex rebus iudicari potest, posse quidem aliquam fieri inductionis ad syllogismum reductionem, quatenus materia in forma inductionis contenta transfundatur in formam syllogisticam; attamen formam inductionis a forma syllogismi deductivi omnino diversam esse; aliis verbis: manet diversitas essentialis inter demonstrationem deductivam et inductivam; neque potest inductio in simplicem syllogismum deductivum converti. (1)

Ceci, saint Albert l'a parfaitement vu aussi; mais le texte de Pesch est beaucoup plus court; et aussi, pour comprendre saint Albert, il faut avoir bien défini et analysé le syllogisme, tandis que chez Pesch, c'est plus simple. Mais signalons tout de même en passant la remarque de saint Albert:

Dicendum quod inductio in syllogismum reducitur materialiter et non formaliter, ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi: sed quia materia nunc existens sub forma inductionis reducitur ad acceptiōnem formae syllogisticae... ideo, cum inductio reducitur in ipsum, non salvatur in eo natura syllogismi proprie dicti secundum modum, hoc est, secundum quod est ostendere in ipso primum de medio per tertium, quod proprium est inductionis. (2)

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 200, no 297.

2. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 4.

Pesch argumente aussi contre celui qui voudrait ramener l'induction à un syllogisme de troisième figure.

At, inquies, cur inductio haberi non possit syllogismus figurae tertiae? Nam sicut hic, ita ibi terminus medius in praemissa utraque subiectum est. Respondeo id ideo fieri non posse, quia in syllogismis figurae tertiae conclusio omnis particularis est, in inductione autem semper universalis. (1)

Les instruments de la raison sont variés et divers et cette diversité est tout à fait nécessaire pour le bien de l'intelligence qui comporte plusieurs biens particuliers et plusieurs opérations à assurer. Aussi la forme de chacun d'eux est-elle irréductible. On ne peut pas réduire ou ramener la forme de l'induction à celle du syllogisme, par exemple. Au prochain cours, on verra un exemple concret, celui d'un allemand, Wolff, qui a voulu effectuer cette réduction. C'est pourtant absolument impossible de faire cela. Réduire à ce moment-là, c'est détruire.

Ce qui, en fait, peut susciter la tentation de réduire ainsi, c'est que si la forme est irréductible, pour la matière cependant, ce n'est pas tout à fait la même chose. Ainsi la matière qui est sous la forme de l'induction, elle, peut être ramenée sous la forme syllogistique. C'est indispensable d'ailleurs: si l'on veut avoir l'évidence de la conséquence de l'induction, on devra réduire sa matière au syllogisme de première figure comme on fait, à l'intérieur du syllogisme, pour le syllogisme de deuxième et de troisième figure. Ces derniers, en effet, sont appelés des syllogismes imparfaits mais valides, parce que l'évidence de la bonté de leur conséquence est plus faible. Les termes, pour le syllogisme, sont disposés de telle façon que, dans la première figure, on a l'évidence de la bonté de la conséquence tandis qu'on n'a pas cette évidence dans les deux autres figures. Alors pour avoir cette évidence, pour vérifier en somme la bonté de leur conséquence à elles aussi, on doit effectuer certaines conversions, changer les termes, etc... A un moment donné, par exemple, il faut mettre la mineure comme majeure, etc...

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 199, no 297.

Mais là, on est à l'intérieur du syllogisme. Le danger, dans le cas de l'induction, c'est que, parce que, de fait, on peut effectuer une certaine réduction de la matière, on soit de là amené à confondre cela avec une réduction de la forme.

12/3/70

2. Wolff: une tentative de réduction de l'induction au syllogisme.

On a vu à la fin du dernier cours que certains auteurs ont voulu réduire l'induction au syllogisme. Et effectuer cette réduction quant à la forme. Voici, entre autres, de quelle façon Wolff, contemporain de Kant, conçoit cette transformation ou cette réduction. Wolff dit que l'induction est contenue sous le syllogisme catégorique suivant. Il s'agit d'un syllogisme très général dont la majeure serait ce qui suit:

Quidquid competit singulis inferioribus, id etiam competit omni superiori, sub quo continetur [c'est d'ailleurs absolument vrai, cela]. (1)

La mineure, elle, serait:

Sed hoc competit vel non competit singulis inferioribus. (2)

Et la conclusion:

Ergo hoc competit vel non competit omni superiori. (3)

Question (Monseigneur):

On doit concéder chacune de ces propositions. Alors qu'est-ce qui ne va pas?

Réponse (Michel Gervais):

C'est qu'on ne sait pas si cela convient à tous les singuliers ou non.

Question (Monseigneur):

A supposer qu'on le sache. On parle de la forme. Est-ce que ceci suffit à rendre compte de la forme de cet instrument qu'est l'induction?

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 198, no 296.
 2. Ibid. 3. Ibid.

Question (John White):

Je ne comprend pas son raisonnement. Pouvez-vous le rappeler?

Réponse (Monseigneur):

Tout ce qui convient ou appartient au singulier appartient aussi à l'universel (à condition évidemment qu'il convienne à tous les singuliers). Or l'expérience, l'observation me démontre que ceci convient ou ne convient pas aux inférieurs, aux singuliers. Donc "hoc competit superiori".

Pesch remarque:

Quae res [cette interprétation, cette façon de transformer l'induction en syllogisme] ab iis qui praecepta logica ad normam rerum mathematicorum trahere volunt [i.e. à ceux qui ont été nourris dans les mathématiques et qui veulent tirer la logique du côté de la mathématique ("trahere")] multum favuit. (1)

Voilà donc une position qui a beaucoup plu à ceux qui voulaient examiner, juger, définir les préceptes logiques à la lumière mathématique. C'est que cela semble rigoureux, justement. Cet effort de réduction rappelle un peu aussi ce que disait Bacon: "tout cela, c'est très clair; l'induction telle que les dialecticiens la conçoivent, c'est trop précaire pour fonder la science; il faut de la nécessité". C'est cela encore que Wolff veut faire ici: il veut attribuer à l'induction la plus grande nécessité possible.

Voici maintenant le commentaire que fait Pesch de cette position.

Sed wolffiana haec reductio [cette réduction-là de Wolff, de l'induction au syllogisme] supervacanea [i.e. inutile, vaine] est et omittenda [cette réduction-là, on voit qu'elle est tout à fait vaine et inutile et il faut l'omettre, l'oublier]. Inductionis legem et fundamentum recte quis dixerit principium illud: Quidquid convenit singulis inferioribus, convenit toti superiori; sicut fundamentum syllogismi in illo principio cernitur: Quidquid convenit toti superiori, convenit etiam singulis inferioribus. Ecquis syllogismos omnes ad unum generalem revocandos esse duxerit, cuius maiore fundamentum hoc exprimatur? Lex enim fundamentalis non ingreditur ipsum syllogismum ut ipsius elementum seu pars. (2)

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 198, no 296.
 2. Ibid.

Wolff méconnaît une distinction essentielle, dont nous avons déjà parlé d'ailleurs. Pesch a des expressions légèrement différentes dans l'édition de 1888:

Qui distinctionis non meminit inter principium quod syllogismi fundamentum et generalis lex sit [il y a d'une part un principe qui est comme le contenant, la loi générale du syllogisme] et illud quod est elementum ipsum syllogismum ingrediens [il y a double sorte de principes: les principes "ex quo" et les principes "de quo" ou "circa quod"; ce qu'il faut saisir, c'est qu'il y a des principes très communs, qui sont comme des fondements, des lois générales du syllogisme mais qui n'entrent pas dans la composition même du syllogisme; c'est cela que néglige Wolff ici]. (1)

Celui donc qui veut ramener tous les syllogismes à un seul syllogisme général, c'est tout simplement faute de comprendre la distinction précédente. Redisons-la en d'autres mots encore: il y a effectivement un principe général qui veut pour tous les syllogismes; mais quand on se met à former effectivement un syllogisme, un tel principe ne peut y entrer comme majeure, comme élément constituant. C'est nécessairement quelque chose traitant la matière spéciale concernée qui doit là être utilisé. Et c'est ici la même chose pour l'induction.

Non fundamentum illud generale in ipsum trahi syllogismum potest. (2)

Question (Raynald Valois):

Pourquoi ce principe-là ne peut pas entrer dans le syllogisme?

Réponse (Monsieur):

Parce que justement il ne concerne aucune matière déterminée ou spéciale. Un peu comme le principe de contradiction ne peut pas entrer dans une démonstration naturelle...

Question (Gervais Michaud):

Mais pourtant, c'est un principe du syllogisme. Donc, c'est nécessairement un élément du syllogisme.

Réponse (Monsieur):

Non! Non! Élément veut dire ce dont se compose l'argument

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1888, Pars I, p. 442.

2. Ibid.

tation: la majeure, la mineure. Mais il y a quelque chose de présupposé à ces éléments et à cette formation, à cette composition du syllogisme. Voilà où se situe notre principe.

Ensuite, c'est aussi intéressant. On va voir. Il pousse un peu plus loin.

Praeterea illa ad syllogismi formam translatata inductio non est integra [Wolff s'imagine qu'en transformant l'induction de cette façon les choses vont être liées avec nécessité; Pesch dit: non!], *sed ex ea parte manet "manca"* ["mancus" signifie manchot, estropié, mutilé], *ex qua sananda putabatur* [Wolff, par cette transformation, prétend donner à l'induction une nécessité qu'elle n'a pas considérée dans sa forme; mais ce qu'il prétend guérir: la faiblesse de la forme inductive, il ne le guérit pas du tout; en transformant ainsi l'induction, il ne lui donne pas la nécessité propre au syllogisme qu'il prétend lui donner; et non seulement, il ne la guérit pas de son manque de nécessité, mais de fait, il la détruit]. *Quod quo facilius intellegatur, exemplum ponatur huiusmodi:*

Quidquid competit singulis inferioribus, id etiam superiori competit.

Atqui mendacitas competit Paulo Cretensi et Tito et Ceio.

Ergo omnibus Cretensibus competit mendacitas.

Mancam dicimus hanc argumentandi formam, quia in his syllogismis id ipsum desideratur, propter quod inductiones in eos transformabantur [ce qu'on voulait ajouter à l'induction par cette transformation, de fait, cela manque encore après la transformation; cette transformation ne procure aucunement la nécessité recherchée]. Illico enim apparet in praemissis subiectum conclusionis: "Cretenses omnes" deesse, cum tamen natura syllogismi postulet, ut in alterutra praemissa subiectum conclusionis comparetur cum termino medio [il faut, dans un syllogisme, que le sujet de la conclusion apparaisse dans les prémisses et qu'il y soit relié d'une façon ou d'une autre avec le moyen terme pour que ce moyen terme ait vraiment vertu de l'unir avec le prédicat; or dans le syllogisme tel que proposé, ce n'est pas fait: le "omnes Cretenses" n'arrive que dans la conclusion; on voit alors comme c'est mauvais; c'est parce que Wolff fait intervenir un principe "ex quo" dans la constitution même du syllogisme que cela empêche le syllogisme de procéder "ex propriis"; non seulement Wolff détruit ainsi la forme de l'induction, il détruit aussi la forme du syllogisme; alors, qu'est-ce qui reste?]. Cuius rei ipse Aristoteles nos monitos esse voluit. Et res manifesta est tum solum per inductionem institutam ratione formae nos certos esse posse. "Cretenses omnes esse mendaces", cum "Paulum, Titum, Caium

esse Cretenses omnes" sciverimus. Id autem ut sciamus, numeratio sola non suppeditat. (1)

Normalement, on devrait avoir le "omnes Cretenses" et dans la mineure et dans la conclusion. Dans la mineure, on aurait comparé, relié cet "omnes Cretenses" au moyen terme qui lui, dans le syllogisme, est vraiment le principe d'union et de manifestation. Or dans la façon d'argumenter de Wolff, on a cet "omnes Cretenses" seulement dans la conclusion. Et, dans la majeure, on a un principe extrêmement commun qui ne nous dit rien des "Cretenses". Alors, cela fait tout un saut à faire, dans la conclusion. On ne respecte pas ainsi la forme du syllogisme. Encore une fois, dans un syllogisme, le sujet de la conclusion, pour être sujet de conclusion, i.e. pour pouvoir être composé avec tel ou tel prédicat, doit de toute nécessité avoir auparavant été comparé dans l'une des prémisses avec le moyen terme. Ce qu'on ne fait pas ici.

Question (Michel Gervais):

En somme, il manque une proposition ici qui dirait que Paul, Titus et Caius sont tous les "Cretenses"?

Réponse (Monsieur):

Justement, Wolff ne veut pas cela. Il s'imagine qu'en partant du "quidquid", i.e. en partant du principe qui établit le rapport entre supérieurs et inférieurs, cela suffit ensuite, avec l'observation et l'énumération. Alors d'une part, il n'y a pas forme d'induction; mais d'autre part, aussi, il n'y a pas non plus forme de syllogisme.

Remarquons une chose. Que Wolff ait été incliné comme cela à transformer l'induction, à ne pas la laisser telle quelle, c'est une tentation tout à fait propre à l'idéalisme. Il y a des instruments dont la raison a besoin et qui cependant n'ont pas la vertu du syllogisme: l'exemple, l'induction, l'argument par signe (le signe, selon sa première signification, c'est, ainsi que le dit saint Augustin: "Res quae praeter speciem ingerit sensibus..."). Voilà trois instruments que l'on pourrait grouper - quoique encore une fois ce sont des instruments de formes différentes - en ce sens que la raison en a besoin en tant qu'elle est, selon l'expression de saint Thomas dans les Noms Divins, une "ratio quae connutritur

1. Pesch, Inst. logic., Fribourg, 1914, Pars I, p. 198-199, no 296.

sensibus" (1). Voilà quelque chose que l'idéalisme a en horreur. Il se réfugie tout de suite dans la raison universelle. Voilà pourquoi le syllogisme, pour les idéalistes, cela va, l'induction, non.

Par ailleurs, les empiristes seront plutôt enclins à l'opposé. Ainsi Bacon va nier purement et simplement le syllogisme. Ce qui ne veut pas dire qu'il va réussir à faire à l'induction un meilleur sort que celui que lui fait la logique "traditionnelle".

3. Les instruments de la raison sont irréductibles les uns aux autres.

Maintenant, nous allons relever trois similitudes qui nous montrent qu'on ne peut jamais faire cette sorte de transformation pour les instruments de la raison. Chaque instrument a sa forme propre et cette forme-là est irréductible. Quand on essaie de la réduire, on la détruit. Réduire, ici, c'est nécessairement détruire. Il faut absolument respecter la forme de chacun.

1) Voici donc une première similitude très manifeste: qui songerait, dans le cas des arts manuels, à transformer la scie en marteau? voyons-donc! Chaque outil a sa fin propre. C'est toujours la même chose. C'est dans la mesure où on ne voit pas la fin propre des instruments qu'on peut penser à les réduire les uns aux autres. Chaque outil a sa fin propre et c'est cette fin-là qui commande la matière dont il est composé, ainsi que sa forme: la scie a sa forme propre, le marteau a sa forme propre et on ne songerait pas à réduire l'un à l'autre, dès qu'on comprend que scier et enfoncer des clous sont des fins très différentes. Là, on a l'évidence que cela ne marcherait vraiment pas d'utiliser le même instrument pour deux fins aussi clairement différentes. Mais quand on s'élève aux instruments de l'intelligence, on a moins d'évidence de tout cela et on est davantage tenté à n'importe quelle aberration. Les

1. S. Thomas, In de Div. Nom., c. 7, lect. 1, no 704.

indigestions de l'intelligence qui en résultent ne font pas mal. On ne les sent même pas.

2) C'était une similitude tirée de l'art. On s'attendrait à ce que la deuxième soit tirée de l'agir mais on la présentera en troisième, celle tirée de l'agir, parce que c'est la plus belle. La deuxième similitude, on va plutôt la tirer de la nature. Voici ce que dit Aristote dans les Parties des Animaux au sujet de la main. Aristote vient de distinguer et d'opposer l'homme aux autres animaux. Il a montré quoique vivement qu'il ne faudrait pas croire que parce que la nature a pourvu les autres animaux de beaucoup d'instruments spéciaux, ces animaux sont supérieurs à l'homme. Car la nature a donné à l'homme, entre autres choses, la main. La main qui peut prendre et tenir, et ainsi faire n'importe quoi. Il ajoute ensuite:

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction [on voit encore le rapport entre forme et fin; qui songerait ici à dire: cet organe-là, pour simplifier un peu, on va changer sa forme: on va la réduire à celle du pied]. (1)

3) Mais c'est la troisième similitude qui est la plus belle. Il s'agit d'un texte où Aristote montre la nécessité du législateur, de la loi positive, civile. Aristote dit que non seulement le "politicus", par les lois qu'il institue, concourt à la formation de bonnes moeurs mais aussi le père, dans la famille, par ses exhortations et remontrances. La formation de bonnes moeurs est quelque chose de commun à tous les deux.

Mais cependant, il faut faire attention. Il ne faut pas aller jusqu'à les confondre. Il y a aussi une différente entre les deux. Il ne faudrait pas réduire le "sermo paternus", comme dit Aristote, à la loi. Si quelqu'un voulait effectuer cette réduction, transformer le discours du père et le considérer purement et simplement comme loi, le bien de l'homme serait compromis. Substituer la loi au discours paternel, introduire la loi civile à l'intérieur de la famille purement et simplement, ce serait aberrant.

1. Aristote, Parties des Animaux, IV, c. 10, 687 b 6.

Haec autem sola differentia est: quod paternus sermo non habet [il faut l'admettre] plenarie vim coactivam [on voit tout de suite la similitude: le syllogisme, si on le compare à l'induction, comme il est dit au début des Topiques (I, c. 12), "magis urget", il est plus contraignant, plus "cogens"; alors il faut concéder ici que le discours paternel, qui se fait par une sorte d'exhortation, n'a pas pleinement la vertu coactive du discours ou du verbe ou du précepte du roi; il faut concéder cela; de même qu'il faut concéder que l'induction, de par sa forme, n'a pas la vigueur syllogistique; mais attention! est-ce qu'à cause de cela on peut dire: on n'en a pas besoin? contentons-nous du syllogisme? réduisons l'induction au syllogisme? Non, non, non! Voici maintenant d'une manière plus précise la similitude de rapport:], sicut sermo regis, ut supra dictum est. Consequenter autem ostendit, quod quantum ad aliquid [donc on a concédé qu'il n'y a pas dans les exhortations la force de la loi] hoc magis competit privatae personae quam publicae, ex cognatione [à l'intérieur de la famille, de la parenté] et beneficiis [des récompenses; pensons à l'éducation des enfants], scilicet propter quae filii diligunt parentes, et de facili obediunt naturali amicitiae, quae est filiorum ad patrem. Sic igitur, licet [voici ce qu'il faut surtout retenir] sermo regius magis possit per viam timoris, tamen sermo paternus magis potest per viam amoris [cela, c'est extraordinaire; concédons que le "sermo paternus" n'a pas la vertu contraignante de la loi; mais cependant quel est le tout premier mouvement de l'appétit et qui fonde tous les autres? et que tous les autres presupposent? c'est l'amour, il ne faut pas l'oublier; tellelement qu'on ne peut pas concevoir une bonne formation morale qui n'aurait pas au principe été fondée d'une façon tout à fait particulière sur l'amour et d'abord évidemment sur l'amour paternel et maternel, qui est si naturel; eh bien! "per viam timoris", "per viam amoris", voilà la similitude de rapport; ce qui correspondrait dans la connaissance à "per viam amoris", c'est "per viam sensus" ou "per viam singularis"; et ce qui correspond à "per viam timoris", c'est "per viam rationis", "causae", "universalis"], tamen sermo paternus magis potest per viam amoris, quae quidem via est efficacior in his qui non sunt totaliter male dispositi [l'intelligence qui n'est pas trop mal disposée connaît ordinairement davantage de choses en s'appuyant sur le sens; quand cela tombe sous le sens, elle n'exige pas d'être contrainte par la démonstration, d'autant plus que la démonstration n'est pas toujours possible, en particulier concernant les tous premiers principes, les plus fondamentaux pour la vie intellectuelle]. (1)

On ne peut concevoir une bonne formation morale qui ne serait fondée sur l'amour mais seulement sur la crainte, ni une vie sociale en bonnes moeurs sans la force coercitive ("via Timoris") de la loi. Il ne faut donc pas ignorer, négliger ou mépriser l'un parce qu'il aurait moins de vertu que l'autre sur un plan.

De même, il ne faut pas mépriser l'induction parce que moins puissante que le syllogisme. L'intelligence a besoin de se nourrir ("verbum saginatum") d'arguments plus manifestes, plus "quoad nos", même s'ils comportent moins de nécessité.

24/3/70

C. L'enthymème.

a) Un problème: le rapport entre enthymème et syllogisme.

Il n'est pas facile de voir au juste la nature de l'enthymème. Aristote la définit, mais trop brièvement pour nous, à la fin des Premiers Analytiques: c'est, dit-il, "un syllogisme qui procède de vraisemblables ou de signes" (1).

'Ενθύμημα δέ ἐστι τὸ συλλογισμός ἐξ εἰκότων ή σημείων. (1)

Quant à nous, il nous faut écarter et laisser de côté le vraisemblable parce que c'est une considération qui ne concerne que la rhétorique. Nous allons nous limiter à l'enthymème qui procède de signes.

1. Une difficulté: contradiction chez les maîtres.

1) Saint Thomas: l'enthymème est un instrument autre que le syllogisme.

Voici d'abord le texte de saint Thomas qui est le plus clair à propos de l'enthymème. Ce texte nous montre sans ambiguïté que l'enthymème se distingue nettement du syllogisme. Nous verrons tout à l'heure que saint Albert ne parle pas tout à fait de la même façon.

Aristote, dans son proème aux Seconds Analytiques, veut montrer

1. Aristote, Premiers Anal., II, c. 27, 70 a 10.

que toute discipline et toute doctrine procède d'une connaissance préexistante, et il le manifeste par induction: cela, dit-il, se vérifie de la science; et de la dialectique; et aussi de la rhétorique.

Καὶ οἱ ὁρητικοὶ συμπεῖθουσιν· οὐ τέρ διά παραδειγμάτων, δέ εστιν ἐπαγωγή, οὐ δι' ἐνθυμημάτων, οὐπερ εστι συλλογισμός.

C'est encore de la même façon que les arguments rhétoriques produisent la persuasion, car ils usent soit d'exemples, ce qui est une induction, soit d'enthymèmes, ce qui n'est pas autre chose qu'un syllogisme. (1)

En commentant Aristote, saint Thomas dit:

Similiter autem rhetoricae etc., manifestat idem in rhetoricae, in quibus persuasio fit [en rhétorique, la fin propre est la persuasion; ce n'est pas de convaincre l'intelligence ou de nécessiter l'intelligence, c'est la persuasion; mais comment se fait-elle? quels sont les instruments appropriés à cette fin?] per entymema aut per exemplum; non autem per syllogismum vel inductionem completam [mais alors pourquoi ne pouvons-nous nous servir en vue de la persuasion du syllogisme ou de l'induction?], propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scilicet circa actus singulares hominum [la raison, c'est que la matière est telle qu'elle ne peut pas revêtir la forme syllogistique, in quibus universales propositiones non possunt assumi vere [ce qui est tout à fait fondamental et essentiel pour le syllogisme; le principe fondamental du syllogisme ("ex quo"), c'est: "dici de omni, dici de nullo"]. Et ideo utitur loco syllogismi, in quo necesse est esse aliquam universalem, aliquo entymemate; et similiter loco inductionis, in qua concluditur universale, aliquo exemplo, in quo proceditur a singulari, non ad universale, sed ad singulare. Unde patet quod, sicut enthymema est quidam syllogismus detruncatus, ita exemplum est quaedam inductio imperfecta. Si ergo in syllogismo et inductione proceditur ex aliquo praecognito, oportet idem intelligi in entymemate et exemplo. (2)

2) Saint Albert: l'enthymème est un véritable syllogisme.

Voici comment saint Albert interprète le même texte. Au début, c'est

-
1. Aristote, Seconds Analytiques, I, c. 1, 71a8.
 2. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 1, no 12.

magnifique.

Similiter enim, sicut dictum est, et rhetoricae scientiae persuadent. Dico autem persuadent: quia [cela, c'est magnifique, on va voir] non vere probant vel concludunt [mais pourquoi faut-il exclure vraiment et strictement des conclusions et des preuves] propter mediorum suorum et principiorum imperfectionem [il y a une imperfection du côté des principes; mais pourquoi sont-ils imparfaits?], quae generalia non sunt [ils manquent d'universalité], et dici de omni vel de nullo non habent: et ideo ex verisimilibus potius generant persuasionem et suspicionem quam certam scientiam: aut enim persuadent per exempla prius nota, quod est facere quamdam inductionem, quia multa exempla inductionem faciunt, non quidem sola, sed addito quod simile sit in omnibus, vel quod sic sit de singulis: et ideo exempla sola non sunt vera inductio, sed inductionis aliquid, et tunc persuadent ex prius notis, ut paulo ante dictum est: aut persuadent per enthymemata, [il est difficile de comprendre comment, après avoir parlé d'une façon aussi explicite et si belle, il va aller maintenant dire que l'enthymème est vraiment un syllogisme] quod scilicet persuadere vere est syllogismus. (1)

En outre, quand saint Albert commente Aristote dans les Premiers Analytiques, - bien qu'il dise de très belles choses à propos de l'analyse logique de l'enthymème - il y a encore une expression qu'on ne peut pas admettre.

Quamvis enim diversae argumentationes sint syllogismus et enthymema [il dit: ce sont deux argumentations différentes: "diversae argumentationes"; voici maintenant], tamen [et là, on ne peut pas s'exprimer d'une façon plus forte que cela; voilà pourquoi on ne peut pas l'admettre] substantialiter enthymema est syllogismus: [Et alors l'explication:] quamvis enim non nisi una propositio ponatur in enthymemate [vous savez que dans l'enthymème, on sous-entend une des deux propositions parce qu'elle est manifeste; mais quand saint Thomas dit que l'enthymème est "syllogismus detruncatus", ceci ne veut pas seulement dire: "matériellement tronqué", de ce qu'on sous-entend une proposition; car il peut arriver que, quand on forme un syllogisme, si, à un moment donné, ou la majeure, ou la mineure est déjà connue et manifeste, qu'on passe tout de suite à la conclusion sans mentionner la proposition en question; mais substantialiter, elle est là cependant; le fait de sous-entendre "ut sic"

1. S. Albert, In I Post. Anal., tract. 1, c. 3 (Doyon, 57, p. 15).

ne justifie pas l'expression très forte de saint Thomas: "de truncatus", et ne peut être ce qui fait principalement que l'enthymème diffère du syllogisme], duae autem in syllogismo secundum vocem; tamen in enthyemate una secundum vocem posita, altera subintelligitur secundum rem et decursum rationis; et sic secundum rem et decursum rationis enthyemata substantiäliter dicitur esse syllogismus. (1)

2. Solution: examen de la lettre d'Aristote.

Devant cette opposition nette, les deux explications ne peuvent pas être vraies. Cela ne veut pas dire que tout ce que saint Albert raconte sur l'enthymème au point de vue analyse logique est faux, non! Mais il semble ici que ce soient des expressions trop fortes. Devant une telle opposition, ce qu'il faut faire, c'est de recourir au texte d'Aristote pour essayer de voir lequel des deux a raison. Evidemment, le texte le plus développé touchant cette matière de l'enthymème pour le problème qui nous occupe maintenant, c'est un texte du début de la Rhétorique. Il y a tout spécialement deux traductions qui peuvent nous aider à notre fin, deux traductions assez anciennes d'ailleurs.

Voici d'abord, à la suite du texte grec, une traduction qui date de 1922, faite par un dénommé Gros. L'autre, on le verra, est plus ancienne encore. Bien sûr, ce n'est pas parce qu'elles sont visibles que ces traductions nous intéressent. D'ailleurs, comme traductions, elles ne sont pas tellement strictes. Il s'agit de traductions un peu lâches, si on veut. Souvent même, c'est plus une paraphrase qu'une traduction. Comme traduction, cela est évidemment imparfait. Mais quelquefois, c'est ce genre de traduction qui nous est utile parce que - sans toutefois être ni valoir un commentaire - elle ajoute quelque chose. Voici donc le texte d'Aristote avec celui de Gros:

Τὸν δέ διά τοῦ δεικνύντας ή φαίνεσθαι δεικνύνται, καθά-
περ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς, τό μέν ἐπαγωγή ἔστι,
τό δέ, συλλογισμός. τό δέ, φανόμενος συλλογισμός.
Καὶ ἐνταῦθα δηοῖσας. ἔστι γάρ, τό μέν παράδειγμα,
ἐπαγωγή· τό δ' ἐνθύμημα, συλλογισμός.

1. S. Albert, In II Prior, Anal., tract. 7, c. 9 (Doyon, 56, p. 161).

De même que dans la dialectique, pour démontrer une chose véritablement ou simplement en apparence, on emploie l'induction, le syllogisme vrai et le syllogisme apparent; de même, dans la rhétorique, on se sert de l'exemple, qui n'est autre chose que l'induction, et de l'enthymème, qui est un véritable syllogisme. (1)

Il peut ici être important de noter qu'à la toute première phrase d'Aristote dans la Rhétorique, il s'agit déjà de comparer la dialectique à la rhétorique. Aristote y dit que "la rhétorique correspond à la dialectique".

'Η δητορική ἔστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. (2)

La dialectique est prise comme similitude de la rhétorique et la dialectique est supposée déjà connue. Ici, Aristote poursuit cette similitude: de même que - c'est très important ce "de même que"; Aristote dit bien: "Καθάπερ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς", c'est très clair - de même donc que dans la dialectique, on emploie l'induction et le syllogisme, de même dans la rhétorique, on se sert de l'exemple qui, comme Gros dit, n'est autre chose qu'une induction et on se sert de l'enthymème qui est un véritable syllogisme.

Καλῶ δ' ἐνθυμητα μέν, δητορικόν συλλογισμόν, παράδειγμα δέ, ἐπαγγήν δητορικήν.

Or, j'appelle l'enthymème "le syllogisme oratoire", et l'exemple "l'induction de la rhétorique". (3)

Attention maintenant, cela se précise. Pourquoi Aristote vient-il qualifier ou déterminer ainsi syllogisme et induction? Il y a une raison à cela.

Πάντες δέ τάς πίστεις ποιοῦνται διά τοῦ δεικνύντας
ἢ παραδείγματα λέγοντες ἢ ἐνθυμήματα, καὶ παρά ταῦτα
οὐδέν. οὗτοί εἰπερ καὶ διλας ἀνάγκη ἢ συλλογιζόμενον
ἢ ἐπάγοντα δεικνύντα διεισθν [ἢ δύτεινοθν] (δῆλον δ' ή-
μέν τοῦτο ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν)...

Tout homme qui entreprend de prouver une chose, doit avoir recours aux exemples et aux enthymèmes: ce sont les deux seuls moyens pour démontrer. De sorte que s'il faut, toutes les fois qu'on procède par voie de démonstration pour soutenir ce qu'on dit, concernant un fait ou une personne quelconque, employer le syllogisme ou

1. Aristote, Rhétorique, I, c. 2, 1356 a 35; trad. Gros, p. 23.

2. Ibid., c. 1, 1354 a 1. 3. Ibid., c. 2, 1356 b 4; tr. Gros, p. 23.

l'induction, comme nous l'avons montré clairement dans nos analytiques... (1)

C'est extrêmement important, cette remarque. Il vaut la peine d'aller à la doctrine qu'il rappelle ici comme en passant. Dans les Premiers Analytiques, juste avant de parler de l'induction, Aristote dit: il y a deux voies offertes à l'intelligence pour parvenir à la vérité: celle du syllogisme et celle de l'induction.

"Ἀπαντά γάρ πιστεύομεν ή διὰ συλλογισμοῦ, ή ἐξ ἐπαγγεγένετος.

Toute conviction s'acquiert, en effet, par le syllogisme, ou provient de l'induction. (2)

S'il y a donc deux voies pour démontrer, pour argumenter, pour prouver, à savoir celle du syllogisme et celle de l'induction, il est nécessaire que les deux arguments utilisés dans la rhétorique: l'enthymème et l'exemple, soient chacun de même nature que son correspondant dans la dialectique. Cela revient à dire que l'enthymème est de même nature que le syllogisme et que l'exemple est de même nature que l'induction.

... ἀναγκαῖον ἐκάτερον αὐτῶν ἐκατέρῳ τούτων τό αὐτό εἶναι.

... il est nécessaire que ces deux arguments dans la rhétorique, soient chacun de même nature que son correspondant dans la dialectique. (3)

On va voir maintenant que l'autre traduction, d'un dénommé Cassandre, faite à la fin du XVII^e siècle, en assez vieux français donc, peut aider à approcher davantage encore de l'explication juste.

Quant aux Preuves qui en effet démontrent une chose, ou qui semblent la démontrer. Tout ainsi que pour démontrer dans la Dialectique l'on se sert toujours de l'induction et du Syllogisme, soit véritable ou apparent [c'est encore la même chose: la similitude entre la rhétorique et la dialectique]: De même pour démontrer dans la Rhétorique, l'on se sert toujours de l'Exemple, qui est la même chose que l'Induction, et encore de l'Enthymème qui répond au Syllogisme [ah, voilà qui est

-
1. Aristote, Rhétorique, I, c. 2, 1356 b 6; tr. Gros, p. 23.
 2. Aristote, Premiers Anal., II, c. 23, 68 b 14; tr. Tricot.
 3. Aristote, Rhét., Ibid., 1356 b 10; tr. Gros, p. 23.

beaucoup mieux; là, c'est la bonne formule; on ne peut pas dire: qui est purement et simplement de même nature que le syllogisme: Aussi est-ce pour cette raison que je nomme l'Enthymême et l'Exemple, l'un le Syllogisme; et l'autre l'Induction de la Rhétorique. [là, cela va très bien; l'enthymême répond au syllogisme et voilà pourquoi je pourrai nommer l'enthymême le syllogisme oratoire]. (1)

Question (Marcel Savard):

Mais juste avant, il dit que l'exemple est la même chose que l'induction...

Réponse (Monseigneur):

Voilà pourquoi je n'insiste pas sur cette deuxième expression. Je pense qu'il faut essayer d'extraire les expressions qui paraissent les meilleures. Il aurait dû ici garder la même expression pour indiquer le rapport de l'exemple avec l'induction.

Et de vray [là, c'est magnifique] pour montrer leur parfait rapport [la notion de rapport, maintenant], c'est que tout Orateur qui prouve une chose par démonstration, apporte toujours ou des Exemples, ou des Enthymêmes, n'y ayant point dans la Rhétorique d'autres moyens pour démontrer que ceux-là. Et par conséquent si la même nécessité se rencontre dans la Dialectique, et que là il soit impossible de rien prouver démonstrativement, quelque chose même que ce puisse estre, sans se servir du Syllogisme et de l'Induction, comme nous l'avons fait voir dans nos Livres des Analytiques; Il s'ensuit [étant donné encore une fois la doctrine proposée dans les Premiers Analytiques] Que chacun [et là on va voir une différence avec l'autre traduction] de de ces deux moyens à l'égard des deux autres, je veux dire Que le Syllogisme à l'égard de l'Enthymême, et Que l'Induction à l'égard de l'Exemple, ne seront qu'une même chose. (2)

Question (Monseigneur):

Voyez-vous une différence entre le sens de cette traduction et celui de l'autre?

Réponse (Michel Gervais):

C'est l'idée d'une proportion entre les deux plutôt que d'une identité?

Réponse (Monseigneur):

Oui. C'est pourquoi je pense que c'est là la bonne doc-

1. Aristote, Rhétorique, I, c. 2, 1356 a 35; trad. Cassandre, p. 14.
 2. Ibid., 1356 b 6; tr. Cass., p. 15.

trine. Il y a une similitude de rapport.

Pour mieux comprendre la façon dont parle Aristote, ici, on peut la comparer à ce beau texte, dans le traité De l'Ame, où Aristote dit vivant ce qui a en soi son principe de nutrition, de croissance et de décroissance. Commentant cette apparente définition, saint Thomas dit:

Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. Sciendum autem est, quod haec explanatio [ce n'est pas une véritable définition] magis est per modum exempli, quam per modum definitionis. Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitae exercere potest. (1)

Aristote ne peut pas alors définir le vivant puisque celui-ci se caractérise aussi par d'autres opérations que celles-là qui sont propres au végétal: il y a encore la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.

C'est un peu la même chose ici. L'enthymème est assimilé au syllogisme et l'exemple à l'induction non pour une définition stricte mais à cause de la similitude de rapport qu'il y a entre les deux membres de chacune de ces paires. Plutôt que de définir strictement l'enthymème et l'exemple, Aristote va se contenter pour le moment de rattacher l'enthymème au syllogisme et de rattacher l'exemple à l'induction. De telle sorte qu'on aurait quelque chose comme ceci, si l'on veut articuler davantage le discours. D'abord, en se fondant sur le texte des Premiers Analytiques, on rappelle qu'il y a deux voies pour l'intelligence: celle du syllogisme et celle de l'induction. Et alors, on remarque que dans la ligne de la voie dite du syllogisme, on a deux instruments différents, à savoir le syllogisme proprement dit et l'enthymème. De même, dans la voie dite de l'induction, on a encore deux instruments: l'induction proprement dite et l'exemple.

Pour préciser encore davantage, ajoutons que la voie dite de l'induction consiste à argumenter à partir de la partie; effectivement, il y a quelque chose de cela dans l'exemple, où on va d'une partie à une autre; c'est pourquoi on peut ramener ou du moins rattacher d'une certaine

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 1, no 219.

façon l'exemple à l'induction. De même, la voie dite du syllogisme consiste à argumenter du tout à la partie, ce que fait d'une certaine façon l'enthymème, ce qui nous permet de le rattacher au syllogisme. Mais ce qui est extrêmement important aussi, c'est de bien distinguer dans chaque voie les deux instruments qui, s'ils participent d'un élément commun, n'ont cependant pas la même nature. Il y a bien quatre instruments et chacun possède ses règles propres. Pour mieux enraciner dans l'intelligence cette doctrine de la nécessité de respecter les natures propres de différents instruments, on pourrait avec profit lire la page où saint Albert, commentant l'Ethique, différencie le pinceau du peintre et le ciseau du sculpteur (1).

b) Quelques remarques plus précises sur l'enthymème.

Faisons maintenant quelques remarques plus précises sur la nature de l'enthymème, avant d'entrer quelque peu dans son analyse logique.

1. Mobilité du principe de manifestation de l'enthymème.

De ce que nous avons dit de l'exemple et de l'induction, il ressort que dans le cas de ces deux instruments, leur principe de manifestation comporte immobilité, quant à la position qu'il occupe. Ainsi, l'énumération des singuliers, dans le cas de l'induction, occupe toujours la même position: elle est sujet dans les deux prémisses. Par exemple:

L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps
 L'homme, le cheval et le mulet sont tous les animaux sans fiel
 Tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

Dans le cas de l'exemple, on a la même chose: le "simile", le cas semblable, lui aussi, est toujours sujet, et dans la majeure ou quasi ma-

1. S. Albert, In I Ethic., tract. 4, c. 1.

jeure, et dans la mineure du pro-syllogisme. Par exemple:

La guerre contre les Phocidiens fut un mal,
 La guerre contre les Phocidiens était une guerre entre voisins,
 etc.

Il est très important de voir qu'il n'en va pas de même dans le cas de l'enthymème. Il y a une grande mobilité quant à la position occupée par le signe dans cette argumentation où justement c'est le signe qui est principe de manifestation. Et alors nous pourrons disposer le signe - ou plutôt nous devrons le disposer: ce sera commandé par le signe lui-même - à la façon du moyen terme dans le syllogisme. Voilà encore un élément qui rapproche l'enthymème du syllogisme. Le signe, à proprement parler, ne sera pas moyen terme. La définition propre du moyen terme, telle qu'on pourra la voir dans les Premiers Analytiques, ne se vérifie pas du signe. Le signe comme tel ne possède pas l'universalité qu'il faut pour cela.

Donc, une grande mobilité quant à la position occupée par le signe dans l'argumentation. Cela veut dire quoi, plus précisément? Cela veut dire que tantôt le signe occupera la position qu'occupe le moyen terme dans la première figure, i.e. sujet dans la majeure et prédicat dans la mineure; quelquefois, le signe sera sujet dans les deux prémisses, ce qui est le cas du moyen terme dans la troisième figure du syllogisme; quelquefois, enfin, il sera prédicat dans les deux prémisses, ce qui est le cas de la seconde figure.

Bien entendu, tout cela peut paraître plutôt abstrait, puisque nous n'avons pas encore analysé le syllogisme lui-même et nous ne connaissons pas les trois figures sur lesquelles nous nous appuyons ici pour manifester. Pour rendre tout cela un peu plus accessible, nous allons tout à l'heure apporter quelques exemples d'enthymèmes et les analyser. D'ailleurs, les cas donnés par Aristote dans la Rhétorique sont extrêmement simples. Evidemment, ensuite, il faudra en voir d'autres qui seront moins faciles; en effet, ce n'est pas seulement l'orateur qui use de l'enthymème mais le philosophe aussi en use. Nous avons déjà vu la même chose concernant l'exemple. Nous avions dit alors que lorsque le philosophe se sert de l'exemple, il ne va pas d'un singulier à un autre singulier, mais d'un particulier, i.e. d'une partie qui est déjà en elle-

même une notion universelle, à un autre particulier qui se trouve lui aussi une notion universelle, partie d'un même universel plus élevé. Pour l'enthymème, ce sera un peu la même chose. Dans le cas de la rhétorique, le signe va être sensible, très voisin de l'observation, et surtout, il va s'appliquer au singulier. Tandis que le signe dont va user le philosophe sera déjà sur le plan universel.

Mais avant de procéder à l'analyse de quelques enthymèmes, faisons encore quelques remarques sur la nature de l'enthymème.

2. Fragilité de la conséquence de l'enthymème.

Voulant résoudre une objection où on prétend que le corps humain, parce qu'il n'est pas le plus dirable des corps, est loin d'en être le plus noble et donc de convenir vraiment à l'âme comme instrument, saint Thomas explique que, justement, c'est dans les choses où il y a le plus d'équilibre et d'harmonie que ceux-ci sont les plus fragiles, du fait que la composition en est plus complexe. Et pour manifester cela, il oppose le fragile équilibre du corps humain à l'harmonie simple, solide et quasi indissoluble de la pierre. Il a à cette occasion une expression qui peut nous être utile ici.

Ea quae sunt maxime propinqua elementis et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur; eorum enim quae subtiliter proportionantur facile solvitur harmonia. (1)

Cette remarque peut s'appliquer ici quand on compare l'enthymème à d'autres arguments, comme l'exemple et l'induction. Nous avons dit, en effet, que contrairement à ces derniers, l'enthymème se caractérise par une grande mobilité dans la position de son principe de manifestation: tantôt deux fois sujet, tantôt deux fois prédicat, tantôt sujet et prédicat. Eh bien, de toutes ces compositions possibles, il n'y en a qu'une qui aboutisse à une conséquence bonne, i.e. à une conclusion ferme,

1. S. Thomas, Q.D. de Anima, a. 8, ad 11.

vraiment probante: c'est lorsque le signe occupe la position qui correspond à la première figure du syllogisme: sujet dans la majeure, prédicat dans la mineure. Du moment que la position change, "solvitur consequentia", pour garder le verbe de saint Thomas. Ceci pour dire que, dans le cas de l'enthymème, "facile solvitur consequentia".

Cette remarque nous fait toucher encore un peu plus à quel point l'enthymème diffère du syllogisme. Dans ce dernier, quelle que soit la position occupée par le moyen terme - attention! il n'y a que trois figures possibles, pas quatre - le moyen terme demeure un principe qui aboutit à une bonne conséquence. Bien sûr, il y aura certaines limites quant aux conclusions possibles; ainsi, dans le cas de la seconde figure, on ne peut conclure affirmativement; et dans le cas de la troisième, on ne peut conclure universellement. Mais, à l'intérieur de ces limites, la conséquence demeure bonne "où que l'on promène le moyen terme". A condition toujours bien entendu de disposer les termes et les propositions comme il faut, c'est évident.

Bref, dans le cas du syllogisme, la conséquence n'est pas rompue du fait que le moyen terme occupe deux fois la position de sujet ou deux fois celle de prédicat, tandis que si le signe se dispose ainsi, la conséquence de l'enthymème est rompue. On comprend donc mieux que l'enthymème diffère profondément et radicalement du syllogisme.

3. Le caractère manifeste attaché à l'enthymème.

Ce qui fait l'avantage et le désavantage de l'argument par signe, c'est son aspect manifeste. On se rappelle la fameuse définition que saint Augustin donne du signe et que saint Thomas reprend à son compte:

Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.

Un signe est en effet une chose qui, en plus de ce qu'elle imprime elle-même dans le sens, fait venir autre chose à la pensée. (1)

1. S. Augustin, De doctr. christ., II, 1, no 1.

Un argument qui s'appuie sur un tel principe a l'avantage évident d'être très proportionné.

Plus haut, on a groupé trois instruments, à savoir l'induction, l'exemple et aussi l'argument par signe. Et on a vu que, malgré leur différence, on peut ainsi les mettre ensemble de cela que ce sont trois instruments qui permettent à la raison de se nourrir selon que la "ratio", comme dit saint Thomas, "connutritur sensibus". (1).

4. Le caractère direct de l'enthymème.

Un autre avantage de l'enthymème, c'est ce qu'on pourrait appeler l'aspect très direct du signe. C'est très direct et cela, ça plaît à l'intelligence.

Pensons un peu à ce qu'Aristote dit, au troisième livre de la Rhétorique, lorsqu'il distingue la métaphore de ce qu'on nomme en grec "*εἰκόν*" (eikon). Le premier sens de "*εἰκόν*", c'est image; et ensuite, évidemment, on peut faire l'extension et signifier par ce mot toute similitude ou comparaison. En anglais, on a un beau nom pour cela: "simile"; c'est d'ailleurs un terme qui est approprié à la rhétorique. Mais lorsqu'il est question d'"*εἰκόν*" en rhétorique ou en poétique, cela signifie un instrument particulier très lié à la métaphore. Aristote montre la différence qu'il y a entre les deux en se servant d'un cas tiré d'Homère: si on dit, à propos d'Achille: "ce lion s'élançait", il s'agit d'une métaphore; et si on dit plutôt: "comme un lion, il s'élançait", voilà une "*εἰκόν*":

"Ἐστιν δέ καὶ ἡ εἰκόνν μεταφορά· διαφέρει γάρ μετρόν· ὅταν μέν γάρ εἶπη [τὸν Ἀχιλλέα] "ώς δέ λέων ἐπόρουσεν", εἰκόνν ἐστιν, ὅταν δέ "λέων ἐπόρουσε", μεταφορά.

L'image peut être aussi regardée comme une métaphore, puisqu'elle en diffère peu. Lorsque Homère dit, en parlant d'Achille: "il s'élança comme un lion", c'est une image; mais quand il dit: "ce lion s'élança", c'est une métaphore. (2)

1. S. Thomas, In de Div. Nomin., c. 7, lect. 1, no 704.
 2. Aristote, Rhétorique, III, c. 4, 1406 b 20.

Aristote ajoute, un peu plus loin: la métaphore est plus délectable que l'"εἰκόν" parce qu'elle est plus brève et parce qu'elle est très directe aussi. "Ce lion", c'est beaucoup plus direct que "comme un lion".

"Εστιν γάρ η εἰκόν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, μεταφορά διαφέρουσα προθέσει. διδού ηττον ἡδύ, διτι μακροτέρως. καὶ οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἔκεινο. οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο η φυχῇ.

Car les images, comme nous l'avons dit, sont des métaphores. Elles n'en diffèrent que par l'addition de quelque particule. Elles sont moins agréables que la métaphore, parce qu'elles ne frappent point si vivement. D'ailleurs, au lieu de faire voir ce qu'une chose est véritablement, elles n'indiquent que des ressemblances; et ce n'est nullement ce que cherche l'esprit. (1)

Il en va un peu de même pour l'argument fondé sur le signe: un signe qu'il en est ainsi, c'est cela. Du fait que c'est plus direct, c'est plus délectable que par exemple de passer par une majeure, une mineure, un moyen terme, etc... Bien entendu, la force du syllogisme est beaucoup plus grande. Mais comme nous l'avons déjà dit, chaque instrument a son utilité, sa fonction, sa fin propre et il ne faut pas rejeter l'un parce qu'il n'atteint pas aussi efficacement la fin qui est propre à un autre.

L'enthymème donc a ceci de particulier qu'il est plus direct. On va du signe au signifié. C'est rapide, bref, direct.

5. La faiblesse de l'enthymème.

On voit aisément que l'enthymème est très facilement réfutable. La raison, c'est que, à la manière et selon la voie dite du syllogisme, on ne peut jamais conclure rigoureusement l'universel à partir du particulier. C'est réservé, et d'ailleurs à certaines conditions, à la voie inductive. Or le signe, par rapport au signifié, entretient le rapport

1. Aristote, Rhétorique, III, c. 10, 1410 b 17; trad. Gros, p. 508.

ou lien de particulier à universel. Par exemple, dans l'un des cas que nous allons analyser tout à l'heure, Socrate, si on le compare à la conclusion: le sage est vertueux, on est comme un cas particulier. De ce cas, on ne peut pas vraiment conclure l'universel dont il est signe. Comme, d'ailleurs, ainsi qu'on vient de le dire, on ne peut jamais conclure l'universel à partir du particulier, sauf par voie d'induction où d'ailleurs, ce n'est pas le singulier comme tel qui est principe mais l'énumération. Et l'énumération de tous les singuliers contenus dans l'universel: dans l'induction, il doit y avoir convertibilité entre le terme commun et les singuliers.

c) Analyse logique de quelques enthymèmes.

Pour rendre un peu plus concrètes toutes les remarques que nous venons de faire, il faut avoir à l'esprit quelques enthymèmes. Aussi allons-nous maintenant en analyser quelques-uns. Et nous allons choisir de préférence ceux-mêmes qu'Aristote cite dans sa Rhétorique. Ils sont en effet spécialement faciles du fait qu'ils portent sur des singuliers. Car cela comportera plus tard une difficulté supplémentaire de considérer les enthymèmes dont se sert le philosophe, i.e. à partir de signes pris dans des notions déjà universelles.

1. Quelques enthymèmes rhétoriques.

1) Le signe disposé à la façon de la première figure.

Aristote donne deux exemples pour illustrer la position du signe comparable à la première figure du syllogisme. Et les deux enthymèmes en question, quant à leur matière, sont tirés de la nature. C'est là une remarque extrêmement importante dont on ne saisira toutefois la portée qu'un peu plus loin.

Voici donc les deux cas annoncés: elle a enfanté, puisqu'elle a du lait; il est malade, puisqu'il fait de la fièvre. Il faut remarquer tout de suite qu'il y a ici, entre le signe et le signifié une relation d'effet à cause. Il faut se souvenir aussi, ici, d'une remarque faite plus haut selon laquelle dans l'enthymème "consequentia facile solvitur". On a vu en effet que d'une part, en-dehors de la première figure, la conséquence n'est pas bonne, mais qu'au contraire, tant qu'on reste dans la première figure, la conséquence est bonne. A tel point qu'Aristote va dire que, quand le signe occupe dans l'enthymème la position qui convient au moyen terme dans la première figure, il n'y a pas d'autre réfutation possible que de nier le signe purement et simplement. Dès que cette sorte de signe est concédé, c'est fini, l'enthymème devient irréfutable. Mais pourquoi est-ce ainsi?

C'est en raison de la matière d'où est tiré le signe, matière nécessaire dans ce cas, du fait qu'il s'agit d'un signe lié à son signifié comme à sa cause naturelle. Il faut qu'un signe soit ainsi lié à son signifié, pour qu'il puisse être disposé selon la première figure. Aristote donne un nom spécial à ce signe nécessaire, qui fait que la conséquence de l'enthymème est bonne; il l'appelle "τεκμήριον" (tekmerion), de "τέκμαρ" (tékmar) qui signifie: "borne", "terme", d'où "signe".

En outre, il est intéressant de remarquer que cette matière nécessaire qui peut revêtir la forme de l'enthymème peut aussi revêtir la forme d'une démonstration "quia". Mais alors ce n'est plus en tant que signe; c'est en tant qu'effet que par exemple le fait d'"avoir du lait" ou d'"avoir de la fièvre" sont considérés. Car l'effet peut revêtir la forme de moyen terme, ce qui est requis pour qu'on ait un syllogisme. Mais bien sûr, il ne peut s'agir que d'une démonstration "quia" et non d'une démonstration "propter quid".

Tout cela nous amène à une autre remarque: c'est une forme imparfaite que celle de l'enthymème. Elle se compare un peu à la forme matérielle, qui dépend nécessairement d'une matière déterminée. De même en effet qu'on ne peut pas définir le "camus", sans faire intervenir dans sa définition une matière, un sujet déterminé: le nez, de même on ne peut pas définir l'enthymème sans que n'entre dans sa définition la matière dont cet argument est tiré: "l'enthymème est un syllogisme tiré de signes

ou de vraisemblables":

'Ἐνθύμημα δέ ἔστι συλλογισμός ἐξ εἰκόνων ή σημείων. (1)

Tandis qu'il n'en est pas ainsi du syllogisme proprement dit, forme que l'on peut définir sans faire intervenir de matière déterminée: quelle que soit la matière, en effet, nécessaire ou contingente, la forme syllogistique subsiste également.

Face à cette analyse de l'enthymème de première figure, saint Albert fait une très belle remarque.

Sic ergo per omnes figuras enthymematis fiunt syllogismi. Sed in hoc differunt enthymemata primae figurae ab enthymematis secundae et tertiae figurae: quia syllogismi enthymematis quod fit per primam figuram sunt insolubiles [on ne peut pas les réfuter, à moins de nier le signe] et perfecti, non soluti a forma syllogismi [d'une certaine façon, cela va]: quia fundantur [cela, c'est quelque chose de très bien] super propositionem universalem. (2)

Cette matière, matière nécessaire, renferme au fond une proposition universelle: toute femme qui a du lait a enfanté; tout homme qui a la fièvre est malade. C'est en vertu de cette proposition universelle qu'un tel argument par signe est irréfutable. En raison de la matière encore une fois. A ce point de vue là, on a encore une petite ressemblance avec l'induction. Quelquefois, avons-nous vu, l'induction, en raison de la matière qu'elle touche, va permettre à l'intelligence de poser une conclusion universelle, et avec un assentiment ferme. Non pas cependant en vertu de la forme de l'induction. Ceci arrive dans le cas des premiers principes, par exemple; c'est en vertu de l'intellect agent, qui un moment donné, après une expérience très limitée, après une énumération brève, voit la connexion immédiate entre deux termes. Alors, le motif d'adhésion est l'intellect des premiers principes et non la forme de l'induction.

Question (Michel Gervais):

Si c'est ainsi; si on peut assimiler cet enthymème en tout point à une démonstration; quelle différence entre démonstration et enthymème alors? Le simple fait de ne pas mentionner la proposition universelle?

1. Aristote, Premiers Anal., II, c. 27, 70 a 1.

2. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 9 (Doyon, 56, p. 162).

Réponse (Monseigneur):

La différence vient de ce que l'on considère "avoir du lait" et "avoir de la fièvre" tantôt comme signes, et là on a des enthythèses, tantôt comme effets, et là, cela devient des démonstrations "quia".

2) Le signe disposé à la façon de la troisième figure.

Encore ici on va tâcher de s'en tenir aux exemples donnés par Aristote. Ainsi, un signe que l'homme sage est vertueux, c'est que Socrate est vertueux, Socrate qu'on connaît déjà comme un sage (la proposition qu'on sous-entend, c'est celle-là).

Si on veut mettre cela en forme, cela donnera quelque chose comme ceci:

Socrate est vertueux,
Socrate est sage,
Le sage est vertueux.

Socrate, donc, est sujet dans les deux prémisses, ce qui correspond à la troisième figure du syllogisme. On comprend - cela tombe tout de suite sous le sens - que ce n'est pas du fait qu'on retrouve dans un singulier et sagesse, et vertu qu'on peut vraiment conclure universellement: le sage est vertueux. Un tel enthythème serait donc extrêmement facile à réfuter. Il suffirait de citer un seul cas où les deux termes ne se rencontrent pas et ce serait fait.

Cet enthythème-là se rapproche beaucoup du pro-syllogisme de l'exemple. Si on se souvient de l'exemple de la guerre contre les Phocidiens: la guerre, à savoir cette guerre des Thébains contre les Phocidiens a été un mal; or cette guerre était une guerre entre voisins; donc, la guerre entre voisins est un mal. Le terme "guerre contre les Phocidiens" est deux fois sujet. Mais la différence, c'est que dans le cas de l'exemple, l'argument se poursuit tandis qu'on s'arrête là dans le cas d'un enthythème.

3) Le signe disposé à la façon de la seconde figure.

La seconde figure maintenant. Voilà encore un exemple tiré de la nature, mais où cependant il n'y a plus de connexion nécessaire: un signe que cette femme a enfanté, c'est qu'elle est pâle. Si on voulait mettre cela en forme, ce serait la seconde figure:

Qui a enfanté est pâle,
Or cette femme est pâle,
Donc cette femme a enfanté.

Pâle est prédicat dans les deux prémisses. Or, une règle du syllogisme dit qu'il n'y a jamais de bonne conséquence affirmative en seconde figure. D'ailleurs, on voit très bien que cette femme peut être pâle pour une toute autre raison. Il nous est évident qu'il n'y a pas nécessité. Le rapport entre pâleur et enfantement est tout à fait accidentel.

Question (Michel Gervais):

Peut-on avoir un signe nécessaire en-dehors de la première figure?

Réponse (Monsieur):

Non.

Question (Michel Gervais):

Peut-on avoir un signe non nécessaire dans la première figure?

Réponse (Monsieur):

Non, je ne crois pas. Parce que si ce n'est pas nécessaire, cela implique qu'on ne peut pas fonder tout cela sur de l'universel. Cela implique que la proposition sous-entendue n'est pas universelle. Alors, cela change l'ordre de prédictabilité des termes et par conséquent la disposition: on ne peut plus mettre le signe une fois sujet et une fois prédicat.

Question (Reynald Vélois):

Est-ce que les signes non nécessaires restent quand même des signes valables?

Réponse (Monsieur):

Bien sûr. Autrement, Aristote ne présenterait pas ces arguments comme des enthymèmes convenables. Ce sont de

bons entymèmes mais très faibles. Voilà pourquoi il faut certaines précautions, comme par exemple sous-entendre l'une des propositions. Autrement, l'argument serait trop facile à réfuter.

Question (Raynald Valois):

Dans la seconde figure, il faut que l'une des deux prémisses soit positive et l'autre négative?

Réponse (Monseigneur):

Oui.

Question (Raynald Valois):

Dans le cas de notre signe, ici, les deux ne sont-elles pas positives?

Réponse (Monseigneur):

Oui.

Question (Raynald Valois):

Et cela conclut quand même?

Réponse (Monseigneur):

Non, la conséquence n'est pas bonne.

Question (Raynald Valois):

Et le signe est valable quand même?

Réponse (Monseigneur):

Oui. Le signe, oui. Mais le signe considéré comme tel. Voilà pourquoi Aristote va dire: le signe est là. Mais, en s'en servant et en le disposant de cette façon, on ne peut rien conclure d'une façon nécessaire. Conséquence bonne, cela voudrait dire: conséquence nécessaire.

Question (Raynald Valois):

L'entymème, c'est comme une forme du syllogisme?

Réponse (Monseigneur):

D'accord, oui. I.e. l'un des deux instruments différents que l'intelligence forme, dans la voie du syllogisme.

Question (Raynald Valois):

Alors, comment cet instrument se distingue-t-il de l'autre? Est-ce sa matière seulement qui est spéciale?

Réponse (Monseigneur):

Justement, on ne peut pas définir l'entymème sans faire intervenir la matière: l'entymème, c'est une argumentation

qui procède de signes ou de vraisemblables. Qui dit signe, qui dit vraisemblable, dit une matière déterminée. Tandis que le syllogisme, ce n'est pas cela. "Oratio in qua quibusdam positis concluditur alia." Pour l'induction, il en est de même: "Progressio a singularibus ad universale."

Conclusion à l'analyse logique de l'enthymème.

On voit un peu maintenant que la disposition syllogistique, ou l'ordre syllogistique, c'est bien l'ordre le plus fondamental, l'ordre à la lumière duquel on pourra examiner non seulement le syllogisme proprement dit, mais aussi d'autres formes qui, de fait, ne sont pas syllogistiques. Et voilà pourquoi l'analyse strictement logique des formes d'argumentation autres que le syllogisme, cette analyse-là est inintelligible sans une connaissance préalable du syllogisme. Quand Aristote dit à propos de l'induction - on n'a pas insisté là-dessus l'autre fois justement parce que cela aurait été trop compliqué - l'induction est "primum de medio per tertium"; ou de l'exemple: "primum de medio per simile tertio", on ne peut avoir l'évidence de cela si on ne sait pas ce que c'est qu'un moyen terme dans le cas du syllogisme. Dans ces cas-là d'ailleurs, le mot "medium", moyen, ne veut plus dire exactement la même chose que dans le cas du syllogisme; c'en devient comme un sens analogue. Quand on parle de terme moyen à l'extérieur du syllogisme, dans le cas d'autres formes d'argumentation, cela ne signifie qu'une chose, à savoir que ce terme-là est intermédiaire au point de vue universalité, c'est tout.

2. Quelques enthyémèmes philosophiques. (1)

Il sera bon maintenant de signaler quelques cas d'enthyémèmes utilisés par le philosophe, i.e. tirés de signes de nature universelle.

1. Le titre est probablement abusif; Monseigneur, en effet, a présenté ce qui suit comme des arguments tirés de signes de nature universelle mais n'a pas affirmé comme tel que tous étaient strictement des enthyémèmes.

1) Un enthymème tiré du traité Du Ciel.

Voici d'abord un cas particulièrement intéressant, parce que saint Thomas, en le commentant, nous donne une règle générale pour l'utilisation de l'enthymème en philosophie.

a - L'enthymème lui-même.

Au début du traité Du Ciel, Aristote affirme que le corps se divise en trois dimensions et qu'il n'y a pas de grandeur qui possède davantage de dimensions "propter tria omnia esse".

Μεγέθους δέ τό μέν ἐφ' ἐν γραμμῇ, τό δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, τό δ' ἐπὶ τρία σημα. καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διέ τό τά τρία πάντα εἴναι καὶ τό τρίς πάντη.

Parmi les grandeurs, celle qui est divisible selon une seule dimension est une ligne, celle qui est divisible selon deux dimensions, une surface, et celle qui est divisible selon trois dimensions, un corps: en dehors de celles-là, il n'y a aucune autre grandeur, parce qu'il n'y a que trois dimensions en tout [traduction incorrecte; il serait mieux de dire: "parce que trois, c'est tous"], et que ce qui est divisible selon trois dimensions est divisible en toutes les dimensions [de même: "et que en trois, c'est en tous"]. (1)

Pour manifester ce "tria omnia esse", Aristote utilise divers signes et, entre autres, ceci que c'est une façon de parler commune à tous de ne dire "tous" que s'il y a au moins trois personnes.

'Αποδίδομεν δέ καὶ τάς προσηγορίας τόν τρόπον τοῦτον· τά γάρ δύο ἀμφω μέν λέγομεν καὶ τούς δύο ἀμφοτέρους, πάντας δ' οὐ λέγομεν, ἀλλὰ κατά τῶν τριῶν ταῦτην τὴν προσηγορίαν κατάφαμεν πρῶτον. Ταῦτα δ', ὡσπερ εἴρηται, διέ τό τὴν φύσιν αὐτήν οὗτας ἐπάγειν ἀκολουθοῦμεν.

En outre, dans l'application que nous faisons de ces termes, nous procédons de cette manière-là: en présence

1. Aristote, Du Ciel, I, c. 1, 268 a 8; trad. Tricot, p. 1.

de deux choses, nous disons "les deux choses", et de deux personnes, "les deux personnes", et nous ne disons pas "tous", mais nous ne commençons à adopter cette dernière dénomination que s'il s'agit d'au moins trois choses. Et en cela, ainsi que nous l'avons dit, nous ne faisons que suivre le chemin que nous trace la nature elle-même. (1)

En commentant cela, saint Thomas nous donne une très belle règle sur les façons communes à tous de parler, par opposition à celles qui sont propres à un seul.

Probat idem per communem usum loquendi. Et dicit quod etiam assignamus vocabula rebus secundum modum praedictum, quo scilicet perfectio competit ternario. Si enim aliqua sunt duo, dicimus quod sint "ambo", et duos homines dicimus "ambos": non autem de his dicimus "omnes", sed primo hoc vocabulo utimur circa tres. Et istum modum loquendi sequimur communiter omnes, propter hoc quod natura ad hoc nos inclinat. Ea enim quae sunt propria singulis in modo loquendi, viduntur provenire ex propriis conceptionibus uniuscuiusque: sed id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire. (2)

b - Une règle logique.

On pourrait objecter que ce signe et les autres qu'Aristote utilise à cet endroit sont loin d'être démonstratifs. Saint Thomas répond en nous donnant une règle magnifique sur l'usage de l'enthymème par le philosophe: il ne faut pas l'utiliser pour démontrer, mais pour rendre plus manifeste un point qui a déjà précédemment été démontré, soit, comme ici, qu'il s'agisse d'un point démontré par un science antérieure, soit que ce soit un point qu'on vient tout juste de démontrer soi-même...

Videtur tamen quod haec probatio non sit efficax: non enim magis videtur sequi quod dimensiones sint tres, propter hoc quod ternarius est numerus totius et "omnis": alioquin sequeretur per eandem rationem quod essent solum tria elementa, vel tres digiti manus. - Sed sciendum est quod, sicut dicit Simplicius in Commento, Aristoteles non procedit hic demonstrative, sed secundum probabilitatem:

1. Aristote, Du Ciel, I, c. 1, 268 a 15; trad. Tricot, p. 2.
 2. S. Thomas, In I de Caelo, lect. 2, no 13.

et hic modus sufficiens est post demonstrationes praemissas, vel præsuppositas ab alia scientia. Manifestum est autem quod determinare de dimensionibus corporum in quantum huiusmodi, per se pertinet ad mathematicum: naturalis autem assumit a mathematico ea quæ circa dimensiones considerat. Et ideo probare demonstrative esse solum tres dimensiones, pertinet ad mathematicum: sicut Ptolomaeus probat per hoc quod impossibile est coniungi simul lineas perpendiculares plures quam tres super idem punctum; omnis autem dimensio mensuratur secundum aliquam lineam perpendicularem. Huius igitur demonstrationem Aristoteles supponens a mathematico, utitur testimonio et signis, sicut consuevit facere post demonstrationes a se inductas. (1)

Ainsi donc, alors qu'en rhétorique, l'orateur commence par le signe, parce qu'alors le signe est *sa preuve la plus probante*, en philosophie, Aristote *se sert du signe* après avoir énoncé quelque chose de plus solide, *et non pas pour plus de solidité, mais pour plus de clarté*.

Il faut faire cette remarque, en passant: autant il est facile d'user de signes, autant il est difficile d'analyser les argumentations bâties à partir d'eux. On le verra d'ailleurs dans les cas qui vont suivre.

2) *On devient vertueux en répétant des actes, puisque le législateur fait répéter des actes.*

Pour manifester que la vertu s'acquiert par la répétition des actes qui lui sont conformes, Aristote fait remarquer que le législateur fait répéter aux citoyens des actes de vertu en attachant à ceux-ci des récompenses et à leurs opposés des châtiments.

Manifestat quod dixerat, per signum. Et dicit quod ei quod dictum est, quod operando efficimur virtuosi, attestatur hoc quod fit in civitatibus; quia legislatores assuefaciendo homines per præcepta, præmia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos. (2)

Nous avons donc un enthymème où le signe occupe la position de la

1. S. Thomas, In I de Cælo, lect. 2, no 14.
 2. S. Thomas, In II Ethic., lect. 1, no 251.

troisième figure:

Le législateur rend vertueux,
 Le législateur fait répéter des actes,
 On devient vertueux en répétant des actes.

Evidemment, ici, par "le législateur rend vertueux", c'est l'intention qu'on souligne. Car il y a des législateurs et des législations particulières qui ne rendent pas effectivement vertueux.

Et ad hoc debet ferri intentio cuiuslibet legislatoris.
 Qui vero hoc non bene faciunt, peccant in legislatione.
 Et horum civilitas differt a recta civilitate secundum
 differentiam boni et mali. (1)

26/3/70

[Avant de poursuivre l'examen de quelques enthymèmes employés par le philosophe comme tel, il faut faire une remarque importante sur le mot signe: ce mot n'a pas toujours le sens que nous lui donnons ici quand nous disons que l'enthymème procède de signes. Aussi faut-il faire très attention.

[Ainsi, par exemple, saint Thomas nomme quelque part "signa probabilita" (2) les principes du syllogisme dialectique. Signe n'a pas alors le sens très contracté qui est le sien lorsqu'il désigne le principe de l'enthymème.

[Par ailleurs encore, Averroès appelle "demonstraciones signi" (3) les démonstrations "quia" de la science de la nature. Là, signe s'oppose tout simplement à cause; démonstration par signe s'oppose à démonstration "propter quid" et signifie démonstration "per effectum". C'est encore quelque chose qu'il ne faut pas confondre avec le signe principe d'enthymème.

[Mais voyons encore quelques enthymèmes utilisés par Aristote et saint Thomas...]

-
1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 1, no 251.
 2. S. Thomas, Summa Theol., IIIa, q. 9, a. 3, ad 2.
 3. S. Thomas, In VII Phys., lect. 1, no 889.

3) La partie végétative de l'âme n'est pas propre à l'homme, puisqu'elle opère dans le sommeil.

Voici maintenant un cas spécial: une conclusion négative manifestée par un signe.

Ostendit quod praedicta pars (vegetativa) animae non est humana...

Addit manifestationem ex quodam evidenti signo. Haec enim pars animae efficacissime invenitur operari in somnis: recurrente enim calore naturali ad interiora, dum animal dormit, digestio melius celebratur. Id autem quod est proprium hominis, secundum quod homo dicitur bonus vel malus, non multum operatur in somno. Nec secundum somnum manifestatur quis sit bonus vel malus. (1)

Cet enthymème se dispose en deuxième figure.

Le propre à l'homme n'opère pas dans le sommeil,
 La partie végétative opère dans le sommeil,
 La partie végétative n'est pas le propre à l'homme.

Rappelons-nous que quand le signe occupe ainsi la place du moyen terme en deuxième figure: deux fois prédicat, la conséquence ne peut être bonne.

4) Les vertus de l'âme sont corrompues par l'excès et le défaut, puisqu'il en est ainsi pour la force corporelle.

Ostendit quales operationes sint quae causent virtutem...

Dicit ergo primo, hoc esse primo considerandum, quod virtutes sive operationes causantes virtutes natae sunt corrumphi ex superabundantia et defectu. Et ad hoc manifestandum oportet assumere quaedam manifestiora signa et testimonia; scilicet ea quae accidunt circa virtutes corporis, quae sunt manifestiores quam virtutes animae.

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 20, nos 233 et 234.

Videmus enim quod fortitudo corporalis corrumpitur ex superabundantibus gymnasii idest exercitiis quibusdam corporalibus, quibus aliqui nudi decertabant; eo quod per nimium loborem debilitatur virtus naturalis corporis. Similiter defectus horum exercitiorum corrumpit fortitudinem corporalem, quia ex defectu exercitii membra remanent mollia et debilia ad laborandum. Et similiter etiam est in sanitate. Nam sive aliquis sumat nimis de cibo vel potu, sive etiam minus, quam oporteat, corrumpitur sanitas. Sed si aliquis per debitam mensuram utatur exercitiis et cibis et potibus, fiet in eo fortitudo corporalis, et sanitas augebitur et conservabitur.

Et ita se habet in virtutibus animae, puta fortitudine et temperantia et aliis virtutibus. Ille enim qui omnia timet et fugit et nihil sustinet terribilium, efficitur timidus. Et similiter qui nil timet et ad omnia pericula praeципitanter vadit, efficitur audax. Et ita etiam est ex parte temperantiae. Ille enim qui potitur qualibet voluptate, et nullam vitat, efficitur intemperatus. Qui autem omnes vitat, sicut homines agrestes absque ratione faciunt, iste efficitur insensibilis. (1)

Il est bon de noter que voici un cas où l'argument peut aussi être bâti comme un exemple. Cela arrive en effet quelquefois car le signe, qui se trouve souvent être quelque chose de corporel, peut à ce moment-là devenir similitude et donc, comme tel, principe d'exemple.

5) Un signe que l'homme possède la vertu, c'est qu'il la pratique avec délectation.

Cum virtus similia operetur his operationibus ex quibus generata est, ut supra dictum est, differt executio huiusmodi operationis post virtutem et ante virtutem. Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid delectabile, quod convenit alicui secundum naturam.

Dicit ergo, quod signum habituum iam generatorum vel bonorum vel malorum accipitur ex delectatione vel tristitia, quae supervenit operationibus. Et hoc manifes-

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 2, nos 260, 261 et 262.

tat per exempla. Ille enim qui in hoc gaudet quod recedit a voluptatibus corporalibus est temperatus, quia operatur id quod est conveniens suo habitui. Et similiter ille qui sustinet pericula delectabiliter, vel ad minus sine tristitia, est fortis. Specialiter enim in actu fortitudinis sufficit non tristari, ut infra dicetur in tertio. Ille autem qui cum tristitia pericula sustinet, timidus est. (1)

6) Celui qui veut faire bien quelque chose doit viser un certain milieu, puisqu'on dit d'une œuvre bonne qu'il n'y a rien à y ajouter, ni rien à y retrancher.

Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huiusmodi signa accipi possunt ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum vel minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpunt bonitatem operis, quae salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium. (2)

7) Nos actes vertueux et vicieux dépendent de notre responsabilité, puisque nous sommes récompensés et punis pour eux.

Manifestat propositum per signa...

Dicit ergo primo, quod his quae dicta sunt, scilicet quod operationes virtutum et vitiorum sint in nobis, videntur attestari propria quae fiunt a singulis privatis personis. Quilibet enim paterfamilias punit filium vel servum male agentem. Et similiter attestantur ea quae fiunt a legislatoribus qui habent curam reipublicae; ipsi enim puniunt levius vel cruciant gravius eos qui operantur mala, dum tamen non faciunt hoc per violentiam vel propter ignorantiam, cuius scilicet ignorantiae ipsi non sunt causa. Si enim per vim aut ignorantiam operarentur, non essent eorum opera voluntaria, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est quod puniunt eos

1. S. Thomas, In II Ethic., lect. 3, nos 265 et 266.
 2. Ibid., lect. 6, no 315.

tamquam voluntarie operantes.

Et similiter honorant operantes bona voluntarie: quasi per honores provocantes bonos ad bona et per poenas prohibentes malos a malis. Nullus autem provocat aliquem ad operandum ea quae non sunt in potestate nostra neque voluntaria. Quia in talibus suasio ante opus est omnino inutilis. Sicut si aliquis suadeat alicui ut in aestate non calefiat vel in infirmitate non doleat vel subtractis cibis non esuriat, vel si aliquid aliud tale est quod non sit in potestate nostra, quia nihil minus propter suasionem pateremur haec. Si ergo non provocamur ad ea quae non sunt in nobis, provocamur autem ad faciendum bona et vitandum mala, consequens est quod ista insunt nobis. (1)

8) Les signes de la primauté du confus.

Après avoir établi que l'ordre naturel de notre intelligence la fait progresser du confus au distinct, Aristote donne trois signes que l'on peut lire dans la première leçon du commentaire au premier livre de la Physique: le tout intégral sensible, le tout intégral intelligible et le sensible "in communi".

A propos du tout intégral sensible, saint Thomas fait une remarque intéressante qui fait penser qu'en plus de l'argument par signe, on a ici comme un exemple que l'on pourrait formuler ainsi:

Totum integrale	-	Notius quoad nos
Totum integrale	-	Confusum
Notius quoad nos	-	Confusum
Notius quoad nos	-	Confusum
Universale	-	Confusum
Universale	-	Notius quoad nos

1. S. Thomas, In III Ethic., lect. 11, nos 503 et 504.

D) Autres remarques sur des instruments de l'intelligence ordonnés à la connaissance de la vérité.

a) Remarques sur la notion d'instrument.

1. Sur la nécessité, pour l'intelligence, d'instruments de perfections différentes.

Si quelqu'un considère, ne serait-ce qu'en passant, la nature de l'intelligence humaine, il constatera nécessairement qu'elle ne parvient pas tout d'un coup à la connaissance parfaite de la vérité. Plusieurs actes successifs lui sont nécessaires à cette fin, et correspondant à ces différents actes: des instruments appropriés.

Ainsi, notre connaissance débute par l'usage des sens, à quoi correspondent dans l'intelligence certains instruments: l'exemple, l'enthymème, l'induction. Notre intelligence doit aussi un certain temps être conduite par la volonté, i.e. doit adhérer par mode de foi, d'opinion à la vérité: d'où la nécessité du syllogisme probable et des autres instruments dialectiques, de l'argument d'autorité, etc.

Il est nécessaire en somme que notre intelligence passe par des connaissances multiples et imparfaites ("ex multis vestigiis" et "per multa ratiocinia") pour parvenir à la connaissance de la vérité parfaite. Par des connaissances imparfaites, i.e. par des actes imparfaits de connaissance, et donc par des instruments imparfaits: c'est un rapport qu'il faut retenir.

2. Sur la nature comme source de similitude pour les instruments de la raison.

Il faut chercher dans la nature - et aussi dans l'art - des simili-

tudes pour les instruments de la raison.

3. Sur les exigences différentes à avoir pour des instruments différents.

Au début de l'Ethique, Aristote manifeste que chaque matière impose un mode approprié à l'intelligence qui l'étudie. Et il manifeste cette règle à l'aide d'une similitude tirée de l'art: chaque artiste, en effet, procède différemment selon le matériau qu'il emploie.

Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut neque etiam in conditis, idest his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus; sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. (1)

Saint Albert commente aussi ce passage et ajoute à la similitude que non seulement une méthode, mais aussi des instruments appropriés doivent être utilisés et que de chaque instrument on ne peut exiger ou attendre non plus davantage que ce à quoi faire sa nature est ordonnée. A l'artisan qui veut représenter quelque modèle, le marbre et la peinture imposent l'usage d'instruments différents et offrent des résultats différents.

Secundum diversitatem materiae actuum diversae requiruntur ab artibus perfectiones, et praecipue in artibus quae dicuntur conditivae. In illis enim est opus stans, in quo relucet artificis diligentia. Cujus exemplum ponit Eustratius in arte quae est factiva imaginum: haec enim potest fieri per pictoriā, vel incisoriam, vel illam quae est ars latomorum. Pictor autem faciens imaginem, pincello utitur, cujus extremitas ad subtilitatem pili terminatur, et paulatim curvabile est in grossos et subtiles tractus secundum quod pictor voluerit. Colore autem

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 3, no 32.

utitur pro materia qui liquidus est, et ubique tingit et variat ad omnem pictoris voluntatem. Et ideo a diligentia pictoris requiritur, quod perfectam faciat imaginem prototypum repraesentantem in omni dispositione lineamentorum. In figura autem incisionis: quia pars a parte non eruitur, nisi per instrumentum forte et acutum, et non potest esse subtile et parvum, ideo subtilissimis inhabile est. Materia etiam dura in minima non divisibilis sine fractione. Propter quod non obedit ad minimorum membrorum repraesentationem. Unde a diligentia incisoris non requiritur, quod in omnibus repraesentantem prototypum imaginationem faciat instrumentum. In arte vero latomorum materia lapis est, qui comminuibilis est. Instrumentum vero malleus hebetem angulum habens: quia aliter ad duritiam lapidis retunderetur. Propter quod a latomo non requiritur, nisi quod faciat imaginem ut in majoribus repraesentantem: et sic est in omnibus. (1)

On ne peut donc pas exiger d'une oeuvre la même perfection selon l'instrument dont on se sert et la matière dans laquelle on travaille. Du pinceau et de la peinture, on peut attendre une image très nette et très subtile, mais pas du ciseau et du marbre, et encore moins du "marteau à angles" et de la pierre.

Il y a la même chose dans la vie intellectuelle, sauf que c'est l'inverse... Saint Albert, en effet, parle de dégradation à mesure que la matière est plus dure; or dans la vie spéculative, ce sont les matières les plus solides qui se prêtent adéquatement à l'usage des instruments les plus précis et parfaits: c'est la matière nécessaire qui se prête à la démonstration.

Ainsi voit-on qu'on ne peut exiger de l'exemple ce qu'on exige de l'induction, etc...

b) Brèves remarques sur quelques autres instruments.

1. La définition.

1) La similitude du sculpteur.

Thémistius tire de l'art de la sculpture une excellente similitude pour manifester la définition. De même, dit-il, que le sculpteur fait d'abord un travail plus grossier par lequel il dégrossit son bloc de marbre et n'entreprend que dans une deuxième étape de dégager du marbre les traits propres de ce qu'il entend y représenter, de même, celui qui définit donne comme en deux mouvements lui aussi d'abord le genre et ensuite la différence.

On peut étendre davantage l'usage de cette similitude. L'intelligence, en effet, n'atteint pas tout de suite le "quid" de ce qu'il veut connaître. D'où elle doit d'abord formuler une définition imparfaite, telle la définition nominale, qui reste encore en-dehors du genre et de la différence vritables, et plus tard seulement elle peut formuler une définition réelle.

Ainsi, Aristote dit à propos de l'âme qu'il en faut d'abord connaître des définitions par les accidents avant d'arriver à une définition par ses traits essentiels.

Et per eas, scilicet per differentias accidentales,
devenimus in cognitionem essentialium. (1)

Un autre bel exemple de longue progression dans la définition d'une nature nous est donné par le début de la Rhétorique.

Ainsi, non seulement l'intelligence a besoin de plusieurs instruments de perfection différentes pour progresser; mais elle a même besoin

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 1, no 15.

de plusieurs exemplaires, de plusieurs formes différentes pour chaque instrument qu'elle utilise: pour la même notion, il lui faut plusieurs définitions, plusieurs démonstrations, etc...

2) La similitude de l'arpenteur-géomètre.

Il y a une autre excellente similitude de la définition: de même que celui qui veut délimiter ("definire", en latin) un terrain doit indiquer dans quelle zone il se trouve et ce qui le distingue des terrains voisins, de même celui qui veut définir une nature doit indiquer son genre et la différence qu'elle possède avec les autres du même genre.

2. La démonstration.

1) Similitude du niveau et de l'équerre.

La démonstration, dont la fin est de discerner parfaitement le vrai du faux, a une excellente similitude dans le niveau et l'équerre, dont la fin est de discerner le droit du croche.

2) Similitude de la nature comme principe de repos.

Dans son proème aux Seconds Analytiques, saint Thomas, se proposant de manifester l'ordre des traités logiques, s'appuie sur une similitude des actes de la raison avec ceux de la nature. De même, dit-il, que la nature est principe et de mouvement, et de repos, de même la raison sera par ses instruments tantôt en mouvement, tantôt en repos.

Voilà une similitude très utile pour distinguer la démonstration des autres instruments de la raison. Car, en effet, la démonstration

sera l'instrument au principe du repos de la raison alors que par les autres la raison demeurera en mouvement, i.e. en inquisition. Comme le dit ailleurs saint Thomas, lorsque la raison utilise la démonstration, elle atteint l'"ultimus terminus ad quem rationis inquisitio perducere debet", tandis qu'en usant d'autres instruments, de "rationes probabiles", "sistitur in inquisitione" (1).

3. Le syllogisme.

Le syllogisme même doit être rattaché davantage au repos qu'au mouvement. En tant que discours, il est bien sûr un mouvement. Mais en tant que comparé à toutes les autres formes de discours, il est une forme "per se sufficiens", qui arrête l'interrogation.

Syllogismus assimilatur magis quieti quam motui. Et hoc patet. Ante enim quam sit syllogizatum de aliqua re, intellectus et mens hominis fluctuat ad unam et ad aliam partem, et non quiescit in aliqua. Sed quando iam est syllogizatum, determinate inhaeret uni parti, et quiescit in illa. (2)

Dans la même veine, saint Thomas dit que par le syllogisme dialectique, "ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis" (3). Ce "totaliter" est dû à la fermeté de la forme du syllogisme dont une matière non nécessaire ne rompt pas la nécessité.

4. La réfutation par l'absurde.

De même que la nature a pourvu les autres animaux d'instruments de défense et d'attaque, de même l'intelligence doit se donner des instruments de défense et d'attaque. Le principal est la réduction à l'absurde.

Celui qui argumente par cet instrument le fait "ex datis", i.e. que

1. S. Thomas, In de Trin., q. 6, a. 1, c.

2. S. Thomas, In I de Anima, lect. 8, no 126.

la position de l'adversaire sert de majeure. Quant à la mineure, elle doit être une proposition manifestement vraie, que concède même l'adversaire. Enfin, la conclusion, étant manifestement fausse, oblige à reconnaître la fausseté de la majeure. (1)

C'est un instrument étrange en ce sens qu'il participe d'une part à la rigueur du syllogisme (si le conséquent est faux, l'antécédant l'est) mais qu'il comporte par ailleurs du manifeste. Cependant, comme, dans le probable, il y a peu de manifestement faux, le dialecticien se servira peu de la réduction à l'absurde. Ce sera plutôt l'instrument du sage qui défend les premiers principes (2). Car alors, le sage ne peut pas se servir de la démonstration ou de n'importe lequel instrument, mais seulement de cette réduction à l'absurde.

Il faut bien remarquer, encore une fois, que la réfutation par l'absurde procède "ex datis". C'est la façon la plus efficace de réfuter un adversaire, que de s'appuyer sur ce qu'il dit. Ainsi par exemple sera-t-il quelquefois utile à cette fin d'obtenir de l'adversaire, par mode d'interrogation, quelque concession qui puisse servir de point de départ à la réfutation. Notre-Seigneur nous en donne l'exemple lorsqu'il répond aux disciples des pharisiens sur la question de l'impôt à César.

Quando vult aliquid respondere, non potest melius confutare opponentem, quam secundum verba sua. Unde primo ponit quaestionem; secundo ex responsione elicit veritatem. (3)

5. L'interrogation.

Notre dernière remarque nous a amenés à un mot qui se prête à plusieurs significations, i.e. qui désigne plusieurs instruments différents: le mot "interrogatio". Il faut d'abord abandonner à l'orateur et au poète un discours comme la "deprecatio interrogatio" par laquelle Cicéron commence ses Catilinaires. Ce n'est pas tant la connaissance que la colère

1. On trouve l'analyse logique de la réduction à l'absurde dans S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 40, no 351.

2. Cf Aristote, Méta physique, IV.

3. S. Thomas, In XXII Matth., v. 18 (Marietti, 1925, p. 292).

et l'indignation qui est visée par l'emploi de semblable instrument.

L'interrogation joue encore un rôle en dialectique où elle est un instrument essentiel; on ne peut en effet entrer dans le traité des Topiques sans avoir dans l'idée qu'il y s'agit toujours d'"interrogantes" et de "respondantes". Mais l'interrogation ne se limite pas encore à cela: elle peut aussi devenir instrument du sage. En effet, plus l'intelligence est formée, mieux elle peut interroger. On le voit quand Jésus interroge les docteurs dans le temple.

Interrogabat autem non ut addisceret, sed ut interrogans erudiret: ex uno quippe doctrinas fonte manat et interrogare et respondere sapienter. (1)

L'interrogation, en effet, comme toute disposition devant sa perfection, peut avoir deux rapports avec la science: ou y disposer, ou en procéder.

Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens... (2)

6. Les réfutations sophistiques.

Le camouflage et la simulation sont des procédés très utilisés par les animaux pour la défense et l'attaque. La mante religieuse, par exemple, par certains battements d'aile et certain bruit, se donne une apparence terrifiante. D'autres animaux donnent une fausse idée d'eux-mêmes en changeant de formes et de couleurs selon l'occasion. De même, la raison va se servir d'instruments de camouflage et de simulation: c'est le cas du sophiste. Le sophiste, en effet, se donne l'apparence de la vérité par certains procédés: mots ambigus, apparence syllogistique, etc. Il appartient au sage de le mettre à découvert.

Haec duo secundum Philosophum pertinent ad opus sapientis, scil. non mentiri de quibus novit, quantum ad primum; et mentientem manifestare posse, quantum ad secundum. (3)

-
1. S. Thomas, Catena Aurea, In Lucam, II, v. 46 (Marietti, 1953, p. 42).
 2. S. Thomas, Summa Theol., IIIa, q. 9, a. 3, ad 2.
 3. S. Thomas, In Tit., c. 1, v. 9, lect. 3 (Marietti, 1929, II, p. 264)

La réduction à l'absurde peut servir à cette fin.

Il ne faut pas croire que les instruments du sophiste sont tous difficiles et obscurs d'utilisation. Aristote, en effet, dit que "populus multum paralogizatur" (1). Saint Thomas le rappelle pour expliquer cette phrase de Notre-Seigneur: "Nul n'est prophète en son pays." (2)

Et quae est ratio, quare nullus in patria sua honoratur?
 Una ratio est,... Alia potest assignari, quia dicit Philosophus quod populus multum paralogizatur, quia credunt quod in aliquo pares, in omnibus pares sint. Unde quando aliquis est in patria sua, cum vident eum parem sibi in aliquo, vel in genere, vel aliis, credunt quod non possit esse major. (3)

Les gens du peuple se disent facilement: "Nous sommes de la même paroisse; il ne peut pas être plus fin que moi."

Non pas cependant que tout le monde soit sophiste. Le sophiste, bien sûr, va miser là-dessus, mais lui-même se définit encore plus par l'intention de tromper que par l'usage de ces instruments.

FIN DE LA SAISON 1969 - 1970

-
1. S. Thomas, In XIII Matth., v. 57 (Marietti, 1925, p. 201).
 2. Matth., XIII, 57.
 3. S. Thomas, Ibid.

TABLE DES MATIERES

AVERTISSEMENT	p. 2
NOTIONS PREREQUISSES	p. 8
A. Nécessité de la logique	p. 8
a) Considérations sur le rôle de la fin	p. 11
1. Le rôle de la fin dans la vie de l'intelligence humaine pratique	p. 11
2. Le rôle de la fin dans la vie de l'intelligence speculative	p. 25
1) Dans la Science de la Nature	p. 25
2) Dans la Métaphysique	p. 30
3. Le rôle de la fin dans toute son étendue	p. 31
b) La nécessité de la logique	p. 35
1. Un discours sur la nécessité de la logique	p. 35
1) L'homme se dirige lui-même, grâce à la raison	p. 35
2) Nécessité des arts chez l'homme	p. 36
3) La raison dirige aussi son propre acte	p. 37
4) Une similitude de la logique et des autres arts quant à leur découverte	p. 37
2. Découverte de la notion d'instrument	p. 38
1) La notion d'instrument	p. 39
2) Quelques précisions sur la notion d'instrument naturel	p. 40
3. Insertion de la notion d'instrument dans le discours sur la nécessité de la logique	p. 42

4. Compléments sur la notion d'instrument de la raison spéculative	p. 45
1) Similitudes tirées de la nature	p. 45
2) Distinction entre modes d'être et de connaître	p. 50

Transition: Une distinction qui va préparer la seconde notion prérequise	p. 57
--	-------

8. Le mode d'enseignement en logique	p. 64
--------------------------------------	-------

a) Des notions communes: Ordre et Principe	p. 64
--	-------

b) Application de ces notions communes à l'enseignement de la logique	p. 71
---	-------

1. Le "notius quoad nos" est lié à la notion d'instrument	p. 71
---	-------

2. Comment exploiter la notion d'instrument dans l'enseignement de la logique	p. 77
---	-------

1) La fin de l'instrument, fondement de sa nature et donc de sa définition	p. 77
--	-------

2) La fin de l'instrument commande sa matière	p. 79
---	-------

3) La multiplicité des actes nécessaires au bien de l'intelligence commande une multiplicité d'instruments	p. 83
--	-------

4) Un exemple de la façon d'exploiter la notion d'instrument dans l'enseignement de la logique	p. 88
--	-------

5) Conclusion: Division du cours d'initiation à la logique	p. 90
--	-------

6) Remarques éparses	p. 91
----------------------	-------

TRANSITION	p. 94
------------	-------

A. Courtes remarques supplémentaires sur la nature de la première étape	p. 94
---	-------

a) Une illustration des deux modes successifs de l'enseignement de la logique	p. 94
---	-------

b) Un principe commun concernant l'ordre: le rôle de l'étonnement	p. 96
---	-------

c) La logique demeure toujours un sujet d'étude difficile	p. 97
d) L'observation de grands maîtres	p. 97
e) L'histoire de l'intelligence en matière logique	p. 98
f) Passage d'une étape à l'autre	p. 99
g) La fin particulière d'un premier enseignement logique	p. 100
h) Le moyen: une "histoire des instruments de la raison"	p. 100
Epilogue à ces remarques	p. 107
B. Compléments à la notion d'instrument	p. 119
a) La nature et la définition de l'instrument dépend et de sa fin, et de son agent	p. 119
b) Quelques considérations sur l'intelligence et son acte	p. 125
1. La faculté qui a besoin des instruments logiques	p. 126
2. L'acte en vue duquel l'intelligence humaine forme des instruments	p. 137
1) Quelques textes préparatoires à la leçon 20	p. 137
2) Analyse de la leçon 20	p. 140
a - Les questions posées	p. 142
b - Les objections aux deux réponses éventuelles à la troisième question	p. 143
c - La résolution	p. 147

PROPOS PRINCIPAL	p. 181
Partie I : La persuasion et ses instruments	p. 181
A. La notion de persuasion, à l'aide de textes très concrets	p. 182
a) André Gide et la traduction de Shakespeare	p. 182
b) Cicéron et la traduction de Démosthène	p. 183
c) Représentation et délectation	p. 185
d) Tentation et persuasion	p. 187
B. Définition plus stricte de la persuasion	p. 191
C. La notion de persuasion, mieux connue par l'examen d'un opposé: l'"interpretatio"	p. 193
a) L'"interpretatio", selon Ammonius	p. 193
b) L'"interpretatio", selon saint Thomas	p. 196
D. Un texte supplémentaire: persuasion et élocution	p. 200
E. Rhétorique et poésie	p. 201

Partie II : Les instruments ordonnés à la connaissance de la vérité

p. 202

A. L'exemple

p. 202

a) Quelques remarques très simples

p. 202

1. Utilité et nécessité de l'exemple

p. 202

2. Nature de l'exemple

p. 205

3. Deux difficultés: l'exemple fictif; l'exemple faux

p. 206

1) Les difficultés

p. 207

a - L'exemple fictif

p. 207

1^o Le problème

p. 207

2^o Un problème semblable et sa solution

p. 208

3^o Transposition à la vie spéculative. Reformulation du problème

p. 209

b - L'exemple faux

p. 209

2) La solution

p. 210

4. Danger de l'exemple et de toute argumentation reposant sur le semblable

p. 214

5. Il n'y a pas qu'un seul instrument nommé exemple

p. 216

1) Un particulier placé sous un universel, en guise d'illustration

p. 216

2) La locution exemplaire

p. 218

b) Quelques exemples tirés d'un grand maître

p. 219

Introduction: Richesse du verbe qui use d'exemples

p. 219

1. L'exemple de la guerre contre les Phociens

p. 224

2. L'exemple de la porte

p. 228

3. L'exemple du conseil pour manifester la dialectique; la réciprocité de l'argument par l'exemple

p. 230

4. L'exemple de la métaphysique

p. 230

5. L'exemple de l'art, de la forme artificielle

p. 234

Conclusion: Remarques complémentaires

p. 240

1) Forme artificielle et forme logique

p. 240

2) Intelligence "déliée"

p. 242

3) La logique, découverte à partir d'une réflexion sur l'acte de la raison.

p. 243

B. L'induction	p. 245
a) Quelques considérations de départ	p. 246
b) La différence entre syllogisme et induction	p. 248
c) L'induction, "præsidium rationis"	p. 251
d) Induction et nécessité	p. 253
e) Induction complète et incomplète; parfaite et imparfaite	p. 258
f) Peut-on réduire l'induction à une espèce de syllogisme	p. 264
1. Remarque générale: irréductibilité de l'induction au syllogisme quant à la forme	p. 264
2. Wolff: une tentative de réduction de l'induction au syllogisme	p. 266
3. Les instruments de la raison sont irréductibles les uns aux autres	p. 271
C. L'enthymème	p. 275
a) Un problème: le rapport entre enthymème et syllogisme	p. 275
1. Une difficulté: contradiction chez les maîtres	p. 275
1) Saint Thomas: l'enthymème est un instrument autre que le syllogisme	p. 275
2) Saint Albert: l'enthymème est un véritable syllogisme	p. 276
2. Solution: examen de la lettre d'Aristote	p. 278
b) Quelques remarques plus précises sur l'enthymème	p. 283
1. Mobilité du principe de manifestation de l'enthymème	p. 283
2. Fragilité de la conséquence de l'enthymème	p. 285
3. Le caractère manifeste attaché à l'enthymème	p. 286
4. Le caractère direct de l'enthymème	p. 287

5. La faiblesse de l'enthymème	p. 288
c) Analyse logique de quelques enthyémèmes	p. 289
1. Quelques enthyémèmes rhétoriques	p. 289
1) Le signe disposé à la façon de la première figure	p. 289
2) Le signe disposé à la façon de la troisième figure	p. 292
3) Le signe disposé à la façon de la seconde figure	p. 293
Conclusion à cette analyse logique de l'enthymème	p. 295
2. Quelques enthyémèmes philosophiques	p. 295
1) Un enthyémème tiré du traité <u>Du Ciel</u>	p. 296
a - L'enthyémème lui-même	p. 296
b - Une règle logique	p. 297
2) On devient vertueux en répétant des actes, puisque le législateur fait répéter des actes	p. 298
Remarque importante sur le mot "signe"	p. 299
3) La partie végétative de l'âme n'est pas propre à l'homme, puisqu'elle opère dans le sommeil	p. 300
4) Les vertus de l'âme sont corrompues par l'excès et le défaut, puisqu'il en est ainsi pour la force corporelle	p. 300
5) Un signe que l'homme possède la vertu, c'est qu'il la pratique avec délectation	p. 301
6) Celui qui veut faire bien quelque chose doit viser un certain milieu, puisqu'on dit d'une œuvre bonne qu'il n'y a rien à y ajouter, ni rien à en retrancher	p. 302
7) Nos actes vertueux et vicieux dépendent de notre responsabilité, puisque nous sommes récompensés et punis pour eux	p. 302
8) Les signes de la primauté du confus	p. 303
D) Autres remarques sur des instruments de l'intelligence ordonnée à la connaissance de la vérité	p. 304
a) Remarques sur la notion d'instrument.	p. 304
1. Sur la nécessité, pour l'intelligence, d'instruments de perfection différentes	p. 304
2. Sur la nature comme source de similitude pour les instruments de la raison	p. 304
3. Sur les exigences différentes à avoir pour des instruments différents	p. 305

b) Brèves remarques sur quelques autres instruments	p. 307
1. La définition	p. 307
1) La similitude du sculpteur	p. 307
2) La similitude de l'arpenteur-géomètre	p. 308
2. La démonstration	p. 308
1) Similitude du niveau et de l'équerre	p. 308
2) Similitude de la nature comme principe de repos	p. 308
3. Le syllogisme	p. 309
4. La réfutation par l'absurde	p. 309
5. L'interrogation	p. 310
6. Les réfutations sophistiques	p. 311

TABLE DES MATIERES	p. 313
---------------------------	---------------