

Monseigneur Maurice Dionne
Professeur titulaire
À la Faculté de Philosophie
De l'Université Laval,
Québec

LE SUJET DE LA LOGIQUE

(Cours donnés de
janvier à mars 1975)

Seconde édition publiée par l'Institut Apostolique renaissance Inc. 1976

PROEME

Voici d'abord l'ordre du cours. Nous aurons en tête du cours un proême, composé de deux éléments, à savoir le propos et le mode, i.e. le mode de procéder. Ce proême constituera comme une première partie; quant à la deuxième partie, évidemment la plus étendue, ce sera l'exécution du propos.

A. Le propos:

Le propos du cours, c'est le sujet de la logique. On va essayer, pendant ce cours, d'en venir à une connaissance assez distincte du sujet de la logique. Le temps est venu, en somme, de préciser ce que, au premier semestre, nous avons vu comme sommairement et communément énoncé dans le proême de saint Thomas au Peri Hermeneias.

Cum autem Logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. (1)

1. S. Thomas, In Peri Hermeneias, I, prooemium, no 2.

"Ea quae pertinent", qu'est-ce au juste? Voilà ce que nous proposons de préciser. En somme, c'est un ordre tout à fait convenable que nous nous trouvons ainsi à suivre, à savoir que nous cherchons à passer du confus au distinct.

Pour bien saisir le propos du cours, il faut tout de même ajouter une remarque. En disant ici "sujet de la logique", il faut entendre "sujet de la logique au sens strict". Voici quelques explications à ce sujet.

L'homme, à l'encontre des autres animaux, doit pourvoir à ses propres instruments, les découvrir et les former lui-même, qu'il s'agisse d'instruments en vue du bien de son corps, ou d'instruments en vue du bien de sa raison. Et quand il s'agit d'instruments en vue du bien de sa raison spéculative, c'est la raison spéculative elle-même qui les forme, et elle ne peut les former qu'en utilisant des discours ("orationes"). Partant de là, saint Thomas, dans son proème aux Seconds Analytiques, entend la logique dans un sens très large; il entend alors par logique toute méthode, tout art qui dirige le discours et il appelle philosophie rationnelle tout ce qui assiste ainsi la raison dans la formation d'un discours.

Vers la fin de ce proème aux Seconds Analytiques, après avoir divisé cette philosophie rationnelle en trois parties, ordonnées à la direction de trois genres de discours de la raison, saint Thomas termine en disant qu'il appartient réellement à la philosophie rationnelle, i.e. à la logique (i.e. à l'étude de ce que fait et forme la raison), de considérer tout cela puisque discourir appartient à la raison.

Omnia autem haec ad Rationalem Philosophiam pertinent:
inducere enim ex uno in aliud rationis est. (1)

Mais lorsqu'on parle ainsi, on entend logique dans un sens très large. C'est ce qu'il faut bien comprendre et voici encore quelques explications pour bien l'établir.

En somme, il y a comme trois étapes que la raison franchit, lors-

1. S. Thomas, In Post. Anal., Prooemium, no 6.

qu'elle se sert de discours pour se former des instruments. Tout d'abord, la raison discourt déjà, quand il s'agit de composer une fable: et ce discours, c'est le poème. Puis ensuite, la considération de l'homme s'élevant et devenant plus proprement rationnelle, la raison vient à former un discours qui est une argumentation. On a déjà un tel discours en rhétorique. Mais, comme dit saint Thomas, la matière de la rhétorique, qui est les actes singuliers des hommes, est tellement contingente et singulière que l'orateur ne peut pas utiliser le syllogisme. Alors, au lieu du syllogisme, il se sert de l'enthymême, et au lieu de l'induction, il se sert de l'exemple. Enfin, quand l'homme s'élève à considérer une matière plus universelle et nécessaire, il arrive à une troisième étape: le syllogisme, avec tout ce qu'il comporte.

Nous pouvons regarder ces trois étapes un peu comme trois parties de la logique. Pour éviter la confusion, il faut remarquer toutefois que nous introduisons ainsi une division de la logique en trois parties qui est quelque peu autre que celle proposée par saint Thomas dans son proème au commentaire des Seconds Analytiques. Celui-ci, en effet, prenant comme critère le degré d'adhésion de l'intelligence aux conclusions du discours, divisait la logique en une partie comportant totale certitude (la logique de la démonstration: les Analytiques); une partie comportant probabilité, et cela à divers degrés (dialectique, rhétorique, poétique); et une partie comportant fausseté (réfutations sophistiques). Quant à nous, et parce que nous visons plutôt à préciser ce qu'il faut entendre par logique au sens strict, nous partons d'un critère quelque peu différent: le degré selon lequel chaque traité concerne le sujet propre de la logique; cela nous amène à trois parties quelque peu différentes: la logique ordonnée à la démonstration (i.e. ne visant que la pure vérité: les Analytiques, les Topiques et les Réfutations sophistiques); la rhétorique et la poétique (ordonnées au vraisemblable).

Nous pouvons ainsi mieux comprendre ce qu'il faut entendre par logique au sens strict: c'est seulement la première de ces trois parties. En effet, comme le dit saint Thomas, dans le Peri Hermeneias, dans cette première partie, on se limite au discours énonciatif parce que seul il est ordonné à la vérité pure et simple, à la vérité absolue. Nous y demeurons "infra limites intellectus". Tandis que les deux autres parties ont pour objet, non pas le vrai comme tel, mais le vraisemblable.

Il est remarquable, en passant, que le même mot "vraisemblable" se retrouve et dans la Poétique d'Aristote, et dans sa Rhétorique, quoique tout de même avec une certaine différence puisque ce qui est vraisemblable poétiquement peut ne pas l'être pour l'orateur. Mais ce qu'il est important ici de comprendre, c'est que la rhétorique et la poétique comportent un élément nouveau, par rapport à la partie précédente, qui ne s'occupe que de la vérité de la chose considérée: et cet élément nouveau, c'est l'élément affectif. L'orateur et le poète, en effet, ne font pas adhérer l'intelligence seulement à partir de la nature de l'objet de leur discours; ils utilisent aussi les dispositions affectives de leur auditeur.

De sola enunciativa est agendum; et dicit quod aliae quatuor orationis species sunt reliuquendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem: quia earum consideratio convenientior est rhetoricae vel poëticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est.

Cuius ratio est, quia consideratio huius libri directe ordinatur ad scientiam demonstrativam, in qua animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enunciativis orationibus, significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed rhetor et poëta inducunt ad assentiendum ei quod intendunt, non solum per ea quae sunt propria rei, sed etiam per dispositiones audientis. Unde rhetores et poëtae plerumque movere auditores nituntur provocando eos ad aliquas passiones, ut Philosophus dicit in sua Rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae pertinet ad ordinationem audientis in aliquid, cadit proprie sub consideratione rhetoricae vel poëticae, ratione sui significati; ad considerationem autem grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio. (1)

Dans notre cours, nous nous en tiendrons donc à la première partie. C'est alors seulement que la logique est prise au sens strict: la logique en tant qu'ordonnée à la démonstration, à la seule connaissance de la vérité. Cela est facile à saisir, mais il fallait tout de même le dire.

Donc, notre propos: le sujet de la logique, pour autant que la logique est entendue au sens strict.

Evidemment, saint Thomas dit cela comme en passant, dans cette leçon 7 du Peri Hermeneias, que le discours de l'orateur et du poète

comporte appétit, mais pour manifester davantage ce que cela signifie, on pourrait signaler juste un exemple, assez frappant, d'un discours de ce genre. Il est tiré de l'Evangile selon saint Jean.

Il s'agit de l'aveugle-né. Notre Seigneur vient de le guérir. C'est alors que les pharisiens s'amènent et commencent à l'interroger. Saint Thomas, dans son commentaire, dit que les réponses de l'aveugle sont tout à fait admirables. Au point que les pharisiens, qui sont supposés être des docteurs de la loi, sont embarrassés et furieux. Ils finissent par dire: "Toi, sois ton disciple; nous nous sommes des disciples de Moïse." Le texte latin est: "Tu discipulus eius sis!" (1) Voici ce que saint Thomas dit à ce propos.

Quae quidem maledictio est, si pravum cor eorum discutias [voilà un discours affectif; car pour interpréter ce "Toi, sois ton disciple!" comme une malédiction, il faut regarder l'intention de clui qui a proféré ce discours, regarder la malice qui est au principe de ce discours], non si verba perpendas [on n'en vient pas à cette interprétation si l'on considère purement et simplement les mots prononcés]: immo est summa benedictio. (2)

C'est très beau! c'est merveilleux comme exemple, c'est très frappant. Si on prend les mots tels quels, abstraction faite de l'appétit de ceux qui les énoncent, nous avons une bénédiction, un bon souhait (le discours reste tout de même là aussi affectif, on voit encore un appétit à son principe, mais cela n'enlève pas sa validité à notre exemple). Ce qu'il faut remarquer, c'est que le signifié de cet énoncé ne saurait faire abstraction de la malice de son auteur, de sa mauvaise intention, d'où le sens péjoratif des mots employés.

Voilà qui suffit pour ce qui est du sujet de la logique, en ce qui est d'indiquer qu'il est notre propos.

1. Jean, IX, 28.

2. S. Thomas, Super Joannem, IX, lect. 3, no 1342.

8. Le mode:

Attaquons maintenant le deuxième point du proême: le mode. Il va falloir nous y arrêter davantage, en raison de sa souveraine importance.

On sait que le proême comporte trois intentions: rendre bienveillant, docile et attentif et que les commentateurs grecs ont analysé et divisé en plusieurs éléments, appelés têtes, ce qui est nécessaire pour réaliser ces trois intentions. Tout ce que peut ainsi comporter le proême n'est pas nécessaire à l'occasion de chaque traité ou cours; bien souvent, en effet, certains éléments (utilité, titre, difficulté, etc) sont manifestes. Mais il faut toujours un proême, au moins quant à ce qui est de rendre docile (d'une docilité purement et strictement intellectuelle) et quant à l'élément principal ordonné à cette fin: le propos. Il faut en effet toujours savoir au moins de quoi l'on parle.

Mais la question du mode joue aussi, tout de suite après, un rôle absolument fondamental et ne doit pas être négligée. Or cette question peut comporter une très grande difficulté. Et c'est le cas quand on se propose de présenter le sujet de la logique. Même si on a enseigné la logique très longtemps, même si on connaît assez bien la matière qui fait le propos du cours, on peut mettre beaucoup de temps à découvrir un mode convenable de présentation.

a) De plusieurs possibilités à écarter:

Plusieurs possibilités semblent s'offrir. Une première, qui, du moins à première vue, semble relativement facile, surtout pour celui qui enseigne (si on peut parler d'enseignement dans le cas d'un tel mode), consisterait dans la présentation de textes très déterminés résolvant le

problème. Mais il faut renoncer à ce mode de procéder. Pourquoi? c'est que ces textes, on les trouve ici et là, dispersés, et certains d'entre eux, parmi les plus importants, sont disproportionnés. Les présenter tels quels, ce serait transgresser les règles les plus fondamentales de l'enseignement.

Premièrement, une telle présentation serait privée d'ordre (nous aurons l'occasion de parler plus longtemps de ce défaut plus loin). Manquer d'ordre, c'est déjà extrêmement grave. Et deuxièmement, plusieurs de ces textes sont disproportionnés; et cela ou bien en eux-mêmes, ou bien en raison de leur contexte, lui-même très difficile et qu'il demanderait beaucoup de temps de situer. Donc, deuxième défaut: l'inintelligibilité plus ou moins grande de ces textes présentés tels quels. Ces deux défauts empêchent toute conformité au mode connaturel de l'intelligence et en particulier de la jeune intelligence.

Il est facile d'écartier cette possibilité, quand on voit un peu à quel point c'est nécessaire de recourir à des principes de manifestation appropriés à l'art de l'enseignement. Ainsi, dans le premier article de la question 117 de la Prima Pars de la Somme Théologique, saint Thomas dit que le maître conduit l'intelligence de son disciple de deux façons: et la première façon, c'est d'employer des exemples et d'autres instruments appuyés sur des propositions moins universelles, de façon que le disciple puisse juger d'une certaine façon ce qui lui est présenté. Il faut donc chercher à utiliser des propositions moins universelles, et, pour nous ici, ne pas aborder directement le sujet de la logique ni essayer d'en décrire le "quid" immédiatement ou d'en donner une définition strictement logique. On ne conduit pas l'intelligence de cette façon. Après s'être rappelé de cette nécessité universelle quant au mode de l'enseignement, cela peut paraître assez facile de décider d'un mode convenable pour présenter le sujet de la logique.

Mais cependant, alors encore, le problème n'est pas facile. On peut songer à partir du mot: "logique". Toutes les fois, en effet, que nous pouvons nous appuyer sur le mot au principe d'une étude, nous devons le faire. Cette analyse du mot nous permet d'avancer progressivement vers une connaissance de plus en plus distincte de la chose considérée. Et cette utilisation du mot est possible dans la plupart des cas. Mais ici

il faut encore écarter cette deuxième possibilité. Pourquoi? En soi, le mot est un instrument très proportionné; il ne faut pas oublier que c'est l'homme qui le forme ce mot, ce mot qui est un signe sensible. Alors, avec l'etymologie, en regardant un peu de quelle façon le mot a été formé, cela devrait en principe nous éclairer. On devrait pouvoir passer d'un sens à l'autre, partir d'un sens tout à fait obvie, courant, manifeste pour éclairer un sens ultérieur plus difficile. S'il s'agit, par exemple, d'étudier un problème spéculatif, le mot utilisé a dû très probablement d'abord être employé dans l'ordre pratique. Alors on peut normalement s'appuyer sur l'ordre pratique, qui est plus explicite et plus manifeste. C'est d'ailleurs ce qu'on peut faire dans la majorité des cas.

Mais le mot, dans le cas qui nous concerne, ne se prête pas du tout à une telle utilisation. En voici très brièvement la raison: essayer d'analyser le mot 'logique' et d'en donner les différents sens, ce serait multiplier les inconnues. Car les sens de ce mot sont tous difficiles. Pour ce motif, il est sûr qu'on ne peut pas s'appuyer sur le mot "logique" pour essayer de dire ce qu'est le sujet de la logique. Prenons, par exemple, dans le traité De l'Ame, au début, quand Aristote définit la colère comme un "appétit de vengeance" (1), un "désir de vengeance". La colère est de fait une passion; mais si on la définit tout simplement comme un "appétit" ou "désir de vengeance", cette définition est appelée par les anciens "logique". Que veut dire alors "logique"? C'est encore plus difficile que le problème que nous sommes en train d'étudier. Et c'est seulement un cas. Dans la lecture des textes d'Aristote, on rencontre encore très souvent le mot $\lambda\omega\gamma\kappa\omega\acute{s}$ (logikôs); qu'est-ce que cela veut dire? Et c'est le même problème en latin. Et quel est le sens encore du mot "logique" au livre sept de la Métaphysique? Saint Thomas dit qu'Aristote procède durant tout ce livre "modo logico". Que signifie exactement le mot "logique" là?

Donc, il n'est pas non plus question de se servir du mot "logique" pour manifester le sujet de la logique.

1. Aristote, De l'Ame, I, c. 1, 403 a 29. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, nos 24 et suivants.

Et cependant, il faut rester convaincu de ne pas abandonner pour autant les préceptes de la question 117. Le mot, c'est l'un des instruments dans cette ligne. On ne peut pas l'utiliser ici mais il y en a d'autres. Et c'est dans cette ligne-là qu'il faut chercher. Il suffit d'un peu d'expérience pour voir qu'il faut nécessairement passer par là. C'est tellement conforme à la nature de notre intelligence. "Innatum est nobis" (1), dit saint Thomas. Les propositions plus universelles ne peuvent venir qu'après. C'est toujours: d'abord le "notius quoad nos" et ensuite seulement le "notius quoad se" (2).

b) Le mode et l'ordre que nous allons effectivement adopter.

1. Le point de départ: un texte "perdu dans les Sentences".

Quant à notre cours, le point de départ pour mettre au point son mode et son ordre a été de retrouver un petit texte de saint Thomas "perdu" dans les Sentences. Ce texte assure vraiment un point de départ très convenable. Parce qu'il permet d'éviter les deux graves inconvénients signalés plus haut. Il comporte d'ailleurs un ordre particulièrement délectable. Saint Thomas, quand il parle, dans la IIallæ, de l'étonnement, dit qu'une opération proportionnée et conforme à la nature est délectable. Ce texte-là, donc, qui est très court, comporte pour cette raison un ordre délectable. Et si l'on tient compte du sujet, de la grande difficulté du sujet (saint Thomas va dire dans son Commentaire au De Trin.: "Logica maximam difficultatem habet": d'où, même avec le meilleur mode de présentation possible, on ne peut pas écarter toute la difficulté), si donc on tient compte de la grande difficulté de notre sujet, ce texte n'est pas trop abstrait. La difficulté du sujet s'en trouve comme de beaucoup adoucie grâce au mode de présentation que possède ce texte-là. Enfin, ce texte s'appuie justement sur deux instruments qui respectent le mode initial de connaître. Et cela, c'est important.

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 1, no 6.

2. Mgr M. Dionne, Initiation à la logique, Québec, Notes recueillies par un étudiant, Saison 1969-1970, p. 57 et les suivantes.

2. La valeur de ce point de départ: il s'appuie sur les instruments de celui qui est dans la voie d'investigation.

1) Il faut éviter de se confiner au particulier.

L'étude d'un problème particulier comporte toujours un grand danger, facile à comprendre: celui qui consiste à se confiner au cadre particulier de ce problème. En d'autres termes, le danger de prendre le particulier comme point de départ. C'est qu'alors on ne pense pas assez que la solution de ce problème particulier peut dépendre, et doit dépendre, de notions plus communes. C'est encore un précepte qui a son importance.

Dans ce cas-ci, on est pris justement avec un problème particulier: comment procéder convenablement pour amener l'intelligence à une connaissance assez distincte du sujet de la logique? Mais pour entrevoir la solution, il faut regarder d'un peu plus haut, s'élever au-dessus de ce cadre particulier. Et c'est justement le petit texte des Sentences qui nous en donne l'occasion, en raison des instruments qu'il comporte. Il permet, en effet, de voir qu'il s'agit ici d'un problème concernant la voie d'investigation. (Mais il faut être passé par là pour expérimenter que cela peut être long et difficile d'en arriver à une telle constatation; c'est là qu'on voit combien c'est difficile d'enseigner)

2) Quelques mots sur la voie d'investigation.

Il faut dire quelque chose de la voie d'investigation pour bien saisir les considérations qui précèdent, de même que pour comprendre ce qui, tiré du texte des Sentences, va caractériser le mode de notre cours.

On trouve à ce sujet chez saint Thomas certaines formules assez difficiles à traduire. Il s'agit d'une double division: d'abord "via inventionis" en tant qu'opposée à "via doctrinae"; mais d'autre part aussi

précis il l'entend. Si l'autre parle convenablement, bien sûr. Parce que s'il n'a pas saisi cela, c'est extrêmement dangereux, il va se faire "prendre". En effet, on peut prendre le même mot (le mot par exemple qui sert à signifier le moyen terme) avec un certain sens dans la majeure et avec un autre sens dans la mineure. Et alors la conclusion est mauvaise et fausse.

Donc, il faut recueillir le plus grand nombre de propositions et être capable de distinguer les différents sens d'un mot. Mais ensuite, et ce sont les troisième et quatrième instruments, le dialecticien doit être capable de découvrir les ressemblances et les différences. Ce qui nous intéresse ici, ce sont ces deux derniers instruments.

3) Conclusion: le texte des Sentences nous donne les instruments pour l'investigation du sujet de la logique.

Eh bien, ce petit texte de saint Thomas, dans les Sentences, qui permet d'éviter les deux graves inconvénients signalés (le manque d'ordre et d'intelligibilité), repose justement sur ces deux instruments. Il y a dans ce petit texte ressemblance et opposition.

3. Le mode et l'ordre et le plan du cours.

Evidemment, on ne va pas se contenter dans ce cours d'exposer ce petit passage de quatre lignes. Mais le point de départ encore une fois est assuré par lui. Et si on ajoute un autre texte, faisant suite au texte des Sentences, le plan du cours apparaît. Et le deuxième texte est de fait beaucoup plus long que le premier. Il n'est autre que tout un traité.

Question (Gérald Allard):

Ces deux textes-là, ce serait dans la "via inventionis"?

"via inventionis" opposée à "via iudicii". Il s'agit de deux divisions nettement distinctes. Et nous voyons que cette distinction à faire est très nette surtout en essayant de traduire le mot "inventio". "Doctrina" se traduit facilement. "Iudicium" aussi. Mais "inventio", c'est plus difficile. Dans le premier cas, "inventio" signifie "découverte". La première division dit ceci en somme: ou l'homme peut, par ses propres forces, découvrir la vérité, ou il doit la prendre d'un autre. L'autre division est beaucoup plus difficile à comprendre. "Iudicium" veut dire "connaissance tout à fait distincte". L'acte de jugement est l'acte par excellence, l'acte principal de l'intelligence. L'intelligence est, quand elle le pose, en possession des principes; c'est en effet quand elle résout dans les principes que l'intelligence juge vraiment, avec la plus grande certitude. "Via iudicii" désigne donc l'acte de la connaissance la plus parfaite. Mais le cheminement en vue de ce terme qui est cette voie du jugement peut être très long et c'est ce cheminement qu'on nomme "via inventionis", qu'il faut se garder de traduire par "invention". Quand on dit invention, en effet, du moins en français, on pense tout de suite à l'imagination, plutôt qu'à l'intelligence. C'est pourquoi le mot "investigation" est de beaucoup préférable. Dans un certain texte, il est question, à ce sujet, de "vestigium", terme qui nous donne l'idée de l'intelligence qui, pas à pas, s'avance progressivement, idée que rend bien "investigation" puisqu'il est justement tiré de "vestigium".

Investigare proprie est per vestigia alicuius euntis
per viam, ad viæ terminum perduci. (1)

Et encore:

Vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis. (2)

Dans cette voie d'investigation, il y aura déjà des certitudes, mais des certitudes très proportionnées parce que très près du sens. Mais il s'y trouve aussi une grande part d'inquisition entendue au sens strict. L'inquisition est dans l'ordre spéculatif ce qu'est le conseil ou la délibération dans l'ordre pratique. Dans les deux cas, elle précède le jugement. En outre, le conseil procède "ex communibus", la dialectique (ou inquisition) aussi. Il y aura donc dans cette voie d'inv-

1. S. Thomas, In Dionysii de Div. Nomin., c. 1, lect. 1, no 34.
2. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 45, a. 7, c.

tigation comme deux points: un premier qui comporte des certitudes, mais des certitudes très proportionnées, très voisines du sens; mais, à un moment donné, il faut tout de même s'élever à l'universel et là, l'investigation devient très difficile. Et c'est la partie de la logique appelée Topiques qui va diriger cet acte d'inquisition, cette dialectique.

Donc, la voie d'investigation, c'est la voie qui est ordonnée à préparer la "via iudicii". Mais la raison, dans la voie d'investigation, ne peut avancer à coups de syllogisme. Ce n'est pas possible puisque c'est une voie tout à fait propre à l'intelligence encore imparfaite; l'instrument le plus rigoureux de la raison n'y a donc à peu près pas sa place. Voilà pourquoi les similitudes et les opposés sont des instruments nécessaires à la voie d'investigation et à cette inquisition qu'elle comporte. Donc, parce que cet acte de s'enquérir, qui doit d'abord s'appuyer principalement sur des instruments comme les similitudes et les opposés, fait partie de la voie d'investigation et relève de la dialectique, c'est à juste titre qu'Aristote range de tels instruments parmi les instruments du dialecticien.

Aristote, en effet, énumère, dans les Topiques, quatre instruments appropriés au dialecticien (N'oublions pas, en passant, que la dialectique couvre tout problème. Les sciences portent sur un sujet déterminé; la dialectique, non. Elle porte sur du commun. Elle procède du commun). Le premier instrument donné par Aristote consiste à recueillir le plus grand nombre possible d'opinions. Evidemment, il y a un choix à faire, toutes les opinions ne valent pas la peine d'être inscrites, d'être retenues; mais parmi celles qui semblent probables, il faut en recueillir le plus grand nombre possible parce que ces différentes énoncés serviront de propositions pour le syllogisme probable. C'est donc le premier instrument.

Le deuxième instrument consiste, dit-il, à pouvoir distinguer le "nomen multiplex". Il s'agit du mot analogue. Il faut être capable de distinguer les différents sens d'un mot. Et pourquoi? C'est parce que le dialecticien s'adresse à quelqu'un d'autre, par exemple un adversaire. Or il faut que, quand l'adversaire se sert d'un mot et forme une argumentation, celui qui vraiment est dialecticien puisse savoir en quel sens

Réponse (Monseigneur):

C'est ça, oui! Mais ça va se terminer à la "via iudicii", cependant. On va s'acheminer vers la connaissance du sujet de la logique en passant d'abord par le petit texte des Sentences et ensuite par cet autre discours beaucoup plus long, qui sera, disons-le tout de suite, le De Ente et Essentia, de saint Thomas.

Le De Ente et Essentia est un opuscule, et un opuscule extraordinaire. On aurait pu piger ici et là - et ce n'aurait pas été contre l'ordre de notre cours - les textes qui concernent vraiment la logique. Il y en a surtout au chapitre 4. Le chapitre 4 est consacré au rapport entre "ens", l'essence et les relations logiques. Mais il y a déjà de ces remarques au chapitre 3. Aussi sera-t-il bon de parcourir en entier le traité, comme il n'est pas très long et qu'il est par ailleurs extraordinaire. Il est magnifiquement structuré, entre autres qualités.

Voilà donc comment est apparu le plan du cours. Or qui dit plan, dit ordre. Voilà comment on rejoint le mode de procéder, car le mode de procéder, c'est l'ordre.

En somme, le mode de ce cours n'est pas tellement plus difficile qu'"innatum est nobis", au début de la Physique, i.e. ce mode qui consiste à aller du plus commun au moins commun, du confus au distinct. C'en est un ordre cela. C'est un ordre tout à fait conforme et connaturel à l'intelligence.

Pour résumer en une phrase ce qui a trait au mode de ce cours, disons ceci: nous y procéderons par ressemblances et par différences, et ceci en nous servant d'abord d'un court texte des Sentences et en le faisant suivre du De Ente et Essentia.

Dans les prochains cours, avant d'entrer dans l'exécution du propos, on parlera de l'ordre. Cela ne fait pas strictement partie du plan du cours; ces remarques ne toucheront pas strictement le mode de procéder dans notre cours. Ce seront simplement des considérations plus communes suggérées par les réflexions plus particulières que nous venons de faire sur le mode de notre cours. Nous en parlerons comme "ad bonitatem doctrinae". Cela en vaut la peine, car il s'agit d'un problème de portée universelle, nécessaire à toutes considérations à propos de problèmes particuliers, nécessaires à tous les moments d'une vie intellectuelle.

15/1/75
(1er cours)

LE PROBLEME DE L'ORDRE

Aujourd'hui, on va parler de l'ordre (ou, pour prendre un mot équivalent, du plan, car qui dit plan dit ordre). Le problème de l'ordre est un problème immense. Dès qu'on veut l'aborder, on se sent comme perdu, comme écrasé. D'où la nécessité de circonscrire, de fixer certaines limites au problème. Pour le moment, il est assez facile pour nous de circonscrire de telles limites, parce que nous ne parlerons de l'ordre que dans la connaissance. Or, il y a aussi de l'ordre dans les choses. Et il y a de l'ordre dans les arts. Rappelons-nous par exemple, à ce sujet, ce fameux proème de saint Thomas à son Commentaire au traité Du Ciel, où il parle de quatre ordres dans l'art, qu'il transpose aux quatre ordres de l'intelligence spéculative. Mais ici, il s'agira de l'ordre dans la connaissance spéculative et, par là, nous toucherons nécessairement l'ordre dans l'enseignement. Mais seulement parler ainsi de l'ordre dans la connaissance spéculative, cela demeure encore un sujet très vaste. On peut l'aborder sous plusieurs aspects différents.

On verra que Valéry, par son verbe, nous aide à le réduire encore. C'est qu'il a une expression très heureuse. Ce sera justement autour d'un mot qu'il emploie que nous allons centrer certaines de nos considérations. Mais avant, citons deux textes de saint Augustin, tirés de son traité De Ordine, lequel est un traité de sage, et de sage théologien.

A. Les qualités et défauts qui accompagnent la présence et l'absence d'ordre, selon saint Augustin.

Le premier de ces deux textes nous indique la nécessité de l'ordre dans l'enseignement. Il dit, par exemple:

S'il veut enseigner convenablement et n'être pas pris au dépourvu, il doit souvent préparer avec ordre et disposer ce qu'il doit dire. (1)

Puisqu'on trouve ici le mot "disposer", il serait peut-être bon de signaler, en passant, que si quelqu'un voulait étudier le problème d'une façon plus étendue que les limites que nous nous sommes fixées, il faudrait évidemment qu'il tienne compte de deux textes du cinquième de la MétaPhysique. L'un à la leçon 13, quand Aristote détermine de l'avant et de l'après. Et un autre, beaucoup plus simple, au mot "dispositio", à la leçon 20. Et il est intéressant de voir que ces mots-là, comme le fait remarquer saint Thomas d'ailleurs, sont des mots qui signifient la perfection de l'être. Voici très brièvement comment "dispositio" est décrite:

Dispositio nihil est aliud quam ordo partium in habente partes. (2)

Passons tout de suite à l'autre texte de saint Augustin. Dans ce second texte, saint Augustin nous énumère, avec une concision remarquable, les différents défauts et qualités qui s'ensuivent selon qu'on n'a pas ou que l'on a de l'ordre dans son étude.

Illud nunc a me accipiatis volo: Si quis temera ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet irruere, pro studio illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri. (3)

1. S. Augustin, De l'Ordre, II, c. 2, no 7 (Vivès, II, p. 531).
2. S. Thomas, In V Metaph., lect. 20, no 1058.
3. S. Augustin, De l'Ordre, II, c. 5, no 17 (Vivès, II, p. 538).

a) Explication générale à l'occasion de l'examen des mots utilisés par saint Augustin.

Dans ce texte, tous les mots portent. Il faut presque les examiner un à un.

1. "Irruere", "temere", "sime ordine":

"Irruere" veut dire "se jeter dans". Donc: si quelqu'un se jette dans la connaissance de certaines choses difficiles avec témérité et sans tenir compte de l'ordre requis. Pensons par exemple à quelqu'un qui se dit: "Moi, j'étudie tout de suite la Métaphysique!"

2. "Pro studioso illum curiosum":

Il est très difficile de traduire "studiosus" en français; la "studiositas" est une vertu morale, partie potentielle de la vertu de tempérance, et elle consiste à réfréner le désir naturel de connaissance de façon que la volonté applique bien l'intelligence à connaître ceci plutôt que cela et de cette façon-ci plutôt que de cette façon-là. Celui qui agit de la façon que décrit saint Augustin, au lieu de devenir ainsi vertueux ("studiosus", "bien appliqué"), devient "curiosus". La "curiositas" est précisément le vice opposé à la "studiositas".

3. "Pro docto credulum":

Pour saisir ce que signifie ici "doctus", il faut se référer à la Métaphysique, au moment où Aristote distingue "experimentum" de "ars". L'"Experimentum" est bien défini en ce qu'il consiste en la "mise ensemble" et la "comparaison" de singuliers conservés dans la mémoire. Dans ce contexte, "ars" veut dire simplement connaissance universelle. Aristote ajoute que celui qui possède l'art (mais répétons-le: il ne faut pas prendre alors art au sens restreint du sixième livre de l'Ethique; ici, art veut dire: connaissance universelle, par opposition à expérience) peut enseigner, lui, parce qu'il connaît les causes.

Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex sis possunt demonstrare: demonstratio autem est syllogismus faciens scire. (1)

C'est comme cela qu'il faut ici entendre "doctus": celui qui connaît les choses d'une façon universelle. Même là il y a des degrés évidemment; mais cette connaissance universelle lui permet tout de même de résoudre du moins dans certaines causes. Tandis que celui qui ne connaît pas les causes ne peut pas ainsi résoudre, et donc pas enseigner non plus. Par "doctus", donc, entendons une intelligence qui, s'élevant au-dessus de l'expérience particulière peut résoudre dans les causes et est ainsi "capable d'enseigner" ("doctus" vient de "docere").

Or celui qui, comme dit saint Augustin, agit témérairement et sans ordre, au lieu d'arriver à s'élever au-dessus de l'expérience et de devenir ainsi apte à résoudre, devient crédule. Il n'y a d'ailleurs pas que saint Augustin qui oppose ainsi la crédulité et la capacité de résoudre. Nous avons déjà lu cela, à propos des conditions du disciple, dans le petit opuscule De Commendatione Scripturas. La deuxième de ces conditions du disciple est dite "rectitudo sensus", ce qui veut dire jugement. Et saint Thomas nous renvoie alors à l'Epître aux Ephésiens où il est écrit: "Ut iam non simus parvuli fluctuantes" (2). En commentant ce passage, saint Thomas va dire que l'enfant, parce que justement il n'est fixé sur rien (et être bien fixé implique justement de pouvoir résoudre dans certains principes), croit n'importe quoi.

Conditio autem pueri est, quod non est fixus vel determinatus in aliquo, sed credit omni verbo. (3)

Celui donc qui ne s'occupe pas de l'ordre, au lieu de devenir un maître, capable d'enseigner, et donc de résoudre, devient comme un enfant: "credit omni verbo". Et c'est étonnant de voir à quoi va quelquefois effectivement adhérer quelqu'un qui passe pour un savant; il y a vraiment de ces ignorants célèbres qui vont adhérer à des choses manifestement stupides; il sont comme des bébés, comme des enfants. Et ils s'imaginent facilement être des docteurs.

1. S. Thomas, In I Metaph., lect. 1, no 29.

2. Epître aux Ephésiens, IV, 14.

3. S. Thomas, In Eph., c. 4, lect. 5 (Marietti 1929, II, p. 51).

4. "Pro cautio, incredulum":

La "cautio", c'est une partie intégrale de la prudence. Mais on peut évidemment la transposer dans l'exercice de la vie spéculative. Quand on dit "cautio", on se trouve dans la ligne de la mise en garde. C'est que dans l'agir, le mal se mêle souvent au bien; aussi, celui qui est vraiment prudent, et qui donc possède cette partie intégrale de la prudence qu'est la "cautio", arrive à poursuivre le bien tout en évitant de tomber dans le mal. Et ce n'est pas très facile, car s'il y a des maux qui sont très grossiers, il y en a d'autres néanmoins qui sont beaucoup plus subtils. De même, dans les choses spéculatives, on sait très bien que "ut in pluribus" le faux se mêle au vrai. Aussi, le véritable spéculatif, pour poursuivre efficacement comme bien la vérité, doit se rendre compte à chaque moment de ce qu'il y a de vrai et aussi de ce qu'il y a de faux dans ce qui est dit.

Or, nous dit saint Augustin, celui qui étudie de cette façon, sans ordre et avec témérité, au lieu de devenir prudent, c'est-à-dire "cautus", au lieu donc d'être sur ses gardes et de se montrer vigilant pour éviter les écueils, il devient incrédule. C'est-à-dire qu'il exerce cette vigilance au hasard. Voici par exemple qu'on lui propose un texte de grand maître. Mais il a mal procédé, il s'est mal formé; c'est donc son appétit qui va jouer, purement et simplement: "Saint Thomas, c'est du moyen âge, donc ça ne vaut rien!"

b) Examen plus particulier des vertus et vices présentés.

C'est merveilleux ce petit texte comme description de quelqu'un qui ne poursuit pas le bien de l'intelligence comme il devrait le poursuivre et qui se lance de cette façon avec témérité et sans ordre. Il y a un désordre dès le début et cela l'empêche définitivement de progresser. Cet impétueux participera tantôt du défaut qui est propre à l'enfant, d'être crédule, et tantôt du défaut qui est propre au vieillard, d'être incrédule. Et au lieu de s'habituer à bien appliquer sa connaissance, il deviendra victime de "curiositas".

1. "Studiositas" et "curiositas":

Quel est le sens de "curiosus" exactement? Il y a d'abord cette façon de parler courante selon laquelle on voit dans la curiosité une qualité et où on en fait un synonyme de désir de connaître. Mais la "curiositas" dont il s'agit ici est plutôt un vice très grave. Tâchons de mieux voir en quoi il consiste. Mais il faut d'abord dire quelque chose à propos de la "studiositas", si on veut effectivement comprendre ce qu'est la "curiositas". Et à ce sujet, dans la Somme Théologique, une réponse à une objection peut nous mettre magnifiquement sur la voie.

Voici d'abord l'objection dont il s'agit:

Studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva: unde et sollicitus est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiae. (1)

La réponse de saint Thomas est d'une netteté extraordinaire.

Dicendum quod actus cognoscitivae virtutis [concédons que la "studiositas" concerne la connaissance; est-ce que du fait qu'elle concerne la connaissance elle doit être rangée parmi les *virtus intellectuelles*? non! mais pourquoi?] imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium [saint Thomas souligne l'universalité de l'empire de la volonté sur tout ce qui concerne l'exercice, sauf bien sûr en ce qui touche les opérations de la vie végétative; en d'autres mots, tout ce qui peut tomber sous le commandement de l'homme tombe sous l'empire de la volonté], ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi [on parle de connaissance, oui; mais de quel bien s'agit-il? il peut s'agir de deux biens radicalement différents; par exemple, la vertu de docilité, à cause de ces deux biens différents, est elle-même double: ainsi, dans un proème, quand le maître rend docile, il s'agit alors de docilité intellectuelle et non de la docilité morale, partie intégrale de la prudence; et cependant, l'acquisition de la docilité, vertu intellectuelle, dépend de cette autre docilité, vertu morale et partie intégrale de la prudence; en effet, si quelqu'un n'est pas docile moralement, il n'écoute pas, et ne peut donc pas devenir

docile intellectuellement, i.e. capable de recevoir un enseignement selon le mode approprié à l'objet traité; en ce qui concerne la connaissance, il faut donc distinguer deux biens]. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis [il y a un premier bien quant à l'acte même de connaître; ce bien-là appartient aux vertus intellectuelles; saint Thomas le décrit brièvement mais merveilleusement]. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuelles; ut scilicet homo circa singula aestimet verum [voilà le premier bien: dire vrai quand on énonce quelque chose]. — Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis: ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam [le deuxième bien consiste à avoir l'appétit droit, i.e. en une volonté qui applique bien l'intelligence] sic vel aliter, ad hoc vel ad illud ["sic vel aliter", parce que celui dont la volonté est plus ou moins indisposée moralement, va appliquer son intelligence autrement que celui qui est bien disposé; par exemple, chez celui qui, par habitude, à force de répéter de tels actes, est vraiment indocile moralement, la volonté n'appliquera pas l'intelligence à l'étude des grands maîtres; et ensuite, il y a aussi "hoc vel illud": une indisposition morale peut amener à vouloir étudier ce qu'il est mieux de laisser de côté à tel moment, parce que trop difficile; et ainsi de suite]. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales. (1)

Dans le corps du même article, saint Thomas lie la "studiositas" à la tempérance. Mais pourquoi? Cela fait un peu étrange, à première vue, car quand on dit que quelqu'un est studieux, on dirait que cela relève plutôt de la vertu de force. Il semble que ce soit plutôt l'irascible que le concupiscible qui soit concerné. C'est que, quand on parle de connaissance chez l'homme, il y a deux choses à considérer. Il y a d'une part le désir naturel de connaître, qui est très fort (quoique souvent, pour toutes sortes de raisons, ce désir n'est pas suivi); mais il y a aussi le côté corporel, la fatigue du corps, car il y a quelque chose de laborieux et de pénible dans l'étude. C'est ce deuxième aspect qui nous fait voir de la force dans le cas de quelqu'un qui étudie bien. Mais le nom de la vertu est tiré plutôt du premier aspect, à savoir le désir naturel de connaître qu'il faut modérer. On ne doit pas étudier n'importe quoi ni n'importe comment. Il y a un exercice de l'intelligence qui serait immodéré. Il y a d'ailleurs beaucoup de variétés de cette

1. Saint Thomas, Summa Theologiae, IIaIIae, q. 166, a. 2, ad 2.

immodération et ces différents excès constituent justement les différents types de "curiositas".

Concernant ces aspects de la "curiositas", ce qui surtout peut coller au texte de saint Augustin, c'est ce qui concerne l'ordre: "Celui qui se jette dans la connaissance de ces choses avec témérité et sans ordre devient 'curiosus'." Ce qui nous intéresse, c'est de voir en quoi ce désordre et cette témérité entraînent le vice de "curiositas". Saint Thomas peut encore nous éclairer là-dessus.

Ayant dit, comme nous l'avons lu plus haut, que la connaissance de la vérité, "per se loquendo", c'est un bien, saint Thomas ajoute maintenant que l'appétit qui applique à l'étude en vue de la connaissance de la vérité peut comporter ou bien rectitude, ou bien perversité.

Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. [il y a plusieurs exemples, et c'est surtout le quatrième qui va nous intéresser; mais lisons-en d'abord un autre, pour nous mettre dans la ligne]. Uno quidem modo [une façon mauvaise d'appliquer l'intelligence à connaître, c'est si la fin est d'en tirer un motif d'orgueil], prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum: sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant [celui-là n'est pas vertueux; mais cela est assez loin de ce qui nous intéresse; allons au "quarto modo", qui semble expliquer plus directement le texte de saint Augustin: "pro studioso illum curiosum"; qu'est-ce que cela veut dire? il faut se rappeler toujours que c'est quelqu'un qui s'est lancé avec témérité et sans ordre, qui a voulu attaquer certaines vérités mais sans ordre].

.....
Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem [on voit tout de suite qu'il s'agit de quelqu'un qui veut aborder des questions qui le dépassent "simpliciter"; mais il y a aussi quelque chose de plus subtil que cela]: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. (1)

Il s'agit, en somme, de celui qui ne s'est jamais exercé dans des choses simples et proportionnées, surtout au début, quoique cela demeure toujours nécessaire et qu'il n'y ait pas de sevrage en cette matière. Ne pas s'exercer dans les choses simples et proportionnées,

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IIaIIae, q. 167, a. 1, c.

c'est à coup sûr ne pas se développer le jugement. Et, à l'opposé, suivre un maître qui enseigne avec "manuductio", c'est la meilleure, c'est même la seule façon de développer son discernement. C'est ce que se trouve à dire saint Thomas quand il prescrit au maître de s'appuyer sur des propositions moins universelles, de donner d'abord des exemples sensibles, de parler de ressemblances et de différences, etc... On peut réunir tous ces principes de manifestation nécessaires à l'enseignement en disant: présenter des propositions moins universelles dont le disciple peut juger.

Dicit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscens manuducitur in cognitionem veritatis ignota... (1)

Quelqu'un qui s'est ainsi exercé à des choses simples et proportionnées, et longtemps, - mais pour cela, il faut avoir reçu un enseignement dans ce sens - peut devenir "studiosus". Mais celui qui n'a pas *goûté, qui n'a pas acquis le goût des choses simples et proportionnées*, lui, ce qu'il voudra apprendre, ce qu'il voudra connaître dépassera inévitablement son pouvoir de connaître. Et cela même si de fait la nature l'a doué d'une intelligence assez valide: par manque d'exercice, à la suite d'un mauvais enseignement, et à force d'être toujours dans les nuages, il devient inévitablement "curiosus". Sa volonté applique son intelligence à considérer toujours des choses qu'il ne pourra jamais comprendre, qui le dépassent.

C'est avant que soit engendrée une si mauvaise disposition qu'il faut qu'intervienne un enseignement sain, qui fasse expérimenter très fortement la nécessité de se rattacher aux choses simples, i.e. aux sens. Autrement, le danger est toujours là d'être tenté d'aborder des questions qui ne sont pas proportionnées. Et dans des questions difficiles, si le jugement, si le discernement n'a pas été développé, la faculté qui

1. Saint Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 117, a. 1, c.

va prendre le dessus, c'est l'imagination qui, avec l'appétit, est principale cause d'erreur.

Saint Thomas signale un autre cas intéressant à connaître (quoique triste) de "curiositas", dans l'article 2. Il s'y interroge à savoir si le vice de curiosité concerne la connaissance sensible. Là aussi, il y a des choses intéressantes pour nous, si nous rapprochons cet article du contexte de ce que nous avons lu dans saint Augustin.

Cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem: quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione... (1)

Pour lier ce texte à celui de saint Augustin, précisons le sens du mot "utilis": pour le spéculatif, la connaissance sensible, i.e. la connaissance des singuliers, vaut d'être recherchée dans la mesure où elle est utile à la connaissance de la vérité universelle. Plus haut, il était question du vice qui s'ensuit de ne pas s'exercer dans les choses simples et proportionnées: on est porté alors à s'appliquer à considérer des choses trop difficiles; ce qu'on dit maintenant concerne spécialement le rôle que joue dans la vie spéculative l'histoire de la philosophie; et on sait comment est à la mode aujourd'hui la considération des opinions singulières. Or comme tout examen de singuliers, l'histoire de la philosophie n'est un bien que pour autant qu'elle est utile à une connaissance plus parfaite de la vérité. Et elle devient un vice dès qu'elle détourne de considérations plus utiles à cette fin. Saint Thomas, encore, dans la Métaphysique, nous donne une formule brève, mais très claire, pour indiquer dans quelle mesure il est nécessaire de considérer les opinions singulières: dans la mesure où la vérité nous apparaît ainsi d'une façon plus limpide.

Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis ... indirecte ... inquantum priores errantes circa

1. S. Thomas, Summa Theologie, IIaIIae, q. 167, a. 2, c.

veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt,
ut diligent discussione habita, veritas limpidius appa-
reret. (1)

Voilà le sens véritable de l'examen des opinions et des cas singuliers de l'histoire de la philosophie. Ailleurs dans la Somme Théologique, saint Thomas va encore dire: ce qui perfectionne l'intelligence, ce n'est pas ce que chacun pense de son côté, "sed quomodo veritas rei se habeat". Le singulier est subordonné à l'universel, et à la vérité.

Trop se confiner à l'examen des singuliers, voilà donc encore une autre façon de pécher par "curiositas".

2. "Doctus" et "credulus":

Celui qui n'a pas développé son jugement et son discernement à cause de ce vice de "curiositas" est comme un enfant, il ne peut pas résoudre. D'où: "Pro docto, credulum". C'est remarquable que ceux qui en savent le moins, tout en s'imaginant être très savants, croient n'importe quelle sottise. Pensons à ce que rapporte Fabre sur la théorie de l'instinct; il est merveilleux quand il attaque ceux qui nient la détermination de l'instinct et se réfugient dans le temps. Il montre comment il est ridicule de se laisser séduire par des théories semblables. C'est tellement beau la nature et ce qui s'y passe réellement, que c'est folie de lui préférer ce qu'on peut sortir de sa propre imagination. C'est un exemple de cette "credulitas" dont parle saint Augustin.

3. "Cautio" et "incredulitas":

Et par ailleurs, en d'autres cas, mais toujours pour la même raison: un jugement qui n'est pas ferme, ni fixé, on ne peut pas discerner les cas où il faut vraiment faire attention et être sur ses gardes et ne pas

1. *Saint Thomas, In II Metaph., lect. 1, no 287.*

suivre n'importe qui de ceux où il est convenable d'accorder sa foi. Car effectivement, il y a très souvent des cas où on ne doit pas donner son adhésion d'une façon absolue. Mais il y en a beaucoup aussi où la foi (naturelle) doit intervenir, en attendant qu'on parvienne soi-même à avoir certaines évidences. Mais c'est en ces occasions que l'esprit mal formé, "curiosus", se montre incrédule. Il va refuser sa foi à un grand maître, pour les motifs les plus futiles. Et ce qui est frappant, c'est que cette incrédulité se manifeste en même temps qu'une crédulité ridicule. L'esprit mal formé va en même temps croire n'importe quoi et refuser n'importe quel grand maître, plus ou moins au hasard de son appétit et de son imagination. "Saint Thomas, ça ne vaut rien!" Le connaît-il? Non, ce ne lui semble pas nécessaire. Il lui suffit de savoir qu'il est du Moyen Age.

Le texte de saint Augustin est vraiment extraordinaire. Nous avons besoin de règles comme celles qu'il donne.

Et maintenant un dernier texte sur ce sujet, pour montrer que l'ordre, c'est quelque chose de si profondément enraciné dans l'homme que cela touche non seulement la raison mais même le sens.

Sensus delectatur [il parle du sens externe, mais cela s'applique aussi jusqu'à la cogitative] in rebus debite proportionatis [comme la peinture, l'architecture, etc; mais saint Thomas ajoute:], sicut in sibi similibus [on sait que la similitude est cause d'amour]; nam et sensus ratio quaedam est [voilà qui est fort! et pourtant les sens ont pour objet le singulier; mais déjà là, il y a comme une participation de la raison: au point qu'on peut parler du sens comme d'une certaine raison; l'idée de "ratio", ici, est surtout liée à celle d'un "debite proportionatum", d'un ordre; or l'ordre est le propre de la raison]. (1)

En conclusion, le texte de saint Augustin nous donne une idée claire de la nécessité pour l'intelligence de tenir compte de l'ordre, parce qu'autrement elle risque de faire fausse route et de tomber dans

1. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 5, a. 4, ad 1.

les défauts que nous avons décrits: "curiositas", "credulitas" et "incredulitas".

B. La nécessité d'ordonner "organiquement" l'enseignement.

Le problème auquel je me trouve de plus en plus acculé est le problème d'ordonner mes pensées et de les ordonner non extérieurement [parce qu'on peut donner un cours et numérotter ce cours: 1, 2, 3, 4; mais peut-être qu'au point de vue ordre, cela ne vaut pas cher] mais organiquement [voilà une expression merveilleuse!]. (1)

Retenons ce terme: "organiquement". C'est autour de cela que nous allons faire certaines considérations. "Organiquement", tout de suite, à celui du moins qui a fait un peu de philosophie, cela fait penser à la définition du corps, du moins à l'adjectif qualificatif déterminant le corps dont l'âme est la forme. Aristote définit en effet l'âme, au début du second livre du traité De l'Âme: "Actus corporis organici" (2). L'acte d'un corps "muni d'organes". En cela le corps du vivant se distingue du corps de l'inanimé.

15/1/75
(2e cours)

Valéry nous dit donc que le problème auquel il est de plus en plus acculé est le problème de l'ordre, celui d'ordonner ses pensées "organiquement". Et tout de suite, avons-nous dit, "organiquement" fait penser à "actus corporis organici", la définition de l'âme.

1. Paul Valéry, Cahiers, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. 1, p. 8.
2. Aristote, De l'Âme, II, c. 1, 411a28.

a) Similitude du corps naturel.

A propos de cette définition, un grec du nom de Thémistius, qui a commenté le traité De l'Ame d'Aristote (et dont l'édition du chanoine Verbeke donne la traduction latine de Guillaume de Moerbeke) dit que ce n'est pas n'importe quelle âme qui est la forme de n'importe quel corps.

Non enim omnis anima omnis corporis species est [c'est que le corps doit être proportionné à l'âme; autre est le corps qui convient exclusivement à l'âme végétative, autre celui qui convient à l'âme sensitive, et enfin autre celui qui convient à l'âme rationnelle], sed sius quod ad ipsam [à savoir: animam] organicae constitutum est et habet se idonea ad potentias quae insunt animae. (1)

Il faut qu'un corps soit apte à être l'instrument des instruments de cette âme-là à laquelle il est uni.

Saint Paul, dans son Epître aux Romains et surtout dans sa Première Epître aux Corinthiens, prend le corps naturel comme similitude du Corps Mystique. Il se trouve donc amené à analyser un peu le corps naturel. Voyons les grandes lignes de cette analyse.

Tout d'abord, mais cela est très simple, le corps n'est pas constitué d'un seul membre. Tout de suite, il faut parler de multiplicité et de diversité.

Et eodem modo corpus hominis aut cuiuslibet animalis est unum, quia ejus perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis. Unde et anima dicitur esse actus corporis organici, id est, ex diversis organis constituti. (2)

Encore une fois: multiplicité et diversité. Il ne faut pas oublier qu'"ογήγη" (organon) signifie, en grec: "outil". De l'outil à l'instrument, le passage est très facile. Alors, dans la mesure où les membres seront instruments de l'âme, en parlant du corps qui est uni à l'âme, on peut dire "corpus organicum". C'est un corps "organiquement constitué". Il y a diversité et chaque membre a sa fonction propre, son acte propre, sa vertu propre. Et tout cela est nécessaire à l'intégrité du

1. Thémistius, In de Anima, III, c. 3, éd. Verbeke, p. 110.

2. S. Thomas, In I Cor., c. XII, lect. 3 (Mar. 1929, I, p. 355).

corps.

Saint Paul remarque, un peu plus loin, que les membres sont plus ou moins nobles les uns que les autres. Par exemple, ce qui se rattache à la vue est plus noble que le pied. Mais saint Paul fait remarquer que les membres les moins nobles sont cependant nécessaires. Et même, plus loin, dit saint Thomas, saint Paul...

comparat diversa membra ad invicem quoad necessitatem eorum, dicens quod membra corporis quae videntur esse infirmiora, sunt magis necessaria (1).

Et il donne l'exemple de l'agriculture qui, parmi les membres de la société politique, est plus nécessaire que les arts plus nobles, et même que ceux qui concernent l'intelligence.

Ainsi donc, on ne doit jamais négliger (et cela sera très important quand on va transposer dans l'ordre de la connaissance) les instruments qui, quoiqu'étant faibles, sont cependant particulièrement nécessaires.

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

Saint Paul compare ensuite certains membres selon leur noblesse.

Horum tamen sensuum dignior est visus quam auditus [si on compare maintenant la vue à l'ouïe, il facile de voir que l'ouïe est inférieure], quia et spiritualior est et plura demonstrat, ac per hoc oculus est dignior aure. Dicit ergo: "Et si dixerit auris" [si on donne la parole à l'oreille et qu'elle dise:], quae est ignobilis membrum: "Non sum de corpore, quia non sum oculus" [cela n'irait pas du tout; tous sont nécessaires parce que chacun a son rôle propre, sa vertu propre, son acte propre; et justement, les sens et les différents membres doivent s'entraider les uns les autres en vue de la perfection du corps], qui est membrum nobilis, "non ideo non est de corpore, etc". (3)

Il n'est pas nécessaire, ici de donner plus de détails que cela.

1. S. Thomas, In I Cor., XII, lect. 3, (Mar. 1929, I, p. 357).
2. Ibid. (p. 356).
3. Ibid.

b) Application de la similitude:

De même, dans un cours, il y a multiplicité et diversité des parties. Pensons par exemple au proème. Celui-ci a sa fonction propre. Il dirige le tout de l'œuvre. Ce n'est pas pour rien que les Grecs, qui ont ainsi analysé et décomposé si souvent le proème en sept ou huit éléments, appelaient ces éléments: "têtes". Le proème, donc, a une vertu qui lui est tout à fait propre. D'autre part, toujours à l'intérieur d'un traité, car ce qu'on dit d'un cours va se dire "a fortiori" d'un traité, - et c'est dans ce contexte de parties de l'enseignement avec leur fonction propre que l'on voit la perfection d'un commentateur comme saint Thomas qui met en lumière tout cet ordre-là, replaçant les différentes parties et les différents instruments dans leurs fonctions respectives - il y a aussi les notions préliminaires qui jouent leur rôle. Il y aura les principes. Et les principes propres. Et il y aura aussi les conclusions. Et l'exécution du propos comportera des instruments convenables et nécessaires. C'est-à-dire que le maître utilisera tantôt l'instrument par excellence de la raison, à savoir le syllogisme. Mais pas toujours car quelquefois, c'est impossible: la matière ne s'y prête pas; ou encore cela ne convient pas à l'intelligence à laquelle on s'adresse, s'il s'agit par exemple d'enseignement oral. Donc le maître utilisera tantôt l'instrument par excellence de la raison, à savoir le syllogisme mais comme cette raison, ainsi que l'enseigne Denys, "con-nutritur sensibus a principio" (1), le maître ne devra pas négliger tout ce qui est de nature à la soutenir en la rattachant aux sens à l'aide d'instruments moins nobles, moins rigoureux, donc plus faibles, mais souvent plus nécessaires, tels que l'induction, que Petrus Victorius, qui a commenté la Rhétorique d'Aristote, appelle "praesidium rationis". "Praesidium" signifie "secours", "aide" et a de plus un sens très particulier dans l'agriculture, à savoir: "tuteur". C'est merveilleux comme formule. L'induction est comme le tuteur de la raison, qui dispose la raison et qui lui permet de croître d'une façon convenable et droite. Le maître peut aussi se servir de l'exemple, dans cette ligne. Et en somme

de tout ce que l'intelligence peut atteindre, peut saisir le mieux. "Quod plenius consequitur intellectus" (1), comme dit saint Thomas, lorsqu'il se demande si la foi est plus certaine que les vertus intellectuelles d'ordre naturel. Il fait alors cette distinction: par certitude on peut entendre deux choses: on peut parler de la certitude comme fondée sur son motif formel; et alors la foi, parce que s'appuyant sur le témoignage divin, sur la vérité divine elle-même, est plus certaine. Et ainsi, elle plus certaine "simpliciter", parce que le jugement le plus propre qu'on fait d'une chose est celui qui s'appuie sur sa cause. Mais on peut aussi entendre certitude sous un certain rapport, "secundum quid", c'est-à-dire en regard de l'intelligence qui connaît: est dit plus certain alors "id quod plenius consequitur intellectus" (1), "ce que l'intelligence peut saisir, voir (il vaut mieux dire saisir, parce que ce mot réfère au toucher, sens d'une connaissance plus certaine) le plus pleinement". Sous ce rapport, bien sûr, les objets les plus nobles et les plus intelligibles, ce sont ceux que l'intelligence a le plus de peine à connaître et qu'elle ne tient pas, qu'elle ne peut pas posséder pleinement.

Dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis [la sagesse, la science et l'intellect des principes]: quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid: inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. (1)

Tous ces instruments, donc, sont nécessaires à l'enseignement et leur ensemble doit être bien ordonné au point de former comme un corps de doctrine, organiquement constitué, comparable au corps naturel.

1. Saint Thomas, Summa Theologiae, IIaIIae, q. 4, a. 8, c.

Voilà pourquoi l'expression de Valéry est si heureuse: "ordonner ses pensées organiquement". Un cours doit être ordonné "organiquement". Un traité doit être composé "organiquement".

Par exemple, au début de la Physique, Aristote parle d'une doctrine absolument fondamental:

Innatum est nobis ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere. (1)

C'est là quelque chose d'absolument enraciné en nous, c'est notre "modus animae in cognoscendo". Un principe qui est absolument fondamental.

Saint Thomas a commenté ce texte. Et Averroès aussi, avant lui. Mais alors que c'est un ordre très commun qu'Aristote entend énoncer, Averroès, lui, entend cet ordre, ce processus dans la ligne de l'"ordo demonstrandi" propre à la science de la nature et non pas dans celle d'un "ordo determinandi" qui nous est naturel. Saint Thomas de lui répliquer: quand il s'agira de mode de mémoriser, Aristote en parlera; mais c'est au second livre, pas au premier. Le corps de doctrine d'Aristote, et surtout au début, en face de choses si fondamentales, est comme démembré par Averroès, qui y introduit une partie étrangère. Saint Thomas, en commentant saint Paul (on ne l'a pas mentionné tout à l'heure), dit que s'il y avait division entre les membres du corps, ce serait comme un schisme dans le corps.

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

De même, quand un corps de doctrine est un véritable corps, organiquement constitué, le démembrer, c'est comme introduire un schisme dans ce corps. Et pour ce qui concerne Averroès, il provoquait comme un schisme dans l'intention poursuivie par Aristote. L'agencement des parties s'en trouve brisé. Et c'est d'autant plus grave que c'est un point de départ et un point de départ tout à fait fondamental.

D'autre part, le corps de doctrine peut être merveilleusement cons-

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 1, no 6.

2. S. Thomas, In I Cor., XII, lect. 3, (Marietti 1929, I, p. 358).

titué, organiquement constitué, et que cependant cela demande (et c'est surtout le cas quand il s'agit d'Aristote), à cause de la concision et de la brièveté du verbe, une intelligence très valide pour saisir les différentes parties mises chacune à sa place et ayant tel sens dans le contexte traité. Alors, une intelligence peut être impuissante à unir ce qui est de fait uni dans une seule intention et ne pas voir, à cause de sa faiblesse, cette union.

D'où le reproche de saint Thomas à Averroès:

Eius expositio non est conveniens, quia non coniungit totum ad unam intentionem. (1)

Averroès n'a pas su lier le tout à une seule et même intention. Le même genre de remarque reviendra souvent dans le Peri Hermeneias, quand saint Thomas expose des opinions. Remarquons que cela ne lui arrive pas dans le Commentaire des Seconds Analytiques; dans ce commentaire-là, il n'est pas question d'opinions; c'est directement Aristote; mais dans le Peri Hermeneias, il lui arrive très souvent de donner deux ou trois ou quatre interprétations et il va dire très souvent: non! cette interprétation ne convient pas parce que elle semble ne pas être dans la ligne de l'intention d'Aristote. C'est exactement ce dont nous parlons maintenant. Quelquefois il va dire, mais cela est moins grave: "videtur magis extorta", d'une interprétation qui paraît un peu compliquée. Mais c'est beaucoup plus grave quand il dit qu'une interprétation n'entre pas dans l'intention, dans l'intention unique d'Aristote.

En somme, il s'agit, pour reprendre les choses un peu d'une autre façon, quand nous parlons de ce que dit Valéry: ordonner ses pensées organiquement, et aussi de ce que dit saint Augustin: il doit disposer ce qu'il dit avec ordre, il s'agit d'une disposition animée par l'intelligence. C'est l'opposé de ce que Valéry appelle "ordonner extérieurement"; il faut que la disposition des instruments, dans l'enseignement, procède du dedans de l'intelligence. Elle ne doit pas être quelque chose d'arbitraire ou d'artificiel au sens péjoratif. Il faut qu'une notion en appelle une autre.

1. Saint Thomas, In I Phys., lect. 1, no 8.

Une fois que l'intelligence a bien goûté à l'ordre, elle ne veut plus en être privée. Car si déjà "sensus delectatur in rebus debite proportionatis", "a fortiori" l'intelligence elle-même trouvera de la délectation dans des objets bien proportionnés. Aussi, quand, une fois habitué à saint Thomas, on tombe sur un ouvrage qui veut expliquer Aristote mais qui ne l'explique pas d'une façon aussi articulée, on trouve les explications plus ou moins ternes. Saint Thomas, en effet, tout en commentant la vérité exposée par Aristote, met toujours l'ordre en lumière: "Duo facit; circa primum... etc..." Saint Thomas fait encore la même chose pour un verbe pourtant moins rigoureux, à savoir le verbe de saint Paul. Une fois qu'elle a goûté à cela, l'intelligence a du mal à se contenter de moins. Et quand elle revient à saint Thomas, même si elle ne comprend pas toujours, elle trouve vraiment superbe.

c) Dans l'enseignement: deux matières, deux ordres.

Une dernière remarque, mais qui a son importance. Puisque nous parlons de l'ordre, de l'ordre dans un cours, de l'ordre dans un traité, appliquons tout ceci d'une façon commune à l'enseignement. On peut se méprendre facilement sur l'ordre et croire, par exemple, que, dans un cours donné, il n'y a pas trop d'ordre alors que de fait il y en ait. Ce qui peut aider à le mieux voir, c'est la distinction suivante.

Il faut soigneusement distinguer deux ordres et ce qui commande cette distinction, c'est la distinction entre les deux matières propres à l'enseignement, à savoir la matière, i.e. ce qui est enseigné, et l'intelligence à laquelle on s'adresse.

Pour ce qui est par exemple de l'ordre commandé par la seconde matière, à savoir par l'intelligence à laquelle on s'adresse, l'enseignement oral l'emporte. Parce que, là, il faut tenir compte absolument de la matière étudiée. C'est à cause de cela qu'on ne peut pas, avec des jeunes, ouvrir Aristote qui procède rigoureusement, scientifiquement, consciemment, et selon un ordre dont on dirait qu'il ne s'adresse pas à nous. Il fallait qu'Aristote procède ainsi, nous avions besoin d'un verbe écrit comme celui-là. Parce que l'écriture dit quelque chose de permanent.

Mais on ne peut pas s'attendre dans un traité d'Aristote à un ordre tout à fait semblable à celui que suit le maître dans l'enseignement oral, se proportionnant davantage à telles et telles intelligences particulières.

Pour mieux comprendre cela, lisons quelques textes dans Fabre, tirés de ses *Souvenirs Entomologiques*.

Le livre est le livre, c'est-à-dire un texte [pensons toujours à un grand maître comme Aristote] laconique [i.e. bref et concis], invariable, très savant, j'en conviens, mais, hélas! en bien des cas obscur. L'auteur, semble-t-il, l'a écrit pour lui-même. Il a compris, donc les autres doivent comprendre. Pauvres novices, livrés à vous-mêmes, tirez-vous de là comme vous le pourrez.

Pour vous [devant un grand verbe écrit] nul retour de la difficulté présentée d'une autre manière; nul circuit adoucissant la route ardue ["circutus": quand on prend des similitudes, c'est comme une espèce de circuit autour de la chose; par exemple, au lieu d'attaquer directement une définition logique, définir en termes d'acte, de fin] et préparant l'accès [il arrive très souvent que, à propos d'une question, saint Thomas en traite et dans la Somme, et dans les Ques. Disp.; il suffit de très peu de choses pour nous éclairer davantage d'un texte à l'autre, parfois d'un seule signe supplémentaire]; nulle ouverture auxiliaire par où filtre un peu de jour [le verbe écrit est là; si on a l'intelligence qu'il faut pour le déchiffrer, très bien! mais...]. Incomparablement inférieur à la parole qui recommence avec d'autres moyens d'attaque et sait varier [voilà la "manuductio" très bien définie] les sentiers [tantôt un exemple, tantôt un "simile", tantôt un opposé] acheminant à la lumière, le livre dit ce qu'il dit, et rien de plus.

Sa démonstration terminée, que vous compreniez ou non, l'oracle est inexorablement muet. Vous relisez le texte, obstinément le méditez; vous passez et repassez votre navette dans la trame du calcul. Efforts inutiles, l'obscurité persiste. Souvent que faudrait-il pour donner le rayon illuminateur? Un rien, un simple mot; et ce mot, le livre ne le dit pas.

Heureux celui que guide la parole d'un maître! Sa marche ne connaît pas les misères des énervants arrêts. (1)

Fabre avait parlé de cela aussi dans le chapitre précédent, quoique

1. Henri Fabre, Souvenirs Entomologiques, IX, ch. 14 (Souvenirs Mathématiques - Ma petite table).

de façon moins complète. Il parle à ce moment du fait qu'il a été privé de maître et qu'il a dû étudier par lui-même.

Là-dessus, paraît-il, le livre s'expliquait mal, ou plutôt employait méthode trop abstraite. J'avais beau lire, relire, méditer, le texte obscur gardait son obscurité. C'est là le mauvais côté du livre en général, il dit ce qui est imprimé, rien de plus. Si vous ne comprenez pas, nul conseil de sa part, nul essai dans une autre voie qui vous conduirait à la lumière. Un mot de rien parfois suffirait à vous remettre en bon chemin, et ce mot il ne le dit pas, figé qu'il est dans sa rédaction.

Combien lui est préférable la parole! Elle avance, recule, recommence, fait le tour de l'obstacle et varie les moyens d'attaque, si bien que le ténébreux à la fin s'illumine. Ce phare incomparable de la parole autorisée me manquait, et je naufragais, sans espoir de secours, dans cette perfide mare de la règle des signes. (1)

C'est magnifique: il faut surtout retenir: "Heureux celui que guide la parole d'un maître!"

Voyons encore au début du même chapitre.

Apprendre sous la direction d'un maître m'a été refusé. J'aurais tort de m'en plaindre [il faut comprendre ce qu'il veut dire, cela peut s'entendre, comme on va le voir]. L'étude solitaire a sa valeur [c'est juste; la comparaison qu'il va faire n'est pas trop mauvaise, mais il faut bien l'entendre; c'est qu'il entend l'enseignement comme il se donne très souvent, i.e. mal; "L'étude solitaire", c'est la voie de découverte par opposition à la voie de doctrine]; elle ne vous coule pas dans un moule officiel [tout de même, un enseignement qui est bien donné ne moule pas l'intelligence de cette façon-là], elle vous laisse votre pleine originalité [attention! le simple fait d'apprendre de quelqu'un, cela ne nous enlève pas notre originalité; et d'ailleurs, ici, un mot plus juste qu'originalité serait "fécondité"; le disciple garde sa fécondité, qui devient d'ailleurs de plus en plus grande et forte]. [Voici une comparaison assez jolie:] Le fruit sauvage, s'il arrive à maturité, a une autre saveur que le produit de serre chaude; il laisse aux lèvres qui savent l'apprécier un mélange d'amertume et de douceur dont le mérite s'accroît par le contraste. (2)

Il y a quelque chose là-dedans; à propos de la délectation, saint

1. Henri Fabre, Souvenirs Entomologiques, IX, ch. 13 (Souvenirs Mathématiques - Le binôme de Newton). 2. Ibid.

Thomas montre d'abord que la contemplation est plus délectable en soi que la recherche; mais celle-ci, "per accidens", peut comporter une délectation particulière, du fait qu'elle procède d'un plus grand désir de connaître. Ainsi donc, découvrir par soi-même quelque chose de nouveau, c'est délectable, mais ça comporte de l'amertume en ce sens que ce n'est pas facile.

Dicendum quod delectatio duo habet: scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit. (1)

Fabre continue:

Si c'était en mon pouvoir, oui, je recommencerais [il insiste cependant un peu trop là; mais c'était auparavant tout de même, quant au reste, une magnifique description de l'enseignement oral]... (2)

21/1/75

Il faut ajouter ceci à ce que nous disions à la fin du dernier cours: le commentaire (le bon!) diminue la distance entre le grand verbe écrit et l'enseignement oral. Et on pourrait tout de suite exemplifier mais on va attendre et le faire plutôt dans un autre contexte un peu plus loin où on pourra faire d'une pierre deux coups. Pour le moment, pensons seulement à saint Thomas qui commenta Aristote, dans un passage assez difficile; sans ce commentaire, sans ce verbe divisé qu'on y trouve, ou bien on ne pourrait pas accéder du tout à l'intelligence du verbe d'Aristote, ou bien cela prendrait beaucoup de temps et présenterait beaucoup de difficultés.

1. Saint Thomas, Summa Theologiae, IaIIae, q. 32, a. 8, ad 2.

2. Henri Fabre, Souvenirs Entomologiques, IX, ch. 13 (Souvenirs Mathématiques - Le binôme de Newton).

LA RACINE DES MOEURS INTELLECTUELLES

Nous avons analysé, dans les cours précédents, un beau passage de saint Augustin, dans son traité De l'Ordre:

Illud nunc a me accipiatis volo: Si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet irruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri. (1)

Ce passage de saint Augustin touche un point qu'on peut désigner, et très justement d'ailleurs, par "mœurs intellectuelles". Cette question des "mœurs intellectuelles" devrait faire l'objet d'un cours en première année de philosophie. Pour ceux qui entendent vraiment se consacrer à la vie spéculative, il est tout à fait nécessaire qu'ils reçoivent une direction concernant les "mœurs intellectuelles". Les "mœurs intellectuelles" touchent à la fois l'intelligence comme telle, dans ses propres dispositions, et aussi toute disposition ou indisposition de la volonté concernant la connaissance. Par exemples: la docilité, la "studiositas", etc...

Le passage de saint Augustin nous donne une occasion de parler un peu ici de ce sujet, surtout si on lui ajoute un autre passage de saint Augustin qui touche lui aussi les mœurs intellectuelles et qui, même si

1. S. Augustin, De l'Ordre, II, c. 5, no 17 (Vivès, II, p. 538).

on ne voit pas trop à première vue ce qu'on peut en tirer, nous permet, quand on y regarde de plus près, de déterminer, de fixer, pour ainsi dire, ce qui est à la racine des moeurs intellectuelles.

Pour mener une vie intellectuelle véritable, il faut absolument avoir de bonnes moeurs intellectuelles et quant à l'intelligence, et quant au côté affectif. Voici en gros ce que cela signifie. Du côté de l'intelligence, celui qui a de bonnes moeurs intellectuelles, c'est celui qui respecte le "modus animae in cognoscendo", lequel - comme le dit saint Thomas dans son Commentaire au De Trin. de Boèce - consiste à aller du sensible à l'intelligible, et ainsi de suite. Ces bonnes moeurs intellectuelles, en somme, en ce qui concerne les dispositions de l'intelligence même consistent à ne pas contrarier la nature, à suivre le mode connaturel à l'intelligence, à respecter un certain mode "initial" de connaître. Mais d'autre part, il y a aussi l'aspect affectif. C'est-à-dire qu'avoir de bonnes moeurs intellectuelles exige aussi - et là, on va se servir d'une formule très générale et commune, avant d'avoir une connaissance plus distincte du problème - que la volonté, qui a l'empire sur l'exercice de toutes les facultés (sauf bien sûr celles de la vie végétative), applique adéquatement l'intelligence à étudier ceci plutôt que cela, et de cette façon-ci plutôt que de cette façon-là.

On va d'abord lire ce deuxième texte de saint Augustin sur la question et on va ensuite faire certaines remarques en vue d'arriver à fixer, à partir de là, ce qui pourrait être à la racine même des moeurs intellectuelles. C'est énorme, c'est un sujet extrêmement important. Et le texte de saint Augustin nous donne réellement un bon instrument pour cerner le problème. Sans lui, même si on comprend de quoi il s'agit, on pourrait facilement se perdre dans ses multiples aspects, tandis qu'avec le texte, on devrait pouvoir aller à la racine même du problème.

Il s'agit d'un texte dans un contexte tout à fait théologique. Mais cela ne fait rien, car on peut facilement transposer dans l'ordre naturel ce qu'il dit là. Notons en passant que saint Augustin a le souci, quand l'occasion s'en présente, de donner des conseils aux intelligences auxquels il s'adresse pour qu'elles puissent poursuivre efficacement la vérité. Et aussi il tient comme à bien analyser les sentiments de ses adversaires. C'est justement ce qui arrive ici.

A. Lecture du texte.

Lecturus haec quae de Trinitate disserimus, prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentes initium, [et voici maintenant une formule qu'il faudra évidemment d'abord traduire convenablement et ensuite analyser:] immatureo et perverso rationis amore falluntur. (1)

Avant de lire notre traité sur la Trinité, il faut qu'on sache bien que notre plume veille pour repousser les calomnies de ceux qui, méprisant ce principe de la foi, se trompent par un amour de la raison "immaturus et perversus". (1)

La traduction que l'édition Vivès donne de "immaturus" est inadmissible: on y parle d'un amour "hors de saison". Il est bien sûr que "immaturus" dit quelque chose comme cela, un fruit qui n'est pas mûr, qui n'a pas eu le temps de mûrir, qui vient donc avant le temps et hors de saison; mais il serait plus clair de parler d'un amour "sans maturité", et donc "sans expérience", "sans sagesse", "sans prudence". Quant à "perverso", c'est facile, en latin: ce qui est "perversus", c'est ce qui est à l'envers; alors on peut certainement traduire par déréglé. En somme, il s'agit d'amour déréglé, désordonné, non formé (pour "immaturus", pensons à un animal né avant terme, et donc incomplètement formé). Il est tout à fait important ici de noter qu'on est en face d'un amour de la raison, pas de n'importe quoi, et d'un amour déréglé de la raison. Et cet amour déréglé, dit saint Augustin, est cause d'erreurs.

Saint Augustin continue en divisant en trois catégories ceux qui ont cet amour imparfait de la raison. Les premiers vont essayer de mesurer ce mystère, il s'agit du mystère de la sainte Trinité, le plus grand, le plus difficile, de mesurer donc ce mystère aux choses perçues par les sens: cela est extrêmement grossier.

Quorum nonnulli ea quae de corporalibus rebus, sive per sensus corporeos experta noverunt, sive quae natura humani ingenii et diligentiae vivacitate vel artis adjutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre conantur, ut ex his illas metiri atque

1. S. Augustin, Sur la Trinité, I, c. 1, no 1 (Vivès, 27, p. 158).

opinari velint. (1)

Plusieurs d'entre eux essaient de transporter aux choses incorporelles et spirituelles ce qu'ils ont appris des corporelles par l'expérience des sens du corps, ou que la nature du génie de l'homme, un soin diligent et les ressources de l'art leur ont fait découvrir, et veulent mesurer les choses de Dieu et s'en faire une idée par le moyen des choses corporelles. (1)

D'autres vont aussi essayer de mesurer les choses divines, mais cette fois non pas en prenant des choses corporelles comme base, mais des choses spirituelles; cependant ils prennent ce spirituel chez nous, en notre âme par exemple.

Sunt item alii qui secundum humani animi [l'âme humaine a déjà quelque chose de spirituel] naturam vel affectum de Deo sentiunt, si quid sentiunt, et ex hoc errore, cum de Deo disputant, sermoni suo distortas et fallaces regulas figunt. (2)

Il y en a aussi qui se forment de Dieu une idée, si toutefois ils ont, sur ce point, une idée quelconque, entièrement semblable à celle qu'ils ont de la nature et de la manière d'être de l'âme humaine, et, par suite de cette erreur, suivent dans leurs discussions, lorsqu'ils parlent de Dieu, des règles erronées et trompeuses. (2)

Mais c'est surtout la troisième catégorie qui nous intéresse. Et c'est surtout à leur propos qu'il nous faut retenir et appliquer cette notion d'un "amor immaturus et perversus rationis", d'où s'ensuivent des erreurs.

Est item aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quae profecta mutabilis est, nituntur transcender, ut ad incommutabilem substantiam quae Deus est, erigant intentionem [ils ne veulent pas mesurer les choses de Dieu par les choses corporelles ni même par des choses spirituelles qui seraient les nôtres, comme notre âme, par exemple, qui est spirituelle mais est tout de même la forme d'un corps]; sed [donc, ils ont un désir de connaître les choses divines; mais est-ce que ce désir est droit? est-il vertueux? pourra-t-il être efficace? c'est une autre question; pensons par exemple à celui qui doit s'engager dans une bataille, dans l'armée: il est sûr que la vertu qui doit commander, là, c'est la vertu de force; mais si quelqu'un n'a pas cette vertu de force et n'est guidé que par sa passion de l'audace, avant le com-

1. S. Aug., Sur la Trin., I, c. 1, no 1 (Vivès, 27, p. 158).
 2. Ibid.

bat, il ne semble pas y avoir de problème, il se lance, et avec témérité! mais au beau milieu du combat, tout lâche; de même, ici, il y a au début un désir très fort de saisir le mystère, mais...] mortalitatis onere prae-gravati, cum et videri volunt scire quod nesciunt [tout de suite, c'est un grave défaut], et quod volunt scire non possunt, *praesumptiones opinionum suarum audacius* affirmando [incapables de connaître, ils vont cependant affirmer avec audace leurs opinions présomptueuses; encore la présomption], intercludunt sibimet intelligentiae vias [c'est grave, ce défaut de vouloir paraître savoir ce qu'on ignore et de ne pas même pouvoir découvrir ce qu'on ignore], *magis eligentes sententiam suam non corrigerem perversam, quam mutare defensam* [ils ont soutenu telle opinion, ils préfèrent ne point la corriger]... (1)

Enfin, il y a une troisième sorte de gens qui tâchent de s'élever au-dessus de l'univers créé certainement sujet au changement, pour porter toute leur attention sur la substance immuable qui n'est autre que Dieu; mais, ramenés en bas par le poids de leur condition mortelle, comme ils veulent paraître connaître ce qu'ils ignorent, et ne peuvent apprendre ce qu'ils ne savent point, ils affirment avec une excessive audace leurs présomptueuses opinions, et se ferment, à eux-mêmes, toutes les voies de l'intelligence, parce qu'ils aiment mieux ne point corriger leur sentiment quoique mauvais, que d'en changer après l'avoir soutenu... (1)

On en passe un bout et on va tout de suite au numéro 2.

Il est entendu encore une fois que les choses divines sont très difficiles. Le mystère de la sainte Trinité est incompréhensible. Il faut la foi pour le connaître. On va voir maintenant comment Dieu s'y prend pour conduire l'intelligence à la connaissance de plus en plus meilleure des choses divines.

Ut ergo ab hujusmodi falsitatibus humanus animus pur-garetur, sancta Scriptura [c'est là qu'on voit que Dieu est un grand pédagogue et un modèle pour l'art d'enseigner] *parvulis congruens* [l'Ecriture se laisse commander par la seconde matière de l'enseignement: l'intelligence à laquelle elle s'adresse], nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus *quasi gradatim* ad divina atque sublimia noster intellectus *velut nutritus* assurgeret [la "manu-ductio", telle qu'effectuée par Dieu]. (2)

Pour purifier l'esprit de l'homme de toutes ces erreurs, la sainte Ecriture, se mettant à la portée des petits, n'a pas fait de difficulté de recourir à des expressions

1. S. Aug., Sur la Trin., I, 1, no 1 (Viv., 27, p. 158).
 2. Ibid., no 2 (p. 159).

désignant des objets existants, propres à nourrir, si je puis parler ainsi, et à élever, par degré, notre intelligence aux choses sublimes et divines. (1)

Dans le premier paragraphe, il s'agissait des maux, des défauts et des vices qui empêchent de découvrir les choses divines. Pour leur échapper, il y a tout de même l'enseignement donné par l'Ecriture. Effectivement, celle-ci s'est servie de locutions empruntées aux choses corporelles. Et avec raison. Il ne faut pas mesurer les choses divines par les corporelles, mais il faut tout de même se servir de locutions empruntées à ces dernières pour parler de Dieu.

Nam et verbis ex rebus corporalibus simptis usa est, cum de Deo loqueretur; velut cum ait: "In tegmine alarum tuarum protege me." [Dieu se sert de ce que nous connaissons dans l'ordre naturel et il s'en sert comme d'une similitude pour nous conduire; il mise sur quelque chose que l'on connaît, dans l'ordre naturel, pour nous élever à l'ordre surnaturel] Et de spiritali creatura multa transtulit, quibus significaret illud quod ita non esset, sed ita dici opus esset; sicuti est: "Ego sum Deus zelans" et: "Poenitet me hominem fecisse." [l'Ecriture ne pouvait pas parler autrement, en raison de notre mode naturel de connaître; d'où, évidemment, il faut interpréter les Ecritures]. (2)

En effet, elle s'est servie de locutions empruntées aux choses corporelles pour parler de Dieu, par exemple: "Protégez-moi à l'ombre de vos ailes." Elle a transporté à Dieu, le sens de beaucoup de mots qui convenaient à la créature spirituelle, pour exprimer des choses qui n'étaient point ce que ces mots faisaient entendre, mais qu'on était obligé de rendre ainsi; exemple: "Je suis un Dieu jaloux." Et encore: "Je me repens d'avoir fait l'homme." (2)

Ceux qui tombent dans la troisième erreur sont ceux qui s'égarent le plus. Leur appétit est tout à fait déréglé.

Unde perniciosius et inanius evanescunt, qui tertio illo genere erroris a veritate secluduntur. (3)

Aussi ceux qui tombent dans cette erreur et se détournent de la vérité,... se perdent-ils en conceptions aussi vaines et vaporeuses que funestes. (3)

Et un peu plus loin:

1. S. Aug., Sur la Trin., I, c. 1, no 2 (Vivès, 27, p. 159).
 2. Ibid. 3. Ibid.

Rebus enim quae in creatura inveniuntur, solet Scriptura divina velut infantilia oblectamenta formare [parce que ce qui est connu et présenté d'une façon ainsi proportionnée est particulièrement délectable], quibus infirorum ad quaerenda superiora et inferiora deserenda, pro suo modulo tanquam passibus moveretur affectus [c'est merveilleux comme analyse du processus de l'enseignement]. (1)

L'Ecriture sainte se sert ordinairement de choses existant dans les créatures pour en faire comme des jouets d'enfants, par lesquels, elle excite les faibles à s'avancer, je dirai pas à pas, et d'une marche proportionnée à leur faiblesse, à la recherche des choses d'en haut, et à les éloigner en même temps des choses d'en bas. (1)

On en passe encore un bon bout et on va au numéro 3.

Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ulla suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est: et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit: qua nondum praediti, fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora, ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur, itinera ducimur. Unde Apostolus in Christo quidem dicit esse omnes thesauros sapientiae et scientiae absconditos: eum tamen quamvis jam gratia ejus renatis, sed adhuc carnalibus et animalibus, tanquam parvulis in Christo, non ex divina virtute in qua aequalis est Patri, sed ex humana infirmitate ex qua crucifixus est, commendavit. Ait namque: "Neque enim judicavi me scire aliquid in vobis nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum." Deinde secutus ait: "Et ego in infirmitate et timore et tremore multo fui apud vos." Et paulo post dicit eis: "Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Quasi parvulis in Christo, lac potum dedi vobis, non escam: nondum enim poteratis; sed nec adhuc quidem potestis." (2)

Il est donc difficile de contempler et de bien connaître la substance de Dieu qui, sans éprouver aucun changement ne laisse point de faire des choses changeantes, et, sans aucun mouvement temporel, des choses temporelles; voilà pourquoi il est nécessaire de purifier notre âme pour qu'elle puisse voir, d'une vue ineffable cet être ineffable; mais, tant qu'elle n'est point encore purifiée, la foi nous nourrit et nous conduit par certaines voies très-praticables et nous rend aptes et habiles à le saisir; c'est ce qui fait que l'Apôtre tout

1. S. Aug., Sur la Trin., I, c. 1, no 2 (p. 159).

2. Ibid., no 3 (p. 160).

en disant que "dans le Christ se trouvent cachés tous les trésors de science et de sagesse," ne laisse point cependant de le présenter à ceux mêmes qui ont déjà reçu, il est vrai, une seconde naissance par la grâce, mais qui, étant encore charnels et animaux, sont comme de petits enfants en Jésus-Christ; toutefois, il ne la leur présente pas dans sa vertu divine par laquelle il est égal au Père, mais dans la faiblesse humaine selon laquelle il a été crucifié. En effet, il dit: "Car je n'ai point fait profession de savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié." Un peu plus loin il continue en ces termes: "Cependant, mes frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des personnes charnelles, comme comme à de petits enfants en Jésus-Christ. Je ne vous ai nourris que de lait, non pas de viandes solides, parce que vous n'en étiez pas alors capables, et à présent même, vous ne l'êtes point encore."

Voilà le mode d'enseignement. Mais comment maintenant les gens de la troisième catégorie vont-ils réagir devant cet enseignement adapté à leur faiblesse? Dans la voie de la découverte, on a vu qu'ils étaient nuls, qu'ils n'aboutissaient à rien. Mais cependant, ils voulaient paraître savoir ce qu'ils ignoraient et continuaient, même s'ils n'arrivaient pas à connaître ce qu'ils voulaient connaître, à soutenir quand même leurs erreurs pernicieuses, etc... Ils ont donc subi un total insuccès dans la voie de découverte. Mais, dans la voie de l'enseignement, vont-ils pouvoir se reprendre?

Hoc cum dicitur quibusdam [justement ceux de la troisième catégorie] irascuntur. (1)

Quand on dit cela à certaines gens, elles se fâchent.

Au lieu d'avoir un mouvement affectif conforme et correct, au contraire c'est de la colère qu'ils ressentent. Or la colère est une passion qui indispose à la vie intellectuelle; c'est dit dans saint Thomas quand il se demande si la douceur est "maxima virtutum" (il se pose d'ailleurs cette question à propos de toutes les vertus quasiment). De fait, c'est évident que la douceur ne peut pas être la plus grande de toutes les vertus; c'est une vertu morale et les vertus théologales l'emportent. Mais sous un certain aspect, la douceur joue un rôle de premier ordre et cet aspect, c'est qu'elle dispose d'une façon particulière l'intelligence

1. S. Aug., Sur la Trin., I, c. 1, no 3 (p. 161).

à recevoir la doctrine. Or il arrive des cas où quelqu'un est tellement en colère qu'il n'est pas même "sui compos"; cela montre déjà très manifestement que la colère va contre la raison. Mais il y a encore un autre effet de la colère qui nous intéresse beaucoup plus, c'est que quelqu'un qui est très fortement incliné à l'irascible, va être porté à toujours contredire. Et cela va nettement contre la docilité. Un tel personnage se définit dans la ligne du "sed contra". Ainsi, quand le maître dit cela, au lieu d'écouter et d'être heureux de recevoir, il trouve toujours occasion de contredire. De même, ici, pour ces gens qui "irascuntur".

Hoc cum dicitur quibusdam irascuntur, et sibi contumeliose dici putant [si on leur donne des choses simples, ils ne peuvent accepter un tel enseignement; ils n'ont pas la simplicité qu'il faut pour l'accepter; aussi, une fois encore "ils se ferment l'intelligence aux voies de la connaissance" et cette fois-ci, c'est à celles de la connaissance acquise par l'enseignement]; et plerumque malunt credere eos potius, a quibus hoc audiunt, non habere quod dicant [il est facile de transposer cela dans l'ordre naturel; des choses très simples dans un enseignement de la philosophie, il y en a aussi qui n'aiment pas entendre; c'est pas assez élevé à leur goût], quam se capere non posse quod dixerint. Et aliquando afferimus eis rationem, non quam petunt cum deo quaerunt; quia nec ipsi eam valent sumere, nec nos fortasse vel apprehendere vel proferre [ces personnes posent des questions telles que, tout d'abord, elles-mêmes ne pourraient en comprendre les réponses et que, ensuite, même ceux à qui elles les posent, ne pourraient peut-être pas eux non plus y répondre]: sed qua demonstretur eis quam sint inhabiles minimeque idonei percipiendo quod exigunt. Sed quia non audiunt quod volunt, aut callide nos agere putant ut nostram occultemus imperitiam, aut malitiose quod quod eis invideamus peritiam; atque ita indignantes perturbatique discedunt. (1)

Quand on dit cela à certaines gens, elles se fâchent et s'imaginent qu'on ne leur parle ainsi que par un sentiment de mépris. Aussi, la plupart du temps, aiment-elles mieux croire que ceux qui leur font entendre ces paroles parlent ainsi, parce qu'ils n'ont pas autre chose à leur dire, et ne s'imaginent pas que ce sont elles qui ne peuvent comprendre ce qu'on leur dit. Souvent même nous leur rapportons des raisons qui ne sont pas celles qu'elles nous demandent quand elles nous questionnent sur Dieu, parce qu'elles ne peuvent les goûter et que

1. S. Aug., Sur la Trin., I, c. 1, no 3 (p. 161).

peut-être nous ne pouvons nous-même ni les saisir ni les leur présenter, mais qui montrent néanmoins combien elles sont inhabiles et inaptes à percevoir ce qu'elles demandent. Mais parce qu'elles n'entendent point ce qu'elles veulent ou se figurent soit que nous agissons de ruse avec elles, pour déguiser notre propre incapacité ou que nous sommes jaloux de leur capacité, il arrive qu'elles s'éloignent de nous l'âme pleine de trouble et d'indignation.

B. La racine des mœurs intellectuelles.

a) Considérations générales: l'amour de la raison, au principe des mœurs intellectuelles.

Voici la question que nous avons à nous poser au sujet de ce texte: que vient faire là "amor"? Cette question entraîne des considérations très intéressantes. Allons voir d'abord dans la IIaIIae ce qui est dit à propos de la charité. Ce qu'on trouve là est tout à fait évident dans l'ordre naturel. Saint Thomas se demande "utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere". Evidemment, si saint Thomas se contentait de parler strictement de charité surnaturelle, ce serait exclusivement théologique. Mais ce n'est pas cela qu'il fait. Il va en parler, mais il va faire une distinction et le premier membre de la distinction nous intéressera directement.

Dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam [c'est une amitié très spéciale, entre Dieu et l'homme], sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo [c'est cet aspect-là qui nous intéressera], sub communi ratione amicitiae [entendons non pas cet amour spécial qu'est la charité, mais considérons cette notion commune d'amitié que nous rencontrons dans l'ordre humain et naturel]. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum [si nous entendons l'amitié (ne pensons plus à la charité) au sens strict, nous ne pouvons pas dire que l'homme s'aime lui-même d'un amour d'amitié], sed aliquid maius amicitia [l'homme s'aime naturellement lui-même, mais pas d'un amour d'amitié; il s'aime d'un amour plus élevé, plus grand]: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod

amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione [l'unité l'emporte sur l'union à un autre et sera donc au principe d'un amour plus puissant]. Unde sicut unitas est principium unicus [l'amant et l'aimé ne font qu'un], ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae [de même que l'unité est principe et cause de l'union, de même l'amour plus puissant dont l'unité est au principe est cause et "radix" de l'amour moins puissant qui est impliqué dans l'union de deux êtres différents, comme est l'amitié]: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipso [d'où: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même"; ce que nous désirons pour nous-mêmes, nous pouvons le désirer ensuite pour les autres]; dicitur enim in IX Ethic. quod amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. (1)

Cette similitude finale est très bien choisie: la science est à l'intellect des principes ce qu'est l'amitié à l'amour de soi. Or comme l'intellect des premiers principes l'emporte sur la science, ainsi l'amour de soi l'emporte sur l'amitié. Donc l'homme s'aime lui-même quoiqu'on ne puisse pas dire qu'il y a proprement et véritablement amitié, de même que l'intelligence connaît avec beaucoup de fermeté les premiers principes sans qu'on puisse dire qu'elle les connaît de science. De plus, de même que l'intellect des principes est cause de la fermeté de la connaissance des conclusions dans la science, de même l'amour plus fort que l'on se porte à soi-même est cause et racine de l'amour et de l'amitié que l'on peut ensuite porter à d'autres personnes.

Voyons un autre article, pour préciser un peu. Car il ne faut pas oublier qu'on vise toujours à déterminer de l'"amour de la raison" dont parle saint Augustin. Cette fois, saint Thomas se pose la question: est-ce que l'homme doit aimer son corps d'amour de charité? Et il répond que oui.

Corpus nostrum secundum duo potest considerari: uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei: secundum illud Rom.: "Exhibere membra vestra arma iusti-

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 25, a. 4, c.

tiae Deo." Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. (1)

Laissons de côté le deuxième aspect. Si nous considérons notre corps selon sa nature, il est une perfection, donc un objet d'amour. Aussi l'homme, en s'aimant de fait naturellement, va aimer naturellement son corps, et "a fortiori" son âme et donc les puissances de son âme. Donc l'amour de la raison est un amour naturel.

22/1/75
(1er cours)

On disait hier, touchant le texte de saint Augustin concernant l'amour de la raison, qu'on ferait quelques remarques en vue d'essayer de toucher un peu les moeurs intellectuelles à leur racine. Voici un petit texte qui va nous orienter davantage dans cette voie. Saint Thomas, se référant encore à saint Augustin, dit:

Dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. (2)

Voilà pourquoi en ramenant les moeurs intellectuelles à l'amour, qu'on les considère du côté de l'intelligence comme telle ou du côté affectif, on touche à ce qu'elles ont de plus premier. Et saint Thomas donne un exemple:

Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriae excellentiae [quouque l'orgueil comporte aussi d'autres aspects comme la présomption; mais il reste que l'amour est un mouvement tellement radical et fondamental qu'il est la cause de tous les autres; on le retrouve partout]. (3)

Nous avons vu quelques textes sur l'amour de soi, tirés du traité de la charité. Il y a encore un très beau texte, dans cette même question sur la charité, et celui-ci peut nous mettre sur la voie de façon à terminer cette série de considérations. Saint Thomas s'y demande: est-ce que les pécheurs s'aiment eux-mêmes? La réponse est merveilleuse.

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 25, a. 5, c.
2. Ibid., q. 162, a. 3, ad 4. 3. Ibid.

Dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus [bons ou mauvais]; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum [ce qui est important, c'est de bien voir la distinction entre le premier et les deux autres ensemble]. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam [si nous considérons l'homme dans sa nature, corps et âme, là c'est universel: tous s'aiment eux-mêmes]. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem [cela, c'est tout à fait naturel: tous, quelles que soient leurs dispositions, bonnes ou mauvaises, désirent leur conservation d'un amour naturel; mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici].

Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principiitatem [on peut considérer dans l'homme quelque chose de principal]: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas [dans le sens où le prince représente le bien commun de toute la cité]; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis: quorum primum Apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem [alors l'homme bon aime principalement ce qui en lui est le plus parfait, à savoir sa partie rationnelle; tous les deux n'aiment pas de la même façon l'homme parce qu'ils n'aiment pas la même chose dans l'homme]. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos. (1)

Un amour qui sera le moindrement déréglé va être au principe d'un tas de défauts, de vices, et en ce qui nous concerne, de défauts ou de vices concernant la connaissance elle-même, comme la présomption, l'indocilité, la précipitation, etc...

Ce qui est important ici, c'est ceci: ne se connaissant pas vraiment, ils ne s'aiment pas vraiment.

Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant [ils aiment ce qu'ils croient être, étant donné leur

disposition; l'homme qui est indisposé moralement et qui suit les inclinations de son appétit sensible poursuit un "bonum apparens" qu'il croit à tort être ce qu'il y a en lui de principal, tandis qu'au contraire:].
Boni autem, vere cognoscentes seipso, vere seipso diligunt. (1)

Là, nous avons exactement ce qu'il nous faut. Quand on parle de moeurs intellectuelles et de bonnes moeurs intellectuelles, on peut ramener ces bonnes moeurs intellectuelles, pour ce qui est du côté de l'intelligence, à cette formule: connaître vraiment la raison; et pour ce qui est du côté de l'appétit, à cette autre formule: aimer vraiment la raison.

On voit mieux maintenant la profondeur de la remarque de saint Augustin: "Amor immaturus et perversus rationis", comme cause d'erreur.

b) Considérations plus précises: bien connaître et bien aimer la raison.

Introduction.

Evidemment, cela devient un peu difficile, si on veut entrer dans davantage de précision, car il y a interdépendance entre ces deux aspects. Ainsi, quelquefois, on connaît mal parce qu'on aime mal: quand on est indisposé, son jugement se trouve plus ou moins corrompu, de par cette indisposition même. Mais, sans vouloir tout dire ici sur ce sujet, nous pouvons tout de même définir un peu les moeurs intellectuelles dans leur racine, et au point de vue de l'intelligence, et au point de vue de l'appétit. C'est ce qu'on va chercher à bien voir maintenant. On examinera d'abord ce que c'est que bien connaître la raison, qui est l'opposé de la méconnaître. On peut utiliser quelques exemples, mais il ne s'agit pas d'entrer dans des détails. Citons pour le moment Descartes, Kant et Hegel: ils n'ont pas conçu vraiment ce qu'est la raison; et

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 25, a. 7, c.

c'est ce qui a été à la source de leurs graves erreurs.

Il faut remarquer que lorsque l'on veut analyser, comme nous voulons le faire un peu maintenant, ce que doit être connaître la raison et aimer la raison, le plus simple des deux, c'est ce qui concerne la connaissance de la raison. Car à ce sujet, on peut faire des considérations plus absolues. Dans l'autre cas, quoique, en voulant rattacher à l'amour tout ce côté affectif des moeurs intellectuelles, on se trouve comme à se fixer sur un principe, on se trouve cependant devant toute cette contingence et cette variété de la matière morale. Voilà pourquoi, dans un cours, même détaillé, qui porterait sur les moeurs intellectuelles principalement du côté affectif, les disciples devraient être avertis qu'on y essaie de dégager que les principaux mouvements de l'appétit, et non pas tous: en d'autres mots, on ne peut pas songer à donner un cours exhaustif là-dessus, c'est absolument impossible; il faut un moment donné s'en remettre à l'expérience qu'acquiert le disciple avec les principes généraux qui lui sont donnés. C'est en effet extraordinaire le nombre de mouvements de l'appétit soit qui disposent, soit qui indisposent à la vie de l'intelligence: la raison en est que toutes les passions, en un sens, peuvent être engagées.

Remarquons qu'un bon principe d'ordre dans un tel cours serait d'examiner le rôle des différentes passions et vertus en ce qu'elles se rattachent aux quatre vertus cardinales. Bien sûr, celles-ci nous intéressent seulement dans la mesure où elles concernent la connaissance. Il ne serait pas question, par exemple, de tempérance au sens tout à fait propre; la tempérance ne concerne en effet pas vraiment les moeurs intellectuelles en ceci qu'elle doit modérer la passion qui porte sur les délectations du toucher. Mais il y aura cette partie de la tempérance, une partie qu'on appelle potentielle, parce qu'elle ne porte pas sur la matière principale de la tempérance, parce qu'elle porte sur une matière qui décline de cette matière principale. Car, quelle que soit la matière sur laquelle une vertu porte, pourvu qu'il s'agisse de refréner et de modérer, elle se range sous la vertu de tempérance et en est appelée une partie potentielle. Tandis que, pour donner un autre exemple, toute vertu qui consiste à raffermir l'appétit se rangera au contraire sous la vertu de force, et sera dite partie potentielle de la force. Et de même encore en ce qui a trait aux autres vertus cardinales. Saint Thomas s'exprime

clairement là-dessus quand il range la vertu d'humilité sous celle de tempérance.

Dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. (1)

Ainsi donc, ce qui caractérise la tempérance surtout, c'est qu'elle modère et refrène l'appétit. Et comme le mouvement de l'appétit vers les délectations du toucher et les choses de la génération, parce qu'il est tellement naturel, est ce qu'il y a de plus difficile à refréner, il constitue comme la matière principale de la tempérance. Mais on parlera tout de même encore de tempérance, en employant le titre de parties potentielles, lorsqu'une vertu consistera à refréner l'appétit dans des matières même moins difficiles, comme par exemple en ce qui concerne le désir de connaître.

Mais de toute façon, faire le tour de ces vertus, parties potentielles des quatre vertus cardinales, qui ont quelque rapport avec l'application de l'intelligence à l'étude, cela constitue une matière énorme et ne peut se faire exhaustivement. Tandis que pour ce qui concerne le côté des moeurs intellectuelles qui touche plus directement l'intelligence, il est relativement facile de donner quelques règles fondamentales d'après lesquelles on saura assez bien comment gouverner son intelligence.

Tâchons de dire quelques mots plus précis de chacun de ces deux aspects des moeurs intellectuelles.

1. Ce que c'est que de "connaître vraiment la raison".

Donc, parlons de connaître la raison selon la vérité. De connaître

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 161, a. 4, c.

vraiment, "recte", "intelligentes operationes".

1) La règle fondamentale.

"Sensus propter intellectum", le sens est pour l'intelligence. Le sens est le principe du mouvement de l'intelligence. C'est très curieux parce que du côté de l'affectivité, c'est l'inverse, c'est la volonté qui est principe de l'appétit sensible qu'elle peut et doit gouverner et diriger, c'est le sens qui est naturellement soumis à la volonté. Or ce n'est pas la même chose quand on regarde le rapport entre sens et intelligence. Le sens est tellement nécessaire comme principe de l'intelligence que par exemple quelqu'un qui manquerait radicalement de sens commun se trouverait, dans la vie de son intelligence, devant un obstacle absolument incurable. C'est le sens qui est principe de l'intelligence en ce sens que l'intelligence doit nécessairement recevoir du sens. Voici maintenant que nous entrons tout à fait dans le sujet des moeurs de l'intelligence: parce qu'il est ainsi son principe, le sens impose des limites à l'intelligence, des limites que l'intelligence ne peut pas dépasser. Ceci ne veut pas dire qu'on ne doit et ne peut s'élever au-dessus de la connaissance sensible, non! mais cette connaissance intellectuelle, à laquelle parvient notre intelligence et qui est de fait au-dessus de la connaissance sensible, se trouve singulièrement limitée du fait que notre intelligence est la faculté d'une âme qui est la forme d'un corps et donc doit passer par le sens, etc. De cette nature de notre intelligence découle que ce principe qu'elle doit trouver dans le sens lui est un principe permanent. On ne peut donc pas aller outre certaines limites au-delà desquelles le sens ne pourrait servir de principe.

Il y a beaucoup de textes qui parlent de cela, de cette idée du rôle de principe permanent joué par le sens. Pour lire les principaux, il faudrait aller par exemple dans le Commentaire du traité De Trin., à la question 6, quand saint Thomas parle des phantasmes et qu'il se demande si, à propos des choses divines, il faut se couper de l'imagination. Mais il y a aussi un autre excellent texte, moins connu. Il vaut vraiment

la peine d'être lu. Il y s'agit d'Adam. Adam a été doué de dons préternaturels, et, entre autres, d'une intelligence tout à fait exceptionnelle. Alors saint Thomas se pose cette question: est-ce que, dans son état d'innocence, Adam a connu les anges dans leur essence? Il se pose la même question d'abord à propos de Dieu mais cela, évidemment, c'est facile à écarter. Mais dans le cas des anges, cela pose une certaine difficulté. C'est intéressant en même temps parce que déjà Aristote, dans les Seconds Analytiques, dit qu'on ne peut pas avoir une science (une science naturelle évidemment) qui aurait comme sujet la substance séparée. Et c'est toujours pour la même raison, cette raison des limites imposées par le sens.

Scientiae speculativaes non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire quod quid est in eis; quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato; non autem congregatur earum notitia, qua cognoscitur quod quid est ipsarum, per aliqua priora. (1)

Mais voici comment saint Thomas répond à la question posée à propos de la connaissance d'Adam concernant les anges. Il dit qu'il faut distinguer entre la connaissance de l'"an est" et du "quid est" des anges. Quant à l'"an est", même nous, nous pouvons y parvenir. "A fortiori" Adam. Cet "an est" des anges peut être connu et par la connaissance naturelle, et par la révélation. Et alors, il dit ceci d'Adam: "multo familiarius et plenius..."

Dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest.

Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et plenius quam nos cognoscamus. (2)

Ce que nous, nous connaissons imparfaitement et faiblement, Adam le connaissait beaucoup mieux dans son premier état.

Mais quant à la connaissance du "quid" des anges, elle demeurerait impossible pour Adam. C'est ce point qui est important pour nous, et la façon dont saint Thomas procède ici. Il parle d'abord de la connais-

1. S. Thomas, In 'I Post. Anal., lect. 41, no 363.
 2. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 18, a. 5, c.

sance naturelle d'Adam.

Quod autem cognitione naturali angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. (1)

C'est que, dit saint Thomas, il doit y avoir correspondance entre la puissance passive et la puissance active. Alors la faculté qui joue le rôle de puissance passive chez nous dans la connaissance, c'est l'intellect possible et la puissance active, c'est l'intellect agent.

In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa eiusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quae aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX Met.

In animae autem humanae intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens.

Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quae intellectus agens natus est facere: quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. (2)

Alors voici maintenant ce qu'il dit. Quelle est l'action de l'intellect agent? quel est l'objet de son action?

Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quae sunt de seipsis intelligibilia [ce qui est en soi déjà intelligible ne peut pas être rendu intelligible par l'intellect agent; l'intellect agent va rendre intelligible ce qui n'est intelligible qu'en puissance], cuiusmodi sunt essentiae angelorum, sed ea quae sunt de seipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum naturalium [voilà pourquoi l'objet de notre intelligence, c'est la quiddité des choses matérielles], quae per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili [à cause de cette action tout à fait limitée de l'intellect agent qui ne peut avoir pour objet les êtres purement et simplement intelligibles, comme l'essence des anges, l'intellect possible est limité à ne connaître immédiatement que l'essence des choses corporelles; elle parvient aussi, mais médiatement, à la connaissance de ce qui est intelligible, mais seulement quant à son "an est" et pas plus, sinon un certain "quid non est", bien entendu; mais dans ce contexte, nous parlons du "quid est" au sens tout à fait strict; alors, étant donné cette

1. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 18, a. 5, c.

2. Ibid.

action limitée de l'intellect agent, on peut maintenant voir un peu la sorte de formes intelligibles qui se trouvent à être imprimées dans l'intellect possible; ça va ensemble; c'est l'intellect agent qui est la cause efficiente de la forme intelligible, pas du verbe mental, non! mais de la forme intelligible qui sera actuée ensuite par l'intellect possible] naturaliter non fiunt nisi illae species intelligibiles quae sunt a phantasmatibus abstractae [de sorte que si, par impossible évidemment, car ce serait contre la sagesse divine, la forme intelligible angélique était imprimée dans notre intelligence, nous ne pourrions jamais nous en servir; dans notre cas, il faut la conversion, i.e. le retour constant, aux phantasmes]. Per huiusmodi autem species [à savoir: "species quae sunt a phantasmatibus abstractae"; par ces espèces-là, il est impossible de parvenir à voir l'essence des substances séparées, puisqu'elle leur est tout à fait disproportionnée] impossible est pervenire ad intuendam essentiam substantiae separatae, cum sint improprio[n]ationabiles, et quasi alterius generis [si nous comparons nos formes intelligibles aux formes intelligibles des substances séparées, c'est comme deux sortes de formes qui diffèrent quant au genre] cum ipsis essentiis spiritualibus. (1)

Mais voyons la suite. Ce que nous venons de dire touche des restrictions qui concernent la connaissance naturelle.

Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat angelos per essentiam. (2)

Mais par la révélation, par une connaissance surnaturelle maintenant, Adam peut-être aurait-il pu saisir et voir l'essence des anges? Pas plus! C'est là le point crucial.

Similiter nec Adam cognitione gratiae hoc potuit. (3)

Et là, on va voir une distinction tout à fait fondamentale.

Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae [concédons que la connaissance surnaturelle est plus élevée que la connaissance purement et simplement naturelle]; sed haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile [l'objet], vel quantum ad modum intellegendi.

Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status [dans l'état d'union d'âme et du corps, par la révélation, nous pouvons avoir une connaissance plus élevée, i.e. atteindre des

1. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 18, a. 5, c.

2. Ibid.

3. Ibid.

objets plus élevés par la foi; évidemment il n'y aura pas d'évidence, mais il y aura une très grande certitude; et cela sans que l'état de l'homme soit changé; l'état d'union d'âme et du corps ("status viae"), cela s'oppose au "status patriae"], sicut eum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiae. Sed [c'est cela qu'il faut noter; rappelons-nous ce qu'on a dit plus haut: "le sens impose des limites qu'il est impossible à la raison de franchir et de dépasser, qu'il s'agisse de connaissance naturelle ou de connaissance surnaturelle] quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. (1)

Dans l'état de séparation, oui; mais pas dans l'état d'union.

Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus eius, est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in aliū statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata. (2)

C'est de connaître et de respecter ces limites que de bien connaître la raison.

Cette doctrine-là, cette connaissance de la raison, et particulièrement de son mode, a des conséquences tant pour la voie découverte que pour la voie d'enseignement. Quand l'intelligence s'exercera et s'avancera dans sa démarche, elle ne pourra jamais le faire complètement indépendamment du sens. On pourrait résumer ceci à l'expression de Denys, dans les Noms Divins: "Ratio quae connutritur sensibus" (3). C'est merveilleux comme expression. Etant donné sa nature, son mode naturel, notre intelligence devra être nourrie par les sens. Mais il faut le répéter, ceci est vrai et de la découverte, et de l'enseignement. Et il faut y rattacher tout ce qui concerne la "manuductio".

Pour terminer ceci, citons un précepte de saint Thomas qui manifeste cela. C'est dans un opuscule intitulé Epistola de modo studendi. C'est très beau et la première considération faite est de cet ordre.

Quia quæsisti a me in Christo mihi charissime Joannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi super hoc traditur consilium ["consilium", il s'agit d'un précepte], ut per rivulos

1. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 18, a. 5, c. 2. Ibid.
 3. S. Thomas, In Dion. de Div. Nom., c. VII, lect. 1, no 704.

non statim in mare eligas introire [il ne faut pas du premier coup essayer de gagner la haute mer, il faut s'exercer et très longtemps dans les petites rivières], quia per faciliora, ad difficiliora oportet devenire [certains méprisent les petites rivières, les notions simples et veulent tout de suite gagner la haute mer]. (1)

2) Aristote, modèle de connaissance adéquate de la raison.

Aristote encore ici est un modèle. Tout ce que nous avons dit, c'est justement le précédent que va suivre Aristote constamment. Voyons deux exemples. Le premier se trouve être en même temps l'exemple que nous avons dit que nous verrions quant au bon commentaire, celui qui diminue la distance entre le grand verbe écrit et le verbe oral (cf p. 38). C'est saint Thomas qui parle. Saint Thomas indique pourquoi Aristote a rejeté la position de Platon concernant les idées séparées. On doit cependant être averti tout de suite que malgré ce qu'on va dire, Platon dit des choses magnifiques et ne doit pas être classé parmi les Hegel et les Descartes. Mais il a commis certaines fautes. Aristote reproche par exemple à Platon l'usage qu'il fait des métaphores. Et pour cela saint Thomas dit que Platon, à ce point de vue, "habuit malum modum docendi". Parce que justement ces métaphores nous sont cachées et qu'on ne voit pas trop ce qu'il veut dire en s'en servant. Or enseigner et ne pas se faire comprendre, c'est assez sérieux comme défaut. Mais Platon pèche beaucoup plus grandement en posant des idées séparées. Et voici comment saint Thomas commente l'idée d'Aristote à ce sujet. Saint Thomas d'abord divise le verbe d'Aristote.

Primo enim disputat contra ipsam positionem Platonis.
Secundo contra rationem ipsius. (2)

C'est qu'ensuite il va montrer que Platon avait des raisons pour poser des idées séparées, par exemple en vue d'accéder à une certaine connaissance des choses sensibles, etc. Mais ce qui nous intéresse, c'est ce qui est dit contre la position même Aristote est extrêmement

1. S. Thomas, Epistola de modo studendi (Opusc., éd. Vivès, t. 7, p. 292). 2. S. Thomas, In I Met., lect. 14, no 208.

bref. Il donne tout de suite une similitude tirée des nombres pour montrer que Platon a mal procédé. Mais saint Thomas a une formule très heureuse qui est à peu près ceci: il dit que Platon, en posant des idées séparées, a imaginé ("invenit") des êtres nouveaux ("nova entia").

Fabre disait: un simple mot de plus qui nous jetterait de la lumière, et que le verbe oral peut ajouter, le livre ne le dit pas. Mais un excellent commentaire peut déjà nous éclairer sur un premier texte qui est d'un très grand maître, et donc très concis, trop concis pour nous.

Dicit ergo primo, quod Platonici ponentes ideas esse quasdam substantias separates, in hoc videntur deliquisse, quia cum ipsi quaerentes causas horum sensibilium entium, praetermissis sensibilibus [voilà la faute!], adinvenerunt quaedam alia nova entia aequalia numeris sensibilibus [les idées séparées seraient égales en nombre aux choses sensibles]. Et hoc videtur inconveniens [cet abandon ("praetermissis"); on veut la connaissance des choses sensibles, mais on va chercher un principe qu'on a imaginé, au lieu de considérer les choses sensibles dans leur réalité]: quis qui quaerit causas aliquarum rerum, debet ipsas certificare, non alias res addere, ex quarum positione accrescat neccitas inquisitionis [ce n'est déjà pas facile; si on imagine et ajoute des êtres nouveaux, on accroît la difficulté inutilement; car connaître les choses sensibles, cela se fait par des principes qui sont en elles]: hoc enim simile est ac si aliquis vellet numerare res aliquas, quas non putet se posse numerare sicut pauciores, sed vult eas numerare multiplicando eas per additionem aliquarum rerum. Constat enim quod talis stulte movetur, quia in paucioribus est via magis plana, quia melius et facilius certificantur pauca quam multa. Et numerus tanto est certior [puisque'on parle de nombre, un nombre est d'autant plus certain qu'il est plus petit] quanto est minor, sicut propinquior unitati, quae est mensura certissima [car c'est l'unité qui est principe de certitude dans le nombre; donc, mieux ça se ramène à l'unité, plus c'est sûr]. Sicut autem numeratio est quaedam rerum certificatio quantum ad numerum, ita inquisitione de causis rerum est quaedam certa mensura ad certificationem naturae rerum. Unde sicut numeratae pauciores res facilius certificantur quantum ad earum numerum, ita pauciores res facilius certificantur quantum ad earum naturam [et non pas en ayant recours à des substances séparées]. Unde cum Plato ad notificandum res sensibiles tantum, multiplicaverit rerum genera, adiunxit difficultates, acciens quod est difficilior ad manifestationem facilioris, quod est inconveniens. (1)

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

Platon prend comme principe quelque chose de plus difficile que ce qu'il a à expliquer. C'est l'inverse qu'il faut faire. Ce procédé de Platon, en somme, ce n'est pas se conformer à une "ratio quae connutritur sensibus". Aristote ne procédera jamais d'une telle façon.

Voici un autre exemple, qui est peut-être le meilleur à donner. Aristote, à la fin de sa Métaphysique (mais on se contentera là-dessus de quelques formules tirées d'un opuscule de saint Thomas), se pose la question du nombre des substances séparées. Il a atteint la connaissance de la substance séparée "quantum ad" son "an est", il essaie maintenant de se poser le problème de leur nombre. Mais on doit le dire tout de suite, c'est un problème qui, par des voies naturelles, est absolument insoluble. On pourrait dire de ce problème ce qu'Aristote dit lui-même du problème de l'éternité du monde, dans les Topiques, c'est un de ces problèmes "quorum rationem non habemus". On ne peut pas le résoudre. Mais on peut tout de même tenter d'en dire quelque chose. Platon, à ce point de vue, et Aristote procèdent encore par deux voies nettement opposées.

22/1/75
(2e cours)

Saint Thomas a fait un opuscule intitulé De Substantiis separatis. C'est surtout au chapitre deux qu'il parle de l'opinion d'Aristote. Pour ce qui est de Platon, c'est plutôt au premier chapitre.

(Plato) cum enim apud antiquos naturales poneretur ab omnibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum quibus corpora cognoscuntur, posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa, et sic eis inhaerendo anima nostra veritatem cognosceret. (1)

Mais voici une expression qui, à première vue, est assez surprenante. Saint Thomas, pour caractériser les deux opinions, car il s'agit

1. S. Thomas, De Subst. Separ. (Opusc., éd. Vivès, 2, p. 156).

d'opinions au sens strict, du fait que c'est un problème insoluble par notre connaissance naturelle, dit que la position d'Aristote "est certior sed minus sufficiens" (1). Il va falloir interpréter cela. Pensons un peu aux preuves que saint Thomas donne de l'existence de Dieu, au début de la Somme Théologique: il y a cinq voies, et la première est plus certaine parce qu'elle s'appuie sur le mouvement. Les autres sont plus difficiles, par exemple celle qui s'appuie sur les "gradus essendi". La première donc est plus certaine en raison du principe sur lequel elle s'appuie, lequel nous est plus certain. C'est ce que dit aussi saint Thomas ici de l'opinion d'Aristote.

Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus. (2)

Voilà pourquoi c'est "certior". Mais "minus sufficiens", pourquoi? Saint Thomas nous dit dans la Somme Théologique, qu'Aristote était obligé ("coactus fuit"), étant donné la nature de l'intelligence humaine (c'est toujours la même raison) de procéder ainsi et de s'appuyer sur le mouvement. Il n'y a pas d'autre voie. Mais cependant, en s'appuyant sur le mouvement, il s'est trouvé comme à limiter le nombre des substances séparées au nombre des corps célestes. Et cela "minus sufficit", on ne peut pas faire cela. Et voilà pourquoi s.Thomas lui-même va dire, après avoir fait tout ce discours concernant ce problème:

Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum, tamen minus sufficiens videtur, quam Platonis positio. (3)

C'est que Platon, lui, pour se représenter ces choses, est détaché du sensible.

Cependant, une chose qui est intéressante, c'est qu'à la fin du chapitre 2, saint Thomas analyse les propositions d'Aristote: cela, c'est probable; cela, c'est probable; cela, ce n'est pas du nécessaire; etc. Et il dit finalement ceci:

Et hoc praesentiens Aristoteles [là, on voit qu'Aristote

1. S. Thomas, De Subst. Separ., (Opusc., éd. Vivès, 2, p. 162).
 2. Ibid., c. 2 (p. 159). 3. Ibid. (p. 162).

savait exactement que sa position ne dépassait pas la probabilité] non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dicit, antequam praedictam rationem assignet enumeratis coelestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere. Necessarium enim dimitatur fortioribus dicere [il appartient à des gens plus forts que moi de parler de ces choses d'une façon nécessaire], non enim reputabat se sufficientem ad hoc, quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet. (1)

Voilà pour nos deux exemples.

2. Ce que c'est que d'"aimer vraiment la raison".

Passons maintenant au côté affectif des moeurs intellectuelles.

1) Un modèle d'"amour véritable de la raison".

Et tout de suite, remarquons que de même qu'Aristote est un modèle, quant aux moeurs intellectuelles, dans la ligne de la voie qui doit être suivie par l'intelligence comme raison qui est nourrie par le sens, et donc qui ne se détache jamais des sens comme de son fondement et de son principe, de même Aristote est encore un modèle du côté affectif.

Voyons par exemple ce qu'il dit dans le traité De l'Ame, après avoir examiné les opinions de ses prédecesseurs et en reprenant comme à neuf le problème.

Oportet iterum quasi redeundo a principio determinare veritatem. (2)

Cela, c'est quelque chose. A cause de la difficulté du sujet, car le "quid" de l'âme, c'est très difficile, il faut plutôt "tenter" d'en parler que de pécher par présomption au sujet de la vérité à découvrir. Aristote ne veut pas pécher par présomption et afficher cette sécurité

1. S. Thomas, De Subst. Sep., c. 2 (Opusc., Vivès, 2, p. 164).
 2. S. Thomas, In II de Anima, lect. 1, no 211.

qui est liée à la présomption. On ne peut pas procéder là-dedans avec sécurité et afficher un excès d'espoir.

Allons dans le traité Du Ciel, maintenant. C'est assez curieux. Les sujets à déterminer dans ce traité sont assez éloignés des sens: les astres. Surtout qu'Aristote n'était pas en possession d'instruments adéquats pour mener cette étude (télescope, etc). Alors, il y va avec beaucoup de précautions. Et à un moment donné, saint Thomas rapporte ceci:

Dicit ergo primo quod, cum circa stellas sint duae dubitationes de quibus rationabiliter quilibet potest dubitare, tentare debemus dicere circa istas dubitationes id quod nobis videtur; ita scilicet quod nos reputemus dignum esse quod promptitudo hominis considerantis huiusmodi quaestiones, magis debeat imputari verecundiae, idest honestati vel modestiae, quam audaciae, idest praeceptioni; si tamen ille qui huiusmodi dubitationes considerat, diligat etiam parvas sufficientias, idest parum sufficientes rationes, ad inveniendum de illis rebus, de quibus habemus maximas dubitationes; et hoc propter desiderium quod quis habet ad philosophiam, ut scilicet eius principia stent, idest firma permaneant. (1)

Et ceci en commentant ce passage d'Aristote:

Il y a deux difficultés qu'on pourrait soulever ici à bon droit, et dont nous devons essayer de fournir une solution qui nous semble vraie: car nous taxons de modestie plutôt que de témérité, le zèle de celui qui, poussé par une soif ardente de la Philosophie, se contente de renseignements même de faible importance, dans les matières où nous nous heurtons aux plus graves difficultés. (2)

Il faut savoir que "verecundia" et "honestas" sont les deux parties intégrales de la tempérance, dont le mode propre est de refréner, de modérer. Et saint Thomas, à ce propos, emploie le mot modestie. On s'imagine souvent que la modestie ne porte que sur des matières extérieures, mais c'est beaucoup plus vaste que cela. La "studiositas" même est une partie de la modestie. En somme, le désir de connaître les astres, c'est un désir qui peut être grand (parce que tout de même les astres, c'est quelque chose; pour les anciens, c'était un objet de haute contemplation), mais qui va être maintenu dans l'ordre par la modestie.

1. S. Thomas, In II de Caelo, lect. 17, no 450.
 2. Aristote, Du Ciel, II, c. 12, 291b 24.

2) Les vertus qui règlent le "véritable amour de la raison".

Nous avons parlé plus haut de la "curiositas". On peut ajouter que c'est dans ce vice que tombe celui qui n'aime pas la raison selon la vérité, qui méprise le sens, qui ne veut pas se raccrocher au sens. Et particulièrement selon le quatrième mode décrit par saint Thomas quand il énumère les façons dont on peut pécher par la "curiositas" contre la "studiositas".

Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem [quelqu'un qui cherche à connaître sans se nourrir aux sens, c'est ainsi "supra facultatem"; c'est comme si on voulait dépasser les limites imposées à notre intelligence par sa dépendance aux sens]: quia per hoc homines de facili in errores labuntur [les hommes tombent très facilement dans l'erreur quand ils prétendent comme cela aborder des questions qui les dépassent et surtout selon un mode qui les dépasse]. (1)

Il est établi que la "studiositas" est la vertu qui applique bien l'intelligence à connaître ceci ou cela, de cette façon-ci ou de cette façon-là. Aussi est-ce la principale vertu réglant un "amour sain de la raison" et donc des moeurs intellectuelles conformes.

Mais il y a d'autres vertus aussi qui vont entrer en ligne de compte. L'humilité, par exemple. L'humilité consiste évidemment à reconnaître sa propre faiblesse, sa propre déficience. D'où saint Thomas dit:

Ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora. (2)

Bien entendu, il faut faire attention à un autre excès et ne pas tomber dans la stupeur; mais tout de même, quand on se rend compte que ce n'est pas facile de connaître telle chose ou telle autre, cela réprime le mouvement de la présomption qui, en matière de connaissance, est opposé à de bonnes moeurs intellectuelles.

Dans un autre article, on a ceci:

Sicut autem mansuetudo [la douceur entre aussi en ligne

1. S. Thomas, Summa Theol., IIaIIae, q. 167, a.1, c.

2. Ibid., q. 161, a. 6, c.

de compte et joue un grand rôle en vue de moeurs intellectuelles convenables] reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei [il faut de l'espoir, il faut de l'irascible, mais "cum moderatione debita"; l'irascible ne doit pas être laissé à lui-même, sans gouvernail, il doit être gouverné par la raison; c'est à cause de tout cela que la matière des moeurs intellectuelles est si vaste], qui est motus spiritus in magna tendentis. (1)

Il s'agit toujours, en somme, de modération du désir lui-même en matière de connaissance. On en revient donc encore à la "studiositas": pour tenir par leur racine cette vertu et toutes celles qui lui sont connexes, il est important de pouvoir ramener cette "studiositas" à l'amour, dont saint Augustin parle, mais dont il parle, quant à lui, d'une façon opposée, à savoir par l'expression: "amor immaturus et perversus rationis".

Une autre remarque quant aux moeurs intellectuelles sur le plan affectif: elles se situent dans la ligne de l'application de l'intelligence, car dans la ligne de sa spécification, l'intelligence est chez elle. C'est très important de le noter. Autre chose, ce ne sont bien sûr pas les moeurs plus ou moins bonnes de l'intelligence qui vont l'empêcher d'adhérer aux premiers principes (intérieurement du moins; extérieurement, i.e. dans les paroles, cela pourra arriver dans certains cas). Mais ces moeurs auront d'autant plus d'influence qu'on s'éloignera davantage de ce qui est ainsi assuré par la nature et qu'on avancera dans la concrétion. Il y a donc des dispositions qui concernent la connaissance, favorables ou non, et une seule indisposition affective peut compromettre toute une vie spéculative. Surtout évidemment s'il s'agit d'un défaut assez grave: l'orgueil, par exemple. L'orgueil est un obstacle énorme; il fait qu'on ne veut rien recevoir de personne.

Il y a encore quelque chose à tirer d'un autre texte, dans les Q.D. De Veritate, quand saint Thomas se demande "utrum angelus, alium illuminando, eum purget". Il s'agit là de l'illumination entre les anges, ce qui revient à l'enseignement, au fond. Est-ce qu'il doit y avoir alors une certaine purification? Ce qui nous intéresse ici dans cet article est la remarque que fait saint Thomas à l'effet que celui qui apprend

1. S. Thomas, Summa Theol., q. 161, a. 4, c.

est dans l'erreur quelquefois, et que d'autres fois, sans être dans l'erreur, il présente des obstacles du côté affectif.

In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum a quo invenitur praedicta diversitas, quia quandoque in accipiente scientiam praeeexistit error contrarius scientiae acquirendae; quandoque vero dispositiones contrariae, sicut impuritas animae, aut immoderata occupatio circa res sensibiles vel aliquid aliud; quandoque vero praeeexistit solummodo cognitionis privatio vel negatio. (1)

Saint Thomas n'indique que deux de ces indispositions mais il dit: "vel aliquid aliud".

Encore, dans la Summa contra Gentiles, saint Thomas montre qu'il était moralement nécessaire que l'homme reçoive de Dieu par révélation certaines vérités qui de soi sont accessibles à la raison mais pour la grande majorité des hommes sont très difficiles et demanderaient beaucoup de temps et d'étude. Et là, il donne ce qui est de nature à indisposer ou à ne pas tellement favoriser l'étude des choses spéculatives. Et il y a là-dedans des choses qui en soi ne sont pas mauvaises. Il parle par exemple de la "res familiaris", ce qui concerne celui qui est marié et cependant veut mener la vie spéculative. A certains moments, il est sûr que la vertu va exiger que la "res familiaris" passe avant la vie spéculative. Et si la volonté appliquait alors l'intelligence à étudier, ce serait mauvais. Il reste donc que la "res familiaris" comme telle ne favorise pas la vie spéculative, surtout s'il s'y joint des problèmes très complexes, notamment d'éducation par exemple. L'homme se trouve ainsi détourné de la vie spéculative.

C'est un exemple mais il y en a d'autres. Saint Thomas signale la paresse aussi.

Pour conclure, on s'étonne moins du peu de gens qui mènent une vie spéculative féconde quand on voit combien est extraordinaire le nombre de bonnes dispositions à réunir pour y arriver.

1. S. Thomas, Q.D. de Veritate, q. 9, a. 3, c.

4/2/75

EXECUTION DU PROPOS

Le proême étant terminé, nous passons maintenant à l'exécution du propos.

Voici d'abord quelques considérations pour aider à mieux apprécier la qualité de l'ordre d'exécution du propos, la qualité du plan.

Dans la Somme Théologique, saint Thomas consacre une question à la délectation. Dans cette question, l'article 8, entre autres, est très important parce que saint Thomas s'y demande si l'étonnement est cause de délectation. Et de fait comme l'étonnement est propre à l'homme, et qu'il se rattache à l'homme comme tel, dans le corps de l'article, on voit que le mot délectation est remplacé par "gaudere", qui désigne une délectation propre à l'homme. Dans l'article 8, donc, si on lui joint la réponse à la troisième objection de l'article 1, saint Thomas se trouve à nous présenter trois causes de joie pour l'intelligence. Quand on les retrouve toutes trois dans un enseignement, on peut y voir un signe que l'enseignement n'est pas tellement mauvais.

Voyons d'abord ce qu'il y a à extraire de l'article 8.

Une première cause de joie ou de délectation pour l'intelligence se trouve dans l'étonnement. Ce qui étonne est délectable, en raison de l'espoir de connaître qui est joint au désir que comporte l'étonnement.

Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat

causam: vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. - Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia. (1)

A l'intérieur du même article, on trouve un autre texte, touchant une autre cause de joie pour l'intelligence.

Gaudet anima in collatione unius ad alterum [l'intelligence trouve sa joie à comparer une chose à une autre]. (2)

Et là, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus large. Il s'agit en somme de l'ordre. L'intelligence trouve sa joie dans l'ordre.

Quant à l'article 1, où on se demande si les opérations sont cause de délectation, saint Thomas affirme, en répondant à une objection, que les opérations proportionnées sont délectables.

Operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. (3)

Dans le plan de notre cours, nous allons retrouver ces trois causes de joie pour l'intelligence. Cela peut aider à juger de la valeur de ce plan comme ordre dans un enseignement.

Très brièvement, avant de voir le fameux texte des Sentences qui sera notre point de départ, voici une idée de ce plan.

L'exécution du propos comprend deux parties. Dans une première partie, la logique est comparée à la science de la nature en termes de ressemblance. Rappelons-nous deux des instruments qu'Aristote énumère au début des Topiques pour les attribuer au dialecticien: la découverte des ressemblances et la découverte des différences. Or comme, on l'a vu, l'inquisition (ou dialectique) fait partie de l'investigation, on peut dire que dans l'investigation, tant qu'on n'a pas jugé pourquoi il en est ainsi en s'appuyant sur la cause propre, il faut se contenter de ces instruments de l'investigation et alors les "similia" et "dissimilia" ont un rôle énorme. Ainsi donc, dans une première partie, nous

1. S. Thomas, Summa Theologiae, IaIIae, q. 32, a. 8, c.
2. Ibid. 3. Ibid., a. 1, ad 3.

verrons un texte (tiré des Sentences) qui va porter principalement sur la ressemblance entre la logique et la science de la nature.

Et cela déjà c'est un "mirum"¹, parce que dans tous les autres textes connus, il s'agit plutôt d'opposer ces deux disciplines. Aristote et saint Thomas opposent toujours "physice loquendo" et logice loquendo". Pour ceux qui connaissent les textes de saint Thomas, référons par exemple au Commentaire du traité de Boèce sur la Trinité, où saint Thomas va dire que corruptible et incorruptible, pour le "physicus", "differunt genere", alors que pour le "logicus", "conveniunt genere". Alors donc qu'on est habitué à ce que les deux disciplines nous soient présentées en tant qu'opposées, voici maintenant qu'on parle de ressemblance entre elles. C'est là un objet de grand étonnement.

Donc, avons-nous dit, dans une première partie, on verra la ressemblance entre logique et science de la nature. Et cette ressemblance-là, - on va voir la "collatio" déjà, car il y a déjà "collatio"² (comparaison) quand on compare la logique à la science de la nature - est comme encore mieux manifestée par un opposé qui est la grammaire. On se trouve, en somme, à voir mieux la logique et la science de la nature comme semblables quand on les oppose à la grammaire. Et tout cela nous est donné, très brièvement, dans le texte des Sentences qu'on va voir très bientôt.

Mais pour qu'on ait tout de suite une meilleure vue d'ensemble du plan du cours, ajoutons que comme deuxième partie, nous verrons la différence entre logique et science de la nature. La différence entre la science rationnelle et la science naturelle. Alors, en gros, si on prend tout le discours compris dans l'exécution de notre propos, on va de la ressemblance à la différence. Et cela, c'est un ordre très facile à percevoir parce que proportionné³.

Donc, on a de l'ordre, on a un grand "mirum", principalement dans la première partie, et l'ordre est proportionné, manifeste. Donc, c'est un ordre qui inclut les trois causes de joie que nous avons mentionnées plus haut pour l'intelligence.

1. 2. 3. Première, deuxième et troisième causes de joie pour l'intelligence.

Le plan est donc assez simple. Après avoir vu ce en quoi la science de la nature et la logique conviennent, on verra ce en quoi elles se distinguent. Rappelons-nous que le propos, c'est le sujet de la logique, c'est-à-dire que la fin du cours est de conduire à l'intelligence la plus distincte possible du sujet de la logique. Or nous définirons ce sujet après avoir vu l'opposition ou la distinction entre logique et science de la nature. Cependant, la ressemblance est absolument fondamentale comme on le fera voir.

PREMIERE PARTIE

La ressemblance

entre logique et science de la nature.

A. Le texte de base, tiré des Sentences:

Voyons d'abord ce texte des Sentences qu'on annonce depuis quelque temps. Nous avons dit que c'est un petit texte "perdu" dans les Sentences. C'est qu'il y s'agit de répondre à une objection sur une question qui ne concerne aucunement la logique. Il est question de peine, et de la division entre peine et faute, des notions donc très loin de la logique.

Laissons de côté l'objection et contentons-nous de la réponse, qui se tient par elle-même.

Passio potest sumi dupliciter: vel [voilà la ressemblance:] quantum ad naturam rei prout logicus et naturalis passionem considerent [voilà le "mirum": comment se fait-il que la logique considère la nature de la passion?], et hoc modo non oportet omnem poenam passionem esse [considérée en ce sens, il n'est pas nécessaire que toute peine soit passion; le fait par exemple d'être puni et de ne pas voir Dieu, il n'est pas question de peine sensible là-dedans], sed quamdam poenam, scilicet penam sensus [parce que la passion se rattache au mouvement, elle ne peut pas dépasser à ce point de vue l'être sensible, l'homme de l'être mobile]; vel [voilà maintenant l'opposé] quantum ad modum significandi [voilà bien l'opposition: "quantum ad naturam rei" d'une part, "quantum ad modum significandi", d'autre part; toutefois il faut faire bien attention - juste en passant, car on n'est pas pour entrer là-dedans maintenant - "modus significandi", comme on va lire dans un instant, désigne bien le sujet de la grammaire, quand on veut expliquer en quoi consiste le sujet de la grammaire; mais il ne faudrait pas croire pour cela que le mode de signifier est considéré exclusivement par la

grammaire; la logique le considère aussi], prout grammaticus considerat [voici maintenant la considération tout à fait propre au grammairien; c'est merveilleux la façon dont c'est dit], et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur [tout ce qui dérive du verbe passif est dit "passio"; on peut entrevoir tout de suite ici que la grammaire, qui a bien sûr son utilité propre, n'est qu'une connaissance extrêmement superficielle, si nous la considérons par rapport aux choses: elle ne nous dit jamais ce que sont réellement les choses; de ce qu'une chose est signifiée par un verbe passif, on ne peut rien inférer en ce qui concerne la réalité: alors "natura rei" d'une part, "modus significandi", d'autre part]. (1)

B. Ce texte est un véritable objet d'étonnement.

Ce sont des considérations autour de ce texte qui vont constituer principalement la première partie de l'exécution de notre propos. On a dit plus haut cependant que ce texte contient un exemple de véritable étonnement. Et auparavant, on disait aussi que l'étonnement intéresse particulièrement la vie de l'intelligence parce qu'il va à l'encontre de la stupeur: l'étonnement "movet ad inquirendum", il excite l'intelligence à s'enquérir. Avant donc d'expliquer directement le texte en regard de notre propos: le sujet de la logique, il sera bon d'examiner en quoi y a-t-il une véritable cause d'étonnement dans ce texte. Cela tient en fait à deux phrases: On a dit tout à l'heure que la logique et la science de la nature nous sont toujours présentées, et à bon droit, comme opposées. Or voici maintenant qu'elles sont dites semblables.

Pour être mieux à même de repérer ce qui là-dedans est source d'étonnement, voici un petit texte très intéressant de saint Augustin sur l'étonnement. Il est tiré de son traité De l'Ordre. Saint Augustin dit:

Unde enim solet, inquam, oboriri [sortir de, jaillir de] admiratio, [la réponse:] nisi res insolita [une chose qui sort de l'ordinaire; ce qui nous intéresse ici est justement insolite parce qu'Aristote et saint Thomas ont l'habitude d'opposer logique et science de la nature et ici les deux sont présentées comme comportant un élément

1. S. Thomas, Super II Sent., d. 35, q. 1, a. 1, ad 5.

de ressemblance; c'est vraiment "res insolita" cela; c'est l'opposé de ce qui est toujours présenté; mais il faut ajouter ceci qui est très important:] *praeter [contre] manifestum causarum ordinem* [contre l'ordre évident des choses; on parle ainsi par exemple quand il est question de miracles; contre l'ordre évident des choses, contre l'ordre manifeste des choses; et alors ce qui est merveilleux, c'est que l'autre dit:]? Et ille: *Praeter manifestum, inquit, accipio* [cela va très bien, je suis d'accord, mais je n'accepterais pas l'expression: "praeter ordinem causarum" parce qu'il n'y a rien qui agit "praeter ordinem rerum"; quelque chose peut être "praeter ordinem rerum" quant aux causes prochaines, créées; mais quant à la cause suprême, non! alors ce qui est merveilleux, c'est qu'on dise non pas "praeter ordinem causarum" mais "praeter ordinem manifestum causarum"; l'élément connaissance est tout à fait essentiel]: nam *praeter ordinem nihil mihi fieri videtur.* (1)

Cela, c'est la grande idée qui commande tout le traité De l'Ordre de saint Augustin.

Pour compléter les conditions de l'étonnement, il y a aussi ce petit texte des Q.D. De Potentia, que nous allons lire. C'est la même doctrine que dans saint Augustin, mais c'est plus articulé. Saint Augustin, quant à lui, a l'avantage d'être extrêmement bref et, tout en étant bref, de frapper: "praeter manifestum".

Ad admirationem autem duo concurrunt [il y a deux éléments],...: quorum unum est, quod causa illius quod admiramus, sit occulta [il faut absolument que la cause de ce qui nous étonne nous échappe; là on voit bien, et l'exemple que saint Thomas donne est très manifeste: l'aimant; on a l'expérience que le fer tombe et quand la question de l'aimant intervient, c'est l'inverse; alors comment se fait-il que le fer ne tombe pas? voilà un élément d'étonnement; évidemment quand on ne sait pas pourquoi; de même dans notre cours: actuellement on ne voit pas trop bien comment la logique peut ressembler à la science de la nature et cela nous étonne donc qu'on fasse une telle affirmation; mais en analysant un peu on se rendra compte qu'il en est ainsi et alors l'étonnement cessera, comme quand, pour ce qui est du fer, on apprend la vertu de l'aimant]; secundum est quod [et cela aussi est très important] in eo quod miramus, appareat aliquid per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramus [c'est dit autrement, mais c'est le "praeter manifestum" de saint Augustin; il faut que, dans ce

1. S. Augustin, De l'Ordre, I, c. 3, no 7 (Vivès, 2, p. 508).

qui fait l'objet de l'étonnement, quelque chose apparaît comme contraire de ce qui devrait être; à savoir, dans notre cas, logique et science de la nature, deux disciplines tellement distinctes qu'on doit, semble-t-il, les opposer; et voici qu'elles sont mises ensemble; il semble que ce soit le contraire, l'opposé de ce qui devrait effectivement être dit], sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. (1)

C. Quelques considérations autour du texte des Sentences.

Voici maintenant quelques considérations et textes pour manifester ce qu'on a lu dans le texte des Sentences.

a) Importance de cette ressemblance.

Il s'agit d'une ressemblance. Donc, on peut dire que la logique est semblable à la science de la nature. Bien sûr, Platon nous dit, dans Le Sophiste, qu'il faut monter la garde autour des similitudes.

Tόν δέ ἀσφαλῆ δεῖ μάλιστα περὶ τάσ σύμοιότητας ἀεί ποιεῖσθαι τήν φυλακήν· ὀλισθηρότατον γάρ το γένος.

Pour notre sécurité, ce qui est par-dessus tout nécessaire, c'est de monter bonne garde autour des ressemblances, car c'est un genre extrêmement glissant. (2)

C'est parce que le "simile" sera toujours un "secundum quid". En effet, un "simile" existe entre deux choses qui n'ont pas la même nature. On pourrait donc facilement croire que, parce que le "simile" porte sur un "secundum quid", qu'il est toujours quelque chose de tout à fait superficiel et accidentel. Or au contraire le "simile", la ressemblance ici soulignée porte sur un "secundum quid" tout à fait fondamental. Bien que la ressemblance porte sur un "secundum quid", cela n'empêche

1. S. Thomas, Q.D. de Potentia, q. 6, a. 2, c.
 2. Platon, Le Sophiste, 231a.

pas que la notion commune reliant les deux disciplines soit fondamentale.

On pourrait dire: mais pourquoi ne pas aller immédiatement aux différences? C'est que cet élément commun aux deux disciplines nous aide - on ne verra peut-être pas cela tout de suite, mais un peu plus tard certainement - à bien entendre le sujet de la logique dans son fondement et aussi - on allait dire principalement, mais soyons sobre - sa fin. A bien entendre le sujet de la logique dans son fondement donc - le mot fondement ici est très important. Si nous nous contentions ici d'opposer science de la nature et science logique, on indiquerait quand même le sujet de la logique, mais on ne verrait pas le fondement de ce sujet. Alors que l'élément commun en question a le double avantage de nous faire entendre le fondement du sujet de la logique et aussi sa fin qui a rapport à la vérité. Cela, c'est énorme. Car quelqu'un pourrait dire, sous prétexte que la logique porte sur des êtres de raison, qu'elle fait abstraction des choses et de la vérité. Mais attention! l'objet logique n'est pas une simple chimère.

Bref, cet élément commun n'est certes pas spécifique, c'est entendu. L'élément spécifique, on le trouvera dans la deuxième partie de l'exécution de notre propos, quand on fera l'opposition entre les deux disciplines. Cet élément commun n'est donc certainement pas spécifique, mais il est fondamental et il nous met sur la bonne voie qui conduit à la définition.

b) Un autre exemple de ce procédé de la ressemblance à la différence.

A un certain moment, dans la Somme Théologique, saint Thomas se demande si la loi naturelle est la même chez tous. Et dans ses considérations, il est amené à comparer la raison spéculative et la raison pratique.

Ad rationem autem pertinet [il ne dit pas "ad rationem practicam pertinet", ni "ad rationem speculativam pertinet", quoique l'un et l'autre seraient vrais, mais "ad rationem"; et il ne faut pas s'en étonner, c'est la même faculté qui connaît pour connaître et qui connaît pour diriger; il n'y a rien d'étonnant donc à cette affirmation générale, il s'agit d'un mode fondamental qu'on

retrouve dans les deux ordres; même si les habitus sont essentiellement distincts, et donc leurs actes aussi évidemment, il reste qu'ils procèdent d'une même faculté, soit la raison; nous devons donc considérer un mode attaché à la raison comme telle, peu importe qu'il s'agisse de spéculatif ou de pratique] ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. [quoique au début de la Physique, c'est appliquée spécialement à la raison spéculative: du commun au propre dans la science de la nature]. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica [voilà la ressemblance et la différence; mais la première considération est absolument radicale et fondamentale; les deux doivent procéder du plus commun au moins commun; mais, en raison de la matière, dans le cas du spéculatif on va passer du plus commun au moins commun et même au propre et cependant conserver encore nécessité et certitude; tandis que dans l'ordre pratique, du moment qu'on quitte le commun, on ne peut dépasser l'"ut in pluribus"; c'est énorme comme différence]. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossible est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae; et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis inventur defectus. (1)

C'est un peu comme cela ici, dans notre plan. La logique et la science de la nature ont un élément commun mais se distinguent radicalement par ailleurs. Les deux disciplines ont ceci en commun qu'elles considèrent les natures de quelque façon. Et en cela, elles s'opposent à la grammaire.

c) L'opposition de ces deux disciplines à la grammaire.

On peut manifester davantage cette opposition à la grammaire en consultant certaines explications que saint Thomas donne concernant telle ou telle façon d'exprimer certaines vérités, surtout quand cela concerne Dieu. Saint Thomas, quand il a à justifier certaines façons de parler, doit tantôt le faire par la logique, et tantôt par la grammaire.

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 94, a. 4, c.

Il est ainsi amené à nous faire d'utiles remarques sur l'objet et le mode de chacune.

Ainsi, tel mot: "Iste", formé par l'intelligence pratique, comme tous les autres mots (cf Q.D. de Veritate, q. 4, a. 1: saint Thomas y traite des causes du mot: par exemple, le verbe mental, et aussi la cause efficiente qui est "voluntas", i.e. de fait l'intelligence pratique; cf aussi un merveilleux texte de Jean de saint Thomas que nous avons vu au premier semestre et où il parle d'ordre "descendens a ratione practica"), et comportant un ordre réel, la grammaire va le définir comme une personne. Mais c'est une fiction cela. Le grammairien va dire: ce pronom est non seulement pour n'importe quelle personne, mais pour n'importe quelle chose qui peut être désignée du doigt, "demonstrabilis". Le pronom démonstratif peut avoir un sens très large, comme un texte va nous le montrer tout de suite. C'est donc réellement une fiction: ce qui n'est pas personne est défini comme si c'était personne. Le "comme si" nous indique clairement qu'il s'agit de fiction.

Voici le texte annoncé:

Et licet hoc pronomen "iste", grammatice loquendo [pensons à l'autre expression, dans les Sentences: "illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur"]; on est dans la ligne purement de la construction verbale, ce qui dérive du verbe passif est dit passion; et ici ce pronom "iste", "grammatice loquendo" est dit "personne], ad aliquam certam personam videatur pertinere [et le grammairien va parler de 1^{ère}, 2^e et 3^e personne; on dit cela couramment, sans se rendre compte que tout cela signifie avec fiction; le grammairien lui-même parle de personne et dit "pronom personnel" en plus de cela]; tamen quae-libet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona [c'est la même opposition que dans les Sentences]; dicimus enim "iste lapis" et "iste asinus". (1)

Alors cela est intéressant. C'était la meilleure façon d'opposer les deux disciplines dans ce qu'elles ont de commun, à savoir "quantum ad naturam rei", que de faire appel à la grammaire. Car justement, en disant "grammatice loquendo", c'est tout à fait à l'opposé de "secundum rei naturam".

1. S. Thomas, Summa Theol., Ia, q. 39, a. 8, c., fine.

d) Confirmations de cette ressemblance.

La ressemblance entre ces deux disciplines est confirmée notamment par le verbe fécond de Porphyre, quand, au début de son Commentaire sur le traité des Prédicaments, il énonce le " " (scopès) du traité. Il est alors question de préciser ce que vient faire la nature des choses dans la connaissance de la logique.

L'homme lui-même, une fois devenu apte à désigner et à signifier les choses offertes à ses regards, en est venu à nommer et à désigner par le son de voix chaque chose... Le dessein de ce traité concerne donc la première imposition des mots, celle qui nous manifeste les choses; il concerne donc les sons de voix simples pourvus de sens, en tant qu'ils sont aptes à signifier les choses... (1)

On trouve à ce propos dans Boèce non pas une doctrine autre mais une façon encore plus frappante de s'exprimer:

Rebus praejacentibus [étant déjà là], et in propria principaliter naturae constitutione manentibus, humanum solum genus exstitit, quod rebus nomina posset imponere. (2)

Bref, on ne peut absolument pas détacher la logique des natures elles-mêmes.

On en trouve encore une autre confirmation dans le septième livre de la Métaphysique. Il s'agit du procédé d'Aristote pour déterminer de la substance. On ne peut pas avoir tellement d'évidence quant à cette question même pour le moment, mais il y a un point qui pourra nous éclairer quant à ce qui nous intéresse plus directement.

Hic incipit determinare de ente per se [qui dit détermination de l'être, dit détermination de la substance, parce que ce qui est "ens per prius", c'est la substance]. (3)

Or, il y a deux livres ainsi consacrés à l'étude de la substance: le 7e et le 8e. Dans le 7e, - Aristote ne s'est pas pressé; on est déjà au 7e livre de la Métaphysique et il commence à notifier la substance, qui est le sujet principal de la science qu'il traite! - Aristote procède

1. Porphyre, In Categ., initio.

2. Boèce, In Categ. Arist., I, début, Migne, LIV, p. 159 A 9.

3. S. Thomas, In VII Metap., lect. 1, no 1245.

"modo logico". Dans le 8e, il procédera "ex propriis". Dans le 7e livre, il s'agit donc d'une notification de la substance "modo logico", i.e. d'une notification commune de la substance. Tout ce livre 7 manifeste d'une certaine façon la substance, en s'appuyant sur la logique. Or la logique ne pourrait pas être ainsi principe de manifestation de la substance si elle n'avait que des chimères pour objet.

[Une remarque pour qu'on comprenne bien le plan du cours: c'est pour manifester la deuxième partie de l'exécution de notre propos, qui porte sur la différence entre la logique et la science de la nature, que nous nous servirons du De Ente et Essentia. Nous aurions pu nous contenter, pour ce second point, d'extraire quelques passages de ce traité, mais c'est un opuscule tellement bien fait qu'il vaut la peine de le voir "in extenso", malgré la plus grande difficulté que cela va comporter. Mais avant de l'aborder, nous verrons, pour terminer le premier point, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que la logique considère la nature des choses, d'une certaine façon]

5/2/75
(1er cours)

[Retour en arrière¹:

On devait voir un texte, un peu plus haut, et on l'a complètement oublié. C'est quand on a parlé du problème de l'ordre. Son intérêt est qu'il est tout à fait à l'opposé de ce que nous avons vu à ce moment, tout en se servant du même terme que Valéry. On se rappelle qu'on s'étais appuyé sur un texte de Valéry qui annonçait bien le problème:

Le problème auquel je suis de plus en plus acculé est le problème d'ordonner mes pensées, et de les ordonner non extérieurement, mais organiquement. (2)

On a fait quelques considérations là-dessus. Mais voici ce que dit Schopenhauer dans son traité: Le Monde comme Volonté et comme Représen-

1. Complément à ajouter aux pp. 28 et suivantes.

2. Paul Valéry, Cahiers, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. 1, p. 8.

Si l'on veut lire ce livre de la manière qui en rend l'intelligence aussi aisée que possible, on devra suivre les indications ci-après.

Ce qui est proposé ici au lecteur, c'est une pensée unique [c'est très important cela, dans l'esprit de Schopenhauer]. Néanmoins, quels qu'aient été mes efforts, il m'était impossible de la lui rendre accessible par un chemin plus court que ce gros ouvrage [1400 pages; une pensée unique; il ne peut pas être plus bref!?!]. - Cette pensée est, selon moi, celle que depuis si longtemps on recherche, et dont la recherche s'appelle la Philosophie, celle que l'on considère, parmi ceux qui savent l'histoire, comme aussi introuvable que la pierre philosophale, comme si Pline n'avait pas dit fort sagement: "Combien il est de choses qu'on juge impossibles, jusqu'au jour où elles se trouvent faites."

Cette pensée, que j'ai à communiquer ici, apparaît successivement, selon le point de vue d'où on la considère, comme étant ce qu'on nomme la métaphysique, ce qu'on nomme l'éthique, et ce qu'on nomme l'esthétique [pour une pensée une, c'est quand même pas mal de monde]; et, en vérité, il faut qu'elle soit bien tout cela à la fois, si elle est ce que j'ai déjà affirmé qu'elle était.

[Mais voici la distinction qu'il fait et qui est tout à fait à l'opposé de ce qu'on a vu dans Valéry; on en arrive à une privation totale d'ordre telle qu'on ne peut aller plus loin dans cette ligne; de la distinction qu'il fait, c'est le deuxième membre surtout qui va nous intéresser:] Quand il s'agit d'un "système de pensées" [pensons à Valéry qui disait: "Le problème qu'auquel je suis de plus en plus acculé est le problème d'ordonner mes pensées"; système de pensées, cela signifie multiplicité de pensée et cela s'oppose à pensée unique; or lui, ce qu'il veut nous livrer, c'est une pensée unique], il doit nécessairement se présenter [et franchement, à première vue, on dirait que cela va être dans la même ligne que ce que nous avons vu] dans un ordre archétonique [ce n'est pas trop mal]; en d'autres termes, chaque partie du système en doit supporter une autre, sans que la réciproque soit vraie [c'est très juste; et il exemplifie] la pierre de base supporte tout le reste, sans que le reste la supporte, et le sommet est supporté par le reste, sans supporter rien à son tour [tout à fait juste]. Au contraire, lorsqu'il s'agit d'une "pensée une" [selon lui, mais cela peut couvrir beaucoup de choses: esthétique, métaphysique, éthique et quoi encore!], si ample qu'elle soit, elle doit s'offrir avec la plus parfaite unité. Sans doute, pour la commodité de l'exposition, elle souffre d'être divisée en parties [dans 1400 pages, on peut se permettre d'introduire au moins une division en chapitres]; mais l'ordre de ces parties est un ordre organique [il emploie le même terme que Valéry, mais on va voir qu'il dégage de ce même mot tout à fait l'opposé de ce que nous avons fait], si bien que chaque

partie [ça, c'est pas mal] y contribue au maintien du tout [cela a du sens, parce qu'autrement pourquoi présenter ces parties-là, si elles ne conduisent pas à l'intelligence du tout], et est maintenue à son tour par le tout [ah, attention! là, cela pourrait devenir ambigu, mais il va clarifier tout à fait]; aucune n'est ni la première, ni la dernière [voyons donc! l'ordre, qu'est-ce que c'est, qu'on l'appelle comme on veut, organique ou non? c'est "prius et posterius", c'est là la toute première notion qu'implique l'ordre; mais ici des parties, on ne peut pas dire que telle est première et telle dernière, telle avant ou telle après]; la pensée dans son ensemble doit de sa clarté à chaque partie, et il n'est si petite partie qui puisse être entendue à fond, si l'ensemble n'a été auparavant compris [on commence un traité, il y a par exemple des notions préliminaires que l'ordre exige; mais on ne peut pas les comprendre si on n'a pas compris le tout...]. - Or il faut bien qu'un livre ait un commencement et une fin, et il différera toujours en cela d'un organisme [et pourtant il dit que le contenu du livre devra ressembler à un système organique...]; mais, d'autre part, le contenu devra ressembler à un système organique: d'où il suit qu'ici il y a contradiction entre la forme et la matière.

Cela étant, il n'y a évidemment qu'un conseil à donner à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée: c'est de "lire le livre deux fois" [évidemment, si l'intelligence de la première partie dépend de la dernière], la première avec beaucoup de patience, une patience qu'on trouvera si l'on veut bien croire bonnement que le commencement suppose la fin, à peu près comme la fin suppose le commencement, et même que chaque partie suppose chacune des suivantes, à peu près comme celles-ci la supposent à leur tour. (1)

C'est bien ce qu'on doit appeler la privation de l'ordre: il n'y a ni première partie, ni dernière; on peut en appeler une première, mais elle suppose la dernière, comme la dernière suppose la première,...

Fin du retour en arrière]

e) Le rapport logique et raison:

[Juste avant de continuer et de terminer la première partie de

1. Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, trad. A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, préface à la 1ère éd., pp. 1-2.

l'exécution de notre propos, il faut noter qu'en janvier-février 1972, on a vu quelques leçons sur le thème Logique et Vérité. Il y aurait certaines références à tirer de là quant à l'élément commun entre logique et science de la nature, en ce sens que la logique ne peut pas se détacher des choses, de la nature des choses et que donc les choses entrent en quelque façon sous sa considération]

On a vu qu'à première vue, c'est donc un sujet d'étonnement de voir mises ensemble la logique et la science de la nature, deux disciplines si opposées et qui nous sont ordinairement présentées comme telles. "Praeter manifestum", selon le mot de saint Augustin. Evidemment, ce qui étonne, c'est que, même si on le voit très confusément, d'entendre dire que la logique considère le réel et qu'elle n'est pas détachée du réel. Mais si on considère attentivement le rapport entre la logique et la raison, on voit bien que la logique est vraiment du côté de la science de la nature, parce que la logique est un art qui dirige la raison. Et si on fait ainsi le rapport entre logique et raison, on ne s'étonne plus de l'affirmation de cette ressemblance puisque la logique étudie les œuvres de la raison. Et cela, c'est tout à fait d'expérience: les grands maîtres, en effet, ils étudient quoi? l'énonciation, la définition, le syllogisme, la démonstration, etc, etc... Voilà tout autant d'œuvres constituées par les actes même de la raison. C'est l'"aliquid per huius-modi actum constitutum" de la question 90. Cela, c'est tout à fait fondamental. De même que dans les actes extérieurs, il faut distinguer l'opération et l'"operatum", l'acte de construire la maison par exemple et la maison elle-même, dit saint Thomas, dans les actes de la raison, il faut distinguer d'une part l'acte qui sera par exemple discouvrir et d'autre part ce qui est formé, constitué dans et par cet acte, à savoir l'œuvre, qui sera: énonciation, syllogisme, etc, etc...

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 huius-modi actum constitutum. (1)

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIæ, q. 90, a. 1, ad 2.

Puisque donc la logique étudie les œuvres constituées par la raison, il s'ensuit une parfaite subordination de la logique à la raison. Et même on peut dire, au fond, pour ne pas compliquer les choses: une subordination de la logique à la science de la nature.

Il s'ensuit donc une parfaite subordination de la logique à la raison; autrement, la logique ne serait pas un art coopérateur. De même que la médecine et l'enseignement sont "ministri naturae", la logique aussi est "minister naturae". "Ministrat instrumenta speculationis" (1). Si la logique est un art qui coopère, il faut absolument admettre cette subordination de la logique à la raison. Or la raison spéculative est mesurée par les choses. On ne peut sortir de là.

Voilà pourquoi - un autre point, mais qui se rattache à celui-ci - la conception que l'homme va se faire de la logique est comme une conséquence de celle qu'il se forme de la raison. Cela, c'est très facile à vérifier: on n'a qu'à ouvrir par exemple la logique de Kant; car logique transcendante, cela veut dire: qui fait abstraction du contenu de la connaissance. De même, Hegel appelle sa logique la Grande Logique, car c'est la raison nue d'où tout procède selon lui, pas du tout mesurée par les choses.

Tandis qu'au contraire, dans le proème à son Commentaire aux Seconds Analytiques, saint Thomas va dire: "de même qu'en réfléchissant sur l'acte de la main, l'homme a découvert les arts mécaniques..." Il ne dit pas: en considérant la main; en parlant de l'acte, tout de suite, il se réfère à l'objet. Et il ajoute: "de même, en réfléchissant sur l'acte de la raison, l'homme a découvert la logique".

Aristote se situe donc à l'opposé de Kant et de Hegel parce qu'il se fait une toute autre conception de la raison. Et, pour terminer, on peut ajouter comme complément que cette première considération de la logique, à savoir qu'elle ne peut pas être détachée des choses, nous permet d'opposer radicalement celle-ci, à savoir la logique, à la logique symbolique. Ce n'est pas qu'il faille être contre la logique symbolique ou mathématique; mais il y a plus de différence entre la logique qui

1. S. Thomas, In Boetii de Trin.

dirige l'acte de la raison, logique fondée en vérité, et la logique symbolique et mathématique, qu'entre la logique et la grammaire. Et un siège de cela, pourtant on sait la distance énorme, absolument infranchissable entre la logique et la grammaire, c'est qu'on peut se tromper facilement et quelquefois confondre logique et grammaire. Par exemple, on ouvre le Peri Hermeneias et on y trouve expliqués et définis des mots qu'on rencontre aussi en grammaire: nom et verbe.

Il faut remarquer cela parce que certains mettent la logique et la logique mathématique dans le même sac. Par exemple: "J'étudie la logique, j'enseigne la logique!" - "Laquelle? L'ancienne ou la moderne?" C'est là une remarque stupide. C'est comme si on disait les mathématiques anciennes ou les mathématiques modernes; voyons donc! qu'est-ce que cela veut dire? On peut par exemple distinguer entre mathématique scientifique et calcul, cela dit quelque chose. Mais pas, dans une même science, entre l'ancien et le moderne...

Voilà pour la première partie de notre propos.

DEUXIÈME PARTIE

La différence

entre logique et science de la nature.

Nous entrons maintenant dans la deuxième partie de l'exécution de notre propos. A l'aide du traité De Ente et Essentia, nous allons tâcher d'accéder de plus en plus à l'intelligence du sujet de la logique en tant que nettement opposé au sujet de la science de la nature. Analysons donc ce magnifique traité de saint Thomas.

Le Proème

Saint Thomas, comme toute intelligence qui se respecte, compose d'abord un proème.

A. Analyse du proème.

D'abord saint Thomas rend l'auditeur attentif. On sait qu'un proème peut poursuivre trois fins, à savoir: rendre bienveillant, docile et attentif. Dans celui-ci, disons-nous, saint Thomas commence par rendre l'auditeur attentif, et cela en énonçant un principe concernant l'erreur. Généralement, c'est en montrant les difficultés du problème traité qu'on rend attentif, mais on peut y arriver aussi, comme c'est ici le cas, en

énonçant un principe qui dénonce l'erreur et qui peut s'appliquer au problème considéré.

Saint Thomas rend ensuite son lecteur bienveillant, en lui signalant l'utilité et la nécessité des considérations qui vont suivre, à savoir concernant l'être et l'essence.

Enfin, il rend docile en indiquant trois choses.

En indiquant d'abord le sujet, à savoir qu'on va parler de l'être et de l'essence.

Il indique ensuite la division du livre. Celui-ci comporte sept chapitres: c'est principalement le chapitre 4, en entier, de même que quelques remarques au chapitre 3, qui concernent notre intention principale. Mais l'une des raisons qui nous amènent à choisir ce texte, et à le présenter quand même quasi "in extenso", c'est son ordre; car il y a un ordre très manifeste dans ce De Ente et Essentia, ce qu'on voit déjà par certaines expressions qui reviennent souvent dans le texte: "et quia..., et quia..., et quia..." Non seulement il y a un ordre donc, mais un ordre manifeste: saint Thomas établit quelque chose, "et quia..." Il s'avance ainsi progressivement. C'est merveilleux toute la série de conséquences qui sont présentées très nettement. Les chapitres 5, 6 et 7 sont consacrés aux substances séparées (on y touchera peut-être mais c'est pas sûr); les chapitres 2 et 3 traitent de l'essence composée, de la substance naturelle; le chapitre 4 étudie le rapport entre l'essence composée et l'essence simple; de fait, les chapitres 2 et 3 étudient l'essence composée mais dans son rapport aux notions logiques; c'est l'expression même qu'emploie ici saint Thomas. Voici donc la division telle qu'annoncée par saint Thomas, quoique saint Thomas ne la présente pas par chapitres, mais en énumérant les trois points touchés dans le traité:

1) "quid nomine essentiae et entis significetur", on verra tout à l'heure ce que cela veut dire; il s'agit en somme de déterminer ce qu'on entend par les mots "ens" et "essentia";

2) "quomodo in diversis inveniantur", à savoir on retrouve l'essence et en tant que substance, et en tant qu'accident; et dans une substance composée, et dans une substance simple;

3) "et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species, et differentias"; comme nous n'avons pas eu de cours sur l'Isagogè de Porphyre, nous nous trouvons là à recueillir certaines no-

tions, très bien expliquées, assez proportionnées, sur ce que c'est que genre, différence et espèce; et ces notions prépareront à une étude ultérieure de l'Isagogè.

Enfin, toujours pour rendre docile, saint Thomas donne troisièmement l'ordre, ou le mode de procéder.

Donc, il rend attentif, par un principe concernant l'erreur. Bienveillant, en voyant l'utilité et la nécessité de telles considérations: si on ne les fait pas ces considérations, on risque de tomber dans le type d'erreur qu'il a signalée au début. Et docile en montrant le *sco-
pos*, la division et en manifestant le mode de procéder qu'il entend suivre.

B. Lecture et commentaire du proême.

Entrons maintenant dans le texte même.

a) Un principe concernant l'erreur:

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum [et comme toujours, saint Thomas, en composant son proême, se fonde sur un texte d'Aristote], *I Caeli et Mundi*. (1)

1. "Parvus" et "magnus".

Il peut être bon de noter tout de suite que cet énoncé est fait en termes quantitatifs: "parvus"..."magnus". Disons quelque chose à propos de ce "magnus", à l'aide d'un petit texte des Sentences. Saint Thomas se demande dans cet article qu'on va consulter si on peut parler de grandeur,

1. S. Thomas, De ente et essentia, proême.

de "magnitudo" à propos de Dieu. On peut rapprocher de cela le traité de saint Augustin Sur la quantité de l'âme, où saint Augustin va justement préciser le sens qu'il donne au mot "quantitas". Mais voici le texte de saint Thomas.

Magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas [la grandeur, c'est une quantité], est conditio materiae [la grandeur se réfère toujours à la matière; si nous considérons la grandeur en son genre même, alors il s'agit d'une condition de la matière]; et secundum hoc non praedicatur de Deo [il faut évidemment écarter cette considération de grandeur non seulement de Dieu, mais aussi, comme on le voit dans le traité de saint Augustin, de l'âme; le texte de saint Augustin revient à peu près à ceci: par quantité de l'âme, il faudrait plutôt entendre la force et la puissance de l'âme, la vertu de l'âme], sed secundum rationem differentiae suae; quae consistit in ratione completionis ["completio" veut dire achèvement, quelque chose qui est dans son état de perfection, d'achèvement], prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum [on a des exemples de cela même dans l'être mobile: l'enfant, de petit, devient grand; mais quand pouvons-nous le dire grand? voici:] quando attingit completam quantitatem. (1)

Alors voilà qui nous aide à mieux situer le sens de "quantitas". Une autre remarque à ce sujet: ordinairement, on trouve chez les anciens la division suivante de la quantité: "quantitas molis" et "quantitas virtualis". La "quantitas molis", c'est la quantité pure et simple, qui ne s'attribue qu'à l'être mobile; tandis que la "quantitas virtualis", elle, est tirée de la différence de la quantité, à savoir "ratio completionis": "quantitas virtualis", c'est-à-dire donc la quantité d'un être quant à sa puissance.

Dans son proème, saint Thomas emploie ces termes-là parce que les termes quantitatifs sont les plus manifestes. Il dit ceci: "Parvus error in principio [au point de départ]." Mais comment traduire "parvus" au juste? Il semble que "petite erreur" soit quelque peu imparfait, car quand une erreur porte sur une vérité qui est quelque chose de premier d'où tout le reste dépend, il est très difficile de dire qu'une telle erreur est une petite erreur. Il faudrait peut-être dire plutôt: "une erreur de peau d'étendue". A propos de "ens" par exemple: si on se trom-

1. S. Thomas, Super I Sent., d. 19, q. 3, a. 1, ad 1. (Let., p. 473).

pe gravement sur "ens" et "essentia", il est certain qu'en continuant de ce point de départ vers une certaine détermination, l'erreur, à la fin, va avoir beaucoup grandi. Donc, une erreur de peu d'étendue au départ devient très grande à la fin.

Peut-être pourrions-nous même avoir recours à la quantité discrète au lieu de nous en tenir à la quantité continue. On pourrait dire par exemple "une seule erreur au point de départ est à la source de multiples erreurs à la fin". Cette autre formulation peut encore nous aider.

2. Le texte du traité Du Ciel.

Mais revenons au texte. Saint Thomas dit: "comme le philosophe le dit dans le traité Du Ciel..." Ce texte du traité Du Ciel est un texte magnifique, qu'il nous faut lire. La même chose est dite d'une autre façon et cela nous aide à comprendre. Surtout que c'est beaucoup moins concis. De plus, après avoir ainsi énoncé le même principe de façon moins concise, saint Thomas ajoute un exemple.

Qui modicum transgreditur a veritate circa principium, procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies. Et hoc ideo, quia omnia subsequentia dependent ex suis principiis. [Et voici l'exemple:] Et hoc maxime apparelt in errore viarum [si on a un but et qu'on va à tel endroit, quand il y a une bifurcation, et qu'il faut aller à droite, si on se trompe et qu'on va à gauche, les premiers pas qu'on fait ne nous éloignent pas trop du but encore, mais plus on avance et plus on s'éloigne du but à atteindre]: quia qui parum elongatur a recta via, postmodum procedens fit multum longe..... Et huius causa est, quia principium, etsi sit modicum magnitudine, est tamen magnum virtute, sicut ex modico semine producitur magna arbor [le germe croît en multipliant]: et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, quia pertingit ad totum id ad quod se extendit virtus principii, sive hoc sit verum sive falsum. (1)

Enfin, de même que celui qui se trompe au début tombe dans une erreur de peu d'étendue mais se retrouve à la fin avec une multiplicité

d'erreurs, de même celui qui a bien saisi le principe sera apte à saisir de façon plus ou moins distincte toute la vertu du principe. Et c'est cela qu'on appelle un "magnum virtute", une notion qui en contient beaucoup d'autres virtuellement.

5/2/75
(2e cours)

3. Deux textes de Chesterton.

Pour manifester encore davantage cette première phrase du proème, voici un texte de Chesterton. Chesterton était un journaliste et The man who was orthodox est un recueil d'articles choisis. Ce qui définit Chesterton, c'est - en plus du mode du paradoxe qui est fondamental chez lui - une santé absolument extraordinaire. Santé intellectuelle, i.e. jugement. De plus, son verbe est magnifique et très proportionné.

Ce qu'on va lire de lui se rattache à "error viarum" en un sens. Il est question de la meilleure conduite à tenir lorsqu'on est perdu en forêt. Chesterton dit s'adresser à l'Anglais moderne, mais à ce point de vue, il y en a un tas d'Anglais modernes. Car en fait ce qu'il dit est universel: cela concerne tous les modernes. Il dit: "une chose que les anglais modernes [prenons cela pour nous autres] ne peuvent pas comprendre, c'est ceci:

The one thing that the modern English will not understand is that when you have lost your way quite hopelessly, the quickest thing is to go back along the road you know [ainsi quelqu'un qui a de l'expérience dans le bois ne s'égarera pas parce qu'il se fonde sur des critères généraux: la forme des montagnes; tandis qu'en se fiant à des critères trop particuliers, quelqu'un peut durant l'été connaître assez bien sa route et se perdre l'hiver; tandis que les montagnes, elles, sont toujours là; mais quelqu'un sans expérience de la région et qui serait vraiment prudent devrait faire une légère entaille sur les arbres, à chaque vingt-cinq pieds; ainsi, s'il vient à être perdu, il peut plus facilement revenir sur ses pas et retrouver la route déjà parcourue] to the place from which you started. You may call it reaction, you may call it repetition, you may call it tiresome theory ["reaction", en somme,

cela désigne quelqu'un qui passe pour rétrograde, réactionnaire; mais le nom, en français, pour "reaction", ce serait quoi? en tout cas, pas réaction; si on ne trouve pas un bon équivalent, il vaut mieux changer le substantif en adjectif pour traduire plus adéquatement; "repetition", c'est se répéter, au lieu d'aller de l'avant et de se dire "je suis perdu, mais je continue"; "tiresome theory", théorie fastidieuse], but it is the quickest way out of the wood.[peut-être aussi la seule voie]. [Voici maintenant:] No Ritual Commissions [ou commission de recherche, ou de programme, etc] and no other kind of Commissions ever do the least good, because they will not step back to the first facts of the situation [mais que faut-il entendre par "first facts"? attention!]. Now the first facts are never material facts [il faut faire attention parce qu'on pourrait dire: il va contre la "manuductio", mais ce n'est pas cela: il veut manifester l'ordre de perfection et l'ordre de nature (il y a quelques pages sur cette question dans les notes de la Saison 1969-1970; ce sont les pages 127 et suivantes); la solution d'un problème par exemple dépend de quelque chose de tout à fait premier et c'est de cela dont il parle; ces commissions ne feront rien de bon parce qu'elles ne vont pas se rattacher, résoudre dans quelque chose de premier; il dit maintenant "the first facts" en question, ce ne sont pas des choses d'ordre purement matériel, disons inférieur: il dit: l'invisible vient toujours avant le visible]. The invisible always comes before the visible, the immaterial before the material, even in our everyday experience... The modern English [nous aussi] will never settle their problems until they understand that the shortest cut to the practical is through the theoretical. (1)

Toutes ces commissions, tous ces comités... Pensons par exemple à des comités qui ont trait à l'organisation de l'enseignement et de ses programmes: un programme, cela procède de l'intelligence pratique, de l'homme pratique: qu'est-ce qu'il faut enseigner? et à quel moment? etc... mais, bien sûr, pas: comment il faut démontrer telle propriété du triangle?... Chesterton dit: vous n'arriverez jamais à résoudre un problème de ce genre, qui est pratique, sans passer par le spéculatif. Parce qu'il est impossible d'élaborer un programme d'enseignement convenable si on ne sait pas qu'est-ce que c'est que l'enseignement, l'enseignement dans sa nature, et l'intelligence dans sa nature, soit commune soit individuelle, etc...

1. G. K. Chesterton, The man who was orthodox, Londres, Dennis Dobson, 1963, High or low?, p. 101.

And there could not possibly be a stronger instance of it [un exemple très fort de ceci, c'est l'exemple de la commission des rites qui, bien qu'elle n'aborde pas un problème qui est faux comme tel, a une façon de procéder qui est mauvaise et ne peut pas laisser espérer de bons résultats] than the instance of ritualism and the Ritual Commission. (1)

Voici un autre texte de Chesterton: il ne va pas tout à fait avec ceci, mais on va le lire tout de suite parce qu'on pourra en avoir besoin un peu plus tard. C'est intitulé: The little things. Pensons à la "manuductio" et à celui qui la méprise, qui veut toujours s'attaquer à des problèmes qui le dépassent, à celui qui, comme dans le texte de saint Augustin, n'aime pas à être enseigné de la façon proportionnée à la nature d'une intelligence non encore préparée à recevoir du solide.

Chesterton parle d'un type qui s'appelle Sir Thomas Browne, qu'il appelle on ne voit pas trop pourquoi "mystic" en raison de son style et du souci, du soin qu'il y mettait, en raison de sa minutie. Celui que Chesterton appelle le "mystic", c'est celui qui a non seulement le respect des grandes choses, mais aussi celui des petites choses.

The mystic is not a man who reverences large things so much as a man who reverences small ones [C.S. Lewis a quelque chose comme cela dans Les lettres à Malcolm; il fait de belles règles sur les choses humbles mais aux-quelles il faut s'attacher], who reduces himself to a point, without parts or magnitude [de peu d'étendue, petit, etc], so that to him [il aime les petites choses; c'est qu'il ne les considère d'ailleurs pas tellement en tant que petites, mais comme principes d'effets énormes] the grass is really a forest ["grass" veut dire ici une plante, pas le gazon; une plante pour lui, c'est une forêt] and the grasshopper a dragon [un insecte est pour lui comme un dragon]. Little things please great minds. (2)

b) Utilité, propos et division du traité.

Ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu con-cipiuntur [les toutes premières notions que nous avons,

1. G. K. Chesterton, The man who was orthodox, Londres, Dennis Dobson, 1963, High or low?, p. 101. 2. Ibid., The little things, p. 165.

quoique très confuses, sont "ens" et "essentia"; ce sont les plus communes], ut dicit Avicenna in Metaphys.; ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est [voici maintenant l'utilité des considérations; et va suivre en même temps le scopos et la division], quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias. (1)

c) L'ordre et le mode de procéder du traité.

La fin du proème indique l'ordre et le mode de procéder. Saint Thomas dit:

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina... (2)

Concernant le mode de l'enseignement, on doit toujours partir du "notius quoad nos". On trouve des précisions à ce sujet dans le cinquième livre de la MétaPhysique, lorsqu'il est question d'analyser dans leurs différents sens "prius" et "posteriorius". C'est là qu'Aristote distingue entre ce qui est premier quant à l'intelligence et ce qui est premier quant au sens (3). Quant à l'intelligence, l'ordre est du plus commun au moins commun; mais quant au sens, c'est le particulier qui doit venir en premier, c'est le composé qui s'offre d'abord au sens. Voilà pourquoi l'intelligence, dans la mesure où elle participe du sens, devra d'abord concevoir très confusément le tout, quitte ensuite à analyser les parties. Or "ens", qui est "id quod habet esse", est composé de "essentia", qui est "ut quo aliquid habet esse".

Ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. (4)

L'intelligence de "essentia" dépend donc de l'intelligence de "ens".

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, proème. 2. Ibid.
3. S. Thomas, In V Metaph., lect. 13, no 948.
4. S. Thomas, De Ente et Essentia, proème.

d) Autres remarques sur la division du traité.

Maintenant, si nous considérons la division du livre, ce qui vient en premier, c'est "quid nomine essentiae et entis significetur". Eh bien, cela, - c'est là qu'on peut toucher du doigt la grave erreur de Schopenhauer - c'est la toute première question que l'intelligence se pose dans tout problème: ce que signifie le nom. On trouve un très beau passage à ce sujet dans le Commentaire aux Seconds Analytiques. C'est que, dans une démonstration, on ne peut pas aboutir à la conclusion sans présupposer certaines notions qu'on appelle des "præcognita".

Dégageons seulement la règle générale qui nous intéresse.

Alia vero sunt, de quibus oportet præintelligere quid est quod dicitur, idest quid significatur per nomen, scilicet de passionibus. Et non dicit quid est simpli-citer, sed quid est quod dicitur, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri propre de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones [les choses qui n'existent pas n'ont pas de définition, puisqu'elles n'ont pas de "quid"]; alors l'ordre tout à fait normal des questions à se poser: 1) ce que signifie le mot; 2) l'existence de la chose; 3) ce qu'est la chose; c'est-à-dire: 1) quid est quod dicitur; 2) an sit ou quod est; 3) propter quid est]. Unde quaestio, an est, praecedit quaestio, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. [Et l'application est magnifique:] Propter quod etiam Philosophus in IV Metaphysicae, in disputatione contra negantes principia [dans ce cas, on ne peut partir d'une vérité antérieure pour répondre, puisque le contradicteur nie la toute première; alors, il faut commencer par ce que signifie les mots utilisés] docet incipere a significatione nominum [le nom signifie-t-il quelque chose, oui ou non? S'il signifie quelque chose, déterminons-en et ensuite, on discoutra; sinon, il n'est pas possible de procéder: si quelqu'un n'admet pas que le nom signifie quelque chose, Aristote dit: il est comme une plante; alors, inutile de discuter avec lui]. (1)

Il est intéressant de voir que la division du livre comporte déjà un certain ordre: non seulement il y a l'ordre du composé au simple, mais il y a aussi qu'avant de déterminer de ce que c'est qu'"ens" et

1. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 2, no 17.

"essentia", on va voir ce que signifient ces deux mots, car c'est la toute première question que l'intelligence doit se poser.

Et tout de suite, saint Thomas entre dans la signification des mots, c'est le chapitre I, le proème est terminé.

Le Chapitre I

A. Le sens du mot "ens".

Sciendum est quod, sicut in 5 Metaphys. Philosophus dicit [évidemment, c'est au cinquième livre qu'Aristote ordonne et distingue les différents sens des mots dont il va se servir en Métaphysique, à savoir les mots très communs, qui sont les plus difficiles à analyser et dont il ne faut pas confondre les différents sens], ens per se dicitur dupliciter [on va donc entendre deux choses par "ens", pour parler en gros et très manifestement: ou bien ce qui existe, "ens extra animam" ...]: Uno modo, quod dividitur per decem genera [c'est absolument vrai, mais pour mieux comprendre cela, il faudrait aller au tout premier article de la première question des Q.D. de Veritate, quand saint Thomas parle des modes généraux de l'être et des modes spéciaux de l'être; et les modes spéciaux de l'être correspondent justement aux prédicaments; alors, le premier sens de "ens": ce qui existe]; alio modo, quod significat propositionum veritatem ["ens" peut aussi signifier la composition que fait l'intelligence, ou plutôt la vérité de cette composition: on dira être, le vrai et ne pas être, le faux; on dira: "cela est" lorsque l'intelligence énoncera le vrai; et on dira "cela n'est pas", lorsque l'intelligence énoncera le faux]. (1)

Dans le livre 6 de la Métaphysique, quand il s'agira d'établir le sujet de la Métaphysique, Aristote écartera l'"ens per accidens" et aussi l'"ens quod significat veritatem propositionum", qu'il appelle à ce moment-là "ens verum" et "ens falsum". Cet "ens verum" et cet "ens falsum"

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 1.

- bien sûr, il ne faudrait pas trop anticiper; c'est plutôt ce à quoi on devra parvenir au terme de notre investigation - relèvent de la logique.

Ensuite, saint Thomas manifeste la différence entre ces deux "ens".

Horum autem differentia est, quia secundo modo [i.e. l'être en tant qu'il signifie la composition de l'intelligence] potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest [tout ce qui peut être sujet d'une proposition affirmative], etiam si illud in re nihil ponat [même si de fait rien de réel ne correspond immédiatement à cet "ens" dans les choses]; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo [il n'y a pourtant pas réellement de cécité dans les choses même]. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia [Il faudra donc laisser tomber le deuxième sens et ne garder que le premier]. (1)

8. Le sens du mot "essentia".

Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet, in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator, in eodem loco, dicit: "Ens primo modo dictum, est quod significat substantiam rei" [la substance entre seulement dans le premier sens du mot "ens" et en est le premier analogué]. (2)

C'est tout de même assez simple: il y a deux sens au mot "ens" et c'est le premier qu'on garde et dont on tire le mot essence et son sens. Car ce qui n'existe pas dans les choses n'a pas d'essence quoiqu'on puisse le dire être d'une certaine façon. Et alors:

Et quia [et commence la chaîne des conséquences], ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus, et speciebus collocantur, sicut humanitas est es-

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 1.

2. Ibid.

sentia hominis, et sic de aliis [ce par quoi l'homme est homme, ce qui le constitue comme tel, c'est l'humanité]. (1)

Bref, comme l'être, entendu au premier sens, peut revêtir dix modes, se traduire en dix genres, et puisque le mot essence se tire de sens-là du mot être, il est tout à fait nécessaire que l'essence aussi se divise de la même façon.

Et quia... (2)

On a maintenant une petite idée de l'ordre manifeste de conséquences, dont on parlait tout à l'heure. Cela donne un discours facile à suivre, parce qu'il est articulé de façon claire et nette.

11/2/75

Reprendons au début du chapitre I.

A. Le sens du mot "ens".

La première question que se pose saint Thomas dans l'exécution de son propos est la toute première question que puisse se poser l'intelligence dans un problème, à savoir: que signifie le nom? Ici que signifie le nom "ens"? Et il dit que ce mot "ens" a deux sens: un premier recouvre la notion de l'être en tant qu'il se divise en dix genres; évidemment, il s'agit de l'"ens extra animam", à propos duquel saint Thomas, dans les Q.D. de Veritate, plutôt que de parler de "genres" parle de "modes spéciaux": l'être qui est tantôt substance, tantôt quantité, tantôt qualité, etc... Mais "ens" peut signifier aussi la vérité des propositions, comme lorsqu'on dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas. C'est un "ens" qui signifie la composition même que fait l'intelligence.

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 1. 2. Ibid.

8. Le sens du mot "essentia".

a) Ce que signifie "essence".

Deuxième point, l'essence maintenant. L'essence va se prendre à partir du premier sens de "ens". "Ens" se dit alors selon les dix modes d'être, ainsi en sera-t-il de l'essence. Parce que l'être se retrouve dans l'un ou l'autre de ces genres, de même l'essence. L'essence suit, si on veut, l'être entendu au premier sens.

Une conséquence qu'on verra dans le chapitre II: de même qu'"ens" se dit "per prius" et "per posterius", c'est-à-dire de même que l'être n'est pas un genre et se dit d'abord et principalement de la substance, ensuite seulement des accidents, de même l'essence. Ce n'est pas difficile jusqu'à maintenant. C'est ainsi qu'on dira par opposition: "Non entium non sunt essentiae, non sunt definitiones" (1).

b) Les divers noms de l'essence.

Voilà pour le mot essence. Voici maintenant que d'autres conséquences vont suivre.

Et quia [nous allons rencontrer cette expression très souvent, pour manifester le lien entre les différents points traités] illud per quod res constituitur [il avait dit cela à propos de l'essence: l'essence est ce par quoi une chose est constituée dans telle ou telle nature, dans tel ou tel genre, dans telle ou telle espèce] in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res [si l'essence est ce par quoi la chose est telle et a telle nature, alors c'est elle que nous désignons quand, par une définition, (voilà une nouvelle notion) nous indiquons "quid est res" (donc deux mots nouveaux: définition et "quid"); à cause de cela...]; inde est quod nomen essentiae a phi-

iosophis in nomen quidditatis mutatur [c'est facile cela, mais très important; un moment donné, pour signifier plus exactement le rôle de l'essence, on choisira tel mot plutôt que tel autre; ainsi, parce qu'en définissant, i.e. en désignant l'essence par une définition, nous indiquons le "quid", voici maintenant que l'essence va recevoir un autre nom; i.e. que ce qui est signifié par le mot essence va recevoir un autre nom: le nom de "quiditas"; les philosophes ne se contentent pas d'un seul nom, qui serait essence; tantôt ils nommeront l'essence "quidditas"; pourquoi, par référence à la définition qui, elle, en décrivant l'essence, indique et manifeste "quid sit res"; il y a un rapport très étroit entre définition et "quid"]; et hoc est quod *Philosophus in 7 Metaphysicae* frequenter nominat quod quid erat esse [cela est une copie littérale du grec: "*τό τι ἦν εἶναι*", mais qui est un peu expliquée ici par saint Thomas; "quod quid erat esse", voici ce que cela veut dire:], idest hoc per quod aliquid habet esse quid [ce par quoi une chose est "quid"]. [Ce n'est pas tout, il y a un troisième nom: forme; l'essence est formel]. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam [alors, il faut toujours bien qu'il y ait quelque chose d'autre de signifié pour qu'on puisse justifier un nouveau nom (on fera une remarque générale tout à l'heure sur la question des noms: pour donner un autre nom, il faut une raison); le nom "forme" intervient si nous insistons sur l'aspect perfection et détermination, car "certitudo" veut dire ici détermination; cette certitude se prend du côté des choses] significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in *2 Metaphysicae* suae. [Un autre nom encore: l'essence va quelquefois être nommée nature] Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius, De duabus naturis, assignat; secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest. Non enim res intelligibilis est, nisi per suam definitionem et essentiam [c'est ainsi qu'au livre 5 de la Méthaphysique, Aristote va dire que toute substance est nature; quand il distingue et ordonne les différents sens de "nature", c'est le dernier qu'il donne; il commence par "nativitas", puis "principe de génération", deux principes de génération: "matière" et "forme" et, à la fin, toute substance peut être dite nature: cela embrasse même les substances séparées; mais ce qu'il est important ici d'ajouter, c'est ceci:]: et sic etiam dicit *Philosophus in 5 Metaphysicae*, quod omnis substantia est natura. Nomen autem "naturae" hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei [l'essence en tant que principe et cause d'opération va être très justement nommée "nature"; et ça, on le rencontre très souvent; la nature de l'âme, par exemple, en tant que l'âme est principe de multiples opérations], quum nulla res propria destituatur

opération. [Enfin saint Thomas résume quant aux deux principaux noms de l'essence:] Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur: sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. (1)

c) Une remarque complémentaire: pourquoi multiplier les noms.

Il est sûr que le De Ente et Essentia est un traité assez aride par moments. Alors, il va falloir essayer de tempérer cela un peu par quelques remarques, tout en restant évidemment dans le joint et sans faire trop digression.

Ainsi, posons-nous la question: mais pourquoi multiplier ainsi les noms d'une seule chose? Il faut d'abord remarquer que cette multiplication de noms n'est pas superflue, et qu'elle est fondée. Essayons de bien comprendre pourquoi.

C'est que l'intelligence peut former plusieurs concepts d'une seule et même chose. D'une seule et même chose, il peut y avoir plusieurs concepts et plusieurs définitions. Or les mots ne signifient pas les choses immédiatement, mais par l'intermédiaire des concepts. Ce que le nom signifie immédiatement, c'est ce qui est conçu de la chose. D'où la possibilité de plusieurs noms pour une chose. Autant de noms en fait que de concepts et de définitions.

A ce sujet, un problème se pose en théologie. Saint Thomas en traite dans la Somme Théologique, Ia. Il se demande si tous les noms attribués à Dieu sont synonymes. La réponse est non parce que la nature divine étant tellement parfaite, nous ne pouvons que nous la représenter très imparfairement et grâce à une multiplicité de concepts, à chacun desquels correspondra un nom différent. Être bon, être juste, être sage, cela ne pose aucune division en Dieu. Mais quand on dit: "Dieu est bon", cela ne signifie pas la même chose que quand on dit: "Dieu est juste".

En somme, la multiplicité des noms correspond à la multiplicité

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 1.

des concepts. Et cette dernière correspond à ce qu'on peut appeler le "virtuel multiple", c'est-à-dire à la diversité des perfections d'une seule et même chose. Ces remarques suffisent pour éclairer notre lecture.

Le Chapitre II

A. L'essence est "per prius" dans la substance.

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis [on a mentionné plus haut que l'être se dit "per prius" et "per posterius" et non pas univoquement, comme animal par exemple; on ne peut pas dire: "animal est prius homo", la définition de l'animal se vérifie également des deux espèces homme et brute; quoique cela, bien sûr, soit pour autant que l'on parle de relations logiques, car, dans la réalité, "ipsum esse animalitatis", évidemment, est supérieur chez l'homme et inférieur chez la brute: le sens interne, par exemple, est plus parfait chez l'homme que chez la brute; un signe de cela, c'est qu'on lui donnera justement un nom spécial: on ne dira pas l'instinct chez l'homme, mais on dira plutôt la "cogitative"; et on ajoutera à la mémoire la réminiscence; cela manifeste que "ipsum esse animalitatis" est plus parfait chez l'homme; mais quand on dit "quid est animal", la "ratio animalis aequaliter se habet omnibus inferioribus", c'est une règle constante pour le mot univoque], et posterius et secundum quid de accidentibus [on ne peut pas limiter l'être à la substance; et la substance, et l'accident vont être dits être, mais dans l'ordre: l'être est d'abord substance, mais secondairement, "per posterius", accident; de même l'essence; c'est merveilleux, cela se suit toujours: l'essence, ce mot-là suit rigoureusement le mot "ens"]; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo, et secundum quid. (1)

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 2.

B. L'essence peut être simple ou composée.

Donc, l'essence se rencontre de plusieurs façons. De plus, si nous demeurons à l'intérieur de la substance maintenant, il y aura aussi cette division entre substances simples et substances composées. Les substances simples, ce sont les substances séparées, qui feront l'objet des chapitres 5, 6 et 7.

Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quae-dam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum etiam quod habent esse nobilioris ["dispositio in ente, dispositio in veritate", dit Aristote au livre 2 de la Méta-physique; saint Thomas dit: "verius", il pourrait également dire: plus intelligible; car plus c'est simple, plus c'est intelligible, non pas pour nous, bien sûr, mais "quoad se"; "notissimum quoad se", plus intelligible, plus noble, tout cela va ensemble]. Sunt etiam causa eorum quae composita sunt [et ces substances sont causes efficientes ou finales des substances composées; et saint Thomas, pour n'affirmer que ce dont on ne peut pas douter du tout - car, que la substance séparée soit "causa movens", efficiente ou finale des corps sub-lunaires, des substances composées, cela demanderait une démonstration, et en tout cas, c'est moins manifeste, moins reconnu de tous - dit: tout au moins Dieu], ad minus substantia prima et simples, quae Deus est [cela, évidemment, est une considération d'ordre théologique]. (1)

C. L'essence des substances composées n'est ni seulement matière, ni seulement forme.

Maintenant, encore une règle d'enseignement ou de découverte concernant le mode de procéder: quelle est la voie qu'il faudra suivre, puisque nous sommes en présence de deux sortes de substances à étudier: des substances simples et des substances composées?

Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae [à savoir les essences des substances simples

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 2.

évidemment; déjà chez l'ange, on ne peut connaître que l'"an est" et un certain "quid non est"; mais quant à l'essence comme telle, connue positivement, et pouvant être définie au sens strict du mot, on ne peut pas y arriver; c'est caché pour nous; il faudra en tenir compte dans l'ordre que nous allons adopter], ideo ab essentiis compositorum incipiendum est [c'est une application de la nécessité où nous sommes d'aller du "notius quoad nos" au "notius quoad se"], ut a faciliорibus convenientior fiat disciplina [peur que l'enseignement soit convenable, c'est la route qu'il faut suivre]. (1)

Maintenant, il y a un petit bout où cela se complique. Voilà pourquoi nous allons faire tout à l'heure un arrêt dans notre lecture pour essayer d'élucider ce qui y fait difficulté.

a) Lecture du texte:

In substantiis igitur compositis, forma et materiae notae sunt, ut in homine anima et corpus [pour avoir l'évidence de cela, il faut connaître distinctement le premier livre de la Physique; et on ne peut pas le pré-supposer chez nous]. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum dicatur essentia [c'est matière et forme, corps et âme; on ne peut pas dire que l'un des composants suffit, à savoir la matière seule, ou la forme seule; on ne peut pas dire non plus que la forme seule constitue l'être mobile; il faut les deux, et saint Thomas va l'énoncer séparément]. (2)

1. L'essence n'est pas la matière seule.

Quod enim materia sola non sit essentia planum est; quia res per suam essentiam cognoscibilis est [dans la mesure où il y a essence, il y a intelligibilité; la chose, par son essence, est connaissable; et non seulement elle est connaissable, mais:], et in specie ordinatur vel in genere [c'est grâce à l'essence si on peut classer la chose sous tel genre, sous telle espèce; mais la matière "non est

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 2.

2. Ibid.

cognitionis principium"); materia autem non est cognitionis principium, nec secundum ipsam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est [la matière, d'une part, il lui manque deux choses pour qu'elle soit vraiment essence: elle est en elle-même inintelligible et elle ne saurait être un principe de détermination qui permette à la chose d'être telle ou telle]. (1)

2. L'essence n'est pas la forme seule.

Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet, quod essentia [là, ça devient très intéressant comme on va le voir, mais dit tel quel, c'est trop bref pour nous; il faudra développer cela un peu: d'après ce que nous avons dit, il est devenu évident que l'essence, c'est ce qui est signifié par la définition de la chose et c'est à cause de cela qu'on a pu l'appeler "quid"] est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non diffèrent [parce qu'on sait que dans la définition mathématique, la matière sensible n'entre pas, on en fait abstraction; et alors, ce sera un point cela, quand on va laisser un peu le texte, ce sera même le principal point qu'on aura en vue; évidemment il va falloir le préparer un peu, mais ce sera cela en somme: on se posera nettement la question: qu'est-ce qu'une définition naturelle?]. (2)

[Remarque additionnelle empruntée au cours récapitulatif du 18/2/75:

Il faut remarquer que la notion de définition intervient dans l'argument. Si on enlève de l'argument le mot "définition", cet argument bombe. C'est en prenant conscience de tout ce qui est requis à l'intelligence de cet argument qu'on se rend compte de la rigueur de tout ce qui précède. Saint Thomas veut manifester que la forme ne peut constituer à elle seule l'essence de la substance composée. Et à cette fin, il se sert du lien que l'on a fait entre essence et définition, en examinant plus haut les différents noms de l'essence: on a vu en effet alors que l'es-

sence est quelquefois appelée "quiddité" parce qu'elle est ce qui est signifié dans la définition d'une chose, c'est-à-dire dans cet instrument de l'intelligence qui exprime le "quid" d'une chose. C'est là-dessus que se fonde l'argument.

En somme, l'essence est ce que signifie la définition. Or la définition des substances naturelles, lorsqu'elle signifie ainsi leur essence, ne contient pas seulement leur forme mais aussi leur matière. Il s'ensuit donc que l'essence des substances naturelles n'est pas constituée seulement par leur forme, mais aussi par leur matière.

Reste à montrer que la définition naturelle, c'est-à-dire la définition correcte et complète de la substance naturelle, contient vraiment la matière de cette substance. Et saint Thomas le fait en disant que si ce n'était pas le cas, ce ne serait plus vraiment une définition puisqu'elle ne différerait pas de la définition mathématique qui, on le sait, fait abstraction de la matière sensible.

Evidemment, pour nous, cela même demande à être manifesté. Qu'est-ce au juste qu'une définition naturelle? C'est le point le plus important qu'il faudra examiner lorsqu'on laissera un peu le texte, tantôt, pour ajouter quelques notions complémentaires. Il s'agira alors d'en arriver à une connaissance de plus en plus distincte de ce que c'est qu'une définition naturelle.

[Fin de la remarque additionnelle]

Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiae naturalis, ponatur sicut additum essentiae ejus [on pourrait être tenté de dire: la matière n'entre pas comme élément constitutif de l'essence, mais elle s'ajoute à l'essence; mais ce n'est pas le cas parce que:], vel (sicut) ens extra illam naturam vel essentiam ejus; quia hic modus proprius est accidentibus [l'accident ne peut jamais être défini sans référence à la substance, tout en demeurant distinct de la substance et tout en lui étant extrinsèque; aussi, si on concevait la matière de cette façon, dans son rapport avec l'essence, on confondrait la définition de l'essence avec la définition de l'accident], quae essentiam perfecte non habent; unde oportet quod in definitione sua substantiam vel subjectum recipient, quod est extra genus eorum. (1)

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 2.

Conclusion:

Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. (1)

b) Considérations complémentaires pour manifester le texte:

En somme, c'est le problème de matière et forme. Et de tout ce que cela peut impliquer au point de vue du concept de définition naturelle. Nous allons faire comme trois considérations: 1. Matière première et forme substantielle; 2. Matière première et "naturalis"; 3. Le problème de la définition naturelle. De ces trois considérations, les deux premières seront ordonnées principalement à manifester cet énoncé que l'essence composée ne peut être seulement matière; et la troisième sera ordonnée principalement à manifester cet énoncé que l'essence composée ne peut non plus être seulement forme.

1. Matière première et forme substantielle.

1) Notre instrument de manifestation: l'histoire de la philosophie présentée par le sage.

On n'ira pas au traité de la Physique pour manifester tout cela, ce serait trop long. On va se servir plutôt de l'histoire de la philosophie. Cependant, il faudra éviter certains travers en la consultant. On sait, en effet, que l'histoire de la philosophie est ordinairement très mal conçue. Sous prétexte que, pour la faire, il faut énumérer les opinions appartenant à MM. X, Y ou Z, le grand danger, c'est de tomber dans la "curiositas", c'est-à-dire de s'attacher à MM. X, Y et Z, sans poursuivre comme fin: "ut veritas limpidius appareret". (2).

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 2.

2. S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, no 287.

Or il faut que l'histoire de la philosophie ait en vue la vérité. Ce n'est que si la vérité nous apparaît d'une façon plus limpide en récitant telle ou telle opinion que cela devient convenable et même magnifique de le faire. Mais si au contraire on n'ordonne pas de tels singuliers à quelque chose d'autre, à savoir la vérité, ce ne peut être que mauvais. Rappelons-nous justement que l'un des cas de la "curiositas", c'est quand quelqu'un connaît le singulier sans l'ordonner à quelque chose d'utile.

Cela étant dit, en ce qui concerne par exemple le problème qui nous intéresse ici, son histoire peut être faite et présentée par le "physicus", puisqu'il lui revient spécialement de s'occuper de la matière et de la forme; cela est bien entendu. Mais on perd alors certains avantages, du fait que la physique, ou la science de la nature, est une science particulière.

Mais avant de parler de ces avantages que l'on pourrait tirer d'une histoire de la philosophie faite en-dehors des cadres d'une science particulière, et pour nous préparer à les comprendre, retracons, en gros, l'histoire de la philosophie grecque - qu'on peut appeler d'ailleurs l'histoire de l'intelligence tout simplement, parce que ce n'est pas seulement telle opinion, telle autre et telle autre, mais on y suit pas à pas le progrès de l'intelligence humaine dans son investigation des choses.

Cela commence par les poètes, puis passe par les poètes théologiens, et en arrive aux "naturales", dont Thalès est le "princeps". Ensuite, si on veut signaler les grandes étapes, il faut noter que chez ces "naturales", ceux qui ont précédé assez immédiatement Socrate considéraient les choses naturelles comme tellement mobiles qu'il ne fallait pas songer, à leur avis, à en faire une science au sens rigoureux. Socrate, devant cela, s'est réfugié en matière morale. Mais il faut faire attention, on en a déjà parlé, ceci ne veut pas dire que Socrate comme tel est un moraliste; en effet, ce qui est très intéressant dans le cas de Socrate, c'est qu'il demeure spéculatif: la matière qu'il considère est opérable, mais le mode qu'il utilise dans sa considération est spéculatif: il procède, dirait saint Thomas en deux mots, "definiendo et dividendo" (1). Eh bien, Socrate a été le premier à chercher

1. S. Thomas, Summa Theol., Ia, q. 14, a. 16.

ainsi à définir. C'est pourquoi, comme Thalès, il est lui aussi appelé "princeps". Platon, ensuite, va essayer de revenir encore aux choses naturelles. Mais constatant lui aussi que ça ne va pas, à cause de cette mobilité, de cette contingence dans les choses de la nature, il aura recours aux idées séparées, c'est-à-dire qu'il cherchera en-dehors des choses naturelles mêmes le commun par lequel on pourra les définir.

Evidemment, on a des bribes de toute cette histoire dans le traité De l'Ame et dans la Physique, mais dans la MétaPhysique, cela devient beaucoup plus intéressant. Quand nous pouvons en effet voir le sage présenter l'histoire de la philosophie, même à propos d'un problème particulier, c'est un immense avantage qu'on y gagne et même de fait plusieurs avantages. L'histoire de la philosophie en tant que présentée par le sage, on peut lui attribuer au moins cinq bons points. Premièrement, le sage s'attaque à la racine. C'est normal, parce que le sage s'intéresse aux choses tout à fait premières. Il s'attaque donc à la racine. Et alors, s'attaquant à la racine, il se trouve à voir les choses de beaucoup plus haut, même si le mode de sa présentation peut être tout à fait proportionné. Il voit donc de haut, et parce qu'il voit de haut, son ordre est supérieur. Le quatrième profit se rattache au mode. Par exemple, on ne procède pas en morale comme on procède en science de la nature; on toujours distinguer quel mode convient, selon le problème abordé, cela exige du discernement. Or le discernement, c'est la qualité par excellence de l'intelligence, et donc la qualité par excellence du sage. Enfin, mais au fond cela revient un peu au même, les distinctions fondamentales sont aussi toujours posées par le sage. Quelquefois, quelqu'un qui s'adonne à une discipline particulière peut mentionner certaines distinctions importantes, mais il reste qu'il est limité par ce fait d'être confiné à une discipline particulière. Pour toutes ces raisons, c'est beaucoup plus intéressant quand on peut se faire présenter par le sage l'histoire de la philosophie, car dans chaque question spécifique qu'il traite, on retrouve les cinq notes ou profits qu'on vient de mentionner.

Et justement, sur ce problème de la matière et de la forme comme nécessaires à l'essence des substances composées, nous pouvons trouver une telle histoire faite par le sage. Notre problème peut se formuler comme ceci, si nous voulons l'étudier à travers l'histoire: comment l'homme a-t-il pu un moment donné atteindre ce qu'est vraiment la matière

première et la forme substantielle? Cela a pris effectivement beaucoup de temps. On disait tout à l'heure que le sage s'attaque à la racine; mais pour faire l'histoire, le sage devra aussi faire voir ce qui est premier dans l'ordre de génération.

Sur cette question historique, on trouve quelque chose de très intéressant dans la Métaphysique, au livre 7. Le septième livre de la Métaphysique est d'ailleurs une véritable mine. C'est absolument extraordinaire tout ce qu'on y peut trouver. On va en avoir tout de suite une petite illustration.

2) Histoire de la philosophie: La découverte de la matière première et de la forme substantielle.

Remarquons, juste en passant, que ce livre 7 prépare évidemment la voie au livre 8 de la Métaphysique. Au début de son commentaire du livre 7, saint Thomas dit ceci: ici, Aristote commence à déterminer de l'être. Mais l'être en tant qu'être, c'est le sujet de la Métaphysique! Comment se fait-il qu'il n'en parle pas avant? Il a vraiment pris son temps. Il fallait prendre son temps d'ailleurs. Alors ici, dit-il, il commence à déterminer de l'être. Et comme l'être se dit, ainsi qu'on l'a vu plus haut, "per prius et per posterius", comme l'être est d'abord substance, déterminer de l'être, c'est déterminer d'abord de la substance. Les accidents viendront par la suite.

Mais, autre point intéressant, il ne s'agit encore dans le livre 7 que d'une notification commune de la substance.

Et quia posset alicui videri, quod ex quo Philosophus ponit omnes modos, quibus dicitur substantia, quod hoc sufficeret ad sciendum quid est substantia; ideo subiungit dicens, quod nunc dictum est quid sit substantia "solum typus", idest dictum est solum in universalis [il s'agit seulement d'une connaissance confuse assurée par la logique; voilà pourquoi, dira saint Thomas, tout ce livre, son mode propre, c'est le mode logique; mais logique, qu'est-ce que ça veut dire ici? Ce n'est pas pour rien qu'on a dit qu'on ne pouvait pas s'appuyer sur le mot logique pour présenter le sujet de la logique, puisque cela multiplie les inconnues et les difficultés; il suffit pour le moment de savoir que ce livre-là traite

de la substance mais, et comme il le dit plus loin, "hoc non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei"], quod substantia est illud, quod non dicitur de subiecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei, quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est manifestum. Non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei [on ne touche pas les principes mêmes de la chose], ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditione rei per quam talis notificatio datur [c'est extraordinaire]. (1)

Il fallait commencer par là. C'eût été précipité de faire du livre 7, après le livre 6, tout de suite ce qu'on trouve au livre 8. Dans le livre 8, il va toujours déterminer de la substance "ex propriis".

Mais revenons à l'histoire de la philosophie et tâchons de voir comment l'intelligence humaine a pu s'élever aux notions de matière première et de forme substantielle.

Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem indumentes, ignorantia formae substantialis [les anciens se sont trompés parce qu'ils ont ignoré la forme substantielle; ce qui est intéressant, c'est la suite]. Non enim adhuc tantum profecerant [ils n'avaient pas assez progressé], ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia [leur intelligence ne pouvait pas s'élever à ce moment-là au-dessus des choses sensibles]; et ideo illas formas tantum consideraverunt [pour eux, forme, qu'est-ce que cela voulait dire?...], quae sunt sensibilia propria vel communia [chaud, froid, figure, mouvement; mais toujours quelque chose qui, de soi, est saisi par les sens]. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia [tous les sensibles, propres ou communs, ne sont que des accidents], ut album et nigrum, magnum et parvum, et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens [c'est une toute autre affaire; il y a du sensible, mais auquel s'adjoint quelque chose qui ne peut être saisi que par l'intelligence; l'animal ne saisit pas le sensible par accident; par exemple Socrate est un sensible par accident, parce que je vois la couleur et la figure de Socrate et mon intelligence découvre, dans cet être, l'humanité; l'animal n'est pas capable non plus de poser le singulier sous l'universel (cf In II Post. Anal., lect. 20: "chez l'homme, le sens connaît d'une certaine façon l'universel", c'est cela que cela veut dire; chez l'animal, non! ensuite

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 2, no 1280.

il y a un paragraphe qui suit: dans tel cas, dans tel cas...; c'est un très beau paragraphe où on lit que la brebis, vis-à-vis son petit ne voit pas son agneau mais ce qu'elle voit, c'est ce qui peut être principe ou terme de son action, à savoir l'allaiter, etc...); et ideo [étant donné que les seules formes qu'ils connaissaient étaient les sensibles communs ou propres et non pas les sensibles par accident, par conséquent, ils n'ont pas pu parvenir à distinguer ces formes-là de la matière] ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguer. (1)

12/2/75
(1er cours)

[Rappel des quelques lignes du De Ente que nous essayons de manifester:

A la fin du dernier cours, il s'agissait de rendre manifeste que la substance composée, la substance matérielle, n'est pas composée que de la matière. Et saint Thomas donnait deux raisons: c'est que de fait la matière en elle-même est inintelligible et parce que, pure puissance, elle n'a pas ce qu'il faut pour devenir principe de constitution et de détermination. Cela est relié au fait de poser une nature sous tel genre, telle espèce. Et ensuite, quelqu'un pourrait dire: mais tout de même, la forme, elle, peut constituer une nature; et on pourrait croire que la substance matérielle est constituée par la seule forme. Or, il n'en est rien. Et ce qui est très important ici, c'est que ceci va être manifesté par la définition.

Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt [il faut se rappeler ce qu'il a dit auparavant] patet, quod essentia est id quod [selon le nom que le philosophe a donné à l'essence, celle-ci est "quiddité", car l'essence, c'est ce qui est signifié par la définition] per definitionem rei significatur; definitio autem [le principe ici de manifestation, c'est la définition; voilà pourquoi, pendant quelque temps, toutes nos considérations vont tourner autour de la définition, pour en arriver finalement à considérer des cas plus manifestes de définition naturelle] substantiarum

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 2, no 1284.

naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non different [il suffit pour le moment de savoir cela que si nous définissons les substances matérielles par leur seule forme, il n'y aura aucune différence entre le mode de définir des "naturales" et celui du mathématicien; parce que justement le mathématicien, quand il définit la ligne, il la définit sans qualités sensibles; cela va être la considération principale du philosophe de la nature de considérer la qualité]. (1)

[Fin du rappel]

Nous continuons maintenant l'histoire du problème de la matière première et de la forme substantielle. Nous en étions à examiner la question de savoir comment se fait-il que les anciens philosophes n'ont reconnu ni la forme substantielle, ni la matière première.

Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia [et alors qu'est-ce qu'ils ont considéré comme formes? les sensibles communs et propres; ce n'est pas dit tout à fait comme cela dans la Physique]; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia [ces sensibles propres et communes, ce sont des accidents], ut album et nigrum, magnum et parvum, et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens [et le "sensibile per accidens" ne peut être perçu que chez un être qui, tout en possédant le sens, possède aussi l'intelligence]; et ideo ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam [à savoir la forme substantielle] a materia distingueret [du moment qu'on se trompe sur la nature de la forme substantielle, on ne peut pas distinguer cette forme substantielle de la matière, on l'ignore totalement; ce qui suit est très intéressant]. Sed totum subiectum, quod nos ponimus ex materia et forma componi [ce tout qui pour nous en réalité est un composé de matière et de forme (ce que les manuels appellent substance seconde), pour eux, c'était cela la matière première], ipsi dicebant esse primam materiam, ut aërem, aut aquam, aut aliquid huiusmodi. Formas autem dicebant esse, quae nos dicimus accidentia [ce qu'eux appelaient la matière, nous nous l'appelons en réalité "composé de matière et de forme"; ce qu'eux appelaient formes, nous les appelons

accidents], ut quantitates et qualitates, quorum subiectum proprium non est materia prima, sed substantia composita quae est substantia in actu: omne enim accidens ex hoc est, quod substantiae inest, ut habitum est. (1)

On sent que c'est très bien résumé ceci. Parce qu'il s'agit d'un problème très difficile. Reprenons. Ne pouvant pas s'élever au-dessus des sensibles, c'est entendu que les anciens vont concevoir matière et forme au niveau sensible. De sorte que ce que nous, nous appelons "composé de matière et de forme" et qui peut être saisi par le sens (une substance matérielle est manifeste au sens), eux, ils vont l'appeler "matière"; et les accidents, que nous voyons aussi par les sens, c'est cela qu'eux vont appeler formes.

La suite est quelque chose d'absolument extraordinaire.

Quia ratio praedicta ostendens solam materiam esse substantiam [les anciens essayaient tout de même de montrer que la matière était substance], videtur processisse [leur façon d'argumenter] ex ignorantia materiae [l'ignorance de la forme a entraîné l'ignorance de la matière; donc de fait ils ignorent la matière], ut dictum est; ideo consequenter dicit, quid sit materia secundum rei veritatem, prout declaratum in primo Physicorum [c'est le métaphysicien qui parle, mais il assume la définition de la matière première donnée par le "naturalis"]. Materia enim in se non potest sufficienter cognosci, nisi per motum [tant qu'on n'arrive pas à la notion de génération ou de corruption, on ne peut pas, en partant simplement de certains mouvements ou de certaines "mutations" accidentielles, on ne peut pas du tout aboutir à une véritable connaissance de la matière première]; et eius investigatio praecipue videtur ad Naturalem pertinere [ça, c'est merveilleux; tout ce qui ne peut être connu que par la voie du mouvement relève de la lumière propre du philosophe de la nature]. (2)

Et en effet, cela n'appartient pas à la métaphysique comme telle d'entrer dans autant de distinction. Il y a un très beau texte au début des Sentences où on trouve une expression très frappante à ce sujet. Il y s'agit d'une opposition entre la théologie naturelle, qui est la métaphysique, et la théologie surnaturelle, qui s'appuie sur la révélation: parce que s'appuyant sur la révélation et parce que la révélation touche tout et va jusqu'au singulier, le théologien peut descendre jus-

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1284. 2. Ibid., no 1285.

qu'au propre de n'importe quoi tandis que la métaphysique, elle ne descend pas à la connaissance particulière des choses naturelles ou morales.

Aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unita et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per unum quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unita manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, nec tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. (1)

Mais voici ce qui est dit à propos de la matière première:

Unde et Philosophus accipit hic de materia, quae in physicis sunt investigata, dicens: Dico autem materiam esse "quae secundum se", id est secundum sui essentiam [la matière, si nous considérons son essence] considerata, nullatenus est "neque quid", id est neque substantia [la matière, selon son essence, doit se définir sans aucune référence à la forme: elle n'est ni substance, ni quantité, ni qualité, ni aucun des modes d'êtres énumérés dans les Prédicaments; elle n'est rien de tout ça], "neque qualitas, neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur, vel determinatur". (2)

Et hoc praecipue apparet motu. Oportet enim subiectum mutationis et motus alterum esse, per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatum est primo Physicorum. Unde, cum materia sit primum subiectum substans non solum motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus quae sunt secundum substantiam, oportet, quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. (3)

Bref, si on ne passe pas par la génération et la corruption, qui sont certains mouvements, jamais on n'arrivera à la notion de matière première. C'est que la matière première sera le principe de la génération et la forme substantielle son terme.

Le livre 7 est consacré à l'étude de la substance. Mais d'une

1. S. Thomas, In I Sent., Prologus, q. 1, a. 2, sol. [Let., p. 10].
 2. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1285. 2. Ibid., no 1286.

façon spéciale comme nous allons le voir tout de suite après. Il était tout à fait nécessaire qu'Aristote se servit de la définition même de la matière première donnée par le "naturalis". Mais comment se fait-il que le septième livre ne procède pas toujours comme cela, "per viam motus"? Il s'agit de la substance matérielle, de la substance sensible, de la substance composée de matière et de forme pourtant.

Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis [à la question de ce qu'est la matière, le "naturalis" répond et le métaphysicien assume sa réponse; c'est-à-dire qu'il faut répondre "per viam motus", ce qui appartient au "naturalis"; à la question: comment distinguer la matière de toutes les formes? le "naturalis" pourrait répondre aussi, mais dans ce livre-ci, c'est le logicien qui va le faire, i.e. le métaphysicien va le faire en assumant la logique cette fois; alors de même que le métaphysicien vient d'assumer le philosophe de la nature dans la définition de la matière première, il va assumer la logique en vue de manifester la diversité de la matière en regard de toutes les formes] non probat Philosophus per viam motus [non, on abandonne cette voie], quae quidem probatio est per viam naturalis Philosophiae [alors quelle est la voie que va emprunter le métaphysicien? la voie logique], sed per viam praedicationis [on va manifester le problème en question grâce à l'attribution], quae est propria Logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae [il y a une affinité tout à fait particulière entre la logique et la métaphysique: toutes les deux sont universelles, etc, etc...]. (1)

Laissons de côté ce problème comme tel. C'est là une distinction tout à fait fondamentale. Si on ne la voit pas, on ne comprend absolument rien à ce livre. C'est très beau (mais très long) de voir le discours d'Aristote dans ce livre, qui va s'appuyer constamment sur du logique, pour manifester du réel; mais attention, ce n'est pas de la dialectique, disons-le en passant. On peut signaler aussi quelque chose concernant le Commentaire de la Métaphysique composé par saint Albert. Ce n'est pas un commentaire comme celui que fait saint Thomas, avec division de la lettre, manifestation de l'ordre, etc; saint Thomas est le seul, d'ailleurs, qui divise la lettre de cette façon. Saint Albert, lui, dégage certains problèmes - il faut avouer toutefois que ce sont des problèmes qui en valent la peine - et il essaie ensuite de coller à la lettre le plus possible. Entre autres choses, saint Albert dit (au sujet du

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1287.

petit texte commenté par saint Thomas, au no 1280, cité plus haut): ce qu'on dit ici de la substance, selon le mode logique, il ne faut pas se contenter de cela, c'est une connaissance nettement insuffisante; mais elle était nécessaire.

Oportet autem nos non solum ita typice de substantia determinare... Non enim sufficiens est secundum facultatem primae philosophiae modo typico de substantia determinare... (1)

Au fond, qu'est-ce qui est manifesté? qu'est-ce qui est notifié? Saint Thomas parle d'une notification seulement commune parce que les principes mêmes de la substance ne sont pas touchés.

Non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei per quam talis notificatio datur. (2)

Cette "communis conditio" relève de la logique.

Mais voici comment saint Albert interprète ce passage. Et en somme tout le livre, car il faut aller jusqu'aux dernières conséquences. Le mot " $\tauύπω$ " (tupo), qui peut signifier sommairement, saint Albert le traduit nettement et explicitement par l'idée de dialectique, à savoir probable.

Oportet autem nos non solum ita typice de substantia determinare, sed etiam per magis essentialia et per modum demonstrationis. Non enim sufficiens est secundum facultatem primae philosophiae modo typico de substantia determinare, eo quod iste modus communis est et ex probabilius et ideo non manifestus, eo quod non est per essentialia immediata determinans quid est et propter quid. (3)

Cette interprétation est absolument fausse. Le livre 7 n'est pas un livre de dialectique, quoique la logique y joue le rôle de principe de manifestation. Peut-être qu'un jour, on pourra voir cela de plus près. Il y a deux beaux textes en particulier qui pourraient nous y aider.

C'est en de telles circonstances qu'on voit que saint Thomas l'emporte sur tous les autres comme commentateur d'Aristote.

1. S. Albert, In VII Met., tract. 1, c. 5 [éd. Geyer, t. 16,2, p. 323].
 2. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1280.
 3. S. Albert, loc. cit.

2. La matière première et le "naturalis".

On a, un peu plus loin, au no 1296, une considération qu'on peut intituler la matière première et le "naturalis".

1) L'équivalent dans la Physique.

Cette considération, on peut aussi la retrouver dans la Physique, à la toute fin du premier livre, mais Aristote n'en parle pas alors sous le même angle qu'ici, dans la MétaPhysique. C'est en ce passage qu'Aristote, pour manifester que la matière désire par nature la forme, compare la matière au "turpe" et à la femme. De même, dit-il, que la femme désire naturellement le mâle, et que le laid désire naturellement le beau, de même la matière désire naturellement la forme.

Sed tamen et materia est hoc, idest privationem habens, sicut si femina appetat masculum et turpe appetat bonum non quod ipsa turpitudo appetat bonum sibi contrarium, sed secundum accidens, quia id cui accidit esse turpe, appetit esse bonum: et similiter feminineitas non appetit masculinum, sed id cui accidit esse feminam. Et similiter privatio non appetit esse formam, sed id cui accidit privatio, scilicet materia. (1)

Alors saint Thomas rapporte une objection d'Avicenne: comment se fait-il qu'Aristote, qui reproche à Platon d'avoir mal enseigné en usant de métaphores, tombe dans la même faute?

Obiicit per hoc, quia dicere quod materia appetat formam sicut femina masculum, est figurata loquentium, scilicet poetarum, et non philosophorum. (2)

Saint Thomas répond qu'il n'est pas question là de métaphores. Ce dont Aristote se sert doit plutôt être appelé une locution exemplaire.

Nec etiam utitur hic figurata locutione, sed exemplari.
Dictum est enim supra quod materia prima scibilis est

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 15, no 136. 2. Ibid., no 137.

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 manifestandum 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)

Une locution exemplaire, c'est comme un exemple en bref. Comme la métaphore peut être une "*εἰκών*" (comparaison) en bref. Au lieu de dire: comme un lion, il s'élançait, on peut dire: ce lion s'élançait. Et Aristote fait remarquer au livre 3 de la Poétique que la métaphore est plus délectable que l'"*εἰκών*" (*eikon*), parce que plus brève et parce qu'elle s'adresse directement à ce que sont les choses. Il en va de même pour la locution exemplaire, plus délectable pour l'intelligence que l'exemple parce que plus brève et laissant ainsi à l'intelligence quelque chose de la délectation de la découverte. En effet, l'exemple, normalement, devrait comporter quatre termes; mais voici qu'on abrège tout cela et cela devient une locution exemplaire. Pour mieux manifester cela, on peut rappeler une locution exemplaire qu'on avait formée dans un autre cours pour manifester la première phrase de la Rhétorique d'Aristote. Cette locution exemplaire demeure tout à fait vraie d'ailleurs bien qu'il ne faudrait pas la prendre pour une traduction littérale du texte même d'Aristote. Voici d'abord la phrase d'Aristote:

'Η ρητορική ἔστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. (2)

Dans cette première phrase de sa Rhétorique, Aristote établit le rapport entre la dialectique et la rhétorique (toujours entendues au sens de "utens"). A cette fin, il emploie le mot "*ἀντίστροφος*" (*antistrophos*). Mais si, au lieu de lire "*ἀντίστροφος*" (*antistrophos*), qui est un adjetif, on prend le nom "*ἀντίστροφή*" (*antistrophè*), la phrase devient une locution exemplaire, car antistrophe avait un sens très précis: l'antistrophe correspondait à la strophe dans les chants. Alors, la phrase devient: La rhétorique est l'antistrophe de la dialectique. Tandis que si on garde l'adjectif "*ἀντίστροφος*" (*antistrophos*), la traduction devra se servir d'un verbe: en anglais, par exemple on dira: La Rhé-

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 15, no 138.
2. Aristote, Rhétorique, I, c. 1, 1354 a 1.

torique "is the counterpart" de la dialectique; en français, on va dire: La Rhétorique "est correspondante à", "semblable à" la dialectique.

On s'est écarté un peu de notre sujet, il fallait simplement remarquer qu'à cet endroit-là, c'est-à-dire dans la dernière page du premier livre de la Physique, Aristote, et saint Thomas comme commentateur, dit à peu près ce qui est dit dans le texte de la MétaPhysique que nous allons lire maintenant.

2) Retour au livre 7 de la MétaPhysique:

On a lu, au no 1285, que la matière première est "neque quid [ni substance], id est neque substantia, neque qualitas, neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur". Le problème, c'est que si elle est ainsi, elle est inintelligible en elle-même. Alors comment pourrons-nous la connaître? "Per analogiam" (1), va répondre Aristote. Mais attention! Ici "analogia" ne réfère pas du tout au mot analogue. Ici "analogia" veut dire tout simplement: "par comparaison". On va voir.

Materia autem, licet non sit posterior sed quodammodo prior, tamen [car ce que Aristote veut montrer, c'est que ce qu'il y a de plus difficile, en somme, concernant la connaissance de la substance, c'est ce qui concerne la forme; voilà pourquoi il parle un peu de la matière d'abord, car elle est "d'une certaine façon" plus manifeste; ensuite seulement il va parler de la forme; il dit donc: la matière (première, évidemment) est manifeste "aliqualiter", de quelque façon] aliqualiter est manifesta. Dicit autem "aliqualiter" quia secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur [si on considère son essence purement et simplement, on ne peut pas la connaître; parce que le principe de la connaissance, c'est toujours la forme; mais alors, comment la matière est-elle connue?], cum cognitionis principium sit forma. Cognoscitur autem per quamdam similitudinem proportionis [grâce à une similitude de rapport; pensons un peu en mathématique: 8 est à 4 ce que 16 est à 8; il y a 4 termes; parce que de fait 16 est le double de 8, et 8, le double de 4, l'un des rapports peut faire connaître l'autre]. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificia-

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1296.

les [voilà le premier membre; par exemple, pour manifester le rapport entre 16 et 8, on pourrait se fonder sur le rapport plus manifeste entre 4 et 2; ici, en vue de manifester le rapport entre matière première et forme substantielle, on s'appuie sur un premier rapport semblable entre deux termes plus manifestes: la substance sensible et la forme artificielle, par exemple le bois et la forme de la table, le cuivre et la figure de la statue, et en général, la matière quelle qu'elle soit (bois, marbre, fer, etc) et ce qu'on appellera la composition, laquelle composition procède de l'intelligence pratique de l'artisan; l'artisan présuppose la matière et veut qu'elle soit table ou autre chose], ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur primo Physicorum, quod materia prima est scibilis secundum analogiam. Et ideo restat de tertia perscrutandum [car Aristote a divisé la substance matérielle en matière, forme et composé; composé, c'est manifeste; la matière est manifeste d'une certaine façon, à savoir "secundum analogiam"; il reste la forme], scilicet de forma, quia ista est maxime dubitabilis [mais cela, c'est une autre histoire]. (1)

3. Le problème de la définition naturelle.

Maintenant, nous allons progresser vers la notion de définition naturelle. Mais il faudra prendre quelques détours et faire des considérations préparatoires. Le premier texte qu'on va lire, c'est la dernière leçon du septième livre de la MétaPhysique; elle fait comme une transition entre ce livre et le livre 8. Le livre 7 procède "logique", "ex communibus", le livre 8 procédera "ex propriis".

Philosophus in principio huius septimi promiserat se tractaturum de substantia rerum sensibilium quae est quod quid erat esse [il faut mettre ensemble "quod quid erat esse" et "quid"; disons que c'est synonyme], quam logice notificavit ostendens, quod ea quae per se praedicantur, pertinent ad quod quid est [voici un exemple: on dit "homo est animal"; c'est une attribution essentielle: l'animal entre dans la définition de l'homme; Aristote montre que pour qu'il s'agisse vraiment d'une substance, il faut que cela réponde à une attribution essentielle; il avait promis cela], ex quo nondum erat manifestum quid sit

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 2, no 1296.

substantia [ce qu'est la substance en réalité, en elle-même, on ne le sait pas encore parce que le principe qui nous a éclairé jusqu'à maintenant, quoique tout à fait valable, était logique simplement; maintenant les principes vont être tirés de la réalité elle-même; quant à ces principes-là, les Platoniciens disaient: ce sont des formes séparées...], quae est quod quid erat esse. Hanc autem substantiam Platonici dicebant esse universalia, quae sunt species separatae: quod Aristoteles supra immediate reprehobavit. Unde relinquebatur, quod ipse Philosophus ostenderat quid secundum rem sit substantia, quae est quod quid erat esse. Et ad hoc etiam ostendendum praemittit, quod substantia, quae est quod quid erat esse, se habet ut principium et causa, quae est intentio huius capituli. (1)

Alors, après avoir parlé encore des Platoniciens, il dit:

... quasi aliud principium ab eo principio logico, per quod ingressi sumus in principio septimi ad inquisitionem praedictae substantiae. (2)

Il faut maintenant nous servir d'un autre principe que celui dont nous nous sommes servis au début et grâce auquel nous sommes entrés dans ("ingressi sumus") l'investigation de la substance. On peut voir que la "manuductio" va loin. Evidemment, il faut toujours l'entendre d'abord de ce dont saint Thomas parle dans la Somme Théologique (Ia, q. 117): des exemples sensibles, des similitudes, des opposés, etc. Mais en somme, on peut entendre aussi "manuductio" de tout ce qui peut conduire au "quid". Ainsi, le livre 7, comparé au livre 8, c'est de la "manuductio", qui n'est sans doute pas nécessairement saisie par tous mais qui est de la "manuductio" tout de même.

Un peu plus loin, il dit:

Subiungit autem quid sit illud principium aliud per quod ad propositam questionem ingrediendum est, dicens quod hinc procedendum est ad ostendendum quid sit praedicta substantia, quod sciamus quod in ipsa substantia est principium quoddam, et cause quaedam. (3)

La substance est principe et cause maintenant. On ne montrera pas cela à partir de la logique.

Il y a une petite remarque qu'il vaut peut-être pour nous la peine de noter, au no 1651.

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 17, no 1648.

2. Ibid.

3. Ibid.

Et statim reprobat primum modum intelligendi; dicens [il s'agit des questions; comment devons-nous nous poser des questions?], quod quaerere propter quid ipsum est ipsum, sicut propter quid homo sit homo, nihil est quaerere. In omni enim quaestione, qua quaeritur propter quid, oportet aliquid esse manifestum, et aliquid esse quae- situm, quod non est manifestum. (1)

Maintenant, on en passe pour arriver au sujet qui nous intéresse directement.

12/2/75
(2e cours)

Nous avons intitulé ce point: le problème de la définition naturelle. Et de fait, manifester la définition naturelle, c'est comme le propos de ce troisième point. On ne va toutefois pas y arriver immédiatement. Mais de toute façon, tout va être centré sur des problèmes de définition. On va, en fait, tâcher de respecter le mode initial de l'intelligence en considérant d'abord chez Aristote la définition d'une œuvre artificielle. C'est un artificiel que nous allons définir, mais nous y retrouverons déjà les éléments d'une définition naturelle.

[Remarque additionnelle empruntée au cours récapitulatif du 18/2/75:
Il s'agira de la définition de la maison.

Mais en cours de route, nous allons recueillir une distinction importante entre logique et philosophie (i.e. science de la nature et métaphysique). Bien entendu, si le cours ne s'adressait qu'à des très jeunes, il faudrait se contenter de dire: voici une définition naturelle et voici une définition qui ne l'est pas. Mais Aristote va beaucoup plus loin. Il va distinguer entre un "quod quid erat esse" logique et un "quod quid erat esse" réel. Et cela toujours à propos de la maison, c'est-à-dire à propos d'un artificiel.

Cette définition de la maison, on la retrouve aussi dans les Seconda

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 17, no 1651.

Analytiques, mais moins bien articulée qu'ici. Et c'est alors dans un tout autre contexte, où il s'agit de manifester qu'on peut démontrer une définition par une autre. Par exemple, qu'on peut démontrer une définition par la matière à l'aide d'une définition par la forme, et une définition par l'agent à l'aide d'une définition par la fin. Mais ici c'est tout autre chose.

Fin de la remarque additionnelle]

1) Opposition définition naturelle et définition logique,
à l'occasion de la définition d'un artificiel: la maison.

Il s'agit d'une question. Mais on répond à une question par une définition.

In quaerendo autem propter quid de aliquo [parce qu'on ne peut pas se demander: "propter quid homo est homo"? en toute question, il faut qu'il y ait quelque chose de manifeste et aussi de l'immanifeste, et c'est ce dernier qu'on recherche; alors, il y a deux points], aliquando quaeritur causa, quae est forma in materia [on ne s'éloigne pas tellement du De Ente et Essentia; même si nous sommes dans l'ordre artificiel, la cause est forme et matière]. Unde cum quaeritur, propter quid tonat? Respondeatur, quia sonitus fit in nubibus: hic enim constat quod aliud de alio est quod quaeritur. Est enim sonitus in nubibus, vel tonitruum in aère.

Aliquando autem quaeritur causa ipsius formae in materia [toujours "in materia"; alors à ce moment-là, qu'est-ce qu'on cherche? l'agent ou la fin] quae est efficiens vel finis [deux causes extrinsèques]; ut cum quaerimus propter quid haec, scilicet lapides et lateres, sunt domus? In ista enim quaestione est aliquid de aliquo quod quaeritur, scilicet domus de lapidibus et lignis. Et ideo Philosophus non dixit simpliciter, quod quaeratur quid est domus, sed propter quid huiusmodi sunt domus. Palam igitur est, quod ista quaestio quaerit de causa.

[Là, cela devient extrêmement grave:] Quae quidem causa quæsita, est quod quid erat esse [c'est un "quid"; c'est curieux, c'est un "quid"; à supposer n'est-ce pas qu'il s'agisse de la cause efficiente ou finale, ce sont des causes extrinsèques; comment pouvons-nous dire qu'on répond en donnant un "quid"?], logice loquendo [voici encore un "logice loquendo"; "logice" ici n'a pas le même sens que tout à l'heure; mais qu'est-ce que cela veut dire au juste? c'est une autre question...]. [Voici maintenant

le principe:] Logicus enim considerat modum praedicandi [cela, nous l'avons vu au début du livre 7, plus haut, en opposant "per viam motus" et "per viam praedicandi"; c'est le propre du logicien de considérer le mode d'attribution; le mot "attribution" est mieux que le mot "prédication", qui paraît étrange en français; l'attribution consiste à attribuer un prédicat à un sujet; le mot "prédicat", lui, peut toujours aller], et non existentiam rei [cela, c'est nettement opposé; mais là on touche à quelque chose du propos de notre semestre; c'est l'une des choses qu'il va falloir montrer: à la fin, nous devrions être capables de voir que le mode d'attribution - entre autres choses, parce que c'est un problème de la logique, mais pas la logique entière, - que le mode d'attribution, donc, et l'existence de la chose sont deux problèmes nettement opposés: le "naturalis" considère "ipsam existentiam rei", le métaphysicien aussi, mais le logicien, non; mais revenons à notre texte: alors le "quid", son tout premier sens, puisque l'on appelle l'essence "quid", il semblerait que c'est quelque chose qui est de l'ordre de la réalité; mais attention! on l'appelle "quid" mais par référence à la définition; si la définition est incomplète, alors nous pourrions parler d'une certaine façon d'un "quod quid erat esse", mais "logice loquendo"; et maintenant, voici, cette distinction étant posée,....]. Unde quicquid respondetur ad quid est [on nous pose la question "quid est"? toutes les fois que nous y répondons:], dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma; sive sit extrinsecum ut agens et finis. Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinsecas, non comprehendit sub quod quid erat esse [pour le métaphysicien, et aussi pour le "naturalis", si nous répondons par une cause extrinsèque, et même par la cause des causes, à savoir la fin, ce n'est pas un "quod quid erat esse"]. Unde [voici qu'on va appliquer cela à la définition de la maison maintenant; et c'est pourquoi on a dit qu'on verrait une définition d'un artificiel] si dicamus, domus est aliquid prohibens a frigore et caumate [c'est quelque chose qui nous protège du froid et de la chaleur], logice loquendo significatur quod quid erat esse, non autem secundum considerationem philosophi [c'est vrai que la maison est un abri qui nous protège du froid et de la chaleur; et on répond à la question: pourquoi la maison est-elle ainsi faite de pierres, de bois? afin de nous protéger du froid et de la chaleur; c'est vrai, mais ce n'est pas un "quid" de "naturalis" et de métaphysicien]. Et ideo dicit quod hoc quod quaeritur ut causa formae in materia, est quod quid erat esse, ut est dicere logice: quod tamen secundum rei veritatem [cela, c'est intéressant; on va dire: c'est un "quod quid erat esse", logiquement parlant, mais pas selon la vérité des choses; mais cela ne veut pas dire que la première est fausse...] et physicam considerationem in qui-

busdam "est cuius causa", id est finis, ut in domo, aut in lecto. (1)

[Remarque additionnelle empruntée au cours récapitulatif du 18/2/75:

Ici se trouve donc insérée une distinction fondamentale entre la logique et la Philosophie. Et par philosophie, il va entendre science de la nature et métaphysique. "Quod quid erat logice", dit-il. Mais que faut-il entendre par cela? Tout ce qui peut répondre, tout ce qui répond à la question "quid?". Or à la question "quid?", on peut répondre par la définition. Mais on peut répondre aussi par la prédication. Ce que l'on répondra alors, on peut dire: c'est un "quid". Mais attention! il peut n'être que logique. Et cela amène Aristote à une distinction fondamentale entre la logique qui voit un "quod quid erat esse" dans toute réponse obtenue pour la question "quid?", à cause de l'attribution, et le philosophe qui considère l'être même des choses: "secundum rei veritatem et physicam considerationem". "Quod quid est" véritable, cela s'oppose à la logique, à "quod quid est" logique.

Mais qu'est-ce qui va faire qu'une définition aura un "quod quid erat esse" véritable? Et c'est là qu'il justifie la même chose. Le logicien, que considère-t-il? "Viam predicationis", la même chose qu'on a vue tout à l'heure. Tandis que le philosophe, lui, soit de la nature, soit métaphysicien, considère l'existence même des choses. Alors, il ne faudra pas se contenter, dans une définition - disons "réelle" maintenant; laissons le mot naturel de côté puisqu'il s'agit de définir un artificiel - de dire "c'est un abri", "cooperimentum"; non! il faudra ajouter ou l'agent ou la fin. Mais l'agent et la fin, en tant que tels, cela regarde le philosophe. Mais pas comme "quod quid erat esse". L'agent et la fin, ce sont en effet des causes extrinsèques. A ce point de vue-là, pour le philosophe, cela diminue, cela décline du "quod quid erat esse" qui doit être quelque chose d'intrinsèque.

Fin de la remarque additionnelle]

Poursuivant, au no 1659, saint Thomas dit:

Exemplificat autem de artificialibus [de fait, Aristote se servait, bien qu'il s'agisse de manifester la définition naturelle, d'exemples tirés de l'art: l'art de construire la maison], quia in eis est maxime manifestum quod sunt propter finem [personne ne peut nier, en parlant de l'art, et surtout de l'art des formes utiles, qu'il vise une fin; par exemple, la maison, personne ne dirait qu'elle n'est pas faite pour l'habitation; alors, au niveau de l'art, que les "artificialia" soient ordonnés à une fin, c'est tout à fait manifeste]. Quamvis etiam naturalia sint propter finem [ce qui est montré dans le livre 2 de la Physique], fuit tamen hoc a quibusdam negatum [et aujourd'hui d'ailleurs, avec les biologistes par exemple, il ne faut jamais prononcer ces mots de finalité, ou de fin; tout au plus, il faut parler de bien, le bien, ils peuvent le digérer assez facilement, la notion est tellement commune; mais avec le mot finalité, tout de suite, en raison de leurs préjugés ou d'autres raisons, ils nient cela purement et simplement]. Potest igitur, cum quaeritur propter quid lapides et ligna sunt domus, responderi per causam finalem; scilicet ut defendamur a frigore et caumate. In quibusdam vero id quod quaeritur, ut causa formae in materia, "est quod movit primum", id est agens. Nam hoc etiam est causa. Ut si quaeritur propter quid lapides et ligna sunt domus? potest responderi: propter artem aedificativam. (1)

2) Opposition définition naturelle et définition logique, à l'occasion de la définition d'un naturel: les passions.

Passons au naturel maintenant. Et là nous prenons le cas naturel le plus manifeste: celui des passions. Le même problème de définition va se poser dans le traité De l'Ame, au début. Sur cette question, nous lirons d'abord quelques passages d'Aristote et de saint Thomas et nous terminerons ces considérations par un très beau texte d'un commentateur grec: Thémistius, qui a fait un commentaire sur le traité De l'Ame. Normalement, on devrait voir plus tôt le texte de Thémistius. Du moins avant celui de saint Thomas, à la compréhension duquel il pourrait fort bien aider. Mais on va le garder pour la fin car à ce moment, quelques-

1. S. Thomas, In VII Met., lect. 17, no 1659.

unes de ses expressions assez extraordinaires seront plus frappantes et cet ordre manifestera mieux l'utilité tout à fait particulière de ces maîtres commentateurs qui ont divisé la lettre d'Aristote et par cette division nous la font mieux comprendre.

a - Aristote, De l'âme.

1^o Introduction au problème des passions: autre difficulté de l'étude de l'âme.

A propos de l'âme, il n'y a pas que sa propre définition qui fait difficulté. Il y a aussi celle de ses propriétés et de ses opérations. Il y a entre autres difficultés à savoir si les opérations de l'âme lui sont toutes communes avec le corps ou si certaines sont propres à l'âme même.

Postquam Philosophus ostendit difficultatem [il rend attentif], quae est in scientia de anima ex parte substantiae, et quod quid est animae [il est déjà très difficile de définir ce qu'est l'âme]: hic consequenter ostendit difficultatem, quae est ex parte passionum et accidentium animae [prenons cela au sens très large, passions de l'âme, propriétés de l'âme, accidents de l'âme]. (1)

Il s'agit entre autres, dit-il plus loin:

Dicit ergo primo, quod accipere hoc, scilicet utrum passiones et operationes animae sint communes vel propriae [est-ce que les passions ou opérations de l'âme sont communes au corps et à l'âme ou propres à l'âme?], est necessarium, et non est leve, sed valde difficile [c'est un problème qu'il faut nécessairement soulever mais qu'il n'est pas facile de résoudre]. Et quod sit difficile, ostendit dicens: quod causa difficultatis est, quia in apparenti videtur, quod multae passiones sint communes [plusieurs d'entre elles sont communes, lesquelles passions impliquent nécessairement le corps], et non sit pati sine corpore [pour les actes du sens, du sens externe, par exemple, on voit bien qu'on ne peut pas concevoir qu'ils ne participeraient pas au corps, ou que le corps n'y participerait aucunement; il en est de même pour les actes de l'appétit sensible: il semble bien que "nihil patitur anima sine corpore"; l'âme est toujours le

principe de tout cela, mais elle ne peut pas l'être sans le corps], ut puta irasci et sentire et huiusmodi, quorum nihil patitur anima sine corpore. Sed si aliqua operatio esset propria animae [s'il y a cependant un acte qui soit propre à l'âme, donc exécutable indépendamment du corps, sans le secours du corps, ce serait l'opération de l'intelligence], appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quae est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animae [d'une part, c'est manifeste qu'il y a des opérations ou passions de l'âme qui comportent nécessairement le corps, des opérations qui ne peuvent être exercées sans le corps; mais par ailleurs, il y a aussi l'intelligence et il semblerait que l'intelligence, elle, peut poser son acte, son opération sans le concours du corps].

Si quis tamen recte consideret, non videtur proprium animae intelligere [si nous y regardons de plus près, si nous considérons bien cet acte-là, nous nous rendons compte que même lui n'est pas propre à l'âme purement et simplement; cela peut paraître un peu bizarre]. (1)

Là, on en passe un peu.

Quamvis autem hoc Aristoteles scilicet aperte [d'une façon claire, évidente] manifestet in tertio huius [Aristote va résoudre ce problème au livre 3 du traité de l'âme; mais saint Thomas sent le besoin de donner ici, dans son proême, au moins les grandes lignes de cette solution], huiusmodi tamen quantum ad hoc aliquid exponemus [nous en dirons quand même quelque chose]. Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti [d'une certaine façon, "intelligere" est l'opération de l'âme seule, mais aussi, d'une autre façon, cette opération demeure l'acte du composé: même si cette opération procède d'une puissance purement et simplement spirituelle; voilà maintenant une distinction absolument fondamentale pour ce problème:]. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore [mais de quelle façon l'âme peut-elle dépendre du corps? le problème est là; elle peut en dépendre ou bien comme d'une instrument, ou bien comme d'un objet] sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre [le sens de la vue, l'acte de voir] indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. [l'objet de la vue, la couleur, c'est un accident, une qualité du corps; donc l'acte de la vue dépend du corps quant à son objet; mais pas seulement quant à cela]. Item sicut instrumento [non seulement l'objet est corporel, mais il y a, du côté de la faculté même, une nécessité, une indigence, un besoin: pour voir, il faut un organe apte à

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, nos 17 et 18.

voir, lequel organe est évidemment un organe corporel]; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum [voilà l'intelligence, l'acte de l'intelligence]. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali [comme le sens est pour l'intelligence et que l'organe est nécessaire au sens, de même l'organe se trouve aussi d'une certaine façon nécessaire pour l'intelligence, du seul fait que le sens est toujours le principe de l'intelligence; mais si nous considérons l'acte même de l'intelligence, cet acte même ne s'exerce pas par un organe corporel; mais il a besoin d'un objet corporel]. Sicut enim Philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum [le phantasme vient comme nommer l'objet de l'intelligence, ce qui veut dire en somme que ce qui est saisi par l'intelligence ne peut l'être que si cet universel qui est son objet est abstrait par l'intellect agent qui va illuminer les phantasmes]. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum. (1)

Là on en passe encore.

Manifestat illud quod supra supposuerat, quod scilicet quaedam passiones animae sunt coniuncti, et non animae tantum [il y a des passions de l'âme qui sont vraiment du composé et non de l'âme seule]. Manifestat autem hoc ex uno, quod consistit ex duobus. Cuius ratio talis est. Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis [tout ce que fait la complexion corporelle... si ce qui est fait est dû à la complexion corporelle, alors l'acte qui s'ensuit est l'acte du composé et non pas de l'âme seule]: sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animae [là, la passion veut dire le mouvement de l'appétit sensible], ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi: videntur ergo animae passiones omnes esse cum corpore [et ensuite, il montre que dans ces passions-là, la complexion corporelle fait vraiment quelque chose]. Et quod ad huiusmodi passiones operatur complexio corporis, probat duplicitate. Primo sic. Quia nos videmus quod aliquando superveniunt durae et manifestae passiones [quelquefois il y a des objets de nature telle que normalement ils devraient engendrer ou la colère,

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, no 19.

ou la crainte; et cependant chez certains individus, ils n'engendrent rien du tout], et homo non provocatur, neque timet [l'homme reste quelquefois tout à fait calme devant un danger véritable]; sed si accendatur ex furore, seu ex complexione, corpus a valde parvis et debilibus moveatur, et sic se habet sicut cum irascitur [mais d'autre part, si on a une autre complexion, un objet tout petit, faible, va suffire pour causer une grande et forte passion; et cela, c'est dû à la complexion corporelle; si l'âme seule était principe, le comportement serait toujours le même pour tous]. Secundo probat dicens "Adhuc fit magis manifestum" quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis. Videmus enim quod etiam si nullum immineat periculum [il n'y a de fait aucun danger et cependant...], fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes [leur complexion corporelle étant désordonnée, la crainte s'ensuit]. Ergo, quia sic se habet, scilicet quod complexio operetur ad passiones huiusmodi [c'est manifeste cela encore; il y en a qui sont plus craintifs que d'autres, étant donné leur complexion; les uns sont plus coléreux que d'autres, étant donné leur complexion; toute la différence vient donc de la complexion], manifestum est quod huiusmodi passiones "sunt rationes in materia", id est habentes esse in materia [ces passions sont de toute évidence des opérations du composé; elles ne procèdent pas seulement de l'âme, mais ont quelque chose dans la matière, dans le corps]. Et propter hoc [et à cause de cela, si vraiment ce sont des "rationes habentes esse in materia", puisque l'intelligence speculative est mesurée par ce qui est, alors quand il s'agira de définir ces passions-là, il faudra tenir compte de la matière] "termini tales", id est definitiones harum passionum, non assignantur sine materia [il exemplifie: sicut si definiatur ira, dicetur quod est motus "talis corporis" sive cordis, "aut partis, aut potentiae": et hoc dicit quantum ad substantiam [alors "in", à savoir la matière, "ab", à savoir l'agent et "gratia", à savoir la fin] seu causam materialem: "ab hoc" quantum ad causam efficientem: "gratia huius" quantum ad causam finalem.

C'était une considération tout à fait nécessaire pour qu'Aristote en arrive ensuite à ceci: que la considération de l'âme relève du "naturalis". Car si les opérations de l'âme étaient des opérations propres à la substance spirituelle, il ne serait pas question du "naturalis", mais du métaphysicien. Mais la suite est encore intéressante.

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, no 22.

Concludit ex his, quae dicta sunt, quod consideratio de anima pertinet ad naturalem. Et hoc ex modo definiendi concludit. [voilà encore; dans le De Ente et Essentia, c'était cela qu'on disait: la substance matérielle ne peut pas être composée de la seule forme, parce qu'autrement la définition qu'on en donne ne serait pas naturelle; ici il va conclure qu'il appartient à la science de la nature de traiter de l'âme, "ex modo definiendi", par la façon dont elle définit]. Et ideo hic duo facit. Primo probat propositum. Secundo insistit circa definitiones [voilà pourquoi justement le problème de la définition, ici, est tout à fait central; alors, c'est très facile, cela; les passions sont et des opérations de l'âme, et des des opérations du corps]... Probat autem propositum hoc modo. Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio [le sujet entre toujours dans la définition de la passion, de l'accident; pour définir l'accident, il faut référer à la substance; et donc, on ne pourra donc pas définir les passions et donc leur principe sans référence au corps]; nam subiectum semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem [on sait par ailleurs que ce qui concerne la matière relève de la philosophie de la nature; "ubi est motus, ibi est materia"; c'est pour cette raison que "être mobile" exprime bien le sujet de la science de la nature]: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima "aut omni" simpliciter "aut huiusmodi" scilicet de ea quae est affixa corpori. Et hoc dicit, quia reliquerat sub dubio utrum intellectus sit potentia affixa corpori [mais là, c'est un autre problème: est-ce que l'intelligence doit être liée au corps ou non?]. (1)

Alors maintenant, il va insister sur la définition. Là nous entrons dans la définition naturelle de quelque chose de naturel.

18/2/75

[Cours récapitulatif:

Dans les derniers cours, nous avons touché à assez de choses. Au

point que les questions soulevées peuvent paraître disparates et que le cours peut paraître manquer d'unité. Il serait intéressant aujourd'hui de nous arrêter et de nous poser quelques interrogations sur l'ordre du cours.

D'abord, il faut dire ceci que l'analyse de la substance composée telle que nous l'avons faite n'était pas nécessaire à notre propos, à savoir l'intelligence la plus distincte possible du sujet de la logique. Mais l'intelligence ne doit pas se cantonner dans un champ particulier. Ceci serait contraire à son propre bien. Et c'est ce qui nous a incité à l'étude du traité De Ente et Essentia "in extenso". Il fallait cependant commenter ce texte. Et nous en étions à cet énoncé que la substance composée n'est constituée ni de la seule matière, ni de la seule forme. Nous avons donc dû dire quelques mots de la matière.

L'interrogation commence.

Où avons-nous puisé ces quelques connaissances concernant la matière première? Il fallait parler de la matière première. On s'est fondé sur quelques textes. On a puisé quelque part. Où?

Richard Lussier:

Dans la Métaphysique.

Donc, au livre 7 de la Métaphysique. Et qu'avons-nous appris dans ce livre 7 de la Métaphysique, toujours concernant la matière première?

Richard Lussier:

Que c'est le naturaliste qui a à en parler.

Donc première chose, il appartient exclusivement à la philosophie de la nature de définir la matière première. Oui, mais n'avons-nous vu que ça? À ce propos-là justement que la définition de la matière relève exclusivement de la science de la nature, est-ce que c'est synonyme cela comme expressions: "la définition de la matière première relève exclusivement de la philosophie de la nature" et "toute considération de la matière relève de la science de la nature"? Est-ce un seul et même énoncé? Peut-on dire après le premier énoncé: donc le deuxième?

Lucien Bérubé:

Ce n'est pas la même chose. Parce que la matière première en tant que puissance, peut être considérée par la métaphysique.

Et en tant que puissance, elle n'est pas considérée par la science de la nature? Dire cela: "en tant que puissance", il semble que c'est déjà entrer dans la définition même de la matière première. La matière première est pure puissance vis-à-vis les formes naturelles. Dire qu'elle est puissance relève donc de la science de la nature.

Louis Brunet:

Mais est-ce qu'on n'apprenait pas que le métaphysicien allait emprunter à d'autres sciences leurs propres considérations?

Très bien! Le métaphysicien emprunte du "naturalis" la définition de la matière première. Alors, en donnant la définition, il se trouve à donner la définition qui de soi relève exclusivement de la science de la nature.

[Le reste des considérations de ce cours qui n'étaient pas simplement répétition des cours précédents ont été intégrées à ces cours avec la note: "Remarques additionnelles empruntées au cours récapitulatif du 18/2/75"]

19/2/75
(1er cours)

2^o Pour une définition naturelle des passions.

Au no 24 du Commentaire au traité De l'Ame, nous entrons dans la définition même des passions. "Insistit circa definitiones" (1). C'est là surtout le point que nous voulons manifester.

Quia enim ostendit, quod in definitionibus passionum animas, aliquae sunt, in quibus ponitur materia et corpus, aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed forma tantum [mais toujours en matière naturelle; en matière naturelle, il y en a qui vont définir un objet par la seule forme; d'autres par la forme et la matière; Aristote montre que les définitions qui se contentent d'indiquer la forme sont insuffisantes], ostendit quod huiusmodi

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, no 24.

definitiones sunt insufficietes. Et circa hoc investigat differentiam [mais en quoi différent-elles?], quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis [il s'agit par exemple des actions de l'âme, et il n'y a rien d'indiqué, d'exprimé du côté de la matière], sicut quod ira est appetitus vindictae [l'appétit de vengeance: pas de matière là-dedans]; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae [tandis que dans d'autres définitions, on aura quelque chose de la matière qui entrera dans la définition], sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor [le mouvement du sang vers le cœur]. [Encore ici, on va trouver un usage du mot "logique": évidemment, il n'est pas question d'expliquer cela pour le moment, mais il est bon que cela soit au moins signalé, comme le "quod quid erat esse logice loquendo"; et comme aussi, qu'au livre 7 de la Métaphysique, Aristote procède "logice"] Prima est dialectica [une définition d'une chose naturelle qui ne tient pas compte du tout de la matière; qui ne tient compte que de la forme, c'est une définition dialectique]. Secunda vero est physica [évidemment il y a des rapports entre ces usages du mot "logique"; tout à l'heure "quod quid erat esse logice" s'opposait à "secundum rei veritatem et physicam considerationem"; ici définition dialectique (et il va dire un peu plus loin "définition logique"), cela s'oppose à définition physique encore], cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturalem [cela, c'est une définition naturelle]. Hic enim, scilicet physicus, assignat materiam, cum dicit, quod est accensio sanguinis circa cor. Alius vero, scilicet dialecticus, ponit speciem et rationem [pour le moment disons que "species", "ratio", "forma", c'est synonyme]. Hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est ratio irae.

Quod autem definitio prima sit insufficiens [que la définition dite dialectique soit insuffisante...], manifeste apparet. Nam omnis forma [c'est un énoncé très universel], quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens [si on se contente de la forme, cela ne va pas; le petit texte du De Ente et Essentia d'où on est parti: la substance composée n'est pas constituée par la seule forme; si elle était constituée par la seule forme, sa définition ne serait pas naturelle; c'est la même doctrine; tantôt cette doctrine appliquée à la substance, ici la même doctrine mais appliquée aux opérations de l'âme, aux passions]: sed haec forma, scilicet "appetitus vindictae" est forma in materia determinata [on va voir cela tout à l'heure]: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata [pour que la définition soit naturelle, il faut que la définition soit composée à la fois de la forme et de la matière propre, i.e. de la matière

dans laquelle elle doit exister].

Et sic [on va revenir montrer cela en distinguant trois manières de définir illustrées par leur application à une oeuvre artificielle; nous voulons parler de naturel ici, mais l'artificiel est toujours plus manifeste; chaque fois qu'Aristote peut s'appuyer dessus, il le fait] habemus tres definitiones, quia una assignat speciem et speciei rationem, et est formalis tantum, sicut si definiatur domus quod sit operimentum [voilà la forme] prohibens a ventis et imbribus et caumatibus [voilà la "ratio speciei", le pourquoi de la forme: pour protéger du chaud et du froid]. Alia autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam ex lapidibus, lateribus et lignis [elle est faite de bois, de pierre, de marbre, etc; c'est une autre définition]. Alia vero assignat idest in definitione ponit "utrumque", materiam scilicet et formam [on peut réunir les deux]; dicens, quod domus est operimentum tale constans ex talibus, et propter talis, scilicet ut prohibeat ventos etc, et ideo dicit quod "alia" definitio scilicet, tria ponit "in his" scilicet lignis lapidibus quae sunt ex parte materiae "speciem" idest formam "propter ista" scilicet ut prohibeat ventos. Et sic complectitur materiam cum dicit "in his" et formam cum dicit "speciem" et causam finalem cum dicit "propter ista": quae tria requiruntur ad perfectam definitionem. (1)

Mais celle qui se contente de désigner la forme est nettement insuffisante.

Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: Dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica [tantôt il a dit "dialectica" et ici il dit "logica"; mais il faut faire attention parce que quelquefois les deux termes ne se rejoignent pas; ici ils se rejoignent]. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem [la 2e et la 3e; alors, il y en a deux qui relèvent du "naturalis" mais l'une est imparfaite, celle qui ne possède que la matière, l'autre est parfaite parce qu'elle se compose des deux]: sed una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passions materiae non separabiles, nisi physicus. (2)

Mais "ad bonitatem doctrinae", Aristote va nous dire: cependant,

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, nos 24, 25, 26.
2. Ibid., no 27.

la considération de la matière ne relève pas exclusivement du "naturalis". Quelqu'un pourrait être tenté de dire: un tel considère la matière, donc, c'est un "naturalis". Non! on ne peut pas dire cela. La définition qui comporte matière peut être dite naturelle. Mais il y en a d'autres qui considèrent la matière. La considération de la matière ne relève pas uniquement du "naturalis". Alors, il s'agit de savoir "qui sint?", lesquels, autres que le "naturalis" considèrent la matière? "et qualiter". Quels sont les autres qui considèrent la matière et comment la considèrent-ils?

Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia [mais les deux considèrent la matière, c'est entendu; l'artisan qui a l'exemplaire, qui forme le plan de la maison, lequel est comme une forme à introduire dans la matière, il faut qu'il considère que sa maison sera construite de tels ou tels matériaux; il doit aller jusque là], sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem [et c'est intéressant, ici; ordinairement, on insiste seulement sur la définition mathématique, à savoir celle qui ne considère que la forme sans matière sensible; c'est vrai mais cela peut être dangereux, parce que le géomètre, la ligne qu'il connaît d'abord, et le cercle qu'il connaît d'abord, avant de définir la ligne et de définir le cercle, ce sont ceux qui sont dans la matière sensible; on comprend bien sûr qu'il n'y a pas de ligne véritablement droite dans cette matière sensible, ni de cercle parfait dans la nature matérielle; mais il reste tout de même que leur sujet matériel appartient à la matière sensible; si on enlève cela, on tombe dans le calcul; pour bien distinguer la géométrie comme science de l'algèbre et du calcul en général, cette considération est très importante] [la ligne, elle n'existe que dans la matière sensible et c'est un autre problème que sa définition fasse abstraction de cette matière sensible; dans la définition, le mathématicien va faire abstraction de la matière sensible, mais avant de faire abstraction de la matière sensible, il lui faut la considérer]; sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse [c'est rangé avec tout ce qui n'est pas séparable de la matière quant à l'"esse"], tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibles per qualitatem, quantitates autem praeexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam [les définitions mathématiques

feront tout à fait abstraction - on disait de la matière sensible - des qualités sensibles; comme la quantité précède la qualité et donc ne dépend pas de la qualité, le mathématicien peut la considérer absolument]. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino [les choses qui ne sont aucunement dans la matière], vel quorum esse potest esse sine materia [ils sont dans la matière, il peuvent ne pas y être; la puissance par exemple est dans la matière; la matière première, c'est quoi? puissance pure; mais la puissance se retrouve aussi chez les substances séparées]; et hic est Philosophus primus. (1)

Et maintenant, un dernier texte. C'est là qu'on voit qu'il s'agit ici d'une doctrine fondamentale, principe de la division de la philosophie en ses parties principales (parce que la logique n'est pas une partie principale). C'est une doctrine qu'Aristote reprendra en partie au livre 6 de la Métaphysique, quand il distinguerà les différentes sciences.

Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi [telle définition, i.e. tel mode de définir: telle partie de la philosophie; ainsi, une définition avec matière sensible: science de la nature; sans matière sensible: mathématique; sans matière du tout: métaphysique; mais pourquoi cela? pourquoi cette doctrine de la définition joue-t-elle un rôle aussi fondamental et aussi universel?]. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum [la définition a ceci de tout à fait particulier que non seulement elle est au terme du premier acte de la raison, elle est aussi au principe du troisième; et c'est en tant que principe du troisième acte que ses variétés permettent de distinguer des sciences différentes], res autem definiuntur per essentialia. Unde diversas definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia. (2)

C'est énorme, tout cela. Ensuite Aristote revient sur le sujet que ce n'est pas si éloigné de son sujet de parler ainsi de la définition naturelle à propos des opérations de l'âme. Enfin, il annonce qu'il va recueillir dans son premier livre toutes les opinions des anciens.

"De qua", scilicet anima, intendentis ad praesens necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enunciaverunt de ipsa. Et hoc quidem ad duo erit utile [et ceci est vrai de tout histoire de la phi-

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, no 28.

2. Ibid., no 29.

losophie]. Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo quia illud, quod male enunciatum est, cavebimus. (1)

b - Saint Thomas, Summa Theologiae.

Maintenant, toujours sur la définition naturelle et concernant la passion au sens strict, nous allons voir des textes de saint Thomas tirés de la Somme Théologique, tout à fait au début du traité sur les passions.

Voyons d'abord brièvement le tout premier article.

Pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter [quelquefois, en analysant un mot analogue, saint Thomas va ainsi intervertir l'ordre des sens: ordinairement, en effet, on réserve le "communiter" pour la fin, et ici saint Thomas donne le "communiter" en premier], secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re [peu importe: le simple fait de recevoir; en somme, c'est agent et patient]: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. - Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectio [il y a une transformation là; en recevant, il perd quelque chose qu'il avait avant]. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta [et il y a un changement dans la complexion même du malade guéri]. - Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitatem abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis [nous n'aurons pas besoin de ce "propriissimus modus"; "proprie" va nous suffire]. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem [c'est important cela]: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de Generat. dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilis, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilis generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati [évidemment, pour

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 2, no 30.

l'acte d'intelliger, il n'y a pas du tout la même passion que dans le cas du sens, puisque l'intelligence n'a pas besoin d'instrument pour connaître, d'instrument corporel]. *Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem* [c'est cela qu'il nous faut retenir: peu importe que ce qui est enlevé soit meilleur ou pire, il y a changement corporel]: *unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur* [ah! "compositum patitur", là, il y aura transmutation corporelle]. Sed et in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutation fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. *Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia* [la tristesse est comme une passion tout à fait principale]. (1)

Et alors, en réponse à la première objection, puisque nous y sommes, saint Thomas dit que:

Pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiae [propre à la matière: on voit donc que nous ne sommes pas tellement éloigné de ce que nous considérions dans le De Ente et Essentia]: *unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma* [tandis que "pati" qui est dit "communiter", il n'est pas du tout nécessaire qu'il s'agisse de matière, cela importe peu]. *Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia.* *Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III de Anima.* (2)

A l'article 2, saint Thomas se demande: est-ce qu'il y a plus de passion dans la partie appétitive que dans la partie appréhensive?

Partie appréhensive, cela veut dire celle des facultés de connaissance, tandis que partie appétitive veut dire celle des facultés de l'appétit.

Y a-t-il par exemple plus de passion dans l'appétit sensible que dans le sens? voilà ce que signifie la question. Alors, voici la troisième difficulté de l'article.

Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva. (3)

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 22, a. 1, c. 2. Ibid., ad 1.
3. Ibid., a. 2, obj. 3.

Les deux comportent organe corporel. Donc, il y a transmutation corporelle dans les deux. Donc, il y a également passion dans les deux. La réponse de saint Thomas est absolument extraordinaire. C'est là qu'il semble que le texte de Thémistius serait plus facile. Mais gardons-le quand même pour la fin, il sera plus frappant.

Dicendum quod, sicut in Primo dictum est [il faudrait lire aussi: Ia, q. 78, a. 3; mais ce serait trop long ici; c'est aussi un très bel article], dupliciter organum animae potest transmutari [voici donc une distinction: il y a deux façons d'être transformé, pour un organe corporel]. Uno modo, transmutatione spirituali [il faut bien entendre cela ici; quand nous regardons la pierre, elle n'entre pas en nous; ce n'est pas du tout la même chose que quand la pierre nous frappe], secundum quod recipit intentionem rei [parce que le sens reçoit aussi "immaterialiter", pas à la façon de l'intelligence mais...]. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae: sicut oculus immutatur a visibili [mais attention! il a dit selon une transmutation spirituelle], non ita quod coloretur [en voyant du rouge, l'oeil ne devient pas rouge; l'oeil, de bleu, ne devient pas rouge], sed ita quod recipiat intentionem coloris [la couleur agit sur l'organe; en ce sens, il y a une certaine transmutation corporelle; mais pas au point que l'organe devient coloré]. Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem [il y a une autre transmutation de l'organe qu'on doit appeler naturelle: par exemple quant à sa disposition naturelle, il est froid et il va devenir chaud; là il est physiquement altéré]: puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio [le fait de passer du froid au chaud, ou de passer de la qualité de blanc à celle de rouge] per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae [quant à la transmutation naturelle, c'est par accident dans le cas du sens]: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis [l'objet va faire de fait que l'organe se trouve naturellement indisposé; mais on ne peut pas définir l'acte même de vision par cette transmutation naturelle; voilà pourquoi il va dire "per accidens", cela coïncide, cela arrive quelquefois avec l'acte de voir, mais c'est tout]. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio [c'est là qu'on voit la précision du verbe de saint Thomas: ce qui est "per accidens" dans le cas de la faculté sensible, du sens, n'est plus du "per accidens" quant au mouvement de l'appétit, mais du "per se", i.e. de l'essentiel; par exemple, "homo est per se animal", l'animal entre dans la définition de l'homme]: unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi

[au point que cela doit entrer dans la définition naturelle de tout mouvement de l'appétit inférieur]; sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis. (1)

Les deux sont des actes d'un organe corporel: la grande différence, c'est par rapport à la transmutation corporelle et au changement physique: là, dans le cas de la vision, c'est "per accidens", mais dans le cas de tout mouvement de l'appétit sensible, donc de toute passion, c'est essentiel.

Question (Louis Brunet):

Dans la définition d'une faculté sensitive, pour que la définition soit complète, est-ce qu'il faut mettre la matière?

Réponse (Monseigneur):

C'est-à-dire qu'on doit mettre la matière dans le sens d'objet. Il faut mettre l'objet. A moins que, pour une connaissance plus complète, on en arrive aussi à examiner l'organe même de la vue, de l'ouïe, etc... Cela, ça va être dit dans Ia, q. 78, a. 3.

Question (Louis Brunet):

Comme le biologiste doit le faire?

Réponse (Monseigneur):

C'est cela, d'une façon plus poussée que le philosophe de la nature.

Il y a un autre passage à voir avant de lire le texte de Thémistius. Cela, c'est merveilleux. Qu'il y ait - et cela c'est manifeste - transmutation ou changement du côté du corps quand il y a mouvement de l'appétit sensible, personne ne le nie, au fond. Mais quand on va un peu plus loin, on se rend compte maintenant que la colère aura son propre mouvement, sa propre transmutation corporelle, la tristesse de même son propre mouvement, etc. Non seulement le mouvement corporel est matériel

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 22, a. 2, ad 3.

par rapport à l'acte qui est forme - on peut parler ici de matière et de forme - mais il y aura aussi proportion entre les deux mouvements. Cela, c'est merveilleux.

Est autem attendendum in omnibus animas passionibus [c'est universel], quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis [si nous voulions comparer l'art et la nature, nous pourrions dire: le rôle que joue le bois dans la maison, la transmutation corporelle va le jouer dans la partie inférieure de l'appétit], est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis [il y a correspondance entre les deux, à savoir entre la transmutation corporelle et le mouvement même, l'acte même de l'appétit; quand l'homme se met en colère, il y a un mouvement, une transmutation qui correspond à cet acte de colère; quand l'homme est triste, il y aura encore un mouvement qui correspondra à cet acte de tristesse, et ainsi de suite]: sicut in omnibus materia proportionatur formae. (1)

Et cela, évidemment, il appartiendra au "naturalis" de le préciser dans le détail. On peut remarquer, en passant, qu'il faut estimer ce mot: "naturalis", parce qu'il marque qu'il n'y a qu'une science de la nature; celui, en effet, qu'on appelle philosophe de la nature ne pourra pas entrer dans tous ces détails dont on vient de parler, cela demande toute une étude et tout un équipement. Alors, le biologiste pourra le faire pour compléter la connaissance des choses naturelles. Mais il demeure qu'il s'agit toujours de la même discipline: cela, il faut y tenir beaucoup. Car toute unité qui est rompue concernant des disciplines, c'est extrêmement grave; de même d'ailleurs que toute multiplication irrationnelle des facultés dans une université est néfaste. C'est pour cela qu'il faut beaucoup tenir à ce mot de "naturalis" qui rend l'idée de l'unité dans la science de la nature. Bien sûr, on ne pourrait pas facilement l'écrire aujourd'hui, il a un tout autre sens dans l'usage courant. Mais c'est bon pour nous de le savoir. Faute de termes ou d'autres moyens de bien marquer l'unité de la science de la nature, il va arriver que ceux qui étudient davantage dans la précision soient tentés de se couper des notions plus universelles et de dire par exemple: "lui, c'est un philosophe, nous on n'a pas à s'en occuper, on est des biologistes"..., etc. C'est très mauvais, cela.

Nous trouvons donc dans la passion un exemple d'une application proportionnée entre matière et forme. La matière est toujours proportionnée à la forme, ce n'est pas n'importe quelle matière qui peut recevoir n'importe quelle forme. Si c'est une forme supérieure qu'elle doit recevoir, il faut que la matière soit assez bien disposée. Mais pourquoi cela? pourquoi cette correspondance, ce rapport entre la transmutation matérielle et le mouvement même de l'acte de l'âme? C'est à propos de ce sujet que le petit texte de Thémistius va nous éclairer. Et ensuite, nous passerons à toute autre chose. Ce texte de Thémistius marquera la fin de nos considérations sur la définition naturelle.

25/2/75

c - Thémistius, Commentaire du traité De l'Ame.

Toute cette doctrine qu'on a exposée depuis quelque temps est ordonnée à la définition naturelle. Il s'agit de savoir qu'est-ce qu'une définition naturelle. Parce que cela s'oppose à non-naturel. Et ce non-naturel, de fait, est appelé logique. Un jour, nous serons appelés certainement à expliquer davantage tout cela...

Nous allons aujourd'hui voir un dernier texte sur ce sujet, tiré cette fois d'un commentateur grec qui a vécu au 4e siècle: Thémistius. Si on se rappelle, quand saint Thomas veut montrer que la passion - la passion au sens tout à fait strict - se retrouve dans l'appétit et non pas dans la connaissance, il s'agit là d'un verbe parfait. Son explication revenait à peu près à ceci. Dans le cas de la connaissance, s'il se produit un changement, une transmutation matérielle possible du côté du sens, c'est par accident. Tandis que dans le cas de la passion, du mouvement de l'appétit, il y a un "per se" en un tel changement, c'est-à-dire quelque chose d'essentiel. On peut appeler cela un verbe parfait. Et qui dit verbe parfait, dit verbe bref, rigoureux, très précis et alors nécessairement abstrait. "Per accidens" et "per se", c'est très abstrait, mais cela dit exactement les choses à dire.

Evidemment, parce que ce verbe est le plus parfait, il faut le conserver avec soin et l'intelligence en aura absolument besoin. Mais il y a un autre verbe qui, tout en exprimant la vérité, est plus développé et use de termes plus familiers et est souvent quelque peu imagé. Nous avons besoin des deux. Au fond, c'est le deuxième qui préparerait le premier. Mais ici, nous avons adopté un ordre inverse pour attirer davantage d'attention sur le profit qu'on peut tirer de ce deuxième. On pourrait dire que le commentaire est peut-être le meilleur exemple de ce deuxième verbe. Le commentaire divise le verbe, il explique le verbe, ce premier verbe très concis. Si nous comparons le verbe du grand maître, Aristote par exemple, à celui de son meilleur commentateur: saint Thomas, par exemple, on trouve une différence énorme. De nous-mêmes, voir le texte d'Aristote, nous ne pourrions pas. Et même les commentateurs entre eux diffèrent de cette façon. Il y en a dont le verbe sera plus bref. D'autres dont le verbe sera plus développé. Il y a des styles variés. Etc...

On va voir maintenant comment s'exprime Thémistius. Il a fait un commentaire au traité De l'Ame dans lequel il suit d'assez près le texte d'Aristote. Au moment de voir si les passions sont communes à l'âme et au corps, il dit que oui évidemment et il donne l'exemple même qu'Aristote apporte.

Sic autem et animas passiones omnes videntur esse communes cum corpore, scilicet irasci et mitescere et timeri et audere et gaudere, similiter autem et amare et odire [tous ces actes-là évidemment qui sont des mouvements de l'appétit inférieur - quoique aussi on peut les étendre à la volonté; ainsi l'amour, i.e. ce qu'on appelle (et c'est très bien comme expression) le "motus simplex voluntatis", et aussi la plupart de ces noms des passions sensibles peuvent aussi signifier un simple mouvement de volonté; mais ordinairement, par leur sens courant, c'est la passion sensible qu'ils désignent]: nullum enim horum potest facere anima non assumens corpus, in quod [à savoir le corps] et operationes sui ipsius [à savoir les opérations de l'âme] signanter imprimat [cela, c'est bien dit: par exemple, l'"appetitus vindictae" est tel qu'il va imprimer dans le corps ses propres opérations; et d'une façon générale, tout semblable acte de l'âme va imprimer "signanter" (clairement) ses opérations dans le corps, par exemple en faisant monter le sang autour du cœur, etc]. Erubescunt enim et palescunt et tremunt et neque

poetis haec immanifesta: "oportebit te igni fulgenti esse similem" et "pallor obtinebit genas" et "arabs autem factus est per os dentium". (1)

Thémistius reprend les deux exemples par lesquels Aristote avait montré les passions comme influencées par la complexion corporelle.

Significat autem maxime evidenter quod haec sunt passiones communes animae et corporis, hoc quod aliquando quidem forti occurrente animalibus causa et sufficienti evocare iram aut timorem efficere, nihil exacerbantur aut timent, aliquando autem parvis factis et debilibus causis moveri valde, cum fuerit animal indigens alimento vel si ab humoribus aliquibus molestetur, quod maxime in melancholicis fit manifestum, puta saepe nullo terribili imminente in passionibus fiunt timentium propter complexionem corporis et timent non timenda. (2)

Saint Thomas avait appelé - et il avait parfaitement raison - et le sens, et l'appétit sensible, organes de l'âme; il appelait les deux organes. Dans Thémistius, non! c'est une autre façon de parler. Mais c'est la même vérité, comme on va le voir. Il va dire, en gros, qu'on peut parler d'organe dans le cas de la sensation, mais qu'il vaut mieux employer un autre mot pour les passions.

Et videntur omnes tales passiones sequi complexiones corporis et intendi et remitti tali aut tali ipsa extente, et non subservit corpus his passionibus velut organum [saint Thomas avait dit le contraire; et d'ailleurs, pour un verbe très bref et parfait, il fallait conserver le mot "organum"; mais si on veut marquer maintenant la différence, l'opposition même, entre les deux organes, on va réservier le mot organe pour un seul et c'est tout à fait juste; mais pourquoi?], sicut sensitivae virtuti sensiteria, sed et amplior est cognatio corpori [c'est merveilleux; "cognatio" veut dire "lien du sang", "parenté", "affinité"; dans le cas du corps et des passions, il y a plus d'affinité qu'entre le corps et la sensation] ad passiones quam organis sensus ad sensum [et il le prouve:]; haec quidem enim praeter naturam disposita [à supposer qu'il y ait une indisposition de nature, une indisposition de la complexion corporelle en vue de la connaissance sensible, c'est très grave; qu'est-ce que cela peut avoir pour effet? "impedimentum sensus"; dans le cas de la sensation, une indisposition peut être un obstacle au point d'empêcher l'acte] impedimentum fit solum operationibus sensus, corporis autem mala complexio non impedit passiones [c'est

1. Thémistius, In de Anima, I, 403 a 15 [éd. Verbeke, p. 17].
2. Ibid.

merveilleux comme idée; tandis que dans le cas de l'appétit, loin d'empêcher l'opération, cela l'excite], sed excitat magis ipsas et intendit, tanquam naturae huius proximius adnexas [comme étant liées au corps d'une façon plus prochaine]. (1)

Avec ces remarques, on peut mieux voir la cause de cette correspondance dont saint Thomas parlait (dans le corps l'article) entre la transmutation matérielle du corps et le mouvement de l'âme. le lien de parenté est plus grand. Alors l'organe est plus prochainement, plus intimement lié à l'acte même du mouvement de l'appétit.

Si autem haec [il va montrer que pour bien définir la passion, il faut de toute nécessité faire intervenir la matière] hoc modo se habent, palam quia passiones hae et quaecumque aliae tales animae rationes materiales sunt, idest in materia esse habentes [il est absolument impossible de dissocier ces mouvements de l'appétit de la matière]; quare et definientes harum unamquamque a subiecta materia non abscedent, sicut qui iram assignat fervorem eius qui circa cor sanguinis propter appetitum recontristationis [vindictae]. Et propter hoc igitur naturalis est considerare de tali anima in quantum ad opera ipsius vel passiones materiam coassumit [définition naturelle]. Differenter autem utique naturalis et dialecticus unamquamque ipsarum definient: hic quidem enim appetitum vindictae [à savoir le "logicus"], hic autem fervorem sanguinis circa cor, dialecticus quidem speciem, naturalis autem materiam; ratio quidem enim irae est appetitus vindictae, necessa est autem infieri speciem hanc in materia tali [c'est pas possible, si nous voulons le définir d'une façon complète, de nous contenter de la forme; voilà pourquoi c'est peut-être ce qu'il y a de plus près, au point de vue définition naturelle, de plus manifeste pour la définition de l'essence composée de matière et de forme]: sicut domus hic quidem speciem et speciei rationem assignat, quia tegumentum prohibitivum corruptionis eius quae a ventis et imbribus et caumatibus [la forme, tout ce qui n'est pas matière et forme], alias autem materiam, quia lapides et lateres et ligna, alias autem ambo simul accipiens quia tegumentum tale ex tali materia [exactement la doctrine d'Aristote et de saint Thomas: on peut avoir trois sortes de définitions: une qui se contenterait de la forme: elle n'est pas naturelle; une autre qui se contente de la matière: elle est naturelle; mais celle qui se compose des deux est plus naturelle; la première est nettement insuffisante].

Quis igitur horum naturalis? Utrum qui circa rationem solam? materiam autem ignorans, aut qui de materia

1. Thémistius, In de Anima, I, 403 a 19 [éd. Verbeke, pp. 17 - 18].

solum curat, rationem autem negligit, aut magis qui ex ambobus? Illorum autem quis uterque? Qui quidem itaque speciem definit per se [une expression intéressante], quae non est nata esse per se [c'est comme quelqu'un qui définirait le mouvement de l'âme comme s'il était d'une façon absolue; celui-là n'est pas mesuré par ce qui est, puisqu'il s'agit d'une forme qui par nature doit être dans, doit exister dans la matière; c'est ce que signifie définir "speciem per se" alors que "non est nata esse per se"], dialecticus est, unde et accidit ei saepe vane loqui; qui vero materiam magis tractat et passiones inseparabiles a materia, nullus aliis quam naturalis.

Naturalis enim est circa omnia, quaecumque sunt materiae opera et passiones; assumet quidem igitur et speciem, et a materia numquam separabit ipsam, neque si ratio possit, concedet; indiget enim semper materia et non sicut mathematicus adhaerebit rationi definienti rectam sine materia: haec enim non indiget subiecta materia. Universaliter enim altius est notandum, quod naturalis corporis, haec quidem sunt corporis naturalis naturales passiones et opera, haec autem extrinsecus ipsi adveniunt; naturales quidem calidates, frigiditates, siccitates, humiditates, alimentum, decrementum et incrementum; extrinsecus autem adveniunt quascumque sibi artes apponunt vel ornantes materiam vel corrigentes defectum ipsius et indigentiam, aerarie quidem et carpentaria ornantes materiam, medicativa autem et agricultura auxiliantes ipsius defectibus; adhuc vero autem et altera species inseparabilis quidem a naturali corpore, non autem in quantum naturale corpus inexistentis ipsi, sive passionem sive accidens velit aliquis nominare ipsam, puta rectum, curvum, triangulare, concavum, convexum et quaecumque alia mathematica considerat, auferens quidem naturales omnes passiones, solos autem ipsius terminos et dimensiones exquirens et numquam assumens in rationibus materiam vel naturales qualitates.

Rursum igitur superius resumendum, quod multae sunt speculationes de specie; species autem aut naturalis aut mathematica aut artificialis. Naturalem quidem igitur naturalis et dialecticus considerant, sed hic quidem sine materia, hic autem semper cum materia, reliquas autem scientiis dediti et artifices, hi quidem considerantes ipsas solum, hi autem et operantes in materia; propter quod et hi quidem sine materia, hi autem cum materia. His autem omnibus superior est qui circa eas quae vera sunt species negotiatur, quae omnino separatae sunt a materia et ratione et hypostasi, sicut primus philosophus. (1)

C'est absolument merveilleux.

1. Thémistius, In de Anima, I, 403 b 7 [Verbeke, pp. 17, 18 et 19].

Il y a aussi un autre texte, mais c'est un peu trop compliqué. On peut tout de même le noter. Thémistius y parle des parties et il distingue trois façons de diviser un tout en parties.

Tripliſciter enim quod ex his ut inexistētibus, maniſtissime quidem ut ex partibus, quando domum ex lateribus aut muris dicimus, et animal ex carnibus et ossibus [la première façon: par exemple la maison est faite de murs; la deuxième est trop compliquée; mais la troisième est intéressante]. Unus quidem igitur modus iste. Alius autem, quando ex aqua et melle mellicratum, et universa-liter ex mixtis mixtum; differt autem iste a priori, quia in illo quidem et partes et totum loco separata sunt, in hoc autem separata secundum locum nondum commixta sunt. Videtur enim in eodem loco et totum esse et partes, in veritate autem has quidem corruptas sunt, hoc autem est. Tertius autem, quando ex aere et figura statuam dicimus [tantôt, il s'agissait de dire que la maison est faite de telle matière et de telle autre matière; ici, c'est très différent parce qu'on va dire: c'est une statue qui est faite d'airain et de figure; le sculpteur prend la matière informe ("infiguratum", dira Aristote dans la Physique) et il en fait une statue], et ex lateribus et compositione domum [parce que la composition relève de l'art; l'art manuel comporte toujours composition]. Quare et animal quando dicimus ex anima et corpore, siquidem secundum primum modum, non utique esset corpus animatum totum, neque utique sentiret per totum, neque utique nutririatur, sed secus iaceret anima aut tota toti corpori, aut partes partibus, quod neque intelligi possibile est: et ad quantum animali faceret anima, non ad quale, sicut partes toti [quand nous disons qu'il est composé d'un corps et d'une âme, il ne s'agit ni du premier ni du deuxième, mais du troisième; de même que l'airain est la matière et que la figure est la forme "in artificialibus", la matière et la forme sont aussi nécessaires "in naturalibus"]. (1)

D. La matière, comme élément de l'essence, est "materia non signata".

Nous avons vu que l'essence composée n'a comme élément composant ni la seule matière, ni la seule forme.

Maintenant, on passe deux paragraphes parce que cela nous éloignerait un peu trop. Mais, tout à fait à la fin du chapitre II, cela vaut

1. Thémistius, In de Anima, III, 412 a 20 [Verbeke, pp. 94 et 95].

la peine d'être vu.

Quelqu'un pourrait être porté à dire: "ah, très bien! vous dites que l'essence composée est composée de matière et de forme; mais la matière, c'est le principe d'individuation, la matière, c'est ce qui fait que Socrate est Socrate, que Socrate se distingue de Platon; et par conséquent..."

Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi [quelqu'un pourrait voir comme conséquence] quod essentia, quae materiam complectitur in se simul et formam [ce qu'on vient d'établir plus haut], sit tantum particularis et non universalis [on admet que l'essence composée soit constituée de matière et de forme, mais la matière en question, comme elle est principe d'individuation, elle doit nécessairement être particulière, et non universelle; alors, il s'ensuivrait ceci:]: ex quo sequeretur, universalia definitionem non habere [il s'ensuivrait qu'il ne serait pas possible de définir l'universel], si essentia est id quod per definitionem significatur [il faut revenir à un des termes employés par les philosophes; on nomme l'essence "quid" parce que c'est ce qui est signifié dans la définition; alors si l'essence ne peut être qu'individuelle, donc on ne peut pas définir l'universel, ce qui est épouvantable pour la vie de l'intelligence; alors, il répond brièvement:].

. Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata [voilà un mot qu'il faut bien retenir; on ne peut pas traduire beaucoup autrement que par "désignée"; je puis désigner ce qui, dans Socrate, le distingue de Platon, etc; mais qu'est-ce que cela veut dire?]. Et dico materiam signatam quae sub certis dimensionibus consideratur [ce qui est considéré sous certaines dimensions: grandeur, largeur, profondeur]. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur [i.e. la "materia signata"], sed ponetur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet [mais on ne peut pas définir Socrate]; in definitione [c'est la conclusion] autem hominis ponitur materia non signata [ce qu'on appellera ailleurs la matière commune; on opposera "matière sensible commune" et "matière individuée"]; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. (1)

Le Chapitre III

Le chapitre III comporte des difficultés, il faut l'admettre. On ne le présenterait pas s'il n'y avait pas dans ce chapitre des remarques absolument nécessaires pour nous, d'ordre logique. Et c'est dit d'une façon tout à fait merveilleuse. Saint Thomas ne se contente pas de dire ceci et de dire cela, il exemplifie. En somme, notons-le tout de suite, en passant, le rapport entre genre et espèce, par exemple, va nous apparaître à travers un exemple. Il nous faut donc voir ce chapitre III.

Tandis que, dans le chapitre IV, là, ce sont nettement des considérations logiques. On va voir d'abord ce chapitre III et ensuite, on a un texte très important, au livre 7 de la Métaphysique. En somme, on pourrait peut-être centrer toutes nos remarques, à propos du chapitre III, sous le titre suivant: matière et genre. Ce n'est pas la même chose, l'une et l'autre. "Genus [et on voit cela affirmé assez souvent chez saint Thomas] non est materia et differentia non est forma; sed genus sumitur a materia, differentia sumitur a forma." Qu'est-ce que cela veut dire? Il n'y a peut-être pas d'autre endroit que celui-ci et que le texte du livre 7 de la Métaphysique dont on parlait tout à l'heure, où on pourrait voir ces notions mieux expliquées. Aussi, grâce à ce chapitre III, allons-nous pouvoir recueillir quelques notions logiques très importantes.

Voici comment il commence, ce chapitre III, juste pour en donner une idée tout de suite.

Patet ergo [quelle suite rigoureuse! on vient de voir que, si c'est, entre autres, la matière qui définit l'essence composée, et que la matière, d'autre part, est principe d'individuation, il n'y a pas de définition de l'universel qui soit possible; puis, on a fait la distinction, saint Thomas a dit: ce n'est pas la matière principe d'individuation, ou la matière désignée, ou la matière individuelle qui entre dans la définition de l'homme, mais la matière non désignée; on a donc déjà vu, au moins en gros, la différence entre les deux matières, désignée et non désignée; tout de suite saint Thomas va s'appuyer sur cette distinction pour aller plus loin],

quod essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum: unde Commentator dicit super 8 Metaphys., quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus. Sicut etiam [les remarques logiques commencent déjà] essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt [c'est énorme, cela]; quamvis aliis modis designationis sit utrobique [c'est cela que nous annoncions comme mode, i.e. s'appuyer sur des exemples: de même donc que l'homme et Socrate se distinguent "secundum signatum et non signatum", de même aussi le genre et l'espèce; quoique le mode de désigner soit tout à fait différent, comme nous le verrons la prochaine fois]. (1)

26/2/75

Répétons-le, car il ne faut pas se faire d'illusion, ce chapitre III du De Ente et Essentia est plus difficile. Mais heureusement, c'est peut-être l'explication la plus proportionnée qui existe que celle donnée par saint Thomas sur cette question dans le chapitre III. Au chapitre IV, par ailleurs, comme nous l'avons dit, nous entrerons directement dans la fin que nous poursuivons: l'intelligence du sujet de la logique.

A. Lecture du chapitre III.

Alors, au début du chapitre III, saint Thomas dit qu'il est donc évident que l'essence de l'homme et de Socrate ne diffèrent que "secundum signatum et non signatum". Il a parlé de cela un peu auparavant: la matière individuelle, principe d'individuation, on l'appelle matière désignée, à savoir matière désignée grâce aux trois dimensions. Celle-là n'entre pas dans la définition de l'homme, mais plutôt la matière "non signata", i.e. commune. Alors, dit donc saint Thomas, il est évident que l'essence de Socrate et celle de l'homme ne diffère pas "nisi secundum signatum et non signatum".

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 3.

Sicut etiam essentia generis et essentia speciei [là, c'est de la logique] secundum signatum et non signatum differunt [il y a une ressemblance entre la façon dont diffèrent l'homme et Socrate et celle dont diffèrent le genre et l'espèce]; quamvis [évidemment, il y a aussi une différence] alius modus designationis sit utrobique [bien entendu, il ne peut pas s'agir de la même désignation]: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus ["materia signata"]; designation autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur [donc ressemblance en ce sens qu'on a "signatum et non signatum" dans les deux cas; mais le mode de désigner est fort différent: l'un se fait grâce aux dimensions; l'autre se fait grâce à la forme qui constitue l'essence]. (1)

Question (un étudiant):

Que faut-il entendre par dimensions, ici?

Réponse (Monseigneur):

Tout simplement les trois dimensions de tout corps: longueur, largeur, profondeur.

Et alors saint Thomas ajoute:

Haec autem determinatio vel designation [on peut employer les deux termes], quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit [cela, c'est fondamental: toute la détermination que nous rencontrons dans l'espèce, on ne peut pas dire qu'elle est en-dehors du genre]; imo quidquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum [la grande difficulté, c'est d'arriver à distinguer soigneusement la matière et le genre, la matière faisant l'objet du "physicus" et le genre faisant l'objet du "logicus"; les deux comportent indétermination mais pas du tout de la même façon; alors, le danger, c'est de prendre l'un pour l'autre et dire par exemple: la matière, c'est le genre; le genre, c'est la matière; non! quoiqu'il y ait rapport entre les deux; ce qu'il faut bien comprendre, c'est que tout ce qui est dans l'espèce est dans le genre, mais "ut non determinatum"; et et voici une règle très importante en logique: si enim animal non esset totum [à supposer que tout ce qui est dans l'espèce ne serait pas dans le genre comme quelque chose d'indéterminé, par exemple si l'animal ne constituait pas tout de l'homme, mais une partie de l'homme, qu'est-ce qui arriverait?] quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo [on ne pourrait pas attribuer ce

genre-là à l'homme parce qu'alors genre serait partie; or aucune partie intégrale n'est attribuée au (prédiquée du) tout]; cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto. (1)

Voilà encore une distinction absolument fondamentale en logique: le tout intégral (ou la partie intégrale) d'une part, et le tout universel, d'autre part. Le tout intégral: par exemple, l'homme est composé d'un corps et d'une âme; l'énonciation est composée du nom et du verbe; etc. Mais quand on dit: "l'homme est animal", ce n'est pas du tout la même chose que de dire que l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Animal est alors un tout, quoique un tout indéterminé; et s'il n'était pas un tout, l'attribution: "l'homme est un animal" serait impossible.

On peut remarquer, en passant, que c'est en rapport avec cela que, l'an dernier, à propos du titre du tout premier traité logique d'Aristote, à première vue, le mot Catégories répugnait comme titre. C'est que le mot "catégories", en français, ne dépasse pas la notion de tout intégral. Il faut retourner directement au grec pour y avoir la notion de tout universel. Or on ne peut absolument pas donner à un traité logique un titre qui réfère à tout intégral; ce n'est pas possible. "Prédicaments", cela pouvait aller, quoique c'est un mot assez barbare; "prédicament", tout de même, conduit à "praedicatio"; pour indiquer l'attribution, cela va. Mais on a fini par trouver une autre façon de s'en sortir: si nous allons directement au grec, nous pouvons conserver le mot "catégories", mais en lui donnant un sens justement qui n'est pas dans les dictionnaires, i.e. en sautant tout de suite au grec. C'est encore ce qu'il faut faire, par exemple, pour "homonymes", etc. Bref, si on saute tout de suite au grec, cela va; mais si on veut passer par les langues vivantes intermédiaires, cela ne va pas du tout.

Mais revenons au chapitre III du De Ente et Essentia. Nous avions une affirmation: le genre n'est pas une partie intégrale, c'est un tout, mais un tout qui comporte indétermination. Ce qui est très intéressant, et qui nous sauve en quelque façon, c'est l'exemplification de saint Thomas par la suite.

Hoc autem quomodo contingat, videri potest, si inspiciatur

corpus [saint Thomas va prendre le corps comme exemple de sa doctrine] secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus [le corps, on pourra justement l'entendre tantôt comme partie, tantôt comme genre et comme tout]: non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis [s'il est partie et s'il est genre, ce n'est pas du tout pour la même raison; alors, voici l'explication:]. Hoc igitur nomen quod est "corpus" multipliciter accipi potest [le mot corps peut être entendu de multiples façons]: corpus enim, secundum quod est in praedicamento substantiae [on peut ranger le corps sous le prédicament substance; que veut dire corps à ce moment-là? il signifie une nature qui...], dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones; ipsae autem tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis [c'est intéressant cela; le corps en tant que sous le prédicament substance: nature telle qu'on peut désigner en elle les trois dimensions; mais ayant trois dimensions, c'est un accident qui nous permet de ranger corps aussi dans le prédicament quantité]. Contingit [et ce qu'il va ajouter est très important] autem in rebus [que ce qui possède une perfection peut en posséder une autre plus grande, pour traduire un peu largement] quod habens unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat [puis ensuite l'explication est très facile]; sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam [repreneons: corps peut être rangé sous le prédicament substance et rangé sous le prédicament quantité; or voici ensuite comme un principe d'énoncé: quelque chose qui possède une perfection peut en atteindre une autre ou en posséder une autre plus grande, comme par exemple l'homme est doué non seulement de nature sensible mais aussi de nature raisonnable]. Similiter etiam [on va revenir au corps évidemment, parce qu'ici l'homme était comme un sous-exemple, si on veut] et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, et ut in ea possint tres dimensiones designari [ce qu'on pourrait appeler la forme de corporéité], potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid hujusmodi [le corps peut en plus être un corps vivant; alors dans le corps, il n'y a pas que cette perfection, à savoir qu'on peut y désigner trois dimensions, mais à part cela, il y a la vie]. Potest ergo hoc nomen "corpus" rem quamdam designare, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum [il reprend les deux, là, substance et quantité; reprenons: par corps on peut entendre une chose qui a telle forme et une forme telle que suit en elle la désignabilité de trois dimensions; mais "cum praecisione", on ne considère que cela, à l'exclusion de toute autre forme ou perfection supplémentaire possible; appelons cela: forme de corporéité, à l'exclusion de toute autre forme] cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur [il peut arriver que ce corps qui possède déjà une perfec-

tion soit élevé à une perfection supérieure; mais ici nous considérons le corps en excluant toute autre forme supérieure], sed, si aliquid aliud superadditur [mais si nous ajoutons quelque chose à cette chose, eh bien, cette chose sera "praeter significationem corporis", ce sera une chose dont la signification sera étrangère au mot "corps" comme tel], sit praeter significationem corporis, sic dicti; et hoc modo [le corps ainsi entendu, i.e. en excluant toute forme supérieure] corpus erit materialis et integralis pars animalis: quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus, constituitur animal. (1)

Voilà le corps considéré comme partie; alors, il est partie quand nous nous contentons de le considérer, lui, en excluant toute autre forme: la plante est composée d'un corps et d'une âme; l'animal est composé d'un corps et d'une âme; l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Dans les trois cas, corps a le même sens. De l'union des deux résulte un "tertium quid". Il y a toujours deux parties intégrales qui forment un tout, dans les trois cas. Tout de même que nom et verbe forment l'énonciation, âme et corps constituent l'homme. Mais l'énonciation n'est ni nom, ni verbe; l'homme n'est ni corps, ni âme. Il est constitué de corps et d'âme comme de deux parties dont aucune n'est tout l'homme.

Potest [un autre sens de "corps" maintenant] etiam hoc nomen "corpus" hoc modo accipi, ut significet rem quamdam quae habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non [peu importe; c'est comme ouvert; le corps est comme ouvert à une autre perfection]; et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma [cela causait un grand problème, au moyen-âge, de savoir: est-ce que l'homme n'a qu'une âme ou trois? ce problème se rattache à cela], per quam in re illa poterant designari tres dimensiones: et ideo, quando dicebam quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebam quaecumque forma esset illa [c'est l'opposé de tout à l'heure; alors on excluait toute forme autre que celle qui est limitée aux dimensions; maintenant, on ne fait plus cela; on regarde la même nature, mais - on peut faire comme une métaphore pour essayer de faire mieux comprendre - c'est comme si cette nature-là était ouverte]:

elle a une forme, oui, mais peu importe laquelle: le corps peut être animé ou non, etc...], sive anima esset, sive lapideitas, sive quaecumque alias forma; et sic forma animalis implicite in corpore, sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus. (1)

Ce n'est pas très facile, cela. Mais tout de même, c'est un modèle de bon enseignement, compte tenu de la difficulté de la question.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem [c'est plus facile pour nous de le voir à cause de notre expérience interne]. Si enim animal nominaret tantum rem talem, quae habet quamdam perfectionem, ut possit sentire et moveri, per principium in ipso existens [si, par animal, on entend une chose qui possède cette perfection de pouvoir sentir et se mouvoir par un principe qui existe en lui], cum praeclitione alterius perfectionis [en excluant toute autre perfection]; tunc quae-cumque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis [tout ce qui serait ajouté à cela serait autre chose qu'animal; il dit alors: l'animal ne serait que partie intégrale, avec la rationalité, pour former l'homme], et animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma [tout à l'heure, on a dit: l'animal est l'être qui peut sentir et se mouvoir; mais quelle est la forme grâce à laquelle il peut sentir ainsi et se mouvoir? quelle est la forme tout à fait radicale qui est au principe de cela? ce peut également être la forme raisonnable et la forme non-raisonnable]; sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Sic igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie (non enim significat tantum materiam); similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie et non tantum formam [le genre ne peut pas signifier la partie comme telle; le genre ne peut pas signifier la matière; la différence ne peut pas non plus signifier la forme seulement]; et etiam definitio significat totum et etiam species. Sed "diversimode"; quia "genus" significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re [ah, voilà! le genre n'est pas matière mais il est pris de de quelque chose de matériel] sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia: unde patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem [quand il peut s'ajouter une perfection ultérieure, là, le corps devient genre; mais si on l'exclut, il de-

meure partie] ut possint in eo designari tres dimensiones: quae quidem perfectio est ut materialis, se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determinata, sumpta praeter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non est in differentia sicut pars essentiae ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem sive essentiam; sicut etiam subjectum est de intellectu passionum: et ideo genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristoteles, in 3 de Anima et 4 Topicorum, nisi forte sicut subjectum praedicatur de passione. [La définition, elle, ou l'espèce, comprend les deux, à savoir la matière déterminée et la forme déterminée] Sed definitio sive species comprehendit utrumque; scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura [ah, voilà! nous avons considéré les deux plans; mais on voit tout de même qu'il y a correspondance entre tout cela: "a materia sumitur genus", "differentia sumitur a forma", "definitio sumitur a composito"], quamvis non sint idem cum illis: quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum [mais "totum indeterminate"]; nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum [mais "determinate"]: unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore [saint Thomas dit: si nous disions que l'homme est composé "ex animali et rationali", ce serait pour autant que la connaissance de l'homme, i.e. sa définition, s'obtient "ex multis intellectibus"]. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim nec est anima neque corpus. Sed, si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus [comme un tout formé par des parties intégrales], sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus autem hujus differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia. (1)

Ici, on passe un paragraphe.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui [nous avons lu plus haut: "essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum"], sicut natura generis respectu speciei; inde est quod, sicut id quod est genus, prout praedicatur de specie, implicite in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie dicit; ita id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, portet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia determinata, vel signata: et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur: unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur cum praecisione formae determinatae perficiens speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis; nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significet partem formalem: et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari.

Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine homo et hoc nomine humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam: et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis; sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, nec continet in sua

significatione nisi id quod est hominis in quantum homo, et praecedit omnem designationem materiae, unde de individuis hominis non praedicatur: et propter hoc, quandoque hoc nomen essentia invenitur praedicatum de re; dicitur enim Socrates essentia quaedam est, et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. (1)

B. Un texte complémentaire sur le même problème.

Le texte de la Métaphysique que nous avons annoncé plus haut est plus bref et très intéressant. Et là, le même problème est posé très explicitement: est-ce que la matière et le genre sont synonymes? C'est au livre 7. On a d'ailleurs déjà dit qu'au livre 7, il y a un tas de choses.

Genus enim non est praeter ea quae sunt species generis [on ne peut pas concevoir un genre sans espèce]. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo, nec bos, nec aliquid aliud huiusmodi [ce n'est pas possible parce que le genre signifie justement indistinctement, indéterminément ce que la différence signifira distinctement; à "animal", il faut une forme, que ce soit "rationalitas" ou "irrationalitas", mais il en faut une; alors saint Thomas dit ceci: le genre n'est pas "praeter ea quae sunt species generis"]. Aut si inveniatur aliquid quod est genus praeter species, sic acceptum ut est praeter species, non accipitur ut genus, sed ut materia [le genre n'est pas en-dehors des espèces; et si nous trouvons quelque chose qui est en-dehors des espèces, ce n'est pas à proprement parler un genre, c'est de la matière]. Contingit enim aliquid et esse genus aliquorum, et materiam [voilà la difficulté; il arrive que nous ayons les deux; alors il faut bien les distinguer]. Sicut vox [voilà des exemples encore qui vont nous aider] est genus literarum, et est materia ["vox", est-ce genre des lettres ou matière? les deux; en quel sens?...]. Et quod sit genus, patet per hoc quod differentiae additae voci faciunt species vocum literatarum. Et quod etiam sit materia, patet; quia "ex hac", scilicet ex voce "faciunt elementa", idest literas, sicut aliquid fit ex

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 3.

materia [c'est facile comme exemple: la voix est ce dont se composent les lettres et elle est genre des lettres parce que, en ajoutant quelque chose au genre, nous avons des espèces de voix].

Sciendum est [voici la doctrine maintenant; on l'a présentée avec un exemple; expliquons maintenant] autem quod, licet idem secundum nomen possit esse genus et materia [comme "vox", il vient de le dire, peut être et genre, et matière des lettres; alors, il faut savoir que, quoique la même chose quant au nom puisse être genre et matière...], non tamen idem eodem modo acceptum [cela n'a pas du tout le même sens; et on va voir, comme on l'a dit tout à l'heure, comme c'est central cette distinction à faire entre tout universel et tout intégral; c'est un point d'une extrême importance en logique]. Materia enim est pars integralis rei [voilà pourquoi c'est plus facile: quand on dit que la voix est la matière des lettres, c'est la matière en tant que partie intégrale des lettres], et ideo de re praedicari non potest. Non enim potest dici quod homo sit caro et os [on ne peut pas dire cela; il est composé de chair et d'os, oui; mais il n'est ni chair, ni os]. Genus autem praedicatur de specie [il faut voir l'opposition: la partie intégrale ne peut jamais être attribuée au sujet d'attribution tandis que le genre, lui, peut être attribué à l'espèce: "homo est animal"]. Unde [puisque le genre peut être attribué à l'espèce, c'est un signe qu'il signifie, au moins d'une certaine façon, le tout; "praedicatio", ou attribution, et tout vont ensemble; autrement, on est en-dehors de la logique; voilà pourquoi c'est si important] oportet quod significet aliquo modo totum [il dit "aliquo modo" "totum" parce que "vox" va signifier le genre des lettres mais d'une façon indéterminée et indistincte]. Sicut enim propter hoc quod est innominata privatio [un beau texte encore tiré de la science de la nature: quand la privation n'est pas nommée...], aliquando simplici nomine materiae significatur materia cum privatione [la privation n'a pas de nom: matière avec privation va s'appeler matière; ce qui est important, c'est qu'il n'y ait pas de forme], ut supra dictum est, quod aes accipitur pro aera infigurato, cum dicimus quod ex aere fit statua [c'est évident que l'airain est privé de sa première forme quand l'artisan lui en impose une autre; il suffit de dire "ex aere fit statua"; on va se servir d'un simple nom pour signifier ce qui de fait comporte privation, une matière qui comporte privation]; ita etiam quando forma est innominata, simplici nomine materiae intelligitur compositum ex materia et forma, non quidem determinata, sed communi; et sic accipitur ut genus [le genre implique cet aspect de commun; la forme n'est pas nommée: c'est un composé de forme et on n'a pas de nom pour désigner la forme, on va dire "forme commune"]. Sicut enim compositum ex materia et forma determinata est species, ita compositum ex materia et forma communi est genus [pour montrer que le genre

signifie le tout; si la forme est innommée, on va désigner le tout par le genre].

Et hoc in pluribus patet [encore l'exemple du corps maintenant]. Corpus enim [c'est la même doctrine mais dite d'une façon un peu différente] potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus [c'est comme s'il disait: le corps peut être envisagé comme partie de l'animal, comme genre de l'animal]. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma [si c'est complet, il n'y a rien d'ultérieur; voilà pourquoi on peut remarquer que c'est dit d'une façon un peu différente; si par corps nous entendons "substance complète ou achevée par la forme ultime, ayant en soi trois dimensions"], par la forme ultime, ayant en soi trois dimensions, sic corpus est genus, et habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas [tantôt on disait "formas ulterioras", ici on dit "forma ultima", ainsi donc: le corps est genre], sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia [il pourrait recevoir d'autres formes, mais on ne le considère pas de cette façon-là; on le considère tel quel, tel qu'il est posé dans le prédicament quantité, pas plus; alors: matière; mais c'est plus facile dans le cas de "vox"].

Et similiter est de voce. Si enim in intellectu vocis includatur ipsa vocis formatio in communi [si par voix, "vox", on entend la formation de la voix, mais une formation commune] secundum formam quae distinguitur in diversas formas literarum et syllabarum, sic vox est genus [si dans le concept que l'on se fait de la voix est impliquée la formation de la voix "in communi", eh bien, c'est genre parce que cette formation de la voix pourra devenir déterminée de plusieurs et plusieurs façons]. Si autem in intellectu vocis accipitur solum substantia soni, cui possibile est advenire praedictam formatio[n]em [évidemment on peut toujours lui ajouter quelque chose, mais alors on ne l'entend pas de cette façon-là, on se contente de la considération comme son purement et simplement; alors, c'est la matière des lettres; la voix est partie intégrale des lettres dans la mesure où on ne comprend pas l'aspect formatio[n] de voix même "in communi"; mais si on entend l'aspect formatio[n] de la voix "in communi": "genus"], sic vox erit materia literarum. (1)

Question (Louis Brunet):

Quelles sont les espèces de voix auxquelles on doit penser ici?

Réponse (Monseigneur):

"Vox", considéré tel quel, relève de la science de la nature. Voici à peu près comment c'est défini dans le traité De l'Ame: "Vox est sonus ab animali prolatus cum imaginatione quadam." A ce point de vue, on aura des voix qui seront des signes naturels, comme chez les animaux, par exemple, et on aura des signes conventionnels, arbitraires, artificiels que l'homme se forme en vue de la communication, etc. Mais la voix est autre chose que le son. Le bruit par exemple est un son, mais pas une voix. Mais il reste cependant qu'il faut du son pour constituer une lettre. Alors en tant que constituant la lettre: partie intégrale.

Ex quo etiam patet quod vox, secundum quod est genus, non potest esse sine speciebus [cette voix, dans la mesure où nous parlons de formation, même "in communi", elle sera formée soit par l'un, soit par l'autre, soit par l'animal ou les différents animaux, soit par l'homme]. Non enim potest esse sonus formatus, quin aliquam determinatam formam habeat huius vel illius literae [évidemment, il dit "formatus": enlevez le mot "formatus", cela ne va plus; il est partie de la lettre simplement; mais c'est pour expliquer le tout début, où il disait: "non potest esse genus sine speciebus", "praeter ea quae sunt species generis"; si on exemplifie avec la voix, on dit: "non potest esse sonus formatus" "sine..."; en disant: "sonus formatus", encore une fois, ce n'est pas la "substantia soni"; c'est ce qu'il a dit avant]. Sed si omnino careret forma literali prout est materia, sic inveniretur sine literis, sicut aes invenitur absque his quae fiunt ex aere. (1)

Comme on le disait, ce n'est pas très facile. Mais on peut tout de même retenir ceci: l'opposition irréductible entre parties intégrales et tout universel. Le tout universel permettant l'attribution, la partie intégrale, non. C'est énorme au point de vue logique. Ceci ne veut pas dire que dans aucun traité logique on n'usera de parties intégrales. Dans le traité De l'Interprétation, par exemple, qu'est-ce qu'on fait? On parle du nom et du verbe comme parties intégrales de l'énonciation. Mais on ne peut pas dire: "Enunciatio est nomen". On dira "enunciatio est oratio"; ah, cela, c'est autre chose! Et on dira "oratio" de toutes les espèces, de tous les instruments subséquents. Quoique dans les Topiques, on dira qu'il est préférable d'employer le mot "progressio"

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 12, no 1548.

au lieu d'"oratio"; mais on pourrait certainement employer encore "oratio". C'est que, dans ce cas, cela est plus manifeste d'employer "progressio". Et alors il s'agit d'une définition en termes d'acte. "Oratio" signifie, en logique, toute intelligence complexe, donc un tout. Mais ce sera, tout indéterminé. "est oratio". Mais "oratio" quoi? La définition "est oratio"; eh bien, il faut ajouter: "significans quod quid est rei". La division "est oratio". Qu'est-ce que cela veut dire à ce moment-là? Etc. Ainsi, l'"oratio" comporte multiplicité de parties, elle est toujours un tout composé de parties. Le syllogisme, c'est ce qu'il y a de plus manifeste comme "oratio", en raison de sa complexité: majeure, mineure, conclusion, etc...

Ces notions sont absolument fondamentales. Evidemment, la partie difficile, c'est de comprendre comment se fait-il que le genre n'est pas une partie intégrale. La matière en est une; le genre n'en est pas une. C'est cela la difficulté. Et voilà pourquoi saint Thomas, dans le De Ente et Essentia, va poser comme exemple le corps. Dans la Métaphysique, le corps revient aussi et la voix s'ajoute, d'autre part. Quoiqu'on peut ajouter, dans le De Ente et Essentia, l'exemple de l'animal et de l'homme.

Ensuite, - si le sujet du cours portait là-dessus, on resterait plus longtemps, mais pour donner l'intelligence du sujet de la logique, sa fin, il faudra tout de même maintenant ajouter autre chose - il nous reste à lire le chapitre IV et à lui ajouter quelques complémentaires, et très déterminés, sur le sujet de la logique.

Question (Michel Lemelin):

Tantôt, dans la Métaphysique, saint Thomas disait que le composé "ex materia et forma communi" donne le genre; pour ce qui donne l'espèce, est-ce qu'on reprend la même formule, "mutatis mutandis"? "materia et forma in communis et forma ultima"?

Réponse (Monseigneur):

Non! Pas "forma communi", mais "forma determinata" uniquement. Supposons par exemple qu'il s'agirait d'un son de voix tel que défini dans le traité De l'Interprétation: "vox significativa ad placitum". Là, on ne dirait plus: "forma communis". Il s'agirait d'une forme qui dépend de l'intelligence pratique (ce qui est une forme déterminée). Pour que ce soit genre, il faut que cela signifie encore tout cela, mais "indistincte" et "indeterminate".

La forme est innommée, alors que faire? étant innommée, on va se contenter de dire "hic animal", pour montrer qu'elle est là mais qu'on ne la mentionne pas explicitement.

Question (Michel Lemelin):

De sorte qu'on peut dire qu'animal est une certaine forme mais indéterminée?

Réponse (Monseigneur):

Mais en ce sens que "genus sumitur a materia". Animal signifie tout l'homme, i.e. que tout ce qui est dans l'homme est dans l'animal mais "indistincte". Donc l'animal signifie un tout et non pas une partie. Evidemment, quand on dit animal, quelqu'un pense au corps purement et simplement. C'est plus facile. La notion de partie intégrale est infiniment plus facile que la notion logique de genre. Alors, pour la plupart, animal veut dire tout simplement: "qui a la nature sensible". Et c'est vrai, mais c'est dans la mesure où tel être a la connaissance sensible mais pouvant recevoir une perfection ultérieure, à savoir: la rationalité, qu'animal devient genre.

Question (Michel Lemelin):

Et si on le conçoit sans référence à la possibilité d'ajouter une perfection?

Réponse (Monseigneur):

Si on l'exclut, si on ne veut pas cela: animal n'est plus vu que comme partie. Alors, l'homme serait dit composé d'un corps et d'une âme. Il y aurait évidemment des différences de corps et d'âme, mais l'homme serait dit composé d'un corps et d'une âme comme la plante est dite composée d'un corps et d'une âme. Dans les deux cas, le corps n'est conçu que comme une partie.

Question (Michel Lemelin):

Quand on dit "ajouter quelque chose", cela veut dire qu'un genre contient des espèces qui ont nécessairement une hiérarchie?

Réponse (Monseigneur):

Ce qui est touché là, c'est absolument fondamental pour le traité des Prédicaments. Parce que, que la réalité soit substance, quantité, qualité, relation, etc, ce n'est pas le logicien qui le dit. Le logicien assume cela du métaphysicien. Alors, qu'est-ce qui relève de lui proprement? Là, cette remarque joue un rôle énorme. Parce qu'il ordonne justement, lui, le logicien, à partir du genre suprême, tout ce qu'il contient. Mais il faut tout de même savoir ce qu'est un genre, pour pouvoir le faire.

Et là, il s'agirait d'une considération qui serait spécifiquement logique, grâce à ce principe, là: les choses, où se trouve le fondement de la vérité, qui possèdent une forme, peuvent en posséder une autre. Ainsi, celui qui a la nature sensible peut aussi posséder la nature raisonnable. Et il n'y a aucun genre, pas même les genres suprêmes, en logique, qui fasse exception à cela. Le premier sens du mot "corpus" ne pourrait jamais constituer le sujet logique. La voix considérée uniquement comme "sonus", non plus.

Il y a là tout un ordre de l'intelligence et cet ordre fait le sujet de la logique. Il ne faut pas dire: c'est le sujet, car il ne s'agit du sujet que d'un traité. Le sujet concerne tous les traités. La lumière que nous rencontrons dans tous les traités, on doit la rencontrer aussi dans celui des Prédicaments. Et là, c'est un exemple, semble-t-il: il ne faut pas que les natures en question soient comme fermées sur elles-mêmes; ceci justement empêcherait la hiérarchie et l'ordre proprement logique. Le logicien reçoit: substance. Qu'il l'ordonne, qu'il l'organise. C'est un point qui nous frappe lorsque nous lisons: celui qui possède une perfection peut en posséder une ultérieure. Cela fait penser tout de suite à l'ordre qui serait l'ordre propre au traité des Prédicaments. Nous verrons cela un jour.

Et voilà pourquoi c'est une des difficultés de ce traité. Le traité reçoit son fondement de la métaphysique. Si on ne sait pas qu'est-ce que c'est que substance, qu'est-ce que c'est que quantité, qu'est-ce que c'est que qualité, on ne peut rien faire. Mais l'ayant assumé, cependant, et connaissant selon cette lumière, là, on a ce qu'il faut. Parce que dans les autres traités logiques, le logicien n'a pas besoin d'assumer autant que cela venant de la Métaphysique. Le danger, dans ce traité, c'est justement de confondre logique et métaphysique. De même que dans le traité De l'Interprétation, le grand danger, c'est de confondre logique et grammaire parce que ce qui est considéré en logique, à savoir nom et verbe, est considéré aussi par la grammaire. Mais là encore, il faut faire la distinction. Pas la même. Mais il y a une distinction qui fait qu'il y a une considération du nom et du verbe propre au logicien, une autre propre au grammairien.

C'est là qu'on voit que "logica maximam habet difficultatem" (1).

1. S. Thomas, In Boetii de Trin.

L'objection à laquelle répond alors saint Thomas donnait comme un principe pour la découverte: il faut commencer par ce qu'il y a de plus facile. Saint Thomas dit: à condition que le plus facile ne dépende pas, pour son intelligence, du plus difficile. Or la science de la nature, entendue proprement comme science, et la métaphysique, et la mathématique, comme sciences, sont inintelligibles sans la logique. Quand on dit proprement science, on dit vertu intellectuelle; cela ne veut pas dire que sans logique on ne comprend rien, mais qu'on ne possédera pas vraiment la vertu intellectuelle de science de la nature ou de mathématique, si on ignore la logique. Ainsi: qu'"il faut aller du plus facile", c'est un principe qui souffre exception.

Mais "aller du "notius quoad nos" au "notius quoad se", "innatum est nobis", pour cela, il n'y a pas d'exception. Si la science de la nature était "notior quoad nos" par rapport à la logique, il faudrait la connaître avant la logique. Quelqu'un pourrait croire que la science de la nature, portant sur des choses plus proportionnées, est "notior quoad nos". Et de fait si la science de la nature n'exigeait pas autant d'expérience, elle serait la plus conforme à la nature de notre intelligence. Mais non, elle n'est pas "notior quoad nos". Scientifiquement parlant, en tout cas. Donc, la logique est du "notius quoad nos", à ce moment-là, malgré sa difficulté. De telle sorte que, si quelqu'un n'avait qu'une quinzaine d'années à consacrer à la vie spéculative dans l'idée de s'élever à une connaissance vraiment scientifique, il faudrait qu'il en consacre pas mal à la seule logique. Ce qui va contre les moeurs d'aujourd'hui, évidemment...

11/3/75

Le Chapitre IV

Nous allons maintenant aborder le quatrième chapitre du De Ente et Essentia, et nous n'irons pas plus loin dans la lecture de ce traité. Il faut souligner que les cours actuels sont les plus importants de la présente série. Voilà pourquoi il faut signaler de nouveau quelques remarques sur l'ordre du cours. Nous devons revenir sur cet ordre afin d'éviter toute confusion. Il faut d'abord soigneusement distinguer entre le propos et l'exécution du propos. Et ici particulièrement, il y a danger de confondre les deux parce que, dans l'exécution du propos, en lisant le De Ente et Essentia, nous avons été amenés à parler, quoique brièvement, du mot "logique" à trois reprises, sans que cela concerne directement notre propos. Il a d'abord été question du mode logique du septième livre de la Métaphysique. Si l'on se rappelle, la matière première ne pouvait être définie que "per viam motus", mais sa diversité par rapport aux formes, Aristote la manifestait "per viam praedicationis", ce qui est un mode proprement logique. Ensuite, en lisant la dernière leçon de ce livre 7, nous avons parlé d'un "quod quid est logice loquendo". Et enfin, le troisième sens que nous avons vu au mot "logique", c'était la définition logique en tant qu'opposée à la définition naturelle: "appetitus vindictae", par exemple, est appelé définition logique de la colère. Cela fait beaucoup de "logique" et pourrait nous induire en confusion, puisque notre propos, qui ne concernent pas directement ces trois "logiques", est aussi d'ordre logique.

Répétons: nous avons parlé trois fois de "logique", parce que ces trois sens étaient nécessaire à l'intelligence du traité De Ente et Essentia; mais ces trois "logiques" se distinguent nettement du logique qui fait vraiment l'objet de notre fin. Le mot "logique", donc, a encore un autre sens et ce dernier sens, qui nous intéresse quant à notre propos, signifie proprement l'art spéculatif, cette méthode, comme dira saint Thomas, dans son Commentaire du De Trinitate de Boèce, "qui ministrat instrumenta speculationis". Et ce que nous visons proprement, c'est de

préciser quel est le sujet de cette logique, de cet art spéculatif.

Il ne faut bien sûr pas croire qu'il n'y a aucun lieu entre ces quatre sens du mot "logique". Mais, ainsi qu'on l'a dit au début, on ne pourrait pas se fonder sur le mot et ses différents sens pour manifester le sens qui nous intéresse, parce que cela nous mettrait en présence de trop d'inconnues et que ce serait multiplier les difficultés. Les autres sens du mot "logique" ne sont en effet pas plus manifestes que celui qui nous intéresse. Car pourquoi la définition qui s'oppose à la définition naturelle est-elle appelée logique ou dialectique? et pourquoi le mode du livre 7 est-il appelé logique? ce ne sont pas des questions très faciles. Donc, ne nous laissons pas distraire par le mode logique du livre⁷, ni par le "quod quid est logice loquendo", ni par la définition logique opposée à la définition naturelle. Et nous allons voir maintenant en quoi précisément le De Ente et Essentia nous conduit à notre véritable propos. Voilà pourquoi les cours qui suivent sont les plus importants de la présente série.

Dans le texte même du De Ente et Essentia, nous allons découvrir, d'une façon relativement simple, le sujet de la logique. Et nous l'énoncerons ensuite de façon de plus en plus précise, à l'aide de textes très déterminés.

Maintenant, notons bien la rigueur du discours de saint Thomas. Cette rigueur se poursuit dans tout le De Ente et Essentia, mais d'une façon particulière dans ce chapitre IV. Et cette rigueur est encore plus importante maintenant, car nous sommes tout près de la fin que nous nous proposons d'atteindre.

A. Lecture du chapitre IV. Découverte du sujet de la logique.

Viso quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis... (1)

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 4.

Saint Thomas résume les trois chapitres précédents avant de s'y appuyer pour continuer. Car jusqu'ici, en somme, on s'est demandé ce que signifie au juste le mot essence. On se rappelle que le sens d'essence, tiré du premier sens d'"ens", s'appliquait principalement à la substance, qu'elle soit simple ou composée. Mais en raison de la plus grande facilité de connaître le composé, nous nous sommes limités à l'examen de l'essence dans la substance composée. Voilà pourquoi nous avons été amenés à parler de matière, de forme, de définition naturelle. Il fallait, entre autres choses, pour bien comprendre l'essence de la substance composée, voir qu'elle se compose de matière et de forme comme de parties intégrales; et pour manifester davantage cela, saint Thomas a commencé, au chapitre III, à se servir, comme "opposita", des notions de genre et d'espèce qui, eux, sont des touts qui ne se composent pas de leurs parties comme de parties intégrales. Et dans le chapitre IV, nous allons continuer encore à comparer, pour la mieux comprendre, l'essence ou nature des substances composées avec des objets d'ordre logique. C'est vraiment le métaphysicien qui assume la logique, dans cet exposé. Et c'est ainsi que nous pourrons voir d'une façon très nette quel est le sujet de la logique. Mais cela aura été amené de loin. En somme, c'est la notion d'essence composée qui nous aura conduits à l'intelligence de ce sujet. Il était préférable de passer ainsi par cet opuscule plutôt que de le donner directement, ce sujet de la logique. Sans le voir ainsi dans sa référence à l'essence, à la nature des choses, on risquerait de ne jamais trop parvenir à comprendre comment le sujet de la logique n'est pas que chimère et est vraiment objet de science.

Viso quid signifecetur nomine essentiae in substan-
tiis compositis, videndum est quomodo se habeat [toujours
l'essence de la substance composée] ad rationem generis,
speciei et differentiae. (1)

En vue de mieux connaître la nature (i.e. l'essence), il faut la comparer à quelques objets d'ordre logiques qui, de fait, sont traités par Porphyre dans son Isagogè. Alors en même temps, on se trouve à avoir une petite idée de ce que sont genre, espèce et différence. En d'autres mots, la fin que se propose ici saint Thomas, c'est de mieux connaître

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 4.

la nature en la comparant au logique; or comme notre fin à nous c'est de mieux connaître le logique en nous appuyant sur la nature, l'exposé de saint Thomas peut nous aider.

a) Pour être sujet de la logique, l'essence doit être signifiée "per modum totius".

Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato [animal, par exemple, à quoi convient la "ratio generis", est attribué, et ce à quoi il est attribué est un singulier désigné; on a vu ce que c'était qu'un singulier désigné: Socrate, Platon, etc; ainsi Socrate est homme (ce qui a "ratio speciei"), Socrate est animal (ce qui a "ratio generis"), Socrate est raisonnable (ce qui a "ratio differentiae"), etc; en d'autres mots, "id cui convenit esse hominem, animal, rationale", c'est "hic homo", ce singulier désigné; de là, saint Thomas dit: parce que ce qui est attribué ainsi, et qui est d'ordre logique, est attribué au singulier comme tel, il est impossible que...], impossible est quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur [car cette essence-là, cette essence composée, elle peut être signifiée de deux façons: ou bien par mode de partie, et ce sera "humanité", "animalité", ou par mode de tout, et ce sera "homme", "animal"; mais on dit "hic homo est animal", et parce qu'on dit "hic homo est animal", il est impossible que le genre, l'espèce, la différence se disent de l'essence considérée par mode de parties; il faut absolument que tout ceci soit attribué à l'essence conçue, représentée, signifiée "per modum totius"], ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. (1)

Remarquons que le principe de manifestation ici, comme d'ailleurs au paragraphe suivant, c'est l'attribution logique. On parle de l'essence, d'accord, mais on montre quelque chose de l'essence en s'appuyant sur l'attribution qui, elle, relève proprement de la logique. Evidemment, ici, saint Thomas presuppose un énoncé qu'il a fait plus haut, au chapitre 3: "Nulla pars integralis praedicatur de suo toto." Cela, c'est

un point extrêmement important en logique. Ce que nous allons retrouver dans tous les traités, c'est que, quand nous parlerons en logique de tout, il s'agira de tout universel ou de tout logique et non pas de tout intégral. Toutefois, ceci ne veut pas dire qu'Aristote ne se servira aucunement du tout intégral en logique; ainsi, dans son traité De l'Interprétation, Aristote détermine du nom et du verbe comme de parties intégrales de l'énonciation. Mais quand il va définir l'énonciation, cependant, il ne dira pas: "enunciatio est nomen", ni "enunciatio est verbum"; il va dire "enunciatio est oratio". Parce que "oratio habet rationem totius".

Reprendons un exemple déjà donné. Le titre français (ou anglais) Catégories, pour une œuvre logique, répugne à première vue parce que le mot français et anglais "catégorie", dans l'usage courant, ne dépasse pas le tout intégral. Voilà pourquoi, l'année dernière, on a dit que si nous pouvons arriver à respecter la nécessité de désigner un tout autre que le tout intégral, tout en employant le mot "catégorie", - pour le mot "prédicament", il n'y a pas danger qu'on se trompe: "prédicament" conduit à "praedicatio" et par là à "attributio" - c'est parce que nous sautons tout de suite au grec sans passer par l'anglais, ni le français. Nous recourons comme à une copie matérielle du grec. Car quand on dit en logique: "catégorie", il faut que "ratio quam significat nomen" soit la "ratio" qu'Aristote lui-même entend quand il dit " " (catègoriai). Là, d'accord! Mais le danger encore une fois, et ce pourquoi on peut d'ailleurs être porté au début à refuser ce mot, c'est la difficulté, à cause de l'usage courant, de lui donner un autre sens que celui de tout intégral. Cependant, en étudiant un peu, on voit qu'il y a d'autres cas justement où la langue vivante peut imiter, faire comme une espèce de décalque du mot grec, en donnant au mot français exactement le sens du mot grec, sans référence aux sens que l'usage courant a consacré en français. Ordinairement, quand on passe d'une langue à l'autre, il y a des différences dans les sens. Mais ici, c'est vraiment exactement le sens qu'Aristote donne au mot " " (catègoriai) qu'on doit donner au mot français ou anglais "catégories". Autrement, il faut exclure ce mot purement et simplement, pour ce qui est du titre du premier traité logique. Mais quand on peut ne pas exclure ainsi un mot qui est courant, au fond, il est préférable de le garder.

Mais revenons à nos considérations. Nous disions que ce qui est

important, dans ce que nous lisions, c'est que le principe de manifestation, c'est l'attribution. Cela ressemble beaucoup au livre 7 de la Méta-physique, où on procède aussi "per viam prædicationis". On s'appuie ici sur le fait que le prédicat, l'attribut, se dit du singulier, et sur le fait que celui-ci est un tout. "Animalitas", donc, qui signifie une partie, ne pourra jamais être dit genre, ni "rationalitas" différence, ni "humanitas" essence ou espèce. Il faudra dire plutôt: "animal", "rationale" et "homo", qui signifient l'essence comme un tout. Bref, il faut écartier l'"essentia per modum partis", i.e. signifiée comme une partie intégrale: cela ne peut être ni genre, ni différence, ni espèce.

Similiter etiam [deuxième considération: en s'appuyant encore sur l'attribution] non potest dici quod ratio generis, speciei, differentiae conveniat essentiae secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant [voilà qui est très intéressant; c'est une réfutation très brève, très sommaire, des idées séparées; en somme, on ne peut pas dire non plus que le genre, l'espèce et la différence conviennent à l'essence comme étant quelque chose de "praeter rem existens", quelque chose de séparé; pourquoi?...]; quia sic genus et species non prædicarentur de hoc individuo [dans les deux cas, on s'appuie sur ceci: c'est l'individu qui est le sujet d'attribution; à cause de cela, ici, le prédicat ne peut pas être quelque chose en-dehors du singulier purement et simplement]; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; [et une autre considération:] nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati [quand l'intelligence veut s'élever du singulier à l'universel, si nous concevons le singulier à la façon des Platoniciens, ou l'essence à la façon des Platoniciens, jamais nous ne pourrons atteindre la vérité universelle à partir du singulier, ni d'ailleurs appliquer à des individus des notions universelles; mais ce qui est, encore une fois, très intéressant, c'est que les deux considérations s'appuient sur l'attribution et sur l'attribution dont le sujet est le singulier].

Et ideo relinquitur [il nous faut donc nécessairement dire:] quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod significat per modum totius, ut (in) nomine "hominis" vel "animalis", prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est. (1)

On pourrait dire que, tout de même, le genre, ce n'est pas l'indi-

vidu. Non, bien sûr! mais tout ce qu'il y a dans l'individu est dans le genre, quoique indistinctement et implicitement.

b) Pour être sujet de la logique, l'essence signifiée "per modum totius" doit être considérée "ut habens esse in anima".

1. Trois façons de considérer l'essence signifiée "per modum totius".

Ensuite, cela devient extrêmement intéressant pour nous. Nous avançons rapidement vers des précisions concernant le sujet de la logique. Certaines distinctions vont être posées qui vont nous permettre de dire: eh bien, le sujet de la logique, c'est cela! Tout ceci en ayant pris pour point de départ la substance composée, la substance matérielle. Ensuite, nous lirons quelques textes plus précis que nous pourrons mieux comprendre parce que nous aurons fait ce parcours. C'est à cause de cela qu'il était bon de passer par le De Ente et Essentia.

Nous venons donc d'exclure l'essence "per modum partis". On a exclu aussi l'essence vue comme quelque chose de séparé. Ni l'une ni l'autre ne peut être sujet de la logique, car ni à l'une ni à l'autre ne peut convenir la "ratio generis, differentiae vel speciei". Allons maintenant à la nature signifiée "per modum totius", d'un tout qui contiendrait implicitement tout ce que l'individu comporte.

Natura autem vel essentia sic accepta [voici une première distinction à faire] potest "dupliciter" considerari [et cela, c'est une distinction absolument fondamentale]: Uno modo, secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius [on peut considérer l'essence selon la nature qui lui est propre et selon une considération qu'on doit appeler absolue; la nature en elle-même, ce qu'elle est]; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi [encore l'attribution; si on considère la nature de cette façon absolue, on ne peut lui attribuer que ce qui la concerne, elle, purement et simplement; sans rien que ce soit qui lui soit étranger]; unde, quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est

attributio [dans cette considération absolue, tout ce qu'on va attribuer à l'essence d'autre que ce qui appartient à sa propre nature, i.e. tous les autres prédictats, sauf ceux qui la définissent, font que l'attribution est fausse]; v.g. homini [par exemple, à l'homme en tant qu'homme, c'est cela que signifie la "considération absolue" dont nous parlons, "convenit"..., in eo quod est homo, convenit rationale et animal [voilà pourquoi d'ailleurs nous dirons: "homo est animal rationale"]; alors selon cette première considération qui est dite absolue, quels sont les prédictats qui conviennent essentiellement à l'homme? animal, raisonnable] et alia quae in ejus definitionem cadunt [on parlera aussi de mortel, etc]; album vero, vel nigrum, vel quodcumque hujusmodi quod non est de ratione humanitatis [qui n'entre pas dans l'essence même de l'homme], non convenit homini in eo quod est homo [évidemment, ceci pourrait être vrai de dire: "homo est album"; mais pas selon la considération absolue dont nous parlons]. Ideo si quaeratur utrum ista natura possit dici una vel plures [c'est un problème, cela: la nature humaine, est-ce qu'on peut dire qu'elle est une ou multiple? ni l'un, ni l'autre], neutrum concedendum est: quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere [c'est-en-dehors et ça peut lui être et ne pas lui être attribué; donc, si l'on considère la nature humaine absolument, on ne peut ni dire: elle est une, ni dire: elle est multiple]. Si enim pluralitas esset de ratione ejus [parce que remarquons que la considération absolue de la nature, c'est la nature considérée "secundum propriam rationem"; "id quod est de ratione ejus"; alors il dit:], nunquam esset una [elle ne pourrait jamais être une], cum tamen una sit secundum quod est in Socrate [quand on sait d'autre part que cette nature est une dans Socrate qui est un individu]. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari [il n'y en aurait qu'une et on ne pourrait pas dire que les natures sont multiples; la nature de Socrate et celle de Platon seraient exactement une seule et même nature; c'est nier la division; c'est merveilleux; voilà pour le premier membre: "secundum rationem et naturam propriam", où "nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi"; alors, cela exclut tout le reste; cela exclut tellement tout le reste que si on se pose la question: est-elle une ou multiple? aucune des deux attributions n'est vraie, la nature étant considérée absolument].

Alio modo consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo [ah, c'est autre chose: ce n'est plus la nature "secundum propriam rationem", c'est la nature "prout habet esse", en tant qu'elle a l'existence en ceci ou cela, celui-ci ou celui-là]: et sic de ipsa prae-dicatur aliquid per accidens, ratione ejus in quo est

[là, cela coïncide: être homme et être blanc, cela s'adonne à aller ensemble], sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo [l'homme est blanc parce que Socrate est blanc]. (1)

Question (Gérald Allard):

Dans le cas de la nature considérée en elle-même, est-ce qu'on aurait pu dire quelque chose comme ceci: l'homme est coloré en raison de son animalité? est-ce que cela aurait été vrai pour la nature de l'homme considérée absolument?

Réponse (Monseigneur):

Ce serait évidemment comme un accident inséparable, une propriété, quelque chose comme cela.

Question (Gérald Allard):

Et les propriétés peuvent...?

Réponse (Monseigneur):

Parce que le propre, comme "être disciplinable", et "esse animal admirativum", voilà autant de propres qui...

Question (Gérald Allard):

Et qui se trouveraient avec la nature considérée absolument?

Réponse (Monseigneur):

Oui.

Question (Gérald Allard):

Ce seraient des attributions vraies?

Réponse (Monseigneur):

Vraies, oui. Oui, parce que cela suit nécessairement la "ratio propria". Et on le dit d'ailleurs, en disant que ce sont des propres. C'est la fameuse distinction entre l'accident propre et celui qui ne l'est pas, lequel se subdivise en séparable et inséparable.

Alio modo [d'une autre façon, donc, nous pouvons considérer la nature en tant qu'elle existe en ceci ou en cela] consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo: et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ["per accidens", parce que cela coïncide; ce

n'est pas l'homme en tant qu'homme qui est blanc; mais seulement en tant que Socrate, qui est homme, est blanc; ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. (1)

Donc, il y a des choses qui conviennent à la nature considérée en tant qu'existant et qui ne conviennent pas à la nature considérée absolument. Et alors, première insinuation du sujet de la logique. On a dit là: "secundum quod habet esse in hoc vel in illo", et on s'est contenté tout simplement d'exemplifier par un "hoc" qui signifiait un singulier "ut existens extra animam". Mais...

Haec autem natura habet duplex esse [une nature, encore une fois, peut être considérée absolument ou encore en tant qu'existant; or nous devons distinguer à propos de cette deuxième considération un double "esse" de la nature]: unum in singularibus [on vient d'exemplifier avec cet "esse"-là], aliud in anima [la nature "prout habet esse in anima", voilà le sujet de la logique; mais n'oublions pas "nature"; c'est cela qui fait la puissance de notre procédé pour conduire au sujet de la logique; parce que l'objet logique, on l'a déjà dit, n'est pas une pure chimère; c'est la nature, telle ou telle nature, "ut habens esse in anima"; évidemment, cela demandera des précisions, mais c'est déjà un premier énoncé]; et secundum utrumque ["duplex esse"; alors, tout dépendra de l'"esse"; il y aura comme des propriétés, des accidents, des qualités, etc, qui suivront l'"esse" dans les singuliers; et d'autres propriétés, etc, qui suivront la nature pour autant qu'elle aura son "esse" dans l'âme] consequuntur accidentia dictam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium [dans la mesure où la nature existe dans le singulier: multiplicité]; et tamen ipsi ["ipsi" revient; l'opposé à cette deuxième considération, i.e. la première] naturae, secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet; falsum enim est dicere quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari [c'est faux de dire cela; elle peut exister dans le singulier; mais en tant que telle, on ne peut pas dire qu'elle existe dans le singulier; ni d'ailleurs qu'elle existe dans l'âme; elle peut exister de cette façon-ci ou de cette façon-là, dans ce sujet-ci ou dans ce sujet-là]: si enim [et saint Thomas procède par une espèce de contradiction, et par une espèce d'argumentation "ad hominem"]esse in hoc singulari conveniret homini, inquantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare [s'il

est essentiel à la nature d'être dans Socrate, on ne la trouvera jamais que dans Socrate, ce qui va contre l'expérience commune]; similiter, si conveniret homini, inquantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo, inquantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum [on n'exclut pas que la nature puisse avoir telle ou telle existence; mais d'avoir ainsi telle ou telle existence, cela ne lui appartient pas en tant que nature, absolument considérée]. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis. (1)

Absolument considérée, elle peut se dire de tous les individus.

Question (John White):

La nature telle qu'elle existe "in anima", est-ce que cela veut dire: dans le connaissant?

Réponse (Monseigneur):

Oui. Et selon un "esse" immatériel, intentionnel, c'est-à-dire dans le connaissant en tant que connaissant. Quand on connaît la pierre, ce n'est pas la pierre dans son aspect physique qui s'unit à nous. Il faut une assimilation, tout de même, entre le connaissant et l'objet connu pour qu'il y ait connaissance: ce n'est pas le connu, physiquement considéré, qui entre dans l'oeil, dans la faculté de connaissance. Alors, il s'agit d'un "esse" plus spirituel que cela. Et cela, c'est la grande difficulté, quand on se met à analyser le problème de la connaissance comme telle.

Nous découvrons de plus en plus ce qu'est le sujet de la logique. Et toujours en partant de la nature, c'est cela qui est important. On aurait pu voir des textes plus précis sur le sujet de la logique; mais pour quelqu'un qui n'est pas averti, l'aspect nature peut très facilement lui échapper. Et ensuite, il aurait toutes les difficultés du monde à comprendre comment il se fait que la logique est science.

12/3/75

Reprendons un peu, pour bien comprendre la suite. Saint Thomas

a introduit d'abord une grande distinction, une distinction fondamentale: la nature, l'essence (signifiée "per modum totius") peut être considérée de deux façons: ou d'une façon absolue, et alors il n'est vrai de dire de cette nature que ce qui lui appartient en propre; et ce qui lui est étranger, ce serait faux de lui attribuer; ou, non plus d'une considération absolue, mais "ut habens esse in hoc vel in illo". Ce deuxième membre se subdivise encore: ou dans la réalité, ou dans l'âme.

Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima. (1)

Et à la fin, on dit que nulle de ces deux existences n'appartient en propre à la nature absolument considérée; mais cependant elle ne les exclut pas non plus: "ita quod non fiat praecisio alicujus eorum". Parce qu'autrement, cela ne marcherait plus. On ne pourrait pas dire que Socrate est homme.

2. La "ratio universalis" ne convient à l'essence que selon la troisième considération: l'essence "ut habens esse in anima".

Maintenant, nous entrons de plus en plus dans le propos strictement logique.

Non tamen potest dici [et cependant, toujours étant donné cette nature considérée absolument] quod ratio universalis [quel que soit l'universel: genre, différence, espèce, on ne peut pas dire que la définition, la notion d'universel convienne à la nature ainsi absolument considérée] conveniat naturae sic acceptae; quia de ratione universalis est unitas et communitas [voilà déjà quelque chose de très important; l'universel va se définir par l'unité et la communauté; on verra d'ailleurs que cette unité et cette communauté, il faut absolument que ce soit l'intelligence qui les lui donne; alors l'universel ne convient pas à la nature considérée absolument parce qu'il est de l'"esse" même de l'universel d'être un et commun; l'unité et la communauté entrent dans sa définition même]. Naturae autem humanae neutrum eorum ["unitas" et "communitas"] convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim [toujours la même façon d'argu-

menter, comme "ad hominem"] communitas esset de intellectu hominis [là, on pourrait dire: "de ratione hominis", ce serait la même chose; si la communauté ou l'unité existaient dans la définition même de l'homme...], tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas [partout où il y aurait humanité, il y aurait communauté]; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua [cela, c'est merveilleux; c'est là qu'on voit en somme ce que cela veut dire le principe d'individuation], sed quidquid est in eo individuatum est [cela va loin: "Socrates est hic homo, hic animal"; tout ce qu'on rencontre en lui est individué; il n'y a rien, quand on analyse Socrate en tant que Socrate, il n'y a rien qui appartienne à l'unité et à la communauté comme telles; donc, un autre signe que l'universalité ne peut pas convenir à la nature considérée absolument].

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis accidat naturae humanae [on vient d'exclure l'universel de la considération absolue de la nature; voilà pourquoi on dit qu'on entre dans la logique; parce que cet universel-là, c'est vraiment un sujet de considération logique; or c'est impossible que cette unité, cette universalité cette communauté qui définissent l'universel entrent dans la définition de la nature considérée absolument; mais il est tout aussi impossible qu'elles appartiennent à la nature pour autant qu'elle est dans un individu] secundum illud esse quod habet in individuis; quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet; quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae [on peut sous-entendre: "neque secundum considerationem absolutam, neque secundum esse quod habet in individuo sed..."] secundum illud esse quod habet in intellectu. [Et alors il explique:] Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum [voilà! du moment que la nature est reçue dans l'intelligence du connaissant, elle est abstraite; abstraite de quoi? de tous les individus, abstraite de la matière individuée, de la matière singulière] ab omnibus individuantibus, et habet [très important!] rationem uniformam ad omnia individua, quae sunt extra animam [on pourrait se demander: mais en quoi consiste cette unité et cette communauté? elle vient de ce qu'on fait abstraction de tout ce qu'il y a d'individué comme tel mais en gardant aussi rapport à la réalité: "et habet rationem uniformam ad omnia individua, quae sunt extra animam"; et cet universel, parce qu'il est abstrait, il n'est pas pour autant coupé de la réalité; on voit déjà insinué l'aspect relation], prout essentialiter [toujours l'universel ou la nature abstraite] est *imago omnium* [l'universel homme est comme l'image de tous les hommes]...

Question (Louis Brunet):

J'ai "aequaliter", ici, au lieu d'"essentialiter". Ca va quand même?

Réponse (Monseigneur):

Oui.

... et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines: et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus [l'expression qui suit, on la ren-contre très souvent chez saint Thomas:] ad invenit rationem speciei et attribuit sibi. (1)

En considérant la nature en tant qu'existant dans l'âme, dans son rapport (dans sa relation) aux individus qui, eux, existent dans la matière, la raison découvre ce qu'est le genre, ce qu'est la différence, ce qu'est l'espèce. Il y a un très bel article à ce point de vue, dans le Commentaire du De Trinitate de Boèce. Saint Thomas commence par dire que notre intelligence a pour objet propre la quiddité des choses matérielles et qu'elle ne peut jamais connaître immédiatement le pur intelligible.

Immediate autem ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam, et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmatum, ad quae comparatur, sicut visus ad colorem, ut dicitur III De anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis. (2)

Mais, dit saint Thomas, dans un cas, notre intelligence peut atteindre l'intelligible médiatement. Bien entendu, elle ne pourra pas atteindre le "quid" de la substance séparée; voilà pourquoi, d'ailleurs, il n'y a pas de science ayant pour objet la substance séparée. Mais dans le cas des intelligibles qui forment le sujet considéré en logique, notre intelligence peut atteindre leur "quid", quoique médiatement, parce que, dit saint Thomas, en voyant ce qu'est homme et ce qu'est animal, on voit très bien le rapport genre et espèce.

Quaedam invisibilis 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 innotescit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus, et quid est species. (3)

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 4.

2. S. Thomas, In Boetii de Trinitate, q. 6, a. 3, c.

3. Ibid.

C'est cela que veut dire "ad invenit": en considérant les natures, telles qu'elles sont dans l'intelligence, déjà abstraites, on aperçoit là, on découvre - le mot "découvre" convient tout spécialement pour traduire "ad invenit" (on verra mieux ce que cela veut dire, dans un texte des Q.D. De Potentia) - certaines relations entre elles. En d'autres termes, i.e. en les termes de saint Thomas au début de son proème aux Seconds Analytiques, de même qu'en considérant l'acte de la main, l'homme a découvert un "ars fabrilis", de même, en considérant l'acte de sa propre raison, il a découvert la logique. L'homme a découvert la logique, mais en découvrant les relations propres à la logique. Celle entre genre et espèce, découverte en examinant le rapport entre deux natures connues: animal et homme, en est un exemple. Bref, l'homme découvre dans son propre acte intellectuel ce qui y est déjà. (Car il y aura d'autres relations de raison qui ne feront pas l'objet de la logique; on verra cela dans le tout dernier texte qu'on lira, le plus précis, mais à cause de cela le plus difficile) Encore une façon de redire la même chose: l'intelligence, examinant les natures telles qu'elle les connaît, découvre l'"unitas", la "communitas", l'"universalitas" qu'elles revêtent, étant connues, et le type de rapport qu'elles gardent avec les choses "extra animam": c'est la découverte de la logique. C'est pourquoi l'expression d'Averroès est si juste...

Question (Michel Lemelin):

Quand vous dites que vous aimez le terme "découvrir", pour traduire "ad invenit", c'est parce que cela montre que ce qui est découvert existe déjà dans la raison?

Réponse (Monseigneur):

C'est cela! Si quelqu'un se contentait de dire "inventer", par exemple, on pourrait croire que le logicien fait tout cela de son propre crû. Il faut se fonder surtout sur la doctrine pour justifier cette traduction, plutôt que sur le dictionnaire.

Nous en étions à la très belle expression d'Averroès:

Unde dicit Commentator, I de Anima, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus: hoc etiam Avicenna in suae Metaphysicae 8 dicit [c'est magnifique; c'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses, car cette universalité n'existe pas dans les choses singulières comme telles; c'est l'intelligence qui rend

les natures universelles]. (1)

Ce qui suit est aussi intéressant. Il est intéressant ce petit paragraphe parce que saint Thomas nous énonce très nettement, quoique très brièvement, la position de ce même Averroès qui a si bien parlé tout à l'heure, mais qui va commettre maintenant une erreur grossière, reprise ensuite par ses disciples, et que saint Thomas attaque plus longuement dans son opuscule De Unitate Intellectus.

Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra anima, quia est una similitudo omnium [universelle parce que une, saint Thomas le dit: "une similitude" de tous les individus]; tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo [l'un forme l'universel homme, l'autre aussi le forme; le premier forme son concept et le second le sien; cela fait deux concepts; alors ce serait une fort mauvaise conséquence de passer de l'unité qui définit l'universel à l'unité de l'intelligence; or c'est cela la position d'Averroès], est species quaedam intellecta particularis [le concept est à l'intelligence qui le forme]. Et ideo patet defectus Commentatoris, in 3 de Anima, qui voluit ex [voilà la mauvaise conséquence tirée par Averroès:] universalitate formae intellectae unitatem intellectus concludere [le concept est un parce qu'universel, mais cela ne peut permettre de conclure: donc, il n'y a qu'une seule intelligence qui peut le former; l'unité appartient à la nature abstraite, pas au concept que nous formons d'elle]; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum [c'est universel en tant que similitude des choses qui sont en-dehors de l'intelligence; et alors saint Thomas donne un très bel exemple:] sicut etiam, si esset una statua corporea [à supposer qu'il y aurait une statue corporelle représentant beaucoup d'hommes, tous les hommes même, peu importe...] representans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune representativum plurimum. [[c'est la même image, mais reproduite tantôt dans le bois, tantôt dans le marbre; mais c'est la même similitude; il en va de même pour l'universel; toute l'unité est du côté de la nature abstraite; mais il reste tout de même qu'elle est saisie par ce concept-ci, par ce concept-là, etc...]. (2)

On revient à ce qu'on a dit au début:

Et quia naturae humanae, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam (scilicet humanae naturae) considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu [voici encore une autre façon d'exprimer le sujet de la logique]; ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate [on ne peut pas dire: "Socrates est species"; quoiqu'on puisse dire: "homo est species"], ut dicatur: Socrates est species: quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo: quidquid enim convenit homini in quantum est homo, praedicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi per se [tout ce que nous avons dit tout à l'heure, à savoir que justement le genre ne peut pas convenir à la nature considérée d'une façon absolue; mais il peut arriver que la nature ait ou cette existence-ci ou cette existence-là; cependant "être attribué" convient essentiellement au genre], cum in ejus definitione ponatur [comment définissons-nous le genre, chez Porphyre? "Le genre est ce sous quoi est rangé l'espèce" (1), "le genre semble contenir toute la multitude rangée sous lui" (2), "le genre est l'attribut essentiel applicable à une pluralité de choses" (3), etc; et la même chose pour la différence, la même chose pour l'espèce: "En effet, parmi les attributs, les uns ne se disent que d'un seul être, comme le sont les individus, par exemple Socrate, cet homme-ci, cette chose-ci; les autres se disent de plusieurs êtres, et c'est le cas des genres, des espèces, des différences..." (4); alors, voici une définition, une description de l'attribution qui est merveilleuse:] Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis [pourquoi la prédication entre-t-elle dans la définition même de genre, c'est parce que justement cet acte d'attribution se fait par l'intelligence qui compose et qui divise; mais attention - cela répond à la question posée tout à l'heure par M. Lemelin)...], habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentio-
nis quae est genus, quae similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id cui intellectus intentio-
nem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significa-
tur hoc nomine "animal". (5)

1. Porphyre, Isagogè, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1947, p. 14.
2. Ibid. 3. Ibid. 4. Ibid., p. 15.
5. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 4.

3. Conclusion-résumé: De quelle façon l'essence, ou la nature, est sujet de la logique.

Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei; quia ratio speciei [on pourrait élargir: le sujet de la logique] non est de illis quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo; sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu [en tant que nature abstraite]: et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiae. (1)

Question (Gérald Allard):

Est-ce que l'être que la nature a dans l'intelligence peut être considéré par le logicien et par le naturaliste? dans l'étude de l'âme?

Réponse (Monseigneur):

Bien sûr! Voilà pourquoi dans la Méta physique par exemple on dira que le mot "universel" peut avoir deux sens: quelquefois il peut signifier la nature elle-même. Quelquefois la nature "ut subest intentioni universalitatis"; et là, c'est de la logique. Pour opposer à singulier, pour parler de la nature selon sa considération absolue, on pourra aussi parler d'universel. Mais ce n'est pas l'universel dont il est question ici. C'est une nature, mais pas la nature considérée en tant qu'abstraite. Parce que, abstraite, une, uniforme, c'est l'intelligence qui la fait ainsi. D'où la belle expression d'Averroès: "intellectus est qui facit universalitatem in rebus" (2). Que l'homme soit homme, ce n'est pas la raison qui le fait. Mais que l'homme soit un et donc universel, là, c'est l'œuvre de l'intelligence.

C'est cela la grande histoire. Dans la Somme Théologique, saint Thomas dit:

Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum [i.e. l'acte de construire la maison et la maison elle-même; c'est très manifeste cette distinction-là], puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus

1. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 4. 2. Ibid.

rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. (1)

Voilà ce qui relève de la logique. C'est une autre façon de dire encore la même chose. Et là, ce qui est intéressant, c'est que les deux aspects sont considérés: à savoir et l'acte, et ce qui est constitué dans et par cet acte.

Maintenant, l'énoncé, formé par l'intelligence, et dans lequel elle attribue quelque chose à autre chose, selon que le sujet considéré est un être mobile ou un être qui fait abstraction de la matière sensible, ou un autre qui fait abstraction de toute matière, cet énoncé sera formé ou par le "naturalis", ou par le "mathematicus", ou par le "metaphysicus". Mais les trois on ceci en commun, c'est qu'ils n'atteignent cette vérité qu'à travers la même œuvre, la même "constitutum", à savoir la raison de sujet, la raison de prédicat, la raison d'attribution. En outre, dans ces trois cas, le sujet auquel l'intelligence attribue des prédicats est une nature qui existe "extra animam", dans le réel. Et c'est ce par quoi le logicien s'en distingue: son sujet à lui n'a d'être que dans la raison: c'est chacun des accidents qui s'attachent à ces natures qui intéressent les trois autres, mais dans la mesure où ces natures sont connues, abstraites, existant dans l'intelligence.

Question (Michel Lemelin):

Quand on dit: "L'homme est composé d'un corps et d'une âme" et que d'autre part, on dit: "L'homme est animal raisonnable", dans les deux cas, il y a attribution?

Réponse (Monseigneur):

D'accord.

Question (Michel Lemelin):

Qu'est-ce qui distingue ces deux cas maintenant?

Réponse (Monseigneur):

C'est que le sujet est un tout intégral dans le premier cas et un tout universel dans le second.

Ainsi qu'on a pu le voir, il n'y a peut-être pas de façon plus

proportionnée - quoique, bien entendu, cela reste tout de même de la philosophie - il n'y a peut-être pas d'accès plus proportionné que cette lecture du De Ente et Essentia pour un sujet aussi abstrait que celui de la logique.

8. Textes et considérations complémentaires. Manifestation du sujet et de la fin de la logique.

Voici maintenant quelques considérations, et quelques textes aussi, au terme de cette investigation.

Question (Michel Lemelin):

Quand on dit de l'homme qu'il est espèce, on dit que c'est un tout universel. Un tout parce qu'il a des parties qui sont un genre et une différence. Quand on arrive à l'animal brute: le lion, par exemple, pour donner la différence...?

Réponse (Monseigneur):

Ah, là c'est autre chose! Cela relève du "naturalis". Mais évidemment, à ce moment-là, en raison même de la matière, le philosophe n'arrive plus à définir vraiment. Il doit se contenter de description ou de quelque chose comme cela.

Question (Michel Lemelin):

On ne pourra pas parler de tout universel?

Réponse (Monseigneur):

I.e. que oui d'une certaine façon. Mais, effectivement, les énoncés se feront plutôt dans la ligne de l'intégral. Cependant si on dit, par exemple, que le lion est "vivens sensibile", il s'agit tout de même encore d'un tout universel. Mais le lion en tant que se distinguant des autres animaux, c'est plus difficile. Alors, on considérera les différentes parties de son corps, et on arrivera à voir certaines choses, mais pas vraiment à définir.

L'impossibilité pour nous de définir peut avoir deux sources (1). Ou bien la matière, ou bien la disproportion et la faiblesse de notre intelligence. Ou c'est trop élevé pour notre intelligence, ou, et c'est plutôt

1. cf S. Thomas, In II Metaph., lect. 1, nos 279 et suivants.

ce cas ici, l'obstacle vient d'une matière trop imparfaite, au point que considérée "secundum se", elle est inintelligible. Ca va jusque là.

Mais voyons, pour terminer, quelques textes qui sont très appropriés si nous voulons maintenant décrire brièvement en quoi consiste le sujet et la fin de la logique.

a) Manifestation de la fin de la logique: la vérité.

La logique est ordonnée à la vérité et en cela, elle s'oppose à la grammaire. Il y a un beau texte très clair là-dessus. C'est un texte qu'on aurait pu donner, à parler absolument, dès le début. Mais comme on l'a dit, bien qu'il y ait de ces textes très précis sur la fin et sur le sujet de la logique, ce qui est très important pour bien profiter de leur lecture, c'est de bien manifester, à propos de l'universel qui fait le sujet de la logique, son rapport avec la nature et la vérité. Car si la logique peut diriger l'intelligence dans sa poursuite de la vérité, donc si la logique dit rapport à la vérité, c'est parce qu'elle dit d'abord rapport à nature. On ne peut pas couper purement et simplement la logique de la réalité et de la vérité.

Le texte que nous venons d'annoncer est très bref et extrait du livre 6 de la Métaphysique, un livre relativement bref où principalement on trouve la distinction des sciences, de leur mode de définir, et ainsi de suite. Dans ce contexte, Aristote vient à exclure du sujet de la métaphysique l'"ens per accidens" qui, d'ailleurs, est à écarter de toute science. Puis, il écarte aussi "ens ut est in anima", pour ne conserver qu'"ens extra animam". C'est ce paragraphe que l'on va lire.

Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones [alors le vrai et le faux sont dans l'intelligence, pas dans le premier acte cependant, mais dans le second: l'intelligence qui compose et qui divise; mais peu importe], 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 [dans le mot aussi, comme dans son signe], 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, "posteriorius perscrutandum est", scilicet in fine moni et etiam in libro de Anima, et in logicalibus [et ce qu'il faut retenir, c'est ceci, la toute dernière ligne:]. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto [c'est fort, cela!]. (1)

Voilà encore une autre façon d'exprimer le sujet de la logique; et cette fois, on en indique en même temps la fin: toute la logique semble concerner l'être dans le sens où il signifie la vérité de ce qui est dit. Il y a tout de même une certaine restriction, là, car il vient d'écartier le premier acte. La logique du premier acte fait un cas un peu spécial, dont nous aurons d'ailleurs l'occasion de parler plus loin, puisque nous terminerons l'année avec des considérations sur cette logique du premier acte.

Bref, la logique est ordonnée à la vérité puisque justement on peut dire que "tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto": "ens verum", "ens falsum". Il est à remarquer que là, on peut rejoindre le secind sens du mot "ens", dans le De Ente et Essentia, deuxième sens qu'on a laissé de côté parce que l'essence ne tirait pas son nom de ce sens-là. On l'a laissé tomber, mais de fait, l'"ens verum et falsum" dont on parle ici, c'est bien l'"ens quod significat veritatem propositionis" (2) dont parlait le début du De Ente et Essentia. C'est la même chose.

b) Manifestation du sujet de la logique.

1. Le sujet de la logique: les choses, mais autrement qu'elles ne sont dans la réalité.

Pour manifester le sujet de la logique, le texte qui est peut-être

1. S. Thomas, In VI Metaph., lect. 4, no 1233.
 2. S. Thomas, De Ente et Essentia, ch. 1.

le plus beau en un sens, et que maintenant nous pourrons comprendre, après avoir parcouru le De Ente et Essentia, c'est, assez paradoxalement, un texte qui dit que la logique considère les choses autrement qu'elles ne sont. Cela paraît bizarre à première vue. Dans le dernier article d'une question consacrée aux noms divins, saint Thomas se demande "utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo". Nous voulons connaître Dieu; en le connaissant et en exprimant ce que nous connaissons à son sujet, est-ce que nous pouvons former des propositions affirmatives? Car Dieu est tellement distant de nous qu'il semblerait qu'on ne connaît de lui que ce qu'il n'est pas. Aussi faut-il se demander: mais est-ce que vraiment nous pouvons former des propositions affirmatives au sujet de Dieu? i.e. des propositions qui disent ce que Dieu est et non pas seulement des propositions qui nient ce qu'il n'est pas.

Mais voici d'abord l'objection dont la réponse nous intéresse.

Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus [on vient justement d'annoncer apparemment le contraire comme sujet de la logique; on a dit que, pour manifester et décrire le sujet de la logique, nous pourrions dire que la logique considère les choses autrement qu'elles ne sont: mais cela, n'est-ce pas l'intelligence fausse qui le fait?]. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit. (1)

En d'autres termes, il n'y a aucune composition en Dieu. Or, nous, nous ne pouvons connaître la vérité qu'en composant et divisant. En divisant, i.e. en formant des propositions négatives; en composant, i.e. en formant des propositions affirmatives. Donc, il semblerait que l'intelligence, si elle forme des propositions affirmatives au sujet de Dieu, soit fausse. Et voici la réponse de saint Thomas.

Dicendum quod haec propositio [c'est cela qui fait difficulté], "intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus," est duplex [d'abord donc, qu'entendons-nous par une intelligence qui conçoit les choses autrement qu'elles ne sont? que veut-on dire par là?]; ex eo quod hoc adverbium "aliter" [il faut aller jusque-là; c'est là qu'on voit que la grammaire peut être assumée par le

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

théologien; il s'agit d'un adverbe; mais cet adverbe "aliter", il détermine quoi?] potest determinare hoc verbum "intelligit" ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti [du côté de l'objet], sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est [toute intelligence qui conçoit et dit la chose autrement qu'elle n'est en réalité, est dans l'erreur]. Sed hoc non habet locum in proposito [mais ce n'est pas ce sens-là qu'il faut donner ici, ce n'est pas de cette façon que cet adverbe "aliter" se dit ici]: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem [on a beau former une proposition affirmative, mais dans cette proposition affirmative même, on dit: Dieu est simple, on affirme sa simplicité; donc, on n'entend pas l'objet autrement qu'il n'est]. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo [et voilà pourquoi, pour Platon, qui identifiait le mode d'être et le mode de connaître, la logique était impossible; du fait que l'universel reçoit comme une certaine unité et univormité par et dans l'intelligence, cela ne veut pas dire qu'il est un et uniforme dans les choses; c'est cela qu'on a montré dans le De Ente et Essentia; c'est vrai pour tout objet, toute œuvre logique; elle se tient, l'œuvre logique, du côté du connaissant; et la nature demeure tout à fait intacte; si on se trompe, ce n'est pas à cause de cela; si on se trompe, c'est parce qu'on n'a pas vu ce qu'est la nature; alors, on la conçoit ou on se la représente autrement qu'elle n'est; mais la façon de se représenter n'importe quelle vérité, cela n'implique pas du tout par exemple que, parce qu'il y a composition du côté du connaissant, donc, tout ce qui est signifié est composé; cela est faux]. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter [notre intelligence, qui est une faculté purement spirituelle - on comprend que c'est une puissance de l'âme qui, elle, est forme d'un corps, mais l'intelligence comme telle, c'est une faculté spirituelle - donc, étant faculté spirituelle, notre intelligence connaît son objet propre, qui est la quiddité des choses matérielles, sans matière individuelle, elle la connaît "immaterialiter"; la chose est matérielle, la façon de connaître est immatérielle]; non quod intelligat eas esse immateriales [pas en ce sens qu'elle dit que ces choses sont immatérielles], sed habet modum immaterialis in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite: non tam tam ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo. (1)

C'est merveilleux! Ce texte est absolument merveilleux!

Voilà pourquoi on disait plus haut qu'une bonne façon de décrire le sujet de la logique, c'est de dire qu'elle connaît les choses autrement qu'elles ne sont. A condition, bien sûr, de bien comprendre en quel sens "autrement" détermine le verbe "connaît". Les natures que l'intelligence connaît n'existent pas, dans l'intelligence qui les connaît, selon le même mode et avec les mêmes accidents que dans les choses singulières réelles dont l'intelligence les abstrait. Et ce qui fait le sujet de la logique, c'est justement cet être autre et ces accidents propres à la nature telle qu'elle existe dans l'intelligence qui la connaît.

2. Le sujet de la logique: "quodammodo omnia".

Il y a encore autre chose. Aristote nous parle, au livre 3 De l'Ame, de l'universalité dans l'âme. C'est là qu'il dit: "Anima est quodammodo omnia."

Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. (1)

Evidemment, ce n'est pas physiquement que l'âme est ainsi toute chose. C'est le sens du "quodammodo".

Une conséquence s'ensuit, pour le sujet de la logique: "ens in anima": cette universalité de l'âme a comme conséquence l'universalité de la logique. Mais oui! si le sujet de la logique, c'est "ens ut est in anima" et qu'"anima est quodammodo omnia", "logica est quodammodo omnia". Pour appuyer et manifester cela, voici un texte tiré des Seconds Analytiques.

Et quia circa omnia quae in rebus sunt habet negotiari ratio [l'intelligence peut connaître n'importe quelle chose], logica autem est de operationibus rationis [d'autre part, les opérations de la raison concernent la logique]; logica etiam erit de his, quae communia sunt

1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 13, no 790.

omnibus, id est [ah, voilà cette fameuse expression que nous comprendrons mieux peut-être avec le texte suivant:] de intentionibus rationis, quae ad omnes res se habent [on ne va pas expliquer ce mot "intentiones rationis" pour le moment]. Non autem ita, quod logica sit de ipsis rebus communibus, sicut de subiectis [c'est la métaphysique, cela]. (1)

C'est un texte extrêmement important, parce qu'il nous permet de comprendre l'affinité spéciale dont Aristote parle entre la logique et la métaphysique. Saint Thomas va dire: "quodammodo idem subiectum habet", mais attention! "quodammodo". Ce texte montre bien l'universalité de la logique. De même que notre intelligence peut tout connaître, d'une certaine façon, de même la logique la dirige dans tout ce qu'elle connaît. Alors, rien de ce que connaît la raison n'est purement et simplement étranger à la logique.

Il y a un autre texte sur ce sujet qui, en même temps, insiste encore sur le rapport très étroit entre les relations logiques et la réalité, entre le logique et le réel.

Huiusmodi autem intentiones intelligibiles [on en a parlé tout à l'heure: "genus", "species", "differentia", "enumeratio", "divisio", "definition", "syllogismus", etc], entibus naturae aequiparantur [il y a une espèce d'équivalence], eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae. (2)

3. Le sujet de la logique: "ratio ut nomen intentionis", "intention", "ens rationis".

1) Le sujet de la logique: "ratio ut nomen intentionis".

Sciendum est autem, quod "ratio" [ce fameux mot "ratio" qui peut être un cauchemar pour l'intelligence; ce mot est

1. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 20, no 171.
 2. S. Thomas, In IV Met., lect. 4, no 574.

aussi difficile à analyser que le mot grec "λόγος" (logos), ce qui n'est pas peu dire! on en saisit certains sens mais quant à d'autres... et une difficulté, c'est qu'on trouve bien sûr plusieurs textes pour définir des sens de ce mot mais ici et là, et saint Thomas ne ramasse jamais tous les sens ensemble; ici, saint Thomas va dire: "sumitur dupliciter"; mais pour le moment, cela suffit, étant donné son propos! sumitur dupliciter: quandoque sicut ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio [c'est le sens le plus facile: par raison, on peut entendre ou bien la puissance, la faculté, ou son acte; c'est facile, cela]; quandoque autem [ah, voilà maintenant!] ratio est nomen intentionis [voilà encore ce fameux mot; "nomen intentionis" s'oppose à "nomen rei"; c'est encore toute une histoire; il en est question par exemple à propos de la personne; quand on définit la personne, on lui donne plusieurs noms; il y a "res naturae", par exemple, il y a aussi "suppositum"; on va dire: "actiones sunt suppositorum"; eh bien, "suppositum", c'est un "nomen intentionis" qu'on a transposé pour lui faire signifier quelque chose de la réalité, mais si on prend ainsi un "nomen intentionis" et qu'on lui laisse son sens, cela s'oppose à réel, à "ut est in re", à "ut habens esse extra animam"; c'est ce deuxième sens qui nous intéresse], sive [là, évidemment, cela peut se prêter à plusieurs cas] secundum quod significat definitionem rei [à un moment donné, "ratio", "ut nomen intentionis", peut signifier la définition; il y a d'ailleurs ce fameux texte: "ratio quam significat nomen est definitio" (Méthaphysique, IV, text. 11); "ratio", à ce moment-là, est justement synonyme de définition], prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. (1)

"Ratio" pourra aussi signifier argumentation. Quelquefois, même, de façon encore plus contractée: syllogisme. Pensons au traité de la Physique, quand Aristote prouve, au premier livre, la nécessité d'un tout premier sujet, qui est la matière première. Saint Thomas nous dit alors; il appartient de prouver l'existence de la matière première, par voie d'induction, au "naturalis", mais "per rationem", au métaphysicien (au livre 7). "Per rationem", là, veut dire: syllogisme. Pas induction. "Ratio", s'oppose alors à l'induction parce que le syllogisme, c'est l'instrument par excellence de la raison. Dans le cas de l'induction, nous partons des singuliers, etc. Alors le sens a son rôle à jouer.

1. S. Thomas, In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 3 (Let., p. 767).

Question (Gérald Allard):

"Ratio" signifie alors: syllogisme démonstratif?

Réponse (Monseigneur):

Peu importe!

Question (Gérald Allard):

Mais dans ce cas-là que vous venez de signaler dans la Physique?

Réponse (Monseigneur):

Ah, oui! oui! Mais quand "ratio" signifie "argumentatio", si vous prenez le mot "ratio", il ne va pas se diviser "aequaliter". Tantôt, il signifiera définition, tantôt argumentation. Et par argumentation: soit induction, soit syllogisme. Dans chacun de ces cas, "ratio" se définirait tout à fait autrement. Mais si "ratio" devient contracté au point de signifier syllogisme, et qu'on le divise quant à sa matière en probable (ou dialectique) ou démonstratif: la division, là, est univoque. En d'autres termes, le syllogisme probable (ou dialectique) doit être réglé, régi par les mêmes lois, par les mêmes principes que le syllogisme démonstratif, lois et principes qui sont énoncés dans les Premiers Analytiques, et où on fait abstraction d'une matière déterminée. On ne dira pas abstraction de toute matière, cela serait du kantisme. En logique, on ne peut pas faire abstraction de ce qui s'appelle le contenu de la connaissance, c'est impossible. Mais on peut toutefois faire abstraction d'une matière déterminée. Qu'elle soit nécessaire ou contingente, cette matière, il reste que le syllogisme aura trois termes, trois propositions, etc.

On en passe.

In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est [voilà qui intéresse le logicien], quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum [ce que nous avons vu dans le De Ente et Essentia; l'"universale", il n'existe que dans l'âme, parce qu'il n'existe qu'en tant qu'abstrait, et, comme nous l'avons vu au début du cours, cette abstraction lui donne une unité et une communauté qui entrent dans sa définition; donc ces "intentiones" (cela va se préciser avec un autre texte) ne sont pas dans les choses mais dans l'âme]: sed [attention!] habent aliquid in re respondens [mais il y a tout de même quelque chose du côté de la réalité à quoi elles correspondent], scilicet naturam, cui intellectus hujusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur [c'est la même doctrine, mais avec

un autre exemple]. (1)

18/3/75

2) Le rapport du "nomen intentionis" avec les choses.

Le dernier texte qu'on a signalé à la fin du dernier cours concernait le mot "ratio" et il était tiré des Sentences et, en gros, c'était cette division: on peut entendre par "ratio" soit d'une part l'intelligence elle-même ou un acte de l'intelligence et alors "ratio est nomen rei". C'est assez facile, cela. Mais il y a aussi un autre sens. Et d'ailleurs, c'est celui-là qui nous intéresse particulièrement; et, dans ce deuxième sens, "ratio" est un "nomen intentionis".

Eh bien, dans un autre texte, mais beaucoup plus développé, saint Thomas reprend ce problème. Voici en gros la difficulté à laquelle répond très longuement saint Thomas. Saint Thomas se demande - à propos des attributs divins, mais peu importe! - est-ce que "ratio" en tant que "nomen intentionis" est dans les choses? Cela paraît bizarre parce qu'en tant que "nomen intentionis", c'est opposé à "nomen rei". Mais cependant ne pouvons-nous pas dire de quelque façon que "ratio" est dans les choses, même "ut nomen intentionis"?

Signalons seulement deux points de cet article. Dans le premier, saint Thomas précise un sens de "ratio".

Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significacione alicuius nominis [ce que la raison ou l'intelligence conçoit et saisit en voulant expliquer le sens d'un nom; et il dit ceci, d'abord évidemment quant aux choses dans lesquelles on peut former une véritable définition:]: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio [alors dans les choses qu'on peut vraiment définir, "ratio" est synonyme de définition; mais même si la chose ne peut pas être définie vraiment, comme dans le cas des genres suprêmes, par exemple, - en tant que suprêmes, ils n'ont rien au-dessus d'eux, ils n'ont pas de genre, donc ils ne peuvent pas être vraiment définis - cependant, on peut leur appliquer quand même le nom de "ratio"; on

dira "ratio qualitatis", "ratio quantitatis", etc], secundum quod Philosophus dicit, IV Metaph., text. 11: "Ratio quam significat nomen est definitio." Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas, et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis [c'est fondé cela, en somme, sur un texte d'Aristote au livre 4 de la MétaPhysique où il dit que "ratio quam significat nomen est definitio"; alors, "ratio", c'est ce que la raison saisit, ce que la raison saisit à propos d'un nom; on demande: qu'est-ce qu'un homme? la réponse: "animal raisonnable" est une "ratio"; voici maintenant que cela va se préciser; on peut donc parler de "ratio sapientiae" en Dieu, même si on ne peut pas définir la sagesse de Dieu, puisque c'est déjà vrai dans les choses que nous connaissons mais que nous ne pouvons pas définir vraiment; mais voici:]; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen "ratio" significat ipsam conceptionem [cependant, ce mot-là ne signifie pas le concept (le contenu du concept), le terme de l'acte (ne signifie pas que c'est ceci qui est représenté), parce que la "conceptio intellectus" est signifiée par le "nomen rei"], quia hoc significatur per nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis [donc, "ratio" comme tel signifie non pas "id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis", du moins pas directement, "sed significat intentionem hujus conceptionis": "ratio" ne signifie pas l'objet du concept, si l'on veut, ne signifie pas ce qui est représenté par le concept; "ratio" ne signifie pas par exemple le concept de sagesse divine, laquelle est une sorte de qualité, donc rendue par un "nomen rei", mais ce mot "ratio" signifie ce qui est conçu en tant que tel, ce que la raison saisit, ce qu'elle conçoit, ce qu'elle se représente selon les caractères mêmes que comporte dans ce cas le fait d'être saisi, conçu, représenté; donc "significat intentionem hujus conceptionis"], sicut et hoc nomen "definitio", et alia nomina secundae impositionis ["secunda impositio" s'oppose à "res" encore; ce que nous nommons d'abord (selon une "prima impositio"), ce sont les choses; ensuite, l'intelligence, en réfléchissant sur son propre acte, va pouvoir aussi nommer, non pas la chose ou, comme on a vu dans le De Ente et Essentia, non pas la nature considérée de façon absolue, ni la nature ayant l'existence dans les choses singulières, mais la nature telle qu'elle est dans l'âme]. (1)

1. S. Thomas, In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol., init. (Let., p. 66).

Voici maintenant le deuxième et en même temps la grande difficulté pour nous.

Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re [mais comment pouvons-nous dire que "ratio", qui est un "nomen intentionis", et il précise en disant un "nomen secundae impositionis", est dans la chose? est-ce qu'elle ne doit pas plutôt être dite seulement dans l'intelligence? là est le problème]. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re [non! non! évidemment, il faut écarter cela; si on dit que "ratio est in re", ceci ne veut pas dire que "ipsa intentio est in re", parce que "ipsa intentio", elle n'est que dans l'âme]; aut etiam ipsa conceptio [pas la conception comme telle non plus évidemment], cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re ["ratio" toujours], inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae [ah! ceci veut dire: y a-t-il quelque chose, en-dehors de l'âme et de l'intelligence, qui correspond au concept qu'on se fait? comme le signifié correspond à son signe...], sicut significatum signo.

[Alors, voici maintenant la division qu'il faut retrouver:] Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam [il s'agit maintenant de voir quel est le rapport entre "intentio" et ce qui est dans la chose; à quoi cette conception correspond-elle, du côté de la chose?]. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam [quelquefois, ce que l'intelligence conçoit, c'est la similitude d'une chose qui existe vraiment en-dehors de l'âme], sicut hoc quod concipitur de hoc nomine "homo" [là, c'est facile; donc "ratio hominis" est vraiment "in re" parce que le concept justement a pour objet la chose elle-même et le concept est la similitude de la chose elle-même qui existe en-dehors de l'âme; et alors, dans ce cas-là, nous devons dire que la conception de l'intelligence possède son fondement dans la chose "immediate"; la réalité est fondement immédiat dans ce cas]; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprio de re dicatur [c'est le cas le plus facile; reprenons: "ratio est in re" parce qu'il y a du côté de la chose quelque chose qui correspond au concept, mais non seulement cela, quelque chose qui y correspond comme un fondement immédiat]. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et hujusmodi [voilà le sujet de la logique, entre autres] sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut

significatum hujus nominis "genus" non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus [en tant que l'intelligence saisit animal comme étant dans plusieurs espèces], attribuit ei intentionem generis [elle lui attribue d'être un genre; et elle dit: "animal est genus"] et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu [le fondement prochain de cette "ratio" est dans l'intelligence; cependant il y a du côté de la chose un fondement éloigné; et cela suffit pour qu'on ait un sujet de science], tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. (1)

Un court extrait, en passant, pour dire encore la même chose, i.e. ce qu'est le sujet de la logique, mais en d'autres mots:

Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. (2)

Mais revenons au texte des Sentences, qui annonçait un troisième rapport possible entre "intentio" et chose réelle.

Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae [alors on a homme, genre, chimère; dans les deux premiers cas, il y a un fondement du côté de la réalité quoique dans le premier cas, fondement prochain, et dans le deuxième, fondement éloigné; dans le troisième, pas de fondement du tout; évidemment il y a des éléments matériels qui permettent à la raison, aidée surtout de l'imagination, de se représenter une chimère; mais il n'y a pas vraiment de chimère dans la réalité]: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere: et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei. (3)

Question (Michel Lemelin):

Par exemple, le poète qui donne comme titre: "Le Vaisseau d'or"? Comme tel, cela n'existe pas, un vaisseau d'or...

1. S. Thomas, In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, col. (Let., pp. 66 et 67).
 2. S. Thomas, In IV Met., lect. 4, no 574. 3. In I Sent., ibid.

Réponse (Monseigneur):

Non, cela n'existe pas comme tel. Mais il faut faire attention: à un certain moment, on peut entrer dans la métaphore. Et il n'est pas question de métaphore du tout, dans le texte que nous venons de lire.

Question (Michel Lemelin):

Il faut que ce soit quelque chose qui vraiment n'existe pas?

Réponse (Monseigneur):

Oui. Par exemple, quand Shakespeare dit de la tige d'acier de l'horloge: "La langue de fer a compté 12", langue, c'est quelque chose qui existe; le poète lui donne tout simplement un nouveau sens, un nouveau sens. Ici, dans ce qui nous intéresse, c'est le premier sens qui compte et il n'est déjà pas du côté de la réalité. Tandis que dans le cas de la poésie, il y a transposition d'un sens propre à un sens impropre, ou figuré.

4. Le sujet de la logique: "relatio rationis".

Enfin, dans un dernier texte, nous allons parler d'"intentio", i.e. que pour en préciser le sens, nous allons voir comment "intentio" signifie "relatio". Dans le De Ente et Essentia, nous en étions arrivés à ceci: à la nature "ut habens esse in anima" s'accrochent certaines qualités, certaines modalités, certaines propriétés, et c'est là ce que le logicien considère, son sujet. Et ces modalités-là, ces qualités-là sont des "intentiones", comme on vient de le voir. Cependant, il y a des "intentiones" qui ne sont pas sujet de la logique. Pour voir cela, il faut parler de la relation. Aussi, un texte comme celui que nous allons lire, qui explique en quel sens l'"intentio" dont nous parlons en logique est relation, est le texte le plus précis que nous puissions donner sur le sujet de la logique.

1) Quelle relation de raison est sujet de la logique.

Dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem [de même que la relation réelle consiste

dans un rapport d'une chose à une autre, par exemple du père au fils (on parlera alors de relation de paternité ou de filiation), dans un "ordo rei ad rem"...; il n'est pas question d'"intentio", ici; c'est donc, cette relation réelle, quelque chose qu'il faut écarter du sujet de la logique, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum [là maintenant, le rapport n'existe pas dans la réalité, c'est la raison qui va le former ce rapport; mais, ce qui est important, c'est de voir que la raison peut former ce rapport, cette relation de raison, de deux façons très différentes: dans un cas, on aura une relation de raison qui est dite logique et qu'on appellera aussi "intention seconde", "intentio secundae impositionis"; dans l'autre cas, ce seront des relations de raison, mais qui ne seront pas logiques; on va voir la différence]; quod quidem dupliciter potest contingere: Uno modo secundum quod iste ordo est ad inventus per intellectum [l'intelligence, contemplant tel ou tel objet, de fait considérant son propre acte, y découvre ce que la raison a formé: définition, syllogisme, genre, espèce, etc...; par exemple, en comparant "homo" et "animal" en tant que dans l'intelligence (abstrait, connu), on va découvrir "genre" et "espèce"; en outre, non seulement c'est découvert par l'intelligence, mais c'est attribué à ce qui est dit relativement: "homo est species", l'homme en tant que connu évidemment, et non en tant qu'individu dans la réalité; voilà pourquoi ce texte du De Ente et Essentia est si important; la fin du chapitre 4: "Natura ut habens esse in anima": ce texte nous est nécessaire à cause du mot nature; alors on comprend mieux le texte des Sentences où saint Thomas parle d'un fondement, quoique éloigné, dans la réalité; une autre façon de parler ce serait: ce qui appartient aux choses connues en tant qu'elles sont connues], et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei [on dit: l'homme est animal raisonnable; à ce moment-là, homme n'est pas un "nomen intentionis"; c'est l'homme en tant qu'universel qui est "species", et donc "intentio"]: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. (1)

2) Quelle relation de raison n'est pas sujet de la logique.

Il y a d'autres relations que la raison peut former et qui sont né-

1. S. Thomas, Q.D. De Potentia, q. 7, a. 11, c.

cessaires à notre mode de connaître: mais dans ce cas, ce qui de fait n'est pas du tout relation, l'intelligence va en faire une relation. Tandis que dans le cas que nous venons de considérer, bien que l'intelligence forme quelque chose de fait, bien qu'il y ait un "aliquid per huiusmodi actum intellectus constitutum", il y a aussi un fondement dans la réalité.

Commençons par voir un exemple de ce deuxième cas d'"intentiones". Quand on dit: "Deus est dominus", "dominus" se dit de Dieu en tant que réalité et non pas en tant que connu. Pourtant, il n'y a pas et ne peut y avoir de relation réelle de Dieu à la créature; c'est impossible, autrement il y aurait dépendance. Si notre intelligence attribue ainsi à Dieu d'être "dominus", c'est qu'elle ne peut pas se représenter Dieu comme maître, comme créateur, etc, sans le tourner, pour ainsi dire, vers la créature. C'est la raison qui tourne Dieu et cependant "esse dominus", être seigneur, être maître, va se dire de Dieu en tant que tel, pas de Dieu en tant que connu. L'important, c'est de saisir qu'ici quelque chose qui suit du mode de connaître est tout de même attribué à la chose même, ce qui n'était pas le cas plus haut: "d'être un genre", ce qui s'attache à une nature en tant qu'elle est connue, ce n'était pas attribué à cette nature en tant que réelle, mais seulement à cette nature en tant que connue.

Prenons un autre exemple: science et objet de science. Pensons à la science spéculative. La science spéculative est mesurée par son objet, et cela, c'est une relation réelle; mais si on a maintenant à parler de l'objet, du "scibile", on ne peut pas le connaître sans le tourner vers science, ce qu'indique le nom qu'on lui donne: "scibile", et cependant il n'y a pas là de relation réelle, il n'y a pas de telle relation dans la réalité. Bref, quand l'intelligence se représente "scibile" qui de fait n'est pas réellement ordonné à la science et n'a aucun rapport réel à la science, l'intelligence l'ordonne elle-même, elle le tourne elle-même vers la science: c'est ce type de relation de raison qui est à exclure du sujet de la logique.

Mais lisons le texte de saint Thomas:

Alio modo secundum quod huiusmodi relationes conseruantur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessi-

tate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re.

Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. (1)

Et saint Thomas donne plusieurs exemples, pour illustrer les différentes espèces de relations de raison de ce genre qui vont surgir selon que c'est l'une ou l'autre des conditions précédentes qui manquent pour que la relation soit réelle. Voici les derniers exemples qu'ils donnent; ce sont dont nous avons parlé au début.

Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum. (2)

Conclusion

Voilà comment on peut arriver à mieux saisir, dans des textes aussi précis que les derniers que nous avons lus, quel est le sujet de la logique: mais c'était vraiment une condition pour y parvenir, que de préparer ces textes en faisant bien voir et la ressemblance entre logique et science de la nature: toutes deux s'intéressent à la nature des êtres; et leur différence: alors que la science de la nature vise la nature des êtres selon l'existence qu'elle a dans les choses réelles singulières, la logique, quant à elle, se propose de connaître cette même nature selon le mode d'existence qu'elle revêt dans l'intelligence qui la connaît.

TABLE DES MATIERES

PROEME	(14/1/75)	p.	2
A. Le propos.		p.	2
B. Le mode.		p.	7
a) De plusieurs possibilités à écarter.		p.	7
b) Le mode et l'ordre que nous allons effectivement adopter.		p.	10
1. Le point de départ: un texte "perdu dans les <u>Sentences</u> ".		p.	10
2. La valeur de ce point de départ: il s'appuie sur les instruments de celui qui est dans la voie d'investigation.		p.	11
1) Il faut éviter de se confiner au particulier.		p.	11
2) Quelques mots sur la voie d'investigation.		p.	11
3) Conclusion: le texte des <u>Sentences</u> nous donne les instruments pour l'investigation du sujet de la logique.		p.	14
3. Le mode et l'ordre et le plan du cours.		p.	14
LE PROBLEME DE L'ORDRE	(15/1/75)	p.	16
A. Les qualités et défauts qui accompagnent la présence et l'absence d'ordre, selon saint Augustin.		p.	17
a) Explication générale à l'occasion de l'examen des mots utilisés par saint Augustin.		p.	18
1. "Irruere", "temere", "sine ordine".		p.	18
2. "Pro studioso illum curiosum".		p.	18
3. "Pro docto credulum".		p.	18
4. "Pro cauto incredulum".		p.	20
b) Examen plus particulier des vertus et vices présentés.		p.	20
1. "Studiositas" et "curiositas".		p.	21
2. "Doctus" et "credulus".		p.	26

3. "cautio" et "incredulitas".	p. 26
B. La nécessité d'ordonner "organiquement" l'enseignement.	p. 28
a) Similitude du corps naturel.	p. 29
b) Application de la similitude.	p. 31
c) Dans l'enseignement: deux matières, deux ordres.	p. 35
LA RACINE DES MOEURS INTELLECTUELLES (21/1/75) p. 39	
A. Lecture du texte.	p. 41
B. La racine des moeurs intellectuelles. (22/1/75) p. 48	
a) Considérations générales: l'amour de la raison, au principe des moeurs intellectuelles.	p. 48
b) Considérations plus précises: bien connaître et bien aimer la raison.	p. 52
Introduction.	p. 52
1. Ce que c'est que de "connaître vraiment la raison".	p. 54
1) La règle fondamentale.	p. 55
2) Aristote, modèle de connaissance adéquate de la raison.	p. 60
2. Ce que c'est que d'"aimer vraiment la raison".	p. 64
1) Un modèle d'"amour véritable de la raison".	p. 64
2) Les vertus qui règlent le "vrai amour de la raison".	p. 66
EXECUTION DU PROPOS (4/2/75) p. 69	
Partie I: La ressemblance entre logique et science de la nature.	p. 73
A. Le texte de base, tiré des <u>Sentences</u> .	p. 73
B. Ce texte est un véritable sujet d'étonnement.	p. 74
C. Quelques considérations autour du texte des <u>Sentences</u> .	p. 76
a) Importance de cette ressemblance.	p. 76
b) Un autre exemple de ce procédé de la ressemblance à la différence.	p. 77
c) L'opposition de ces deux disciplines à la grammaire.	p. 78
d) Confirmations de cette ressemblance.	p. 80
e) Le rapport logique et raison.	(5/2/75) p. 83
Partie II: La différence entre logique et science de la nature. (Lecture et commentaire du traité <u>De Ente et Essentia</u>).	p. 87
<u>Le Proème</u>	

A. Analyse du proème.	p. 87
B. Lecture et analyse du proème.	p. 89
a) Un principe concernant l'erreur.	p. 89
1. "Parvus" et "magnus".	p. 89
2. Le texte du traité <u>Du Ciel</u> .	p. 91
3. Deux textes de Chesterton.	p. 92
b) Utilité, propos et division du traité.	p. 94
c) L'ordre et le mode de procéder du traité.	p. 95
d) Autres remarques sur la division du traité.	p. 96
<u>Le Chapître I</u>	p. 97
A. Le sens du mot "ens".	(11/2/75) p. 97
B. Le sens du mot "essentia".	p. 98
a) Ce que signifie "essence".	p. 100
b) Les divers noms de l'essence.	p. 100
c) Une remarque complémentaire: pourquoi multiplier les noms.	p. 102
<u>Le Chapître II</u>	p. 103
A. L'essence est "per prius" dans la substance.	p. 103
B. L'essence peut être simple ou composée.	p. 104
C. L'essence des substances composées n'est ni seulement matière, ni seulement forme.	p. 104
a) Lecture du texte.	p. 105
1. L'essence n'est pas la matière seule.	p. 105
2. L'essence n'est pas la forme seule.	p. 106
b) Considérations complémentaires pour manifester le texte.	p. 108
1. Matière première et forme substantielle.	p. 108
1) Notre instrument de manifestation: l'histoire de la philosophie présentée par le sage.	p. 108
2) Histoire de la philosophie: la découverte de la matière première et de la forme substantielle.	p. 111
2. La matière première et le "naturalis".	(12/2/75) p. 119
1) L'équivalent dans la <u>Physique</u> .	p. 119
2) Retour au livre 7 de la <u>MétaPhysique</u> .	p. 121
3. Le problème de la définition naturelle.	p. 122
1) Opposition définition naturelle et définition logique, à l'occasion de la définition d'un artificiel: la maison.	p. 125
2) Opposition définition naturelle et définition logique, à l'occasion de la définition d'un naturel: les passions.	p. 128
a - Aristote, <u>De l'Ame</u> .	p. 129
1 ^o Introduction au problème des passions: autre difficulté de l'étude de l'âme.	p. 129
2 ^o Pour une définition naturelle des passions.	(19/2/75) p. 135

b - Saint Thomas, <u>Summa Theologiae.</u>	p. 140
c - Thémistius, <u>Commentaire au traité De l'Ame.</u>	
	(25/2/75) p. 145
D. La matière, comme élément de l'essence, est "materia non signata".	
	p. 150
<u>Le Chapitre III</u>	p. 152
A. Lecture du chapitre III.	(26/2/75) p. 153
B. Un texte complémentaire sur le même problème.	p. 161
<u>Le Chapitre IV</u>	(11/3/75) p. 169
A. Lecture du chapitre IV. Découverte du sujet de la logique.	p. 170
a) Pour être sujet de la logique, l'essence doit être signifiée "per modum totius".	p. 172
b) Pour être sujet de la logique, l'essence signifiée "per modum totius" doit être considérée "ut habens esse in anima".	p. 175
1. Trois façons de considérer l'essence "per modum totius".	p. 175
2. La "ratio universalis" ne convient à l'essence que selon la troisième considération. (12/3/75)	p. 180
3. Conclusion-résumé: De quelle façon l'essence, ou la nature, est sujet de la logique.	p. 186
B. Textes et considérations complémentaires. Manifestation du sujet et de la fin de la logique.	p. 188
a) Manifestation de la fin de la logique: la vérité.	p. 189
b) Manifestation du sujet de la logique.	p. 190
1. Le sujet de la logique: les choses, mais autrement qu'elles ne sont dans la réalité.	p. 190
2. Le sujet de la logique: "quodammodo omnia".	p. 193
3. Le sujet de la logique: "ratio ut nomen intentionis", "intentio", "ens rationis".	p. 194
1) Le sujet de la logique: "ratio ut nomen intentionis".	p. 194
2) Le rapport du "nomen intentionis" avec les choses. (18/3/75)	p. 197
4. Le sujet de la logique: "relatio rationis".	p. 201
1) Quelle relation de raison est sujet de la logique.	p. 201
2) Quelle relation de raison n'est pas sujet de la logique.	p. 202
Conclusion.	p. 204
TABLE DES MATIERES	p. 205