

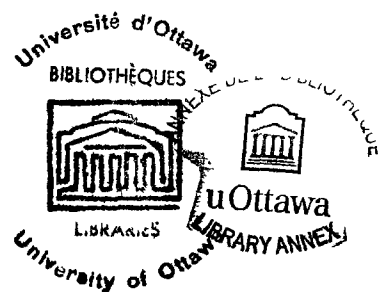
CSR2

001499

LA NOTION DE TOUT POTENTIEL
ET LA STRUCTURE DE LA THEOLOGIE COMME SCIENCE
CHEZ THOMAS D'AQUIN

par

Louise Cazeault



Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa en vue
de l'obtention de la maîtrise en philosophie.

OTTAWA
1970

UMI Number: EC55420

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55420
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

Position du problème

Il est couramment admis par les interprètes de la pensée de saint Thomas que la théologie est une entreprise s'insérant parmi les sciences humaines: science au même titre qu'elles, ayant son originalité propre et s'ordonnant à la même finalité qu'elles. Une lecture rapide des premiers articles des écrits majeurs de saint Thomas, que ce soit la Summa Theologiae, l'In Boethii De Trinitate ou sa première oeuvre, le commentaire sur les Sentences, le manifeste en toute évidence.¹ La théologie est science; elle se compare ainsi à toutes les disciplines scientifiques et entretient avec chacune des relations organiques, signes de sa spécificité et de sa position dans la hiérarchie du savoir humain.

Mais une lecture plus rigoureuse des écrits de saint Thomas révèle aussi que ce qu'il comprend de ce "savoir" au sein duquel prend place la théologie sacrée, est profondément marqué par l'apport de l'aristotélisme, que ce soit celui d'Aristote ou celui des grands commentateurs arabes. Saint Thomas se réfère en effet à leur conception de la science. Il leur emprunte autant leurs analyses des fins mécanismes du fonctionnement interne de toute science organisée que leurs explicitations des rapports mutuels des sciences particulières. Enfin, il endosse leur idéal scientifique. C'est dans ce cadre général

¹ I Sent. prol., q.1, a.2, In Boethii de Trin., q.2, a.2, et Ia, q.1, a.2.

qu'il faut comprendre la nature de la théologie comme science.

D'ailleurs, les études historiques du P. Chenu ont bien mis en lumière l'audace de saint Thomas à intégrer Aristote à la problématique théologique de son temps.

Cependant nous devons demeurer conscients du fait que même si historiquement saint Thomas a pu exprimer la réalité d'une théologie révélée au moyen de la philosophie aristotélicienne, cette expression n'allait pourtant pas de soi. Bien des constantes de la pensée d'Aristote s'opposaient directement à cette entreprise. Ce n'est que dans la refonte d'une pensée personnelle et d'une position originale que les thèses aristotéliciennes ont pu s'adapter à la tâche nouvelle qui leur était assignée. N'irions-nous pas même jusqu'à dire que ce n'est qu'au prix de son éclatement que l'aristotélisme a pu s'éprouver avec succès dans l'explicitation du donné révélé? Les commentaires ne manquent pas qui, s'appuyant sur des recherches d'ordre historique ou théologique, l'affirment sans conteste.²

Nous devons par ailleurs noter que peu d'études ont tenté de retracer d'un point de vue strictement philosophique les thèses fondamentales de la conception thomiste de la théologie révélée dans son aspect scientifique. A notre connaissance, elle n'a été entreprise

² Nous pouvons consulter à ce propos la majorité des commentateurs de saint Thomas qui soulignent tous ce fait. Voir en particulier: M. D. Chenu, La théologie comme science au XII^e et XIII^e siècles, E. Gilson, Le thomisme.

et de façon bien sommaire encore, que par M. Duméry dans son ouvrage Critique et religion.³ Il se réfère surtout, dans son étude, aux recherches du P. Chenu et de M. Gilson, dont il reprend plus ou moins exactement les conclusions majeures.⁴

Selon ces interprètes les plus reconnus, deux thèses semblent être, chez saint Thomas, à la base de la théorie de la théologie comme science. D'une part, un héritage aristotélicien, la subalternation des sciences qui fonde l'aspect scientifique de la théologie en la rattachant à des principes non-évidents, reçus dans la foi mais garantis par une science supérieure: la science en Dieu.⁵ La théologie y est alors subalternée à la science divine dans la mesure où le "croire" comme climat d'exercice de l'activité théologique prend source dans un "voir" et tend à s'y achever. Le P. Chenu avait déjà accordé à la subalternation des sciences une primauté absolue comme principe permettant

3 H. Duméry, Critique et religion, p. 259-284. M. Duméry tente de ressaisir brièvement les présupposés de la théologie thomiste en vue d'illustrer la méthode de la théologie en comparaison à la méthode de la philosophie de la religion. Il nous prévient, en ce sens, que son exposé n'est pas le résultat d'une recherche. Il s'agit seulement de quelques remarques marginales.

4 M. Duméry se réfère surtout à: Y. Congar, La théologie, p. 1943, 1946. M. D. Chenu, La théologie comme science, et E. Gilson, Le thomisme.

5 H. Duméry, Critique et religion, p. 260: "... elle prend son point de départ dans la science en Dieu ou - ce qui revient au même - dans la science des bienheureux qui voient Dieu; cette science supérieure qui est intellection ou vision pure, lui transmet les évidences dont elle fait ses principes. Ainsi on doit dire, soit que, la vision de Dieu est la science subalternante de la théologie, soit que la théologie est la science subalternée de la vision de Dieu."

l'attribution du statut de science à la Sacra Doctrina.⁶ C'était là, selon lui, l'explication rigoureuse du rôle essentiel de la foi dans la théologie et la justification de l'insertion de droit de la théologie parmi les sciences humaines.

D'autre part, la subalternation des sciences ne trouve son sens véritable que si la théologie prend appui sur une science divine, connaissance que Dieu a de lui-même et de tous les êtres en lui. Bien que les recherches du P. Chenu n'aient pas explicité davantage ce qu'il faut entendre par "science en Dieu" et sans que nous puissions découvrir d'autres sources qui abondent dans ce sens, M. Duméry établit une équivalence entre la science en Dieu et les Idées.⁷

Nous n'avons pas l'intention de discuter immédiatement ces interprétations de la pensée de saint Thomas. Cependant lorsque nous les avons confrontées aux textes, elles nous ont posé certains problèmes qui, nous semble-t-il, dessinent en creux la figure de nos propres préoccupations. Des indices d'ordre purement littéraire ont confirmé nos réticences à leur endroit et précisé la ligne de notre hypothèse de recherche. Pour l'instant, il suffit d'indiquer brièvement le

⁶ M. D. Chenu, La théologie comme science au XIII^e s., p. 77: "... cette théorie de la subalternation passera au premier plan, et constituera le pivot sur lequel est bâtie et la preuve par laquelle est démontrée la structure de la théologie comme science."

⁷ M. Duméry se réfère à cette occasion à la Ia, q.14, et q.15 qui concernent la science en Dieu et les Idées. Il ne tient pas compte cependant de la distinction de l'une et l'autre qu'établit saint Thomas en spécifiant les Idées par leur aspect volontaire qui en fait des Idées créatrices et non des espèces intelligibles seulement. Voir: Ia, q.14, a.8, c. et q.15, a.1, c.

contenu de ces problèmes et le sens de nos remarques littéraires. Par la suite, nous pourrions mieux exprimer l'hypothèse qui nous guide et les questions que nous voulons poser aux textes où saint Thomas s'explique sur la théologie.

Deux problèmes ont surtout retenu notre attention à la lecture des textes. Ce sont la subalternation des sciences et le vocabulaire employé par saint Thomas pour désigner la théologie sacrée.

L'origine aristotélicienne de la subalternation des sciences nous est bien connue. Nous retrouvons celle-ci présente tant dans les Analytiques que dans les Métaphysiques. Elle intervient aussi à toutes les occasions où Aristote compare entre elles les sciences. Telle qu'elle est comprise par Aristote et reprise par saint Thomas, la subalternation des sciences est une notion technique précise d'application limitée. Elle n'épuise pas tous les rapports possibles de subordination entre les sciences, mais elle décrit un type de subordination qui s'établit au niveau des objets et des principes. Nous savons par les commentaires que saint Thomas a donnés d'Aristote qu'il connaissait le sens précis de la subalternation.

Mais qu'en est-il de l'application que saint Thomas fait de la subalternation à la théologie? Bien que nous ne puissions nier que saint Thomas emploie cette notion au moins à titre de comparaison dans beaucoup de ses écrits, est-on justifié de la considérer comme le point central de sa conception scientifique de la théologie, ainsi que tentent de le mettre en lumière les recherches du P. Chenu? Il nous

semble que nous devons prêter attention au fait qu'au strict plan de la langue, l'expression technique de subalternatio ne revient qu'au niveau des comparaisons dans les écrits antérieurs à la Summa Theologiae alors que dans celle-ci elle ne s'y retrouve aucunement.⁸

Rien n'interdit bien sûr de penser que cet abandon progressif d'une notion technique souligne l'assouplissement nécessaire commandé par son application à une réalité nouvelle. Le P. Chenu mentionne en ce sens que la subalternation au sens strict n'exprime pas adéquatement les rapports entre la théologie et la science divine, qu'elle n'est en fait, dans le cas de la théologie, qu'une subalternation des principes et non des objets. Ainsi la subalternation appliquée à la théologie diffère formellement de la subalternatio telle que comprise par Aristote et par saint Thomas lui-même.⁹ Nous pouvons certainement voir dans cette application une accommodation de la notion aristotélicienne de la subalternation.

Mais nous pouvons aussi nous demander dans quelle mesure ce changement de vocabulaire n'indique pas plutôt une référence à un autre mode de subordination, à la fois plus total et plus difficilement cernable.

⁸ Le P. Chenu cite, lorsqu'il parle de la subalternation, un texte de la Summa Theologiae: Ia, q.1, a.2, c. Le terme subalternatio ne s'y retrouve pas. Nous le retrouvons cependant dans l'In Boethii de Trin., q.2, a.2, ad.5, q.5, a.1, ad.5 et q.2, a.2, ad.7. Le P. Chenu mentionne aussi I Sent., prol., q.1, a.3, 2c, en notant toutefois, preuves à l'appui, qu'il est d'une époque postérieure à la rédaction du commentaire sur les Sentences. cf. Chenu, p. 82, note 1.

⁹ In Boethii De Trinitate, q.1, a.5, ad.5.
In Post. Anal., L. I, l. 25, n. 2.

L'expression des rapports entre la théologie et la science divine peut ainsi se faire par la participation. Elle fera usage forcément d'un vocabulaire analogue à celui de la subalternation. En effet, le participant tire sa réalité de ce à quoi il participe. Dans le cas d'une science, ce qui la détermine, ce sont ses principes et la mise en oeuvre de ceux-ci dans l'établissement de son objet propre. C'est donc par les principes que la participation s'exprime le mieux. Et ainsi, une telle expression rejoint la subalternation mais elle ne lui est pas totalement réductible.

Sur la ligne même de ce problème, une autre question s'est présentée à nous. Elle concerne les réalités que saint Thomas désigne par son vocabulaire. En nous situant dans le cadre de la subalternation, nous sommes amenée à nous demander quels en sont les termes. Il nous apparaît alors que l'identité aussi bien de la science subalternante que de la science subalternée n'est pas clairement établie. Une lecture plus attentive des textes le montre plus directement pour la science subalternée. S'agit-il de la théologie, de la Sacra Doctrina ou de la science de foi? Tout au long de son oeuvre et apparemment sans distinction, saint Thomas désigne la théologie comme Sacra Doctrina, theologia, scientia divina, scientia fidei. Mais le plus souvent, il fait appel à Sacra Doctrina pour désigner toute entreprise qui s'instaure sous la conduite de la foi.

L'avis des commentateurs quant à la constance et à l'importance

de cette dénomination est partagé. Selon le P. Chenu, il faut y voir une concession au vocabulaire en usage à l'époque qui ne rend pas compte des déterminations multiples que la réflexion a su reconnaître au domaine de la foi.¹⁰ Son disciple, le P. Congar, pense au contraire que l'usage que fait saint Thomas de Sacra Doctrina pour désigner la théologie est la marque de l'originalité de la position thomiste face à celles de ses contemporains.¹¹ Il suggère, en ce sens, que c'est en connaissance de cause que saint Thomas utilise le terme Sacra Doctrina.

Mais seul un relevé méthodique sinon quasi matériel des expressions employées par saint Thomas pour désigner la théologie peut nous renseigner sur l'importance qu'il accorde au terme Sacra Doctrina. Nous l'avons fait et nous avons pu déceler les traces d'une évolution dans sa pensée. Nous avons constaté que ce n'est que tardivement qu'il en est venu à distinguer strictement Sacra Doctrina et theologia. Dans les premiers articles de la Summa Theologia, theologia n'est mentionné que trois fois, et dans chaque cas, il désigne tout aussi bien la théologie qui est partie de la philosophie que la théologie sacrée.¹²

10 M.D.Chenu, La théologie comme science au XIII^e s., p. 86: "Mais la terminologie est en retard sur les idées et sur la doctrine, comme il arrive dans les sciences en progrès; l'extension indéterminée de la doctrina sacra demeure un vestige de l'état antérieur de la théologie où la diversification méthodologique n'était pas accomplie." Cependant, le P. Chenu souligne que le terme Sacra Doctrina a l'avantage de rendre compte de l'unité et de la continuité de la théologie.

11 Yves Congar, Introduction à Sacra Doctrina, de Van Ackeren, p. 14.

Déjà dans l'In Boethii De Trinitate saint Thomas avait analysé les points de ressemblance et de divergence de ces deux théologies.¹³

Mais il avait conservé la même appellation pour les deux. Comparativement à ces précisions, le vocabulaire du commentaire sur les Sentences apparaît marqué par l'inconstance. On y retrouve tous les termes, mais sans pouvoir déceler le sens qui guide leur emploi.

En fait, ce n'est que dans la mesure où theologia désigne l'aspect proprement scientifique de la connaissance de Dieu que Sacra Doctrina peut prendre un sens plus précis. En effet, si l'on accorde l'aspect scientifique rattaché au terme theologia, le terme Sacra Doctrina peut rendre compte explicitement de l'origine et du sens de la theologia, oeuvre de la révélation.¹⁴ Il établit sans équivoque l'originalité et la transcendance de l'entreprise de la foi. Il désigne alors un enseignement venant de Dieu, et par là inviolable.

Cependant l'étude des textes ne nous conduit pas à affirmer l'identification de la theologia à la Sacra Doctrina, ni à faire de celle-ci

¹² "... nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo; unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina..." Ia, q.1, a.1, obj. 2.

"Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur." Ia, q.1, a.1, ad.2.

"Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiae." Ia, q.1, a.7, sed contra.

¹³ In Boethii De Trinitate, q.5, a.4, c.

¹⁴ Yves Congar, Introduction à Sacra Doctrina, de Van Ackeren, p. 14.

l'équivalent de tout enseignement chrétien, comme le propose le P. Congar.¹⁵ Seule une étude plus poussée permettrait de juger de cette conclusion. Mais il nous semble conforme à l'esprit de saint Thomas de reconnaître un emploi analogique de Sacra Doctrina soulignant les différents degrés de proximité de l'enseignement à sa source première. C'est ainsi d'ailleurs que saint Thomas traite de la valeur des autorités dans le domaine de la foi, dont la première et la source de toute autre est l'Écriture.¹⁶ L'état de nos recherches sur cette question nous incline à le croire. Mais il ne nous permet pas de l'affirmer avec certitude. Le seul point que nous pouvons considérer comme acquis est que le sens de Sacra Doctrina est relié à celui de theologia et par ce biais, dépend du sens du statut scientifique de la théologie sacrée.

On peut alors mieux saisir le sens de la scientia divina à laquelle est liée la théologie sacrée, soit comme à une science subalterne soit comme à ce dont elle participe. Si en effet nous pouvons être enclin à la considérer, en tant que science subalterne, comme une science au sens technique, par ailleurs nous devons effectuer une correction de notre expression si nous l'apercevons comme source de participation. Dans ce dernier cas, la scientia divina est à l'origine de la Sacra Doctrina et par cet intermédiaire, elle donne naissance à une théologie scientifique. Mais comme science, la scientia divina

¹⁵ Y. Congar, Théologie, DTC, col. 379.

¹⁶ Ia, q.1, a.8, ad.2.

n'est comparable à la nôtre que dans la mesure où elle en est la source et où notre savoir participe d'elle. Il devient difficile alors de lui donner un sens technique sans s'exposer à rencontrer des difficultés insolubles. Les textes qui traitent directement de la science en Dieu ne lui accordent pas non plus de sens technique; Scientia divina ne signifie, dans ces textes, que connaissance, savoir, sagesse.¹⁷

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette brève revue du vocabulaire de saint Thomas? Nous pensons que nous sommes en présence d'un effort de précision qui s'acquiert au prix d'une restriction de l'emploi du vocabulaire technique de la science. Nous pensons aussi que ce fait indique le sens de la mise en veilleuse de la subalternation dans l'expression des rapports entre la théologie et la science divine. Il s'agit moins de l'assouplissement d'une notion trop rigide pour rendre compte de façon satisfaisante de la réalité, que d'une recherche positive des moyens les plus adaptés à une telle tâche. La participation nous semble la voie qui sera adoptée et qui se dessine confusément à travers ces modifications du vocabulaire.

La question fondamentale qui sous-tend toutes nos recherches est donc celle du sens de l'attribution du statut scientifique à la théologie. Question proprement philosophique, car reconnaître la théologie comme science, c'est dire qu'elle déploie dans son exercice des virtualités de la connaissance humaine possiblement omises par les autres sciences. C'est affirmer aussi qu'elle met en jeu une conception de la science et

¹⁷ Ia, q.14, au complet.

jette un éclairage nouveau sur l'ensemble du projet scientifique au sein duquel elle se pose. Enfin, c'est ressaisir d'un point de vue original les liens qui unissent les sciences entre elles.

De plus, lorsqu'une science occupe une place privilégiée dans la réflexion d'un auteur, il nous semble qu'elle constitue, de façon toute spéciale, le point de départ premier pour étudier la conception qu'il se fait de l'idéal scientifique et les jugements qu'il porte sur les réalisations historiques de cet idéal. Cette question est donc à poser à bon droit à saint Thomas car, historiquement, sa philosophie s'est trouvée subordonnée à l'exercice de la théologie.

A cette question du sens de la science attribuée à la théologie, une réponse a déjà été apportée. Nous l'avons discutée brièvement plus haut en montrant ce qu'elle est et les difficultés qu'elle rencontre. Elle n'est pas non plus la seule possible. La participation nous semble aussi une façon de cerner et de décrire l'aspect scientifique de la théologie. Notre recherche vise à exploiter cette deuxième réponse.

Cependant, il y a plusieurs modes d'exposition qui se rattachent à la participation. Un de ceux-ci semble utilisé par saint Thomas dans quelques textes où il décrit la théologie. Il s'agit d'une notion ayant surtout des retentissements dans la psychologie thomiste: le tout potentiel. C'est par l'intermédiaire de l'examen de cette notion que nous tenterons d'élaborer la deuxième réponse possible au sens du statut scientifique de la théologie.

L'hypothèse dont notre recherche constitue la vérification est donc de savoir si la notion de tout potentiel permet une compréhension des textes où saint Thomas décrit la théologie comme science. A l'intérieur de cette hypothèse générale, nous avons à parcourir trois étapes principales. D'abord une recherche préliminaire, la première étape, qui consistera à vérifier la valeur de notre point de départ. Nous nous attacherons à voir dans les textes comment saint Thomas fait un rapprochement entre la notion de tout potentiel et la théologie comme science. Ensuite, une deuxième étape nous conduira à examiner pour elle-même la notion de tout potentiel et enfin, durant la troisième étape, nous devons vérifier dans les textes où saint Thomas décrit la théologie, jusqu'où nous conduit notre hypothèse. Telle est la recherche dans sa totalité.

Mais avant l'exposé du résultat de nos recherches nous devons faire une restriction quant au contenu de la thèse que nous présentons. Nous avons cru bon limiter notre exposé, dans cette thèse, aux résultats des deux premières étapes, réservant pour une thèse de doctorat l'examen de la dernière étape. Les raisons qui ont dicté notre conduite sont nombreuses. La principale tient à l'ampleur de nos recherches. En examinant les textes nous nous sommes aperçue que la deuxième étape qui n'avait dans notre projet initial qu'un intérêt secondaire, exigeait un examen plus approfondi. De plus il nous a semblé impossible de synthétiser davantage l'exposé de nos résultats sans refuser au lecteur

son droit à connaître le cheminement qui nous y avait conduite. Une deuxième raison relève des conclusions auxquelles nous sommes parvenue. Celles-ci, sans infirmer notre hypothèse, laissent en suspens un bon nombre de questions qui nous apparaissent devoir être considérées pour assurer la valeur de la troisième étape. Nous ne pouvions, dans les cadres de ce travail, nous permettre un tel examen. Mais nous ne pouvions non plus y passer outre sans trahir les buts d'une recherche scientifique. En terminant l'exposé de nos recherches à la deuxième étape, nous nous donnions le loisir de revenir à ces questions. C'est pourquoi notre thèse se présente comme la première partie d'une recherche encore inachevée. Notre conclusion sera de tracer les limites de ce qui est fait et de ce qui reste à faire.

PREMIER CHAPITRE

EXAMEN DU POINT DE DEPART

Le problème fondamental que nous nous sommes posé est de rechercher une interprétation de la conception de la théologie chez saint Thomas en nous aidant d'une notion dont il se sert surtout lorsqu'il traite de l'homme: le tout potentiel. Un examen plus approfondi de cette notion nous permettrait de voir la théologie sous le jour de la participation. Cet examen occupe la partie principale de notre thèse. Cependant, il nous semble que nous devons, au préalable, établir avec plus de précision les intuitions qui nous ont été suggérées par les problèmes soulevés dans notre introduction. Nous examinerons donc, dans ce chapitre, comment dans les textes se fait le rapprochement entre le tout potentiel et la théologie. Cet examen nous permettra de montrer la justesse de notre hypothèse et surtout de dégager les questions qui peuvent guider notre étude du tout potentiel.

Quelques textes suggèrent ce rapprochement entre le tout potentiel et la théologie. Certains concernent directement la théologie. D'autres touchent à son insertion parmi les sciences humaines en traitant de l'organisation du savoir en l'homme. Nous pouvons regrouper ces textes selon les problèmes précis qu'ils abordent. Ils sont au nombre de trois. Le premier est l'unité de la théologie: unité de son sujet et unité de son point de vue. Le texte le plus explicite dont l'analyse

nous servira de clef d'interprétation est tiré de la Summa Theologiae.¹
Le deuxième problème est celui du rapport entre les vertus intellectuelles: la sagesse, l'intelligence et la science pour le traitement duquel nous retrouvons dans la Prima Secundae, un emploi explicite du tout potentiel.² C'est surtout à ce texte que nous nous référons.
Enfin un dernier problème concerne les rapports entre la métaphysique et les sciences particulières. Il nous intéresse dans la mesure où pour saint Thomas, dans la pratique qui a été la sienne, la métaphysique est teintée par l'apport de la théologie et où, corrélativement, la théologie ne saurait être comprise extérieurement à une métaphysique qu'elle permet d'explicitier. Deux textes sont spécialement à retenir pour ce problème: l'un du commentaire sur les Sentences et l'autre du commentaire sur les Métaphysiques.³

Dans le cadre de chacun de ces problèmes et à la lumière de l'analyse des textes principaux, nous essaierons de montrer l'unité des autres textes suggérant de loin un recours au tout potentiel. Ainsi nous préciserons le sens de notre hypothèse et nous dégagerons les questions qui peuvent nous servir de jalons pour la suite de notre démarche.

1 Ia, q.1, a.3, ad. 2.

2 IaIIae, q.57, a.2, ad.2.

3 III Sent, d.27, q.2, a.4, q^{1a}. 2, ad.I.
In Meta, L. 11, l.5 (2209)

A - L'unité de la théologie

A la question I article 3 de la Summa Theologiae, saint Thomas essaie de montrer comment et pourquoi la théologie est une science. Les deux objections qu'il formule se rapportent à l'impossibilité de ramener les êtres dont traite la théologie à un sujet unique. La première considère ces êtres en eux-mêmes; ainsi Dieu et les êtres créés, à cause de ce qu'ils sont, ne peuvent relever d'un même genre. La seconde conduit à la même conclusion par le biais des disciplines philosophiques, multiples en raison de la diversité irréductible des êtres. Il infirme cette position en montrant que le sujet, duquel une science tient son unité, est déterminé selon une visée formelle qui peut inclure, selon son universalité, des objets matériels divers:

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali. Sicut objectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audible: unde sensus communis cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium. 4

L'unité de la réponse de saint Thomas tient à la référence qu'il fait aux puissances et aux habitus. C'est à ce niveau qu'il situe la

4 Ia, q.1, a.3, ad 2.

théologie. Elle est considérée comme habitus. En effet, après avoir énoncé un principe général s'appliquant aux unes et aux autres, il l'illustre, pour les puissances par l'exemple du sens commun, et pour les habitus, par la théologie. Ce dernier cas résout en même temps l'objection.

En premier lieu, il pose un principe concernant les rapports de l'inférieur au supérieur dans le domaine des habitus et des puissances. En effet, des puissances inférieures diverses selon la diversité de leur matière, sont contenues sous une puissance supérieure. La raison de cette inclusion est à rechercher dans le lien qui unit la puissance ou l'habitus supérieur à son objet: elle le considère selon une raison formelle plus universelle. L'universalité est donc la marque d'une puissance supérieure et le fondement du rôle de la puissance supérieure vis-à-vis des puissances inférieures. Mais l'universalité est aussi ce qui fonde l'unité d'une puissance ou d'un habitus, pour autant qu'elle renvoie à la ratio formalis objecti qui les caractérise. C'est sous une puissance ou un habitus unique que sont contenus les puissances et les habitus inférieurs. Cet aspect de la raison formelle, qui n'est que suggéré dans ce texte, est confirmé explicitement dans le corps du même article:

Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti: puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. 5

5 Ia, q.1, a.3, c.

Dans un deuxième moment, il explicite ce principe en l'illustrant par les rapports du sens commun aux sens externes. L'objet du sens commun qui est le sensible, nous dit-il, comprend le visible et l'audible de telle sorte qu'on peut affirmer que, bien qu'il soit une puissance une, il s'étend cependant à l'objet des cinq sens externes. Arrêtons-nous à approfondir ce qu'est le sens commun afin de mieux comprendre le principe qu'il illustre. ⁶

On sait que pour saint Thomas, la sensibilité humaine se partage en puissances externes, les cinq sens, et en puissances internes qui sont l'imagination, la mémoire, la cogitative et le sens commun. Ce dernier a pour fonctions de distinguer entre eux les sensibles propres, d'en juger, et de percevoir l'acte de sensation du sujet. ⁷ C'est donc à lui que se rapportent, comme à leur terme, les actes des sens externes.

En explicitant la nature du sens commun, saint Thomas présente

⁶ Cette étude demeure marginale dans le cadre de ce chapitre. Et à cause de ce fait, nous n'avons pas relevé tous les textes où saint Thomas traite du sens commun. Nous nous en tenons surtout aux textes de la Summa Theologiae avec, à l'occasion, des références à ses autres oeuvres. Ces textes sont tirés de: Quodl. VII, q.I, a.2, De Anima, a.13, In III De An., L.12 (768).

⁷ Ia, q.78, a.4, ad.2: "Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit."

de deux façons différentes le lien qui l'unit aux sens externes. Dans la Summa Theologiae, il explicite la signification qu'il accorde au terme "commun" par opposition à la communauté au sein de la prédication. Le sens intérieur est commun, non comme le genre par rapport aux espèces, mais comme la source et le principe des sens externes. Voici l'objection que pose saint Thomas et la réponse qu'il y apporte:

Commune enim non dividitur contra proprium.
Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum. 8

Dans une division, ce qui est commun ne s'oppose pas, comme partie à partie, à ce qui est propre. Cependant le sens commun semble s'opposer aux sens externes parce qu'il est au nombre des sens internes, et, par conséquent, considéré comme une partie parmi les autres. Dans la réponse, saint Thomas explique ce que signifie le qualificatif commun attribué au sens intérieur. Il oppose alors la signification de commun lorsque nous caractérisons un genre à celle par laquelle nous qualifions une source et un principe. Dans le premier cas, en effet, le genre n'ayant pas d'existence autre que celle que lui donnent ses espèces, commun signifie un élément semblable qui est partagé par les parties et qui ne se retrouve qu'au sein des parties. Ainsi du genre animal dont l'existence est celle de ses espèces, homme ou brute. La

8 Ia, q.78, a.4, obj. 1, ad.1.

communauté n'est alors qu'une expression de notre discernement d'un élément semblable dans plusieurs réalités distinctes. Par contre, lorsqu'il désigne un principe, commun réfère à une réalité qui, ayant une existence propre, produit plusieurs autres réalités. C'est ainsi que le sens intérieur ou commun est une puissance particulière distincte qui joue par rapport aux sens externes le rôle de principe et de source commune. Dans les Questions quodlibétiques un texte précise, en ce sens, qu'il est un tout auquel se terminent tous les actes des sens externes. Ressaisie du point de vue du sens commun, la valeur des sens externes, par et dans leurs actes propres, apparaît donc comme consistant à le déployer en lui fournissant les conditions essentielles de son activité. En effet, le sens commun qui est un selon son essence dépend dans son exercice des sens externes à partir desquels il est formé:

Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, idest, quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, inquantum plura accipiuntur ut unum; sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti; et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum; quia si ad aliquam partium feretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, inquantum conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilibus simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas posset simul terminari ad centrum. 9

Nous pouvons donc réunir les traits qui se dégagent de cette étude du sens commun. Premièrement, le sens commun est face aux sens externes comme un tout par rapport à ses parties. Deuxièmement, cette totalité se caractérise d'une triple façon. D'abord, le tout est principe et fin de ses parties. Ensuite, l'actualité du tout dépend de celle de ses parties. Enfin, le tout est un selon son essence, multiple selon sa réalité concrète. Troisièmement, le tout est une réalité particulière malgré l'universalité de son objet qui s'étend à celui de ses parties.

Après avoir illustré le principe concernant les rapports de l'inférieur au supérieur, dans le cas des puissances, par le sens commun, saint Thomas l'applique aux rapports entre la théologie et les sciences philosophiques. Ce que diverses sciences connaissent différemment, la sacra doctrina le saisit sous un aspect unique, soit comme révélabile divinement.

Nous retrouvons à ce niveau les deux aspects du principe dont nous avons parlé plus tôt. D'une part, la ratio objecti de la théologie, selon son universalité, détermine les rapports de celle-ci avec les sciences philosophiques. Ce sont deux habitus particuliers et distincts dont l'un est plus universel que l'autre. Cette universalité qui justifie l'inclusion en elle d'objets divers selon un autre point de vue n'est pas à comprendre comme le résultat d'une abstraction de caractères communs à des réalités diverses. Elle s'enracine au contraire dans la supériorité effective d'une réalité qui se donne par une présence particulière

distincte de toute autre. Tel est le cas du sens commun qui percevant l'acte de sensation, peut juger des sensations particulières des cinq sens. Ainsi en est-il de la théologie. Elle saisit tous les êtres inquantum sunt divinitus revelabilia et à cette fin, elle utilise les données des sciences particulières, mais elle juge aussi selon son propre pouvoir.¹⁰ C'est en ce sens que M. Gilson, dans Le philosophe et la théologie, s'est arrêté à commenter ce texte de la Summa Theologiae.¹¹ Il s'en tient à son sens immédiat, en utilisant la valeur comparative du sens commun:

Il faut le dire: le théologien, en tant précisément que théologien, n'est pas un philosophe. Le théologien, comme théologien, ne fait pas de philosophie; son propos ultime n'est jamais d'en produire, mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user. C'est à ce titre que la théologie, telle que S. Thomas la conçoit, a qualité pour connaître 'ea quae in diversis scientiis tractantur', et non seulement pour en connaître, mais pour les rapprocher et les distinguer, pour les comparer et les juger. Comme le sens commun connaît les sensibles divers dans l'unité de sa propre lumière, tout de même, sans être aucune des disciplines philosophiques particulières, la

¹⁰ Dans ce jugement qu'exerce la théologie par rapport aux sciences particulières, il faut tenir compte des différences entre les fonctions sapientielles de la métaphysique et celles de la théologie. En effet, s'il revient à la métaphysique de prouver les principes et de juger des conclusions des sciences particulières, par contre, la théologie n'a pas à s'occuper des preuves concernant les principes. Sa tâche consiste uniquement à juger des principes et des conclusions. cf. à ce propos: Ia, q.I, a.6, ad. 2.

¹¹ Il est intéressant de noter l'importance que Gilson accorde à ce texte. Il nous avoue dans Le philosophe et la théologie (p. 115-116) que c'est ce texte qui lui a fait comprendre les rapports entre la théologie et la philosophie.

théologie les connaît dans une lumière unique, analogue à celle de la science de Dieu. ¹²

Mais d'autre part, le principe énoncé a aussi un sens quant à la reconnaissance de l'unité propre à la théologie. M. Gilson sans s'y référer explicitement, le suggère cependant lorsqu'il parle des rapports entre la théologie et la science en Dieu. ¹³ En fait, l'unité de la théologie relève du lumen divinum reconnu dans sa fonction de ratio formalis objecti. ¹⁴ Ces deux aspects, le lumen divinum et la ratio formalis objecti, sont inséparables pour caractériser la théologie. De même aussi ils rendent compte de sa participation à la science en Dieu en en faisant une certaine empreinte de celle-ci.

Les conclusions que nous pouvons tirer de cette étude sur l'unité de la théologie sont peu nombreuses. La plus importante concerne le point de vue où se place saint Thomas pour considérer la théologie. Elle est au nombre des habitus. Ce fait attire notre attention de façon toute spéciale à cause de notre hypothèse. Il peut se révéler le biais par lequel se réalise l'insertion de la théologie dans le savoir humain. De plus, ce point de vue particulier nous semble commander dans les textes étudiés ce que saint Thomas dit autant de la théologie en elle-même que de sa comparaison aux sciences philosophiques. C'est dire que

¹² E. Gilson, Le philosophe et la théologie, p. 115.

¹³ Ibid., p. 111.

¹⁴ Ia, q. I, a. 3, c.: "Quia igitur Sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae. Et ideo comprehenduntur sub Sacra Doctrina sicut sub scientia una."

les termes mêmes de la description de la théologie comme science pourrait recevoir du domaine des habitus leur sens principal.

Pour l'instant, nous sommes cependant en présence de problèmes plutôt que de réponses. La théologie comme habitus, est décrite par l'universalité de son objet qui inclut celui de toutes les disciplines philosophiques, par son unité et par sa supériorité. Les textes ne nous disent pas comment ces traits s'ordonnent entre eux. Ils ne présentent non plus aucune justification de cet état de choses. De plus, le sens à donner à ratio objecti est problématique. En ce qui concerne les rapports entre la théologie et les sciences philosophiques, les seules autres indications que nous livrent les textes viennent de la comparaison du sens commun. Mais elles seraient le fruit de notre propre élaboration plutôt que le sens implicite des textes. Nous devons donc attendre des développements supplémentaires sur ce problème pour présenter des conclusions valables.

B - Les vertus intellectuelles

Saint Thomas, lorsqu'il effectue la distinction des vertus intellectuelles, ne recourt explicitement au tout potentiel comme expression de leurs rapports que dans la Summa Theologiae. Mais nous pouvons déjà retracer dans quelques-unes de ses autres oeuvres, soit le commentaire sur les Sentences et le commentaire de l'Éthique,

des allusions directes à un ordre de dépendance mutuelle entre la sagesse, l'intelligence et la science.¹⁵ Par ailleurs, ce texte de la Summa Theologiae est très éclairant pour comprendre la pensée de saint Thomas. Une analyse plus détaillée de la dernière objection et de la réponse qu'il y fait pourra nous aider à cerner davantage cette pensée.

L'objection présente l'inconvenance d'une distinction entre l'intelligence et la science comme vertus. La raison alléguée est celle du partage d'une ratio formalis objecti identique dans la considération des principes et des conclusions.

Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem objectorum, (...) Non ergo diversi habitus debent distinguui secundum materiale objectum; sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum. 16

En effet, ce qui définit la science formellement, c'est la compréhension des conclusions par les principes. Principes et conclusions apparaissent alors comme des objets matériels saisis sous le point de vue formel unique de la science, même s'il y a priorité des principes sur les conclusions. Mais cette priorité n'est pas le signe

¹⁵ Il s'agit de I Sent, prol. q.3, a.I, c et In Eth., L. VI, 1.5, (1183).

¹⁶ IaIIae, q.57, a.2, obj. 2.

d'une différence essentielle et ne peut justifier l'établissement d'une vertu intellectuelle autre que la science.

Saint Thomas répond à cela en deux parties. D'abord, il explicite le sens de la détermination d'une puissance par la raison formelle de l'objet. Il fait intervenir à ce niveau l'importance de la médiation de l'acte pour l'attribution d'un objet formel à une puissance identifiée. Et de là, il conclut à la distinction de la science et de l'intelligence. Ensuite, il spécifie le sens de cette distinction en montrant de quel type est l'ordre qui les relie. Il le définit par celui d'un tout potentiel:

Ad secundum dicendum quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem objecti et objectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones: sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum.

Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earundem. 17

Le principe mis en oeuvre par saint Thomas est celui de la double détermination d'une puissance par l'acte et par la raison formelle de l'objet. En effet, le principe immédiat de la détermination d'une puissance quelconque est son acte, puisque celle-ci, en propre, est un principe d'activité.¹⁸ Cependant, l'acte d'une puissance répond à l'objet matériel sous la raison de l'objet. Même si celle-ci spécifie la puissance, il n'en demeure pas moins que c'est par l'acte qu'est établie sa réalité. Ainsi en est-il de la vue, qui au sein d'un même acte de vision saisit son objet propre, la couleur, et la raison de son objet, la lumière.

Il en va de même pour les habitus et les vertus. Saint Thomas illustre ce domaine des habitus, par le problème qui l'occupe: la compréhension des principes de la démonstration. Celle-ci peut s'effectuer pour elle-même ou en vue de la connaissance des conclusions. Ce sont là deux actes différents. Il en résulte que nous devons aussi reconnaître deux habitus distincts.

Cependant, cette distinction des vertus intellectuelles admet une gradation qui est selon l'ordre de leur perfection. Cet ordre est identique à celui d'un tout potentiel où une partie plus parfaite comprend sous elle des parties qui le sont moins et dépend elle-même de la plus parfaite. L'explication que donne saint Thomas

¹⁸ Ia, q.77, a.3, c: "Dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur."

du tout potentiel se situe au niveau de la dépendance des parties entre elles et non à celui du rapport des parties au tout. L'exemple qu'il emploie et auquel il revient constamment lorsqu'il veut illustrer ce qu'est un tout potentiel, présente l'âme rationnelle comme partie d'un tout qu'il n'identifie pas.¹⁹ De la même façon, la sagesse, l'intelligence et la science sont des parties potentielles.

Deux éléments sont à retenir dans cette deuxième partie de la réponse de saint Thomas. La première est que l'ordre entre les vertus intellectuelles en est un de dépendance selon la perfection. Le second est qu'en parlant de perfection, il se réfère toujours à la perfection d'une partie. Cependant, des questions surgissent. Nous sommes en droit de nous demander selon quel critère est reconnue la perfection d'une partie et ce qui permet de l'identifier comme partie. Répondre à ces questions nous aidera à mettre en lumière l'unité profonde du texte de saint Thomas.

D'une part, l'établissement d'une partie se fait par son activité spécifique tout comme la détermination de la réalité d'une puissance relève de la perfection de son acte propre. Aussi la sagesse est une partie potentielle qui contient l'intelligence et la science ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis

¹⁹ En nous référant à d'autres textes, nous pouvons constater que le tout, qu'il n'identifie pas ici, est l'essence de l'âme à laquelle toutes les puissances participent. Voici un des textes les plus explicites à ce sujet: "Dicendum quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis...." (IIIa, q.50, a.4, ad.2)

earundem . D'autre part, la supériorité d'une partie par rapport à une autre est fonction de la ratio objecti. Nous avons vu qu'une puissance ou un habitus supérieur contient des puissances ou des habitus inférieurs en raison de l'universalité de son objet formel.²⁰ Alors, une partie parfaite, étant plus universelle, inclut l'acte des parties inférieures. La réponse à la première objection du même article, qui justifie la distinction de la sagesse et de la science, le montre bien:

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia: ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia. 21

La perfection de la sagesse est reconnue par rapport à la science parce qu'elle a ce qui est partagé par toutes les sciences. Mais en plus, elle est caractérisée en propre par le jugement. Ce jugement portant aussi bien sur les conclusions que sur les principes, la supériorité de la sagesse est établie tant par rapport à l'intelligence que par rapport à la science. Un texte du commentaire de l'Ethique que nous avons rappelé plus haut, explicite davantage ce rôle de la sagesse vis-à-vis de la science et de l'intelligence.

20 cf. Ia, q.I, a.3, ad.2. cf. supra pp. 3-4.

21 IaIIae, q.57, a.2, ad.I

Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus; inquantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum. 22

Notons que dans ce texte, l'expression de saint Thomas est à un certain point de vue plus précise que dans la Summa Theologiae. En effet, il explicite le sens qu'il faut donner aux rapports entre la sagesse, l'intelligence et la science: la sagesse est intelligence et elle est science.²³ Le partage de ce qui est commun à toutes les autres sciences par la sagesse justifie son droit au titre de science. Cependant, pour ce qui est de la reconnaissance de son éminence parmi les sciences, le texte apparaît plus obscur. Dans la Summa Theologiae, saint Thomas a recours aux fonctions sapientielles pour établir cette supériorité. Ici, il se contente d'affirmer qu'elle est leur virtus.

Ce changement de perspective suscite des problèmes quant à l'importance et au sens d'un recours aux fonctions propres de la sagesse pour établir sa supériorité. Une première question nous est dictée par les textes eux-mêmes. Est-ce que décrire la sagesse comme

22 In Eth. L.VI, 1.5, (II83)

23 Un autre texte du commentaire de l'Ethique est aussi très explicite: "... quod speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem ejus, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam." In Eth. L. X, 1. 10;(2086).

virtus des autres sciences équivaut à présenter les tâches qui lui incombent en propre? Les textes ne permettent pas immédiatement de répondre à cette question. Cependant, nous pourrions recueillir des indications en examinant la notion de tout potentiel. Le sens de virtus pourrait y être éclairé. Il serait alors possible de voir quelle est l'importance du jugement exercé par la sagesse et le lien qui existe entre ce jugement et le point de vue propre où se situe la sagesse. Mais une telle recherche exige au préalable un examen plus approfondi du tout potentiel.

Cette distinction des vertus intellectuelles a-t-elle une importance quelconque en ce qui concerne le problème de la théologie? Bien sûr, insérer la théologie dans l'édifice du savoir humain, c'est l'exposer à une confrontation avec ce savoir selon tous les aspects qui le constituent. C'est aussi exiger qu'elle se définisse par rapport aux moyens que se donne l'homme pour parvenir au vrai et s'y maintenir. En ce sens, il faut savoir ce que deviennent les habitus et les vertus dans l'exercice d'une théologie. Saint Thomas n'a pas manqué de l'exprimer. En fait, lorsqu'il définit la théologie comme science ou comme sagesse, il le fait en la comparant aux sciences et aux sagesse humaines pour préciser sa place parmi elles. Un texte du commentaire sur les Sentences est, à ce point de vue, significatif. Saint Thomas, après y avoir établi la supériorité de la Sacra Doctrina, montre qu'elle s'étend au pratique et au spéculatif mais que selon sa

finalité elle est principalement spéculative. Il la confronte alors aux vertus intellectuelles et la définit, à un titre premier, comme sagesse, et parce que sagesse, comme intelligence et science :

Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum Philosophum, VI Eth., cap. VII, scilicet sapientia, scientia et intellectus: dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; (...) Sed sapientia, ut dicit Philosophus in VI Eth., cap. VIII, vel VII, considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis. 24

Plus précisément l'examen de la théologie, du point de vue qui nous occupe, nécessite la compréhension du sens de la distinction des vertus intellectuelles. Par le texte de la Ia, q.I, a.3, ad 2, que nous avons analysé au début de ce chapitre, nous avons reconnu que l'optique particulière où se place saint Thomas pour comparer la théologie aux sciences philosophiques est celle de l'habitus. Une étude plus poussée des vertus intellectuelles a mis en relief l'importance de l'acte dans la détermination d'un habitus et précisé par le fait même le sens d'un recours à l'habitus pour expliciter la théologie. Dès lors, ce qui aurait pu apparaître comme simple convergence, soit l'appel à la notion technique de tout potentiel pour exprimer l'insertion de la théologie parmi les sciences humaines, semble fondé sur la conception

24 I Sent. Prol. q.I, a.3, q^{1a.} 1.

que se fait saint Thomas de la nature de la théologie. On ne peut plus se contenter alors d'un simple parallélisme entre les moyens humains de connaissance et la théologie. Au contraire, la théologie s'enracine dans ceux-ci, obéit à leur mécanisme en même temps qu'elle les transforme par son influence. L'importance que prend l'étude des vertus intellectuelles, dans un tel contexte, n'est plus marginale.

C - La métaphysique et les sciences particulières

En traitant du problème de la distinction de la charité des autres vertus théologiques, saint Thomas a tenté d'expliquer les rapports entre une vertu générale et une vertu spéciale. C'est dans ce cadre qu'il aborde, dans le commentaire sur les Sentences, les relations entre la métaphysique et les sciences particulières.

De fait, ce que met en relief saint Thomas, c'est qu'une vertu spéciale distincte de toutes les autres peut avoir pour objet ce qui est compris dans la définition générale de la vertu, sans être elle-même une vertu générale. Afin de mieux faire comprendre ce qu'il entend montrer, il l'illustre par le rôle de la philosophie première parmi les sciences particulières. Il s'y réfère d'abord pour résoudre le problème posé par la prudence, qui est l'analogue pour les vertus morales de ce qu'est la charité pour les vertus théologiques. Ensuite il conclut quant au problème précis qu'il voulait résoudre:

Ad primum igitur dicendum quod sicut in scientiis est quod una scientia ab aliis distincta specialis, scilicet philosophia prima, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, inquantum objectum suum est commune secundum rationem objectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ut illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis.

Sicut patet de prudentia quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus; et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet II Eth.: "Virtus est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione prout sapiens determinabit."

Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum.

Et ita etiam caritas quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. 25

C'est en parlant de la philosophie première que saint Thomas livre les positions fondamentales qui justifient ses assertions. Notons qu'il admet comme un fait évident le caractère spécial et distinct de la métaphysique. C'est sur cette base qu'il établit la nature du lien entre celle-ci et les sciences particulières et qu'il donne le sens de la généralité de la métaphysique. En effet, la philosophie première communique sa perfection à toutes les autres sciences. C'est dire qu'elle est générale dans la mesure où toutes les sciences participent d'elle. Ensuite, il nous donne la raison en même temps que

25 III Sent, d.27, q.2, a.4, q^{1a}.2, ad I.

le sens de cette participation: son objet est commun selon la ratio objecti à toutes les autres sciences.

Pareillement la prudence est ce à quoi toutes les vertus participent. En effet, la raison droite, qu'est la prudence, est une partie de la définition de la vertu et elle se retrouve, selon le mode propre à chacune, dans toutes les réalisations particulières de la vertu. Saint Thomas nous prévient qu'il ne faut pas en conclure qu'elle est une vertu générale, mais qu'elle est la generalis regula omnium virtutum ou, comme il l'explique au sujet de la charité: la generalis perfectio virtutum.

Ces expressions valent aussi pour la métaphysique, et encore à un titre premier, puisqu'elle représente pour saint Thomas, d'après le rôle qu'il lui accorde, un cas typique du rapport qu'il veut décrire. Mais nous sommes en droit de nous interroger sur la valeur d'un tel emploi étant donné l'écart qui sépare ces deux domaines de la vertu théologique et de la science. Nous avons au moins à rechercher quel terrain commun il reconnaît à ces divers exemples. La réponse de saint Thomas, dans la solution, est susceptible d'apporter à ces questions des précisions utiles. En même temps, elle nous permettra de comprendre le sens qu'il faut donner au partage de l'objet de la métaphysique par toutes les sciences selon la ratio objecti.

Ad secundam quaestionem dicendum quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae

dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi est res eadem, sunt diversae rationes obiecti, sicut eadem res obiectum est liberalitatis, ut est donabilitas, et justitiae, ut habet rationem debiti.

Et similiter ubi res est communis, est ratio obiecti particularis et propria; sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune, quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et motu. 26

Dans ce texte, saint Thomas, pour expliquer les rapports de la charité aux autres vertus théologiques, se situe au point de vue plus large des puissances et des habitus. Nous pouvons en conclure qu'il n'y a point, selon lui, de différences majeures entre l'ordre des vertus théologiques et celui des sciences quant au mode de leur détermination et de leur spécification et que, par conséquent, les relations que les unes entretiennent entre elles illustrent de façon adéquate celles des autres. Ceci étant admis, suivons-le afin de voir quelles précisions il apporte au sens de la ratio obiecti.

Le fait qui est mis en lumière par l'argumentation est le rôle de l'âme dans la spécification d'une puissance ou d'un habitus. Nous avons vu précédemment que le signe de la présence d'un habitus ou d'une puissance nous est donné principalement par son acte. Cependant nous avons aussi reconnu l'importance de l'objet, plus précisément de l'objet formel, dans la spécification. Mais cet objet formel ne relève ni de l'objet matériel, ni de l'âme exclusivement.

Il est posé selon la conformité des choses à l'acte de l'âme. Et par suite, dans la mesure où une même réalité peut répondre à plusieurs actes qui ont leur source en l'âme, des objets formels divers seront reconnus.

C'est ce qui fonde la particularité de la philosophie première. Puisqu'il est possible, sous une communauté de l'objet matériel, d'admettre une diversité d'objets formels et d'actes il convient de reconnaître une multiplicité de sciences qui visent à cerner l'être et en même temps, d'en faire l'objet d'une seule science, la métaphysique. En effet, elle est la seule qui considère l'être en tant que tel. La métaphysique est donc une science spéciale à cause de sa ratio objecti, l'être selon qu'il ne dépend ni de la matière, ni du mouvement.

Mais est-ce là le sens de la participation des sciences à la métaphysique dont il est question dans la réponse à la première objection? Dans les deux textes, il s'agit d'une certaine communauté entre la métaphysique et les autres sciences. Dans le dernier texte que nous avons analysé, cette communauté relève du partage d'un même objet matériel, l'être. Le premier affirme que l'objet de la métaphysique pour autant qu'il est pris selon la ratio objecti est commun aux sciences particulières. Or nous savons par ailleurs que la ratio objecti est ce qui fonde la distinction de la philosophie première comme science spéciale. A moins d'admettre une contradiction dans les termes, nous devons reconnaître que la participation dont parle saint Thomas est liée principalement à une communauté autre que celle de l'objet matériel.

C'est à ce niveau que le texte précédent apporte des éclaircissements sur le sens de ratio objecti. Nous avons vu que la diversité des objets formels est corrélative à la multiplicité des opérations de l'âme. La ratio objecti s'enracine donc, en dernier ressort, dans l'acte de l'âme. A cause de cela, elle fonde l'aspect distinct d'une puissance ou d'un habitus et rend possible la participation. C'est ainsi que la métaphysique est une science spéciale. Comme science spéciale, elle est un acte spécifié, une opération, qui trouve sa source dans un acte premier auquel elle participe. C'est ce que révèle la solution. Cependant, la métaphysique est aussi, par rapport aux autres sciences, source de participation dans la mesure où elle communique sa perfection à toutes les autres. Cette perfection est alors celle d'un acte qui exerce pleinement, dans son unicité, le dynamisme de l'âme qui est sa source. Tel est le sens dernier de la perfection de la philosophie première qui la rend apte à juger, au titre de la sagesse, des autres sciences.

L'étude de ces textes nous conduit à reconnaître pour la métaphysique certaines données similaires aux éléments que nous avons identifiés au sujet de la théologie et des vertus intellectuelles. Premièrement, les rapports entre la métaphysique et les sciences sont exprimés en terme de participation. Deuxièmement, cette participation se situe au niveau de la ratio objecti et détermine une subordination de l'inférieur au supérieur qui reconnaît à l'un et à l'autre la spécification propre de l'acte. Enfin elle se comprend selon l'universalité dont la spécialité et la généralité sont une autre formulation.

Nous pouvons donc dire que le rapport entre la métaphysique et les sciences est celui d'un tout potentiel face à ses parties. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'affirmation du commentaire des Métaphysiques qui présente la science naturelle et la mathématique comme des parties de la philosophie première:

Ostendit idem ex consideratione naturalis scientiae; dicens, quod eodem modo se habet naturalis scientia quantum ad hoc sicut et mathematica; quia naturalis scientia speculatur accidentia entium, et principia, non in quantum sunt entia, sed in quantum sunt mota. Sed prima scientia est de his secundum quod sunt entia, et non secundum aliquid aliud. Et ideo naturalem scientiam et mathematicam oportet partes esse primae philosophiae, sicut particularis scientia pars dicitur esse universalis. 27

En effet saint Thomas commentant Aristote veut établir que la philosophie première s'occupe de la détermination des premiers principes. Il le fait en montrant qu'il lui appartient en propre de les considérer, par opposition à l'utilisation qu'en font la mathématique et la science naturelle. Celles-ci reçoivent les principes communs d'une façon particulière, c'est-à-dire selon leur application à ce qu'elles étudient et non selon leur généralité. Pour la mathématique, il le montre par un exemple et dans le cas de la science naturelle, il reformule différemment sa solution: la science naturelle considère les accidents et les principes des êtres, non pour autant qu'ils sont êtres, mais en tant qu'ils sont mus. C'est en ce sens que la mathématique et la science naturelle sont des parties de la philosophie

première, comme une science particulière est dite partie d'une science universelle.

Le pivot de l'argumentation se trouve donc dans le sens que saint Thomas donne à particulier et à universel. En serrant de plus près le principe évoqué dans la comparaison de la métaphysique aux autres sciences particulières au plan de leur considération des principes, nous nous apercevons que le sens de particulier rejoint ce qui a été dit dans le commentaire sur les Sentences sur la métaphysique et dans la Summa Theologiae sur les vertus intellectuelles: l'universalité de la philosophie première tient à l'universalité de sa raison formelle, mais celle-ci ne se comprend que liée à la perfection de l'acte:

Quaecumque communia a scientiis particularibus accipiuntur particulariter, et non secundum quod sunt in sua communitate, pertinent ad considerationem hujus scientiae. Sed prima principia demonstrationis accipiuntur a mathematica et ab aliis particularibus scientiis particulariter tantum, ergo eorum consideratio secundum quod sunt communia pertinet ad hanc scientiam, quae considerat de ente in quantum est ens. 28

Pour qu'il puisse se livrer selon toute son intelligibilité, nous devons admettre que ce principe contient certaines affirmations qui lui sont présupposées. La première est que les premiers principes de la démonstration peuvent être considérés en eux-mêmes, indépendamment de leur application immédiate à une matière déterminée. Telle est

l'affirmation fondamentale du texte qui rejoint la distinction de l'intelligence et de la science comme vertus. La deuxième est que leur considération pour autant qu'ils sont communs, est l'objet d'un acte particulier ou d'une science particulière: la philosophie première. Enfin, la troisième dit que la considération des premiers principes par la philosophie première n'est pas séparée, bien qu'elle en soit distincte, de celle des sciences particulières. Ainsi saint Thomas explique que les sciences particulières reçoivent les premiers principes d'une façon particulière seulement. Ce qui laisse entendre que le point de vue propre à la métaphysique englobe celui des sciences particulières, tout en s'en distinguant formellement.

Ce sont là les termes même du problème que nous avons rencontré en traitant de la charité, vertu à la fois spéciale et générale sous un certain aspect. Ceci nous autorise à comprendre l'affirmation finale de saint Thomas: la mathématique et la science naturelle sont des parties de la philosophie première, dans la ligne de nos considérations antérieures.

Enfin, notons pour compléter ce dossier, que nous retrouvons deux autres affirmations similaires à celle-ci, quoique moins explicites, d'une science qui est un tout par rapport à des sciences particulières qui sont les parties. Dans les deux cas, saint Thomas s'y réfère à l'occasion du traitement de la connaissance angélique qui est alors

considérée comme tout par rapport à la connaissance matutinale et vespertinale:

... quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis. 29

Nous ne faisons que les mentionner, étant donné qu'ils n'ajoutent rien à nos analyses précédentes.

Notre point de départ avait été de rechercher les indices d'une participation dans le problème de l'insertion de la théologie parmi les sciences humaines. L'analyse des textes sur lesquels nous avons pris appui a contribué à préciser davantage la nature de cette participation. De plus elle nous permet de saisir le lien qui unit les problèmes dont nous avons traité.

En effet, ce n'est point par hasard qu'une même ligne de pensée permet à saint Thomas de résoudre des difficultés concernant la théologie d'une part et d'autre part les vertus intellectuelles et les rapports entre la métaphysique et les sciences particulières. Ces problèmes se font renvoi mutuellement et se précisent l'un par l'autre parce que, plus fondamentalement, ils se réduisent à la compréhension d'une multiplicité d'approches scientifiques du réel répondant à une intentionnalité unique. La théologie trouve ses assises dans celle-ci tout comme la métaphysique et les sciences particulières. Ces formes

29 De Veritate, q.8, a.16, ad 4.

Un autre texte parallèle à celui-ci est: De Pot. q.4, a.2, ad.19.

déterminées de connaissance humaine ont une source commune. Elle reste à identifier précisément.

Cependant, elles ne se remplacent pas l'une l'autre, selon leur plus ou moins grande fidélité dans l'expression de cette source. La théologie, par sa supériorité, n'élimine pas la métaphysique, ni celle-ci, les sciences. Plutôt faut-il dire qu'elle les accomplit en les ordonnant. Mais cette fonction ordnatrice qu'elle réalise pour autant qu'elle est elle-même, elle est la seule à pouvoir l'accomplir du point de vue qui est le sien. Et de même pour la métaphysique qui, à son niveau, est aussi régulatrice. En ce sens, reconnaître un ordre de ce type conduit à admettre en plus d'une subordination, une interdépendance. C'est là le premier dénominateur commun que nous pouvons reconnaître à ces problèmes.

Un second point commun entre eux est la référence constante au domaine des habitus et des vertus, dont on sait par ailleurs qu'il est pour saint Thomas le lieu privilégié où se manifeste le dynamisme de l'homme dans l'atteinte de sa perfection. L'expression de cette recherche et les conditions de son exercice informent entièrement les solutions que saint Thomas apporte aux problèmes épistémologiques. Nous les retrouvons sous-jacentes à cette notion de tout potentiel, dont nous avons pu retracer les points majeurs dans les textes que nous avons analysés. Les rapports entre la théologie, la philosophie première et les sciences, considérées comme habitus, sont ceux de parties formant

un tout potentiel. Nous pouvons donc à ce niveau rejoindre un des pôles de la pensée de saint Thomas, qui lui permet de regarder la théologie comme science et de déterminer sa place parmi les sciences humaines.

En rencontrant la notion de tout potentiel, nous avons pu relever certains éléments dont se sert saint Thomas et qui nous semblent la qualifier spécifiquement. Ces éléments ont cependant à être précisés davantage et rattachés explicitement au tout potentiel. En ce sens, ils font surgir certaines questions que nous devons ultérieurement vérifier dans les textes concernant directement le tout potentiel, afin de pouvoir cerner la nature de la théologie. Attachons-nous pour l'instant à circonscrire ces éléments et les questions qu'ils suscitent.

En premier lieu, le totum potentiale semble être une totalité par participation, qui se situe au niveau des actes ou des opérations. Mais nous ne l'avons établi jusqu'à maintenant que sur la foi d'une convergence d'expression. Dans aucun des textes analysés il n'y a de mention explicite d'un rapport entre le tout potentiel et la participation. C'est là une question à laquelle nous devons porter attention en examinant les types de totalité que reconnaît saint Thomas. De même aussi en ce qui concerne son rapport à l'opération. Nous avons pu reconnaître l'importance de celle-ci dans le recours aux habitus. Mais rien ne nous a assurée d'être face au champ d'application propre du totum potentiale. De plus, nous devons voir dans quelle mesure ce rapprochement

entre participation et acte peut devenir pour nous plus qu'une suggestion. Ces deux questions feront l'objet de la première partie de notre second chapitre.

En deuxième lieu, nous avons remarqué que le tout potentiel faisait renvoi à l'inclusion du particulier dans le général ou de l'inférieur dans le supérieur par le biais de la ratio objecti. Mais dans ce contexte, la généralité, ou selon un autre vocabulaire l'universalité et la ratio communis, ont un sens précis et jouent un rôle déterminé par rapport soit aux parties soit au tout. De plus, il nous est apparu qu'ils étaient fonction de la ratio objecti. Nous aurons à préciser, dans une deuxième partie, le sens de chacun.

Enfin, nous devons nous interroger sur le rapport entre le tout et les parties et l'importance d'une médiation de la perfection du tout par une partie principale qui la réalise parfaitement. Nous avons déjà rencontré implicitement cette question au sujet des trois problèmes dont nous avons traité. Pour chacun nous avons identifié une science ou une vertu ayant un caractère particulier et se trouvant cependant en un lieu privilégié par rapport aux autres. Ce dernier problème nous suggère que nous nous trouvons devant une marque caractéristique du tout potentiel. Son étude conclura notre deuxième chapitre.

DEUXIEME CHAPITRE

ETUDE DE LA PREMIERE PARTIE DE L'HYPOTHESE

A - La distinction des touts

Saint Thomas utilise la technique des touts à l'occasion principalement de trois problèmes. Le plus important et celui auquel il se réfère comme à un exemplaire dans tous les autres cas, concerne la distinction de l'âme et de ses puissances. Nous pouvons même supposer que c'est de ce fait que le tout potentiel tient son nom. Nous aurons à le vérifier. Cette technique lui sert aussi à préciser la distinction des vertus entre elles et plus spécialement à montrer le lien entre la prudence et les autres vertus. Enfin elle lui permet de justifier le principe: tota in toto et tota in qualibet parte qui se rapporte à l'union substantielle de l'âme et du corps. Cependant, nous devons noter que ce ne sont pas là les seuls problèmes à propos desquels saint Thomas fait intervenir la technique des touts. Nous la retrouvons aussi à l'occasion de questions qui nous apparaissent secondaires au sens où elles sont commandées par d'autres auxquelles elles se réduisent par leurs données fondamentales. En ce sens, tous les autres problèmes se rattachent directement aux trois questions que nous avons mentionnées plus haut. Nous nous occuperons de façon spéciale de celles-ci, en nous servant à l'occasion des précisions apportées lors de l'étude que fait saint Thomas des autres questions.

1 - L'âme et ses puissances.

Dans trois textes, saint Thomas distingue entre eux de façon identique les types de totalité, soit le tout universel, le tout intégral et le tout potentiel. Cette distinction intervient aussi dans chacun afin de résoudre une question fondamentalement identique, malgré les différences du cadre extérieur. En effet, saint Thomas étudie la possibilité pour l'essence de l'âme d'être ses puissances. Mais parfois, le traduisant dans un langage augustinien, il pose le problème du mens qui est intelligence, mémoire et volonté. Nous ne nous attacherons pas à la considération de ces divergences particulières à l'un ou à l'autre texte, qui n'apporte rien en vue du but que nous poursuivons. Enfin, notons que la distinction des tous intervient de façon identique dans chacun de ces textes pour résoudre le point en litige.

Il y a trois sortes de totalité qui se définissent selon la façon dont se réalise en chacune la prédication du tout aux parties:

(...) Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte.

Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale. 1

Le principe qui fonde la prédicabilité du tout aux parties est donc sa présence à celles-ci prises individuellement. Saint Thomas reconnaît qu'elle peut s'effectuer selon deux modes irréductibles l'un à l'autre: la présence secundum esse et celle qui est secundum perfectam virtutem. Ainsi, le type de totalité qui réalise parfaitement cette double présence du tout aux parties est la totalité universelle. C'est à son sujet aussi qu'on peut parler de prédication au sens propre. Son opposé, le tout intégral, n'admet aucune prédication du tout aux parties puisqu'il n'est présent en chacune d'elles ni selon son essence ni selon sa potentialité. Saint Thomas dira qu'on peut admettre pour le tout potentiel une certaine prédication du tout à l'ensemble des parties, mais qu'elle est impropre. 2

Le tout potentiel est alors défini comme intermédiaire entre les deux autres. Comme dans une totalité universelle, le tout est prédicable de ses parties selon la présence parfaite de son essence à chacune. Et pareillement à un tout intégral, il n'est pas prédicable des parties parce que selon sa virtus il ne leur est pas présent parfaitement. En effet, au sein d'un tout potentiel, la virtus du tout ne

1 I Sent, d.III, q.4, a.2, ad 1. Les deux autres textes sont: De Spir. Creat. q.1, a.II, ad.2 et Ia, q.77, a.1, ad.1.

2 Ia, q.77, a.1, ad.1: "Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale."

se réalise parfaitement que dans la puissance première. Nous reviendrons plus tard à cette dernière affirmation.

Nous pouvons nous demander pourquoi saint Thomas adopte pour définir le tout potentiel un point de vue, celui de la prédicabilité du tout à ses parties, qui laisse en suspens un certain nombre de questions quant aux déterminations spécifiques d'un tout potentiel. En effet, à cause de l'orientation particulière qu'il choisit, il distingue le tout secundum esse et secundum virtutem. Mais il n'explicite pas le sens qu'il donne à virtus, ni son importance par rapport à la notion même de tout potentiel. De plus ces textes ne nous disent pas ce qui fait qu'un tout potentiel est tel, ni ce qui le caractérise en propre indépendamment de sa comparaison à toute autre totalité.

On peut penser que la distinction, telle qu'il l'établit, est liée directement au problème dont il traite: l'identification des puissances à l'essence de l'âme. En effet, le premier sens où nous parlons de l'âme est celui qui désigne sa valeur substantielle, qui est aussi sa réalité première. L'âme est une forme substantielle. Face à cette première détermination, lui rattacher des puissances comme des parties à un tout, c'est s'exposer à comprendre que les puissances sont des parties constituant son essence. Un texte de la question

disputée De Anima précise en ce sens que les puissances de l'âme sont ses parties potentielles, parce qu'elles en différencient la potentialité, et non parce qu'elles lui sont consubstantielles. Aussi l'unité de l'âme comme essence est préservée:

... quod potentiae animae non sunt partes
essentiales animae quasi constituentes essentiam
ejus; sed partes potentiales, quia virtus animae
distinguitur per hujusmodi potentias. 3

L'étude de ce premier problème nous livre donc trois traits qui visent à cerner ce qu'est un tout potentiel. D'abord, il est défini comme type précis de totalité selon le rapport qu'il entretient avec ses parties. Ensuite, nous devons distinguer pour le tout potentiel, la présence du tout selon l'esse et selon la virtus, puisque au niveau de celle-ci le tout est présent de façon différente à chaque partie. Enfin, il s'oppose dans une certaine mesure à la prédication qui est propre au tout universel. Essayons de voir quelles précisions nouvelles apporte l'application de la même notion à l'étude des autres problèmes.

2 - La distinction des vertus et le rapport entre la prudence et les autres vertus.

Le problème principal pour lequel saint Thomas fait intervenir le tout potentiel en parlant de la vertu est celui des façons possibles d'assigner des parties à la prudence. Il s'impose alors, de façon

3 De Anima, a.12, ad 15. cf. aussi le texte parallèle: "Ad decimumnonum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae. sed totalis virtutis ejus; sicut sidiceretur quod potentia balivi est pars totius potestatis regiae." De Spir. Creat., a.II, ad. 19.

habituelle, de clarifier les différents types de parties dont un tout peut être constitué selon le rapport qu'elles entretiennent avec lui. Deux textes, l'un du commentaire sur les Sentences, l'autre de la Summa Theologiae, illustrent bien ce procédé.

Le premier essaie de définir en propre chacun des types de totalité. Ainsi ce qui caractérise les parties d'un tout intégral, c'est qu'elles concourent à la constitution du tout, alors que dans un tout universel, la partie reçoit la prédication du tout. Enfin une partie potentielle est celle qui participe quelque chose de la puissance du tout:

Dicendum ad primam quaestionem quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet universale, integrale et potentiale.

Et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus. Universalis vero totius pars suscipit praedicationem totius sicut homo animalis. Potentialis vero pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animae potentiae congregantur. 4

Pour faire saisir davantage ce qu'il comprend comme partie potentielle, saint Thomas réfère au cas de l'âme. L'âme rationnelle est dite toute l'âme, parce qu'en elle toutes les autres puissances

4 III Sent, d.33, q.3, a.1, q^{1a}1, sol.

de l'âme sont rassemblées. Nous retrouvons là de façon différente ce qu'on a révélé les textes au sujet du problème de l'âme et de ses puissances. Dans un tout potentiel, la potentialité du tout est réalisée dans chacune des parties, mais non de façon parfaite. En effet, nous retrouvons dans les parties, quelque chose de la puissance, mais non la totalité de celle-ci. La fin de la même solution souligne en ce sens que les vertus qui sont parties potentielles de la prudence participent quelque chose du mode qui principalement et parfaitement est réalisé en elle:

Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiae et aliis virtutibus.

(...)

Tertio modo, per modum totius potentialis, in quantum scilicet aliquae virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute. 5

Nous savons alors que le rapport entre un tout potentiel et ses parties en est un de participation. Cette participation est achevée dans la réalité qui désigne le tout (ici la puissance) alors qu'elle est imparfaite pour les parties. Nous savons aussi que cette participation est participation à la virtus ou à la potentialité du tout. Ces deux éléments sont constants dans les textes que nous avons analysés jusqu'à présent.

Ils se retrouvent tout aussi exactement dans le second texte dont nous avons fait mention au sujet du problème de la vertu. A la

5 III Sent, d.33, q.3, a.1, sol.1.

question 40 de la Secunda Secundae, saint Thomas, se situant au même point de vue du rapport des parties au tout, exprime par des exemples, le rôle de chaque type de parties. Les parties intégrales d'une vertu concourent à son acte comme le toit, les murs et les fondations sont les conditions premières de l'existence de la maison.. Les parties subjectives en sont les diverses espèces, comme le boeuf et le lion sont des espèces du genre animal. Et les parties potentielles lui sont des vertus adjointes:

... quod triplex est pars: scilicet integralis: ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium: ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. (...) Partes autem subjectivae virtutis dicuntur species ejusdem diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, (...) Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. 6

Une vertu adjointe concerne, en effet, les actes ou les matières secondaires d'une vertu principale. Aussi, elle ne partage pas toute la puissance du tout. En ce sens, les vertus adjointes participent d'une façon particulière ce qui se retrouve à un titre premier dans la vertu cardinale:

6 IIaIIae, q.48, a.I, c.

(...) aliae virtutes adjunctae secundariae ponuntur partes cardinalium non integrales vel subjectivae. (...) Sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali. 7

Concernant le problème qui nous intéresse, l'étude de la question des rapports entre la prudence et les autres vertus met en relief les mêmes aspects que nous avons dégagés au sujet de l'âme et de ses puissances. Le tout potentiel est constitué par la participation des parties à la virtus du tout, mais cette participation n'est pas totale. Ce tout est aussi défini comme tout selon le rapport des parties au tout. Cette dernière façon de voir le tout potentiel permet de mettre en évidence le fait de la participation.

3 - L'âme et le corps.

Le troisième problème qui nous occupe est celui de la présence de l'âme au corps. Nous ne nous y attarderons point. Et la raison en est que l'explication de la notion de tout potentiel à laquelle il donne lieu montre une précision moindre que celle des problèmes déjà traités. Cependant il faut noter que les textes que nous avons recueillis sur ce dernier point sont un renvoi très explicite à la conception de saint Thomas de l'expression du dynamisme de l'homme. 8

7 De Virt. a.12, ad 27.

8 Les textes concernant ce problème sont: De Anima, q.1, a.10, sol. De Spir. Creat. q.1, a.4, sol et Ia, q.76, a.8, sol. ISent, d.8, q.5, a.3, c et ad l.

Cette discrétion de saint Thomas au sujet de ce qu'est le tout potentiel tient, pensons-nous, au point de vue propre qu'exige le problème de la présence de l'âme au corps: celui d'un tout défini pour lui-même ou plus exactement celui d'un tout confronté à son unité. En effet, expliciter le principe tota in toto et tota in qualibet parte dans le cas de l'âme, c'est unir l'âme et le corps selon deux totalités qui diffèrent. C'est aussi chercher à caractériser l'unité de chacune des totalités. Les liens qui unissent l'âme et le corps peuvent être ceux d'une forme substantielle aussi bien que ceux d'un moteur. Et ce sont ces deux totalités que saint Thomas veut expliciter en notant les rapports de l'âme et du corps particuliers à chacune. L'âme, comme forme substantielle, est présente totalement à la totalité du corps et à chacune de ses parties. Nous pouvons même dire que c'est elle qui lui donne d'être un tout. Mais l'âme, considérée comme moteur, n'est présente entièrement ni à tout le corps, ni à chacune des parties. Par conséquent, dans le problème qui occupe saint Thomas, il n'y a qu'à expliciter le premier genre de totalité, pour que le principe mentionné reçoive justification.

Un texte de la question De Anima résume de façon adéquate la position de ce problème. Nous le citons comme illustration de ce qui a été dit précédemment. Par la suite, nous dégagerons ce que nous a apporté ce dernier problème et nous effectuerons un bilan des conclusions auxquelles nous a conduite cette première partie:

Sed quia etiam quaeritur an sit tota in toto et in qualibet parte ejus, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo (...) Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentielles speciei; sicut materia et forma dicuntur partes compositi; genus et differentia partes quodammodo speciei; et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis; quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum.

(...)

Relinquitur igitur quod in anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. 9

En fait, ce texte même s'il n'explicite directement rien du tout potentiel, est tout de même précieux par le renvoi qu'il effectue à la théorie des puissances et des habitus. Malgré une hésitation au niveau du vocabulaire: saint Thomas emploie comme synonyme de virtus le terme potentia et aussi le terme potestas qui réfère beaucoup plus au pouvoir politique qu'aux puissances de l'âme, nous sommes justifiée de voir dans ce texte un appel direct à une conception du dynamisme

9 De Anima, a.10c.

de l'homme. Il nous dit que ce qui constitue les parties d'un tout potentiel, c'est l'éventail des opérations ou des actes. Donc en ce qui concerne l'union dynamique de l'âme et du corps humains, nous devons nous en remettre à ce que nous livre la hiérarchie des activités humaines pour comprendre ce qui est considéré comme partie potentielle.

C'est là une indication importante. Jusqu'à maintenant, les textes que nous avons rencontrés concernant le tout potentiel présentaient certes un rapport aux puissances de l'âme, mais ici saint Thomas précise le fondement dernier de cette référence: les activités. Nous pourrions en conclure que les principes qui déterminent les différentes activités de l'homme déterminent aussi les parties d'un tout potentiel. Un examen ultérieur pourra révéler la justesse de cette conclusion.

Nous sommes maintenant en mesure de grouper les conclusions auxquelles nous a conduite l'étude de cette distinction des tous chez saint Thomas.

Un premier point, qui a une valeur simplement méthodologique, nous renseigne sur les différents points de vue qui peuvent révéler les particularités d'un tout donné. Ce sont d'une part, le rapport du tout à chacune de ses parties et d'autre part, la collaboration des parties, prises individuellement ou dans leur ensemble, à la constitution du tout lui-même; enfin, la comparaison du tout à l'unité qui le caractérise. Ces trois niveaux se manifestent lors de la discussion de chaque problème.

Le renvoi au domaine des puissances de l'âme pour une compréhension plus complète de ce qu'est un tout potentiel forme notre deuxième point. Nous le retraçons de façon implicite dans la constance des termes - virtutis et potentia - utilisés pour désigner ce type spécial de totalité. C'est toujours à ce même vocabulaire que saint Thomas fait appel, quelle que soit, par ailleurs, la question sur laquelle il se penche. Mais de plus, un texte au moins fait mention explicitement de ce renvoi. Nous pouvons alors demander aux textes où saint Thomas traite de ce problème, les lumières qui nous feraient encore défaut pour l'intelligence du tout potentiel.

Enfin, il faut souligner, et c'est là notre troisième point, la réponse apportée par saint Thomas au problème que nous nous étions posé du rapport entre le tout potentiel et la participation. Traitant de la distinction des vertus, saint Thomas définit le tout potentiel par sa participation à la virtus du tout. Ainsi se trouve confirmé ce que nous avons déjà aperçu dans les textes servant à établir notre hypothèse.

B - Ratio formalis objecti et universalité

Le deuxième problème soulevé à la fin de notre premier chapitre avait été le sens à donner à l'expression ratio formalis objecti et son incidence sur le problème de l'universalité et de la généralité. En effet, au sein de certains types de tout potentiel, on reconnaît une dépendance des parties inférieures vis-à-vis les supérieures, et cela

à cause de la ratio objecti de ces dernières qui est plus universelle. Cette formulation générale des affirmations de saint Thomas recouvre ses conclusions particulières à propos de chacune des trois questions que nous avons étudiées.

En fait, à l'occasion de celles-ci, la ratio objecti a reçu des explications propres à favoriser une compréhension plus approfondie de sa nature et de son rôle. Entre autres, nous avons pu déterminer l'importance de l'objet matériel et celle de l'acte dans la reconnaissance de la ratio objecti en analysant un texte du commentaire sur les Sentences sur les rapports entre la métaphysique et les sciences particulières.¹⁰ Et nous avons retrouvé, lors de l'étude de la théologie, l'expression d'une correspondance entre la supériorité d'une puissance et l'universalité de son objet formel.¹¹

Cependant, l'étude que nous avons faite jusqu'à présent n'a pas permis de mettre pleinement en lumière le sens de la ratio objecti. Cela tient pour une part au caractère marginal que nous avons dû donner à nos analyses. L'essentiel était d'explicitier la conception que saint Thomas se faisait, soit de la théologie soit des vertus intellectuelles ou de la métaphysique. Les principes généraux qui étaient mis en oeuvre pour exprimer ces conceptions ne pouvaient canaliser

10 cf. supra p. 20-24.

11 cf. supra p. 2-3.

notre attention à leur mérite. Mais surtout nous ne pouvions les traiter pour eux-mêmes sans anticiper sur nos conclusions. En effet, la ratio objecti s'est présentée à nous étroitement reliée au cadre plus vaste des puissances et des habitus. Et nous n'avons point l'assurance d'un rapport constant entre le tout potentiel et ce dernier problème.

Mais nous croyons qu'une reprise synthétique des renseignements disséminés dans nos analyses précédentes est nécessaire à l'intelligence du tout potentiel. L'étude que nous avons faite de la distinction des touts a redonné à ce problème l'importance qui lui revient. Le tout potentiel se comprend dans sa référence au domaine des opérations. A ce niveau, la détermination des parties du tout et l'ordre entre ces parties reposent pour une part importante sur la ratio objecti. Nous avons donc à préciser cette notion.

Dans le cadre que nous nous sommes fixé pour ce travail, nous ne pouvons cependant le faire qu'au sein d'une démarche de synthèse. Il s'agit moins pour nous ici, d'apporter des éléments nouveaux à la compréhension de cette question que de réunir et d'ordonner ce que nous avons déjà aperçu en suivant le plus fidèlement possible le cheminement de saint Thomas. C'est pourquoi nous nous attacherons d'abord à expliciter le problème fondamental qui se pose à lui lorsqu'il fait appel à la ratio objecti. Dans l'exposé de ce problème nous nous référons surtout à la Summa Theologiae dont le développement est le plus

en harmonie avec notre projet. Nous demanderons les éclaircissements supplémentaires à la question disputée, De Anima. Nous considérerons à cette occasion les principes auxquels il recourt. Ensuite, nous tenterons de retrouver ces principes dans l'expression de deux problèmes: celui de la distinction des puissances et des habitus et celui de leur ordre.

1 - La ratio objecti

Saint Thomas emploie la ratio objecti à propos de la détermination des puissances de l'âme. Dans la Summa Theologiae, il définit d'abord la nature de l'âme et le mode de son union au corps; ensuite, il considère l'âme par rapport à ses puissances. En fait, la réalité première de l'âme est d'être forme substantielle du corps. C'est elle qui donne au corps d'être vivant et d'être humain. Mais en plus, l'âme se déploie et se manifeste dans une multitude d'activités ou d'opérations. Elle est à ce niveau potentialité ou source d'un dynamisme multivalent recherchant dans une actualité de fait le signe de sa perfection.

L'âme, une selon son essence, est donc à l'origine d'une diversité de capacités, de pouvoirs d'action ou de virtus.¹² Il s'agit alors pour saint Thomas de cerner chacune de ces capacités, de les situer

¹² "Respondeo dicendum quod nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia." Ia, q.54, a.2, sol.

les unes par rapport aux autres et enfin de montrer leur lien avec l'âme. Tel est l'objet de la question 77.

Il faut noter ici que le procédé d'exposition employé par saint Thomas dans la Summa Theologiae est à l'inverse de l'ordre de découverte de ce qu'est la réalité humaine. C'est après avoir explicité la nature de l'âme, forme substantielle, que saint Thomas exprime le problème de la potentialité de l'âme et les difficultés qui résultent de cette confrontation à son unité essentielle. Mais en fait, au sein d'une démarche inventive, c'est d'abord la diversité des activités de l'homme qui se présente à l'esprit.¹³ Et l'âme comme essence et comme source de potentialité n'apparaît qu'au terme de la démarche, gardant toujours son statut d'objet de connaissance médiate.

Cependant, saint Thomas reconnaît plus directement l'origine empirique de nos connaissances lorsqu'il établit les principes qui sont à utiliser pour discerner les puissances de l'âme et les distinguer les unes des autres. A la suite d'Aristote, saint Thomas donne comme principes premiers dans la détermination des puissances, d'une part l'acte, puisque la puissance lui est ordonnée et d'autre

13 "Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam." De Verit. q.10, a.1, sol.

part l'objet puisque l'acte répond à un objet que l'homme recherche.

L'article 3 de la question 77 repose sur ces principes. Saint Thomas s'y demande si les puissances se distinguent par les actes et les objets. Arrêtons-nous à considérer sa réponse. Une première partie vise à montrer l'importance de l'objet dans la détermination des puissances en même temps que le sens de ce recours à l'objet:

Dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens; color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino; differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et objecta. 14

Il commence par souligner que la puissance est corrélatrice à l'acte. En effet, non seulement puissance se dit par rapport à acte, mais en plus la réalité de la puissance ne trouve son achèvement que par

14 Ia, q.77, a.3, c.

la présence de l'acte: elle lui est ordonnée. Saint Thomas fait appel ici au rapport de dépendance qui, dans l'ordre de la nature, subordonne l'imparfait au parfait.¹⁵ C'est ce qui permet de tirer de sa première affirmation, cette double conclusion: on doit rechercher la spécificité d'une puissance selon l'acte auquel elle est ordonnée et par conséquent, la détermination de la spécificité de la puissance répond à celle de l'acte.¹⁶

Il poursuit en montrant ce qui établit la spécificité de l'acte ou la ratio actus. En effet, ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Une difficulté majeure se présente quant à la signification de cette phrase. Quel sens devons-nous donner à ratio objecti? Nous pouvons lui accorder au moins trois significations:

D'abord, nous pouvons interpréter la phrase comme voulant signifier que la spécificité d'un acte lui vient des caractéristiques réelles d'un objet, objet étant entendu au sens de res, de chose ou de donné purement extérieur à l'homme. Ratio objecti serait alors une

15 "Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfecta priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit". Ia, q.77, a.4, c.

16 Nous traduisons ici ratio par spécificité, faute d'un meilleur terme. Dans les pages suivantes, nous expliquerons davantage comment il faut comprendre ce terme ratio. Nous nous sommes cependant rallié à spécificité, parce qu'il avait l'avantage de souligner la présence d'un trait caractéristique, sans préjuger des facteurs formant ce trait.

référence directe et exclusive à un ordre ontologique. Cependant cette première interprétation suscite des problèmes. D'abord, elle rend inutile une distinction qui revient souvent chez saint Thomas entre une ratio objecti et l'objectum materiale.¹⁷ Mais en plus, au sein même du présent contexte, il y aura difficulté à expliquer le sens de la preuve qui est fournie par saint Thomas pour appuyer son affirmation et que nous retrouvons à la phrase suivante du texte. Nous reviendrons à ce point.

Ensuite nous pouvons accorder à ratio objecti le sens de caractère d'objet, c'est-à-dire ce qui donne à une réalité d'être objet d'une puissance. Prise en ce sens la ratio objecti marquerait uniquement l'aspect relatif de ce que rejoint la puissance à ce qu'est la puissance, mais sans reconnaître une importance aux caractères de la réalité comme extérieure à la visée intentionnelle. Nous avons quelques réticences devant cette interprétation. La principale est due au fait que donner un tel sens à ratio objecti revient à atténuer l'apport original du réel dans la constitution de l'acte et, par conséquent, à rendre équivalentes la ratio actus et la ratio objecti. De plus, cette interprétation ne nous semble pas

¹⁷ "Est enim unitas potentiae consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti." Ia, q.1, a.3, c.

D'après les textes où nous avons rencontré ces expressions, objectum materiale signifie res, et ratio formalis objecti semble ajouter à res un statut autre ou des déterminations autres. cf. aussi: IaIIae, q.57, a.2, obj. 2.

en accord avec les positions fondamentales de saint Thomas. En ce qui concerne la conception de l'homme, n'a-t-il pas répété, après Aristote, que anima est quodammodo omnia ? L'âme, dans sa capacité d'ouverture à toutes choses, ne reçoit-elle pas de celles-ci un surcroît de richesse et n'a-t-elle pas à devenir toutes choses par l'apprentissage, au moins à un certain niveau, du sens de sa disponibilité ? Tel nous semble être le dernier mot de la conception des habitus et des vertus chez saint Thomas.

Enfin, il nous faut souligner le troisième sens de ratio objecti. Nous pensons que c'est à ce sens qu'il faut se rallier et nous essayerons de le montrer dans la suite de notre analyse. Il essaie de conserver ce qui est propre à chacune des deux interprétations précédentes tout en refusant leurs limites. Ratio objecti pourrait ainsi signifier l'aspect objectif de l'objet, ou l'aspect formel qui donne à une réalité sa qualité d'objet, mais sans que cet aspect formel soit séparable des caractères de la réalité extérieure, ni ces derniers de l'aspect formel dans leurs rapports aux puissances de l'âme. Ainsi l'objet, selon la ratio objecti, ne serait ni l'objet entendu au sens de donné extérieur, pris dans son isolement, ni une résultante du dynamisme de l'âme s'exprimant solitairement dans le mouvement intentionnel, mais soulignerait la parenté de l'objet extérieur au dynamisme de l'âme.

Prendre la ratio objecti selon ce dernier sens permet aussi d'explicitier la structure de l'argumentation dans la première partie de cette solution. Saint Thomas a déjà établi que la puissance est corrélatrice à l'acte, celui-ci étant spécifié par la ratio objecti. Il nous donne ensuite une confirmation de ce qu'il a avancé en disant: Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Ceci ne constitue certes pas une référence à l'objet extérieur, mais pas plus, au dynamisme de l'âme.¹⁸ Il semble plutôt que saint Thomas exprime une certaine régulation du dynamisme de l'âme qui s'adapte l'objet extérieur qu'elle poursuit. Ainsi la ratio vient du rôle joué par l'objet matériel dans sa comparaison à l'acte de l'âme. L'objet peut être le principe actif de l'acte, c'est-à-dire qu'il provoque l'activité, ou il peut être la fin ou le terme, parce qu'il est ce qui est recherché dans l'activité. C'est donc l'objet matériel, comme principe ou comme fin de l'activité qui contribue à la formation de la ratio objecti et constitue la species de l'action. Ainsi, nous nous retrouvons devant deux principes différents, mais non séparés, qui concourent à déterminer les puissances: les actes et les objets.

¹⁸ Un texte du De Anima est tout aussi significatif en ce qui concerne cette démarche de saint Thomas: "Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex objectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines." De Anima, a.13, sol. La conditionnelle ne porte pas, dans ce texte, sur l'objet mais sur la qualité passive ou active de la puissance.

Dans la deuxième partie de sa réponse, saint Thomas montre comment l'objet ne peut déterminer seul les puissances, mais qu'il importe aussi de tenir compte de la puissance de l'âme:

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae; sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum, et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, aut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum aut hominem vel lapidem. Et ideo penes hujusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur. 19

Toute cette partie de la réponse s'ordonne autour de la différence per se et per accidens. Il énonce d'abord le principe général: un caractère accidentel n'est pas apte à diversifier les espèces. Il donne un exemple de ceci, au plan logique, dans la distinction entre le genre et ses espèces. On sait que pour définir une réalité quelconque, il faut donner le genre prochain et la différence spécifique. Celle-ci est une caractéristique intrinsèque propre à l'espèce: ainsi le genre animal se divise-t-il en rationnel et irrationnel. L'un et l'autre sont

19 Ia. q.77, a.3, c.

des caractéristiques qui, per se, se rapportent à chacune des espèces. Il conclut alors pour ce qui est des puissances. Ce n'est pas tout type de diversité des objets qui diversifie les puissances de l'âme, mais seulement la différence qui concerne de soi la puissance. Donc, si la ratio objecti détermine la species de l'acte, par contre cette ratio doit s'enraciner immédiatement dans l'acte de la puissance. Un texte parallèle du De Anima exprime encore plus clairement ce fait :

Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiae actionum animae, et non secundum aliud, quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quae per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis, sed rationali et irrationali. 20

Enfin saint Thomas illustre ce principe par les puissances sensibles. La "différence spécifique" de la puissance sensible, se distinguant en couleur, son ... etc., répond à l'acte du sens.

En fait cette deuxième partie n'apporte rien de nouveau par rapport à la première. Elle ne fait que confirmer l'importance du lien entre le réel extérieur et l'âme dans la détermination des puissances. Cette conception est centrale pour comprendre la pensée de saint Thomas. Nous pouvons dire aussi qu'elle est constante à travers toute son oeuvre. Un texte du commentaire sur les Sentences, que nous avons déjà analysé, l'exprime très clairement. ²¹

20 De Anima, a.13, c.

21 cf. p. 28.

Ad secundam quaestionem dicendum quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi est res eadem, sunt diversae rationes objecti (...) 22

Nous voudrions souligner pour compléter notre étude un dernier problème au niveau du vocabulaire. En effet, saint Thomas parle de ratio objecti, mais parfois aussi de ratio formalis objecti. Nous pensons qu'en fait ces deux expressions sont équivalentes. D'abord, nous n'avons retrouvé dans saint Thomas aucune raison exprimée justifiant une distinction entre les deux. Et de plus, saint Thomas emploie indifféremment l'une et l'autre expression au sein d'un même contexte. Nous avons d'ailleurs rencontré cette pratique dans un texte, déjà analysé, de la Summa Theologiae où saint Thomas se sert de la ratio formalis objecti dans l'objection et de la ratio objecti dans la réponse.²³ Nous pouvons aussi ajouter concernant ce problème que l'emploi de ratio formalis objecti est moins fréquent, chez saint Thomas, que celui de ratio objecti.

22 III Sent., d.27, q.2, a.4, sol. II.

23 IaIIae, q.57, a.2, obj.2, ad.2.

2 - L'universalité de la ratio objecti.

A la fin de notre premier chapitre nous avons souligné les difficultés venant de l'utilisation de l'universalité. En effet, le tout potentiel est souvent mentionné par saint Thomas à l'occasion de cas relevant de l'inclusion du particulier dans le général. Mais il adopte, pour exprimer cette dernière, les formulations les plus diverses. Ainsi parfois, l'inclusion est celle des puissances particulières au sein d'une puissance générale. La puissance générale est alors présentée comme ratio communis des autres. A d'autres occasions, saint Thomas établit simplement la supériorité d'une puissance sur les autres en se référant à l'universalité de la ratio objecti. Il semble dans ces textes que nous devions comprendre l'universalité en termes d'extension, et que cette universalité d'une puissance lui vienne de celle de son objet. Telles sont les affirmations que nous avons recueillies tout au long de notre démarche. Mais celles-ci nous apparaissent comme autant de points d'interrogation. Le sens à donner à universel aussi bien qu'à général ou à communis n'est pas de soi explicite. De même en ce qui concerne la place à leur accorder dans la conception des puissances et des habitus. Enfin les positions fondamentales qui commandent leur emploi sont tout aussi obscures. Telles sont les difficultés qui nous engagent, dans cette partie, à tenter, de façon plus méthodique, l'examen de ces notions.

Nous devons cependant souligner les difficultés qui se présentent dès le premier abord. Elles sont au nombre de trois. Premièrement, au niveau du vocabulaire: une revue rapide des textes où saint Thomas aborde ces questions, nous met face à l'inconstance de son vocabulaire qui défie nos tentatives d'interprétation. Il faut souligner à cet égard autant la diversité des termes employés pour désigner un même fait, que la diversité des situations où il utilise ces termes. Ainsi pour désigner la supériorité d'une puissance, saint Thomas emploie aussi bien superior, nobilior qu'altior, et pour montrer l'universalité, il utilise en plus de universalis, generalis ou communis. Et ces termes se rencontrent pour tous les problèmes presque indifféremment. Par exemple, au moins dans un texte, la prudence est caractérisée comme vertu universelle. Dans un autre, saint Thomas traite de la métaphysique en se servant du vocabulaire de la généralité.²⁴ De même aussi des textes parallèles sur les mêmes problèmes font appel tantôt à universel, tantôt à commun pour marquer la supériorité d'une puissance.²⁵

²⁴ Concernant la prudence: Ia, q.55, a.3, ad.3, et concernant la métaphysique: III Sent, d.27, q.2, a.2, sol II, ad.I.

²⁵ Sur la distinction des puissances par les actes et les objets, deux textes parallèles présentent cependant deux expressions différentes pour qualifier la ratio objecti: dans la Summa Theologiae, q.77, a.3, ad.4, saint Thomas emploie universalior et dans la question disputée De Anima, a.13, ad.4, il utilise communior.

Deuxièmement, une difficulté vient de l'écart qui existe entre les principes généraux affirmés pour eux-mêmes et leur utilisation concrète. Le moins qu'on puisse dire c'est que ces principes sont teintés par les problèmes auxquels saint Thomas les applique. Nous sommes très rarement face à des principes rigides. Au contraire, leur souplesse leur permet d'adopter les sinuosités de chaque situation particulière. Mais alors il devient difficile d'apercevoir parmi la diversité des variantes un fil directeur qui témoigne de l'intégrité des principes. Nous rencontrerons tout au long de cette partie un cas type de ce fait.

Troisièmement, il faut noter les limites qui nous sont imposées par les textes que nous avons pu recueillir. Ils sont peu nombreux et très peu explicites. Ils semblent même, à première vue, marginaux dans le cadre global de la pensée de saint Thomas. La situation cependant est telle que malgré cette pénurie de textes les principes émis font l'objet d'un usage abondant dans plusieurs questions, mais sans autre explicitation. Nous sommes donc placée devant un des cas où saint Thomas n'a pas senti la nécessité d'exposer le fond de sa pensée sur une de ses positions principales. Et nous sommes ainsi livrée aux seules ressources des convergences que nous pouvons découvrir à travers toute son oeuvre et surtout aux illustrations qu'il nous donne à l'occasion de questions particulières.

Malgré ces difficultés, il est cependant possible de discerner

quelques points d'assise aptes à nous assurer du départ et de l'ordre de notre recherche. En fait, les questions que nous avons soulevées se présentent presque exclusivement à l'occasion de trois problèmes principaux et, bien qu'il y ait des différences, nous devons reconnaître une unité fondamentale à ces problèmes. Il s'agit des puissances, des habitus et des vertus. Nous ne quittons pas avec ceux-ci le domaine de l'activité de l'âme et cette référence à l'âme forme l'unité sous-jacente à toutes les questions.

Pour notre part, dans les cadres de ce travail, nous nous en tiendrons principalement à l'examen des puissances intégrant à l'occasion les habitus et les vertus morales. Nous savons que saint Thomas considère ces dernières comme des habitus, malgré leurs particularités.²⁶ Nous nous en prévalons pour ne point leur réserver une place spéciale dans notre étude. Dans ces problèmes nous considérerons principalement les textes les plus explicites qui font appel à l'universalité et nous livrent les principes de ce recours. Dans la mesure où le besoin s'en fera sentir, nous corrigerons ou expliciterons notre interprétation de ces textes par l'examen des cas particuliers. Enfin notre étude sera guidée par deux questions:

²⁶ cf. II Sent., d.44, q.2, a.I, sol: "... quod est virtus, et est specialis virtus. Cum enim habitus, potentiae et actus distinguantur per objecta, oportet quod virtus, quae habet speciale objectum sit specialis virtus." Et l'on retrouve des indications semblables à travers toute l'oeuvre. D'ailleurs, les vertus sont considérées comme des habitus.

d'abord quel est le sens de l'universalité et ensuite, quel est son rôle dans la conception du tout potentiel.

Dans le cas des puissances de l'âme, l'affirmation de base qui nous révèle l'universalité est un principe servant à justifier la supériorité d'une puissance quelconque sur les autres en raison de l'universalité de la ratio objecti. Ce principe est: quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit .

Le contexte de cette affirmation est formé par le problème de la distinction des puissances d'après les actes et les objets. Dans la Summa Theologiae, saint Thomas fait appel à ce principe dans la réponse à une objection. Dans celle-ci la distinction des puissances par les actes et les objets est refusée parce que des objets divers se rapportant à des puissances diverses sont aussi, pris dans leur ensemble, objet d'une seule et même puissance. L'objection illustre ce fait par l'exemple du sens commun qui a pour objet tous les objets réunis des sens externes. Saint Thomas répond par l'affirmation de la supériorité d'une puissance:

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universalior rationem objecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde

est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur. 27

Deux points sont à remarquer dans cette réponse. D'abord, le noeud central de toute l'argumentation est cette affirmation qu'une puissance est d'autant supérieure qu'elle se déploie en une multiplicité plus étendue. Dans le cas qui nous occupe, cette multiplicité est celle des objets auxquels la puissance se rapporte. Ce principe commande le caractère plus ou moins universel de la ratio objecti. En plus il détermine le sens de la distinction des puissances par les objets. L'objet, dans le cas présent, ne peut être simplement l'objet matériel, la res, mais elle est un aspect plus ou moins englobant du réel.

Ensuite, la réponse de saint Thomas introduit par rapport à l'objection, un élément totalement nouveau: celui d'une distinction des puissances en termes d'infériorité et de supériorité. Ce dernier fait n'est pas totalement réductible au problème de la distinction des puissances entre elles. Il y ajoute le problème d'une hiérarchie entre les puissances. Et il semble que l'universalité en soit ou le

27 Ia, q.77, a.3, ad 4. "... id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quaedam objecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum actus et objecta." Ibid., arg. 4.

signé, la marque, ou, tout au moins, une conséquence. Le texte ne permet pas d'en décider. Cependant, nous pouvons affirmer un lien certain entre la position hiérarchique d'une puissance et son universalité, lien au sein duquel l'universalité est en quelque sorte subordonnée à la position hiérarchique de la puissance.

Mais l'universalité dont il est question dans ce texte, ne fait qu'exprimer, bien que plus brièvement, ce qui est contenu dans le principe de base: ce qui est supérieur rejoint une multiplicité. Nous devons comprendre universalité au sens d'extension. Cependant, cet universel acquiert une importance plus grande si nous nous interrogeons sur ce qui forme la multiplicité. Notons que dans le texte, au niveau de la formulation du principe, saint Thomas la désigne par un neutre. Ce n'est que dans la référence à la ratio objecti qu'il attribue un contenu précis à l'extension. La multiplicité devient celle de l'objet.

En fait, ce texte ne nous présente qu'une application particulière du principe général.²⁸ Celui-ci est considéré dans la mesure où il rend compte du rapport de la puissance à son objet. Mais en plus, d'autres textes nous renseignent sur deux applications différentes de celle-ci: la multiplicité est identifiée, dans l'une, comme multiplicité des puissances, dans l'autre, comme multiplicité des fonctions.

²⁸ Il faut souligner que même si cette application est particulière, elle est cependant majeure dans la pensée de saint Thomas. C'est elle qui intervient le plus souvent, spécialement en ce qui concerne les puissances.

cf. De Anima, a.13, ad.4, Ia, q.1, a.3, ad.2, Ia, q.78, a.I, c. Dans ce dernier texte, le vocabulaire diffère, mais le contenu est le même.

Un texte de la question disputée De Veritate illustre la deuxième application qui peut être faite de ce principe général. Le cadre de ce texte est le problème du mens qui comprend l'intelligence, la volonté et la mémoire. L'objection présente l'impossibilité pour une puissance d'unir en elle plusieurs puissances différentes et, à cause de ce fait, conclut à l'identité entre le mens et l'essence de l'âme.²⁹ Saint Thomas répond à cette objection en faisant appel indirectement à une hiérarchie entre les puissances:

Ad nonum dicendum quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu. 30

Le biais auquel saint Thomas recourt est la comparaison entre une puissance générale et une puissance particulière. Une puissance ne peut réunir en elle plusieurs autres puissances que si elle est générale. Les puissances qu'elle embrasse sont alors considérées comme ses parties.

Plusieurs remarques doivent être faites concernant ce texte. D'abord il faut noter l'ambiguïté qui vient de ce que le texte est exclusivement constitué par des affirmations, sans aucune justification. Aucune raison n'est donnée du fait qu'une puissance générale puisse

²⁹ "Praeterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia." De Verit., q.10, a.1, obj. 9

³⁰ De Verit., q.10, a.1, ad.9.

contenir des puissances particulières. Le sens et la source de la généralité ne sont pas mentionnés. Ainsi nous ne pouvons affirmer pas plus que nier un lien entre la généralité d'une puissance et la supériorité affirmée dans le texte précédent. Cette première remarque pose les bornes de notre interprétation subséquente.

Ensuite, nous ne pouvons retrouver dans ce texte d'affirmation stricte de l'universalité. Tout ce que nous pouvons reconnaître, c'est la présence de quelque chose d'un, qui se résout en une multiplicité. Ce qui nous le suggère, c'est l'inclusion du particulier dans le général qui sert de base à toute l'argumentation de la réponse. Le principe général dont nous avons parlé à propos du premier texte prend alors une figure différente, sans être cependant opposée à la première.

Enfin, il faut souligner que l'inclusion elle-même prend une autre résonance. Le se extendit du premier texte trouve ici son équivalent dans le comprendit sub se. Ceci semble indiquer un changement d'attitude, dans le passage d'une relation indéterminée de l'unité à la multiplicité à un type précis de rapports entre l'un et le multiple: celui de tout à parties.

Dans la troisième application du principe général, il s'agit de la multiplicité des fonctions répondant à la supériorité d'une puissance. Nous la retrouvons très clairement exposée dans la

question De Veritate. Saint Thomas introduit dans ce cas deux éléments importants pour notre étude: la simplicité et l'immatérialité d'une puissance.

Toute la quinzième question concerne un problème augustinien: la ratio superior et la ratio inferior. A la septième objection du deuxième article, l'auteur établit que l'une et l'autre sont des puissances diverses. Il s'appuie pour le prouver sur la simplicité d'une puissance qui exclut la multiplicité de ses fonctions. Il l'explique en se référant à la sensibilité. On ne reconnaît à aucune puissance sensible des fonctions diverses. Or la raison est plus simple que le sens. Elle ne peut donc avoir plusieurs fonctions. La ratio superior et la ratio inferior sont donc distinctes, bien que semblables, par leur fonction respective.³¹

A ceci saint Thomas répond en deux parties. D'abord, en se situant au niveau des faits, il montre la fausseté de l'affirmation concernant la sensibilité. On trouve en effet, parmi les sens intérieurs, des puissances ayant une multiplicité de fonctions. Il donne en exemple l'imagination qui non seulement conserve les formes reçues des sens mais les présente à l'intelligence. Ensuite au niveau des principes,

³¹ "Praeterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus... Ergo sunt diversae potentiae." De Verit. q.15, a.2, obj.7.

il montre que la simplicité n'exclut pas une multiplicité de fonctions. Au contraire, elle l'appelle si cette simplicité est celle de l'immatérialité:

Ad septimum dicendum quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quae accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui representare; tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva. 32

Nous retrouvons ici le même principe, ayant dans l'argumentation le même rôle central que lors du premier texte. Cependant nous devons reconnaître certaines différences. En premier lieu, il n'est plus question directement de supériorité, mais bien d'immatérialité. C'est ce fait qui est surtout mis en lumière par la multiplicité des fonctions. Cependant, ceci n'exclut pas un rapport de supérieur à inférieur. Au contraire, saint Thomas le suggère lorsqu'il réserve la pluralité des fonctions aux puissances intellectuelles plutôt qu'aux puissances sensibles. En second lieu, il semble que nous devions reconnaître un lien quelconque entre la simplicité et l'immatérialité et cela, même si saint Thomas ne s'y réfère pas dans sa réponse. La mention qu'il en fait dans l'objection nous invite à la retenir au moins à titre de question.

32 De Verit., q.15, a.2, ad.7.

Il est temps de nous arrêter un instant pour effectuer un bilan des conclusions auxquelles nous a conduite cette étude des puissances.

Dans la démarche que nous avons suivie jusqu'à présent, il nous est apparu que l'universalité au sens d'extension de la "potentialité" d'une puissance à une multitude d'objets qui lui sont extérieurs et qu'elle englobe dans son action se rattachait à un fait plus fondamental qui est la résolution d'une unité quelconque en une multiplicité. Cependant, l'extension qui s'exprime dans ce fait nous semble dépasser en signification l'extension telle que nous la retrouvons en logique, et par conséquent modifier fortement le sens que spontanément nous donnerions à universel. L'examen des applications particulières nous invite à le penser.

Celles-ci en effet nous ont révélé qu'avec l'identification des différents domaines au sein desquels l'extension peut jouer, nous pouvons caractériser les puissances selon des aspects différents tout en conservant entre elles un certain ordre hiérarchique. Par l'extension, nous pouvons souligner le fait qu'une puissance englobe dans son activité une multitude d'objets, ou un ensemble de puissances ou une diversité de fonctions. Si l'extension vise celle des objets, nous caractériserons les puissances par la supériorité et l'infériorité. Dans le deuxième cas, l'extension d'une puissance à plusieurs autres, nous aurons recours à la généralité et à la particularité pour décrire

les puissances. Enfin, à l'extension concernant les fonctions correspond comme caractéristique la simplicité ou l'immatérialité.

Ces résultats, qui sont très minces, demandent pour révéler leur pleine signification, à être explicités davantage. C'est dans l'étude des puissances cognitives que nous devons rechercher ce surcroît de renseignements, car, au niveau des puissances en général, même les textes portant sur les cas particuliers demeurent fragmentaires et obscurs. Nous aurons surtout à l'occasion de celle-ci à prêter attention à deux points. Premièrement, nous devons rechercher si le principe révélé par l'étude des puissances, se retrouve de façon identique et en quel sens vont ses modifications lorsqu'il est appliqué à des situations particulières. Deuxièmement, nous devons surtout être attentifs à tout indice susceptible de nous révéler un lien entre les différentes caractéristiques dont saint Thomas s'est servi pour décrire les puissances. A la lumière de ces renseignements nous tenterons d'apporter une réponse aux deux questions que nous nous sommes posées au début, à savoir, le sens de l'universalité et son rôle dans la conception du tout potentiel.

La majorité des textes les plus significatifs que nous ayons, nous viennent des questions où saint Thomas traite de la connaissance angélique. C'est à l'occasion de ce problème que nous avons, d'ailleurs, rencontré le texte le plus clair concernant les liens qui unissent les différentes notions que nous avons étudiées jusqu'à maintenant.

A la question 57 de la Prima Pars saint Thomas se demande si les anges connaissent les choses individuelles. Dans le corps de l'article, après avoir donné différentes opinions, il entreprend un nouvel exposé de sa réponse. Il commence par établir une comparaison entre la connaissance angélique et la connaissance humaine, ensuite, il donne la raison de leur différence et l'illustre par une comparaison entre le sens commun et les sens externes. Enfin il conclut. Cette conclusion n'ayant pour nous aucun intérêt, nous la passons sous silence:

Et ideo aliter dicendum est quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalialia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. 33

La comparaison des pouvoirs cognitifs de l'homme et de l'ange met en relief l'unité qui caractérise la connaissance angélique. L'homme connaît par des puissances différentes tout genre de choses: par les sens, les choses individuelles et corporelles, par l'intelligence, les

33 Ia, q. 57, a.2, c.

choses universelles et immatérielles. L'ange connaît les unes et les autres par une seule et même puissance intellectuelle. Si nous voulions exprimer cette comparaison selon les termes de la question qui nous occupe, nous pourrions dire que la connaissance humaine dans sa totalité et la connaissance angélique se ressemblent en ceci que sur le strict plan logique, elles ont même extension. Mais elles diffèrent en ceci que la connaissance humaine s'exerce de façon fragmentée et multiple alors que la connaissance angélique le fait dans l'unité.

La justification que saint Thomas donne de cette comparaison fait appel au même principe dont nous avons déjà parlé, mais en ajoutant à l'extension, l'unité comme important dans la reconnaissance de la supériorité. En effet, une réalité est d'autant supérieure qu'elle a une potentialité plus unifiée et se déploie en une multiplicité plus étendue. Le sens de l'unité nous est donné dans l'exemple du sens commun. Celui-ci par la seule force de sa potentialité unique parvient à ce que réussissent ensemble les cinq sens, soit connaître tous les sensibles. Il fait même plus; il connaît la différence entre les sensibles propres.³⁴ C'est donc dire

³⁴ Il y a dans ce texte une difficulté. Saint Thomas illustre le rapport entre l'ange et l'homme au niveau de la connaissance, en recourant au sens commun comparé aux sens externes. Mais dans cette illustration, il semble dire que dans les deux cas, l'extension de la connaissance n'est pas la même. L'ange et l'homme ont une connaissance aussi extensive l'un que l'autre. Le sens commun a une plus grande

que l'unité revient en fait à la simplicité, mais une simplicité qui surmonte la diversité sans en exclure des composantes.

Par rapport à notre problème, ce texte est important parce qu'il nous livre en même temps deux faits que nous avons déjà rencontrés séparément et parce qu'il les rattache à la supériorité. Ainsi la supériorité d'une puissance nous est-elle connue d'après ce texte, autant par la multiplicité qu'elle englobe dans son activité que par son unité ou sa simplicité.

Cependant nous devons nous interroger sur les rapports entre ces deux aspects dans leur valeur respective à manifester la supériorité d'une puissance. Sont-ils sur un pied d'égalité? Ont-ils entre eux un rapport quelconque?

La réponse à ces questions nous est fournie par un texte du De Veritate. Saint Thomas s'interroge sur la possibilité pour les anges de connaître plusieurs réalités en même temps.

Nous n'empruntons à cet article qu'un sed contra et le complément que saint Thomas fournit dans la réponse qu'il y fait. Ce texte porte sur le rapport entre l'unité et la multiplicité dans deux

34 (suite)

extension que les sens externes. Mais cette difficulté est plus apparente que réelle. En effet, le point de vue adopté pour exprimer la comparaison de la connaissance angélique à la connaissance humaine au niveau de l'extension est celui de l'objet matériel, la res. A ce point de vue la connaissance humaine peut être aussi extensive que la connaissance angélique. Ceci n'empêche pas de reconnaître une plus grande extension à la connaissance angélique, si l'on considère les aspects que peut cerner l'ange et qui sont interdits à l'homme, en raison de la faiblesse de son intelligence et de la multiplicité des moyens qu'il doit emprunter pour connaître. Par là nous pourrions dire que ce cas se ramène à celui de l'illustration.

sphères différentes de la réalité: dans le domaine de la quantité et dans celui de la potentialité:

Praeterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda. 35

Ad sextum dicendum quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivae quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem. 36

Le rôle de l'extension, dans le domaine de la potentialité est donc d'indiquer la simplicité d'une réalité. Ceci confirme, d'une part, le rôle que nous avons accordé jusqu'à maintenant plus ou moins implicitement à la multiplicité. Celle-ci n'a qu'une valeur indicative. Elle n'est que manifestation et signe, et nous permet de remonter à un signifié qui lui se caractérise par la simplicité. D'autre part, ce texte élucide dans une certaine mesure une des questions que nous nous sommes posées. Le sens et la valeur de l'extension sont rattachés directement à la potentialité. Ils obéissent au mode de diffusion qui est propre à cet aspect de la réalité. Et par conséquent, l'extension doit avoir un sens plus large, sinon différent, de l'universalité d'extension qui est décrite par les lois

35 De Verit., q.8, a.14, arg. contra 6.

36 De Verit., q.8, a.14, ad 6 contra.

logiques.³⁷ Cependant, cette conclusion ne peut être justifiée pleinement que si le sens à donner à simplicité apparaît plus clairement, car simplicité peut tout aussi bien signifier absence de composition par défaut que par plénitude.

C'est encore aux questions du De Veritate sur la connaissance angélique que nous demanderons des éclaircissements. Dans l'une d'entre elles, saint Thomas s'interroge sur la connaissance des anges supérieurs par rapport à celle des anges inférieurs. Il veut savoir si les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles que les anges inférieurs. Dans la réponse qu'il donne à cette question, il met en relief l'unité qui caractérise une puissance supérieure et le sens de cette unité:

Dicendum quod potentia quae ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad

³⁷ Le sens à donner à universalité est plus large, parce que le champ d'application est plus vaste. D'ailleurs, il semble que l'extension, ici, n'obéit plus aux lois logiques, ou du moins, qu'elle introduit une plus grande souplesse dans la compréhension de ces lois. Ainsi, en logique, on reconnaît que l'extension la plus grande répond à la compréhension la plus faible. Mais dans le cas présent l'extension est plutôt corrélative à la simplicité, et n'entraîne pas par son accroissement une diminution de la compréhension. Une question intéressante à examiner serait de rechercher dans quelle mesure, l'extension telle que comprise par la logique ne serait qu'une application particulière de l'universalité telle que nous la rencontrons exprimée ici.

operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. 38

Le noeud de cette réponse se trouve dans le rapport qui est établi entre la potentialité et la multiplicité et entre l'acte et l'unité. Si la puissance comme puissance suscite la multiplicité, par contre l'acte appelle l'unité et la manifeste. A cause de cette prédominance de l'acte, c'est lui que nous devons considérer pour établir l'unité et la supériorité d'une puissance. En effet, une puissance sera plus une, si elle est plus apte à se traduire en acte. Ici, bien que le texte ne le dise pas, nous devrions ajouter pour l'intelligence de ce passage, avec plénitude. Cette "proximité" à l'acte se manifeste dans le fait que son activité s'exerce en dépendance d'un moins grand nombre de formes ou de principes qui lui servent d'intermédiaires. 39

Il faut montrer ici le lien qui unit l'efficacité de l'acte au petit nombre de principes auxquels la puissance se soumet dans son exercice. Cette diminution des principes n'est pas un appauvrissement,

38 De Verit., q.8, a.10, c.

39 Dans la suite du texte saint Thomas explicite le sens à donner à ex paucioribus. Il réfère à la forme ou au principe: "Ars enim architectonica, utpote aedificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quae ad artem suam spectant ... Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones." De Verit., q.8, a.10, c.

bien au contraire, parce qu'elle peut, dans ces conditions, accomplir autant sinon plus qu'une puissance marquée par plus de composition. Elle le peut aussi avec plus d'aisance et de succès. La simplicité qui est ainsi manifestée apparaît comme celle d'une plénitude.

Il reste à éclaircir un dernier point. Il s'agit de la raison qui permet de considérer ces traits comme la marque de la supériorité. Celle-ci en effet relève de l'immatérialité.

Nous ne possédons cependant que très peu de textes donnant de façon explicite ce rapport entre supériorité et immatérialité. Mais son importance est indiscutable. Par exemple, c'est l'immatérialité qui est la mesure permettant de distinguer les différents types d'âmes.⁴⁰ Elle intervient aussi dans un contexte semblable: celui de la distinction des puissances par les objets.⁴¹

Cependant, nous possédons un texte du De Veritate qui exprime à notre satisfaction ce rapport. La question qui est disputée dans ce texte est l'atteinte des réalités individuelles par l'intelligence humaine. L'objection affirme cette connaissance en se référant à la hiérarchie entre les puissances. Les sens et l'imagination, qui sont des puissances inférieures à l'intelligence, connaissent des réalités

40 cf. Ia, q. 78, a.1, c.

41 cf. De Anima, q. un., a.13, c.

individuelles. Or étant donné qu'une puissance supérieure peut ce que peuvent les puissances inférieures, il faut accorder cette connaissance de l'individuel à l'intelligence.⁴² La réponse met en doute l'exactitude de cette conclusion en soulignant le fait que la supériorité de l'intelligence prend en considération son mode propre de connaître:

Ad quantum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter; et sic non sequitur, sicut sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.⁴³

En fait, l'intelligence connaît l'individuel, non pas comme la sensibilité le connaît, soit immédiatement dans sa réalité individuelle, mais médiatement par sa nature universelle.⁴⁴ Cependant, l'important pour nous est de voir pourquoi cette médiateté ne contredit pas la supériorité de l'intelligence. Saint Thomas nous dit que le mode de connaître de l'intelligence est plus noble parce qu'immatériel. Ce parce que est important. Il laisse en effet entrevoir que la supériorité de l'intelligence lui vient de sa force à affirmer la

⁴² "Secundum Boethium in V de Consolat. Philosophiae, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit." De Verit. q.2, a.4, obj. 4.

⁴³ De Verit. q.2, a.6, ad.4.

⁴⁴ cf. De Verit., q.2, a.6, c.

transcendance de l'âme sur la matière. Ce que confirment aussi les textes que nous avons mentionnés en exemple. Ainsi l'immatérialité peut-elle être considérée comme la raison fondamentale de la supériorité d'une puissance par rapport à d'autres.

En résumé quels sont les résultats de cette seconde partie de notre étude? Si nous voulons les ordonner, nous pouvons les partager en trois points qui marquent en même temps l'éloignement croissant des conclusions par rapport à notre connaissance immédiate.

Le premier point se situe au niveau des faits. Même si ceux-ci ne sont pas directement observables, ils sont au moins compréhensibles pour notre faible intelligence humaine dès le départ. Ces faits sont au nombre de deux. D'abord on peut constater la multiplicité des réalités considérées par une même puissance et la comparer à celle de tout autre. Ensuite on peut dénombrer les éléments qui interviennent dans la réalisation d'une activité. Ces deux faits ont la même valeur dans l'ensemble du problème des puissances et des habitus.⁴⁵

⁴⁵ Plus exactement nous devrions dire qu'ils ont le même rôle, celui de signifier. L'extension, dans le cas des puissances comme des habitus, révèle la supériorité de la puissance ou de l'habitus. De plus il faut tenir compte du fait que l'extension, lorsqu'elle s'applique à l'objet ou lorsqu'elle s'applique au modus operandi, n'est pas dans le même rapport avec la puissance ou l'habitus. Une plus grande extension au niveau de l'objet révèle une puissance supérieure, mais c'est une extension moindre au niveau du modus operandi qui manifeste la supériorité.

Ils sont signes de quelque chose d'autre qui les commande et les justifie.

Le deuxième point consiste dans la connaissance des caractéristiques de ce à quoi réfèrent les deux faits du point de départ. C'est la reconnaissance de l'unité, qui est à leur origine, et de son sens. Essentiellement, elle se présente comme absolue par rapport à la multiplicité. Absolue, parce que, en premier lieu, elle est prioritaire vis-à-vis la multiplicité: c'est elle qui la suscite. En second lieu, elle est absolue, parce qu'elle se conserve intacte dans ce rapport à la multiplicité. Ainsi en est-il de la puissance une qui contient en elle une multiplicité de puissances et qui conserve quand même son unité et sa simplicité.⁴⁶ A cause de ces caractères, l'unité est essentiellement une marque de la supériorité de la réalité qu'elle qualifie.

Le troisième point nous renseigne sur la raison profonde de cette supériorité. C'est l'expression de l'immatérialité de l'âme. Tout ce qui peut caractériser les puissances s'y attache comme à son modèle et même, bien que ce dernier point reste à regarder, comme à sa source. C'est donc l'âme qui se donne à travers tout ce déploiement de potentialités, déploiement structuré et ordonné par l'âme elle-même.

⁴⁶ Ceci s'applique non seulement aux puissances mais aussi aux habitus et aux vertus. cf. IaIIae, q.54, a.4, c.

C - Indices sur la théorie du tout potentiel et justification

Les deux premières parties de ce chapitre nous ont permis de considérer plus en détail la description que saint Thomas donne du tout potentiel en comparaison à d'autres types de totalité, et les principes auxquels il recourt pour déterminer ce qu'est une partie potentielle. Il nous reste maintenant à tenter d'approfondir le lien qui unit les parties entre elles et celui qui les unit au tout, et à la lumière de ces données, de voir comment se justifient les caractères qui spécifient ce type de totalité.

Le problème du lien des parties entre elles et des parties au tout se situe sur le prolongement de ce problème de l'inclusion de l'inférieur dans le supérieur dont nous venons de parler: il n'en est qu'une forme particulière. Il nous a été d'ailleurs suggéré lorsque nous avons examiné le cas d'une puissance supérieure qui comprend en elle plusieurs puissances inférieures. Le texte que nous avons analysé à cette occasion mentionnait que le type de rapports dont il était question en était un de tout à parties. Mais rien ne nous permettait d'explicitier davantage ses modes d'expression comme rapport.

Ce problème recouvre aussi une autre question qui est demeurée sous-jacente durant toute notre étude: celle de la participation. Nous l'avons rencontrée de façon expresse en examinant la description

du tout potentiel. La participation n'est pas un élément quelconque du tout potentiel. Elle en est bien plutôt l'âme. Cependant, encore là, les textes ne font qu'affirmer cette participation, sans indiquer ni comment elle se présente, ni comment elle se justifie. Et il nous semble qu'à moins de renoncer à comprendre tant soit peu du tout potentiel, nous devons nous attaquer à ces questions.

De plus, un dernier point de la description du tout potentiel demande des éclaircissements. C'est la présence, au sein du tout potentiel, d'une partie principale qui réalise parfaitement la potentialité du tout. Ce fait nous est présenté par saint Thomas comme lié à la nature même du tout potentiel. Mais pour ce problème comme pour les autres, les textes qui traitent directement du tout potentiel ne présentent aucune explication.

Les quelques remarques qui précèdent nous renseignent sur les textes que nous avons pu trouver et sur la méthode à laquelle, en conséquence, nous nous sommes ralliée pour cette étude. En effet, saint Thomas illustre constamment ses affirmations par un même exemple: celui de l'âme et de ses puissances. Nous nous référons à cet exemple pour approfondir ce qu'il nous dit du tout potentiel. Notre étude de textes portera presque exclusivement sur les puissances de l'âme, et prenant pour acquis qu'une puissance est une partie potentielle, nous conclurons par des remarques concernant les parties potentielles.

Notre étude se divisera en deux parties. D'abord l'analyse du rapport entre les puissances et l'âme nous conduira à conclure au rapport entre les parties au sein d'un tout potentiel. Ensuite, une étude qui vise à rendre compte du problème de la présence d'une partie parfaite dans un tout potentiel et des raisons fondamentales qui la justifient.

1 - Rapports entre les puissances et rapports entre les parties d'un tout potentiel

Deux problèmes expriment le rapport entre les puissances. Le premier, qui est le plus immédiatement présent à l'esprit, à cause même de la question que nous posons, tente d'établir l'ordre qui existe entre les puissances. Saint Thomas nous a donné le plus complètement sa position dans un texte de la Summa Theologiae⁴⁷. L'essentiel de cette position est de montrer que l'ordre s'exprime par une dépendance des actes des puissances. Le deuxième problème touche à l'origine des puissances. Il conduit plus ou moins directement à donner une justification de l'ordre entre les puissances, dans la mesure où la dépendance des actes s'exerce, au moins en partie, par mode de causalité. Mais nous devons alors distinguer dans celle-ci deux niveaux: d'abord une causalité qui est exercée par l'âme et ensuite, une causalité exercée par les puissances premières sous le contrôle de l'âme. Regardons maintenant dans les textes, comment saint Thomas résout ces questions.

⁴⁷ cf. Ia, q.77, a.4, c. On plus on retrouve un texte parallèle: De Anima, q.un, a.13, ad.1.

Toute la question 77 de la Summa Theologiae examine les problèmes généraux concernant les puissances de l'âme. Après avoir parlé du rapport des puissances à l'essence de l'âme, du nombre des puissances et de leur distinction, saint Thomas aborde la question de leur ordre. Dans sa réponse il exprime en premier la raison d'un ordre entre les puissances, et décrit, par la suite, trois ordres différents dont deux relèvent des puissances elles-mêmes, et l'autre des objets:

Respondeo. Dicendum quod cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependemia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. - Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. - Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae; unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. - Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor. 48

Au niveau de la dépendance d'une puissance vis-à-vis l'autre, saint Thomas reconnaît deux ordres différents: l'un, l'ordre naturel, vient de la valeur intrinsèque des puissances. L'autre s'insère dans le processus de la génération: c'est l'ordre temporel. Pour les deux cas, il procède, dans son exposé, de la même façon. Il donne d'abord une description générale de l'ordre qu'il illustre ensuite par deux exemples dont le premier est plus explicite et le dernier seulement suggéré.

Selon l'ordre de la nature, la dépendance est telle que les puissances parfaites sont premières vis-à-vis des puissances imparfaites. C'est le cas des puissances intellectuelles par rapport aux puissances sensibles et des puissances sensibles par rapport aux puissances nutritives. Notons que saint Thomas n'explique pas en quoi consiste cette priorité des puissances parfaites. La seule indication qu'il nous donne est une conséquence qui vient de la priorité et qu'il n'exprime encore qu'en parlant des puissances intellectuelles. Celles-ci, en effet, parce qu'elles sont premières, dirigent les puissances sensibles et les commandent.

L'ordre de la génération est inverse; il conduit de l'imparfait au parfait. Aussi reconnaissons-nous une priorité des puissances nutritives sur les puissances sensibles, et des puissances sensibles sur les puissances intellectuelles. De plus, au moins dans

le cas des puissances nutritives, cette priorité entraîne un rôle de réalisation des conditions pré-requises à la présence des puissances plus parfaites. C'est ainsi que la situation des puissances nutritives fait qu'elles ont à préparer le corps à l'exercice des puissances sensibles.

Le troisième ordre que mentionne saint Thomas ne tient plus aux puissances elles-mêmes. Dans ce cas l'ordre entre les puissances est dicté par l'ordre qui existe de fait entre les objets auxquels elles se rapportent. Dans le cadre du problème qui nous occupe, cet ordre ne présente aucun intérêt.⁴⁹

En nous limitant à la réponse de saint Thomas dans cet article, nous devons avouer que nous ne sommes guère plus avancés concernant les rapports entre les puissances. Le texte est assez pauvre en renseignements positifs et de plus, ceux qu'il contient apportent plus de problèmes que de solutions. Ainsi nous pouvons relever dans ce texte trois affirmations qui, malgré leur obscurité, ont une importance certaine pour notre problématique. Il s'agit d'abord de la reconnaissance d'un ordre entre les puissances qui se présente expressément comme dépendance. Ensuite, il faut souligner la mention de conséquences résultant de la priorité qui, telles que

⁴⁹ L'ordre entre les objets, dont il est question dans ce texte, s'oppose en quelque sorte à la dépendance des puissances entre elles. Notons aussi que ce problème s'insère plus facilement parmi les problèmes qui relèvent de la ratio objecti.

données en exemple par saint Thomas, impliquent la régulation d'une puissance par une autre la rejoignant dans son activité propre. Enfin la priorité de certaines puissances, rattachée à leur perfection, est à noter comme un point important, même si le sens précis qu'il faut donner à priorité n'est pas encore de soi explicite.

La première affirmation importe surtout dans notre recherche. Elle peut nous servir de fil directeur dans la mesure où elle rend compte du lien qui unit les puissances entre elles. Elles dépendent l'une de l'autre. Cependant, ce que la solution ne dit pas et que nous retrouvons dans la réponse à une objection, c'est que cette dépendance se situe au niveau de l'acte des puissances.⁵⁰ Une puissance dépend dans son exercice de l'activité d'une autre puissance. Saint Thomas se contente ici d'affirmer la dépendance au niveau des actes mais sans exploiter le sens de cette dépendance comme mode d'influence s'exerçant entre les puissances. Nous devons ajouter qu'à notre connaissance il ne l'a fait de façon théorique dans aucun texte. Cependant, en nous appuyant sur les situations concrètes qui illustrent une dépendance entre les puissances, nous pouvons tenter à notre compte, une interprétation qui en cerne avec plus de

⁵⁰ Ia, q.77, a.4, obj.3-ad.3: "Praeterea. In potentiis ordinatis hoc invenitur quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo." - "Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera."

précision les caractéristiques et par conséquent de donner ainsi un contenu plus net à ce qu'il faut entendre par "dépendance" d'une puissance vis-à-vis de l'autre.

En examinant les cas d'interaction entre les puissances, nous pouvons déceler trois niveaux qui marquent l'intériorité progressive de l'action d'une puissance dans une autre.

Au premier niveau, une puissance en influence une autre en agissant sur les conditions dans lesquelles s'enracine l'activité de cette puissance. Ainsi en est-il du corps, par exemple, qui, selon qu'il est bien ou mal disposé, coopère à l'activité de l'intelligence ou l'entrave.⁵¹ Ce qui est caractéristique de ce niveau, c'est que l'influence s'exerce indirectement et presque de façon accidentelle sur l'activité d'une puissance.⁵² Elle demeure extérieure

51 cf. Ia, q.85, a.7, c. voir la solution au complet. Saint Thomas s'y demande si quelqu'un peut connaître mieux qu'un autre une même chose. Sa réponse met en relief l'influence que le corps exerce dans la connaissance. cf. aussi: IaIIae, q.50, a.4, ad.3.

52 Nous disons que cette influence est presque accidentelle parce qu'elle est tout de même un effet d'une cause qui peut être identifiée. Cependant, à cette étape, et pour un observateur extérieur, cette influence semble le résultat d'une simple "contiguité" de plusieurs puissances dans un même sujet. En fait, elle trouve sa source dans l'action causale de l'âme. Ceci apparaît, non à l'observation, mais au terme d'une démarche de connaissance. Saint Thomas met en évidence l'action de l'âme, entre autres, lorsqu'il traite des passions. Ainsi, se demandant si la douleur peut empêcher l'exercice de l'étude,

à l'acte propre de cette puissance, en n'intervenant pas au sein de celle-ci de quelque façon que ce soit.

Le deuxième niveau d'influence rejoint les exemples donnés par saint Thomas comme conséquences de la priorité de certaines puissances. D'une part, une puissance plus parfaite commande et dirige une puissance moins parfaite. D'autre part, une puissance inférieure prépare la venue et l'exercice d'une puissance supérieure.

Concernant le premier cas de ce mode d'influence, soit le commandement et la ^{direction} distinction, la puissance plus parfaite exerce un contrôle direct, bien que demeurant extérieur, sur l'activité d'une puissance inférieure. D'après les situations concrètes, son influence sur une puissance moins parfaite peut consister, soit à exiger d'elle qu'elle s'exerce, soit à lui présenter l'objet sur lequel elle doit s'exercer, soit à ordonner son exercice à une finalité déterminée par une puissance supérieure.⁵³ Le champ d'indépendance de la puissance

52 (suite)

il répond: "Dicendum quod quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicanter, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animae non potest esse nisi una intentio." IaIIae, q.37, a.I, c.

53 Concernant le fait qu'une puissance supérieure exige l'exercice d'une faculté inférieure, voir, IaIIae, q.9, a.I, c et toutes les questions qui traitent de l'imperium, acte de la raison, présupposant la présence de la volonté. Concernant le fait qu'elle lui présente son objet, voir les questions se rapportant au rôle de l'intelligence par rapport à la volonté et celui de la sensibilité par rapport à l'intelligence. Enfin, pour le fait qu'une puissance supérieure ordonne une puissance inférieure à sa finalité, on peut se référer au Prooemium au commentaire des Métaphysiques qui l'exprime très clairement.

se limite alors à l'exercice même de son activité et aux conséquences qui en dérivent. Ainsi l'intelligence ne peut faire qu'une perception, par exemple visuelle, soit autre qu'elle n'est. Saint Thomas rend compte, dans les textes, de ce champ d'indépendance par le fait que toute puissance juge avec certitude de son objet propre. ⁵⁴

Concernant le deuxième cas, la tâche qui incombe à une puissance moins parfaite, comme sa finalité première, est d'aménager des conditions qui soient propices à une puissance plus parfaite. Ce deuxième cas se rapproche du premier niveau par le fait que l'action porte sur les conditions et non sur l'activité elle-même. Cependant, les deux cas diffèrent, parce qu'il ne s'agit plus dans le dernier d'une action fortuite, mais au contraire, finalisée. De plus, ce cas ne peut être séparé du premier, qu'il présuppose en quelque sorte, puisque la finalité vient d'une puissance supérieure et est transmise par elle. A cause de cela, le sens à donner à ce deuxième cas relève du premier. Cependant, la subordination, par sa finalité, d'une puissance inférieure à une puissance supérieure admet des degrés. Ainsi la finalité des puissances végétatives est subordonnée entièrement aux puissances sensibles et intellectuelles, non en ce sens qu'elles

54 Ia, q.85, a.6,c.: Dans le corps de l'article, saint Thomas explique que l'intelligence, comme le sens, juge de son objet avec certitude. Il en donne la raison: "quia ad proprium objectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit ejus judicium circa proprium objectum."

leur obéissent, mais parce que leurs fonctions ont pour but d'assurer un cadre permettant la présence de la sensibilité et de l'intelligence.⁵⁵ La finalité des puissances sensibles n'est pas, par contre, aussi entièrement subordonnée aux puissances intellectuelles. Elles admettent, outre une tâche principale, qui est de servir l'intelligence, une finalité propre. Le fait que les puissances sensibles échappent à la régulation entière de la raison, en fait foi.⁵⁶

Le troisième niveau présente le type d'influence le plus intérieur qui puisse s'exercer: l'activité d'une puissance entre dans la constitution d'une autre puissance. Pour exprimer cette influence, saint Thomas utilise le vocabulaire aristotélicien de la causalité. Une puissance supérieure est principe actif et final d'une puissance inférieure. Elle peut aussi agir à titre de forme par rapport

55 cf. De Anima, q.un., a.13, ad.6: "Dicendum quod potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso;..."

De plus, il est intéressant de noter que pour saint Thomas, les puissances végétatives comprennent toutes les actions inconscientes, telle la digestion, et la formation du corps.

56 cf. Ia, q.81, a.3, ad.2: "Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus, et pes et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu."

à elle. En retour la puissance inférieure apparaît comme matière et sujet.

L'étude de ce niveau présente pour nous une importance très grande. La raison en est que le sens de la priorité d'une puissance dépend de ce que nous pourrions dire de l'intériorité de l'influence et des principes qui la régissent. De plus, c'est à ce fait que tient la justesse de nos interprétations. Nous avons donc à le mettre en lumière avec plus d'attention. Mais plus profondément encore, l'étude de ce niveau doit nous arrêter, parce qu'elle est l'occasion pour nous d'apercevoir le rôle de la participation dans le rapport entre les puissances et entre l'âme et ses puissances. Ceci constitue l'objet même de nos recherches dans ce chapitre. Par conséquent, il nous semble préférable de quitter le domaine de l'interprétation personnelle pour suivre pas à pas à l'aide des textes, la démarche de saint Thomas.

C'est lorsqu'il s'interroge sur l'origine des puissances que saint Thomas nous livre sa pensée sur ce niveau d'influence. Il reconnaît deux origines possibles à une puissance quelconque. L'une, la plus importante, est l'âme de laquelle toutes les puissances découlent naturellement. L'autre est une puissance supérieure, médiatrice de l'action productive de l'âme. Un article de la Summa Theologiae où saint Thomas se demande si une puissance peut venir d'une autre, présente les rapports existant entre l'un et l'autre mode d'origine.

On peut distinguer dans la réponse de cet article, l'énoncé d'un principe général valant pour le cas de l'âme et son explication d'après les diverses façons dont l'âme est cause des puissances :

Respondeo. Dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. - Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius susceptivum autem principium, inquantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quam homo. 57

Le principe général dit que lorsque plusieurs réalités, selon l'ordre naturel, viennent d'une unité, l'unité est cause du multiple, et les réalités voisines de l'unité, causes de celles qui en sont le plus distantes. Notons qu'avec l'énoncé de ce principe, nous nous

retrouvons au coeur de la participation par hiérarchie formelle. ⁵⁸

Elle s'exprime d'abord dans la présence d'une unité qui est source de toutes les autres réalités. Elle se manifeste ensuite dans l'ordre qui existe entre les réalités issues de l'unité, cet ordre étant une causalité qui s'exerce de degré en degré. Dans le texte, saint Thomas semble considérer cette double causalité comme conséquence de la procession de plusieurs réalités à partir d'une unité. C'est ainsi que pour établir la valeur du principe pour l'âme, il se contente de mentionner le fait de l'ordre entre les puissances qui présuppose une procession de l'essence une de l'âme. Et il conclut immédiatement à la causalité d'une puissance: une puissance procède de l'essence de l'âme par la médiation d'une autre puissance.

L'application du principe général à l'âme exige que soient prises en considération les façons multiples dont l'âme est cause de ses puissances. Après un bref rappel de ces diverses causalités de l'âme, saint Thomas montre ce que devient le principe pour chacune d'elles. Cette distinction des causalités de l'âme conduit en fait à mettre en relief l'ordre naturel qui est contenu, à titre de prémisse, dans le principe. Selon cet ordre, équivalent à celui de la perfection, l'âme est agent et fin par rapport aux puissances. Et dans ce cas, le principe vaut intégralement: les puissances plus parfaites sont principes actif et

58 cf. Geiger, L.B., La participation, pp. 469-472.

final vis-à-vis les puissances qui le sont moins. Par ailleurs, l'âme est aussi sujet et matière, soit seule, soit au sein du composé, dans la voie de la génération. Et alors le principe ne vaut plus même si une causalité y est quand même exercée tant par l'âme que par les puissances moins parfaites.

L'illustration que donne saint Thomas de ces faits est aussi l'occasion de montrer le sens qu'il accorde à la causalité. Il examine dans les cadres qu'il vient de poser le rapport entre la sensibilité et l'intelligence. Selon l'ordre naturel, le sens est causé par l'intelligence, étant une certaine participation déficiente de celle-ci. Selon l'ordre de la génération, l'âme, comme sensible, est sujet et matière en regard de l'intelligence. La causalité n'est alors qu'une expression de la participation.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de l'étude de ces textes concernant le rapport entre l'âme et ses puissances?

Un premier point qui est mis en relief, c'est l'importance de l'âme, comme source première de ses puissances. C'est elle qui est à l'origine autant de ce que sont les puissances que de l'ordre qui règne entre elles. A cause de ce fait, nous pouvons affirmer qu'elle a un contrôle presque total sur toutes les expressions qu'elle se donne à travers les puissances. En effet, la perfection propre à chaque puissance lui est communiquée par l'âme. Ce qui signifie qu'une puissance se comprend dans son lien à l'âme et que, de plus, la perfection communiquée

l'est en référence à la perfection même de l'âme. C'est ainsi que nous pouvons dire d'elle qu'elle est en quelque sorte le "critère de mesure" de la perfection de toutes les puissances. ⁵⁹

Le deuxième point qui est intimement lié au premier est l'expression des rapports entre l'âme et ses puissances par la participation. L'utilisation que fait saint Thomas du vocabulaire de la causalité devient subordonnée à l'expression d'une participation. C'est ainsi que la valeur de ce vocabulaire, mais aussi ses limites par rapport à la tâche à accomplir, sont reconnues. Nous avons remarqué à la lecture des textes une certaine réserve de saint Thomas par rapport à la causalité qui confirme le caractère secondaire du rôle que nous lui accordons. ⁶⁰ A lui seul il apparaît insuffisant et inadéquat à rendre compte de la complexité des rapports qui se retrouvent dans la réalité.

Le troisième point de notre conclusion confirme que la multiplicité des rapports entre les puissances n'est pas hétérogène, mais qu'au contraire, elle s'enracine dans l'exercice unifié du rôle de l'âme. Par là, les niveaux où se manifeste la dépendance entre les puissances n'ont pas à être compris comme autant de cloisons étanches. Ils sont plutôt des paliers différents en valeur où une même influence et une dépendance fondamentale se déploie en prenant des formes différentes et

59 Concernant le sens de mesure, cf. Geiger, La participation, p.469.

60 On peut déceler cette réticence de saint Thomas devant le vocabulaire de la causalité dans plusieurs faits, entre autres, l'emploi fréquent de quoddam et de quoddammodo, l'emploi prioritaire de verbes tels que oriri, procedere et de termes tels que diffusio, refluentia, dispositio, emanatio.

en rencontrant des limites particulières.

Le but de cette recherche était d'apporter des précisions concernant les liens entre les parties d'un tout potentiel. Etant donné la pénurie des textes traitant immédiatement de ce problème, nous nous sommes servie du rapport entre l'âme et ses puissances comme d'un intermédiaire valable. Saint Thomas lui-même nous invitait à le faire en se référant au cas de l'âme et de ses puissances dans la majorité des textes où il mentionnait un rapport entre les parties d'un tout potentiel. C'est pourquoi les conclusions que nous avons dégagées de l'étude de l'âme et de ses puissances valent aussi pour le tout potentiel et ses parties.

Nous devons cependant apporter certaines restrictions dans l'application de nos conclusions au tout potentiel. Elles viennent de la démarche même qui a été la nôtre dans cette étude et des limites qu'elle impose obligatoirement. En effet, la démarche que nous avons suivie a consisté à déduire une doctrine générale d'une illustration particulière. Bien sûr l'illustration qui nous a servi de point de référence est primordiale dans la pensée de saint Thomas. Mais elle ne saurait suppléer à un examen complet des cas où saint Thomas utilise le tout potentiel. Seul un tel examen permettrait de cerner avec une précision plus grande les liens qui s'instaurent au sein d'un tout potentiel. Dans le cadre de cette étude, le seul niveau où notre

opinion puisse s'affirmer avec une certaine fermeté est celui de l'esprit qui anime la doctrine du tout potentiel.

2 - Tout potentiel et partie parfaite

Avant de conclure notre étude du tout potentiel, il reste une affirmation dont il faut essayer de rendre compte. Dans certains textes, saint Thomas soutient comme étant de la nature du tout potentiel, que la potentialité du tout se réalise parfaitement dans une partie principale et de façon participée dans les autres.⁶¹ Au contraire, dans d'autres textes, ou bien il ne dit rien qui puisse confirmer une telle affirmation, ou bien il modifie grandement le sens qu'elle peut avoir. Certaines indications nous suggèrent que saint Thomas a pu abandonner cette conception d'une partie parfaite, d'autres nous incitent plutôt à penser qu'il la conserve, mais sous une forme plus recevable à ses propres yeux et plus conforme à ce que signifie profondément le tout potentiel.

Les recherches que nous avons faites sur le tout potentiel, dans le cadre restreint qui a été le nôtre, ne nous permettent pas d'apporter de résultats définitifs ni de trancher la question, si elle doit l'être. Tout ce que nous pouvons faire c'est de présenter un état de la question. Nous le ferons en dépouillant de façon très matérielle les textes se rattachant à cette conception. Nous regarderons les textes

⁶¹ Les deux textes les plus explicites sur le lien entre le tout potentiel et une partie parfaite sont: In Isaiam, c.I, (cf. note 56) IV Sent, d.44, q.3, a.3, q.1, ad.4 (cf. note 57)

affirmant la présence d'une partie parfaite, ceux qui semblent la nier et les exemples que saint Thomas emploie dans l'un et l'autre des cas. En conclusion, nous proposerons ce qui nous semble personnellement l'attitude fondamentale que révèle la reconnaissance d'une partie parfaite en nous fondant sur les points majeurs de la conception du tout potentiel.

On retrouve l'affirmation d'une partie parfaite seulement dans le commentaire sur les Sentences et dans l'In Isaiam. Du premier nous possédons quatre textes, et du second, un seul. Une affirmation demeure constante dans ces textes, malgré les formulations différentes d'un texte à l'autre. La totalité ou la perfection de la potentialité du tout se retrouve dans la partie supérieure.⁶² Mais le sens de cette affirmation est double. Il y a, d'une part, un jugement porté sur la partie principale en comparaison à la virtualité du tout. La partie principale épuise la potentialité de tout ou elle la réalise parfaitement. D'autre part, la comparaison s'effectue entre la partie

62 Les formulations sont:

- "secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae."
I Sent, d.3, q.4, a.2, ad.1.
- "secundum completam virtutem est in parte suprema."
II Sent, d.9, q.1, a.3, ad.1.
- "cujus perfecta virtus est in una suarum partium."
IV Sent, d.38, q.1, a.2, q.2, c.
- "tota virtus totius consistit in una partium perfecte."
IV Sent, d.44, q.3, a.3, q.1, ad.4.
- "secundum perfectam suam virtutem est in uno."
In Isaiam, c.1.

principale et les parties secondaires. Ce que les parties inférieures ont de façon déficiente, la partie supérieure l'a de façon complète. Nous pensons que les divergences entre les textes viennent de ce qu'ils contiennent ces deux sens sans les distinguer, si ce n'est imparfaitement. Aussi tous les textes comportent, en plus de la comparaison tout-partie principale - une référence aux parties inférieures du tout potentiel. Ils notent tous, aussi, que la participation des parties inférieures est déficiente. Mais dans la presque totalité des textes, saint Thomas n'indique pas que cette référence aux parties inférieures soit le critère du jugement qu'il porte sur le rapport entre le tout et la partie principale. Il ne le fait que dans un texte. Mais alors nous pouvons nous demander si la raison alléguée justifie pleinement la conclusion:

Ad primum ergo dicendum quod divisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potentiales, sicut anima dividitur in suas potentias: et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus aequaliter praedicatur; sed integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte praedicatur; sed totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris: et ista est comparatio hierarchiae ad ordines. 63

63 II Sent, d.9, q.1, a.3, ad 1.

Après le commentaire sur les Sentences, nous ne retrouvons plus d'affirmation concernant une partie qui réalise totalement la virtualité du tout, mais par contre, la reconnaissance d'une partie principale demeure. Les textes où saint Thomas parle de la prédication du tout à ses parties dans le cas d'un tout potentiel affirment tous que les parties participent quelque chose de la potentialité du tout, mais il n'est plus question d'une participation totale.⁶⁴ De même aussi un texte de la Summa Theologiae qui montre l'importance d'une partie principale, la passe sous silence. Saint Thomas y traite des rapports entre la sagesse, l'intelligence et la science:

Unde si quis recte consideret istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earundem. 65

De plus des textes touchant le problème des vertus expriment la plénitude de la potentialité en rapport à une vertu cardinale qui semble

64 cf. Ia, q.77, a.1, ad.1 et De Spirit. Creat. q.1, a.11, ad.2. Ce cas ne peut être concluant, car la prédication du tout aux parties n'exige pas qu'il soit fait mention d'une partie parfaite. L'important est seulement de savoir que certaines parties ne réalisent pas totalement la virtualité du tout. C'est ainsi qu'il peut s'opposer au tout universel.

65 IaIIae, q.57, a.2, ad.2.

être considérée comme tout potentiel. C'est ainsi que les vertus cardinales sont telles parce qu'elles ont en plénitude ce que les vertus adjointes n'ont que de façon incomplète:

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. 66

Cependant, ce dernier cas, pour être concluant, demanderait à être examiné plus en profondeur. En effet, l'attitude de saint Thomas vis-à-vis l'application du tout potentiel aux vertus morales diffère de celle qu'il prend pour traiter, par exemple, des puissances ou des habitus ou même des vertus intellectuelles. Nous pouvons cependant noter l'intégration de la notion d'une totalité de la potentialité à celle d'une partie principale.

L'exemple type employé par saint Thomas pour illustrer les cas dont nous venons de parler est la distinction des âmes rationnelle, sensible et végétale. Mais en se servant de mêmes termes, il se réfère à deux situations différentes qu'il n'explicite pas toujours dans les textes. Parfois, il parle de la présence en l'homme de trois degrés qu'on appelle aussi "âmes", soit l'âme rationnelle, sensible et végétative. Parfois il veut dire l'âme rationnelle en l'homme, sensible

66 IIaIIae, q.48, a.1, c.

cf. aussi: De Virt. a.12, ad.27: "Sed quasi partes potentiales in quantum particulariter participant et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali."

dans les animaux et végétative chez les plantes.⁶⁷ Il est à remarquer que les explications auxquelles ces exemples donnent lieu diffèrent d'un texte à l'autre. Ainsi de deux textes du commentaire sur les Sentences, dont l'un souligne, par l'exemple, le rapport tout-partie principale, l'autre, le rapport partie principale-parties secondaires.⁶⁸

L'état des textes permet donc toutes les hypothèses possibles. Il nous semble cependant juste de dire que malgré toutes les divergences apparentes entre les textes, une même idée se trouve maintenue. Il s'agit

67 "...cujus natura est quod secundum perfectam suam virtutem est in uno, et in aliis est quaedam participatio et quidam motus illius; sicut est in anima, quod ejus tota virtus salvatur in anima rationali; et sensitiva non habet perfectam animae virtutem, et adhuc minus anima vegetabilis." In Isaiam, c.1.

"Potentialis pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animae potentiae congregantur. Sensibilis vero in brutis et in plantis vegetabilis dicuntur partes animae, quia aliquid de potentia animae habent, sed non totum."

III Sent, d.33, q.3, a.1, sol.1.

68 cf. note précédente III Sent, d.33, q.3, a.1, sol.1 et IV Sent, d.44, q.3, a.3, q.1, ad.4: "quod potentiae animae non dicuntur partes ejus integrales, sed partes ejus potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter."

de la position privilégiée d'une puissance parmi toutes les autres. Là où les difficultés apparaissent, c'est lorsque saint Thomas tente d'exprimer les raisons de cette position. Elle vient sans doute de sa proximité au tout comme aussi de la perfection qu'elle manifeste dans la réalisation en elle de ce qui est imparfait chez les autres. Le point litigieux est seulement de savoir si la proximité et la perfection permettent de conclure que la partie principale réalise parfaitement toute la virtualité du tout. De cette dernière affirmation nous ne pouvons rien dire.

Cependant la conception d'une partie parfaite par rapport à des parties inférieures se justifie si nous nous référons à l'ensemble du tout potentiel. Deux caractères dont nous avons parlé précédemment nous semblent y répondre tout spécialement: la dépendance des actes et la participation. Le premier le fait en exigeant une réalisation concrète de la perfection et le second, en introduisant parmi les opérations un ordre hiérarchique.

CONCLUSION

Notre étude s'est surtout attachée, jusqu'à présent, à suivre pas à pas la démarche de saint Thomas. Il nous reste maintenant à présenter un tableau de ce que nous pouvons légitimement considérer comme de l'acquis et à relever les questions qui demeurent encore en suspens. Nous avons aussi à poser les jalons pouvant orienter la suite de notre recherche.

Le principal résultat auquel nous sommes parvenue concerne le sens général de la théorie du tout potentiel. A la lecture des textes, celle-ci s'est présentée comme une théorie de la participation vue et exprimée du point de vue du participé. Le recours au transcendant, nécessaire dans toute théorie de la participation, n'a pas comme conséquence, au sein du tout potentiel, de réduire le rôle des réalités limitées à celui d'un tremplin permettant d'accéder à la connaissance du transcendant. Au contraire, le rapport au transcendant, vivement souligné dans cette théorie, prend de l'importance dans la mesure où il est possible de ressaisir son influence dans la constitution des réalités limitées.

Ce point de vue, qui nous semble caractéristique de la théorie du tout potentiel, se manifeste surtout au niveau du but qui est poursuivi par son utilisation. Fondamentalement, la théorie du tout potentiel est une description des réalités finies en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Ainsi trois aspects de ces réalités reçoivent

une audience toute particulière dans cette théorie. D'abord, le noyau de réalité propre à chaque totalité est reconnu comme le centre d'où émergent toutes les caractéristiques de la réalité dont la théorie permet de faire état. Tel est le sens de l'importance accordée à l'acte. Ensuite, la théorie du tout potentiel met en relief le réseau des relations qui s'instaurent entre les parties d'un tout, que ce soit comme exercice d'influence ou comme ordre prévalant entre elles. Enfin, la théorie du tout potentiel rend compte spécialement du devenir des êtres par le fait qu'elle s'arrête à décrire le dynamisme du tout se déployant au sein de chacune de ses parties. Toutes les caractéristiques du tout potentiel que nous avons rencontrées au cours de notre étude se rattachent à ce but fondamental.

Au niveau des détails techniques de la théorie du tout potentiel, bon nombre de questions qui méritaient une considération plus grande, ont à peine été effleurées dans notre étude. Trois d'entre elles, les plus importantes à nos yeux, doivent être mentionnées. La première a rapport à la ratio objecti. Durant nos recherches, nous nous sommes arrêtée à cette notion en voyant en elle un facteur, mais non pas le seul, intervenant dans l'établissement et la distinction des parties d'un tout potentiel. Nous avons été amenée à faire un rapprochement entre le tout potentiel et cette notion à cause de sa présence constante dans la majorité des questions où saint Thomas utilise le tout potentiel. Une étude plus serrée sur l'importance

de la ratio objecti nous semblerait nécessaire en vue d'établir le lien entre ces deux notions. De plus, nous reconnaissons l'insuffisance de nos recherches pour ce qui est du sens à donner à ratio, sens qui commande l'emploi particulier qui en est fait dans l'expression ratio objecti. Tout au plus sommes-nous redevable au travail que nous avons accompli à propos de cette question, de nous avoir sensibilisée à l'importance d'une étude plus poussée dans ce domaine.

Une deuxième question qui retient notre attention est celle de l'exercice d'une causalité plus ou moins autonome par les parties inférieures d'un tout potentiel. Cette question soulève le problème des limitations qui peuvent survenir dans la réalisation du tout. Elle prend de l'importance lorsqu'il s'agit de juger des réalités concrètes et, selon la réponse que nous apporterons à cette question, nous pourrions être conduite à établir un ordre de fait, marginal par rapport à un ordre de droit. Dans le cadre de nos recherches, une ébauche de réponse a été apportée dans la considération du rapport entre l'âme et ses puissances. Il nous a semblé que l'âme possédait une maîtrise suffisamment grande, autant sur le corps que sur ses puissances, pour qu'elle conserve intégralement l'initiative de ce qu'elle est et de ce que sont les instruments qu'elle se donne. Cependant, rien ne nous assure de la valeur de nos conclusions pour toutes les autres situations de tout potentiel. Une vérification dans ce domaine serait possiblement révélatrice d'un point majeur de la théorie du tout potentiel.

Nous rejoignons ainsi la troisième question que nous voulons soulever et qui dessine les limites de notre recherche. Nous ne nous y attarderons point étant donné qu'elle a déjà fait l'objet d'une remarque au cours de notre étude.¹ Cette troisième question concerne les applications du tout potentiel à des réalités différentes. Nous devons nous demander dans quelle mesure les particularités d'une réalité donnée entraînent des modifications dans les éléments de la théorie du tout potentiel. Deux cas nécessitent surtout cette question. Le premier est l'application du tout potentiel aux vertus morales parce que, à une première lecture des textes, il semble que les mêmes caractéristiques ne se retrouvent pas, dans ce cas, de la même façon que dans le cas des puissances, des habitus ou des vertus intellectuelles. Le second cas, celui de l'explication des rapports entre les anges, nous intéresse parce que le tout potentiel n'est plus appliqué à des aspects d'un même être mais à des êtres différents. Selon toute vraisemblance, une étude complète de toutes les applications du tout potentiel conduirait à reconnaître à cette théorie une valeur analogique. Mais ce ne serait que l'aveu de sa richesse, trop grande pour être emprisonnée dans les cadres d'une notion à sens unique.

A la lumière des questions dont nous avons traité et des résultats que nous avons obtenus en étudiant le tout potentiel, nous

1 cf. supra p. 98.

pouvons dégager, à titre de prospective, des points de la description de la théologie, susceptibles de prendre de l'importance dans une étude sur l'insertion de la théologie dans le savoir humain.

Au préalable il convient cependant que nous établissions clairement notre position face à l'hypothèse qui a guidé nos recherches. Qu'en est-il exactement de sa valeur? Nous maintenons qu'une telle hypothèse peut permettre d'exprimer adéquatement la réalité de la théologie comme science et que cette façon de voir la théologie correspond à une expression de la pensée de saint Thomas. Les problèmes que nous avons soulevés plus haut ne contredisent pas ces affirmations. Au contraire, nos recherches nous ont confirmée dans nos opinions du point de départ. C'est même à cause de ce fait qu'il nous est apparu souhaitable de ne pas présenter de conclusions hâtives et d'attendre pour traiter à son mérite de cette dernière partie. La valeur de cette question est, pour nous, une justification suffisante de notre attitude.

Dans la perspective de la continuation de notre recherche, trois aspects du problème du statut scientifique de la théologie sont surtout à retenir. Il s'agit du rôle de la foi dans la constitution d'une théologie scientifique, des rapports entre la théologie et la science divine et de la place de la métaphysique dans la formation de la théologie.

La foi a une place privilégiée en théologie. Nous l'avons

déjà aperçu en considérant, dans l'examen de notre point de départ, le problème de l'unité de la théologie. Une première lecture des textes nous renseigne aussi sur le fait que la foi assume en théologie de nombreuses fonctions. C'est d'elle, entre autres, que relève la valeur scientifique de la théologie dans la mesure où elle y occupe la place d'intellectus. Cependant, cette place ne lui est accordée que par l'intermédiaire nécessaire des articuli fidei. Il y a aussi une autre expression du rôle de la foi dans la théologie, qui elle se donne dans des cadres plus larges que ceux de la structure proprement scientifique de la théologie. Elle vise à justifier la profondeur et l'unité de la pénétration de la réalité qui est propre à l'entreprise théologique. La foi à travers ces différentes fonctions nous semble présenter d'elle-même des visages différents ou, tout au moins, le point de vue qui est adopté sur la foi au sein de l'oeuvre théologique n'est pas exactement le même dans les deux cas. Plus précisément, ce qui est mis en cause c'est la possibilité pour la foi de se donner comme un lumen ou comme un commencement de vision. Ce problème est indiqué dans les textes par les divergences que nous pouvons déceler pour les mêmes questions dans des oeuvres différentes, soit au niveau du vocabulaire soit au niveau du contexte. Une étude devrait tenter de reconstituer le cheminement de saint Thomas sur cette question en s'aidant des recherches nombreuses qui ont essayé de cerner la foi dans sa réalité psychologique ou théologique. En considérant

les apports de l'étude de notre hypothèse, nous pouvons supposer qu'une différence majeure tient à ce que, dans le dernier cas, saint Thomas fait appel plus explicitement à la participation de la foi à la vision divine pour exprimer le rôle qu'elle joue en théologie. La conséquence en serait une conception dynamique de l'oeuvre théologique.

Cette participation de la théologie à la science divine est un deuxième aspect qui importe dans le cadre de notre hypothèse. En plus de se présenter, tel que nous l'avons mentionné, comme une participation de la foi à la vision divine, elle s'exprime dans l'originalité de la théologie. Celle-ci adopte, en effet, comme point de vue propre celui de la connaissance que Dieu a de lui-même et des choses en lui. C'est là le sens principal de la participation de la théologie à la science divine qui commande, nous semble-t-il, la compréhension de ce qui est reconnu comme le sujet de la théologie et la compréhension des moyens qu'elle se donne pour le cerner. Cette question, brièvement abordée dans notre introduction et notre premier chapitre, demanderait à être approfondie davantage. De plus, une autre question semble lui être intimement liée: celle des intermédiaires qui prennent place entre la théologie et la science divine. Ainsi la théologie participe-t-elle d'abord à la science des bienheureux et par elle, à la science divine. Et ne pourrions-nous pas donner le même rôle à la vision des prophètes? Notre hypothèse nous suggère de

voir dans ces faits la présence d'un ordre, analogue à celui qui se retrouve au sein d'un tout potentiel. Une analyse des textes sur ce problème nous semble centrale en vue de la vérification de notre hypothèse.

Ce deuxième problème peut aussi recevoir un traitement dans le cadre plus vaste de la participation de la connaissance humaine, prise dans son ensemble, à la science divine. Une telle modification du point de vue nous permet de mettre en relief le troisième aspect de l'insertion de la théologie dans le savoir humain qu'il nous apparaît important de considérer: celui de la place de la métaphysique dans la formation de la théologie. Une première question à ce propos touche à la dépendance de toute réalisation, dans le domaine de la connaissance, à la finalité du savoir humain. Les textes sur cette question parlent d'eux-mêmes. Mais en plus des renseignements précieux qu'ils peuvent nous fournir sur les raisons de l'unité de la connaissance humaine, ils ont, à notre avis, une importance considérable pour bien comprendre les rapports qu'entretient la théologie avec toutes les autres réalisations humaines de la connaissance. Nous voudrions souligner, à titre indicatif, les questions sur ce dernier point qui nous semblent contenir le plus de difficultés et qui, à l'étude, pourraient être les plus riches en renseignements sur la pensée de saint Thomas. Il y a d'abord la question du sens du jugement qu'exerce la théologie sur la valeur de la métaphysique. Pour cette question, le coeur du problème nous semble être

les rapports entre la théologie et la métaphysique comme sagesse.
Il y a ensuite l'utilisation qui est faite en théologie des autorités philosophiques et qui peut nous livrer dans une certaine mesure la conception de la philosophie de saint Thomas.

Ces questions, comme toutes celles qui précèdent nous apparaissent essentielles pour cerner la conception que saint Thomas se fait de la théologie comme science et pour donner à notre hypothèse une vérification sérieuse. Nous sommes cependant consciente du fait que si l'initiative des questions nous revient en partie, celle des réponses demeure le privilège de saint Thomas.

BIBLIOGRAPHIE

- Chenu, M.D. La théologie comme science au XIII^e siècle.
Deuxième édition, Pro manuscripto (s.l.), 1943,
123 p.
- Congar, Y. La théologie chez saint Thomas d'Aquin,
Dictionnaire de théologie catholique, Paris,
15 (1946), p. 378-392.
- Duméry, H. Critique et religion, Société d'éd. d'en-
seignement, Paris, 1957, p. 82-99, 259-284.
- Geiger, L.B. La participation dans la philosophie de saint
Thomas d'Aquin, Paris, J. Vrin, coll.
Bibliothèque Thomiste, n° 23, 1953, 496 p.
- Gilson, Etienne Le thomisme, Introduction à la philosophie de
saint Thomas d'Aquin, 5ième éd., Paris,
J. Vrin, 1947, 552 p.
- Gilson, Etienne Le philosophe et la théologie, Paris, Arthème
Fayard, (1960), 259 p.
- Van Ackeren, Gerald, Francis Sacra Doctrina; the Subject of the First
Question of the Summa Theologica of St. Thomas
Aquinas. (...) Romae, Officium libri
catholici, 1952, 135 p.
- Thomas d'Aquin, saint Commentum in quattuor libros Sententiarum Petri
Lombardi, ed. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux,
4 vols., 1929-1947.
- Summa contra Gentiles, ed. léonine, Paris,
P. Lethielleux, 4 vols., 1951.
- In Aristotelis librum de Anima commentarium,
Taurini, Marietti, 1936.
- In decem libros Ethicorum expositio, Taurini,
Marietti, 1949.
- In duodecim libros Metaphysicorum expositio,
Taurini, Marietti, 1950.

Thomas d'Aquin, saint

In librum Boethii De Trinitate expositio,
ed. Bruno Decker, Leiden, E.J. Brill, 1959.

Quaestiones disputatae, Taurini, Marietti, 1949.

Quaestiones quodlibetales, Taurini, Marietti,
1949.

Summa Theologiae, cura et studio Instituti
Studiorum Medievalium Ottaviensis, Ottawa,
Studium Generale, O. Pr., 5 vols., 1941-1945.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	ii
Position du problème.	
Le point de départ.	
Formulation de l'hypothèse et ordre des questions.	
Problème de la thèse.	
CHAPITRE I - EXAMEN DU POINT DE DEPART	1
A - L'unité de la théologie	3
B - Les vertus intellectuelles	11
C - La métaphysique et les sciences particulières	20
CHAPITRE II - ETUDE DE LA PREMIERE PARTIE DE L'HYPOTHESE	33
A - La distinction des touts	33
1 - L'âme et ses puissances	34
2 - La distinction des vertus et le rapport entre la prudence et les autres vertus	37
3 - L'âme et le corps	41
B - <u>Ratio formalis objecti</u> et universalité	45
1 - La <u>ratio objecti</u>	48
2 - L'universalité de la <u>ratio objecti</u>	58
C - Indices sur la théorie du tout potentiel et justification	81
1 - Rapports entre les puissances et rapports entre les parties d'un tout potentiel	83
2 - Tout potentiel et partie parfaite	98
CONCLUSION	105
Acquis et problèmes concernant le tout potentiel.	
Prospectives.	
BIBLIOGRAPHIE	114

RESUME

L'hypothèse générale qui encadre nos recherches est l'utilisation de la notion de tout potentiel dans l'expression du statut scientifique de la théologie chez saint Thomas d'Aquin. Le sens de notre hypothèse est double. D'abord il s'agit d'un recours à un schème de participation dans l'expression d'une réalité scientifique. Le tout potentiel permet en effet de rendre compte de la théologie en tenant liées sous le regard autant sa transcendance que son immanence au savoir humain dans sa totalité. Ces deux dimensions de la théologie se manifestent à tous les paliers de sa constitution comme science: étant présentes dans l'idéal scientifique qu'elle prône, elles interviennent aussi au niveau de son organisation interne, de ses rapports avec les autres sciences et au niveau des puissances cognitives de l'homme qu'elle suppose et dont elle permet l'explicitation. Dans ces questions, la théorie du tout potentiel intervient comme schème de participation exprimant la présence d'un transcendant et son action dans la théologie comme réalité scientifique. Ainsi notre hypothèse vise à expliciter chez saint Thomas une approche de la science se référant à la participation plutôt qu'à la conception aristotélicienne.

L'adoption d'un point de vue particulier pour exprimer la théologie, celui de son enracinement en l'homme, constitue le deuxième sens de notre hypothèse. Il tient surtout au fait que la théorie du tout potentiel est d'abord destinée, chez saint Thomas, à la compréhension de l'homme et qu'elle en conserve des traces. Comme schème de participation, le tout potentiel s'est constitué en réponse aux questions posées par la diversité et la complexité de l'agir en l'homme. Il tente d'exprimer le sens dernier des réalisations humaines, en elles-mêmes et les unes par rapport aux autres, en les rattachant à leur source commune: l'homme. En ce qui a trait à notre hypothèse, nous retrouvons ce point de vue dans la mise

en corrélation de la théologie et des habitus, ceux-ci intervenant soit à titre de point de comparaison permettant d'approfondir la réalité de la théologie, soit comme facteurs entrant directement dans sa constitution,

La vérification de cette hypothèse était le but poursuivi par nos recherches. Cependant une telle vérification exigeait la confirmation préalable de deux liens présupposés dans la formulation de l'hypothèse. D'abord il fallait établir dans les textes la présence de la théorie du tout potentiel pour les questions traitant de la théologie comme science. Ensuite nous devions approfondir le sens de cette théorie par rapport à la conception de l'homme de saint Thomas. Devant l'ampleur de nos recherches, nous nous sommes limitée à ces deux points en dégageant en guise de conclusion, les jalons d'une étude ultérieure.

Dans la première partie, la démarche que nous avons effectuée en vue d'établir le lien entre tout potentiel et théologie a été de recueillir les textes mentionnant explicitement le tout potentiel dans les questions intéressant le problème de la science. Ces textes nous ont amenée à considérer trois problèmes: l'unité de la théologie, les vertus intellectuelles, les rapports entre la métaphysique et les sciences particulières. L'examen de ces textes, en plus de confirmer le fait de la présence de la théorie du tout potentiel pour chacun des problèmes, a mis en lumière le point de vue unique adopté pour les traiter: celui des puissances et des habitus. En plus l'analyse des textes nous a permis d'identifier les éléments de base de la théorie du tout potentiel et de formuler les questions pouvant nous guider dans nos recherches sur le deuxième point de notre hypothèse.

Dans la seconde partie, nous avons voulu serrer de plus près la théorie du tout potentiel. Notre démarche a consisté à inventorier les textes portant

immédiatement sur le tout potentiel ou mettant en relief les éléments particuliers de la théorie, identifiés dans notre première partie. C'est ainsi que nous nous sommes arrêtée à dégager le sens du tout potentiel dans sa comparaison à d'autres types de totalité. Par la suite, le mode de dépendance propre au tout potentiel a retenu notre attention par le biais de la ratio objecti et des rapports entre les puissances de l'âme. Enfin, nous avons essayé brièvement de rendre compte d'une caractéristique du tout potentiel mentionnée par saint Thomas: la présence au sein du tout d'une partie parfaite.

Les résultats positifs de notre étude sont peu nombreux. La clarification du sens général de la théorie du tout potentiel et une première approche des notions techniques comprises dans celle-ci nous semblent les situer adéquatement. Beaucoup de questions demanderaient une recherche plus élaborée que celle que nous avons pu réaliser. Nous les avons soulignées dans notre conclusion en mentionnant qu'elles nous apparaissent devoir être étudiées avant la vérification de l'hypothèse.