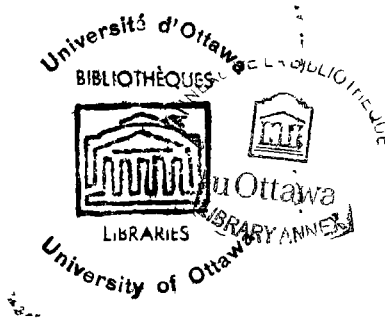
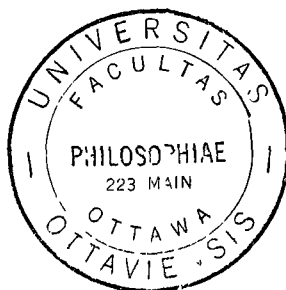


COMPOSITION ET RESOLUTION
DANS LA CONNAISSANCE SPECULATIVE
SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Par Eugène Lapointe, O.M.I.



Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
pour l'obtention de la maîtrise ès arts



Ottawa, Canada, 1959.

UMI Number: EC55528

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 EC55528
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

CORRIGENDA

Page 3, note 7: lors de la dactylographie de la thèse, le véritable texte fut égaré et remplacé par un autre qui ne convient pas. Pour une référence suffisante cf. note 9 première partie du texte.

Page 38: le texte cité est tiré du commentaire du De Trinitate de Boèce q. 5, a. 3 in fine.

Page 50, ligne 6: au lieu de La matière intelligible, c'est le sujet des lire La matière intelligible, c'est la substance dans laquelle est subjectée la quantité; la matière sensible c'est le sujet des

Page 76, ligne 10: au lieu de dans la connaissance angélique lire dans la connaissance. De plus, la connaissance angélique etc.

Page 90, ligne 9: au lieu de deuxième opération lire première opération etc.

Page 109, ligne 4 (du bas): rayer la phrase inintelligible: Sed ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam.

PREFACE

Nous espérons convaincre notre lecteur, s'il ne l'est déjà, que de petites monographies sur la pensée de saint Thomas d'Aquin peuvent être très enrichissantes; elles peuvent apporter encore quelques lumières sur une doctrine qui se révèle toujours pleine d'imprévis et inépuisable à mesure qu'on la pénètre. L'oeuvre doctrinale du Docteur Commun est si profonde qu'elle semble une pierre précieuse aux mille facettes où l'on découvre chaque fois qu'on la contemple des feux éclatants jamais remarqués auparavant.

Notre travail se veut d'abord et avant tout une étude de la pensée de saint Thomas d'Aquin. Notre souhait est qu'il soit jugé comme tel, en référence toujours à saint Thomas. Nous faisons nôtres cependant les quelques conclusions que nous croyons avoir trouvées chez le Docteur Commun.

Nous présentons le résultat de quatre années de recherche. Notre étude n'est d'ailleurs que la première tranche d'une monographie qui pourrait comprendre trois parties; nous nous en expliquons à la fin de notre premier chapitre.

Aux autorités du scolasticat Saint-Joseph qui nous ont permis ce travail, notre reconnaissance. Nous remercions

particulièrement le R.P. Marcel Patry, O.S.I., qui a bien voulu diriger notre recherche. Il n'a cessé de nous encourager. Il fut notre soutien dans un travail qui, à certains égards, peut paraître assez aride.

INTRODUCTION

Les mots compositio et resolutio se rencontrent très souvent dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. Ils correspondent aux mots français composition et résolution, pris dans leur sens premier, qui, eux-mêmes, sont synonymes de synthèse et d'analyse. A ce propos, il est intéressant de noter que compositio et resolutio, chez saint Thomas, traduisent maintes fois les mots συνθέσις et ἀνάλυσις d'Aristote. Ainsi, au troisième livre de son commentaire du De Anima, saint Thomas parle d'une "quaedam compositio intellectuum"¹ qui est simplement le correspondant latin de " σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων " d'Aristote². De même, saint Thomas sait que le terme correspondant latin de ἀναλυτικά, le titre d'une oeuvre d'Aristote, est Resolutoria³. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que

¹ In III De Anima, lect. 11, n. 747.

² ARISTOTE, De Anima, livre 3, ch. 6, 430a, 27-28.

³ Citons ces deux textes: "Praedictae enunciationes disponuntur secundum ordinem consequentiae, prout dictum est in Resolutoriis, idest in Priorum." In II Peri Hermeneias, lect. 2, n. 225. "Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars Judicativa dicitur, eo quod judicium est cum certitudine scientiae. Et quia judicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec Analytica vocatur, idest resolutoria." In I Post. Anal., Proem., n. 6.

saint Thomas devrait uniquement à Aristote son usage des termes compositio et resolutio. Boèce, Scot Érigène et saint Albert le Grand les utilisent fréquemment. Nous renvoyons pour cette question à un article, bref mais tout à fait concluant, du Père L.-M. Régis⁴.

D'un autre côté, le Père Hayen soutient que l'on ne peut traduire resolutio et compositio, telles qu'employées par saint Thomas, par analyse et synthèse. Après avoir présenté différents textes du Docteur angélique, il conclut:

Les textes qu'on vient de lire sont embarrassants: il semble que saint Thomas situe parfois la resolutio dans la via compositionis et inventionis — et la compositio dans la via resolutionis et iudicii.

Il est clair, en tout cas, qu'on ne peut se borner à traduire resolutio par analyse et compositio par synthèse⁵.

Et dans une note au bas de la page, il ajoute: "D'où l'insuffisance de l'article du P. Régis [article cité plus haut]. Cette étude, faite soigneusement, reste pourtant inachevée, faute d'avoir serré les textes d'assez près⁶."

⁴ L.-M. REGIS, O.P., Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas, dans Studia Mediaevalia in honorem [...] R.F. N.J. Martin, Brugis Flandorum, De Tempel, p. 304-310.

⁵ André HAYEN, S.J., Le "Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin, dans Revue Philosophique de Louvain, 54 (1956), p. 568.

⁶ ID., loc. cit., note 46.

Nous admettrions volontiers que l'étude du Père Régis reste "inachevée", car le sujet est très vaste comme on pourra le constater par la suite; le savant Dominicain serait sans doute le premier à l'admettre. Mais nous croyons quasi même que les deux termes en question équivalent aux mots analyse et synthèse dans leur sens premier. La position du Père Hayen est due, nous semble-t-il, à une confusion sur le sens de quelques expressions de saint Thomas. Voici un exemple: la via inventionis ne désigne pas toujours la même réalité; parfois l'expression signifie le processus d'invention des principes⁷, parfois le processus d'invention des conclusions⁸, parfois les deux en même temps⁹, ou même l'appréhension de l'universel¹⁰; saint Thomas dira encore que "secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus

⁷ "Intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi." De Ver., q. 15, a. 1, c.

⁸ Cf. note suivante.

⁹ "In prima autem via [i.e. inventionis] proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum.

"Uterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principis in conclusiones." In III Sent., d. 34, q. 1, a. 2.

¹⁰ "Inveniendō [...] ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive [...]" In De Divinis Nominibus, c. 7, lect. 2, n. 711.

aeternorum¹¹. Il faut éviter de limiter à une seule réalité particulière la signification de plusieurs expressions de saint Thomas, car elles sont souvent génériques. Aussi faut-il analyser le contexte avant de conclure, lorsque saint Thomas parle tantôt d'une resolutio dans une voie d'invention tantôt d'une compositio dans une toute autre voie mais qu'il appelle également voie inventive. Resolutio et compositio signifient en général analyse et synthèse, mais elles s'appliquent à des réalités tout à fait différentes comme nous le verrons par la suite. Si les conclusions du Père Hayen ne paraissent pas toujours définitives, elles ne dépassent pas toutefois l'intention de l'auteur qui fait oeuvre de défricheur en la matière. Il est le premier à mettre en garde son lecteur¹².

Compositio et resolutio désignent généralement un processus, un mouvement. Saint Thomas l'explique très souvent par les mots processus resolutorius, processus

¹¹ I, q. 79, a. 9, c.

¹² "Ces pages, nous dit-il, n'apportent pas une contribution définitivement valable aux études thomistes. Elles soumettent au jugement des lecteurs certaines conclusions qui nous paraissent s'imposer inéluctablement à partir des textes, mais qui ne nous paraissent pas encore présenter les mêmes garanties d'objectivité que les résultats d'autres recherches." Ibid., p. 562. Ou encore plus loin: "Nous rappelons que ce schéma [...] nous paraît la partie la moins sûre de notre interprétation." Ibid., p. 59^e, n. 1^{er}3.

compositivus. Ainsi dans ce texte:

In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutionis, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices¹³.

Mais, dans un autre contexte, elles signifient très souvent aussi un état: "Secundum viam resolutionis, tendunt res a compositione in simplicitatem¹⁴". Ici le mot compositio désigne l'état d'être composé.

Deux processus donc ou deux états que la compositio et la resolutio, mais deux processus, deux états qui s'opposent l'un à l'autre, contraires, irréductibles. Si l'un est premier, l'autre est dernier; ce qui est premier dans l'un est dernier dans l'autre. "Necesse est enim id quod prius advenit, ultimo abscedere; videmus enim ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione¹⁵". L'un procède du simple au composé, l'autre du composé au simple. "Secundum

¹³ I-II, q. 14, a. 5, c.

¹⁴ In De Divinis Nominibus, c. 1, lect. 2, n. 51.

¹⁵ In Librum de Causis, Pr. 1, lect. 1, n. 13. "Ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis: quia quod est primum in compositione est ultimum in resolutione." In II Sent., dist. 22, q. 1, a. 1, ad 2^{am}.

viam resolutionis tendunt res a compositione in simplicitatem, [...]. Secundum autem viam compositionis, tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum¹⁶.

C'est dans les choses et dans la connaissance, comme nous avons pu le deviner par les textes déjà cités, que l'on peut retrouver ces deux processus. Dans les choses, la compositio est souvent identique à la génération, la resolutio à la corruption. Nous trouvons dans les êtres matériels composition d'éléments divers, d'acte et de puissance, de matière et de forme, de sujet et d'accidents, d'essence et d'esse. Quelques-uns se retrouvent chez les anges, non pas cette fois comme processus ou mouvement, mais seulement comme état; car on ne trouve pas de mouvement chez eux¹⁷.

Le travail que nous entreprenons entend se limiter à la seule connaissance. Un problème complexe nous attend; car il se prolonge tout au long de la carrière philosophique et théologique de saint Thomas. Dans toutes les oeuvres du saint Docteur, entrent en scène les notions de composition et

¹⁶ In De Divinis Nominibus, c. 1, lect. 2, n. 51.

¹⁷ Cf. I, q. 40, a. 1, ad 1^{um}; I, q. 3, a. 2, ob. 1 et 7; I, q. 35, a. 5, ad 3^{um}; II Summa C. Gent., c. 54; Quodl. 7, q. 3, a. 7, ad 1^{um}; q. 5, a. 13a; I, q. 47, a. 1, c.; I, q. 75, a. 5, ad 4^{um}; II Summa C. Gent., c. 53; I-II, q. 73, a. 2, c.; I-II, q. 28, a. 5, obj. 2; II-II, q. 152, a. 1, ad 4^{um}; III, q. 51, a. 3, c.

de résolution appliquées à la connaissance. Il est inévitable que nous rencontrions des difficultés, des contradictions au moins apparentes.

Il nous semble d'abord nécessaire de présenter une vue d'ensemble sur la doctrine de saint Thomas touchant ce problème de la résolution et de la composition dans la connaissance. Ce sera l'objet du premier chapitre. Il s'attachera davantage à présenter les principaux textes sur cette question; puis après avoir délimité le problème, nous proposerons le plan que nous devons suivre dans la distribution des trois autres chapitres. En somme, le premier chapitre ne présentera encore que les préliminaires; il déblayera le terrain.

Chapitre I

POSITION DU PROBLEME

Au début de cette étude du processus analytique et synthétique de la connaissance humaine dans les écrits de saint Thomas, il nous paraît nécessaire de présenter le caractère résolutif et compositif général de cette connaissance. Ensuite nous pourrons nous arrêter aux aspects plus particuliers selon que la connaissance est spéculative ou pratique et selon les différentes opérations de l'esprit. Ce dernier point nous permettra de délimiter les problèmes que les chapitres subséquents auront à éclaircir.

La connaissance humaine: essentiellement analytique et synthétique.

C'est dans son commentaire des Métaphysiques d'Aristote que saint Thomas traite de ce problème. Au début du deuxième livre, il pose la question: "Quomodo se habet homo ad veritatem cognoscendam?" Il doit donc déterminer la situation de l'homme face à la connaissance de la vérité. Après avoir exposé la relative facilité qu'éprouve l'intelligence humaine dans cette tâche, il en vient aux difficultés. Si l'homme, en effet, acquiert facilement les premiers éléments

de la vérité, les premiers principes, il n'en est pas de même pour les connaissances ultérieures.

La cause en est que la connaissance humaine procède par voie de composition et de résolution:

Hoc ostendit difficultatem quae est in consideratione veritatis, quia non possumus habere circa veritatem totum et partem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod hoc dixit omnibus esse notum, per quod in alia introitur. Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in prime Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. — Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis, cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utramque viam¹.

Le texte est clair. Comme l'homme ne peut connaître toute la vérité d'un seul coup, il doit procéder par voie de résolution et de composition. Texte précieux, s'il en est, pour notre étude. Il affirme sans ambage le caractère analytique et synthétique foncier de notre connaissance.

Saint Thomas n'en reste pas là cependant. Il se demande la cause profonde de cette attitude de l'intelligence humaine devant la vérité. Cette difficulté de connaître la

¹ In II Metaph., lect. 1, n. 278.

vérité peut provenir de deux causes: du côté de la faculté qui connaît et du côté de l'objet connu. Ainsi, lorsque je vois difficilement un objet, cela peut provenir soit de mes yeux s'ils sont malades, soit de l'objet que je regarde s'il n'est pas suffisamment éclairé².

Que notre connaissance trouve difficulté du côté même des choses qu'elle connaît, cela paraît évident. Les êtres matériels ont un esse si imparfait qu'ils sont peu connaissables en eux-mêmes: ils sont matériels et mobiles. Mais de là à poser que seul l'objet est à l'origine de notre difficulté, il y a une marge. Bien plus, la principale difficulté vient du sujet, de la faculté. La preuve en est que, si l'objet causait seul cette difficulté, nous connaîtrions davantage les êtres les plus connaissables selon la nature, Dieu, les anges, etc. La réalité est tout à fait le contraire: Dieu, et les anges sont les êtres que nous connaissons le moins.

Comme l'âme humaine est la dernière dans l'ordre des substances intellectuelles, c'est elle qui participe le moins à la vertu intellectuelle. En conséquence, elle a pour objet formel de sa faculté de connaissance la quiddité des choses sensibles, êtres les moins connaissables selon la nature parce que les plus matériels³. Il s'ensuit qu'elle doit

² Ibid., n. 279.

³ Ibid., n. 280-295.

procéder par actes multiples et successifs avant de connaître la vérité. Bref, le processus analytique et synthétique de l'intelligence humaine lui vient de son imperfection foncière.

Voyons maintenant les aspects plus particuliers du caractère résolutif et compositif de l'intelligence. Voyons comment s'applique ce processus dans ses opérations, ses habitus, etc.

Compositions et résolutions diverses de l'intelligence

Ce paragraphe a pour but de donner une vue d'ensemble du problème et de permettre la délimitation de la matière des chapitres suivants. Nous présenterons donc ici les textes de saint Thomas les plus caractéristiques concernant les différentes résolutions et compositions de l'intelligence.

Au commentaire de l'Ethique à Nicomaque, saint Thomas affirme que le mode de composition est le processus caractéristique de la science pratique tandis que le mode résolutif est caractéristique de la science spéculative.

Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritates, primo quidem grosse idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. Et converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur

modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia⁴.

Pourtant dans le même commentaire, saint Thomas affirmera un peu plus loin que le conseil procède par mode résolutif.

Manifestat quod dixerat per similitudinem inquisitionis speculativae. Et dicit quod ideo causa, quae prima est in operatione, est ultima in inventione, quia ille qui consiliatur videtur inquirere, sicut dictum est [n. 473], per modum resolutionis cujusdam. Quemadmodum diagramma, quae est descriptio geometrica, in qua qui vult probare aliquam conclusionem oportet quod resolvat conclusionem in principia quousque pervenit ad principia prima indemonstrabilia. Omne autem consilium est quaestio, id est inquisitio quaedam, etsi non omnis quaestio, id est inquisitio, sit consilium, sicut inquisitio mathematica. Sola enim inquisitio de operabilibus est consilium. Et quia consilians resolute inquit, necesse est quod ejus inquisitio perducatur usque ad id quod est principium in operatione. Quia id quod est ultimum in resolutione, est primum in generatione sive in operatione⁵.

La Somme de théologie présente la même doctrine:

In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo

⁴ In I Ethic., lect. 3, n. 35.

⁵ In III Ethic., lect. 8, n. 476.

scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est⁶.

Le Père Hayen conclura immédiatement de ces trois textes que le conseil appartient à la connaissance spéculative. "Remarque, dit-il, que le mode du 'conseil' (ratiocinatio de operatione) est resolutorius et se situe donc sur le plan de la connaissance spéculative⁷." Cette conclusion nous semble un peu hâtive si l'on considère par ailleurs que le même problème se pose pour des processus compositifs qui sont tout à fait propres à la science spéculative; comme dans ce texte du commentaire du De Trinitate de Boèce:

Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectuales terminatur secundum viam resolutionis, inquantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, inquantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio⁸.

Dira-t-on ici que le procédé compositif se situe sur le plan de la connaissance pratique? Nous n'en voyons aucune nécessité. Il suffit de constater que cette composition appartient à la voie d'invention de la science spéculative,

⁶ I-II, q. 14, a. 5, c.

⁷ HAYEN, Le 'Cercle' de la connaissance [...], p. 568, n. 48.

⁸ In Librum Boetii de Trinitate, q. 6, a. 1, ad 3^{am} quaest.

comme le conseil appartient à la voie d'invention ou inquisi-
tio de la connaissance pratique. On sait que la voie d'inven-
tion ne spécifie pas une connaissance; c'est la voie judica-
tive ou via iudicii qui donne à la connaissance son mode pro-
pre de procéder, comme c'est le terme qui spécifie un mouve-
ment. Ainsi faut-il juger, du moins à première vue, le pre-
mier texte du commentaire de l'Ethique à Nicomaque.

Mais reprenons la connaissance intellectuelle selon
l'ordre normal. Une double résolution se rencontre dans la
simple appréhension, c'est-à-dire selon les deux genres
d'abstraction, l'abstractio totius, l'abstractio formae:

Est enim duplex resolutio quae fit per intellec-
tus. Una secundum abstractionem formae a materia,
in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est ad
id quod est materialius, nam id quod est primum sub-
jectum, ultimo remanet: ultima vero forma primo
removetur. Alia vero resolutio est secundum abstrac-
tionem universalis a particulari, quae quodammodo
contrario ordine se habet. Nam prius removetur con-
ditiones materiales individuantes, ut accipiatur
quod commune est⁹.

Si l'intelligence humaine abstrait, saisit la réalité
par petits morceaux, il lui faut ensuite faire l'assemblage
de ces parties. A la deuxième opération de l'esprit et même
à la troisième revient ce rôle de composition. Sur ce plan,
la connaissance humaine s'oppose à la connaissance angélique.

⁹ Compendium Theol., c. 62.

Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectum rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quicquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. — Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando¹⁰.

Même si le texte présent ne mentionne que la composition pour la troisième opération de l'esprit, nous savons par un texte cité un peu plus haut¹¹ qu'elle procède aussi par résolution aux premiers principes selon la via iudicii qui s'oppose à la voie d'invention:

Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima

¹⁰ I, q. 85, a. 5.

¹¹ Cf. page 13 (texte auquel réfère la note 8).

principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat¹².

C'est cette résolution aux principes qui donne à la science sa certitude.

Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur¹³.

Cependant, il ne faut pas oublier que, si la résolution aux premiers principes est nécessaire à la science, la résolution aux sens ne l'est pas moins:

Judicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet: sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde iudicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia [indemonstrabilia]. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse iudicium rectum nisi reducatur ad sensum. Et ideo Philosophus dicit in IV Ethic., quod sicut principia indemonstrabilia quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia quorum est sensus¹⁴.

¹² I, q. 79, a. 8, c.; cf. aussi a. 12, c.

¹³ De Ver., q. 11, a. 1, ad 13^{um}.

¹⁴ In IV Sent., dist. 9, a. 4, resp. ad 1^{am} quaest.

Quant au procédé par composition, nous le retrouvons particulièrement dans la voie d'invention. Nous rencontrons ici le processus dialectique puisqu'il est identique à la voie d'invention. "In speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa¹⁵."

Il serait peut-être trop simple de nous en tenir à la clarté de ces citations. Quelques textes en effet recèlent de véritables difficultés d'interprétation. Il semble d'abord que les deux suivants, l'un du commentaire du De Divinis Nominibus, l'autre de la Somme contre les Gentils, sont en flagrant délit de contradiction.

Manifestat simplicitatem angelici intellectus per remotionem eorum quae in nostro intellectu compositionem inducunt. Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus: una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis, alia vero quae pertinet ad iudicium; inveniendū, quidem, quasi congregantes ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive multa dicentur diversa signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem huiusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem cum primo scientiam acquirimus, sed etiam jam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus.

¹⁵ II-II, q. 51, a. 2, ad 3^{um}; cf. In I Post. Anal., lect. 1, n. 6.

In iudicio, vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa¹⁶.

Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantis¹⁷.

Textes curieux! Dans l'un, saint Thomas nie que la connaissance angélique procède par mode de composition, tandis que dans le second il affirme que l'intelligence angélique reçoit des espèces intelligibles "quasi via compositionis". De même dans le premier, l'intellect humain est dit procéder par mode de composition tant pour la voie d'invention que pour la voie judicative, tandis que dans le second le même intellect reçoit des espèces selon un mode résolutif. La solution la plus évidente se présente comme suit: dans le premier texte, il s'agit du processus rationnel de la raison humaine, ratiocinatio, et peut-être s'agit-il aussi, pour la

¹⁶ In De Divinis Nominibus, c. 7, lect. 2, n. 711.

¹⁷ In II Summ. contra Gent., c. 100, Item.

première partie, de la via inventionis des premiers principes. Il est évident en effet que les anges n'ont pas de procédé rationnel. Dans le second texte, il s'agit de l'abstraction; les anges n'abstraient pas plus qu'ils ne font des raisonnements.

Mais tout n'est pas solutionné encore; il faudra expliquer l'apparente contradiction de la via iudicii du premier texte avec celle du commentaire des Seconda Analyticae:

Pars autem Logicae, quae primo deservit processui, pars Judicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec Analytica vocatur, idest resolutoria. Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo¹⁸.

Ici, il faut recourir à deux hypothèses, semble-t-il: ou bien saint Thomas a évolué, et il a, dans ce cas, changé de position; ou bien, au commentaire du De Divinis Nominibus, saint Thomas veut expliquer une affirmation du Pseudo-Denis et il le fait en employant certains termes dans un sens moins strict. Ne manquons pas de signaler dans le même texte cette phrase: "Inveniendō, quidem quasi congregantes ex multis ad

¹⁸ In I Post. Anal., lect. 1, n. 6.

unum procedimus sive multa dicantur sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive [...]"

L'experimentum est l'acte de la cogitative. Nous voyons ici encore l'influence des sens et particulièrement de la cogitative dans la connaissance, notamment dans l'appréhension de l'universel dont il est question au texte cité. Bien plus, la cogitative, pour accomplir ce rôle, procède par mode synthétique, quasi congregantes. "Virtus cogitativa [habet] operationem circa particularia, quorum intentiones dividit et componit"¹⁹.

Délimitation du plan.

Bien d'autres extraits du Docteur Commun seraient à transcrire. Ceux que nous avons cités suffisent cependant pour la délimitation du problème. Voici comment on pourrait présenter le plan d'une étude complète du sujet.

a) Une première section étudierait la connaissance en général; cette étude présenterait les éléments communs à la connaissance spéculative et à la connaissance pratique. Elle comprendrait quatre chapitres:

I - La connaissance sensible comme préparation de la connaissance intellectuelle. Une attention spéciale serait donnée à la cogitative en autant qu'elle a un rôle particulier de synthèse.

¹⁹ II Summa Cont. Gent., c. 73.

- II - La simple appréhension: les deux abstractions sous leur aspect analytique.
- III - La deuxième opération de l'esprit: saint Thomas l'appelle compositio et divisio intellectus ou actus componendi et dividendi.
- IV - La troisième opération: la voie d'invention, via inventionis, et la voie de jugement, via iudicii.

b) Une seconde partie, divisée en trois chapitres, pourrait étudier la connaissance spéculative proprement dite.

- V - La dialectique: voie de synthèse.
- VI - La science (démonstration): voie d'analyse.
- VII - La sagesse: couronnement de la vie spéculative.

c) La troisième partie aborderait la connaissance pratique:

- VIII - La voie d'invention: le conseil (analytique).
- IX - La voie de jugement: le jugement (synthétique).
- X - La science morale.

On le pressent, un tel travail, qui s'affiche comme une étude de deux termes techniques utilisés par saint Thomas, ne serait qu'un prétexte en somme pour étudier tout le processus de la connaissance humaine. Aux deux premières parties on pourrait mettre en exergue cet extrait du commentaire des Sentences de Pierre Lombard:

53. In contemplatione autem humana duplex est via. — Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. — Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad iudicium.

54. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia que statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum.

55. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quae dicitur scientia, quantum ad ea quae rationi subjacent; [...]

56. [...]

57. In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet. Et hoc fit per sapientiam quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in VI Eth., quia "sapientis est ordinare", ut in principio Metaph. dicitur²⁰.

Ce texte, en effet, résume presque parfaitement ces sections. Nous y voyons énumérées les étapes de la connaissance sensible, l'aboutissement intellectuel de cette connaissance: la perception des premiers principes, le processus rationnel à partir de ces principes et le mouvement de retour, le judicium de la sagesse. Il n'y manque que les mots résolution et composition qu'il s'agirait simplement d'ajouter là où ils doivent se placer. Il ne faudrait pas y voir cependant une expression rigoureuse de tout le processus de la connaissance. La doctrine qui y est exposée n'est d'ailleurs pas présentée pour elle-même, mais seulement afin de créer un cadre commode à l'énumération des premiers don⁵ du Saint-Esprit: l'intelligence, la science, la sagesse.

²⁰ In III Sent., d. 34, q. 1, a. 2.

Il est clair que les limites nécessaires de la présente étude ne nous permettent pas de réaliser ce vaste programme. Nous nous bornerons à la première partie du plan proposé, et encore là nous laisserons tomber le premier chapitre pour n'étudier que les trois opérations de l'esprit. Notre attention se portera particulièrement sur la connaissance spéculative.

Trois auteurs ont déjà abordé le problème: les RR.PP. Hayen²¹, Régis²² et Dolan²³. L'article du P. Hayen est une tentative d'explication du dyptique via inventionis, via iudicii en rapport avec l'intelligence et la volonté, et ne se limite pas aux termes compositio et resolutio, d'ailleurs très peu analysés. Il laisse donc place à une étude beaucoup plus approfondie et plus sûre de ses conclusions²⁴. Le Père

²¹ André HAYEN, S.J., Le 'Cercle' de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin, dans Rev. Phil. de Louv., 54 (1956), p. [561]-604.

²² L.-M. REGIS, O.P., Analyse et synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas, dans Studia mediaevalia in honorem A.R.P. R.J. Martin, O.P., LXX natalem diem agentis, Brugis, De Tempel, [1948], p. [303]-330.

²³ G.-H. DOLAN, F.S.C., Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse, dans Laval théologique et philosophique, 6 (1950), p. [9]-62.

²⁴ Cf. page h.

Régis traite exactement du même problème que nous; mais son étude, bien faite dans l'ensemble, est très brève et se borne à des conclusions générales. Il lui arrive inévitablement de simplifier les problèmes. Le travail le plus poussé paraît être celui du Père Dolan. Il dépasse notre sujet, car il traite de la connaissance pratique. Il reste alors quelques vingt-cinq pages pour la connaissance spéculative. Assez fouillées dans l'ensemble, malgré son peu d'étendue, l'étude présente parfois des vues qui éclairent singulièrement le problème. Faute cependant de serrer certains textes de plus près, des confusions malheureuses, à notre avis, gâtent certaines conclusions importantes.

Nous déplorons que les auteurs s'ignorent les uns les autres dans leur étude, sauf le Père Hayen qui cite l'article du Père Régis. S'ils s'étaient connus, leurs efforts auraient été sans doute beaucoup plus efficaces. Malgré cela, nous reconnaissons qu'ils nous ont tracé un sentier assez praticable qui simplifiera notre tâche.

Chapitre II

RESOLUTION ET PREMIERE OPERATION DE L'ESPRIT

"Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia [...]. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari."

Etant la dernière dans l'ordre des substances intelligentes, l'âme humaine ne participe qu'imparfaitement à la perfection intellectuelle. D'où vient que le passage de puissance à acte y est plus prononcé. Les intellects divin et angélique obtiennent leur perfection dès le principe; dans un seul acte, ils saisissent toute la réalité de la chose qu'ils connaissent. Il n'en est pas ainsi pour l'intelligence humaine. Elle ne connaît que par coups de sonde opérés dans le réel et indéfiniment répétés. Autrement dit, elle ne saisit la réalité que par petits morceaux à la fois, la quiddité d'une chose par exemple, puis les propriétés et les accidents, les aspects les plus universels et confus des êtres matériels, puis leurs composantes plus spécifiques.

¹ Compendium Theol., c. 62.

Cependant la tâche de l'intelligence ne consiste pas seulement à connaître distinctement chacune des parties de la réalité; les êtres ne sont pas morcelés ainsi. L'intelligence doit donc comparer entre eux ces aspects, les unir et les diviser selon qu'ils sont unis ou divisés dans la réalité.

Ainsi, en raison de son imperfection, l'intelligence humaine ne peut connaître parfaitement et distinctement toute la réalité d'un seul coup. Elle commence d'abord par discerner certains aspects: homme, blanc, etc. C'est le rôle de la simple appréhension. Ensuite, elle unit et divise entre eux ces aspects selon qu'ils le sont ou non dans la réalité. Elle connaît, par exemple, que l'homme est blanc ou qu'il n'est pas une brute. C'est le rôle de la seconde opération de l'esprit, ou, comme saint Thomas l'appelle plus précisément, l'acte de composer et de diviser ou composition et division de l'intelligence².

Il s'agit pour l'instant de la simple appréhension dans son processus résolutif, l'abstraction³. Pour saint Thomas, l'abstraction est une résolution⁴ puisqu'elle part

² Nous avons résumé ici I, q. 85, a. 5, c. Cf. aussi In II Met., lect. 1.

³ Le chapitre suivant étudiera la deuxième opération.

⁴ Compendium Theol., c. 62.

d'une réalité complexe pour en saisir un aspect seulement, qu'il s'agisse de l'acception d'un élément commun à plusieurs singuliers (appréhender homme sans considération des individus où se réalise de fait la réalité homme) ou d'une forme accidentelle indépendamment des autres formes accidentelles (la considération d'un cercele indépendamment de la matière sensible sans laquelle elle ne peut subsister).

Très nombreux sont les textes où saint Thomas nous parle d'abstraction. Après avoir analysé ces citations dans leur contexte et généralement selon leur ordre chronologique⁵, nous tenterons ensuite d'en tirer les conclusions. Les textes seront groupés sous différents titres exprimant leur contexte doctrinal, v.g. abstractions et la division tripartite des sciences, les deux abstractions à la lumière du traité sur la Trinité, etc.

⁵ Nous suivrons en gros la chronologie des œuvres quasi communément admise à la suite de M. GRABMANN, Die Werke des hl. Thomas von Aquinas. Eine literhistorische Untersuchung u. Einführung, Münster, i. W. 1939. Ajoutons que cette chronologie n'a qu'une importance relative pour ce chapitre, car la doctrine de saint Thomas sur l'abstraction nous paraît tout à fait constante à partir du commentaire sur le De Trinitate de Boèce.

Abstractions et la division tripartite des sciences.

Le premier texte que nous présentons se trouve au commentaire du De Trinitate de Rosée⁶. Saint Thomas étudie la division tripartite de la science spéculative, en science naturelle, mathématique et métaphysique ou théologique. On voit le contexte dans lequel s'insérera l'exposé sur l'abstraction.

Au contraire des manuels actuels, saint Thomas ne part pas d'abord des actes subjectifs de l'intelligence pour

⁶ Nous utiliserons la meilleure édition critique qui existe actuellement de ce commentaire: SANCTI THOMAE DE AQUINO Expositio super Boethii De Trinitate ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum reconstruit B. Decker. Leiden, E.J. Brill, 1955, 243 pp. A la différence des autres éditions, l'auteur réussit à déchiffrer le texte autographe de saint Thomas sans lui trouver d'expressions inintelligibles et, par là, sans éliminer des mots. Exemple: In Librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta [...] Paul Wyser O.P. [...], Fribourg-Louvain, Société philologique-éditions E. Nauwelaerts, 1948, à la question 5, a. 3 que nous analyserons, déchiffrait ce texte: "Quantitas potest intelligi in materia substantia." In materia substantia est inintelligible, c'est pourquoi il met entre crochets le mot materia. Decker déchiffre pour sa part in materia subjecta, ce qui est tout à fait intelligible. Subjecta d'ailleurs est bien conforme à l'abréviation de l'autographe "sub".

Nous commençons notre exposé avec un texte du commentaire sur le De Trinitate parce que c'est à partir de cette œuvre que la doctrine de saint Thomas sur l'abstraction nous apparaît définitive. C'est pourquoi, à notre avis, il serait peu utile pour notre propos de commencer avec le commentaire des Sentences. Notre but n'est pas d'étudier l'évolution de la pensée de saint Thomas bien qu'il nous faille en tenir compte le cas échéant.

déterminer les diverses sciences. Il commence par considérer l'objet de chacune. C'est seulement ensuite qu'il se demandera quels actes subjectifs sont requis à la connaissance de ces objets. Cette manière de procéder repose sans aucun doute sur le mode réflexif pour l'intelligence de connaître ses actes et ses habitus. "Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est [...] objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus⁷."

Voyons donc l'objet des trois genres de science spéculative. Il y a trois sortes de science, car pour l'intelligence il y a trois sortes d'objets selon l'éloignement de la matière: ceux qui dépendent de la matière selon l'esse et l'intelligence parce qu'ils ne peuvent s'intelliger sans que l'on pose la matière sensible dans leur définition (c'est l'objet de la science naturelle, ou physique), ceux qui dépendent de la matière selon l'esse mais non selon l'intelligence, car dans leur définition la matière sensible n'est pas posée (la substance matérielle, matière intelligible, est posée mais non les formes sensibles, matière sensible; c'est le quantifié, l'objet des mathématiques), enfin ceux qui selon l'esse et l'intelligence ne dépendent pas de la matière

⁷ I, q. 87, a. 3.

parce qu'ils peuvent exister sans matière (soit qu'ils ne soient jamais dans la matière, comme Dieu et les anges, soit qu'ils puissent être dans la matière ou ne pas l'être, comme la substance, la qualité, l'être; c'est l'objet de la métaphysique et de la théologie). Il n'est pas possible d'avoir un objet qui serait immatériel selon l'esse et matériel selon l'intelligence. Il n'existe donc pas un quatrième genre de science spéculative⁸.

Après s'être ainsi prononcé sur l'objet des sciences spéculatives et par là sur la valeur de la division tripartite

⁸ "Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quavis dependant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et hujusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitivum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. [...] Non est autem possibile quod sint aliqua res quae secundum intellectum dependant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta." In De Trinitate, q. 5, a. 1, c.

de ces mêmes sciences proposée par Boèce, saint Thomas va maintenant s'interroger sur les actes propres à l'intellection de ces objets. Il en profitera pour étudier profondément la nature des deux opérations de l'intelligence et leurs façons de se conformer à la réalité. Bien qu'il ait distribué le problème sur trois articles, q. 5, a. 2-4, c'est à l'article troisième qu'il donne la solution dans toute son extension. Voilà pourquoi, seul ce dernier article nous intéresse ici. En voici un substantiel résumé.

La question posée est celle-ci: la science mathématique est-elle la considération sans mouvement ni matière de ce qui est dans la matière? Pour l'évidence de cette question, répond saint Thomas, il faut savoir comment l'intelligence peut abstraire. L'intelligence a deux opérations: l'intelligence des indivisibles et l'acte de composer et de diviser. Celles-ci répondent à deux aspects des choses. La première opération a trait à la nature; la seconde à l'esse rei. Et parce que la vérité de l'intelligence lui vient de sa conformité à la chose, il est clair que l'intelligence ne peut abstraire selon cette dernière opération ce qui est uni dans la réalité; car, une telle abstraction signifierait une séparation selon l'esse même de la chose. Ainsi, quand j'abstrais homme de blancheur en disant que l'homme n'est pas blanc, je signifie qu'il y a séparation selon l'esse. Voilà

s'ensuit que, si, dans la réalité, homme et blancheur ne sont pas séparés, mon intelligence est dans l'erreur; elle n'est pas conforme à l'esse rei. Selon cette opération, l'intelligence ne peut abstraire que ce qui est séparé dans la réalité, comme lorsque je dis: l'homme n'est pas âne.

La première opération peut abstraire ce qui n'est pas séparé dans la réalité, mais non en tous les cas cependant. Quand ce par quoi une nature est intelligée dit ordre et dépendance à un autre terme, il est évident que cette nature ne peut être intelligée sans ce terme, qu'il lui soit uni dans la réalité comme la partie au tout (ainsi le pied ne peut être intelligé sans intelligence d'animal puisque la raison de pied inclut celle d'animal), la forme à la matière, l'accident au sujet: le caus ne peut être intelligé sans inclure nez dans son concept. Mais si l'intelligence d'une nature ne dépend pas de l'intelligence d'un autre terme selon ce qui constitue la raison de cette nature, l'intelligence peut abstraire l'un de l'autre, c'est-à-dire intelliger l'un sans l'autre, non seulement s'ils sont séparés dans la réalité, v.g. homme et pierre, mais même s'ils sont unis. Ainsi une lettre peut être intelligée sans la syllabe, l'animal sans le pied, mais non inversement, la blancheur sans l'homme et inversement.

Bref, l'intelligence distingue de diverses façons suivant ses opérations. La simple appréhension sépare un terme d'un autre lorsqu'elle intellige l'un sans considérer l'autre, le jugement le fait en entendant que l'un n'est pas dans l'autre. Aussi la première façon de distinguer ne peut s'appeler proprement séparation comme la deuxième; c'est le mot abstraction qui lui convient le mieux. En conséquence, il n'existe que deux abstractions conformément aux deux modes d'union mentionnés plus haut, de la partie au tout (singuliers à l'universel), de la forme à la matière; l'une par laquelle la forme est abstraite de la matière, l'autre par laquelle le tout est abstrait de la partie.

Abstraction de la forme. On peut abstraire une forme d'une matière lorsque la raison de cette forme ne dépend pas d'une telle matière; autrement cela est impossible. Puisque tous les accidents se comparent à la substance comme la forme à la matière et que la raison de l'accident dépend de la substance, on ne peut donc abstraire une telle forme de la substance. Les accidents cependant adviennent à la substance selon un certain ordre: d'abord la quantité, puis la qualité, enfin la passion et le mouvement. En conséquence, la quantité peut être intelligée dans la substance avant les qualités sensibles en fonction desquelles on parle de matière sensible; ainsi, en raison de sa nature, la quantité ne dépend pas de

la matière sensible, mais seulement de la matière intelligible. Sans les accidents, la substance ne demeure accessible qu'à l'intelligence, puisque les puissances sensibles ne peuvent parvenir à la saisie de la substance. C'est de ce genre d'abstrait que traitent les mathématiques puisqu'elles considèrent les quantités et ce qui suit à la quantité, comme les figures, etc.

Abstraction du tout. Le tout ne peut pas non plus être abstrait de n'importe quelle partie. Il y a des parties, en effet, dont dépend la raison du tout, si, par exemple, il est de l'essence d'un tout d'être composé de telles ou telles parties, comme c'est le cas pour une syllabe par rapport à ses lettres et pour un mixte par rapport à ses éléments. Sans ces parties, on ne peut intelliger le tout puisqu'elles entrent dans sa définition. D'autres parties sont accidentelles au tout comme tel. Il appartient à l'homme comme tel d'être composé d'une âme rationnelle et d'un corps; aussi ne peut-on pas l'intelliger sans poser ces parties dans sa définition. Mais le doigt, le piéd, la main et d'autres parties semblables sont étrangères à la raison essentielle d'homme; il peut donc être intelligé sans elles. Qu'il ait des piéd ou non, pourvu qu'il ait une âme rationnelle et un corps, nous avons un homme. Il en est ainsi par rapport à l'homme de toutes ses parties individuelles, partes signatae, comme

cette âme, ce corps, cet angle, cet os et autres choses semblables. Elles font partie de l'essence de Socrate et de Platon, mais non pas de l'homme en tant qu'homme. Aussi l'intelligence peut-elle abstraire homme de ces parties. C'est l'abstraction de l'universel à partir du particulier.

Résumé et justification de la division tripartite.

Il y a donc deux abstractions chez l'intelligence humaine: l'une qui répond à l'union de la forme et de la matière, de l'accident et du sujet; c'est l'abstraction d'une forme à partir de la matière sensible. La deuxième répond à l'union du tout et de la partie, c'est l'abstraction de l'universel à partir du particulier, abstraction d'un tout où l'on considère d'une manière absolue une nature selon sa raison essentielle sans ses parties accidentelles. On ne peut trouver d'autres abstractions où la partie serait abstraite du tout, la matière de la forme. L'intelligence, en effet, ne peut abstraire la partie du tout s'il s'agit de parties de la matière dont la définition comporte le tout⁹. Ou bien, la partie peut exister sans le tout, s'il s'agit d'une partie de l'espèce: la ligne peut exister sans le triangle, la lettre sans la syllabe, l'élément sans le mixte. Dans ce cas, c'est la

⁹ Saint Thomas avait apporté plus haut l'exemple du piéd qui ne peut être conçu par l'intelligence sans inclure animal dans sa raison essentielle.

séparation et non pas l'abstraction qui doit intervenir.

De même, lorsque nous disons que la forme est abstraite de la matière, il ne s'agit pas de la forme substantielle; car la forme substantielle et la matière qui lui correspond dépendent l'une de l'autre, de sorte que l'une ne peut être conçue sans l'autre; l'acte propre, en effet, exige sa matière propre. Il s'agit de cette forme accidentelle qu'est la quantité et la figure, d'où la matière sensible ne peut être abstraite puisque les qualités sensibles ne peuvent être conçues sans intellection du quantifié, quantum. Par contre, la substance, qui est la matière intelligible de la quantité, peut exister sans la quantité. D'où il suit que considérer la substance sans la quantité est davantage une séparation qu'une abstraction.

Conclusion. On trouve donc trois distinctions chez l'intelligence: l'une, qui relève de l'opération par laquelle elle compose et divise et qui se nomme proprement séparation, revient à la science divine ou métaphysique; une deuxième, qui relève de l'opération par laquelle elle forme la quiddité des choses et qui abstrait la forme de la matière sensible, revient aux mathématiques; la troisième, qui relève de la même opération que la deuxième et qui abstrait l'universel à partir du particulier, revient à la physique et est commune à toutes les sciences, puisqu'en toute science on omet ce qui

est accidentel pour retenir ce qui est par soi, per se. Et parce que certains n'ont pas compris la différence qui existe entre les deux dernières distinctions et la première, ils sont tombés dans l'erreur et ont admis l'existence d'êtres mathématiques et d'universels séparés des êtres sensibles, tels les Pythagoriciens et les Platoniciens¹⁰.

Voilà donc la pensée de saint Thomas dans ce fameux article trois. Il est clair qu'il entend donner une réponse au problème du rapport entre les opérations de l'intelligence et la structure du réel. En tous cas, sa réponse dépasse largement la question posée, en prévision de cet article, au prologue de la question V: "Tertio, utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his, quae sunt in materia?"

¹⁰ Nous avons utilisé largement le résumé du F. Geiger Abstraction et séparation d'après saint Thomas, dans RSPT, 31 (1947), p. 7-12. Nous avons cru cependant y apporter certains changements minimes, pensant mieux exprimer la pensée de saint Thomas.

Il est remarquable que saint Thomas ne semble pas être parvenu immédiatement à ces conclusions en composant l'article dont il est question. Le texte autographe est tout raturé. Saint Thomas a recommencé la rédaction de son article par trois fois. Nous avons l'avantage d'avoir devant nos yeux ces textes raturés puisque l'édition citée de Becker porte en appendice ces textes révélateurs. Entre autres, juste avant d'écrire ce texte définitif: "Ista distinctio [i.e. celle qui appartient à la simple appréhension ou simplement les deux abstractions] non proprie habet nomen separatio- nis, sed prima tantum [i.e. l'acte de composer et de diviser]" saint Thomas avait écrit et l'a raturé ensuite: "Patch ergo quod triplex est abstractio, qua intellectus abstrahit." (édit. citée, p. 233).

Il suffit de lire le résumé, au dernier paragraphe, pour s'en convaincre; il conclut non seulement pour les mathématiques mais pour les trois genres de sciences étudiées.

Ce qui importe pour nous, c'est qu'il soit question d'abstraction, et de toutes les abstractions de l'intelligence humaine: "Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subjecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius. [...] Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae."

Nous avons bien conscience que saint Thomas présente ici une doctrine de l'abstraction grandement différente des tenants passés et actuels d'une triple abstraction formelle de plus en plus épurante à mesure que nous montons dans l'échelle des sciences: physique, mathématiques, métaphysique. Il est certain que saint Thomas n'a jamais parlé d'un tel genre d'abstraction après l'article que nous venons de résumer¹¹.

¹¹ Notre analyse des autres textes plus loin le montrera.

Sur ce point, nous rencontrons non seulement la pensée du Père Geiger¹², mais aussi Philippe Merlan¹³. Pourtant bien d'autres auteurs ne sont pas du même avis. Ils avancent généralement que la doctrine de saint Thomas ne diffère de celle des Commentateurs que par le vocabulaire. Ainsi Édward Simons¹⁴ soutient que les trois distinctions de saint Thomas (abstractio totius et formae, separatio) ne sont autres que les trois abstractions formelles de Cajetan. Aussi, pour Simons, saint Thomas ne parlerait jamais de ce que Cajetan appelle abstraction totale. A notre avis, Simons oublie que pour saint Thomas l'abstractio totius, tout en appartenant à

¹² L.-B. GEIGER, art. cit. A notre avis cet article est le plus au point qui ait été écrit sur le problème de l'abstraction chez saint Thomas. Seuls quelques détails pourraient être discutés. Entre autres, il insiste trop, pensons-nous, sur la question du vocabulaire de saint Thomas. Le saint Docteur est moins rigide. C'est probablement ce qui a fait bien des adversaires au P. Geiger. On s'est buté sur une question de vocabulaire qu'on pensait plus rigide: en ce qui concerne par exemple les mots separatio et abstractio.

¹³ Abstraction and Metaphysics in St. Thomas 'Summa', dans Journal of the History of Ideas, 14(1953), p. 204-291. Sans connaître l'article du Père Geiger, l'auteur arrivera aux mêmes conclusions en analysant les textes de la Summa Theologiae sur l'abstraction. Il dit en effet: "The results of his [Geiger] analysis of the Expositio coincide with the results of the present paper with regard to the Summa, and again it is noteworthy that the main body of the present paper was written without any knowledge of Geiger's." (p. 208)

¹⁴ The Thomistic Doctrines of the Three Degrees of Abstraction, dans The Thomist, 22(1959), p. [37]-66.

la physique, est commune à toutes les sciences¹⁵, et qu'elle est tout simplement l'abstraction de l'universel du particulier comme l'abstraction totale de Cajetan. Ceci veut dire que l'objet de la physique, pour saint Thomas, n'est autre que l'être sensible universalisé par l'intelligence, abstrait donc selon l'abstractio totius. Une fois universalisé, l'être sensible n'a pas besoin d'une autre abstraction pour le rendre intelligible. C'est justement le rôle de l'intellect agent de rendre intelligible l'objet matériel en l'universalisant¹⁶; comme dit saint Thomas, de rendre l'objet "intelligibilis actu"¹⁷. Et il est reconnu par tous que l'abstraction totale, au contraire de l'abstraction formelle, est opérée par l'intellect agent. Il me paraît donc vain de

¹⁵ "Tertia [i.e. l'abstractio totius] secundum eandem operationem [i.e. la simple appréhension] universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est, et accipitur quod per se est." In De Trinitate, q. 5, a. 3, in fine. L'erreur de Sismons est de faire de l'abstractio totius une abstraction qui appartient exclusivement à la physique.

¹⁶ Au III^e livre de son commentaire sur le De Anima d'Aristote, leçon 12, saint Thomas nous affirme que l'abstraction propre à la physique qu'il oppose à celle des mathématiques, non autem sic intelligit naturalia, est opérée par l'intellect agent, ad praedictam abstractionem faciendam Aristoteles posuit intellectum agentem. Il est bien affirmé de plus qu'il s'agit de l'abstraction de l'universel, universale a particulari, sine principis individuantibus.

¹⁷ De Ver., a. 10, a. 6, ad 7^{um}; II SUMM. C. Gent., a. 77.

distinguer, comme le fait Simmons, une abstraction qui rende l'objet communicable (l'abstraction totale) et une autre qui le rende intelligible (abstraction formelle).

Quand saint Thomas pose le problème de la triple distinction, ce n'est pas un problème d'intelligibilité qu'il pose. Il a découvert que la réalité se présentait selon trois genres d'objets différents fondant chacun un genre de science distinct. Alors s'est posée pour lui la question: quel est le mode, propre à chacun de ces genres d'objets, qu'il faut admettre dans l'intelligence pour qu'ils soient appréhendés?

Bien plus, il faut soutenir que, pour saint Thomas, cette distribution des trois distinctions selon les différentes sciences ne vaut que pour la saisie de l'objet formel comme tel de chacune des sciences. Dans l'élaboration des différentes questions à l'intérieur de chaque science, les trois distinctions ont à intervenir à divers moments. Chaque fois qu'est émis un jugement négatif, la séparation entre en scène, que ce soit en métaphysique, en mathématiques ou en physique. Chaque fois que je considère une qualité sensible indépendamment des autres, en physique, j'utilise l'abstrac-tio formae; v.g. si j'étudie à un moment donné les qualités sensibles abstraction faite du mouvement ou encore si j'étudie la couleur indépendamment des autres qualités des corps

physiques. De même en métaphysique, lorsque je considère un prédicament sous la lumière de l'être en tant qu'être sans considérer les prédicaments qui ne rentrent pas dans sa définition. C'est dire comment, dans son contexte doctrinal, saint Thomas ne pouvait poser le problème de la distinction des sciences en partant des différentes abstractions. Pour lui, une abstraction déterminée ne donne pas nécessairement tel objet. Cela dépend de la matière qui est objet d'abstraction. Pour saint Thomas donc, il était nécessaire de partir d'abord des objets formels. Analysant ensuite la nature de ces objets, il devenait possible de connaître l'acte subjectif par lequel l'intelligence les avait saisis, appréhendés.

Bref, nous sommes dans un contexte doctrinal tout différent de celui de Cajetan lorsqu'il distingue ses trois abstractions formelles. Il est bon de souligner que Cajetan est un commentateur assez libre. Il ne se fait pas faute d'apporter sa propre pensée, pensée souvent très étrangère à l'auteur qu'il commente, en l'occurrence saint Thomas¹⁸. Gilson n'a pas craint d'avancer, à propos de la doctrine du grand

¹⁸ Saint Thomas, commentant Aristote, n'avait-il pas d'ailleurs la même attitude? Il n'est pas certain qu'Aristote retrouverait toujours sa pensée à chaque page des commentaires de saint Thomas.

commentateur, le mot de "cajetanisme"¹⁹. Que Cajetan donc n'ait pas la même conception que saint Thomas sur l'abstraction, ce n'est pas pour surprendre outre mesure.

Nous admettons avec Simmons que saint Thomas ne se fait pas scrupule d'utiliser un vocabulaire qui, à ses yeux, n'est pas toujours strict²⁰. On l'a vu affirmer que la separatio ne pouvait être appelée proprement abstractio et vice versa. Pourtant dans la Somme²¹, on le verra désigner les trois distinctions par le terme abstraction, de même dans son commentaire sur les Physiques²²; dans son commentaire sur le De Sensu et Sensate²³, il utilisera le mot separatio pour désigner les trois distinctions; enfin il lui arrivera d'utiliser indifféremment dans le même texte le mot separatio et

¹⁹ Cf. Etienne GILSON, Cajetan et l'existence, dans Tijdschrift voor Philosophie, 15(1953), p. [267]-286.

¹⁹ Id., Cajetan et l'humanisme théologique, dans Archives d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age, 30(1955), p. [113]-136.

²⁰ "La langue de saint Thomas n'a point cette rigidité et les vocables dont il use n'ont point cette acception uniforme que beaucoup imaginent: le fait s'en explique du reste facilement par la philosophie du langage telle que la professait notre auteur." Th. DEMAN, O.P., dans une recension d'un ouvrage sur la langue technique de saint Thomas, dans Bull. Thomiste, 3(1930-1933), p. 354. Cf. également P.-A. BLANCHE, O.P., Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de Phil., 30(1930), p. 7-30.

²¹ I, q. 85, a. 1, ad 2^{um}.

²² In I Phys., lect. 1, n. 1.

²³ Lect. 1, n. 1.

le mot abstractio et leurs dérivés²⁴. Il a fait la même chose dans le texte que nous venons d'analyser. Cependant rien de cela ne prouve que seule une divergence de terminologie oppose Cajetan et saint Thomas sur ce point. Nous ne voyons pas comment un tel argument peut nous amener à cette conclusion et détruire celles de Geiger²⁵ et de Merlan.

Il est remarquable que les trois distinctions décrites par saint Thomas soient fondées essentiellement sur la structure du réel et l'attitude de l'intelligence face à cette structure. On ne peut séparer deux choses selon la seconde opération de l'intelligence, si ces choses sont unies dans la réalité puisque l'intelligence comprendrait alors que les deux choses sont séparées dans la réalité, et qu'en conséquence elle serait dans l'erreur. Je ne puis sans erreur dire que Pierre n'est pas blanc, s'il l'est de fait. Par ailleurs, je puis très bien abstraire, selon la première opération de l'intelligence, Pierre de la blancheur puisqu'alors je ne fais qu'intelliger Pierre sans considérer la blancheur et

²⁴ Cf. In Met., prooem.

²⁵ Peut-être fait-il penser avec Simons que le P. Geiger a durci un peu le vocabulaire de saint Thomas. Le saint Docteur ne "s'encarcane" pas dans une terminologie aussi rigide. Pensons seulement aux mots esse, intentio et même à compositio et resolutio que nous étudions présentement.

encore moins exclure celle-ci de l'être de Pierre²⁶. C'est que la simple appréhension n'a pas à se prononcer sur l'union ou la séparation des êtres entre eux, mais simplement à saisir leur valeur d'être à chacun, leur quiddité. On voit là le caractère analytique ou résolutif de l'abstraction, et partant de la simple appréhension, puisqu'elle considère les éléments de la réalité indépendamment les uns des autres à moins que l'intelligibilité de l'un dépende de l'autre.

L'abstraction, une résolution.

Cette considération du mode résolutif de l'abstraction nous permet d'introduire un nouveau texte où saint Thomas nous décrit l'abstraction de l'universel à partir du singulier comme une résolution. Ici, la considération se place du côté

²⁶ C'est bien ce qu'exprime saint Thomas dans la réponse à la première objection qui disait: les mathématiques ne peuvent considérer leur objet sans la matière puisque ce serait alors le considérer autrement qu'il est et qu'ainsi l'intelligence serait dans l'erreur puisque la vérité consiste dans l'adéquation de l'intelligence à la réalité. Voici la réponse: "Mathematicus abstrahens non considerat rem aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et ejus passiones sine consideratione materiae sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id quod est de natura lineae, non dependet ab eo, quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso. Et sic patet quod "abstractionum non est mendacium", ut dicitur in II Physicorum." In De Trinitate, q. 5, a. 3, ad 1^{um}.

de l'espèce intelligible et donc moins du côté de l'objet connu, comme ce fut le cas jusqu'ici. Au livre II de la Summe contre les Gentils, en effet, on compare la réception des espèces intelligibles chez l'homme et chez l'ange. Voici le texte en question:

Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et intellectum substantiae separatae. Ad intellectum nostrum enim perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individualibus: unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuacionis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit²⁷.

Les espèces intelligibles parviennent à l'esprit humain par voie de résolution tandis que chez l'ange elles parviennent quasi par voie de composition. La raison de cette différence: chez l'homme, les espèces intelligibles lui viennent des choses par le moyen des sens. Comme ceux-ci ne peuvent agir directement sur l'intellect possible pour produire l'espèce intelligible puisqu'ils sont matériels, l'homme a

²⁷ II Summ. c. Gent., c. 100, Item.

besoin d'un intellect agent qui éclaire les phantasmes et les rende aptes à informer l'intellect possible. Les phantasmes peuvent jouer ce rôle en autant que l'intellect agent éclaire en eux ce qu'il y a d'indépendant de la matière, c'est-à-dire en laissant dans l'ombre les notes individuantes causées par la matière signée, signata²⁸. D'où vient que les espèces intelligibles sont universelles. D'où vient aussi leur caractère résolutif; ils ne prennent dans la réalité que des éléments, les éléments les plus communs.

Les anges, au contraire, ne reçoivent pas leurs espèces intelligibles des choses. Dieu, être éminemment spirituel, les leur infuse directement. L'abstraction n'a donc pas sa raison d'être ici et les espèces peuvent alors représenter toutes les parties de la chose, même les notes individuantes. D'où vient l'expression de saint Thomas: "Ad intellectum autem substantias separatas perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis". Les anges n'ont pas de deuxième opération de l'esprit, actus componendi et dividendi, parce que, dans leur simple appréhension, ils saisissent toutes les parties de la chose; on peut donc dire que leur simple appréhension est quasi compositio.

²⁸ I, q. 85, a. 1.

Deux autres textes parlent explicitement de résolution pour l'abstraction. L'un regarde l'abstractio formae, l'autre les deux abstractions. Nous préférons attendre cependant pour présenter ces textes. Comme leur contexte est le même que celui d'autres citations que nous voulons donner, nous les présenterons ensemble.

La matière intelligible et la matière sensible.

Nous avons pu voir au commentaire du De Trinitate comme la question des deux sortes de matière était importante dans la détermination de la nature de l'abstraction. Voyons donc plus profondément ce que sont ces deux matières.

Au commentaire du De Anima, livre III, lect. 8, saint Thomas, explicitant la pensée d'Aristote, nous présente la matière sensible et la matière intelligible. Le problème se pose à propos de l'objet de l'intelligence, la quiddité des choses sensibles. L'auteur est amené, à la suite d'Aristote, à distinguer la chose et sa quiddité; "in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem, et res et quod quid est ejus²⁹". Socrate en effet n'est pas son "humanité", humanitas. Cependant les êtres qui n'ont pas de forme dans la matière, c'est-à-dire les formes simples, sont identiques

²⁹ In III De Anima, lect. 8, n. 706.

à leur essence; "quia ipsa forma est tota essentia"³⁰. Mais saint Thomas n'en reste pas là; revenant aux êtres matériels, il est amené à dire que non seulement les êtres naturels, naturalia, c'est-à-dire les êtres sensibles, ont leur quiddité dans la matière, mais même les êtres mathématiques. C'est ici qu'on le voit distinguer les deux sortes de matière:

Considerandum est etiam, quod non solum naturalia habent speciem in materia, sed etiam mathematica. Est enim duplex materia: scilicet sensibilis, a qua abstrahunt mathematica, et concernunt eam naturalia, et intelligibilis, quam mathematica concernunt. Quod quidem sic intelligendum est. Manifestum est enim, quod quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum. Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu.

Quaedam ergo sunt formae, quae materiam requirunt sub determinata dispositione sensibilibus qualitatibus; et hujusmodi sunt omnes formae naturales; et ideo naturalia concernunt materiam sensibilem. Quaedam vero sunt formae, quae non exigunt materiam sub determinata dispositione sensibilibus qualitatibus, tamen requirunt materiam sub quantitate existentem: sicut triangulus, et quadratus, et hujusmodi: et haec dicuntur mathematica; et abstrahunt a materia sensibili, sed non a materia intelligibili, in quantum in intellectu remanet continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate. Sic ergo patet, quia sicut naturalia habent formam in materia, ita et mathematica: et propter hoc tam in naturalibus quam in mathematicis differt res et quod quid est: unde in utrisque inveniuntur plura individua sub una specie. Sicut enim sunt plures homines unius speciei, ita et plures trianguli sub una specie³¹.

³⁰ Ibid.

³¹ In III De Anima, lect. 8, n. 707-708.

Ce texte veut démontrer que, tant dans les êtres sensibles, naturalia, que mathématiques, la quiddité est distincte de la chose, c'est-à-dire que l'espèce contient plusieurs individus. Le moyen terme de l'argument est le fait que ces êtres sont subjectés dans une matière, soit sensible, soit intelligible. La matière intelligible, c'est le sujet des qualités sensibles, des formes sensibles accidentelles. Certaines formes requièrent une matière sous une disposition déterminée des qualités sensibles: ce sont les formes naturelles; c'est pourquoi elles concernent la matière sensible. D'autres formes requièrent une matière existant sous la quantité, mais n'exigent pas de qualités sensibles; le triangle, le carré, le cercle, etc.; ce sont les êtres mathématiques. Ils abstraient de la matière sensible, mais non de la matière intelligible, en tant que dans l'intelligence la quantité demeure abstraite de la qualité sensible. Ainsi, comme les êtres naturels ont leur forme dans la matière, de même les mathématiques. Aussi tant chez les êtres mathématiques que chez les êtres naturels, la chose et la quiddité se distinguent; en conséquence, chez les uns et les autres, on trouve plusieurs individus sous l'espèce. Comme il y a plusieurs hommes sous l'espèce "humanité", de même il y a plusieurs triangles sous la même espèce de triangle³².

³² Ibid., n. 708.

Ici, saint Thomas ne parle pas explicitement de l'abstraction d'un tout, mais il ressort de l'exposé qu'on vient de lire que l'abstraction d'un tout est nécessaire aussi bien en mathématique qu'en science de la nature pour appréhender l'espèce. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'intelligence doit universaliser pour faire de la science. Nous rejoignons donc les conclusions du De Trinitate.

A la Prima Pars de la Somme, un texte semblable, mais encore plus détaillé, expose la même doctrine:

Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non penetratur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæc carnes et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaph.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati

subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali³³.

Saint Thomas distingue, comme au commentaire du De Anima, une double matière: sensible et intelligible. Mais il subdivise chacune en matière individuelle et matière commune. Semblablement donc, comme la physique abstrait de la matière sensible individuelle, les mathématiques abstraient de la matière intelligible individuelle. Il s'agit, à n'en pas douter, de l'abstraction de l'universel à partir du singulier, des notes individuantes: ce corps, cette couleur, cette figure, ce triangle. Mais lorsque les mathématiques abstraient de la matière sensible commune, c'est-à-dire des qualités sensibles, comme la chaleur, le froid, le dur, le mou, etc., il ne s'agit plus de la même abstraction, mais de l'abstraction d'une forme, abstraction propre à ces sciences. Que la physique n'ait pas besoin d'une abstractio formae pour obtenir son objet, il suffit de constater, pour en avoir l'évidence, que, si elle abstrait de la matière sensible individuelle comme les mathématiques abstraient de la matière intelligible individuelle, elle n'abstrait d'aucune matière commune tandis que les mathématiques abstraient de la matière sensible commune. Nous revenons encore aux conclusions du De Trinitate

33 I, q. 35, a. 1, ad 2^m.

où nous avons vu que la physique n'utilisait pas d'abstractio forme pour l'obtention de son objet formel mais seulement l'abstractio totius tandis que les mathématiques utilisaient les deux.

Remarquons quelques expressions. Saint Thomas affirme explicitement que la matière intelligible est la substance en tant qu'elle est le sujet de la quantité, secundum quod subiacet quantitati; quant à la matière sensible c'est la matière ou substance corporelle (homme, chair, os) en tant que sujet des qualités sensibles (chaud, froid, dur, mou), secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus. Ainsi, en un sens, le sujet des formes mathématiques et celui des formes sensibles sont identiques; il s'agit toujours de la substance matérielle. Cependant le sujet des formes sensibles, matière sensible, est plus déterminé; saint Thomas donne des exemples: homme, chair, os; on pourrait ajouter: animal, bois, arbre, pierre, etc. Le sujet des formes mathématiques n'a pas ces déterminations; c'est la substance matérielle en général. D'où vient ce fait? Les formes sensibles accidentelles disposent la substance matérielle et la déterminent; aussi avec telle ou telle forme sensible nous avons telle ou telle substance matérielle. Mais si j'abstrais des formes sensibles, je n'ai absolument aucun repère qui me dira si j'ai telle substance matérielle ou telle autre; de plus seule rien

intelligence peut concevoir une substance matérielle aussi indéterminée. Quand je parle d'un cercle en mathématiques, j'ignore si c'est un cercle de fer, de bois ou de cuivre. C'est que j'ai abstrait des formes sensibles qui auraient pu me le dire. Cela permet d'ailleurs à ma considération mathématique de valoir aussi bien pour un cercle de fer que pour un cercle de bois ou toute matière. C'est pourquoi on appelle la substance matérielle, sujet des formes mathématiques, matière intelligible; elle n'est objet de connaissance que pour l'intelligence. Mais la même substance matérielle, sujet des formes sensibles, et donc par le fait même déterminée sensiblement, est appelée matière sensible. Parce que déterminée par des formes sensibles, cette substance tombe sous la prise des sens au moins indirectement; voyant telle forme sensible, je puis dire: je vois un homme.

Les deux abstractions à la lumière du traité sur la Trinité.

La dernière série de textes que nous voulons analyser se situe en contexte trinitaire. Saint Thomas est amené dans ses exposés sur la Trinité à comparer les connaissances qu'il a acquises avec les modes d'intelliger de l'intelligence humaine. Ceci afin de se rendre compte des possibilités de notre intelligence en pareille matière.

Avec le Compendium Theologiae, saint Thomas invite le lecteur à clarifier ce problème: est-ce que demeure l'essence divine si on fait abstraction des propriétés personnelles dans la Trinité? C'est en analysant la nature profonde des deux abstractions que saint Thomas répond. Fait intéressant, il désigne les deux modes de connaître par le mot resolutio.

Si quis autem quaerat utrum, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina, est quod quodammodo remanet, quodam vero non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est ad id quod est materialius, nam id quod est primum subjectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet. Nam prius remouentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune, et proprium, et suppositum naturae communi. Personae enim comparantur ad essentiam secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quae fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis, modo autem secundo remanet³⁴.

Les deux abstractions procèdent par voie de résolution, mais en quelque sorte selon un ordre contraire. L'abstrahctio formae procède de ce qui est plus formel à ce qui est plus matériel. Les formes sensibles, en effet, forma ultima, sont enlevées pour ne garder que la quantité subjectée dans

³⁴ Comp. Theol., c. 62.

la substance, primum subjectum. Au contraire, l'abstractio totius procède du plus matériel au plus formel puisqu'elle ne considère pas les conditions matérielles individuantes. C'est la raison fondamentale, sans doute, qui fait que le sujet des mathématiques est la substance matérielle indéterminée.

On comprend qu'appliquées à Dieu ces deux abstractions n'aient pas le même résultat. Si utilisant l'abstractio formae je ne considère pas en Dieu les propriétés personnelles, il ne reste plus rien puisque les propriétés personnelles sont identiques à l'essence divine; tandis qu'utilisant l'abstractio totius l'essence demeure. C'est que l'abstraction du tout abstrait des conditions individuantes sans enlever rien de formel. Or en Dieu les relations personnelles tiennent lieu de principe multiplicateur des personnes, de notes individuantes, sans multiplier l'essence; l'essence se compare donc aux personnes comme l'universel au particulier, le commun au propre. Aussi, faisant abstraction des propriétés personnelles selon l'abstractio totius, je puis encore considérer l'essence divine.

Cet exposé, tout en marquant le mode analytique des deux abstractions, fait bien ressortir leur distinction sur le plan même de la résolution.

Sans mentionner explicitement le mode résolutif des deux abstractions, le texte parallèle de la poème apporte des compléments intéressants. Ici, la question est formulée un peu différemment: "Utrum, abstractio per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostasos distinctae?" Au lieu de se poser directement par rapport à l'essence divine, elle se pose par rapport aux personnes.

Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris.

Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Ramascenus dicit quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personarum, remanet intellectus hypostasum et personarum: sicut, remoto per intellectum a patre quod sit ingenuus vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto praesistenti: sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut patreitas est in se Patris: hypostasis enim significat aliquam distinctam

in divinis, cum hypostasis sit substantia individua.
 Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostasas et
 constituit eas, ut dictum est, relinquitur quod, rela-
 tionibus personalibus remotis per intellectum, non
 remaneant hypostasas³⁵.

Saint Thomas expose d'abord la différence qui existe entre les deux abstractions. Selon l'abstractio totius, ce d'où est faite l'abstraction ne peut demeurer dans l'intelligence; qu'on enlève du concept d'homme la différence spécifique rationnel, le concept d'homme ne peut demeurer; il ne reste plus que le concept d'animal. Le contraire se réalise pour l'abstractio formae: abstrayant la forme de cercle du cuivre, le concept de cercle et celui de cuivre peuvent demeurer séparément dans l'intelligence. L'intelligence de l'un ne dépend pas de l'intelligence de l'autre.

Appliquant ces déterminations à la Trinité, saint Thomas apporte la même conclusion que celle du Compendium pour ce qui concerne l'abstractio totius. Si on abstrait les relations trinitaires, les hypostasas ne peuvent demeurer selon l'intelligence; il ne reste plus que l'essence commune. Car, comme on l'a dit plus haut, les relations tiennent lieu en Dieu de principe multiplicateur, comme la materia signata dans les êtres matériels. Les hypostasas étant distinguées par les relations, abstraction faite de ces relations,

³⁵ I, q. 40, a. 3.

l'intelligence ne peut plus intelliger que l'essence divine qui tient lieu de genre ou d'espèce³⁶.

Passant à l'abstractio formae, saint Thomas affirme: les personnes demeurent dans l'intelligence si j'abstrais de celles-ci les propriétés non personnelles comme inengendré, "spirant"; si j'enlève du Père selon mon intelligence sa propriété de "spirant", je continue à avoir dans mon intelligence le concept de Père, car le Père n'est pas Père parce que "spirant" mais parce qu'il engendre. Mais si j'enlève du concept de Père sa propriété personnelle de générant, le concept de Père s'envole de mon intelligence. Car, les propriétés personnelles ne peuvent se comparer aux personnes comme la forme à la matière; les propriétés constituant les personnes elles-mêmes. Si on gardait le concept de personne tout en l'abstrayant des propriétés personnelles, on signifierait que la relation, la propriété personnelle, est distincte de son sujet, la personne. On rejoint donc encore les conclusions du De Trinitate où l'on affirmait que l'on ne pouvait abstraire une forme de son sujet si la raison, ratio, de cette forme dépendait de ce sujet.

³⁶ On a sans doute ici la justification du traité de théologie naturelle en philosophie malgré l'ignorance des relations personnelles sur ce plan.

Au traité du Verbe Incarné³⁷, saint Thomas applique la même doctrine à la personne du Christ en référant explicitement au texte que nous venons de présenter. L'intérêt du texte réside dans le fait qu'il désigne l'abstractio formae par le mot resolutio. La question posée à l'article était celle-ci: "Utrum natura [divina] possit assumere [hominem], abstracta personalitate?" On répond affirmativement parce que l'intelligence connaît multipliciter et divisim; elle connaît la bonté, la sagesse divine et tous les autres attributs essentiels indépendamment de la paternité et de la filiation qui constituent les personnes. A l'objection troisième, on donnait comme raison négative: dans la première partie de la Secunde, on a conclu qu'abstraction faite de la personnalité rien ne demeurerait dans l'intelligence. Saint Thomas répond: rien ne demeure abstraction faite de la personnalité si on procède par mode de résolution, car alors on signifie que le sujet de la relation est autre que la relation elle-même; tout ce qu'on considère en Dieu doit être regardé comme un supposé subsistant. On peut cependant intelliger quelque chose de Dieu sans considération du reste selon le mode indiqué ci-dessus³⁸.

³⁷ III, q. 3, a. 3, ad 3^{um}.

³⁸ "Abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subicitur relationi, et aliud ipsa relatio: quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quae dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam

On a l'impression, à première vue, qu'il y a contradiction avec le premier texte de la Somme. Car justement, on avait dit que l'essence divine demeurait dans l'intelligence si on abstrayait les relations personnelles selon l'abstractio totius. En s'y arrêtant de plus près, on voit qu'il n'y a vraiment pas contradiction. Le mot resolutio de la réponse à l'objection ne désigne ici que l'abstractio formae, tandis que le mode décrit dans le corps de l'article désigne l'abstractio totius. Il est clair que saint Thomas sans les nommer décrit les deux abstractions; car il utilise dans chaque cas le mot abstracta pour les décrire.

Pour ce qui est du mot resolutio utilisé seulement pour désigner l'abstractio formae, ici encore il ne faut pas trop s'étonner. A notre avis, ce mot lui convient davantage qu'à l'autre abstraction. En effet, ayant abstrait selon l'abstractio formae, deux concepts demeurent dans l'intelligence, tandis qu'un seul demeure selon l'abstractio totius. Supposons que j'aie devant moi un morceau de fer ayant la forme d'un cercle. Par abstractio formae, je puis facilement intelliger le cercle et le fer dans deux concepts différents et indépendants. Je fais vraiment une analyse; je divise

dictum." III, q. 3, ad 3^{um}. L'objection était celle-ci: "In prima parte dictum est quod in divinis, abstracta personalitate, nihil usnet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere."

dans mon intelligence une réalité une en deux concepts distincts signifiant chacun un élément distinct de la réalité une, cercle de fer. C'est un peu différent pour l'abstractio totius. Je suppose que j'ai la réalité homme devant moi. Si, connaissant cette réalité, j'abstrais l'animalité de la rationalité, je ne puis avoir dans mon esprit le concept d'homme; l'homme comprend nécessairement dans son concept la note animal. Il est donc exact de dire que l'abstractio totius est moins proprement analytique que l'abstractio formae. En un sens, elle unifie la réalité plutôt que de la diviser. Cela justifiait saint Thomas de n'utiliser le mot resolutio qu'à propos de l'autre abstraction, surtout dans une réponse à une objection où il n'avait aucune intention de traiter ex professo de l'abstraction³⁹.

³⁹ Quelqu'un pourrait croire que saint Thomas a évolué sur ce point et qu'à la fin de sa vie il n'admettait plus que l'abstractio totius soit une résolution. Il y a d'abord l'argument du Compendium où saint Thomas affirme que l'abstractio totius est une résolution. Beaucoup d'historiens ont admis jusqu'ici que le Compendium Theologiae est une des dernières œuvres du saint Docteur, sinon la dernière. Aujourd'hui cependant quelques-uns le nient et non des moindres; entre autres le Père Roger Guindon, O.M.I., dans son article À propos de la chronologie du "Compendium Theologiae" de saint Thomas d'Aquin, dans RUC, 26(1956), p. [193²]-214². Un autre texte cependant, au commentaire des Métaphysiques, affirme le caractère résolutif de l'abstractio totius: "Est enim duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a eo positum ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota." In II Metaph., lect. 1, n. 278. Il n'est pas dit ici explicitement qu'il s'agit de l'abstraction de l'universel, mais le commentaire des

Tous ces textes sont lourds de doctrine sur nos deux abstractions. Etudiant la Trinité, saint Thomas a dû clarifier au maximum ses notions sur les modes de connaître propres à l'homme. Ces textes sont les plus riches, et par le fait même les plus difficiles, que nous connaissions sur la double abstraction de l'intelligence humaine. Pour qui cherche à les pénétrer, bien des sueurs l'attendent, mais aussi des fruits abondants.

Beaucoup d'autres textes seraient à présenter: par exemple, In VI Met., lect. 1, n. 1156-1161; In XII Met., lect. 2, n. 2426; De Substantiis separatis, c. 1, n. 4 et une plaine de textes mineurs. Mais ils ne font que répéter ceux que nous venons de citer. En conséquence, nous croyons opportun de les omettre. Un seul pourrait nous apporter du nouveau, mais cela ne touche pas directement notre problème, la résolution. Il nous montre comment les universels appréhendés

Physiques auxquelles réfère le texte cité nous renseigne suffisamment. Les confusa dont on parle sont les concepts universels qui ne contiennent pas in actu, distincte, leurs inférieurs. Il faut ajouter la différence spécifique ou les notes individuantes pour que l'on connaisse distinctement leurs inférieurs. Mais cependant qu'au commentaire du De divinis Nominibus, c. 7, lect. 2, n. 711, saint Thomas affirme que, par rapport aux multiples connaissances sensibles, l'abstraction de l'universel joue le rôle de processus synthétique: "diversa sensibilia per quorum experimentum universalis cognitionem accipimus." Il faut reconnaître que c'est un autre point de vue, bien légitime, mais que nous n'abordons pas ici.

par notre intelligence nous donnent des concepts confus, c'est-à-dire qui ne nous donnent pas distinctement, en acte, les inférieurs contenus dans ces concepts. Ainsi animal ne contient qu'en puissance homme et brute. Pour qu'ils soient distincts et non confus, il faut ajouter à ces concepts, selon le cas, soit une différence spécifique soit les notes individuantes⁴⁰. Nous ne voyons donc pas la nécessité d'analyser ce texte au long; il serait utile cependant pour une étude approfondie de l'abstractio totius.

Il ne nous reste plus qu'à présenter une courte synthèse de ce qui a été exposé en commentant ces différents textes de saint Thomas sur l'abstraction. Nous nous attachons au processus analytique de cette opération de l'intelligence.

Résumé

1. Au moyen de l'abstraction, l'intelligence appréhende les éléments de réalité qui, sur le plan de l'intelligibilité, c'est-à-dire de leur ratio, sont indépendants les uns des autres, bien que dans la réalité, sur le plan de l'esse rei, ils ne soient pas séparés. Comme ces éléments peuvent être unis de deux façons différentes selon l'esse rei, il y a

⁴⁰ In I Phys., lect. 1, n. 7.

deux sortes d'abstraction: l'abstraction d'un tout qui appréhende les éléments communs des choses indépendamment de leurs notes individuantes, l'abstraction d'une forme qui sépare une forme accidentelle de son sujet déterminé (exemple: le cercle par rapport au fer) pour ne garder que le sujet indéterminé (substance matérielle dans l'exemple donné). Ces deux modes de connaître sont donc nettement analytiques.

2. L'abstraction d'un tout. On peut abstraire un tout de ses parties, l'universel de ses notes individuantes, lorsque ces parties n'appartiennent pas à la raison essentielle de ce tout. Il n'appartient pas à l'homme comme tel d'avoir telles notes individuantes; il ne lui appartient pas comme tel d'être Jean ou Jacques. De même il n'appartient pas à l'animal comme tel d'être rationnel; il peut être une brute. Je puis donc abstraire homme de Jean et de Jacques, animal de homme et de brute.

Cette abstraction a véritablement un caractère analytique. Elle sépare les éléments communs des choses de leurs éléments propres. Cette résolution est cependant très caractéristique. L'élément commun, une fois universalisé, n'est plus le même numériquement. En effet, lorsque j'abstrais animal de la réalité homme (animal rationnel), l'élément que j'ai abstrait, animal, ne reste plus le même numériquement; mon concept d'animal ne représente plus cet animal qu'est un

homme, mais toute réalité qui peut s'appeler animal, tout ce qui rentre sous ce genre⁴¹. C'est la raison pour laquelle je ne puis garder le concept d'homme si j'abstrais de ce concept la rationalité pour ne conserver que l'animalité; l'homme n'est pas un animal en général, mais celui qui est rationnel.

3. L'abstraction d'une forme. On peut abstraire une forme d'un sujet lorsque la raison essentielle de cette forme ne dépend pas d'un tel sujet. Il n'appartient pas à la blancheur comme telle d'avoir comme sujet un mur de plâtre; je puis donc abstraire blancheur d'un tel sujet. Mais il est essentiel à cet accident d'être subjecté dans une substance matérielle; je ne puis donc pas considérer la blancheur indépendamment de la substance matérielle. Il en est ainsi de tous les êtres mathématiques: ils sont abstraits de toutes substances matérielles déterminées, comme le fer, le bois, le cuivre, etc., mais non de la substance matérielle en général.

Cette abstraction est plus purement résolutive que l'abstraction d'un tout. Lorsque j'abstrais la forme de cercle du cuivre, les concepts de cercle et de cuivre peuvent demeurer séparément dans l'intelligence. Il n'est pas

⁴¹ "Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale." De Pot., q. 3, a. 4, ad 5^{um}.

essentiel au cercle d'être de cuivre; il n'appartient pas non plus au cuivre comme tel d'avoir la forme d'un cercle. Je divise dans mon intelligence une réalité une en deux concepts signifiant chacun un élément distinct de cette réalité⁴².

Après avoir vu comment l'intelligence analyse le réel à l'aide de ses deux abstractions, il nous reste à voir comment elle synthétise les éléments de son analyse dans sa seconde opération. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

⁴² Ajoutons quelques mots pour dissiper une équivoque possible. On eura pu croire que, pour saint Thomas, l'abstraction d'une forme ne pouvait être utilisée qu'en mathématiques. Les affirmations du saint Docteur ne concernent en vérité que les objets formels des sciences. Il a écrit que l'intelligence humaine ne pouvait appréhender l'objet formel des mathématiques que moyennant une abstractio formae, l'objet formel de physique moyennant une abstractio totius. Mais il n'a jamais affirmé que dans un acte particulier de physique ou de métaphysique l'abstractio formae ne pouvait être utilisée. Les exemples d'abstraction d'une forme que saint Thomas a apportés démontrent le contraire. Il nous dit (I, q. 45, a. 1, ad 1^{um}) en particulier qu'intelliger la couleur et ses propriétés indépendamment de son sujet matériel concret, par exemple un fruit, est abstraire une forme d'une matière; pourtant nous sommes loin des mathématiques. Il est vrai cependant que saint Thomas utilise davantage les mathématiques comme exemples. Ce sont évidemment les illustrations les plus claires qu'on puisse apporter. Il faut ajouter que saint Thomas traite de l'abstractio formae presque seulement lorsqu'il lui faut parler de l'objet des mathématiques; seuls les textes sur la Trinité que nous avons présentés font exception. Il faut croire que la question de l'abstraction d'une forme n'a d'intérêt que par rapport à ces problèmes, comme la question de la separatio d'ailleurs n'a d'intérêt que par rapport à l'objet de la métaphysique. Il serait osé pourtant d'affirmer que le jugement négatif ne peut être utilisé qu'en métaphysique.

Chapitre III

COMPOSITION ET DEUXIEME OPERATION DE L'ESPRIT

"Alia vero operatio intellectus est, secundum quod hujusmodi simplicia concepta simul componit et dividit¹."

Au chapitre précédent, la première étape de la connaissance intellectuelle nous a été présentée comme une analyse, une resolutio. Par la première opération de l'esprit, en effet, l'intelligence entre en contact avec la réalité par coups de sonde, la saisit par morceaux et non dans son unité organique. Elle saisira par exemple la quiddité d'une chose, puis ses accidents nécessaires et contingents. Il lui faut une infinité d'actes pour appréhender tous les éléments des êtres. Elle n'a donc pas une vue complète du monde; elle ne le voit pas encore dans l'agencement de ses parties; elle ne voit pas encore chacun des êtres dans l'unité organique de ses parties. Ce sera le rôle de l'actus componendi et dividendi, deuxième opération de l'intelligence.

Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiali. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere et

¹ In I Peri Hermeneias, lect. 3, n. 25.

dividere; et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari².

Una duarum operationum intellectus est indivisibilem intelligentia: in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cujusque rei quidditatem vel essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud hujusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod hujusmodi simplicia concepta simul componit et dividit³.

Cette opération de l'esprit est donc une réflexion sur le matériel apporté par la simple appréhension, une confrontation de cette connaissance avec la réalité telle qu'elle se trouve en elle-même. Elle unit les morceaux de réalité connus par la simple appréhension ou les divise selon que dans la réalité ces éléments sont unis ou divisés. La compositio intellectus est un effort de réalisme, l'adéquation de l'intelligence à l'être, à l'existant.

Synthèse de l'intelligence et composition des choses

Quel genre de synthèse est la compositio intellectus? Est-ce une synthèse dans le même sens que la composition dans les choses? Vraiment il y a un problème. En effet, lorsque nous connaissons Dieu nous formons de lui un grand nombre de compositions: Dieu est bon, il est sage, etc. Or, Dieu est

² I, q. 85, a. 5, c.

³ In I Peri Hermensias, lect. 3, n. 3.



simple; en réalité, il est tout à fait sans composition. Comment pouvons-nous alors le connaître par mode de composition sans pour cela être dans l'erreur?

Saint Thomas répond à la difficulté en faisant une distinction entre le chose connue et le mode d'intelliger. Si l'intelligence connaissait un objet simple comme étant composé, elle serait dans l'erreur et ne connaîtrait pas la vérité. Cela n'arrive pas cependant quand l'intelligence forme une proposition sur Dieu. En effet, notre intelligence lorsqu'elle forme une telle proposition ne dit pas que Dieu est composé; elle connaît la simplicité de Dieu par un mode composé d'intelliger. Le mode d'intelliger pour l'intelligence est distinct du mode d'être de la chose connue. Notre intelligence connaît les choses matérielles sous un mode immatériel, mais elle ne les intellige pas comme étant immatérielles; c'est le mode d'intelliger qui est immatériel. De même, lorsqu'elle connaît les êtres simples supérieurs à elle, elle les intellige selon son mode propre, d'une façon composée.

Tout cela vient de la simple appréhension qui ne peut tout connaître de Dieu dans un seul acte; celle-ci doit distinguer différentes perfections formelles. Il faut donc, pour que l'intelligence connaisse Dieu tel qu'il est en lui-même, qu'elle compose ces différentes perfections

appréhendées, qu'elle les attribue toutes à même sujet, Dieu. Voici le texte de saint Thomas en question avec, en premier lieu, l'objection telle que formulée par le saint Docteur:

[Objection] Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

[Réponse] Hæc propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex; ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo [cf. In I Met., lect. 10, n. 153]. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositi: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo⁴.

Il ne faudrait pourtant pas partir de ce paragraphe pour nier à la composition de l'intelligence aucun fondement dans la réalité. On trouve deux sortes de compositions dans les choses: d'abord la composition de matière et de forme,

⁴ I, q. 13, a. 12, ad 3^{em}

puis du sujet avec ses accidents. A la première correspond la composition de l'intelligence qui prédique le tout universel d'une de ses parties; le genre en effet vient de la matière commune, la différence spécifique de la forme, le particulier de la matière individuelle. A la deuxième composition réelle, correspond la composition de l'intelligence qui prédique l'accident du sujet. Exemple: l'homme est blanc⁵.

Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur, homo est albus⁶.

Voilà pourquoi la deuxième opération de l'intelligence ne peut séparer ce qui est uni dans la réalité. Autrement cela voudrait dire que selon la chose extra-mentale il y a séparation. Si donc selon la réalité homme et blancheur ne sont pas séparés, je ne puis dire: l'homme n'est pas blanc.

⁵ On réalise que ces deux compositions correspondent aux deux abstractions étudiées au chapitre précédent.

⁶ I, q. 85, a. 5, ad 3^{um}.

Selon cette opération de l'esprit je ne puis séparer que ce qui n'est pas uni dans la réalité. Exemple: l'homme n'est pas un âne.

Secundum [...] secundam operationem intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separationem secundum ipsum esse rei, sicut si abstrahendo hominem ab albedine, dicendo: homo non est album, significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut eam dicitur: homo non est asinus⁷.

C'est la raison fondamentale pour laquelle saint Thomas n'admet pas d'abstractio formae pour l'obtention de l'objet formel de la métaphysique, mais simplement une separatio parce que l'être en tant qu'être, dans sa réalité extramentale, n'est pas attaché à la matière; il existe des êtres immatériels.

Cependant la compositio intellectus est bien distincte de la composition dans les choses. Les éléments d'une composition réelle sont distincts entre eux; la compositio intellectus est un signe d'identité des éléments qui la composent. L'intelligence ne dit pas que l'homme est la mortalité, mais qu'il est mortel: identique est le sujet homme et celui qui est mortel. C'est la même chose pour une compositio

⁷ In De Trinitate, q. 5, a. 3, c.

intellectus selon la forme et la matière. L'animal est le sujet qui possède la nature sensible; le rationnel est celui qui a la nature intellectuelle; l'homme a les deux; Socrate a tout cela avec en plus telle matière individuelle. Or, en raison de cette identité, l'intelligence compose l'un avec l'autre: Socrate est un homme; l'homme est animal rationnel.

Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem: idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando⁶.

On voit qu'il y a correspondance parfaite entre les compositions de l'intelligence sus-mentionnées et les deux abstractions, les deux résolutions de la simple appréhension. Comme il y a abstraction d'un tout de ses parties et d'une forme accidentelle de sa matière, ainsi y a-t-il composition d'un tout avec ses parties (Socrate est un homme), d'une forme avec sa matière (ce cercle est en cuivre). Il est impossible alors de concevoir la compositio intellectus sans l'abstractif⁶,

⁶ I, l. 35, a. 5, ad 3^{um}. Ce texte est la suite de celui qui fut cité à la page 72.

sans la simple appréhension. "Compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus quod quid est, quae est ejus principium⁹." La deuxième opération de l'esprit n'est si qu'en raison du procédé analytique de la simple appréhension. Si l'intellect, sans l'appréhension de la quiddité d'une chose, concevait tout ce qui doit être attribué à cette chose, jamais il ne ferait de compositio intellectus, mais uniquement des simples appréhensions, une seule même, comme Dieu.

Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo; ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis¹⁰.

⁹ I. SUMM. c. Cent., c. 51. "Intellectus apprehendit priusquam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando." I, q. 35, a. 3, c.

¹⁰ I, q. 58, a. 4.

Compositio intellectus" et "esse".

Voilà pourtant qui pose un problème. Ne conçoit-on pas la simple appréhension comme simpliciter inférieure au jugement¹¹? On ne conçoit pas seulement le jugement comme la synthèse vitale des éléments de connaissance apportés par la simple appréhension; il apporterait en outre à l'intelligence l'élément premier, fondamental de l'être, l'actus essendi. Ainsi donc, s'il faut admettre cette conception de la deuxième opération de l'esprit, nous n'aurions pas encore parlé du rôle fondamental de cette opération dans la connaissance angélique et, a fortiori, la connaissance divine seraient beaucoup plus dans l'ordre du jugement que dans celui de la simple appréhension, puisqu'un seul acte de leur intelligence épuise l'intelligibilité de l'objet qu'ils connaissent. Saint Thomas pourtant affirme bien que les anges connaissent uniquement par simple appréhension.

Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quod est¹².

Angelus autem, intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est,

¹¹ Saint Thomas n'emploie pas le mot judicium pour désigner la deuxième opération de l'esprit comme telle. Le terme technique qu'il utilise est compositio vel divisio intellectus comme on a pu le voir jusqu'ici dans les textes cités.

¹² I, q. 52, a. 5, c.

intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum¹³.

Hæc est autem differentia inter hominem et angelum [quantum ad cognitionem] [...], quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis¹⁴.

A première vue cependant, plusieurs textes du saint Docteur favorisent les tenants de l'esse donné par le jugement. Ces derniers d'ailleurs ne se sont pas fait faute de les utiliser au maximum. Parmi ces textes, le plus significatif est celui du commentaire sur le De Trinitate de Boèce, q. 5, a. 3, c:

Duplex est operatio intellectus. Una quæ dicitur "intelligentia indivisibilium", quæ cognoscit de unoquoque, quid est; alia vero, quæ componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hæc quidem duæ operationes duobus, quæ sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem conjunctum est, quia [...]¹⁵.

¹³ I, q. 5^a, a. 5, ad 1^{am}.

¹⁴ II-II, q. 180, a. 3, c.

¹⁵ In De Trinitate, q. 5, a. 3, c. C'est nous qui soulignons.

La dernière phrase que nous citons aurait pu déjà faire hésiter sur le sens du mot esse rei. D'ordinaire cette phrase n'est jamais citée avec ce qui précède. Mais voici comment Maritain utilise le texte.

Les essences sont l'objet de la première opération de l'intelligence ou de la simple appréhension. C'est au jugement que fait face l'acte d'exister. L'intelligence s'enveloppe et se contient elle-même, elle est tout entière en chacune de ses opérations; et dans le premier jaillissement de son activité émergeant du monde des sens, dans le premier acte où elle s'affirme elle-même en s'exprimant à elle-même un donné quelconque de l'expérience, elle appréhende et juge en même temps, elle forme sa première idée (celle de l'être) en portant son premier jugement (d'existence) et porte son premier jugement en formant sa première idée [...] Elle s'empare ainsi du trésor qui appartient en propre au jugement, pour l'envelopper dans la simple appréhension elle-même, elle le visualise en une idée première et absolument originale [...] qui ne résulte pas du seul processus de la simple appréhension, mais de la saisie de cela même, — l'acte d'exister — que l'intelligence affirme dès l'instant qu'elle juge¹⁶.

La position de Gilson est à peu près la même dans son livre L'être et l'essence. L'actus essendi ne peut être appréhendé par la simple appréhension qui a pour objet les essences. C'est donc au jugement, singulièrement au jugement d'existence, que revient le rôle de saisir l'esse¹⁷. Sur ce point précis la majorité des thomistes d'aujourd'hui sont

¹⁶ J. MARITAIN, Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Hartmann, 1947, p. 43.

¹⁷ L'être et l'Essence, Paris, Vrin, 1948, c. D., p. [248]-235.

d'accord. Un seul, à notre connaissance, met vraiment la sourdine sur cette position, le Père Fabro¹⁸. Pour lui l'esse du jugement est purement fonctionnel et comme tel n'a pas de réalité propre. Ce qu'il contient d'être dépend de la qualité de réalité, d'être qu'il est appelé à synthétiser. Ainsi l'esse du jugement peut aussi bien exprimer un être de raison qu'un être réel. Tout dépend de la valeur d'être qu'exprime le sujet. Et quand l'esse du jugement exprime une réalité, il n'exprime que le fait d'être; il ne donne pas la qualité d'être de l'objet connu. C'est pour cela que ce fait d'être peut être objet de perception sensible. L'actus essendi qui est la valeur d'être d'une chose réelle, sa valeur première et fondamentale, ne peut être donné dans la perception comme telle.

La correspondance prétendue entre la simple appréhension et le contenu de l'essence, comme celle entre l'acte de jugement et l'acte d'esse, est de nature méthodologique et non structurelle et constitutive: l'esse du jugement ... est de soi purement fonctionnel (copule) et comme tel il n'a pas de réalité propre; mais sa "qualité" d'être dépend de la réalité et de la qualité de l'acte ou réalité d'être de la synthèse des termes qu'il est appelé à joindre. L'esse exprimé dans le jugement est, comme tel, indifférent et peut donc être tout aussi bien réel ou de raison, substantiel ou accidentel¹⁹.

¹⁸ L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste, dans Rev. Thomiste, 58(1958), p. 14431-472. ID., Actualité et originalité de l'esse thomiste, 56(1956), p. 2461-270; 14801-507.

¹⁹ ID., Actualité et originalité de [...], p. 415-426.

On doit reconnaître que c'est la perception immédiate, externe et interne, qui nous met avant tout en contact direct avec l'existence ou avec la réalité et l'actualité de fait des choses: ce qu'est en elle-même la nature des choses et de l'existence dans son rapport à l'essence, ne peut être "donné" dans la perception; mais il ressortit à la réflexion métaphysique de se prononcer sur ce point. Il est également hors de doute que du point de vue logico-sémantique le jugement, en tant qu'il est affirmation (ou négation), énonce l'esse et donc le met en relief; mais la "qualité" de cet esse dépend de la nature des composants: on peut avoir l'esse dans une gamme aussi vaste que la multiplicité du langage humain qui embrasse la logique, les mathématiques, les sciences de tout type, la prose ou la poésie, le langage commun lui-même et enfin — disons plutôt avant tout — la métaphysique, à laquelle appartient la détermination radicale et définitive de l'esse dans ses divers signifiés et dans le "choix" du signifié fondamental qui doit donner aux autres leur propre valeur²⁰.

Qui a raison parmi tous ces philosophes, ou du moins qui exprime davantage la pensée de saint Thomas? Pour nous, nous ne pouvons hésiter, c'est le Père Fabro. Le premier texte de saint Thomas qui nous ait mis la puce à l'oreille se trouve au début de la Somme, au traité de Dieu, question trois, article quatre. L'auteur se demande si en Dieu il y a composition d'essence et d'esse. Il objecte ainsi: nous pouvons savoir le an sit de Dieu, mais non le quid sit. Donc l'esse de Dieu et son quod quid est, c'est-à-dire sa quiddité, ne peuvent être identiques. Le problème est donc bien posé, et en rapport avec un exemple des plus intéressants. Nous

²⁰ ID., art. cit., p. 499-500.

connaissons l'existence de Dieu, mais non son essence. Si dans l'existence et actus essendi sont identiques, nous devons admettre en Dieu distinction d'essence et d'esse. Saint Thomas doit donc montrer que l'esse qui répond à la question an sit n'est pas l'actus essendi. Il y a deux sortes d'esse, dit saint Thomas: l'actus essendi et l'esse signifiant la compositio intellectus. Selon le premier sens d'esse, nous ne pouvons pas savoir l'esse de Dieu ni son essence, mais seulement selon le second sens. Voici le texte de l'objection et de la réponse:

[Objection] De Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus; sive quidditas vel natura.

[Réponse] Esse dupliciter dicitur: Uno modo, significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est²¹.

Dans un article parallèle du De Potentia, nous rencontrons la même objection et la même réponse, mais avec des détails complémentaires. Le problème se pose à propos d'un texte de saint Jean Damascène qui semble affirmer que nous connaissons l'esse de Dieu mais non sa nature. L'esse de

²¹ I, q. 3, a. 4, ad 2^{um}.

Dieu serait donc distinct de son essence! Saint Thomas répond que l'ens et l'esse peuvent se prendre selon deux sens différents, comme l'affirme Aristote dans ses Métaphysiques: parfois ils signifient l'essence de la chose²² ou bien l'actus essendi; parfois la vérité de la proposition, même pour des choses qui n'ont pas d'actus essendi: ainsi disons-nous que la cécité existe parce qu'il est vrai que des hommes sont aveugles. Donc lorsque Damascène affirme que nous connaissons l'esse de Dieu, il prend le mot esse au second sens. Selon le premier sens, l'esse de Dieu ne nous est pas connu. Mais nous savons que Dieu est, parce que nous formons cette proposition dans notre intelligence au moyen de ses effets²³.

²² Voici un texte où esse désigne l'essence ou le quod quid est: "Dicit enim quod aliud est "magnitudo et magnitudinis esse", id est aliud est magnitudo, et quod quid est ejus. Esse enim quod est magnitudinis appellat quidditatem ejus. Et similiter aliud est "aqua et esse aquae", et sic est in multis aliis, id est in omnibus mathematicis et naturalibus." In III de Anima, lect. 8, n. 709.

²³ "Ens et esse dupliciter dicitur, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia; et sicut ejus substantiam est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius." De Pot., q. 7, a. 2, ad 1^{um}.

Le deuxième texte de saint Thomas nous a fait avancer d'un pas en nous apportant un exemple d'être de raison auquel nous attribuons l'esse où il est clair qu'il ne s'agit pas d'un actus essendi. Apportons encore une citation. Nous sommes au Quodlibet 9, q. 2, a. 2. Saint Thomas se demande si dans le Christ il n'y a qu'un seul esse. Il doit donc préciser les différents sens de ce mot avant de répondre. Esse a deux sens, dit-il: premièrement en tant qu'il est la sepule signifiant la composition de n'importe quelle énonciation que l'âme fait: aussi est esse n'est pas quelque chose in natura rerum, mais seulement dans l'actus animae componentis et dividensis. Cet esse est attribué à tout ce dont on peut former une proposition, que ce soit un être ou une privation d'être; nous disons en effet que la cécité existe. Deuxièmement esse signifie l'actus entis en tant qu'être, c'est-à-dire ce par quoi quelque chose est un être en acte in rerum natura²⁴.

²⁴ "Esse dupliciter dicitur, ut patet per Philos. in V Met., [...] Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod

Il faut bien remarquer que l'esse signifié par le jugement est fondé dans la réalité; il veut dire quelque chose. En conséquence, il est fondé de quelque façon sur l'actus essendi. Mais il n'est pas aliquid in forum natura; il n'est pas quelque chose distinct du sujet de la proposition dans sa réalité extra mentale. Quand je connais que quelque chose est, je connais quelque chose de réel; je connais que cette chose a une réalité extra mentale. Je ne connais pas cependant l'actualité d'être de cette chose, sa qualité d'être, comme dit le Père Fabro; autrement dit je ne connais pas son actus essendi. Je ne connais que le fait d'être de cette chose. De même lorsque je sais que ce trou ou ce mal existent, je ne connais pas la négativité d'être de ce trou ou de ce mal; mais seulement le fait de cette négativité; je ne connais pas qualitativement l'absence d'actus essendi au lieu désigné. Il est intéressant de constater que c'est à l'ignorance de ce double sens du mot esse que saint Thomas attribue

vere est, dicitur substantia in I Phys. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Nunc autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantialé. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut es e album attribuitur Socrati cum dicitur, Socrates est albus." Quodi. 9, q. 2, a. 2, c.

l'erreur de ceux qui conçoivent le mal comme quelque chose de positif²⁵.

Le père Isaac n'était pas loin de ce double sens du mot esse lorsqu'il critiquait ainsi la position de Gilson dans son livre Être et l'essence:

M. G. [...] semble considérer davantage l'esse comme une pure actualisation de valeurs d'être qui ne sont pas contenues en lui et auxquelles il ajoute seulement une valeur suprême, l'existence, et par contre coup insister peut-être moins fortement qu'il ne l'avait fait auparavant sur l'esse comme plénitude en chaque être de tout ce qu'il est, l'essence étant alors, la mesure positive (et réellement distincte) de cette plénitude. Il y a deux manières de comprendre la perfectio omnium perfectionum que saint Thomas attribue à l'exister: ces deux vues d'ailleurs, l'une essentiellement dialectique, l'autre proprement métaphysique, se retrouvent chez lui; mais, n'est-ce pas la seconde qui est, sinon la plus fréquente, du moins la plus originale (la première peut se réclamer d'Avicenne) et la plus profonde²⁶?

²⁵ "Sicut dicitur in V Meta. hys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum est: et hoc est ens quod respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. — Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliqua res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam." I, q. 48, a. 2, ad 2. C'est nous qui soulignons.

²⁶ J. ISAAC, Bulletin d'histoire de la Philosophie médiévale, dans R.S.P.I., 3 (1951), p. 271.

Mais le Père Isaac se trompait sans doute en considérant cette double conception du mot esse comme deux vues d'une même chose: l'une dialectique, l'autre métaphysique. Car lorsque je connais l'existence de Dieu en métaphysique, que je connais son fait d'être, l'esse est pris dans son premier sens et il s'agit bien d'une démarche métaphysique, non d'un raisonnement dialectique.

Nous pouvons comprendre maintenant les affirmations comme celle du commentaire sur le De Trinitate de Boèce cité plus haut. La première opération de l'intelligence regarde la nature des choses; la seconde l'esse rei²⁷, qui résulte de

²⁷ Puisque nous n'avons cité jusqu'ici que les derniers écrits de saint Thomas, certains pourraient croire qu'au temps du Commentaire sur le De Trinitate le saint Docteur n'a pas la même doctrine sur la signification du mot esse. Voici un texte du commentaire sur les Sentences où saint Thomas distingue trois significations comme dans le texte cité plus haut: quiddité, actus essendi, vérité de la proposition. "Sed sciendum quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animas actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod "est" dicitur copula; et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est." I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1^{um}. Nous pourrions citer bien d'autres textes: cf. I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, sol.; III Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol.; I, q. 40, a. 2, ad 2^{um}, etc.

l'union des principes de la chose dans les êtres composés; voilà pourquoi la deuxième opération ne peut abstraire, séparer des éléments qui selon la réalité sont unis. La deuxième opération regarde l'esse rei, c'est-à-dire la chose comme elle est dans la réalité. Si cet homme est blanc je ne puis dire qu'il ne l'est pas. Tandis que selon la simple appréhension je puis concevoir homme sans la blancheur.

D'ailleurs, si saint Thomas avait désigné l'actus essendi dans ce texte, peut-on concevoir qu'il aurait parlé du jugement d'une façon absolue, universelle? Si l'actus essendi était connu par le jugement, ce ne pourrait être que dans le jugement d'existence. Car il est clair, lorsque je connais que l'homme est un animal rationnel, que je ne perçois en aucune façon l'actualité de l'homme in rerum natura. Or saint Thomas, pour montrer que le jugement regarde l'esse rei, ne trouve pas de meilleur exemple que celui-ci: l'homme est blanc. On sait, par ailleurs, que pour le saint Docteur (non pas pour tous les thomistes) l'accident ne peut avoir d'actus essendi²⁸.

²⁸ "Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi un suo esse subsistens: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio est de omnibus formis non subsistentibus." I, q. 90, a. 2, c. "Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et

Pour saint Thomas donc il ne semble pas que ce soit l'actus essendi que perçoive le jugement ou la deuxième opération de l'esprit, mais plutôt la chose dans son état, sa situation extra mentale; la chose extra mentale est en état de synthèse et c'est cela que donne le jugement; il présente la chose connue comme elle est en réalité, une synthèse. Ou bien si un élément de réalité saisi par la simple appréhension ne cadre pas avec tel être, le jugement sera négatif; saint Thomas l'appelle alors divisio. Pourtant il donnera ici encore l'esse rei, c'est-à-dire l'état de cette chose d'être sans cet élément dans la réalité.

L'esse donné par le jugement est le fait d'être en acte, autrement dit, il n'est pas l'actus essendi qui est la profondeur de l'"étant", son actualité, la perfection des perfections²⁹, ce qui donne à un être sa qualité d'être, ce qui est maxime formale omnium³⁰. L'esse du jugement ne donne pas

accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens." I, q. 15, a. 1 c.

²⁹ Cf. en particulier De Pot., q. 7, a. 2, ad 1^{um} et ad 9^{um}; I, q. 11, a. 1, c.; I-II, q. 10, a. 2, c.

³⁰ I, q. 7, a. 1 in fine. Saint Thomas dira encore que l'acte d'être est formale respectu omnium quae in re sunt, q. 8, a. 1; ou bien: rien n'est eo formalius, De Potentia, q. 7, a. 2, ad 9^{um}.

la qualité d'être d'une chose à moins qu'un préfixat déterminé l'accompagne. L'existence qui affirme le jugement n'est pas plus grande chez un être que chez l'autre; à ce point de vue j'existe autant que Dieu. Mais quelle pauvreté que mon actus essendi à côté de celui de Dieu; le mien n'est que participé tandis que celui de Dieu subsiste en lui-même et par lui-même. Ainsi, pour revenir au point de départ, connaître l'existence de Dieu, savoir qu'il est, ce n'est pas connaître son actus essendi, son actualitas; ce serait alors connaître son essence puisque son esse et son essence sont identiques.

C'est justement l'erreur qu'a commise Suarez d'avoir identifié l'actus essendi à l'existence ou plutôt d'avoir réduit l'actus essendi à l'existence, au fait d'être, à l'esse in actu. Il eut beau jeu par la suite à nier la distinction d'esse et d'essence. Peut-être Suarez en est-il arrivé là en raison de l'équivoque que les commentateurs de saint Thomas ont entretenue entre l'existence et l'actus essendi. Pour avoir confondu les deux notions, ils auraient fourni l'occasion à Suarez de ne donner à l'actus essendi que le sens d'existence. Pour un développement plus long de cet aspect historique de la controverse entre les thomistes et adversaires de la distinction d'esse et d'essence dans sa connexion avec la notion d'actus essendi, nous renvoyons aux articles déjà cités de Fabro; L'être et l'essence de Wilson

dans sa partie historique pourra fournir aussi bien des indices, bien qu'il utilise les mots esse et existence l'un pour l'autre. Quand il parle de Suarez, Wilson note bien que ce philosophe n'a pas saisi la valeur d'être de l'actus essendi, qu'il en est resté au fait d'être.

Bref, pour résumer les pages qui précèdent, la deuxième opération de l'intelligence est essentiellement un acte de synthèse par rapport aux connaissances acquises par la deuxième opération, la simple appréhension. Elle est un acte réflexif de l'intelligence sur ses appréhendés. D'où la nécessité pour elle de recourir à la connaissance sensible. Il n'y a que les sens qui pourront lui dire que pierre et homme forment synthèse dans la réalité, sont identiques, que pierre est homme. En réalité tous les sens collaborent pour aider l'intelligence à faire cet acte, mais c'est la cogitative qui joue le rôle le plus spécifique. La cogitative fait les relations entre les différentes réalités au plan du singulier: elle est collativa intentionum individualium³¹. Or la cogitative est la principale faculté sensible à l'origine des phantasmes d'où l'intelligence obtient ses espèces intelligibles. Comme la conversio ad phantasmatum est le processus propre à la deuxième opération de l'intelligence, on peut

³¹ De Anima, a. 15, c.

saisir le rôle qu'y joue la cogitative.

Nous avons laissé de côté, ou presque, la question du jugement négatif, l'actus dividendi. En réalité il y a peu à dire de cet acte lorsqu'on a traité de la compositio. Il est corrélatif à la compositio quant à sa notion. Si l'intelligence dans sa deuxième opération doit composer ce qui dans la réalité est composé, il lui faut aussi, si elle veut rester dans la vérité, diviser ce qui dans la réalité est séparé.

On pourrait se demander cependant si l'actus dividendi est une resolutio, une analyse. Saint Thomas utilise le mot une seule fois, à notre connaissance: "Divisio [fit] per resolutionem ad indivisibilia sive simplicia"³². Du point de vue de la logique nous ne voyons pas de difficulté insurmontable à utiliser l'expression. Il est préférable, croyons-nous, et saint Thomas semble nous le suggérer puisqu'il n'a utilisé le mot qu'une fois en ce sens, de ne pas le faire parce que résolution, en son sens premier, se dit de la réduction d'un composé à ses éléments simples. Dans le cas d'une division, ni dans la réalité, ni dans l'intelligence, nous n'avons de composé, mais uniquement des choses, des éléments étrangers les uns aux autres.

³² In I seri Hermeneias, lect. 3, n. 26.

Il est peut-être possible de parler d'une résolution en ses éléments du composé obtenu par la deuxième opération, résolution aux notions d'être, de bien, etc. C'est ce que semble faire la sagesse jugeant des premiers principes. Saint Thomas en donne un très bel exemple dans son commentaire des Métaphysiques, au livre II, leçon 7. A propos de la justification du principe absolument premier, impossible est eidem esse et non esse simul, il analyse ce que veut dire homme et non-homme et montre qu'on ne peut identifier les deux termes. On peut procéder de la même façon avec les termes être et non-être. Saint Thomas appelle ce procédé: démontrer argumentative, elenchice ou redargutive.

Probat tertium, scilicet quod homo et non homo non significat idem, tali ratione. Homo significat hoc quod est esse hominem, et quod quid est homo: non homo autem significat non esse hominem, et quod quid est non homo. Si ergo homo et non homo non significat aliquid diversum, tunc id quod est esse homini non erit diversum ab hoc quod est non esse homini, vel non esse hominem. Et ita unum eorum praedicabitur de altero. — Et erunt etiam secundum rationem unum. Cum enim dicimus aliqua unum significare, intelligimus quod significant rationem unam, sicut vestis et indumentum. Si igitur esse hominem et non esse hominem sunt hoc modo unum, scilicet secundum rationem, unum et idem erit illud quod significabit illud quod est esse hominem, et id quod est non esse hominem. — Sed datum est vel demonstratum, quia diversae rationes est quod significat utrumque. Ostensum est enim quod hoc nomen homo significat hominem, et non significat non esse hominem: ergo patet quod esse hominem et non esse hominem, non sunt unum secundum rationem. Et sic patet propositum quod homo et non homo diversa significant³³.

33 In IV Metaphy., lect. 7, n. 617.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à aborder la question du raisonnement. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre IV

COMPOSITION ET RÉSOLUTION DANS LE RAISONNEMENT

"Rationalis consideratio ad intellectuales terminatur secundum vias resolutionis, inquantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum vias compositionis vel inventionis, inquantum intellectus in una multitudinem comprehendit¹."

Le raisonnement se présente comme le prolongement de la deuxième opération de l'esprit. Saint Thomas le laisse entendre quand, après avoir souligné la nécessité pour l'intelligence de connaître par de multiples appréhensions, il ajoute: "et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari²."

¹ In De Trinitate, q. 6, a. 1, ad 3^{am} quaest.

² I, q. 85, a. 5, c. (C'est nous qui soulignons.) Bien plus, au commentaire du premier livre du Peri Hermeneias Protem., n. 1, saint Thomas nous lit d'une façon absolue: "Duplex est operatio intellectus"; dans la deuxième opération, il englobe le raisonnement. Cf. également In IV Meta-ph., lect. 6, n. 605.

Un exemple est éclairant. Supposons que l'intellect a formé ces trois propositions: l'amour est dans le concupiscible, la haine est le contraire de l'amour, les contraires ont pour objet une même puissance. En synthétisant entre elles les deux dernières propositions, nous obtenons ce raisonnement:

Les contraires ont pour sujet une même puissance,

Or, la haine est le contraire de l'amour,

Donc, la haine appartient à la même puissance que l'amour.

Unissons maintenant la conclusion obtenue avec la première proposition mentionnée plus haut. Nous arrivons à cette synthèse: donc la haine est également dans le concupiscible.

Le raisonnement se présente, nous le voyons, comme une synthèse, une composition, qui utilise comme éléments les compositions simples de la deuxième opération de l'esprit. Ces deux opérations d'ailleurs se ressemblent fort. Comme dans la seconde opération nous avons la synthèse de deux appréhensions, ainsi la conclusion du raisonnement est la synthèse de deux propositions. En outre, comme la deuxième opération de l'intelligence ne serait pas nécessaire si dans l'appréhension du sujet l'intelligence pouvait appréhender le prédicat, ainsi l'intelligence ne raisonnerait pas si en connaissant les prémisses elle connaissait la conclusion.³

³ Dans le texte suivant, saint Thomas compare de la même façon la deuxième opération de l'esprit au raisonnement:

Voilà pourquoi les anges ne raisonnent pas plus qu'ils ne font des jugements.

Intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo, et ratiocinando. [...] Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis⁴.

Le raisonnement, comme la deuxième opération de l'esprit, est propre à l'intelligence humaine et en manifeste l'imperfection foncière. En dernière analyse, parce qu'il provient de la multiplicité des actes de la deuxième opération de l'esprit qui elle-même existe en raison de la multiplicité des simples appréhensions, le raisonnement provient du fait que l'intelligence humaine ne peut appréhender un être dans tous ses éléments en un seul acte. Raisonnement et deuxième opération de l'intelligence ont donc tous deux, en définitive, la même cause, la multiplicité des simples appréhensions.

"Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus, statim in apprehensione quidditatis subjecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est." I, q. 58, a. 4, c.

⁴ I, q. 85, a. 5, c.

Les deux voies du raisonnement.

Rendu à ce point, nous avons dit, semble-t-il, tout ce qui concerne le raisonnement. Ou du moins, après avoir répété ce que nous avons écrit au sujet de l'esse du jugement au chapitre précédent et l'avoir appliqué au raisonnement, que pourrions-nous ajouter sans dépasser notre sujet? Il nous reste à solutionner le problème suivant. Saint Thomas distingue deux voies dans la troisième opération de l'esprit: la voie d'invention et la voie judicative dont traitent respectivement les deux grandes parties de la logique du raisonnement: la dialectique ou les topiques et la démonstration ou les analytiques⁵. Or, ces deux voies, et c'est ici que se situe le problème, procèdent inversement: la première est un procédé de composition, la seconde de résolution.

Rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, inquantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, inquantum intellectus in uno multitudinem comprehendit⁶.

Le problème est facile à résoudre si l'on considère que la raison, unissant un prédicat à un sujet à l'aide d'un

⁵ In I Post. Anal., lect. 35, n. 2.

⁶ In De Trinitate, q. 6, a. 1, ad 3^{am} quaest.

moyen terme, n'atteint pas toujours la certitude. Une vérification s'impose alors, et elle se fait par résolution aux compositions plus simples. Cette résolution nous permet de voir si notre composition est conforme à la réalité. Voilà pourquoi saint Thomas distingue deux processus dans le raisonnement. "Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur⁷."

Nous étudierons successivement ces deux voies; mais nous devons présenter d'abord le principe et le terme du raisonnement. Ce nous est nécessaire afin de comprendre les deux voies.

Les principes en relation avec les deux voies.

On comprend dès lors que, pour raisonner, il faille avoir déjà fait quelques compositions simples. De même que, pour ces dernières, avoir appréhendé des éléments simples de la réalité. Bien plus, ces éléments doivent être les plus simples, les premiers. Car l'intellect saisit d'abord l'aspect le plus commun et donc en même temps le plus simple des choses, et rien ne peut être appréhendé avant que celui-ci le

⁷ In I Post. Anal., lect. 1, n. 6.

soit: avant de connaître vivant, c'est-à-dire être animé, je dois connaître d'abord être et animé. En conséquence saint Thomas affirme que dans chacune des opérations de l'esprit il y a quelque chose de premier dont dépend tout ce qui est connu par la suite; et même ce qui est premier dans la seconde opération dépend de ce qui est premier dans la première.

Cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicato principio firmissimo⁸.

Au De Veritate, saint Thomas avait fait appel à la résolution pour démontrer la même vérité.

Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientiam et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens [...]. Unde oportet quod omnes

⁸ In IV Metaph., lect. 6, n. 605.

aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens⁹.

L'appréhension de l'être et la connaissance du premier principe qui s'ensuit détermine toute la puissance de la raison. L'adhésion immédiate et ferme au premier principe lui donne la possibilité de connaître sans erreur et avec fermeté toutes les conclusions qu'elle tirera par la suite puisqu'elle pourra toujours référer à cette première vérité inébranlable¹⁰. Vérité inébranlable et sûre que ce principe puisque c'est immédiatement par la force de l'intellect agent que nous y adhérons¹¹. L'intellect agent, en effet, est quasi la vérité incréée infusée en nous; il nous est immédiatement donné par Dieu qui soutient dans l'être notre nature; par l'intellect agent, c'est Dieu lui-même, vérité incréée, qui nous enseigne puisque nous acquérons les principes premiers à l'aide de cette lumière mise en acte par Dieu directement.

⁹ De Ver., q. 1, a. 1, c.

¹⁰ "Principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolvablem, ita adhaeretur uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis: sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum firmatur ad unum cum impossibilitate alterius." In II Sent., dist. 7, q. 1, a. 1, sol.

¹¹ "Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalis principalia principia omnium scientiarum." I, q. 117, a. 1, c.

Pas surprenant que notre première composition soit si certaine¹².

Mais si les premières vérités de l'intellect sont principe de toute notre connaissance, de tous nos raisonnements, ils doivent en être aussi le terme puisque le raisonnement selon sa voie judicative atteint la certitude par résolution aux premiers principes, aux vérités immédiates¹³. En effet, on compare l'acte de raisonner à celui d'intelliger, comme le mouvement au repos, l'acquisition à la possession. De même que tout mouvement procède toujours de quelque chose d'immobile pour se terminer à de l'immobile également, de même le raisonnement, selon la voie d'invention, procède des premiers principes, puis selon la voie judicative retourne aux principes à la lumière desquels elle examine et vérifie ses conclusions, les données de sa première voie¹⁴.

¹² "Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod Deus solus est qui interior et principaliter docet, sicut natura interior etiam principaliter sanat." De Ver., q. 11, a. 1, c.

¹³ "Ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via judicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat." I, q. 79, a. 8, c. Il s'agit bien ici de l'invention des conclusions et non pas des principes.

¹⁴ "Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unus est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab

Voyons donc comment ces vérités premières sont principes selon la voie d'invention et termes selon la voie du jugement.

La voie d'invention, la dialectique.

Comme indiqué plus haut, autre est la dialectique, ou science rationnelle, ordonnée à l'invention, autre la science démonstrative qui détermine la vérité¹⁵. On entend par dialectique le procédé par lequel la raison tente de mettre de l'ordre dans l'intellect, essaie d'unifier les saisies partielles de la réalité. Le procédé dialectique est une tentative de compréhension, l'embrassement du réel, dialectica est tentativa¹⁶. Il ne s'agit donc pas pour elle d'arriver à du

immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat." I, q. 79, a. 3, c. "Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus." I, q. 79, a. 12, c. Cf. également: De Ver., q. 15, a. 1; In De Trin., q. 6, a. 1; II-II, q. 5, a. 1, ad 2^{um}.

¹⁵ "In speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa." II-II, q. 51, a. 2, ad 3^{um}.

¹⁶ In IV Metaph., lect. 4, n. 57b.

certain, mais à du probable, à une conclusion qui n'a rien contre elle, afin de donner de la matière au demonstrator qui, lui, vérifiera cette donnée, en fera éclater la vérité ou même la fausseté s'il y a lieu. Parce que le syllogisme dialectique a pour fin l'opinion, le dialecticien a donc pour intention unique de procéder des propositions que le plus grand nombre et surtout les plus sages soutiennent. Voilà pourquoi, même s'il arrive qu'en syllogisant le dialecticien emploie une proposition qui, selon la vérité de la chose, a un moyen terme par lequel elle pourrait être prouvée, mais qui cependant, à cause de sa probabilité, semble per se nota, le dialecticien en tant que tel n'a pas à en chercher le moyen terme bien qu'elle soit médiata; et, syllogisant à l'aide de cette proposition, il parfait suffisamment son syllogisme dialectique.

Quia enim syllogismus dialecticus ad hoc tendit, ut opinionem faciat, hoc solum est de intentione dialectici, ut procedat ex his, quae sunt maxime opinabilia, et haec sunt ea, quae videntur vel pluribus, vel maxime sapientibus. Et ideo si dialectico in syllogizando occurrat aliqua propositio, quae secundum rei veritatem habeat medium, per quod possit probari, sed tamen non videatur habere medium, sed propter sui probabilitatem videatur esse per se nota; hoc sufficit dialectico, nec inquit aliud medium, licet propositio sit mediata, et, ex ea syllogizans, sufficienter perficit dialecticum syllogismum¹⁷.

¹⁷ I Post. Anal., lect. 31, n. 253.

On voit l'importance de l'étude des opinions pour la science inventive. Car celles-ci peuvent lui servir de prémisses et lui permettre d'arriver à des conclusions nouvelles qui, une fois démontrées, feront ainsi avancer la science.

La dialectique emploie également comme prémisses de ses syllogismes les principes communs per se nota qu'elle applique à des matières déterminées, et ainsi parvient à des conclusions particulières et de celles-ci à d'autres. "Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendis est ut principia communia per se nota applicentur ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias¹⁸." Ce procédé n'est pas tout à fait différent du premier. Celui-ci considère davantage la majeure, à la différence du premier qui vise surtout la mineure. Aussi dans un même syllogisme peut-on utiliser un principe commun per se notus et une proposition plus particulière admise par le plus grand nombre. Il est évident qu'on ne puisse arriver à la certitude avec un tel procédé. Apportons un exemple de syllogisme semblable; en occurrence, il est faux, mais appliqué à une autre matière il serait probablement vrai. Plusieurs choses identiques à une même chose, sont identiques les unes aux autres; or, toute

¹⁸ De Ver., q. 11, a. 1, c.

relation en Dieu est identique à l'essence divine; donc, les relations en Dieu sont identiques les unes aux autres. Les deux prémisses sont vraies en elles-mêmes, mais la conclusion de fait les dépasse. En effet, la majeure ne vaut que pour des choses qui sont identiques selon la raison et la chose en même temps, comme par exemple vêtement et tunique; l'argument ne vaut pas dans les choses qui diffèrent selon la raison. Ainsi, bien que l'action et la passion soient identiques au mouvement, il ne s'ensuit pas que la passion et l'action soient identiques l'une à l'autre; l'action en effet regarde ce dont origine le mouvement, la passion le sujet de ce même mouvement. De même, bien que la paternité soit identique à l'essence divine selon la chose, ainsi que la filiation, pourtant ces deux relations selon leurs raisons propres sont opposées, et donc se distinguent l'une de l'autre¹⁹.

Il suffit, en ce cas, pour que le syllogisme dialectique soit légitime, que les prémisses soient vraies²⁰. Une conclusion ne procède pas toujours des principes d'une façon nécessaire, mais uniquement quand les principes ne peuvent

¹⁹ Cf. I, q. 28, a. 3: objection et réponse 1.

²⁰ "Demonstratio facit scire conclusionem necessariam; ergo oportet quod sit ex principiis necessariis. In quo differt demonstratio ab aliis syllogismis: sufficit enim in aliis syllogismis quod syllogizetur ex veris." I Post Anal., lect. 13, n. 172.

pas être vrais si la conclusion ne l'est pas. Dans l'exemple apporté, les principes peuvent rester vrais même si la conclusion ne l'est pas²¹. Donc, du point de vue de la dialectique, le syllogisme ci-haut mentionné serait bon, bien qu'une démonstration en bonne et due forme doive en montrer la fausseté.

En plus du syllogisme, la dialectique peut utiliser l'induction, c'est-à-dire conclure à l'universel moyennant des singuliers manifestes aux sens.

Manifestat idem in orationibus disputativis sive dialecticis, quae utuntur syllogismo et inductione: in quorum utroque praeceditur ex aliquo praecognito. Nam in syllogismo accipitur cognitio alicujus universalis conclusi ab aliis universalibus notis. In inductione autem concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum²².

Ainsi, la dialectique, la via inventionis, est un processus synthétique. En effet, le point d'arrivée du syllogisme dialectique est la conclusion, synthèse des deux prémisses. Ce sera l'inverse, nous le verrons plus loin, en démonstration: son point d'arrivée à elle sera non point la

²¹ "Non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera." I-II, q. 13, a. 6, ad 1^{um}.
"Conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit." I-II, q. 10, a. 2, ad 3^{um}.

²² I Post. Anal., lect. 1, n. 11.

conclusion mais les prémisses, les premiers principes. Le syllogisme dialectique a pour but d'arriver à une nouvelle vérité, à une vérité que l'intelligence n'avait pas auparavant, à une nouvelle conclusion; la démonstration a pour but de vérifier cette conclusion en la faisant remonter à ses principes. La dialectique compose donc les deux prémisses en aboutissant à la conclusion; la démonstration analyse la conclusion en la réduisant à ses prémisses.

Puisque la dialectique ne parvient pas à la certitude, le dialecticien interroge; il pose des questions, des problèmes que devra résoudre le demonstrator. "Dialecticus enim non procedit ex aliquibus principiis demonstrativis, neque assumet alteram partem contradictionis tantum, sed se habet ad utramque (contingit enim utramque quandoque vel probabiliter esse, vel ex probabilibus ostendi, quas accipit dialecticus). Et propter hoc interrogat. Demonstrator autem non interrogat, quia non se habet ad opposita²³." Il s'agit évidemment d'un problème de certitude. Le dialecticien a tenté de répondre à une question. Il est arrivé effectivement à une certaine réponse; mais il doute: Dieu existe-t-il vraiment? L'âme humaine est-elle vraiment immortelle? etc.

²³ I Post. Anal., lect. 20, n. 172.

Comment démontrer, en effet, une conclusion sur laquelle on n'a pas de doute? Pour solutionner le problème, le démonstrateur prendra la conclusion du dialecticien et remontera aux principes propres pour en montrer le bien-fondé ou la fausseté. Le mérite de la dialectique aura été d'avoir préparé l'acte de science. "Opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur²⁴."

Il nous faut maintenant étudier la voie du jugement ou, autrement dit, la démonstration.

La voie du jugement, la démonstration.

Puisque la démonstration a pour fin la certitude, c'est en référant à la certitude que nous pouvons la définir. Avoir la certitude des conclusions, c'est en avoir la science, est ipsum scire²⁵. Scire²⁶ n'est rien d'autre qu'intelliger la vérité d'une conclusion par syllogisme. Aussi la

²⁴ III, q. 9, a. 3, ad 2^{um}.

²⁵ "Definit demonstrationem per finem ejus, qui est ipsum scire." I Post. Anal., lect. 4, n. 30.

²⁶ Nous préférons employer le terme latin parce que nous ne connaissons pas de terme correspondant français aussi fort. Le mot savoir pourrait convenir, mais le sens de ce terme est si déformé dans le langage courant que nous craignons d'être équivoque en l'utilisant.

démonstration est-elle le syllogisme qui donne la science²⁷.

Scire aliquid donc, c'est connaître cette chose parfaitement, ou encore appréhender parfaitement sa vérité par syllogisme. Or les principes de la chose et les principes de sa vérité sont les mêmes. Il faut donc que le savant connaisse la cause de la chose, s'il désire la connaître parfaitement. Pourtant il y a aussi un autre mode de savoir, la connaissance par l'effet, mode moins parfait, mais démonstratif quand même. On parle également de scire au sujet des principes indémonstrables; ce ne peut être cependant d'une façon stricte, car on ne peut les connaître par un moyen terme: ils n'en ont pas, ils sont immédiatement évidents²⁸.

27 "Scire est finis syllogismi demonstrativi sive effectus ejus, cum scire nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem [...]. Scire demonstratio est syllogismus scientialis, id est faciens scire." I Post. Anal., lect. 4, n. 36.

28 "Conit definitionem ipsius scire simpliciter. Circa quod considerandum est quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius ut patet in II Metaph. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum [...].

[Sed est] aliquis alius modus sciendi a praedicto [...]. Est enim scire etiam per effectum, ut infra patebit. Dicimur etiam aliquo modo scire ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui praedictus est [per causam]." I Post. Anal., lect. 4, n. 5-8.

Nous sommes maintenant en mesure de donner la définition matérielle de la démonstration. Si scire signifie connaître la chose avec certitude, il est nécessaire que la conclusion procède de propositions vraies, premières et immédiates, c'est-à-dire qui ne soient pas démontrées par quelque moyen terme, mais qui soient évidentes par elles-mêmes; de plus, que ces propositions soient plus connues que la conclusion. On peut ajouter que la démonstration doit procéder des principes propres; cette condition toutefois est implicite dans les premières.

La démonstration procède de propositions vraies pour produire la science parce qu'on ne peut connaître ce qui n'est pas. Or, ce qui n'est pas vrai n'est pas, puisque l'esse et l'esse verum sont convertibles. Il faut donc que ce qui est connu de science soit vrai. Ainsi la conclusion de la démonstration, qui produit la science, doit être vraie, et par conséquent ses propositions: il ne peut arriver, en effet, que le vrai soit connu avec certitude par des propositions fausses, même si on peut conclure de celles-ci²⁹.

Les propositions doivent être encore premières et immédiates, indémontrables donc. Car, on ne peut avoir la

¹
28

I Post. Anal., lect. 4, n. 40.

science sans avoir démontré ce dont il doit y avoir démonstration. Accordons qu'un savant syllogise au moyen de propositions démontrables, médiatees: ou il les a démontrées ou il ne l'a pas fait; s'il ne l'a pas fait il ne connaît pas les prémisses avec certitude, et alors ni la conclusion; s'il les a démontrées, puisque l'on ne peut procéder à l'infini — il ne pourrait y avoir de science —, il est parvenu à des propositions immédiates et indémontrables. Il faut donc que la démonstration procède de prémisses immédiates³⁰.

Mais qu'entend-on par plus connu, notius? Car ce terme peut s'entendre de deux façons: quoad nos et quoad naturam. Evidemment on ne peut connaître quelque chose que par ce qui nous est plus connu. Mais il arrive que ce qui nous est plus connu l'est aussi quoad naturam; en mathématiques, par exemple, où, à cause de l'abstraction de la matière, les démonstrations se font par les principes formels. Chez ces sciences donc la démonstration se fait par le plus connu simpliciter. D'autre part, il arrive que le plus connu quoad nos ne le soit pas secundum naturam; en physique, par exemple, où les essences et les virtualités des choses parce qu'elles sont dans la matière nous sont cachées en elles-mêmes, mais

³⁰ I Post. Anal., lect. 4, n. 41.

révélées cependant par ce qui apparaît à leur extérieur. Ici, par conséquent, la plupart des démonstrations se font par les effets, ceux-ci nous étant plus connus que leurs causes³¹.

Ainsi, à la différence de la dialectique qui procède d'ordinaire de principes communs, le jugement de science se fait par les principes propres ou quasi propres: "Judicium de unaquaque re fit per propria principia"³²; sans pour cela détruire le syllogisme dialectique. La connaissance, en effet, de la vérité de la conclusion fait encore mieux connaître la valeur des arguments probables, signa, dont procède le syllogisme dialectique³³. Ainsi le syllogisme démonstratif diffère de celui de la dialectique par ce fait qu'il procède de ce qui est immédiat selon la vérité de la chose. Et s'il arrive qu'une des prémisses soit médiate, il est nécessaire de la prouver par un moyen terme propre, jusqu'à ce que l'on parvienne aux propositions immédiates obtenues directement par la force de l'intellect agent, de sorte qu'il n'y ait plus rien de probable dans la conclusion, mais du certain uniquement.

³¹ Ibid., n. 43.

³² I-II, q. 57, a. 7, ad 3^{um}; q. 51, a. 4, ad 2^{um}.

³³ III, q. 9, a. 3, ad 2^{um}; I, q. 58, a. 7, ad 3^{um}.

Voilà pourquoi ce que l'on connaît de certitude est certain par la lumière de la raison divine infusée intérieurement en nous, l'intellect agent étant actué immédiatement par Dieu, auteur de notre nature³⁴. Nous n'avons donc la certitude qu'au terme, que parvenus aux premiers principes moyennant un discours.

Aurions-nous fait une erreur en affirmant que la démonstration est une résolution? Nous appelons principes, en effet, ce que nous devrions appeler terme si la démonstration est véritablement une résolution. C'est que le terme de la résolution est constitué par les premiers principes de notre connaissance intellectuelle; d'où l'expression: résolution aux principes. Il n'y a donc pas véritablement contradiction.

On ne doit pas non plus se laisser impressionner par la forme logique de la démonstration dont les éléments s'ordonnent à la façon d'un syllogisme dialectique, c'est-à-dire

³⁴ "Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur." De Ver., q. 11, a. 1, ad 13^{um}.

à la façon d'une composition; sur le plan psychologique cependant, sur le plan de la connaissance in actu exercito, les éléments du syllogisme démonstratif s'ordonnent inversement, à la façon d'une résolution. Spontanément l'esprit énonce la conclusion d'abord et la justifie ensuite par un "parce que". On dira, par exemple, les planètes ne scintillent pas parce qu'elles sont proches, et non pas:

 Ce qui est proche ne scintille pas,

 Or les planètes sont proches,

 Donc elles ne scintillent pas.

Nous avons ici la différence fondamentale de processus entre le syllogisme démonstratif et le syllogisme dialectique. En dialectique on ne connaît pas encore la conclusion; on doit donc énoncer les prémisses d'abord pour les synthétiser dans une conclusion. En démonstration, on possède déjà la conclusion; mais on doit la décomposer (l'analyser) en ses éléments immédiats pour en vérifier la vérité, car on n'en possède pas encore la certitude. C'est le lieu de citer le P. Isaac:

 Le jugement qui, d'après saint Thomas, doit suivre autant que possible toute découverte, implique que l'on ait sous les yeux un résultat, et se présente comme ^{en} étant l'examen. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui la vérification d'une hypothèse [...] déjà solidement fondée sur des arguments sérieux, encore que ceux-ci ne soient pas absolument décisifs. Le résultat dont il s'agit est l'aboutissement, en effet, d'un enseignement accepté, d'une discussion des opinions reçues ou d'une découverte personnelle; [...] mais il n'est pas sûr, il est seulement probable. [...] Il

reste [...] à juger la conclusion obtenue³⁵.

Trop souvent, en effet, on confond la découverte pure et simple d'une vérité et la découverte qu'elle est certaine et nécessaire. Sans doute, en théorie, les deux choses peuvent coïncider: dans ce cas, en déduisant apodictiquement de ses principes une vérité nouvelle, on la découvrirait et la démontrerait simultanément. Mais, psychologiquement parlant, est-ce pratiquement réalisable? Peu importe, au fond; ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au moins normalement invention et jugement se font successivement³⁶.

Ce n'est pas affirmer que la forme logique du syllogisme démonstratif ne puisse être utile. Il peut être très avantageux de mettre en forme un syllogisme démonstratif afin de constater s'il est bon. Il s'agit alors de la résolution d'un raisonnement aux lois du syllogisme trouvées par la logique; il s'agit de la vérification d'une démonstration par le logicien³⁷. Mais le demonstrator comme tel n'en a cure.

³⁵ J. ISAAC, La notion de dialectique chez saint Thomas, dans R.S.P.T., 37(1950), p. 483-484.

³⁶ ID., art. cit., p. 493, note 71.

³⁷ "Alors que dans la première leçon [...] du premier livre des Seconds Analytiques (n. 6), saint Thomas parle de la résolution même de nos conclusions dans leurs principes physiques ou métaphysiques, à la quatrième leçon du second livre (n. 2), au contraire, l'accent est mis, au moins à propos de l'analytique formelle, sur la résolution ultérieure de la démonstration constituée aux principes logiques du syllogisme. Mais cela vaut aussi bien pour les règles relatives au contenu de nos raisonnements, car autre chose est de juger une hypothèse en la rattachant à ses fondements effectifs, et d'avoir pour cela présentes à l'esprit les conditions qu'ils doivent remplir, autre chose est de juger la démarche ainsi accomplie en vérifiant post factum que ces conditions sont bien remplies. Ici et là on a affaire à un jugement

Il est artificiel et anti-pédagogique, nous pensons l'avoir montré, de présenter les arguments démonstratifs selon le schéma stéréotypé des syllogismes en forme. Le syllogisme en forme est le schéma propre au syllogisme dialectique, le schéma d'une composition, non d'une résolution.

Pour compléter l'étude de la résolution dans la troisième opération de l'esprit, il nous resterait à étudier en détail les trois sortes de démonstrations, propter quid, quia par les causes prochaines, quia par les effets. Il nous resterait de plus à comparer la résolution de science à la résolution de sagesse. Mais cela allongerait démesurément ce chapitre et conséquemment notre thèse. Ce pourra être facilement l'objet d'une étude subséquente.

Nous voudrions parler cependant d'une autre résolution en démonstration, la résolution à la connaissance sensible. En effet, comme toute connaissance intellectuelle a pour principe, pour point de départ la connaissance sensible, le mouvement de vérification des conclusions de la dialectique

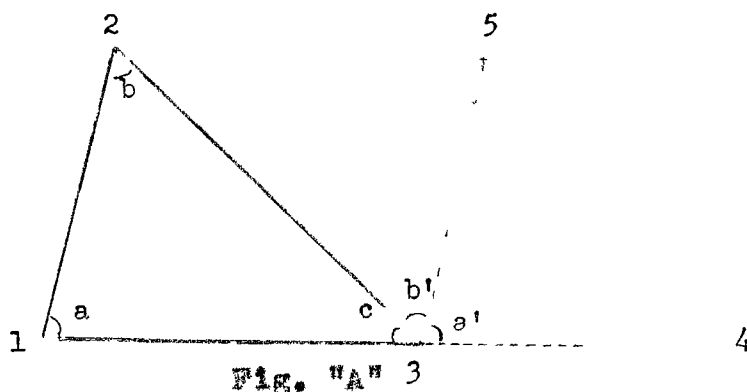
par résolution, mais là on recourt, guidé par des principes logiques, à des principes directement objectifs, ici au contraire immédiatement aux principes logiques eux-mêmes. C'est que dans le premier cas on juge d'une vérité encore douteuse, dans le second cas des démarches mêmes de l'esprit pour en acquérir la certitude." ID., art. cit., p. 492.

doit se poursuivre non seulement jusqu'aux principes premiers de la connaissance intellectuelle, mais jusqu'à la connaissance sensible elle-même. Comme dit saint Thomas, tout jugement parfait, toute connaissance certaine, ne peut être obtenue de quelque connaissance que ce soit, si ce n'est par résolution au principe d'où origine ce jugement. Comme toute connaissance de l'intellect humain origine des sens, on ne peut avoir un véritable jugement sans résolution à la connaissance sensible. C'est ce que dit Aristote dans son Ethique: comme les principes indémontrables que saisit l'intellect sont termes de la résolution, de même les singuliers que saisissent les sens.

Judicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet: sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde judicium rectum de conclusionibus haberi non potest nisi resolvendo ad principia [indemonstrabilia]. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse judicium rectum nisi reducatur ad sensum. Et ideo Philosophus dicit in VI Eth., quod sicut principia indemonstrabilia quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia quorum est sensus. In somno autem sensus ligati sunt. Et ideo nullum judicium animae est liberum, neque rationis neque sensus communis. Et ideo neque motus appetitivae partis est liber. Et propter hoc in somno non potest aliquis peccare neque mereri³⁸.

³⁸ In IV Sent., dist. 9, a. 4, responsio ad primam quaest. Cf. aussi De Ver., q. 12, a. 3, ad 1^{um}; voir surtout In De Trin., q. 6, a. 2, en entier.

Nous croyons que cette résolution fait partie intégrante de l'acte de science. Ce qui est tout à fait évident en géométrie plane par exemple. Si je veux, en effet, démontrer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, je dois recourir nécessairement à une construction de l'imagination; d'abord à celle de la figure "A".



Les lignes non pointillées (1-2-3) indiquent le triangle dont je dois prouver que la somme des angles est égale à deux droits (180°). La construction de l'imagination, les lignes pointillées, me donne des angles (e-b'-a') correspondant à ceux du triangle (c-b-a), mais tous adjacents à une même ligne (1-3-4); ainsi donc en démontrant que les angles du triangle sont égaux aux angles de la construction j'aurai démontré ce que je cherche. Cette construction me permet de démontrer la correspondance des angles du triangle et ceux de la construction à l'aide d'un théorème qui, dans le traité de géométrie, a été démontré auparavant. En effet,

le côté (1-2) est parallèle à la ligne pointillée (3-5). Ces deux parallèles sont traversées par la ligne oblique (1-3-4). Grâce au théorème de la correspondance des angles formés par une ligne qui traverse deux parallèles, je sais que l'angle (a) est égal à l'angle (a'). L'égalité de l'angle (b) et de l'angle (b') se démontre de la même façon: le côté (2-3) est une oblique qui traverse les deux parallèles (1-2) et (3-5). Il serait sans doute intéressant d'indiquer comment on le démontre. Nous devons recourir à une nouvelle construction, figure "B".

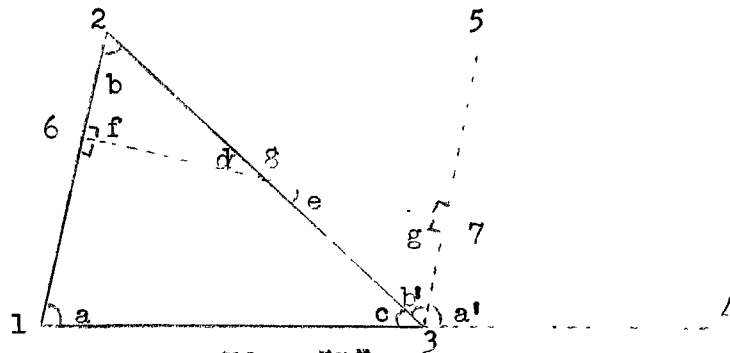


Fig. "B"

Il s'agit de tracer la perpendiculaire³⁹ (6-8-7) à partir du milieu de la ligne (2-3). Il arrive donc que le côté (2-8) est égal au côté (8-3), que l'angle (f) est égal à l'angle (g), que l'angle (d) est égal à l'angle (e). Ceci est suffisant pour montrer que les deux triangles (6-2-8) et

³⁹ Une perpendiculaire à une droite forme deux angles droits (90°) sur cette droite.

(3-8-7) sont semblables. Donc l'angle (b) est égal à l'angle (b'). Nous savons maintenant que l'énoncé, la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, est vrai puisque nous avons démontré que les angles (a), (b) et (c) correspondaient successivement aux angles (a'), (b') et (c) et que la somme de ces derniers était égale à deux droits puisqu'ils étaient adjacents à une ligne droite qui a 180° , c'est-à-dire deux droits.

Toute la démonstration s'est faite par une résolution à une construction de l'imagination. Ceci pour les mathématiques. Nous pourrions montrer facilement aussi comment un acte de science en philosophie naturelle se résout ultimement à la connaissance du sensible. Mais, à la différence des mathématiques, une démonstration en philosophie doit aboutir non à une construction, à une imagination, mais à une connaissance sensible d'un être in natura rerum, d'une chose qui existe.

Ainsi, parce que, par rapport à toute notre connaissance, la connaissance sensible, du singulier, est première, antérieure à la connaissance intellectuelle, il faut que celle-ci se termine aux sens dans son jugement, dans sa phase résolutive. Car le principe de tout mouvement en est aussi le terme. Or, la connaissance sensible est le principe

de tout mouvement de connaissance, car elle est première.

"Idem enim videtur esse primum et principium: nam primum in unoquoque genere et maximum est causa omnium eorum quae sunt post, ut dicitur in II Met.⁴⁰."

⁴⁰ In I Post. Anal., lect. 1, n. 16 in fine.

CONCLUSION

Résumons brièvement. Etudiant la simple appréhension, elle nous est apparue comme une analyse de la réalité; elle a pour rôle de saisir la réalité en chacun de ses éléments simples, indépendants sur le plan de l'intelligibilité. Elle appréhende selon deux abstractions bien distinctes: l'abstraction d'une forme procède de ce qui est plus formel à ce qui est plus matériel (les formes sensibles sont laissées de côté par exemple pour ne considérer que la quantité subjectée dans la substance); l'abstraction d'un tout, de l'universel à partir du particulier, procède du plus matériel au plus formel ne considérant pas les conditions matérielles individuantes.

Devant une multitude d'appréhendés bien distincts, l'intelligence doit ensuite, par une confrontation de ces connaissances avec la réalité extra mentale, composer tous ces éléments comme ils le sont dans la réalité; c'est la fonction de la deuxième opération de l'esprit et de la première voie du raisonnement, la voie d'invention qui pousse la synthèse jusqu'à sa dernière limite. Mais comme cette dernière synthèse manque de certitude, l'intelligence par un mouvement de retour résout ses conclusions, les vérifie dans les principes premiers.

Cependant comme toutes ces connaissances intellectuelles ont pour principe la connaissance sensible, le mouvement de vérification des conclusions dialectiques doit se poursuivre non seulement jusqu'aux principes premiers de la connaissance intellectuelle, mais jusqu'à la connaissance sensible elle-même. En effet, tout jugement parfait ne peut être obtenu de quelque connaissance que ce soit, si ce n'est par résolution au principe d'où la connaissance origine. Comme toute connaissance de l'intellect humain origine des sens, on ne peut avoir un véritable jugement sans résolution à la connaissance sensible. Evidemment cette résolution sera différente en passant d'une science à l'autre selon les exigences propres de chacune.

Il ne nous reste plus qu'à conclure que tout le mouvement de la connaissance humaine trace un cercle parfait. Pour toute la connaissance, le principe est la perception sensible, de même que le terme. Si nous nous plaçons sur le seul plan de l'intelligence nous avons déjà un cercle: la simple appréhension analyse, la deuxième opération et le raisonnement composent. Mais même au plan de la deuxième opération et du raisonnement, la connaissance des premiers principes est le point de départ et d'arrivée de la pénétration du réel par l'intelligence.

Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subjungit quod circumseunt circa veritatem existentium, diffusive et circulo. Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingredientur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causa inveniunt et ex causis de effectibus judicant [...]. Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur¹.

Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus².

Haec circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi³.

¹ In De divinis Nominibus, c. 7, lect. 2, n. 713.

² De Ver., q. 12, a. 3, ad 2^{um}.

³ De Ver., q. 10, a. 8, ad 10^{um}.

COMPOSITION ET RESOLUTION
DANS LA CONNAISSANCE SPECULATIVE
SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Les mots compositio et resolutio correspondent aux termes français composition et résolution, pris dans leur sens premier; ils sont synonymes de synthèse et d'analyse. Dans l'utilisation de ces termes techniques, saint Thomas maintient continuellement ce sens général, quitte à les appliquer à des réalités tout à fait différentes. Ainsi parle-t-il de compositio et de resolutio à propos des choses, des êtres matériels surtout, aussi bien que pour la connaissance.

Notre étude aborde la composition et la résolution dans la connaissance spéculative selon saint Thomas. En voici les conclusions générales.

(Chapitre I). La connaissance humaine est foncièrement analytique et synthétique en raison même de son imperfection, de son passage de puissance à acte. L'intelligence doit procéder par actes multiples et partiels avant d'arriver à la vérité pleine et entière, si jamais elle peut y arriver. Le processus d'analyse et de synthèse joue dans la connaissance tant spéculative que pratique, mais différemment. De même on rencontre l'un ou l'autre processus dans chacune des opérations de l'esprit. Notre étude s'est limitée à ce dernier point.

(Chapitre II). Etudiant la simple appréhension elle nous est apparue comme une analyse de la réalité; elle a pour rôle de saisir la réalité en chacun de ses éléments simples, indépendants sur le plan de l'intelligibilité. Elle appréhende selon deux abstractions bien distinctes: l'abstraction d'une forme procède de ce qui est plus formel à ce qui est

plus matériel (les formes sensibles sont laissées de côté par exemple pour ne considérer que la quantité subjective dans la substance); l'abstraction d'un tout, de l'universel à partir du particulier, procède du plus matériel au plus formel ne considérant pas les conditions matérielles individuelles.

(Chapitre III). Devant une multitude d'appréhensions bien distinctes l'intelligence doit ensuite, par une confrontation de ces connaissances avec la réalité extra mentale, composer tous ces éléments comme ils le sont dans la réalité; c'est la fonction de la deuxième opération de l'esprit et de la première voie du raisonnement, (chapitre IV) la voie d'invention qui pousse la synthèse jusqu'à sa dernière limite. Mais comme cette dernière synthèse manque de certitude, l'intelligence par un mouvement de retour résout ses conclusions, les vérifie dans les principes premiers.

Cependant comme toutes ces connaissances intellectuelles ont pour principe la connaissance sensible, le mouvement de vérification des conclusions dialectiques doit se poursuivre non seulement jusqu'aux principes premiers de la connaissance intellectuelle, mais jusqu'à la connaissance sensible elle-même. En effet, tout jugement parfait ne peut être obtenu de quelque connaissance que ce soit, si ce n'est par résolution au principe d'où la connaissance origine. Comme toute connaissance origine des sens chez l'homme, on ne peut avoir un véritable jugement sans résolution à la connaissance sensible. Evidemment cette résolution sera différente en passant d'une science à l'autre selon les exigences propres de chacune.

Tout le mouvement de la connaissance humaine trace donc un cercle parfait.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires¹

Expositio super librum Boethii De Trinitate, ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit Bruno Decker, [...] Leiden, E.J. Brill, 1959, xvi, 245 p.

In Aristotelis libros De Sensu et Sensato De Memoria et Reminiscencia commentarium, ed. III ex integro retractata, cura et studio Raymundi M. Spiazzi, O.P. [...] Taurini-Romae, Marietti, 1949, viii, 130 p.

In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio [...] cura et studio Raymundi M. Spiazzi, O.P., [Taurini], Marietti, [1955], xviii, 439 p.

In Aristotelis librum De Anima commentarium, ed. tertia, cura et studio Angeli M. Pirotta, O.P. [...], Taurini-Romae, Marietti, 1948, viii, 224 p.

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, cura et studio Raymundi M. Spiazzi, O.P. [...], Taurini-Romae, Marietti, 1949, xv, 611 p.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. jam a M.-R. Cathala, O.P., exarata retractatur cura et studio Raymundi M. Spiazzi, O.P., [...], Taurini-Romae, Marietti, 1950, xxiii, 648 p.

In libros Politicorum Aristotelis expositio, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., [...], Taurini-Romae, Marietti, 1951, xxx, 450 p.

In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio, cura et studio fr. Ceslai Pera, O.P., [...], Taurini-Romae, Marietti, 1950, lii, 431 p.

¹ Sous cette rubrique nous donnons les oeuvres de saint Thomas d'Aquin qui nous ont servi pour la rédaction de notre étude.

In librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta,
nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung
herausgegeben von Paul Wyser, O.P., [...], Fribourg,
Société philosophique; Louvain, Editions Nauwlaerts,
1948, 78 p.

In librum De Causis expositio, cura et studio fr. Ceslai Pera,
O.P., Taurini-Romae, Marietti, 1955, lviii, 173 p.

In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, cura et stu-
dio P.M. Maggiolo, O.P., Taurini-Romae, Marietti,
1954, xi, 663 p.

Opuscula Philosophica, cura et studio P. Fr. Raymundi M.
Spiassi, O.P., Taurini-Romae, Marietti, 1954, xxxi,
379 p.

Opuscula Theologica, [...] cura et studio P. fr. Raymundi M.
Spiassi, O.P., accedit Expositio super Boethium De
Trinitate et De Heptadibus, cura et studio P. fr.
M. Clacaterra, O.P., Taurini-Romae, Marietti, 1954,
2 v.

Quaestiones Disputatae, cura et studio P. fr. Raymundi Spiaz-
zi, O.P., [...], ed. tertia, rev., Taurini-Romae, Ma-
rietti, [1949], 2 v.

Quaestiones Quodlibetales, cura et studio P. fr. Raymundi
Spiassi, O.P., ed. octava revisa, Taurini-Romae,
[1949], 269 p.

Summa Contra Gentiles, texte de l'éd. léonine, traduction de
M.J. Gerland, [Paris], P. Lethielloux, 1950- , 4 v.

Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello [...]
cum textu ex recensione leonina quem introducit Clem.
St. Suermondt, O.P., [...], Taurini-Romae, Marietti,
1948, 4 v.

Sources secondaires².

- DOLAN, S.-E., F.S.C., Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse, dans Laval théologique et philosophique, 6(1950), p. [9]-62.
- HAYEN, André, S.J., Le "Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin, dans Revue philosophique de Louvain, 54(1956), p. [560]-604.
- REGIS, L.-M., O.P., Analyse et synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas, dans Studia medisevalia, in honorem A.R.F.R.J. Martin, O.P., LXX natalem diem agentis, Brugis, De Tempel, 1948, p. [303]-330.

Ouvrages consultés³.

- BENETT, O., The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas, Washington, Catholic Univ., 1943, 98 p.
- BERNARD, R., Rôle du verbe être, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 12(1923), p. 202.
- BERNARD, R., Rôle du verbe être dans la seconde opération de l'esprit, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 14(1924), p. 216-218.
- BLANCHE, F.-A., O.P., Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin, dans Revue de Philosophie, 30(1930), p. 7-30.
- BLANCHE, F.-A., O.P., La théorie de l'abstraction chez saint Thomas, dans Mélanges thomistes (Bibl. thomiste, III), Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1923, p. [237]-251.

² Nous donnons ici les études qui traitent directement de notre sujet.

³ Sous ce titre, sont présentés les ouvrages que nous citons ou qui nous ont servi pour l'un ou l'autre passage secondaire de notre étude. Nous présentons également les ouvrages qui seraient utiles à consulter pour entrer en contact avec des opinions divergentes sur certains points de notre étude.

- BRISBOIS, Edmond, Qu'est-ce que l'existence?, dans Revue philosophique de Louvain, 48(1950), p. [185]-219.
- CALA ULLOA, G., O.P., Il problema dell'astrazione, dans Rivista di filosofia neo-scolastica, 20(1942), p.[75]-94.
- CONNOLLY, F.G., Abstraction and Moderate Realism, dans The New Scholasticism, 27(1953), p. [72]-73.
- CUNNINGHAM, F.A., S.J., Judgment in St. Thomas, in The Modern Schoolman, 31(1954), p. [185]-212.
- CUNNINGHAM, F.A., S.J., The Second Operation and the Assent vs. Judgment in St. Thomas, dans The New Scholasticism 31(1957), p. [1]-33.
- DE VRIES, J., S.J., Urteilsanalyse und Seinserkenntnis, dans Scholastik, 20(1953), p. [382]-299.
- FABRO, G., C.P.S., Actualité et originalité de l'esse thomiste, dans Revue thomiste, 56(1956), p. [240]-270; [480]-507.
- FABRO, G., C.P.S., L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste, dans Revue thomiste, 58(1958), p. [443]-472.
- FESSARD, G., S.J., Théologie et Histoire, dans Dieu Vivant, 8(1947), p. [37]-65.
- GARCIA ASTRADA, A., Posibilidad de metafísica y límites de la abstracción en Santo Tomás, dans Humanitas, 2(1954), n° 5, p. 317-325.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., Notre premier jugement d'existence selon s. Thomas, dans Studia Mediaevalia [...], Brugis, De Tempel, 1948, p. [289]-302.
- GEBNER, Jacob, Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes, Fulda, Druck der Fuldaer Actiendruckerei, 1930, viii, 87 p.
- GEIGER, L.-B., O.P., Abstraction et séparation d'après s. Thomas: in De Trinitate, q. 5, a. 3, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 31(1947), p. [3]-40.

- GILSON, E., Being and Some Philosophers, 2nd ed., Toronto, Mediaeval Studies, 1952, xi, 235 p.
- GILSON, E., Cajetan et l'Existence, dans Tijdschrift voor Philosophie, 15(1953), p. [267]-286.
- GILSON, E., Cajetan et l'humanisme théologique, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 30 (1955), p. [113]-136.
- GILSON, E., L'être et l'essence, Paris, Vrin, 1948, 398 p.
- GILSON, E., Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris, Vrin, 1939, 239 p.
- GRABMANN, M., Die Werke des hl. Thomas von Aquinas. Eine literhistorische Untersuchung u. Einführung, [...] Münster, Aschenforffsche V., 1949.
- GUIL BLANES, F., Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo según el comentario tomista al "De Trinitate" de Boecio, dans estudios filosóficos, 1(1954), p. 339-404.
- GUIL BLANES, F., La distinction cajetanista entre abstratio formalis y abstratio totalis, dans Sapientia, 10 (1955), p. 44-53.
- HOENEN, P., S.J., De cordeeltheorie van Thomas van Aquino, dans Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie, 2(1939), p. 166-197; 3(1940), p. 73-110; 265-330; 4(1941), p. 28-78; 299-341; 5(1942), p. 79-150.
- HOENEN, P., S.J., La théorie du jugement d'après s. Thomas d'Aquin, Romae, Univ. Grégoriana, 1953, viii-351 p.
- HOENEN, P., S.J., De tribus gradibus abstractionis. De sensibilibus propriis, dans Gregorianum, 29(1948), p. [295]-303.
- HOLLOWAY, M.R., Abstraction from Matter in Human Cognition According to St. Thomas, dans The Modern Schoolman, 23(1946), p. [120]-130.
- HORGAN, J., L'abstraction de l'être, dans Revue néo-scholastique de philosophie, 42(1939), p. [161]-181.

- RUPFER, S., S.J., De scholastieke cordeelstheorie, dans Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke filosofie, 20(1951), p. 37-48.
- ISAAC, J., O.P., La notion de dialectique chez s. Thomas, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 34(1950), p. [481]-506.
- ISAAC, J., O.P., Sur la connaissance de la vérité, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 32(1948), p. [337]-350.
- KANE, William H., Abstraction and the Distinction of the Sciences, dans The Thomist, 17(1954), p. [43]-68.
- KANE, William H., Outline of a Thomistic Critic of Knowledge, dans The New Scholasticism, 30(1956), p. [181]-205.
- LEROY, M.-V., Abstractio et separatio d'après un texte controversé de s. Thomas, dans Revue thomiste, 48(1948), p. [328]-339.
- MARITAIN, J., Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Hartmann, 1947, 239 p.
- MASI, R., Fisica, Matematica, Metafisica, dans Rivista di filosofia neo-scholastica, 44(1952), p. [109]-126.
- MAZIARZ, E.A., The Philosophy of Mathematics, New York, Phil. Library, 1950.
- MAZIARZ, E.A., The Nature of Mathematical Abstraction, texte dactylographié.
- MCCARE, Herbert, The Structure of the Judgment — a Reply to Fr. Wall, O.P., dans The Thomist, 19(1956), p. [232]-238.
- MCGOVERN, Thomas, The Division of Logic, dans Laval théologique et philosophique, 11(1955), p. [157]-181.
- MCGOVERN, Thomas, The Logic of the First Operation, dans Laval théologique et philosophique, 12(1956), p. [52]-74.
- McINERNEY, Ralph M., Some Notes on Being and Predication, dans The Thomist, 22(1959), p. [315]-335.

- MUNNYNCK, M.M. de, O.P., Notes sur l'abstraction, dans *Divus Thomas* (Fr.), 7(1929), p. [399]-413.
- OTTAVIANO, C., Intorno all'astrazione, dans *Sophia*, 12-14 (1944-1946), p. [193]-197.
- PATRY, Marcel, O.M.I., La Nature de la logique dans l'école thomiste [...], Ottawa, 1955, viii06 p. (texte dactylographié).
- PEGHAIRE, J., c.s.sp., Intellectus et Ratio selon s. Thomas d'Aquin, (Publication de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa), Paris, Vrin; Ottawa, Inst. d'Et. méd., 1936, 318 p.
- PETRIN, Jean, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21(1951) p. [173]-192.
- RABEAU, G., Le jugement d'existence, [...] Paris, Vrin, 1938, 226 p.
- RESOLLO FENA, A., Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomas, Burgos, Seminario metropolitano, 1955, xxi, 231 p.
- REILLY, George C., St. Thomas and the Problem of Knowledge, dans *The Thomist*, 17(1954), p. [510]-524.
- RENARD, H., The Metaphysics of the Existential Judgment, dans *The New Scholasticism*, 23(1949), p. [387]-394.
- ROBERT, J.-D., O.P., La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon s. Thomas d'Aquin, dans *Divus Thomas* (Plac.), 50(1947), p. [206]-222.
- SELVAGGI, F., S.J. Fisica, cosmologia, metafisica, dans *Studi filosofici intorno all'"esistenza", al mondo, al trascendente* (Analecta Gregoriana, v. L.VII), p. [195]-201.
- SIMMONS, E.D., In Defense of Total and Formal Abstraction, dans *The New Scholasticism*, 29(1955), p. [427]-440.
- SIMMONS, E.D., The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction, dans *The Thomist*, 22(1959), p. [37]-67.

- THIEL, N., O.S.B., De Abstractione, dans Studia anselmiana, 7-8 (1938), p. 199-119.
- TYRRELL, Francis M., Concerning the Nature and Function of the Act of Judgment, dans The New Scholasticism, 25 (1952), p. 393-423.
- TYRRELL, Francis M., The Role of Assent in Judgment, Washington, Catholic Univ. of Am., 1948, xii, 189 p.
- VAN RIET, G., La doctrine thomiste du jugement, dans Revue philosophique de Louvain, 46(1948), p. 97-108.
- VAN RIET, G., La théorie thomiste de l'abstraction, dans Revue philosophique de Louvain, 50(1952), p. 353-393.
- VANDE WIELE, J., Le Problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas, dans Revue philosophique de Louvain, 52(1954), p. 521-571.
- VERBEKE, G., Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas, dans Revue philosophique de Louvain 27(1949), p. 437-457.
- VOISINE, G., Un nouveau traité de Logique. III. La déduction, dans Rev. de Philosophie, 20(1920), p. 599-619.
- VOISINE, G., Sur la signification de la copule logique d'inhérence, dans Revue de Philosophie, 23(1923), p. 394-399.
- WINANCE, Eleuthère, Note sur l'abstraction mathématique selon s. Thomas, dans Revue philosophique de Louvain, 53 (1955), p. 482-510.

TABLE DES MATIERES

PREFACE	iii
INTRODUCTION	1
Chapitre I: POSITION DE PROBLEME	6
- La connaissance humaine: essentiellement analytique et synthétique.	8
- Compositions et résolutions diverses de l'intelligence	11
- Délimitation du plan	20
Chapitre II: RESOLUTION ET PREMIERE OPERATION DE L'ESPRIT	25
- Abstractions et division tripartite des sciences	28
- L'abstraction, une résolution	45
- La matière intelligible et la matière sensible .	48
- Les deux abstractions à la lumière du traité sur la Trinité	54
- Résumé	64
Chapitre III: COMPOSITION ET DEUXIEME OPERATION DE L'ESPRIT	68
- Synthèse de l'intelligence et composition des choses	69
- "Compositio intellectus" et "esse"	76
Chapitre IV: COMPOSITION ET RESOLUTION DANS LE RAISONNEMENT	94
- Les deux voies du raisonnement	97
- Les principes en relation avec les deux voies ..	98
- La voie d'invention, la dialectique	102
- La voie du jugement, la démonstration	108
CONCLUSION	122
BIBLIOGRAPHIE	125
TABLE DES MATIERES	133