

Cours d'EPISTEMOLOGIE

Fascicule III

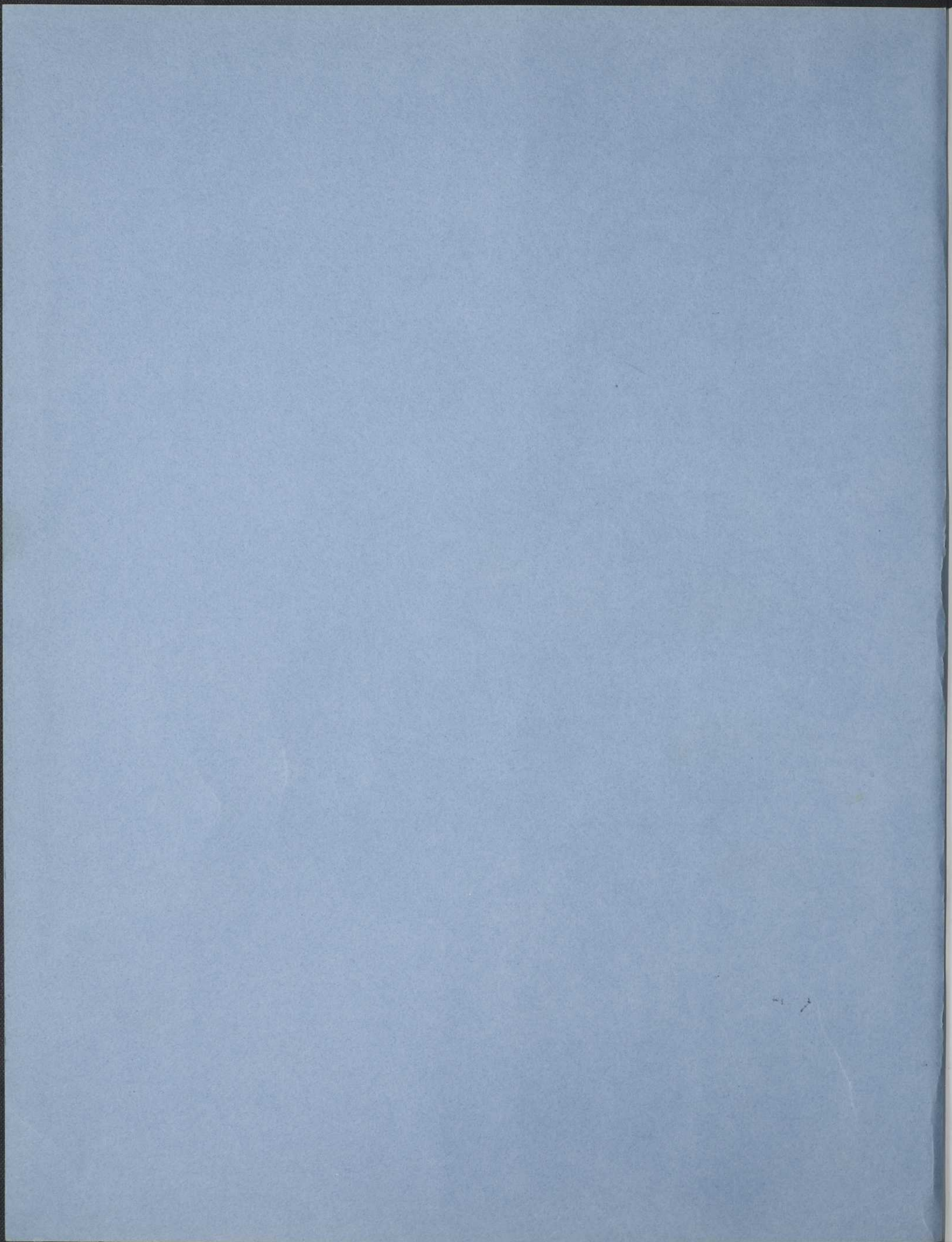
Troisième partie (chapitres VII-IX):

QU'EST-CE QUE CONNAITRE LA VERITE?

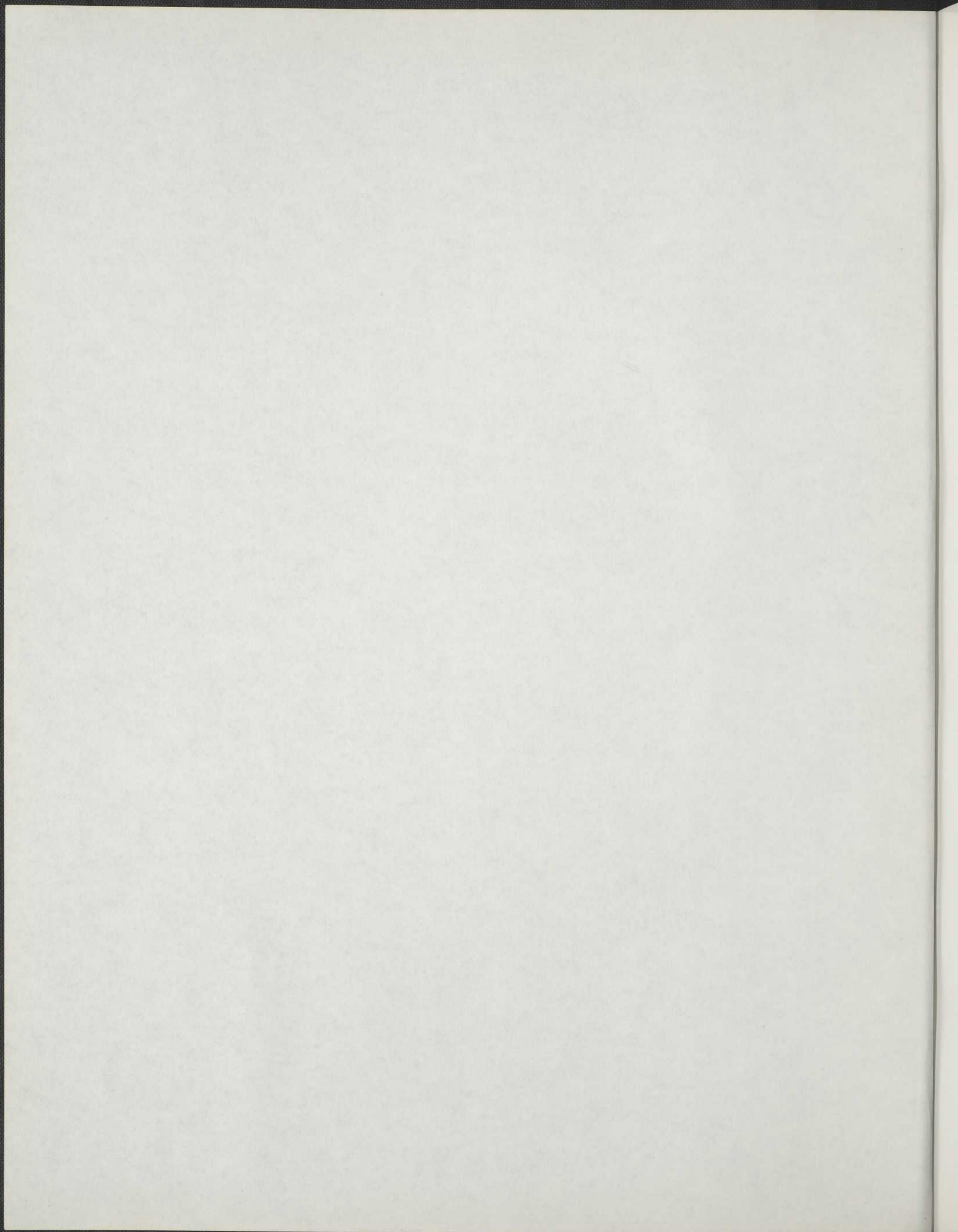
Quatrième partie (chapitres X-XII):

QU'EST-CE QUE CONNAITRE LA VERITE INFALLIBLE?

Louis-M. REGIS, O.P.



250  
A3L  
50



TROISIEME PARTIE

QU'EST-CE QUE CONNAITRE LA VERITE

"Sicut enim quaelibet alia res  
licitur bona sua perfectione,  
ita intellectus cognoscens, sua  
veritate" (I).

Et la raison de cette imperfection de l'apprehension, quelle la connaissance humaine se terminerait à la limite de notre intellect-agent;

Si connaître c'est sur-exister intérieurement la réalité (2) sous l'action fécondatrice de cette dernière (3), si, d'autre part, l'activité d'apprehension consiste dans cette sur-existence de chacun des aspects du réel, soit isolément, soit sous le signe unificateur de l'exister (4), il semblerait qu'un traité d'épistémologie devrait normalement se terminer avec l'étude de notre prise de possession des choses par l'ensemble des actes d'apprehension, puisqu'ils réalisent la définition même du connaître. Ils sont remède à la limitation de notre nature en nous faisant participer à celle des autres, et ils font, de chacun de nous, des imitateurs de la plénitude et de l'illimitation de l'Etre Incréé (5). C'est d'ailleurs ce qui arriverait sans l'extrême faiblesse de notre intelligence et de sa puissance d'assimilation qui, au lieu de laisser le réel s'engouffrer chez-nous dans la totalité de son être, le crible par le moyen des sens externes, dont chacun ne saisit qu'un aspect du réel sensible, et par celui de l'intellect-agent qui, dans sa dépendance des phantasmes, est condamné à nous livrer l'intelligible, peu à peu, par des approches successives, dans une multitude d'espèces intelligibles différentes par le nombre et le contenu (6). De sorte que le réel extérieur, dont l'unité est absolue, se retrouve, en notre intelligence, dispersé en une multitude de concepts dont chacun est la similitude de l'une ou l'autre des facettes de l'être; il est tout entier, chez-nous, mais selon un mode d'exister qui ne correspond pas à celui qu'il possède en dehors de nous (7). Si on me permet une comparaison empruntée au monde de la production standardisée, il faudrait dire que, pour faciliter sa pénétration dans l'âme, le réel est démonté, désassemblé; chacune des pièces de l'ensemble y est, les parties essentielles comme les accessoires, mais le réajustement est à faire: il faut une chambre d'assemblage:

"... unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic representat unum, quod non representat aliud. Unde, in-

telligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando" (8).

Et la raison de cette imperfection de l'appréhension, imperfection sans laquelle le connaître humain se terminerait à cette opération, c'est la pauvreté de notre intellect-agent:

"... si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto 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 alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis" (9).

Saint Thomas, dans ces deux textes, nous explique donc que la faiblesse de notre outillage intellectuel nous oblige à désassembler ou démonter le réel dans l'acte d'appréhension, mais que nous possédons une capacité de réassemblage dans l'acte appelé jugement qui doit reconstruire l'unité primitive, en regroupant les divers aspects du réel sur le modèle de son mode d'exister à l'extérieur de l'âme; le divorce dans l'être est aussi contre nature que dans le mariage et il ne faut pas que la connaissance sépare ce que Dieu a créé dans l'unité. Mais il est une chose qu'il faut noter, sous peine de ne rien comprendre à la vraie nature de cette seconde opération de l'esprit, c'est que l'activité de jugement vient compléter l'activité d'appréhension, non en se substituant à celle-ci par la saisie d'un aspect de la réalité qui lui aurait échappé, mais en refaisant de l'unité dans un connaître discontinu. En d'autres termes, le jugement est une opération dont les éléments sont des concepts, du déjà-connu, et non la réalité extérieure. Celle-ci n'intervient qu'une fois que le travail de réassemblage des concepts est terminé, car c'est elle qui sert de critère à la valeur du regroupement; elle est le modèle sur lequel l'unification judicative viendra se mesurer et se constater comme conforme ou non, c'est-à-dire, comme vraie ou fausse.

Ce caractère perfectif que le jugement possède vis-à-vis de l'appréhension nous fait retrouver l'application, à la connaissance humaine, de la loi métaphysique qui régit toute créature. Là où l'exister ne s'identifie pas

avec la quiddité, l'être et la perfection ne coïncident pas, car les choses sont ce qu'elles sont par leur être substantiel alors qu'elles sont parfaites par leur être accidentel (I0). Ainsi en est-il, toute proportion gardée, du connaître humain dont tous les éléments essentiels sont donnés par l'appréhension mais dont la perfection n'existe que par un surcroît de connaissance apporté par le jugement. Or, de même que les accidents perfectionnent la substance en mettant à sa disposition des moyens variés d'atteindre sa fin, de même le jugement s'ajoute à l'appréhension comme l'unique moyen que possède l'intelligence de parfaire son connaître, c'est-à-dire de posséder la vérité de sa connaissance comme elle possédait, par l'appréhension, la vérité des choses. Et comme la vérité de la connaissance ne peut être ailleurs que dans l'esprit, c'est donc d'abord et avant tout sur l'activité de l'esprit que porte le jugement:

"... Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens, sua veritate. Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt objecta cognitionis, sunt in mente" (II).

Connaître la vérité c'est donc d'abord et avant tout connaître simultanément des concepts distincts déjà possédés (I2), et non pas saisir un aspect du réel qui aurait échappé à l'appréhension. Il n'y a pas, dans le jugement, la sur-existence d'une nouvelle chose en nous, comme cela se passe dans l'appréhension, mais la sur-existence unifiée de ce qui auparavant était multiple: il n'y a pas plus de choses connues mais meilleure connaissance de la même chose:

"... Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus conjungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus... Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositioe consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est "aut quod quid est," idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit" (I3).

Il faut donc répéter avec insistance que le jugement ne consiste pas à connaître ce que sont les choses, ni dans leur quiddité ni dans leur existence, car l'appréhension s'en charge, mais à regrouper les concepts par lesquels nous saisissons la quiddité et l'existence des choses afin de parfaire la connaissance initiale que nous en avons. Pour nous faire comprendre de façon plus saisissante la différence qu'il y a entre l'appréhension et le jugement, c'est-à-dire entre la connaissance des choses et celle de la vérité de notre connaissance, saint Thomas établit une comparaison assez surprenante entre le vrai et l'être par accident pour les exclure tous les deux de la métaphysique. Tous les deux, nous dit-il, ne contiennent rien de plus que ce que l'on trouve dans l'être par soi, car l'être accidentel est fait de la rencontre imprévue de deux aspects ontologiques du réel extérieur alors que le vrai consiste dans la rencontre faite dans et par l'esprit de deux concepts pré-existants qui sont eux-mêmes la similitude de l'être extérieur. Et voilà pourquoi ni l'être accidentel ni le vrai:

"... non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia" (I4).

Tel est le contexte thomiste de la connaissance de la vérité. Il y a la même distinction entre l'analyse de la connaissance de la vérité et celle de la nature du connaître qu'entre la saisie de l'être comme quiddité et celle de l'être comme parfait (I5). De sorte que nous pourrions établir la proportionnalité suivante:

<u>la connaissance de la vérité:</u>	<u>ce que les accidents:</u>	<u>ce que l'être secundum quid:</u>
est à la nature du connaître	sont à la substance	est à l'être simpliciter

ce que le Parfait  
est à l'imparfait

C'est donc la perfection de la connaissance humaine qui est l'objet de cette troisième partie; et se demander qu'est-ce que connaître la vérité? est identique à rechercher les éléments qui font passer notre connaissance de l'état d'imperfection inévitable dans lequel elle se trouve, au stage de l'appréhension, à un état de perfection qui s'identifie à la connaissance de la vérité. Le plan que nous allons suivre, dans cette recherche, nous est fourni par les matériaux sur lesquels nous travaillons. Il s'agit, en effet, d'examiner cette activité immanente par laquelle on réassemble les divers concepts du réel que l'appréhension a produits afin de redonner aux êtres connus une unité plus conforme à celle qu'ils possèdent en dehors de l'âme. Ce travail de regroupement conceptuel ne peut pas davantage se faire sans une référence au réel qui est l'unité mesuratrice, qu'il est possible de remonter un instrument compliqué sans se référer à un plan qui manifeste les liens exacts unissant entre elles les diverses pièces. Nous allons donc analyser la nature et le fonctionnement de cette opération qui perfectionne la connaissance en substituant l'unité là où règne la multiplicité des concepts (chapitre huitième) puis nous

examinerons la conséquence que cette unification produit dans le connaître humain, la vérité qui en est l'effet (chapitre neuvième). Telle est la division de cette troisième partie.

CHAPITRE HUITIEME: QUELLE OPERATION REND PARFAITE LA CONNAISSANCE HUMAINE?

Puisque la réalité que nous avons à étudier appartient au domaine de la vie, et de la vie cognitive, nous allons procéder, dans la recherche de sa nature, selon le mode inévitable qu'il faut adopter pour percevoir ses aspects essentiels; nous allons donc suivre le même plan que pour l'analyse de l'appréhension, nous attachant d'abord à l'étude de l'exercice de l'acte, ensuite à celle de sa spécification. De là sortiront les deux sections de ce chapitre.

Première section: L'exercice de l'opération qui parfait la connaissance humaine.

A) Les origines et les causes subjectives de ce nouvel acte:

C'est sous l'action fécondatrice de l'espèce intelligible porteuse de la lumière de l'intellect-agent et de la nature des choses (I6) que l'intelligence humaine connaît; sous la pression de quelle force connaîtra-t-elle parfaitement? Sous la pression d'un désir de nature qui fait de notre intelligence un appétit naturel de tout l'être (I7) et donc de la vérité qui est la possession parfaite de l'être (I8), mais surtout sous l'action de l'intellect-agent, notre lumière naturelle qui accompagne l'opération de l'intellect-possible partout où elle s'exerce:

"... lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quae per illud lumen manifestantur; sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quae naturaliter cognoscuntur" (I9).

Il ne faut pas s'imaginer, en effet, l'action de l'intellect-agent, telle qu'elle a été décrite dans les pages précédentes, comme quelque chose de transitoire qui prépare la species intelligibilis, dont elle fait don à l'intellect-possible, puis se désintéresse de l'intellection elle-même. C'est là une conception purement spatiale d'une activité de l'esprit et qui ne répond en rien à l'immanence respective des diverses puissances et de leurs opérations (20). Quand saint Thomas utilise l'expression lumière intellectuelle pour désigner l'intellect-agent il faut donner à cette formule toute sa valeur analogique; or, la lumière physique n'illumine pas la couleur pour lui donner une visibilité permanente de façon qu'elle puisse cesser son action sans que la couleur cesse d'être actuellement visible. De même en est-il, toute proportion gardée, pour

l'action de l'intellect-agent vis-à-vis de l'objet et de l'opération de notre intelligence. L'illumination de l'intellect-agent doit être permanente, et c'est toujours par son action que toute activité intellectuelle commence et se poursuit, selon l'heureuse formule suivante:

"... quia lumen intellectuale facit intelligentem simpliciter, ideo oportet quod omnis intellectus intelligat per lumen quod sit in ipso" (21).

Si l'intellect-agent est au principe du connaître par la production de l'intelligible en acte, il est aussi au sein du connaître dans l'acte même d'appréhension, car il est à l'acte d'intellection ce que le soleil est à l'acte de vision (22); il actualise l'objet et conforte la puissance:

"... de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quod aliquid fit nobis notum" (23).

Cette vigueur apportée à l'intelligence par l'intellect-agent lui permet de croître jusqu'à ce qu'elle ait atteint le sommet de sa perfection, la possession de la vérité totale. Mais cette croissance se fait par étapes successives, et l'acte que nous étudions en est la première. Il ne faut donc jamais oublier ce rôle nécessitant de la lumière intellectuelle dans l'étude de cette opération de l'esprit par laquelle elle va atteindre un état de perfection qu'elle ne possédait pas dans le mode appréhensif, même si saint Thomas n'en fait que rarement mention, car sa théorie métaphysique de l'inter-causalité des deux intellects est toujours présumée à l'explication de la connaissance humaine, parce qu'elle en est le centre, comme nous l'avons vu plus haut.

Mais il n'y a pas que la tendance naturelle de l'intelligence appétit de l'être, et le rôle illuminateur de l'intellect-agent qui explique que nous complétons notre connaître par un acte qui le parfait. Il y a aussi une sorte de nécessité psychologique qui nous plonge dans l'insatisfaction spirituelle et une curiosité incoercible aussi longtemps que nous n'avons pas réduit à l'unité ce qui se présente comme multiple, car le multiple comme tel nous est inintelligible (24). Or, la connaissance humaine, avons-nous constaté, se fait par mul-

tiplication de concepts qui se présentent comme autant d'aspects divers de la réalité. La tendance incoercible de l'intelligence sera donc d'unifier ses concepts selon un ordre construit par elle-même, ordre qui, sans détruire l'identité de chacun d'eux, le situera à l'intérieur d'un tout dont il sera partie intégrante. Ce sera donc comme parties d'un tout que les concepts d'appréhension seront connus (25) par cette nouvelle opération de l'esprit dont la fonction essentielle est de parfaire le connaître parce qu'elle substitue à la multiplicité primitive un groupement intelligible qui répond aux besoins et aux exigences les plus profondes de la nature même de notre intelligence. Telles sont les origines subjectives de cette seconde activité de l'esprit dont il nous faut maintenant étudier la nature.

#### B) Analyse de l'opération qui parfait notre connaître.

Sous la poussée de ces forces de natures dont nous venons de parler, l'intelligence humaine se met à la recherche de la perfection de son connaître. Contrairement à ce qui se passe dans l'appréhension, qui est à la merci des choses et doit tout attendre d'elles, dans cette activité perfective, l'âme possède une initiative inconnue jusqu'alors:

"... anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit" (26).

"... compositio propositionis non est opus naturae, sed est opus rationis et intellectus" (27).

Cette différence d'attitude noétique entre l'appréhension et l'opération qui la perfectionne va commander toutes les structures de cette dernière. Alors que l'appréhension avait un mode abstrait, imposé par l'intellect-agent, que son acte était assimilation et son terme une simple similitude de la quiddité tant substantielle qu'accidentelle des choses, la seconde opération possède un mode concret, son acte est jugement et son terme une énonciation ou un concept complexe. Un mot d'explication sur chacun de ces aspects de la seconde opération de l'esprit suffira pour nous en faire saisir la nature.

#### I) La "Concretio" ou "Compositio" comme Mode de connaissance.

Chaque fois que Thomas d'Aquin veut décrire l'opération intellectuelle dont nous faisons l'analyse il se sert des termes componere compositio (28), concretio (29), unitio (30) pour bien désigner que toute la finalité de cet acte de l'esprit doit se comprendre en référence au tout intelligible qui est le résultat de son effort:

"... cum conceptiones intellectus sint similitudines rerum, ea quae circa intellectum sunt dupliciter considerari et nominari possunt. Uno modo, secundum se; alio modo, secundum rationes rerum quarum sunt similitudines. Sicut imago Herculis secundum se quidem dicitur et est cuprum; in quantum autem est similitudo Herculis nominatur homo. Sic etiam, si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio, ubi est veritas et falsitas; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri" (31)

Ex multis unum: telle est la devise de cet acte de l'esprit (32), parce que c'est l'unique moyen d'étendre le rayon de la connaissance humaine qui est allergique à la multiplicité comme telle (33), donc à la situation même dans laquelle elle se trouve par la nature de l'acte d'appréhension et dont elle ne peut sortir qu'en substituant l'unité à la multiplicité. Ce travail de substitution, l'intelligence le fait sur les concepts de simple-appréhension, non en les transformant, ce qui serait les détruire comme similitudes des choses, mais en les intégrant à l'intérieur d'un tout, ce qui donne à ces concepts une valeur et une signification fonctionnelle, qui leur méritent un nom nouveau, une sorte de surnom indiquant la vocation particulière qu'ils ont à remplir dans ce nouveau contexte d'intelligibilité dans lequel ils se trouvent. Les surnoms des concepts simples, dans cet effort vers l'unité, sont: nom et verbe:

"... simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet ad librum Praedicamentorum. Alio modo, secundum rationem, prout sunt partes enunciationis; et sic determinatur de eis in hoc libro; et ideo traduntur sub ratione nominis et verbi; de quorum ratione est quod significant aliquid cum tempore vel sine tempore, et alia huiusmodi, quae pertinent ad rationem dictionum, secundum quod constituunt enunciationem. Tertio modo, considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro Priorum" (34).

Lors donc que l'âme prend l'initiative de parfaire la connaissance en réduisant la multitude de ses concepts à l'unité par mode de composition, elle fait jouer aux concepts simples une fonction qui leur était étrangère en tant qu'absolues similitudes des choses: elle en fait des corrélatifs, c'est-à-dire que les deux concepts simples, qui deviennent le matériel de la composition faite par l'esprit, se chargent d'une signification nouvelle essentiellement relative au rôle qu'ils remplissent dans ce tout construit par l'intelligence: ils deviennent sujet et prédicat, la fonction du sujet étant remplie par les concepts-noms, et celle de prédicat par les concepts-verbes. Il ne

faut pas oublier, en effet, que la seconde opération de l'esprit consiste dans la composition de deux concepts simples, et que conséquemment, tout le matériel qui va servir de parties intégrales à cette composition (35) pré-existe déjà dans l'appréhension. Il faut donc qu'il y ait, dans l'appréhension, des concepts aptes à jouer le rôle de sujet, et d'autres capables de remplir la fonction de prédicat. Quels sont donc ces concepts qui peuvent respectivement remplir des fonctions si différentes?

Les concepts-noms sont ceux qui sont similitudes de la quiddité des choses alors que les concepts-verbos sont ceux qui sont similitudes de ces accidents particuliers qui sourdent de la substance, comme l'action et la passion, et, d'une certaine façon, le est (36); ils expriment le dynamisme qui sort de la substance ou dont elle est le réceptacle (37). Il est intéressant de remarquer qu'avec la notion de nom et de verbe dont la fonction essentielle est de travailler à la perfection du connaître humain, nous rejoignons cet aspect de la connaissance d'appréhension où la réalité est saisie comme parfaite, c'est-à-dire comme substance et accidents (38). Les mêmes lois s'appliquent parce que le connaître est de l'être, et qu'il obéit aux lois de l'être. Dans cette composition originale que l'esprit fait dans ses concepts, afin de les connaître unement, il va imiter le comportement des choses tel qu'il l'a saisi dans l'acte d'appréhension. Les concepts-noms seront donc à l'intérieur de ce tout intelligible construit par l'intelligence ce qu'est la substance dans la réalité extérieure: ils seront l'élément stable, permanent qui demeure identique sous la multitude des prédicats qu'on lui attribuera (39). Et voilà pourquoi ils seront sujets, car ce qui caractérise la substance, c'est précisément, comme son nom l'indique, de se tenir sous ses accidents, de leur donner l'exister. Les concepts-verbos auront, au contraire, un tout autre rôle à jouer dans cette synthèse que l'intelligence fait des concepts d'appréhension. Ils auront une fonction informatrice, actualisatrice par rapport au sujet; ils sont sa forme, ses actes, comme les accidents étaient la forme perfective de la substance; ils expriment l'action, la passion et l'exister en tant qu'ils inhérent dans le sujet, parce que ce dernier en est la source ou le terme (40). Etant donné que l'action, la passion et l'exister sont toujours des actes, donc des éléments perfectifs, les concepts-verbos seront les prédicats par excellence, et aucun autre concept ne pourra jouer le rôle de prédicat si le verbe n'est pas là pour l'aider à remplir cette fonction:

"... Verbum semper significat id quod praedicatur" (41).

"... ipsa verba sunt quae praedicantur, magis quam significant praedicata. Est ergo intelligendum quod verbum semper est signum quod aliqua praedicentur, quia omnis praedicatio fit per verbum ratione compositionis importatae, sive praedicetur aliquid essentialiter sive accidentaliter" (42).

"... Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est" (43).

Un exemple fera saisir ce changement d'optique que subissent les concepts simples lorsqu'ils deviennent parties de la synthèse opérée par l'esprit. Prenons les concepts d'homme et de course. Dans l'appréhension ils expriment deux connaissances dont l'une correspond à la nature humaine et l'autre à un mouvement local. Or, il est impossible de penser simultanément ces deux concepts aussi longtemps qu'ils seront considérés comme deux absolus puisque leur intelligibilité respective est indépendante l'une de l'autre. Si maintenant nous voulons penser simultanément ces deux concepts, il faut établir un tel lien entre les deux qu'ils ne constituent plus qu'une seule intelligibilité. Ce lien c'est la composition des deux concepts dont l'un devient sujet ou matière de l'autre qui en est l'acte, et nous avons: l'homme court, c'est-à-dire un certain sujet exerce actuellement une certaine activité. L'homme et son activité sont connus comme une chose:

"... Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi".

"... Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subjecti identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem". (44)

Le mode de composition ou de concretio qui caractérise l'opération destinée à parfaire notre connaissance est donc essentiellement unificateur car il peut unifier les divers concepts qui portent sur l'être comme tel, sur les principes essentiels des substances, sur les divers accidents de ces mêmes substances (45), grâce aux significations fonctionnelles que prennent les concepts absolus dans les cadres de la composition de l'esprit. Il nous reste à examiner l'acte de connaissance lui-même que ce mode de composition caractérise et le terme qui émane de cet acte.

## 2) Le jugement et son terme, l'énonciation.

Nous venons de voir que le mode de cet acte de l'intelligence est totalement divergent de celui de l'appréhension dont le mode abstrait isole les concepts, les multiplie afin de se modeler sur les divers aspects intelli-

gibles de la réalité, alors que celui-ci est unificateur, organisateur de relations sujet-prédicat qui lui permettent d'englober dans une seule saisie les multiples aspects de sa connaissance des choses. A une telle différence dans le mode de connaissance correspond un acte qui ne ressemble en rien à celui de l'appréhension, car alors que ce dernier était assimilation, celui de la seconde opération de l'esprit est jugement. Emprunté au domaine de la justice, ce terme conservera toujours quelque chose de ses origines malgré la transposition que lui fait nécessairement subir sa dérivation dans un ordre tout autre que celui de l'administration des lois qui régissent une société (46). D'ailleurs les vocables utilisés par les grammairiens et les logiciens pour désigner l'acte de l'esprit qui prédique quelque chose d'un sujet ou lui attribue une action ou une forme ont tous une origine judiciaire, car le mot attribut signifie étymologiquement ad tribunalum, c'est-à-dire traduire quelqu'un devant le tribun, ce magistrat romain qui rendait la justice, et d'où est venu notre mot tribunal (47). De même, les mots predicare, praedicatum, judicium, viennent de la racine deik qui veut dire montrer, indiquer, et ils appartiennent tous à la langue du droit (48).

Lors donc que l'intelligence a traduit au tribunal de sa réflexion (49) deux ou plusieurs concepts dont l'un, le sujet, joue le rôle d'accusé, et les autres, les prédicats ou les attributs, sont les crimes dont on l'accuse, elle rend son verdict de culpabilité ou de non culpabilité. Que juge-t-elle? Le réel ou bien l'unification des concepts qu'elle vient de faire? Tel est le problème délicat que nous avons à résoudre si nous voulons comprendre la véritable nature de cet acte d'intelligence, car selon que nous donnerons, comme objet direct à l'acte du jugement, le réel ou bien l'unification de nos concepts, nous l'assimilerons à l'appréhension ou, au contraire, nous en ferons un acte distinct qui s'y ajoute et le perfectionne. Si, en effet, l'appréhension connaît la quiddité des choses alors que le jugement connaît leur exister, tous les deux ont la réalité extérieure comme objet direct, tous les deux appréhendent des aspects divers du réel, ils ne sont que numériquement et chronologiquement distincts l'un venant après l'autre. Mais si l'exister est l'objet direct du jugement, comme le jugement est l'acte de cette puissance passive qu'est l'intellect et qu'une puissance passive doit recevoir son objet avant de pouvoir le connaître (50), il faudra que l'intellect soit fécondé par une species intelligibilis de l'exister comme il a dû être fécondé par une espèce intelligible de la quiddité avant de pouvoir l'appréhender. Et alors toutes les objections que l'on pouvait avoir contre l'abstraction de l'exister se reposent pour son appréhension par le jugement, car on ne connaît que ce que l'on est. Connaître c'est sur-exister intentionnellement le réel, et à moins que l'exister des choses ne sur-existe intentionnellement chez-nous, jamais nous ne le connaissons! Si donc l'on donne au jugement l'exister des choses comme objet direct, on en fait l'acte d'appréhension de cet exister; il perfectionne la connaissance comme toute saisie d'un aspect nouveau du réel la perfectionne, mais il n'est pas cette perfection de la connaissance qui consiste à corriger le caractère analytique de l'appréhension, qui ne connaît que fragmentairement le réel, par un regroupement de concepts grâce auquel l'homme imitera, à sa pauvre façon, l'intuition compréhensive que Dieu et les anges ont

du réel (51). Le jugement demeure une saisie de l'aspect le plus parfait du réel, puisqu'il saisit l'acte de tout acte, mais il n'est pas un état plus parfait de notre connaissance du réel, ce à quoi il est essentiellement destiné, puisque la raison de son existence est précisément l'état naturellement imparfait du connaître humain dont l'abstraction est le mode nécessaire.

Si, au contraire, on donne comme objet direct du jugement la composition ou la synthèse des concepts dont la simple-appréhension a déjà enrichi l'intelligence, alors il travaille à perfectionner la connaissance elle-même, à la faire croître en sagesse ou en ordre (52), à lui faire imiter le mode d'exister des choses, mode concret et synthétique, en corrigeant cette fragmentation que l'intellect-agent avait introduite dans notre connaissance du réel. Le jugement parfait notre connaître, non en lui procurant plus de réel pour se nourrir, mais en le rendant plus réaliste dans sa façon de sur-exister le réel. C'est donc sur notre connaissance du réel que son activité va s'exercer directement, sur les concepts que nous possédons en tant qu'ils sont des réalités psychologiques. Pour reprendre une comparaison dont se sert saint Thomas, on peut considérer l'image d'Hercule en tant qu'elle possède des propriétés particulières, en tant qu'elle est en cuivre, et on peut la considérer en tant que similitude, et alors elle est homme. De même en est-il des concepts qu'on peut grouper ou unifier d'abord en tant qu'ils possèdent des caractéristiques qui proviennent de leur état d'abstraction, et alors ils sont sujets ou prédicats, ensuite en tant que la composition faite par l'esprit est ou n'est pas similitude du réel, et alors ils sont vrais ou faux (53). Mais cette seconde considération est conséquente à la première et elle la présuppose. Dans l'ordre d'exercice, ce qui est l'aspect précis que nous sommes à examiner, l'activité judiciaire porte donc directement sur la composition des concepts et non sur la réalité à laquelle cette synthèse est ou non adéquate.

Il est relativement facile de faire la contre-épreuve de cet avancé, grâce à un exemple très souvent utilisé dans l'oeuvre de l'Aquinate, et qui manifeste à l'évidence qu'un jugement peut être parfait sans se référer aucunement à un exister extérieur parce qu'il est le fruit d'une composition parfaite que l'esprit fait d'un concept qu'il dédouble, non comme similitude du réel, mais comme élément d'une synthèse dont il est lui-même l'auteur. Si on affirme: l'homme est homme, nous avons un jugement. Sur quoi porte ce jugement: sur l'existence réelle de l'homme ou sur l'identité des deux termes de la synthèse construite par l'intelligence? Il est évident que le jugement porte sur la composition des concepts et non sur l'exister humain dans sa réalité extérieure:

... Sed in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, se-

cundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem" (54).

Il y a une contre-épreuve plus radicale encore que le jugement d'identité pour détruire l'illusion que le jugement porte directement sur l'existence des choses et non sur la composition des concepts. C'est celle qui nous est fournie par un texte de saint Thomas dans lequel il nous explique précisément l'opposition qui existe entre le est envisagé comme similitude de l'exister et le est signifiant la composition de l'esprit dans le cas d'un jugement d'existence. Après avoir commenté le texte d'Aristote qui divise l'être en deux modes dont le premier est extra mental et le second dans l'esprit, il définit le second mode "cet esse et ce est qui signifient la composition que l'esprit fait dans ses concepts" (55), puis il établit cette comparaison assez surprenante, au premier abord:

"... Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille Est primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali" (56).

Ce texte établit donc la différence essentielle qu'il y a entre le est similitude de l'exister des choses et le est signe de la composition faite par l'esprit. Dans le premier cas, le est exprime l'acte de la substance qu'il perfectionne et dont il se distingue, alors que le est exprimant la composition est un prédicat qui inhère au sujet comme une forme ou un accident. Il a un sens fonctionnel, il est un concept-verbe ou partie d'un tout (57).

Il est enfin une troisième preuve que l'acte judicatif porte directement sur la composition des concepts, et non sur l'exister des choses. Elle nous est donnée par toutes nos affirmations qui ont Dieu comme objet. Lorsque nous disons: Dieu existe, Dieu est bon, etc., il est impossible que l'objet de ces jugements soit l'existence de Dieu, puisque la saisie de son existence n'est pas plus à la portée de notre intelligence que celle de son essence! Tous ces jugements portent donc sur la composition de nos concepts sur Dieu, et non sur son exister:

"... esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto.

Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus: Deus est, vera est" (58).

Nous pouvons donc conclure que l'activité du jugement a comme premier objet l'unification qu'elle-même a faite dans les concepts d'appréhension, et que le est qui caractérise cette activité est d'abord et avant tout le signe de l'identité qu'elle relie dans une relation d'attribution qui lui permet de prendre parti pour l'unité contre la multiplicité:

"... differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur" (59).

Le terme immanent du jugement, le fruit de sa fécondité, va porter tous les signes héréditaires de ses origines. Puisqu'il est le fils de l'esprit, il aura la même spiritualité et la même simplicité que son principe; puisqu'il est le résultat d'une composition, il aura la complexité des éléments qui ont contribué à le former mais une complexité qui ne nuira en rien à son unité (60). Le nom propre de ce nouvel enfant de l'intelligence est énonciation. Ce terme est aussi emprunté à la langue du droit et signifie la proclamation officielle d'une décision de caractère public (61). Il est donc tout à fait dans la ligne de l'acte qu'il termine et dont il est le fruit:

"... sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enuntiatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio" (62).

De même que les concepts d'appréhension peuvent être considérés successivement en eux-mêmes et comme similitudes du réel (63), et selon cette double considération posséder des caractéristiques différentes (64), ainsi l'énonciation, en tant que concept de la seconde opération, possède-t-elle des caractéristiques différentes selon qu'on l'envisage dans son existence intentionnelle et comme similitude du mode d'exister des choses. Nous allons exposer brièvement les caractères particuliers que l'énonciation offre à la réflexion, quand elle est considérée comme réalité mentale, reportant au secteur suivant ceux qui la définissent en tant qu'elle est similitude du mode d'exister des choses.

Ex multis unum, tel est, nous l'avons vu, le mode propre du jugement (65); telle est aussi la nature de son terme immanent, l'énonciation. Cette dernière n'est pas terme, dans le sens utilisé quand nous parlons du terme d'un voyage ou de la fin d'un beau jour, mais au sens où le fruit est au terme de tout un ensemble de processus biologiques dont il provient et qu'il couronne. L'énonciation couronne le travail de l'esprit en stabilisant les découvertes qu'il a faites, en fixant dans l'unité un ensemble de concepts que l'appréhension ne pouvait concevoir que successivement. L'unité de signification, malgré la complexité des éléments composants, telle est la première propriété de l'énonciation (66), propriété qui l'oppose diamétralement à la première caractéristique des concepts d'appréhension, leur unité d'abstraction, unité qui se fait aux dépens de la multiplicité, par non considération de celle-ci, alors que l'unité de signification de l'énonciation est exactement faite par concretio, c'est-à-dire par la prise de conscience de la multiplicité des concepts et leur intégration dans un ordre fait par la raison.

Sur cette unité de concrétion de l'énonciation se greffent deux propriétés distinctes qui modifient sa signification sans en détruire l'unité. La première se rattache à l'élément sujet et donne naissance au caractère soit universel, soit particulier, soit singulier de l'énonciation (67); la seconde repose sur l'élément verbe ou prédicat, donc l'élément formel de l'énonciation qui fait de cette dernière une affirmation ou une négation (68). Ce caractère affirmatif ou négatif de l'énonciation est l'un des plus importants, car la nécessité où se trouve tout acte de jugement d'être soit une affirmation, soit une négation, est comme le fondement de toutes les propositions qui gouvernent le fonctionnement de l'intelligence. Si on ajoute que l'affirmation et la négation incluent nécessairement le temps, donc le passé, le présent et le futur, on voit tout de suite l'importance que cette propriété de l'énonciation aura dans le domaine des jugements singuliers (69).

Tel est le jugement et son terme immanent. Considérés du strict point de vue de l'exercice de l'activité de l'esprit, sans référence immédiate aux réalités qu'ils nous font connaître, il est évident que tous les deux sont finalisés par la perfection du connaître, puisqu'ils n'ont d'autre fonction que de substituer à l'éparpillement inévitable que le mode abstraitif de l'appréhension introduit dans les concepts, une vue et un concept synthétiques dont jamais l'acte d'appréhension n'eût été capable. Outre cette synthèse qu'il établit dans les concepts simples, le jugement utilise tous les trésors d'intelligibilité qui se trouvaient déjà dans la hiérarchie des concepts en prédicables et en prédicaments. De sorte que sous cet angle encore très limité de l'immanence de la vie de connaissance, il est déjà légitime d'affirmer que la destinée du jugement est d'être completivum cognitionis (70). Examinons maintenant la perfection qu'il donne à notre connaître en le référant à la réalité extérieure dans l'ordre de spécification.

Deuxième section: La réalité extérieure comme terme de la connaissance de jugement.

En traitant du jugement comme acte de connaissance dans la section précédente, nous lui avons déjà refusé, comme objet direct, l'exister, qui jouerait pour le jugement le rôle de la quiddité pour l'appréhension (71), malgré la faveur dont jouit cette position et les évidences textuelles sur lesquelles elle semble s'appuyer (72). Mais nous n'avons pas l'intention de refuser au jugement tout contact avec le réel extérieur. C'est au contraire pour augmenter le réalisme de l'activité judiciaire que nous lui refusons cette spécialisation à l'acte d'exister, car il est fait pour le tout de l'être, essence et existence, substance et accidents. Nous avons donné, comme contexte à l'étude de cette seconde opération de l'esprit, la distinction qui existe, dans tout être créé, entre l'être et la perfection, et l'avons appliquée à la connaissance humaine dont l'acte d'appréhension joue, en quelque sorte, le rôle de substance alors que l'acte de jugement remplit la fonction perfective des accidents (73). Pour illustrer cette situation abstraite dans laquelle se trouve le jugement par rapport à l'appréhension, nous avons comparé le connaître d'appréhension à une opération de désassemblage, de démontage de la réalité alors que le jugement a comme première fonction de réassembler les concepts afin qu'ils reproduisent plus fidèlement le mode d'exister du réel (74). Dans la section précédente nous avons analysé cette opération de remontage telle que l'esprit l'accomplit, et l'oeuvre qui résulte de ce travail, l'énonciation. Il nous reste maintenant à considérer le modèle sur lequel l'intelligence se guide pour unifier une pluralité de concepts d'appréhension, et les caractéristiques que le verbe de la seconde opération acquiert du fait de sa mensuration par l'être. La division de cette section se fera donc selon ces deux aspects.

A) Le terme extérieur qui spécifie le jugement.

De même que les concepts d'appréhension sont similitudes du réel parce qu'ils en sont l'effet et n'ont d'autre destinée que de le faire sur-exister dans l'âme, de même l'énonciation (75) doit être similitude du réel puisqu'elle résulte de l'unification de concepts d'appréhension par le jugement. Mais de quoi est-elle la similitude? De l'ipsum esse rei nous dit saint Thomas:

"... duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam, vel affirmativam formando, et hae quidem duae operationes, duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei,

secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta, ut pars, vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus" (76).

Que signifie l'expression ipsum esse rei dont l'Angélique se sert pour distinguer de l'acte d'appréhension l'opération de jugement? Faut-il traduire esse par acte d'exister ou par mode d'exister? Cet esse est-il l'objet du jugement comme la quiddité est objet d'appréhension? Telles sont les deux questions auxquelles il faut répondre avant de pouvoir saisir la nature du terme extérieur qui spécifie le jugement ainsi que les relations qui existent entre ce terme extérieur et l'énonciation, terme immanent.

I) L'"ipsum esse rei" doit-il se traduire par acte ou par mode d'exister?

Si l'analyse que nous avons faite de notre saisie progressive de l'être, saisie qui va du confus au distinct selon une double démarche dont la première se dirige vers la res ou la quiddité (77), alors que la seconde est orientée vers l'acte d'exister lui-même, en tant qu'il est ce qu'il y a de plus parfait dans toute réalité (78), si cette analyse est correcte, il est assez improbable que l'acte d'exister soit le terme du jugement, car nous faisons des jugements innombrables avant de savoir que l'exister des choses soit leur perfection ultime. En fait cette saisie, qui appartient d'ailleurs à l'appréhension, est l'apanage du sage puisque c'est par elle que toute la connaissance métaphysique se définit. Si, d'autre part, on donne au mot esse le sens d'acte tel que connu dans la première saisie de l'être, alors ce n'est plus l'exister comme tel qui est objet de jugement mais un mode d'exister, celui qui est caractéristique des êtres plongés dans le mouvement, l'exister de l'être mobile comme tel (79). Notre première énonciation pourrait donc être conçue dans les termes suivants: quelque chose court, monte, descend, etc....., et si cette première énonciation est suivie d'une autre qui affirmerait que: quelque chose existe, cela signifierait: une chose ayant un corps existe, ce qui revient encore à connaître un mode d'exister et non pas l'acte d'exister, qui par définition est séparé de tous ses modes, et qui d'ailleurs a besoin d'un jugement pour être connu comme tel (80). En d'autres termes, puisqu'il nous est impossible de donner à l'ipsum esse rei que regarde le jugement, la signification d'acte d'exister comme pure actualité, une seule possibilité demeure, c'est de lui donner le sens de mode d'exister. Or, les modes d'exister sont au nombre de dix, dont l'un est caractéristique de la substance et les neuf autres désignent les accidents. Si donc, le jugement se termine au mode d'exister des choses, cela veut tout simplement dire qu'il connaît le réel comme substance et accidents,

comme substance composée de participes essentiels, et comme accidents multiples de l'une ou de l'autre substance.

Examinons cette interprétation de l'ipsum esse rei en fonction de la doctrine explicite du Docteur Angélique sur la nature de la connaissance judiciaire:

"... Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam a Philosopho, in III De anima, dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum" (81).

Ce texte est assez explicite, en lui-même, pour indiquer que l'esse dont il s'agit, c'est tout l'être de la réalité, son essence et son existence, et non seulement le mode substantiel mais aussi le mode accidentel d'exister. En voici un autre qui explicite ce qui vient de nous être enseigné dans le texte précédent:

"... 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 obiectum 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 compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. - 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, idest habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod

habet materiam sensitivam, rationale vero quod habet  
utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia  
individuali; et secundum hanc identitatis rationem intel-  
lectus noster unum componit alteri praedicando" (82).

S'il était nécessaire de gloser ce texte, nous pourrions dire qu'il y a autant de modes d'énonciation pour le jugement qu'il y a de modes d'exister pour les réalités composées. Si le mode de composition est celui d'essence et d'existence, nous aurons une énonciation à deux termes ou un jugement d'existence où l'exister lui-même compose avec le subsistant, comme dans: Socrate est, jugement dont la composition devrait logiquement se traduire comme suit: ens habens esse individuale per se est. C'est dans ce sens que saint Thomas affirme que, dans ce jugement: Socrate est, le est est un prédicat substantiel, c'est-à-dire qu'il exprime l'ipsum esse de Socrate, donc un mode substantiel d'exister (83). Si le mode de composition est dans la substance même des choses, alors l'énonciation désignera l'identité du composé avec l'une ou l'autre de ses composantes essentielles, comme dans: Socrate est animal, ou homme. Enfin, si le mode de composition est celui d'une substance et de ses accidents, l'énonciation indiquera le mode accidentel de cet exister. D'ailleurs, le lien entre le mode d'exister et le mode de prédiquer, c'est-à-dire l'énonciation elle-même qui n'est pas autre chose qu'une relation d'attribution ou de prédication, est affirmé dogmatiquement à l'occasion de la division de l'être réel en ses dix modes:

"... oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia "quoties ens dicitur," idest quot modis aliquid praedicatur, "toties esse significatur," idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis" (84).

Cette analyse du terme extrinsèque de l'acte de jugement nous ramène exactement à notre point de départ; nous disions que le jugement était perfection de connaissance parce qu'il était unification d'une multitude de concepts, unité destinée à réorganiser l'appréhension sur le modèle de l'existence des choses. Or, les choses existent selon un mode substantiel et accidentel, le premier leur donnant la stabilité et le second leur perfection.

exterioribus" (90).

Le jugement nous met donc en présence de la réalité à la fois dans son être et son être parfait, les deux étant perçus simultanément dans ce terme complexe, mais un, qu'est l'énonciation. C'est donc sur le mode d'exister des choses que se modèle le jugement et non pas sur l'acte d'exister perçu comme perfection de la quiddité.

2) L'"ipsum esse rei" est-il l'objet du jugement?

Nous avons constaté, dans l'analyse de la nature du connaître humain, que l'objet pouvait signifier deux aspects entièrement différents de la réalité. Il peut désigner le réel en tant que cause ou principe de l'acte de connaissance tant sensible qu'intellectuelle (85), et il peut signifier, au contraire, ce même réel en tant que terme connu par l'activité cognitive (86). La distinction entre l'espèce intelligible et le concept marque cette différence entre les deux aspects de l'objet, l'une étant au principe de l'acte et l'autre en manifestant le fruit (87). Or, nous venons de voir que l'ipsum esse rei est objet terme de notre connaissance judicative puisque la composition substantielle et accidentelle des choses est précisément ce que nous connaissons par cette opération de l'esprit (88). Il s'agit de savoir s'il en est aussi l'objet-principe. Pour répondre à cette question, nous n'avons qu'à rappeler les raisons qui nécessitent la causalité fécondatrice de la réalité, tant sensible qu'intelligible: c'est la passivité de nos puissances, formule qui n'est qu'un substitut d'un aveu d'ignorance ou de non possession du réel (89). Mais aussitôt que la puissance passive existe son objet, qu'elle est fécondée par lui, alors elle est active, elle conçoit, au sens très fort du mot, ce qu'elle est devenue, et le concept ou le verbe mental, sur-existence vécue dans et par l'esprit, naît en référence complète au réel dont il est similitude. Or, au principe de l'opération qui compose et divise, il y a déjà présence de l'intelligible; donc la phase passive de la connaissance est dépassée:

"... in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus" (90).

C'est dans ce sens qu'on peut affirmer que l'intelligence prend l'initiative de l'acte de jugement et que le terme de ce dernier est oeuvre de raison, et non pas oeuvre de nature comme l'est l'appréhension et son concept. On ne peut donc dire que l'ipsum esse rei cause la connaissance judicative en déposant dans l'intellect possible une espèce intelligible qui serait sa similitude et dont l'énonciation serait une sorte d'image. Ce serait réduire le jugement à l'appréhension et concevoir la connaissance humaine comme une intuition des choses selon leur mode même d'exister alors que, par définition, elle a un mode abstraktif qui décompose le mode concret d'exister du réel en autant d'absolus qu'il y a d'aspects intelligibles dans une réalité (91). La relation que soutient l'énonciation avec l'ipsum esse rei est celle d'un mesuré vis-à-vis de sa mesure, et non d'une cause par rapport à son effet. Ainsi, ce n'est pas parce qu'une maison est faite de pieds et de verges qu'elle est mesurable mais parce qu'elle est construite avec des matériaux qui sont susceptibles d'être mesurés en pieds et en verges. De même, c'est parce que l'énonciation est faite de concepts, similitudes de divers aspects du réel, que la composition qu'elle exprime peut et doit être mesurée par la réalité en tant qu'elle contient concrètement et unement ces divers aspects dont les concepts sont similitudes. L'ipsum esse rei est donc l'objet de la connaissance judicative, non parce qu'il cause la composition de son terme, l'énonciation, mais parce que lui-même étant composé, l'intelligence peut comparer le mode d'exister des choses et le mode d'exister de sa connaissance des choses, et constater sa non-conformité ou sa conformité au réel concret. Ce que l'ipsum esse rei cause dans la connaissance judicative, ce n'est pas la composition des concepts dont l'intelligence est elle-même l'auteur, mais c'est la vérité ou la fausseté de cette composition, ce qui est une toute autre histoire dont nous ferons le récit au chapitre suivant.

B' Les caractéristiques de l'énonciation comme mesurée par l'ipsum esse rei.

Nous voudrions, avant de clore cette section sur le jugement et sa spécification par le réel extérieur, souligner les caractéristiques que manifeste son terme immanent en tant que sur-existence intentionnelle du mode d'exister de la réalité, car l'énonciation, comme le concept, peut être considérée en soi, c'est-à-dire comme des oeuvres de l'esprit possédant des propriétés qui découlent de leur existence intelligible, mais elle peut aussi être considérée comme similitude du réel (92), et alors les exigences de son réalisme lui apportent des propriétés nouvelles. Envisagée comme oeuvre de l'esprit, l'énonciation, nous l'avons vu, possède trois caractéristiques (93). Elle en a également trois dans sa référence au mode d'exister des choses selon que l'on considère le sujet, le verbe ou prédicat, et la complexité unifiée comme représentant l'être et son mode. Un mot de chacune de ces propriétés suffira, car nous les retrouverons dans l'étude de la vérité.

I) Première caractéristique: l'énonciation est nécessaire, impossible, possible.

Ce qui fonde ces propriétés de l'énonciation, c'est son sujet en tant qu'il est similitude d'une nature qui exige, refuse ou est neutre par rapport à tel ou tel prédicat, c'est-à-dire par rapport à telle forme essentielle ou accidentelle dont l'esprit en a fait le sujet. Ainsi, les énonciations suivantes: "l'homme est raisonnable", "l'homme est âne", "l'homme est blanc", marquent respectivement la nécessité, la répugnance et la neutralité que la substance humaine entretient naturellement avec les trois prédicats qu'on lui attribue (94). Cette caractéristique de l'énonciation, qui provient de son sujet en tant que similitude du réel, est à la base de la division des prédicats en substantiel, accidentels per se et accidentels proprement dits:

"... Sciendum enim est quod praedicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subjectum, ut cum dico, Socrates est animal... Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subjecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum" (95).

2) Deuxième caractéristique: l'énonciation est catégorique ou hypothétique.

La source de cette propriété n'est plus le sujet, mais le verbe-prédicat. Ainsi, lorsque je dis: "Socrate est assis", "si Socrate est assis, il ne court pas". Cette caractéristique de l'énonciation est totalement en fonction du verbe, si bien que le sujet peut changer indéfiniment sans modifier en rien la signification de cette composition judicative. Voilà pourquoi on a l'habitude de désigner cette catégorie d'énonciation par le mot formelle par opposition à la première appelée matérielle, à cause de l'analogie entre la fonction du sujet et du prédicat dans une composition de l'esprit et celle de la matière et de la forme dans la composition d'un être.

"... Praedicatum autem est principalior pars enunciationis, eo quod est pars formalis et completiva ipsius" (96).

"... Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter" (97).

L'énonciation hypothétique porte, elle aussi, sur l'élément verbe ou prédicat, puisqu'elle est constituée de deux énonciations catégoriques dont l'une dépend de l'autre, et quant à son existence et quant à sa vérité (98). Cette deuxième caractéristique de l'énonciation prend toute son importance dans la connaissance de la vérité, car seule l'énonciation catégorique contient un absolu de vérité qui peut servir de point de départ à la découverte d'autres vérités absolues (99).

3) Troisième caractéristique: l'énonciation est vraie ou fausse.

Cette troisième propriété de l'énonciation repose sur la totalité de son contenu, donc sur l'unité de complexité que constitue cette relation établie par l'esprit entre le sujet et le prédicat. Ce n'est pas l'acte de jugement qui est formellement vrai ou faux mais son oeuvre, le fruit de son activité, son énonciation:

"... ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum" (100).

Cette remarque que nous venons de lire est de première importance pour l'étude de la vérité que nous allons faire dans le chapitre suivant, car si c'est l'énonciation, c'est-à-dire l'oeuvre de l'esprit en tant qu'elle lui est immanente, qui est sujet de la vérité, il faut que cette oeuvre existe avant que la vérité puisse exister. De même que ni la matière ni la forme ne sont, mais le composé de cette forme et de cette matière, de même, ni le sujet ni le prédicat, ni l'acte de l'esprit qui les unit, ne sont vrais mais l'énonciation qui résulte de la composition du sujet et du prédicat par l'intelligence.

La vérité, nous venons de le voir, est un effet du jugement puisqu'elle est une propriété de son terme immanent, l'énonciation, en tant qu'il

Cette troisième propriété de l'énonciation, qui résulte de son unité en référence à l'unité de l'ipsum esse rei (IOI), accompagne nécessairement toute énonciation en tant qu'elle est mesurée par les choses. Elle est l'âme du concept de cette seconde opération de l'esprit, et lorsque cette âme fait défaut, c'est-à-dire lorsque la vérité manque à l'énonciation, elle est un monstre dans l'ordre de la procréation intellectuelle:

"... falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens praeter intentionem ipsorum primorum principiorum, quae sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt praeter intentionem virtutis naturalis agentis" (IO2).

Aussi, est-ce par la finalité de l'énonciation à être naturellement adéquate au mode d'exister des choses que saint Thomas définit formellement cette dernière, à la fois comme concept de l'intelligence et comme signe extérieur de ce concept:

"... haec sit definitio enunciationis, Enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est." (IO3).

"... Harum autem orationum sola enunciativa est, in qua invenitur verum vel falsum, quia ipsa sola absolute significat conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum" (IO4).

Il nous reste maintenant à étudier cette propriété essentielle de l'énonciation dans ses structures épistémologiques ainsi que la façon dont l'esprit s'en empare; ce sera le sujet du chapitre qui va suivre.

#### CHAPITRE NEUVIEME: La vérité effet du jugement et objet de connaissance.

"... cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura" (IO5).

La vérité, nous venons de le voir, est un effet du jugement puisqu'elle est une propriété de son terme immanent, l'énonciation, en tant qu'il

se réfère au mode d'exister des choses comme à sa mesure. Elle est aussi objet de connaissance judiciaire puisque le jugement connaît son verbe et ce qui le mesure. Ce chapitre étudiera donc ces deux aspects de la vérité. Dans une première section, ce sera la vérité effet de l'acte qui compose et qui divise que nous analyserons; la seconde portera sur la vérité comme objet vécu par ce même acte de l'esprit.

Première section: La vérité comme effet du jugement.

La vérité est dans l'esprit, telle est l'affirmation continuelle que nous retrouvons dans les textes du Docteur Angélique (I06). Cette première affirmation est suivie d'une seconde tout aussi constante, la vérité n'existe proprement et formellement que dans la seconde opération de l'esprit, le jugement (I07). Il est, d'autre part, certaines façons de parler qui semblent identifier la vérité et les choses et qui affirment l'existence de la vérité dans l'acte d'appréhension et même dans la connaissance sensible (I08). Nous nous trouvons donc en face d'un mot à plusieurs sens, comme le sont d'ailleurs les vocables être et connaître, et conséquemment, il nous faut découvrir un premier sens radical qui sert de principe d'ordre à la hiérarchie des sens secondaires. Le mot vérité est analogue et il nous faut trouver le premier analogué, c'est-à-dire la réalité que ce mot désigne d'abord et principalement avant de pouvoir désigner d'autres réalités par une sorte de dénomination extrinsèque (I09). Examinons donc les divers sens du mot vérité et essayons d'en découvrir l'unité ou le principe ordonnateur de ses diverses significations.

A) La multiplicité et l'unité de signification du mot vérité.

Bien que l'origine étymologique des mots ne nous donne aucun renseignement définitif sur leur signification philosophique (II0), elle peut tout de même servir d'indice pour la découverte des intuitions profondes qui ont forcé l'humanité à forger un mot nouveau pour désigner une réalité de l'ordre de l'esprit. Or, l'étymologie du mot grec alètheia et de son équivalent latin veritas, que notre langue moderne a rendu par vérité, est assez suggestive. L'alètheia (III) des grecs vient de lèthô, ancienne forme de lanthanô qui signifie: échapper à l'attention, demeurer invisible, dissimulé, et de a négatif qui détruit la signification négative du mot originel pour lui substituer une idée toute positive, celle de être à découvert, être perçu, visible, donc lumineux. Selon cette origine, la vérité signifierait soit la luminosité du réel, son évidence, soit la découverte par l'esprit de cette luminosité. La veritas des latins possède une origine étymologique qui fait appel à une toute autre intuition primitive, car elle désigne la croyance, le choix (II2), et la vérité signifierait alors le choix de l'intelligence, sa croyance ou encore la chose choisie ou crue. Il y a donc, tant chez les grecs que chez les latins, à la racine du mot qu'ils ont adopté pour désigner cette réalité épis-

témologique que nous appelons vérité, l'idée d'une interférence entre le réel et nos puissances de connaissances, car la découverte implique un découvreur et quelque chose à découvrir, et la croyance ou le choix sont inintelligibles sans un élément subjectif et objectif. La vérité, dans ce contexte linguistique désignerait alors ce que l'intelligence découvre et choisit ou bien l'acte par lequel elle parvient à la découverte et aux choix.

Malgré les indices qu'elle nous fournit sur la psychologie de ceux qui ont inventé le mot, la définition étymologique de la vérité ne peut servir de base à un approfondissement philosophique de la notion, car les mots ont une vie propre, ils naissent et se transforment au cours des âges, se revêtant de significations nouvelles qui se popularisent et deviennent la propriété commune de l'humanité. La réflexion philosophique devra donc prendre comme point de départ la définition nominale de la vérité, définition que l'on peut formuler dans les termes suivants: un accord de la pensée avec son objet (II3). Essayons, à partir de cette notion générale, de découvrir les éléments nécessaires à l'intelligibilité de la notion de vérité et de les ordonner entre eux selon l'importance respective qu'ils possèdent.

### I) La vérité est un accord.

Les politiciens parlent d'accord entre les nations, les grammairiens d'accord entre le sujet et le verbe, les musiciens d'accord entre les notes, et les moralistes d'accord entre la conscience et les actes! Ce qu'il y a de commun dans ces diverses acceptions du mot accord, c'est l'existence d'une pluralité d'éléments coïncidant avec une certaine unification ou harmonie. Quand on définit la vérité comme un accord, il nous faut donc trouver, à la fois, la multitude et l'unité, la multitude étant faite de la connaissance et du réel, alors que l'unité consiste dans leur harmonisation. Mais de quelle harmonisation s'agit-il? Car l'harmonisation des notes musicales est faite par le musicien, celle du sujet et du verbe par celui qui écrit grammaticalement, celle des peuples, s'il y en a une, par la puissance la plus forte. Y aurait-il une puissance supérieure à notre intelligence et à la réalité matérielle qui en est l'objet et dont l'une des fonctions serait de constituer entre elles une sorte d'harmonie préétablie par laquelle la vérité serait définie? Il est indubitable qu'une telle puissance existe pour saint Thomas, et nous verrons quel rôle elle joue dans l'existence de la vérité humaine, mais ce n'est certainement pas à elle que pense le commun des hommes quand ils conçoivent la vérité comme un accord, car leur optique ne possède ni cette ampleur ni cette perspective universelle. Quand ils parlent d'accord pour définir la vérité, ils désignent tout simplement une harmonie qui existe entre la connaissance et le réel. Mais quel est l'auteur de cet accord, le réel ou la connaissance? C'est-à-dire, s'agit-il d'un réel accordé avec la connaissance ou d'une connaissance accordée avec le réel. Lequel s'accorde avec l'autre, se plie aux exigences de l'autre?

Cette question est d'une solution facile pour nous, après tout ce que nous avons vu de la nature de la connaissance, assimilation intentionnelle du réel, donc essentiellement mesurée par lui, et sur la nature du jugement et de son terme. C'est le réel extérieur qui mesure la connaissance, et cette dernière doit s'accorder avec lui, et non vice versa:

"... Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus" (II4).

Si les choses causent la vérité de notre connaissance, causent-elles cette vérité parce qu'elles sont vraies, comme un homme engendre un homme parce qu'il est homme, ou bien s'agit-il d'une autre causalité que la causalité efficiente? Telle est la seconde question à laquelle nous avons à répondre.

## 2) Les choses causent la vérité comme mesure.

Voici un exposé synthétique du problème que nous venons de poser; d'abord la question, puis la réponse:

"... Propter quod unumquodque, et illud magis, ut patet I Post. Sed "ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa", secundum Philosophum in Praed. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu" (II5).

"... licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod "opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est". (II6)

Quelle est cette causalité analogique du réel grâce à laquelle ce dernier est capable de produire ce que lui-même ne possède pas? Pour comprendre cette difficulté et la résoudre, sans violenter les lois de la vie de connaissance ni celles de la réalité, il nous faut faire rappel de tout ce que nous avons découvert sur la nature de l'objet et sa double causalité, celle qui se trouve au principe de l'acte de connaissance (II7) et qui s'unit à la

puissance cognitive pour constituer avec elle une cause totale et unique de l'acte et du concept dans l'ordre d'exercice, et d'autre part, celle qui est au terme de cette même activité de connaissance et qui la mesure extrinsèquement (II8). Lorsque nous disons que le réel cause la vérité, non parce qu'il est vrai mais parce qu'il est, il s'agit du réel comme objet spécifique et extrinsèque de la connaissance vraie, et sous cet aspect, la vérité ne demeure pas en lui:

"... Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce" (II9).

Il nous reste à examiner maintenant le mode de causalité selon lequel l'être des choses cause vraiment la vérité de notre connaissance sans cependant posséder formellement ce qu'il cause:

"... eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species... similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est... et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus" (I20).

Ce texte est capital pour la compréhension de la nature de la vérité et du rôle conjoint que la réalité et l'activité cognitive remplissent dans la constitution de sa nature. Tout d'abord, le mode d'exister du réel est donné comme remplissant un rôle de fondement vis-à-vis de cette unité qu'est la vérité, et un fondement qui s'identifie à une cause, puisque le réel est cause de la vérité de notre connaissance (I21). La signification de ces deux

termes et de leur rôle comme élément essentiel de la vérité nous est donnée dans le texte suivant:

"... Oportet enim veritatem et falsitatem, quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut ejus quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subjectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interior format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas hujus enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualement, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subjectum: et similiter est in aliis" (I22).

Etre cause et fondement de la vérité consiste donc, pour la réalité, à garantir, à justifier la composition des concepts faite par l'esprit. La composition du réel rend témoignage à la composition dont l'esprit est l'auteur; elle atteste, comme le ferait un modèle par rapport à une copie, que l'oeuvre de l'intelligence est conforme à la complexité de la réalité, que par cette oeuvre l'intelligence sur-existe le réel selon le mode d'unité que ce dernier possède en dehors de l'esprit. La vérité de la connaissance est donc la conséquence d'une sorte de justice de l'intelligence à l'égard du réel, en tant qu'il existe chez elle. Le mode abstraitif, auquel doit se soumettre toute réalité pour pénétrer dans notre âme, dépouille l'être physique de son unité concrète et existentielle, qui constitue sa véritable richesse, en dispersant cette dernière dans une multitude d'aspects fragmentaires que l'appréhension considère comme des absolus. Le jugement restitue à la réalité, comme connue, l'unité dont elle jouit en dehors de l'âme, et cette restitution d'unité a comme récompense nécessaire la vérité même de notre connaissance.

### 3) La vérité existe formellement dans l'énonciation seulement.

Puisque ce n'est pas la vérité des choses qui cause la vérité de notre connaissance, mais leur mode d'exister comme mesure de la connaissance que nous en avons, c'est donc dans l'âme que la vérité existe formellement, et là seulement. Mais l'âme est le théâtre d'une multitude d'opérations diverses, celles des sens externes, celles de l'intelligence qui en compte au

moins deux de type différent, l'appréhension et le jugement. Pourquoi la vérité ne serait-elle pas le bien commun de toutes et de chacune de ces opérations, de sorte qu'il y aurait convertibilité entre connaissance et vérité, et que parler d'un connaître vrai serait un pléonasme, alors qu'attribuer la fausseté à la connaissance serait une absurdité! Il semble bien, d'ailleurs, qu'il faut qu'il en soit ainsi, car notre définition de la réalité comme objet de la connaissance humaine nous a manifesté que la seule façon dont l'être pouvait réellement mériter le titre d'objet, c'était comme mesure de l'acte de connaissance (I23). Or, nous venons précisément de constater que la vérité consiste dans une mesure du connaître par l'être, ce qui est la définition même de la connaissance en tant qu'elle est sur-existence du réel dans l'âme.

Il n'y a pas que la définition du connaître qui semble nécessiter l'identification de la connaissance et de la vérité; les formules habituelles qu'utilisent les philosophes rendent inévitable cette identification. Ainsi, l'axiome: "l'être et le vrai sont convertibles" (I24), nous donne bien l'impression qu'il en est ainsi; de même, on dit habituellement que la sensation est vraie, que le sens commun est vrai, que l'appréhension est vraie, etc... A moins d'accuser l'ensemble des philosophes d'imprécisions dans leur langage et de s'inscrire en faux contre tout ce que nous venons d'élaborer concernant la deuxième opération de l'esprit et les propriétés de l'énonciation (I25), il nous faut découvrir la raison qui fait de la vérité la propriété exclusive de la seconde opération de l'esprit, et qui en même temps justifie ce caractère de prédicat universel qui semble lui appartenir. Cette raison a déjà été mentionnée: la notion de vérité est analogique.

Nous n'avons pas encore parlé de cette notion-clef de l'épistémologie thomiste qu'est l'analogie, mais nous en avons fait une utilisation constante lors de l'analyse du connaître, et en particulier, lors de l'analyse de la connaissance de l'être comme tel. Profitons de l'occasion que nous offrent les difficultés présentées par le mot et le concept de vérité, pour exposer succinctement les caractéristiques des mots et des concepts analogiques. L'analogie est une propriété de certains noms et de certains concepts; elle ne qualifie pas le réel (I26), mais elle désigne la connaissance et la nomination du réel en tant qu'il est divers et que son unité n'est réductible ni à l'identité générale ou spécifique, ni à l'identité d'un sujet. L'univocité de la connaissance correspond à l'unité quidditative des choses; l'analogie correspond à une unité d'ordre ou de causalité entre plusieurs choses en tant même qu'elles sont multitude.

"... In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari,

non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati" (I27).

L'analogie est donc un procédé de l'esprit par lequel on unifie une multitude de concepts signifiant des réalités diverses en vertu d'un certain ordre qu'on découvre entre eux et entre les réalités qu'ils signifient. L'analogie n'est qu'une manifestation encore plus radicale de l'allergie de l'esprit à la multiplicité comme telle (I28), car elle marque un effort beaucoup plus intense que l'univocité vers l'unification de concepts tellement dissemblables que notre seule ressource demeure la découverte soit de liens de dépendance, soit de liens de similitude fonctionnelle. L'exemple classique utilisé par l'Angélique est celui de la santé appliquée à des concepts aussi divers que celui de climat, de teint, d'animal et d'esprit. Il est évident que ces quatre concepts n'ont rien de commun entre eux, pris absolument; et cependant l'intelligence peut les unifier en soulignant les relations qui peuvent s'établir entre-eux. Ainsi, l'animal est dit sain parce que son organisme est équilibré; le climat mérite le qualificatif sain parce qu'il contribue à cet équilibre, le teint parce qu'il le manifeste, et l'esprit parce que son comportement intellectuel et moral jouit d'un équilibre comparable à celui du corps sain (I29). L'unité d'un concept analogique n'est donc pas fondée sur une identité de nature, ni sur celle d'un sujet unique de multiples accidents, mais sur un ordre que la raison découvre entre des concepts qui peuvent entrer en relation entre eux parce que les réalités dont ils sont similitudes entretiennent des rapports de causalité, d'origine ou de similitude.

Si nous considérons la notion de vérité sous l'angle de l'analogie, il nous faut donc essayer d'unifier cette multitude de concepts et de réalités qu'elle recouvre sous une apparente unité. Les mots sont, en effet, le signe des concepts et ceux-ci le signe des choses (I30); à l'unité de mot devrait correspondre l'unité de concept, et l'unité de concept indique nécessairement l'unité de la chose conçue. Or, nous venons de constater que le mot vérité désigne indifféremment chacune des connaissances de l'homme, le discours ou la parole qui exprime ces connaissances et le réel qui en est l'objet. Le même mot semble donc signifier une telle diversité de concepts et de choses qu'il ne signifie plus rien, car si on enlève à un signe l'unité de sa signification, on lui enlève son âme (I31) et il cesse d'être signe; car comment peut-il manifester à un autre la pensée de celui qui parle s'il n'est pas déterminé dans sa signification! Il devient alors équivoque et engendre la confusion et l'erreur (I32). Pour supprimer la confusion inhérente à un mot et à une notion désignant une multitude, il faut découvrir un principe d'ordre, une signification première dont toutes les autres dépendront.

"... tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum" (I33).

Quel est ce sens premier du mot et du concept vérité qui servira de point de ralliement à tous les autres en étant un élément de leur définition?

Par son sens étymologique et par sa définition nominale, la vérité implique multiplicité d'éléments, et une multiplicité d'éléments qui sont entre eux comme cause-effet, la cause servant de mesure et l'effet jouant le rôle de mesuré (I34). La vérité entre donc dans la catégorie des relatifs du troisième mode:

"... Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem (hoc enim ad primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu" (I35).

Cette relation de mesuré-mesure est habituellement désignée par le terme adéquation (I36), et, comme toute relation, elle exige deux termes distincts qui sont la connaissance et le réel, et un principe unificateur appelé fondement qui est la forme même de la relation (I37). Or, si nous examinons cette relation d'adéquation qui définit la vérité, selon les exigences essentielles à toute relation, c'est-à-dire la distinction des termes et la nature du fondement ou de la cause qui les unit, on s'aperçoit vite que c'est dans la seule activité judicative qu'on trouve une diversité suffisante entre le connaissant et le connu pour établir une relation d'égalité entre les deux.

Dans la connaissance d'appréhension, en effet, nos puissances sensibles et notre intellect sont ce qu'ils connaissent, puisque l'appréhension a un mode d'assimilation et d'identification à l'aspect fragmentaire du réel qu'elle reçoit de ce dernier (I38). Connaître, c'est vraiment être ce que l'on connaît, et cette unité du pouvoir cognitif et de la réalité par l'espèce intelligible est si grande qu'il est impossible de découvrir, dans les réalités physiques, un point de comparaison qui puisse nous la faire comprendre, puisque

même la composition d'essence et d'exister ne rend pas justice à cette identité mystérieuse entre la puissance cognitive et son objet. La connaissance d'appréhension, tant sensible qu'intellectuelle, ne travaille donc pas dans le sens d'une distinction entre le connaissant et le réel, mais dans celui d'une certaine identification entre les deux. Or, la relation d'adéquation ou de vérité exige que les deux termes en présence, le connaissant et le connu, s'opposent, et que chacun possède une identité propre qui le distingue de l'autre et permet la comparaison et donc la relation.

"... Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid et correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividens; unde et Philosophus dicit VI Metaph. (text. 8), quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus" (I39).

Il est assez facile, à la lumière de l'analyse que nous avons faite du rôle perfectif du jugement comme opération de réassemblage des concepts d'appréhension, de l'initiative qui le caractérise, des caractéristiques de l'esse qui exprime proprement la composition dont il est l'auteur (I40), il est facile, disions-nous, de comprendre et d'interpréter le sens de l'expression, assez ambiguë au premier abord, de aliquid proprium habere, de cet avoir qui le caractérise et qui l'oppose au réel. De même, lorsque saint Thomas nous parle d'une possession que le réel aurait en propre et qui serait équivalente à l'avoir qui caractérise l'intelligence: sed aliquid ei correspondens, ces formules deviennent très claires lorsqu'on se rappelle tout d'abord le sens de l'ipsum esse rei et sa fonction comme mesure de la vérité (I41). Car si le mode d'exister des choses est complexe et si cette complexité du réel correspond à la composition des concepts dont l'intelligence est l'auteur, alors il y a possibilité d'adéquation, parce qu'il y a deux termes distincts. La complexité du mode d'exister du réel est, en effet, toute autre que la composition de concepts faite par l'esprit; et le mode d'unité de cette réalité complexe est, lui aussi, tout différent du mode d'identité établi par l'esprit entre le sujet et le prédicat. Dans l'acte de jugement, il y a donc tous les éléments

nécessaires à la distinction des termes de cette relation d'adéquation qu'est la vérité, alors que cette distinction doit être refusée à l'intelligence et aux sens dans l'acte d'appréhension. Si l'intelligence et les sens avaient, en effet, du réel une similitude autre que celle que ce réel cause en elles, alors il y aurait ignorance ou absence de connaissance, car dans la mesure où l'appréhension, tant sensible qu'intellectuelle, s'identifie avec le réel, la connaissance existe, et dans la mesure où cette similitude d'identité fait défaut, la connaissance n'existe pas (I42). Nous pourrions dire, pour résumer la différence qui existe entre le connaître et le connaître vrai dans leur dépendance du réel, que le connaître existe dans la mesure où le réel en est le principe et la cause en lui faisant don de ce qu'il est par le truchement des espèces intentionnelles, dans la mesure, par conséquent, où le connaissant est identique au réel, alors que la connaissance est vraie dans l'exacte proportion où l'intelligence recompose, réassemble les identités fragmentaires du réel qu'elle est par l'appréhension et que cette recombinaison est garantie par la complexité unifiée de la réalité (I43). Le réel mesure l'être de la connaissance en tant qu'il l'identifie à lui, mais il mesure la vérité de la connaissance en tant que cette dernière identifie, par une activité synthétique, une multitude de concepts à un mode concret d'exister.

C'est donc dans la seule opération qui compose et qui divise que les éléments essentiels à l'existence d'une relation d'adéquation prennent naissance. Mais est-ce l'acte ou son terme qui sera le fondement, donc l'élément formel ou causal de cette relation? Puisque la vérité est dans l'intelligence et non dans les choses, c'est dans l'intelligence qu'il faut découvrir le fondement de la relation d'adéquation, car c'est le jugement qui est relatif au réel et non inversement (I44). Or, nous avons vu lors de l'étude des propriétés de l'énonciation comme terme de l'acte de jugement, que cette dernière, en tant qu'elle se réfère au réel, est nécessairement vraie ou fausse, car c'est elle qui est adéquate à la réalité, mais non l'acte qui lui donne naissance (I45). C'est donc dans l'énonciation que se trouve le fondement immanent de la vérité de toute connaissance humaine, et ce fondement n'est pas autre chose que le verbe-prédicat qui signifie l'unité de la composition faite par l'esprit, donc ce qui caractérise le jugement comme tel et le rend comparable au mode d'exister que les choses possèdent hors de l'esprit.

Voici un résumé de l'ensemble des explications que nous venons de donner sur la nature de la vérité et de sa localisation formelle dans le seul concept de la seconde opération de l'esprit:

"... ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit

et cognoscit, oportet esse rei aequatum...

Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis" (I46).

Lors donc que nous parlerons de vérité, au sens formel du mot, elle désignera toujours une propriété de l'énonciation en tant que terme immanent de la seconde opération de l'esprit dans la mesure où ce terme immanent, étant distinct de l'être des choses, entre en relation de mesuré-mesure avec le réel dont il exprime la complexe unité. Comme, d'autre part, la vérité est une notion analogique, elle suivra la loi de l'attribution analogique et désignera des réalités multiples mais ordonnées.

"... quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem" (I47).

Or, nous avons vu que le réel est dit vrai, que le discours est dit vrai, que les autres opérations de connaissance sont, elles aussi, dites vraies. Il faudra donc que la vérité de l'énonciation soit ce qui est formellement vrai et que tout le reste soit dit vrai par dénomination ou référence à cette adéquation.

"... veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non prop-

ter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est quod res denominatur verae a veritate intellectus" (I48).

B) La vérité effet du jugement.

Il est facile maintenant de comprendre l'affirmation que nous faisons au début de ce chapitre: la vérité est un effet du jugement, car si la vérité n'existe formellement dans notre esprit que comme propriété du terme de la seconde opération, la cause de ce terme ou de l'énonciation sera la cause de l'existence de la vérité chez-nous. L'existence de la vérité est donc réellement un effet de la seconde opération de l'esprit, et c'est là d'abord et avant tout qu'il faut la chercher; non dans l'opération elle-même qui la cause, mais dans son fruit vivant qui est l'énonciation dont la vérité est l'âme (I49). Dans toute autre connaissance que celle du jugement et du raisonnement qui en découle, on ne pourra parler de vérité au sens strict. On pourra dire que la puissance de connaissance est vraie comme on dit d'une chose qu'elle est vraie, mais on ne pourra pas dire que la connaissance que possède cette puissance est vraie.

"... Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens... Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera; non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum" (I50).

La vérité existe donc toujours formellement dans la seule énonciation, ce complexum oeuvre de l'intelligence; tous les autres concepts simples font l'intelligence vraie parce qu'ils sont sa forme comme puissance de connaissance, mais ils ne sont eux-mêmes ni vrais ni faux:

"... licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae" (I51).

Nous allons maintenant considérer cette vérité de l'énonciation, dont l'existence est un effet de l'opération judiciaire, comme objet de notre connaissance afin de voir par quels procédés l'intelligence, qui donne à la vérité son existence, peut en même temps en prendre conscience.

### Deuxième section: La vérité comme objet de connaissance

La vérité est l'effet du jugement puisqu'elle n'existe formellement que dans l'énonciation et qu'elle en est comme la propriété. C'est donc dans l'esprit qu'il nous faut la chercher comme objet de notre connaissance, et au terme de cet acte appelé jugement.

"... Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt objecta cognitionis, sunt in mente" (I52).

Comme tout objet de connaissance, la vérité peut être considérée de deux façons: d'abord dans son existence, et ensuite dans sa nature. Connaître l'existence d'un objet, c'est le percevoir selon son être de nature dans une sorte d'expérience ou d'intuition; connaître sa quiddité, c'est saisir son intelligibilité de façon absolue, indépendamment de ses réalisations particulières (I53). On peut donc percevoir une ou plusieurs vérités, parce qu'elles existent dans l'esprit comme des faits épistémologiques, et on peut, à partir de ces faits, chercher les éléments constitutifs qui les définissent et les distinguent les uns des autres, et c'est la connaissance quidditative des vérités diverses dont nous avons l'expérience (I54). Or, la connaissance de l'existence d'une réalité est toujours antérieure à celle de sa nature déterminée, car il serait absurde de rechercher la quiddité d'une réalité avant d'en avoir constaté l'existence (I55). Il nous faut donc analyser les procédés dont l'intelligence se sert pour connaître les vérités comme existantes avant de scruter la nature de ces diverses vérités. L'étude de ces deux aspects de la connaissance de la vérité fera l'objet des deux sous-sections qui suivent.

#### A) Comment savons-nous qu'une énonciation est vraie?

Il est un fait épistémologique indéniable, c'est que l'homme a conscience de connaître la vérité et qu'il sait aussi qu'il est capable d'être dans l'erreur. C'est même sur ce fait de la coexistence de l'erreur et de la vérité dans l'âme humaine que toute l'épistémologie moderne s'est construite (I56). Or, la connaissance de l'existence de la vérité et de l'erreur présente une difficulté particulière parce que ces dernières sont des relatifs et nécessitent conséquemment la saisie des deux termes, celle du dire de l'intelligence et celle du mode d'exister des choses dans sa fonction mesuratrice. La con-

naissance de l'existence de la vérité présuppose donc la conscience simultanée et de l'énonciation et du réel sur lequel elle porte, ce qui ne peut se faire sans une certaine réflexion dont l'objet sera nécessairement l'activité elle-même de l'intelligence dans sa référence aux choses extérieures. En quoi consiste cette réflexion?

I) Nécessité de la réflexion pour saisir l'existence d'une vérité.

On a beaucoup discuté, depuis un certain nombre d'années, sur les aspects réflexifs qu'implique la théorie thomiste de la connaissance de la vérité, soit pour répondre aux accusations des idéalistes et manifester ainsi le caractère critique de la *philosophia perennis* (I57), soit sur l'invitation des textes eux-mêmes qui mettent en relief l'importance de la réflexion (I58). Il est indubitable que l'Angélique affirme la nécessité d'une certaine réflexion pour que l'existence de la vérité d'une connaissance soit perçue, ce qui n'a rien de surprenant étant donné sa théorie habituelle que l'intelligence connaît d'abord son objet et ensuite les concepts qui le lui donnent, par une certaine réflexion sur les concepts eux-mêmes qui deviennent alors objets de connaissance (I59). Or, comme la vérité n'existe formellement que dans le concept de la seconde opération, il est tout à fait normal que ce soit par réflexion sur ce concept qu'elle en saisisse la vérité, puisque cette dernière n'existe pas dans les choses et ni conséquemment dans l'objet du jugement (I60). Ce qui fait difficulté ici, ce n'est donc pas la nécessité d'une réflexion, mais son objet précis, car le concept de la seconde opération de l'esprit, c'est-à-dire l'énonciation comme terme immanent du jugement, ne peut être connue comme vraie que dans la mesure où il se réfère au mode d'exister de la chose, donc, à ce qu'il semble, dans la projection essentielle de tout son être vers celui du réel. On peut donc se demander à quoi sert de réfléchir sur le concept, si c'est sa comparaison avec la mesure extérieure qui en manifesterait la vérité ou la fausseté!

Examinons d'abord le texte le plus explicite concernant cette nécessité de la réflexion pour la saisie de l'existence de la vérité de notre connaissance:

"... veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum

reflectitur" (I61).

(xx) Or, saisir la nature du jugement, c'est connaître la nature de son principe actif, l'intelligence.

Divisons d'abord le texte d'après son contenu, puis nous verrons quel sens donner à la réflexion ici mentionnée. Tout d'abord, le contexte particulier de cette doctrine est donné par le but que se propose saint Thomas: distinguer la vérité du sens de celle de l'intelligence. Dans le sens, la vérité ne se trouve que par mode de conséquence d'un acte de jugement sensible qui appartient au sens commun (I62), mais elle n'est pas connue par cette opération à cause de son manque de réflexion. Dans l'intelligence, au contraire, elle est non seulement la conséquence de son activité, puisqu'elle est la propriété de son terme immanent, l'énonciation (I63), mais elle est l'objet de la connaissance intellectuelle, et c'est ici qu'intervient la réflexion dont la description remplit la dernière partie du texte, et peut se diviser selon les aspects suivants:

1) Le but de la réflexion, c'est de connaître l'acte de jugement et le rapport qu'il implique avec le réel.

2) Ce rapport qu'il implique avec le réel ne peut être saisi sans que la nature de l'acte le soit.

3) La nature de l'acte ne peut être connue sans que celle de l'intelligence, qui en est le principe, le soit aussi.

4) Or, la nature de l'intelligence est de se conformer aux choses.

5) Donc, c'est par réflexion sur elle-même que l'intelligence connaît la vérité (c'est-à-dire la conformité de l'énonciation et du réel).

Il y a, dans cette argumentation, un polysyllogisme implicite qui marque les diverses étapes analytiques de notre prise de conscience de l'existence d'un jugement vrai sur lequel la réflexion s'exerce. En voici la formulation syllogistique:

(x) Connaître la vérité, c'est voir le rapport que le jugement soutient avec le réel. Or, voir le rapport que soutient le jugement avec le réel est saisir sa nature. Donc, connaître la vérité, c'est saisir la nature du jugement.

2) Analyse de la réflexion qui fait connaître l'existence de la vérité.

Le point de départ de cette réflexion, il nous faut le remarquer, car il est d'importance, c'est nécessairement le jugement, puisque la vérité

(xx) Or, saisir la nature du jugement, c'est connaître la nature de son principe actif, l'intelligence.

Donc, connaître la vérité, c'est connaître la nature de l'intelligence.

(xxx) Or, connaître la nature de l'intelligence, c'est voir qu'elle est naturellement faite pour se conformer aux choses.

Donc, connaître la vérité, c'est saisir l'intelligence comme naturellement faite pour se conformer aux choses.

L'idée d'ensemble qui se dégage de cette description syllogistique de la réflexion grâce à laquelle nous connaissons l'existence de notre connaissance comme vraie, ne correspond nullement à l'image habituelle que l'on s'en fait. L'intelligence ne nous est pas décrite comme possédant le pouvoir de loucher ou de regarder dans deux directions différentes, lorgnant le réel d'un oeil et le concept du jugement de l'autre! Cette imagerie spatiale, qui obligerait l'intelligence à sortir d'elle-même pour venir mesurer sa connaissance à la réalité physique dont elle est la copie, est le fruit d'une incompréhension totale de la vie de l'esprit et la destruction de toutes les structures immanentes des opérations de connaissance:

"... dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente" (I64).

Nous connaissons donc des choses qui existent en dehors de nous, mais nous les connaissons parce qu'elles existent en nous. La connaissance de l'existence de la vérité ne se fera donc pas en comparant les choses en tant que connues aux choses en tant qu'elles existent, car ce serait créer le fameux problème du pont dont toute l'histoire de l'Idéalisme est remplie et dont la solution est impossible parce qu'il est un pseudo-problème. C'est en réfléchissant sur elle-même que l'intelligence connaît la vérité, et non en lorgnant son acte et le réel extérieur. Telle est la conclusion à laquelle aboutit l'analyse de la réflexion nécessaire à la prise de conscience de la vérité de notre connaissance. Essayons de préciser le sens de cette réflexion.

2) Analyse de la réflexion qui fait connaître l'existence de la vérité.

Le point de départ de cette réflexion, il nous faut le remarquer, car il est d'importance, c'est nécessairement le jugement, puisque la vérité

est conséquence du jugement et qu'il s'agit de connaître cette conséquence. C'est à partir de l'énonciation, terme de la seconde opération de l'esprit et sujet de la vérité, que la réflexion s'organise afin de constater le rapport d'adéquation qu'il soutient avec le réel. On s'attendrait normalement à ce que la description qui a pour but de faire découvrir ce rapport d'adéquation au réel, consisterait dans une comparaison de la complexité du réel avec la complexité de l'énonciation. Or, il n'en est rien puisque toute la réflexion porte sur l'intelligence et sa vie propre, et saint Thomas conclut que c'est dans la mesure où l'on connaît la nature de l'intelligence que l'on connaît l'existence de la vérité, ce qui semble, à première vue, assez paradoxal. Cette voie dans laquelle s'engage la réflexion est cependant la seule qui soit possible parce qu'elle est la seule qui respecte la nature de cette vie par excellence qu'est le connaître, et tienne compte de la nature du jugement dont la fonction est de rendre parfaite la vie de connaissance.

Revenons à l'argumentation contenue dans le texte plus haut cité (I65). La première étape (x) comprend une majeure qui est la définition même de la vérité, une mineure qui n'est autre chose que la définition même du jugement, puisqu'il se définit formellement comme ouverture sur le mode d'exister des choses (I66). La conclusion est inévitable et elle est confirmée d'ailleurs par toute l'étude que nous venons de faire sur la vérité, effet du jugement (I67).

La seconde étape (xx) a comme point de départ la conclusion du premier syllogisme qui identifie la connaissance de la vérité avec celle de la nature de l'opération judicative; puis vient l'affirmation que la saisie de la nature du jugement implique celle de la nature de l'intelligence qui en est le principe. Pour percevoir l'évidence d'une telle affirmation, il n'y a qu'à se rappeler tout ce que nous avons élaboré concernant les exigences de totalité et d'unification qui font partie de la nature de notre intellect (I68), ainsi que le travail auquel elle se livre, dans la seconde opération, pour satisfaire ce besoin essentiel d'une recomposition du connaître d'appréhension sous le signe de l'identité (I69). L'intelligence humaine ne prend l'initiative de cette deuxième opération que parce que la première ne l'a pas satisfaite, parce qu'elle est demeurée à mi-chemin dans sa prise de possession de l'être, à cause de la fragmentation inévitable que fait subir au réel le mode abstratif de la simple appréhension. Notre besoin naturel de juger et la nature déterminée de cet acte nous révèlent donc la finalité profonde du principe actif de cet acte, c'est-à-dire de l'intellect. Et c'est la conclusion à laquelle on parvient au terme de cette argumentation.

La troisième et dernière étape (xxx) repose sur la définition même de notre intelligence et de son opération propre, le connaître. Elle est faite naturellement pour se conformer aux choses; c'est là sa définition. Si nous avons quelque hésitation à admettre cette définition de la nature même de l'in-

telligence, c'est que nous n'avons rien compris à toutes les explications sur la nature du connaître humain ou que nous les avons oubliées. Si, en effet, connaître consiste d'abord et avant tout à être ce que nous connaissons, et si, ne l'étant pas naturellement, on doit le devenir (I70), c'est donc que l'intelligence, comme d'ailleurs toute puissance cognitive, est essentiellement capacité de se conformer aux choses. C'est d'ailleurs tout le sens qu'il faut mettre sous la formule suivante: l'intelligence est une puissance passive, car la nature d'une puissance passive est de se laisser informer par son objet, de lui devenir con-forme, de communiquer dans la même forme (I71). Ce que la réflexion découvre au terme de cette troisième étape, c'est que notre intellect ne fait pas ses objets mais les reçoit, que ce sont eux qui causent sa connaissance dans l'ordre de spécification, que ses concepts sont les effets de la causalité de l'être sur lui et qu'il est ce que l'être le fait. Or, si par ses concepts, elle est la similitude du réel, et si l'opération du jugement consiste à composer et à diviser des concepts qui sont naturellement similitudes du réel, la composition et la division vont normalement constituer un tout qui sera lui-même similitude de la réalité. Il était donc normal que la réflexion destinée à découvrir l'existence de la vérité s'oriente, non pas vers l'objet extérieur sur lequel porte le jugement, mais dans la direction de l'acte et de ses principes immanents, car il est de la nature même de l'intelligence d'exiger que sa connaissance soit vraie, parce que connaître, c'est être ce qui est, et connaître parfaitement, ce qui est la définition du jugement, c'est être parfaitement ce qui est.

3) Le terme de la réflexion qui fait connaître l'existence de la vérité.

La réflexion s'arrête-t-elle à la constatation de la nature de l'intelligence et de sa passivité à l'endroit des choses? Dans le texte que nous venons d'analyser, elle n'est pas poussée plus avant. Mais constater la passivité de l'intelligence, c'est avoir conscience de la dépendance dans laquelle elle se trouve vis-à-vis du réel, donc vis-à-vis de la sensation et du phantasme qui servent de portiers au réel pour lui permettre de pénétrer au plus intime de l'âme afin d'y être travaillé par l'intellect-agent qui l'habilite à devenir l'époux de l'intellect possible et le père de ses concepts. Il faut donc que la réflexion se continue jusqu'à la saisie de la dépendance actuelle dans laquelle les concepts se trouvent en regard des phantasmes, qui sont à la fois la matière dans laquelle l'intellect agent puise la species intelligibilis, et la copie ou l'image dans laquelle l'intellect-possible contemple son concept (I71). Il peut même arriver que la réflexion se rende jusqu'à la connaissance du singulier, lorsque la vérité de notre jugement dépend de certains aspects du réel dont le mode d'exister varie selon les individus. Ainsi, je ne puis connaître que ce jugement, Socrate court, est vrai sans une aide actuelle de la connaissance sensible. Voici la description de cette réflexion qui porte sur les origines sensibles des concepts que le juge-

ment compose et divise pour constituer l'énonciation, donc la connaissance vraie:

"... Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partibus terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit" (I72).

Il n'y a rien d'étonnant à ce que la réflexion de l'intelligence pousse une pointe jusqu'au singulier, car c'est l'homme qui connaît par le truchement de ses puissances tant intellectuelles que sensibles; c'est lui qui est le théâtre complet où se joue le drame de notre connaissance des choses, et les divers personnages qui évoluent sur cette scène sont tout autant sa propre création que celle des choses. Il est donc conscient de tout ce que la réalité produit dans l'ordre de la sensation et de tout ce que l'intellect-agent dépose dans l'intellect-possible et de tous les concepts universels qui naissent de la vitalité intellectuelle, tant les concepts incomplexes que les complexes. Il est simultanément l'auteur et le spectateur de l'ensemble et de chacune de ses connaissances (I73).

Que devons-nous retenir de cette étude sur la connaissance de l'existence de la vérité? Tout d'abord que cette connaissance est possible dans la mesure où l'homme est conscient des procédés dont il se sert naturellement pour prendre possession du réel extérieur, tant par l'acte d'appréhension que par celui de la seconde opération de l'esprit. Deuxièmement, que la connaissance de l'existence de la vérité est une activité tout aussi immanente que les autres actes de connaître, et que conséquemment, tout se passe dans l'âme. S'imaginer que l'intelligence va voir à l'extérieur afin de constater si son jugement est conforme ou non au mode d'exister des choses, c'est non seulement puérilité mais absurdité, car nous ne connaissons du réel que ce qui existe chez-nous et rien d'autre. S'il nous est impossible de contrôler la légitimité de la composition faite par le jugement sans recourir à la réalité physique en tant qu'elle existe en dehors de l'âme, ce contrôle demeurera toujours impossible. La connaissance de la vérité ne consiste pas à passer du monde de la pensée à celui de l'être, mais à rejoindre le monde de l'être dans les effets que son activité physique et intentionnelle a causés ou cause actuellement dans notre âme. C'est parce que l'être nous fait lui que nous pouvons nous référer aux similitudes que nous en possédons pour percevoir si la compo-

sition dont le jugement est l'auteur correspond ou non à ce qui est. Il est enfin une troisième et dernière constatation qu'il ne faut jamais oublier, c'est que les compositions que l'esprit fait varient selon les concepts qu'il utilise. Car les concepts peuvent avoir une signification universelle ou particulière, essentielle ou accidentelle; et selon la signification des concepts, la réflexion qui permet de saisir la vérité ou la fausseté de nos jugements devra se rendre jusqu'à la connaissance du singulier actuellement connu, ou s'arrêter aux phantasmes. Cette dernière remarque nous introduit au problème de la multiplicité des vérités et de leur nature, ce qui fait l'objet de la sous-section qui va suivre.

B) Comment connaissons-nous la hiérarchie des vérités?

Lorsque l'esprit affirme les deux jugements suivants: Pierre marche, Pierre est homme, il est l'auteur de deux énonciations qui sont formellement vraies, et cependant, personne ne peut soutenir que la vérité de la première énonciation est identique à celle de la seconde, car celle-ci possède une stabilité qui manque totalement à celle-là. Or, il semble contradictoire de définir la vérité comme une adéquation entre la composition de concepts simples faite par l'esprit et la composition qui existe dans les choses, et d'admettre en même temps qu'il y a une diversité hiérarchisée de vérités. Car de même qu'il est impossible qu'une figure géométrique soit plus ou moins cercle ou triangle, ainsi une adéquation ne peut être plus ou moins adéquate: elle existe ou n'existe pas. Il semble donc que la seule multiplicité qui puisse exister entre les vérités soit une multiplicité numérique parce que des actes numériquement distincts d'intelligence sont les principes d'énonciations successives, tout comme il y a des cercles numériquement distincts parce que diverses matières possèdent la forme circulaire. Or, non seulement les vérités sont numériquement multiples, mais elles sont diverses, et leur diversité est telle qu'il est impossible de les réduire à une unité absolue; seuls un certain ordre hiérarchique et une unité de proportionalité sont possibles. Nous devons donc chercher la cause de cette multiplicité hiérarchisée de vérités dont l'existence semble détruire la nature même de la vérité, c'est-à-dire ses exigences essentielles d'adéquation au réel. Voici comment le Docteur Angélique pose le problème et lui donne une solution universelle, solution qu'il nous faudra expliciter pour percevoir toutes les richesses qu'elle contient.

"... Cum autem veritas constet in adaequatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II Meta-phys. (comm. 4), eadem est dispositio rerum in esse et veritate; unde quae sunt magis entia, sunt magis vera" (I74).

La conséquence de cette doctrine est la suivante: chaque fois qu'il sera question de degrés et de hiérarchie entre les diverses vérités, ce ne sera pas l'adéquation de l'intelligence qui sera envisagée, mais l'ipsum esse rei auquel l'énonciation doit être strictement adéquate sous peine de n'être pas vraie. Il y aura donc autant de vérités typiquement différentes qu'il y a d'ipsum esse rei capables de mesurer les diverses compositions faites par l'esprit et dites dans et par ce concept complexe qu'est l'énonciation. En d'autres termes, et en utilisant l'axiôme aristotélicien si souvent répété par l'Angélique, autant il y a de dispositions des choses dans l'être, autant il y aura de dispositions des concepts simples dans les compositions faites par le jugement, puisque la vérité n'existe formellement que dans le terme immanent de cet acte qui compose ou divise. Or, nous devons nous rappeler que le terme dispositio a une valeur technique en thomisme (I75), qu'il implique toujours multiplicité et un ordre dans le multiple. Il en est de même de l'expression ipsum esse rei qui implique, au minimum, la composition de l'essence et de l'existence, et peut connoter, et le plus souvent connote, la multiplicité des principes substantiels des natures tout autant que les accidents de ces natures (I76). Il nous semble nécessaire de citer, à nouveau, l'un des commentaires les plus explicites de notre Maître sur ce qu'il entend par l'adage: "EADEM EST DISPOSITIO IN ESSE ET VERITATE" (I77). Ce commentaire définit la dispositio in esse en termes de composition que l'énonciation doit imiter pour être adéquate à ce qui est:

"... Oportet enim veritatem et falsitatem, quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut ejus quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subjectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interior format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas hujus enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualement, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subjectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione" (I78).

La traduction correcte de l'expression dispositio rerum in esse ne peut donc être autre que le mode d'exister des choses comme nous l'avons défini plus haut (I79), et c'est lui qui différencie et hiérarchise les vérités.

Résumés de trop bref aperçu de la diversité des vérités en comparant la do... si compositio et divisio rei est causa veritatis et falsitatis in opinione et oratione, necesse est quod secundum differentiam compositionis et divisionis ejus quod est in rebus, est differentia veritatis et falsitatis in opinione et oratione" (I80).

Le mode d'exister des choses est donc la source tout à fait première de la diversité que nous constatons dans les vérités humaines. Or, ce mode d'exister des choses peut être considéré sous trois angles divers qui donnent naissance à trois variétés de vérités.

"... triplex est alicujus naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse" (I81).

4) Si la composition est physique et singulière, les vérités seront toutes ph... Le mode d'être singulier mesure toutes les vérités d'existence, celles qui portent sur les notes individuantes des réalités singulières, sur tous les phénomènes que la connaissance populaire et scientifique observe. Ces vérités exigent nécessairement le contrôle du sens ou de son substitut, l'instrument, puisque la composition qui mesure l'énonciation est d'ordre singulier et physique. Le mode d'être intelligible ou universel mesure toutes les vérités logiques, même celles qui portent sur le non-être et les privations, et ces vérités ne peuvent pas être garanties par le mode individuel d'exister. Ainsi, dans le raisonnement suivant: "L'homme est une espèce. -- Or, Pierre est homme. -- Donc Pierre est une espèce". Ce raisonnement ne vaut pas parce que la première énonciation est mesurée par un être de seconde intention, la seconde par l'être absolu ou le quod quid est (I82), et la troisième attribuée à un individu ce qui relève d'un mode d'être intelligible ou universel ou de seconde intention. La considération des natures dans leur être absolu, dans leur quod quid est, donne naissance à toutes les vérités abstraites, tant les vérités analogiques qui portent sur l'être comme tel, que celles qui portent sur les natures considérées dans leurs éléments essentiels et leurs propriétés. C'est le domaine de l'abstraction tant totale que formelle, tant celle d'appréhension que celle du jugement (I83), abstraction qui nous introduit dans le royaume de la science et de la sagesse, donc dans la connaissance de la vérité en tant qu'elle est infaillible, thème que nous traiterons dans la quatrième et dernière partie de ce volume.

abstraitif l'oblige à fragmenter le réel pour lui permettre de s'introduire chez elle, et d'autre part, les exigences d'unité et de totalité sans lesquelles la connaissance humaine demeurerait toujours

Résumons ce trop bref aperçu de la diversité des vérités en comparant la doctrine exposée avec ce que nous avons dit plus haut des propriétés de l'énonciation.

1) Toute énonciation est ou vraie ou fausse, donc adéquate ou inadéquate au mode d'exister des choses. Sous cet angle, il n'y a pas d'autres multiplicités que celle du nombre de vérités et tout degré ou hiérarchie de vérités est impossible, puisque l'adéquation ne supporte pas de plus et de moins.

2) Mais si nous prenons la mesure de la vérité, c'est-à-dire le terme spécifique de l'énonciation, alors il y a diversité et hiérarchie dans les vérités, car les modes d'être qui mesurent notre connaissance judicative sont divers, parce que la composition qui les constitue est diverse.

3) Si la composition est logique, alors les vérités seront logiques et seront dénommées universelles, particulières, singulières selon le mode de signifier du sujet; elles seront affirmatives ou négatives selon la nature de la copule verbale.

4) Si la composition est physique et singulière, les vérités seront toutes physiques et contingentes: Pierre existe, est blanc, est fils de Paul, etc.

5) Si la composition ou la division est de l'ordre de la nature absolue, la vérité sera nécessaire parce que le lien entre le sujet et le prédicat ne peut pas ne pas être, ou, au contraire, que ce lien est contradictoire: Pierre est homme; Pierre n'est pas un âne. Si la nature compose avec des accidents qui n'émanent pas nécessairement d'elle, alors la vérité est contingente. L'homme est blanc, musicien, etc. (I84).

6) Si la composition appartient à l'être comme tel, alors toutes les vérités sont métaphysiques et les vérités sont analogiques selon les modes d'être impliqués (I85).

### Conclusion de cette troisième partie

Qu'est-ce que connaître la vérité, tel était le thème épistémologique que nous avons exploré au cours de cette troisième partie. Le lien qui unit cette exploration d'une propriété naturelle de la connaissance humaine à celle de sa nature provient de deux sources: d'une part, l'imperfection radicale de notre intelligence dont le mode abstraitif l'oblige à fragmenter le réel pour lui permettre de s'introduire chez elle, et d'autre part, les exigences d'unité et de totalité sans lesquelles la connaissance humaine demeurerait toujours

essentiellement imparfaite. La vérité est un effet de la perfection du connaître humain, perfection que l'intelligence se donne par un acte dont les structures intérieures sont toutes différentes de celles de l'appréhension étudiée dans la seconde partie sous le titre: qu'est-ce que connaître. Nous avons donc procédé d'abord à l'étude de l'acte qui produit la vérité puisque cette dernière n'existe formellement que dans l'âme, et ce fut l'analyse du jugement dans ses causes subjectives, puis dans l'opération de l'intellect dont il émane selon un mode de composition, enfin dans le terme immanent de cet acte appelé l'énonciation dont les propriétés sont tout autres que celles du concept qui termine l'appréhension. Une fois l'étude de l'activité immanente terminée, nous en avons cherché l'objet-terme, c'est-à-dire avec quel aspect du réel extérieur entrons-nous en relation par l'acte de jugement. Une analyse doctrinale et textuelle nous a forcés de conclure que l'objet-terme du jugement ne pouvait être rien d'autre que le mode d'exister des choses ou le réel pris dans sa totalité en tant qu'essence et exister, substance et accidents. Cette référence essentielle de l'activité judiciaire au réel extérieur dans sa complexité même donne à l'énonciation, terme immanent du jugement, une caractéristique qui n'appartient qu'à elle, celle d'être adéquate ou inadéquate au réel auquel tout son être dit référence, et c'est à ce moment-là que la vérité ou la fausseté existe formellement dans l'intelligence humaine (I86).

L'existence de la vérité de notre connaissance étant un fait, il devenait normal de s'interroger d'abord sur la genèse de ce fait, ses implications noétiques et ontologiques, puis d'étudier les processus utilisés par l'esprit pour que nous en prenions conscience (I87). Un dernier problème demeurait, celui de la multiplicité et de la hiérarchie des vérités humaines, problème qui a été la pierre d'achoppement du plus grand nombre de philosophes depuis les Grecs jusqu'à nos jours, et dont la solution définitive ne sera donnée qu'avec la quatrième et dernière partie de ce traité d'épistémologie. Ce problème, nous venons de le voir, se greffe non sur la vérité en tant qu'adéquation mais sur la mesure de cette adéquation, c'est-à-dire l'être-terme de la connaissance judiciaire (I88). Notre intelligence est débitrice vis-à-vis du réel, puisqu'elle est obligée de recevoir de lui ses objets-causes ou principes. Or, tout débiteur qui pratique la justice, doit rendre à son créancier ce que ce dernier lui a prêté, capital et intérêt. Or, par l'acte de jugement, l'intelligence rend ses comptes au réel, elle s'avoue être ce que le réel l'a faite. Et lorsque cet aveu est total et intégral, l'énonciation, qui représente et le capital emprunté au réel et l'intérêt que la vie de l'intelligence lui a fait produire, l'énonciation est juste, c'est-à-dire vraie. On pourrait donc définir la vérité humaine la justice que pratique une intelligence débitrice des choses lorsqu'elle reconnaît son créancier comme le possesseur primitif de toutes les richesses de connaissance dont elle a l'usage et l'usufruit. La vérité humaine est une sorte de re-connaissance, en ce sens qu'elle est une nouvelle connaissance de choses déjà connues et un acte de gratitude envers le réel qui s'est donné à l'intelligence pour la nourrir, la faire croître et lui faire atteindre sa perfection:

"... Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio eius" (I89).

Telle est la signification de la connaissance de la vérité; elle ne s'identifie pas au connaître humain, comme le voulaient Descartes et Kant, mais elle s'ajoute à lui comme les accidents s'ajoutent à toute substance créée pour lui donner cette actualité seconde dans laquelle, tout en étant être absolument, elle demeurerait imparfaite et incapable de rejoindre la fin pour laquelle elle est faite (I90). Si l'erreur remplaçait la vérité, notre connaissance deviendrait un monstre, parce qu'elle irait contre la nature de l'intelligence et de son Auteur (I91).

Les vérités sont des accidents; ce qui veut dire que l'acquisition postérieure des vérités dont la richesse varie selon la valeur d'être qui est sa source et le terme. Nous venons de voir que nous avons conscience d'apprendre des vérités dont la diversité est très grande. Comment pouvons-nous pour cela la valeur de ces vérités, et cela, infailliblement? Tel est le dernier point qu'il nous faut clarifier pour compléter l'exposition d'un traité épistémologique strictement philosophique. Il est bon de remarquer que nous terminons là où Descartes et Kant ont commencé, parce que notre enquête a suivi l'ordre d'un questionnaire philosophique. Cet ordre nous amène à s'interroger sur la nature du connaître avant de s'interroger de l'existence de sa vérité, et la nature de la vérité doit être connue avant qu'on puisse se poser des questions sur ses qualités de nécessité et d'immuabilité (I92). Saint Thomas nous a fait connaître sa méthode, et nous l'avons suivie scrupuleusement. Voilà pourquoi le dernier problème qu'il nous reste à résoudre est celui de la connaissance d'un critère infaillible qui va nous permettre de juger les diverses vérités que nous possédons et de les hiérarchiser selon la valeur d'être qu'elles contiennent.

Le leitmotiv de cette dernière partie sera donc la vérité comme bien et fin de l'intelligence, cette vérité formelle qui n'existe pas dans l'intelligence et qui d'une certaine façon est la perfection de l'intelligence (I94). Notre problème consiste donc à déterminer s'il y a des vérités immuables que l'intelligence ne peut pas en soi connaître de façon infaillible, ainsi que la raison de cette infaillibilité. Sur deux cas de vérités immuables infailliblement connues par l'intelligence, il faut se demander quel usage nous en faisons dans l'acquisition et le contrôle d'autres vérités qui ne jouissent ni de la même évidence ni de la même immuabilité. Soit que l'être qui les mesure soit moins intelligible, soit qu'il dépasse complètement l'être pour lequel l'intelligence humaine est naturellement faite, c'est-à-dire la réalité physique et l'être humain qui conçoit cet univers matériel. Au cours de cette élaboration, il ne faudra jamais oublier le caractère essentiellement réflexif que doit avoir cette connaissance de la vérité. Car si la vérité n'existe que dans le monde de l'activité judicative, si, d'autre part, tous nos jugements, même les plus complexes, ne peuvent être connus que dans le monde de l'activité (I95), il est bien évident que la

QUATRIEME PARTIE

QU'EST-CE QUE CONNAITRE LA VERITE INFALLIBLE?

Les dons de notre créancier, le réel extérieur, ne sont pas tous de même valeur comme nous l'avons constaté dans l'analyse de la connaissance sensible et intellectuelle et dans celle de la diversité des vérités (I92). Aussi, le travail de l'intelligence, faisant fructifier ces dons, n'aura pas des résultats semblables; ce qui veut dire que l'énonciation possédera des vérités dont la richesse variera selon la valeur d'être qui en est la source et le terme. Nous venons de voir que nous avons conscience d'appréhender des vérités dont la diversité est très grande. Comment ferons-nous pour juger la valeur de ces vérités, et cela, infailliblement? Tel est le dernier point qu'il nous faut clarifier pour compléter l'exposition d'un traité d'épistémologie strictement philosophique. Il est bon de remarquer que nous terminons là où Descartes et Kant ont commencé, parce que notre enquête a suivi l'ordre d'un questionnaire philosophique. Cet ordre commande de s'interroger sur la nature du connaître avant de s'inquiéter de l'existence de sa vérité, et la nature de la vérité doit être connue avant qu'on puisse se poser des questions sur ses qualités de nécessité et d'immutabilité (I93). Saint Thomas nous a fait connaître sa méthode, et nous l'avons suivie scrupuleusement. Voilà pourquoi le dernier problème qu'il nous reste à résoudre est celui de la connaissance d'un critère infaillible qui va nous permettre de juger les diverses vérités que nous possédons et de les hiérarchiser selon la valeur d'être qu'elles contiennent.

Le leitmotiv de cette dernière partie sera donc la vérité comme bien et fin de l'intelligence, cette vérité formelle qui n'existe que dans l'intelligence et qui d'une certaine façon EST MAJOR ANIMA, INQUANTUM EST PERFECTIO EJUS (I94). Notre problème consiste donc à découvrir s'il y a des vérités immuables que l'intelligence ne peut pas ne pas connaître de façon infaillible, ainsi que la raison de cette infaillibilité. Une fois ces vérités immuables infailliblement connues par l'intelligence, il faut se demander quel usage nous en faisons dans l'acquisition et le contrôle d'autres vérités qui ne jouissent ni de la même évidence ni de la même immutabilité, soit que l'être qui les mesure soit moins intelligible, soit qu'il dépasse démesurément l'être pour lequel l'intelligence humaine est naturellement faite, c'est-à-dire la réalité physique et l'être humain qui couronne cet univers matériel. Au cours de cette élaboration, il ne faudra jamais oublier le caractère essentiellement réflexif que doit avoir cette nouvelle connaissance de la vérité. Car si la vérité n'existe que dans le concept complexe qui termine l'activité judiciaire, si, d'autre part, tous nos concepts, les simples comme les complexes, ne peuvent être connus que dans et par un acte réflexe (I95), il est bien évident que la

vérité qui caractérise l'énonciation ne peut devenir objet de connaissance que par une activité réflexive sur l'énonciation elle-même, et que, s'il y a un jugement qui porte sur la vérité de notre connaissance judicative, ce second jugement sera tout différent de celui qui porte sur le réel et dont la vérité est l'effet. En d'autres termes, quand, dans le chapitre précédent, il était question de la connaissance de la vérité et de la multiplicité des vérités de nos énonciations, nous prenions conscience du fait, du quia est de la vérité de nos énonciations (I96). Il s'agit maintenant de découvrir le propter quid, la cause de l'infailibilité de certaines de nos vérités, la nature de l'acte par lequel nous saisissons cette infailibilité et les fonctions que cette activité supplémentaire de l'intelligence joue dans l'acquisition et l'organisation du savoir philosophique, tant naturel que métaphysique.

La division de cette partie se fera donc conformément aux exigences de notre connaissance infailible des vérités immuables dont notre esprit se trouve le possesseur. Nous enquêterons d'abord sur le pourquoi de l'existence de vérités immuables qui sont nécessairement le terme de certains de nos jugements, sur leur nombre, leur nature et leur hiérarchie (Chapitre Xème).

Nous étudierons ensuite la nature de la connaissance qui a comme objet la vérité de ces jugements infailibles et ses propriétés épistémologiques (Chapitre XIème).

Enfin, nous analyserons les procédés épistémologiques qui permettent à l'intelligence d'utiliser ces vérités infailibles comme source et critère d'autres vérités (Chapitre XIIème).

## CHAPITRE X

### COMMENT DECOUVRIR LES ENONCIATIONS DONT LA VERITE EST INFAILLIBLEMENT EVIDENTE?

Il n'y a de neutralité possible pour aucune énonciation. Elle est vraie ou fausse, car c'est là sa nature (I97). Or, l'expérience personnelle et l'histoire des idées prouvent à l'évidence que cet enfant de l'intelligence fréquente bien plus souvent l'erreur que la vérité, si bien que cette maladie (I98) semble congénitale à l'homme et que, si tous n'en meurent point, tous, semble-t-il en sont frappés:

"... deceptio videtur esse magis propria animalibus quam cognitio secundum conditionem suae naturae. Videmus enim quod homines ex seipsis decipi possunt et errare. Ad hoc autem quod veritatem cognoscant, oportet quod ab aliis

doceantur. Et iterum pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis" (199).

Ce texte aux résonances pessimistes, dont les doléances de Descartes et de Kant semblent n'être que l'écho lointain et affaibli, parce qu'il implique de la part de l'Angélique une absence totale d'illusion et de naïveté concernant nos tendances à l'erreur et les difficultés de la vérité, rend d'autant plus paradoxale l'inexistence apparente d'une critique de l'erreur dans les oeuvres du Maître. On s'en étonne; on essaie de l'attribuer au silence d'Aristote et à l'absence de controverses sur ce point parmi ses contemporains (200). Cette surprise n'est qu'un faible indice de la déformation effroyable qu'a subie la pensée philosophique moderne et contemporaine. Depuis trois siècles, on s'est tellement habitué à considérer le philosophe, soit comme une sorte de grand-prêtre brandissant le goupillon du doute dont l'eau, trois fois sainte, purifierait le connaître humain de toutes les souillures de l'erreur, soit comme un juge sévère et impitoyable chargé de dépister les liaisons secrètes et coupables que nous entretenons avec des fantômes de vérité, que l'erreur est devenue la hantise des penseurs, l'abîme dans lequel on est toujours prêt à tomber, et qu'il faut éviter avec tant de soin qu'il ne nous reste plus de temps pour rencontrer et contempler la vérité. Notre sens de l'erreur s'est hypertrophié dans l'exacte mesure où celui de la vérité s'atrophiait tout comme, en morale, éviter le péché est devenu plus important que faire le bien.

Qu'on demande à un savant de préfacer une théorie de la lumière par une longue dissertation sur la nature des ténèbres, il vous répondra par un sourire ou un haussement d'épaules, car c'est la lumière qui rend intelligible les ténèbres tout comme l'expérience de la vue permet de comprendre la cécité. Or, il en est de même de la vérité et de l'erreur qui sont deux contraires et donc l'objet d'un même savoir (201). Si la vérité est la santé de l'intelligence et l'erreur sa maladie, si, d'autre part, l'épistémologie est d'abord et avant tout la connaissance de la santé de l'esprit grâce à une analyse approfondie des opérations donneuses de vérité, il est normal qu'elle soit positivement centrée sur la vérité et que l'erreur n'y trouve place que par mesure de précaution, une sorte de médecine préventive qui nous enseigne ce que l'on doit éviter pour conserver cet équilibre intérieur avec le monde extérieur, équilibre du connaître dont le nom propre est vérité. Or, contrairement à Descartes et à Kant, pour qui l'esprit humain est naturellement voué aux illusions des sens ou à celles des aprioris de l'entendement, illusions dont on ne peut se libérer que par l'acquisition d'un art subtil et difficile, fruit de notre libre réflexion, chez l'Angélique, la vérité appartient en droit et en fait à la nature humaine, elle a priorité sur l'erreur qui ne peut s'introduire chez-nous que par imprudence, par une impulsivité coupable dont la liberté personnelle est en partie responsable (202). Toute vérité n'est donc pas le fruit d'un libre apprentissage de nos puissances de connaissance qui corrige une nature de soi vouée à l'erreur, mais, au contraire, celui d'une nature essentiellement

vouée à la vérité et dont on peut corrompre le fonctionnement par une méconnaissance et un libre mésusage de ses lois dont la négation engendre l'erreur. C'est la nature de l'intelligence, et non l'art de raisonner, qui donne à l'homme ses premières vérités, grâce auxquelles il apprendra l'art de se conserver dans la vérité.

"... licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci possit, tamen nullus homo est ita expertus veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat ... Sic igitur cognitio veritatis est facilis, in quantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum" (203).

Or, c'est la nature, et non la liberté humaine, qui est à l'origine de cette saisie d'un minimum de vérité, minimum grâce auquel toutes les autres vérités nous seront rendues accessibles.

"... Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura. Sed tamen cujuscumque operationis suae principium naturale est. Licet enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniat, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota, ex quibus ad alia scienda procedat" (204).

Ce n'est donc pas à une recherche dialectique commandée par le plus absolu des doutes que saint Thomas va confier la découverte de la vérité-principe qui lui servira de point de départ pour l'acquisition de toutes les autres vérités, et de critère ultime pour juger de leur valeur, mais, par un retour aux sources mêmes d'où jaillissent nos actes de connaissance, la nature de l'homme et celle de ses puissances cognitives. La première démarche d'une étude épistémologique de la vérité consistera donc dans une recherche de l'existence de jugements naturels dont l'évidence et la vérité sont telles qu'ils nous permettent la discussion avec Dieu (205) de la sagesse duquel ils sont des participations (206). La seconde analysera les causes de l'évidence et de l'infailibilité de ces jugements naturels. Tel sera l'objet des deux sections qui vont suivre.

#### Première section: Existe-t-il des jugements naturels ou nécessaires?

Lors de l'étude de la nature du problème comme tel, nous avons constaté que l'étonnement, point de départ de toute recherche, était naturellement enraciné dans la nature de notre intelligence qui craint l'ignorance

comme un mal de nature, et que le doute, point d'arrivée d'une recherche infructueuse, avait des origines identiques: la crainte de l'erreur, mal pire que l'ignorance (207). Cette constatation nous oblige de conclure à l'existence d'un instinct de vérité par lequel se définit la nature de toute intelligence humaine.

"... consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum" (208).

Il faut donc chercher, dans l'ensemble des activités judicatives de l'homme, quels sont ces jugements qui sortent de son instinct de vérité parce qu'ils sont la réaction vitale de la nature même de son intelligence en face de son objet premier. Or, nous ne pouvons faire ce dépistage sans rappeler brièvement quelques notions de philosophie naturelle et de métaphysique sur la nature et les caractéristiques de son opération. D'où les deux paragraphes qui suivent.

A) Quelles sont les caractéristiques d'une opération de nature?

Les savants modernes parlent plus volontiers de la nature que des natures, car alors que la nature est matière ou énergie pure, les natures sont toutes des morts d'énergie, un signe de vieillissement ou d'entropie. Les natures sont la mort de la nature. Pour un philosophe, au contraire, les natures sont un renouveau dans l'être. Le règne de l'uniformité pure de la matière livrée au mouvement local instantané et universel fait place au royaume d'une matière diversifiée, informée par une idée créatrice supérieure dont Dieu est la cause efficiente, exemplaire et finale (209), en même temps que le principe de sa nouvelle activité.

"... voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur" (210).

"... Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis; ita motus quo universum movetur a Deo est quasi quaedam vita universi" (211).

Toute opération de nature entre donc dans un ensemble appelé l'ordre ou le bien de l'univers, ensemble dont la valeur est supérieure à chacun des êtres singuliers (2I2). De la coordination de cet ensemble de forces particulières, Dieu est la source et la fin. Il est donc normal que l'on retrouve sa Sagesse prévoyante et infaillible à l'origine de toute nature et de son activité spécifique.

"... omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur" (2I3).

Toute nature est donc marquée du sceau de la Sagesse divine et son opération propre n'est qu'une sorte d'obéissance instinctive aux directives immanentes inscrites en elle par son Créateur. Voilà pourquoi elle possède toutes les caractéristiques de l'instinct et de l'appétit naturel. Elle est spontanée, infaillibilité, nécessité, par opposition à l'opération libre, fruit d'une délibération, d'un choix, et qui est susceptible d'erreur en raison même de son indétermination (2I4).

B) Certains de nos jugements sont-ils des opérations de nature?

Qu'il y ait des opérations de nature dans l'ordre du connaître comme tel, la chose est facile à constater; un simple rappel de la théorie des objets comme principes spécificateurs des actes de nos puissances noétiques (2I5), et de la division de l'objet de la sensation en per se proprium, per se commune et accidentale (2I6), ne sont que des applications de cette doctrine.

"... unaquaque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu" (2I7).

L'objet d'une puissance n'est donc que le terme d'une finalité naturelle de cette puissance et les choses perdent de leur caractère d'objet dans la mesure où l'activité d'une puissance n'est plus sous l'emprise de leur finalité (2I8). L'intelligence, comme puissance d'appréhension de l'être et des quiddités, obéit à cette loi de nature et voilà pourquoi les actes d'appréhension jouissent d'infaillibilité dans la saisie de l'objet propre et connaturel de l'intelligence.

"... sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem; ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei... Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria" (219).

Mais cette loi de nature, qui joue dans l'ordre du connaître d'appréhension se continue-t-elle dans l'ordre du jugement? En d'autres termes, y a-t-il des actes de composition et de division ou de réassemblage des concepts (220) dont l'activité synthétique soit marquée du sceau de la Sagesse divine et obéisse à un instinct directement déposé en nous par le Créateur?

"... intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum; circa quae non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti" (221).

Dans ce texte qui affirme le fait de l'existence d'opérations naturelles dans la connaissance judiciaire pour la même raison qu'il en existe dans l'activité d'appréhension, la raison donnée se borne à la compréhension des termes, le sujet de la composition contenant le prédicat, c'est-à-dire lui prêtant son intelligibilité, de sorte que notre intelligence se trouve pratiquement dans la même situation que dans l'appréhension. Etant puissance de vision de l'intelligible simple, et se trouvant en présence de deux intelligibles de cette sorte, elle compose ou divise avec la même sûreté de vision que celle dont elle jouissait dans l'appréhension. Cette raison est évidemment valable pour expliquer le fait, mais elle ne nous donne pas la raison du fait, sa cause ontologique tant première que seconde. Il y a d'autres textes qui complètent celui-ci en manifestant les origines divines de cette connaissance judiciaire et sa naturalité. Commençons par quelques textes sur les origines divines des jugements appelés premiers principes.

"... Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid

igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur" (222).

Et dans son commentaire sur Job, à l'occasion du texte:

"Quis posuit in visceribus hominis sapientiam? Per viscera hominis intelliguntur intimae vires animae ipsius, scilicet intellectus et ratio, quibus Deus sapientiam indidit, et in quantum lumen rationis homini dedit, et in quantum quaedam seminaria sapientiae et scientiae naturaliter indidit rationi ipsius cognitionem primorum principiorum" (223).

Il y a donc une double origine divine à la connaissance humaine de la vérité: la lumière de la raison ou l'intellect-agent qui est participation de l'intelligence divine (224), donc une sorte d'instinct de vérité puisque Dieu est Vérité, et les semences de sagesse et de science que donne la saisie naturelle des premiers principes. Que veut dire cette expression: "semences de sagesse et de science qui existent dans l'âme par l'action divine?"

Il s'agit ici de ces habitus particuliers qui ne sont pas le fruit de notre travail mais une directive infaillible de notre intelligence dans l'ordre de la vérité spéculative et pratique, habitus appelés intellectus et syndérèse.

"... in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem [cognitionem] oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualesse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum: ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet" (225).

Or, les habitus naturels viennent de Dieu, car ils ne sont pas autre chose qu'une loi spirituelle de notre nature inscrite en nous par son Auteur.

"... dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita" (226).

Les jugements naturels jouissent donc de toute la stabilité des actes de nature, parce qu'ils sont doublement reliés à l'activité infallible du Créateur par l'intermédiaire de l'intellect-agent, participation immanente de la lumière divine elle-même (227) et par l'habitus d'intellectus qui naît spontanément de la rencontre des notions premières et de l'illumination de l'intellect-agent.

"... Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalis principia omnium scientiarum" (228).

Voici un texte qui résume l'ensemble des éléments qui concourent à la production d'un jugement naturel spontané, indéfectible et immédiatement évident:

"... Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia" (229).

Nous avons donc des jugements qui sont des opérations de nature parce qu'ils ne sont, comme toute opération de nature, qu'une mise en exercice des forces inscrites en notre âme par le Créateur, force d'illumination qui rend le réel lumineux et l'intellect-possible non seulement illuminé mais fasciné par la lumière de l'être, fascination qui lui enlève toute capacité de refus ainsi que toute liberté d'acquiescement. Notre intellect se trouve vraiment déterminé par la luminosité de l'être et se trouve à participer à l'actualité de l'intellect-agent grâce à cet habitus d'intellectus qui surgit dans et par cette fascination même que l'être exerce sur lui.

"... Sed intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex ipso lumine intellectus agentis qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt (230).

Conséquences nécessaires de deux forces naturelles dont l'une est essentiellement illuminatrice et l'autre, l'intellect-possible, essentiellement illuminée, tant par la luminosité de l'être qu'elle a reçu que par sa conjonction dynamique avec cette pure lumière qu'est l'intellect-agent, les jugements premiers jouissent donc des caractéristiques des opérations de nature. Ils sont spontanés, immédiats et nécessaires, caractéristiques que l'Angélique traduit par les termes: subito, sine inquisitione, sine investigatione, necessaria, indemonstrabilia, absque discursu, sine studio (231). Il s'agit maintenant de voir quelles sont les causes objectives ou spécifiques de ces jugements dont notre nature est la cause immédiate et Dieu la cause première.

Deuxième section: La nature des jugements premiers naturellement évidents et nécessaires.

La section précédente a étudié le fait de l'existence de jugements spontanés et nécessaires ainsi que la source tant première que seconde de leur existence. Nous avons constaté que dans l'ordre d'exercice, ces jugements avaient Dieu et notre nature comme causes efficientes. Il s'agit maintenant d'apercevoir leur causalité spécifique, c'est-à-dire les objets sur lesquels ils portent, les concepts dont ils sont composés et les liens essentiels qui relient ces concepts entre eux et forcent l'intelligence à les unir dans cet acte synthétique appelé jugement. Pour faciliter l'explication de ce point de doctrine, nous allons d'abord énumérer brièvement les jugements qui nous sont donnés comme premiers ainsi que la raison qui les a fait dénommer principes; puis nous analyserons leur contenu objectif afin d'en constater la valeur d'évidence nécessitante.

A) Quels sont les jugements appelés premiers principes?

Il y a une sorte de pléonasme à parler de premiers principes, car le mot principe implique, dans sa signification même, l'idée de primauté en relation avec une multitude de réalités secondaires (232) qu'il hiérarchise, soit parce qu'il en est le point de départ, soit parce qu'il en est l'origine et la cause dans l'ordre d'existence, de finalité et de nature:

"... ut dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione" (233).

Un premier principe est donc un premier de premiers dans un ordre donné; appliqué à la connaissance judiciaire, il désigne le jugement initial par lequel notre vie de connaissance a possédé son premier élément perfectif, et à partir duquel elle a continué sa course vers un connaître de plus en plus parfait. Un jugement peut donc mériter le nom de premier, soit parce qu'il est une sorte de commencement absolu dans l'activité synthétique de l'intelligence, soit parce que de ce commencement absolu d'autres jugements découlent comme de leur source toujours actuelle, de sorte que supprimer son existence équivaldrait à supprimer toute autre activité judiciaire. Nous étudierons, dans un chapitre subséquent, les jugements principes comme source d'autres activités judiciaires, telles que la science philosophique et la sagesse. Nous nous bornerons, ici, à l'analyse de ces jugements comme des commencements absolus, des intuitions primitives auxquelles l'intelligence ne peut échapper.

S'il y a pléonasme à parler d'un premier principe, la pluralité de premiers principes dans l'ordre de la connaissance judiciaire semble impliquer contradiction, car il ne peut y avoir plusieurs premiers dans un ordre donné. L'expression, les premiers principes, doit donc être comprise comme désignant un ensemble de jugements par lesquels l'intelligence constate l'existence de liens nécessaires entre plusieurs concepts primitifs, liens qui l'obligent à les identifier dans l'affirmation ou à les séparer par la négation. Quels sont donc ces jugements premiers naturels que tout homme conçoit avant même de savoir ce qu'est un jugement et ce qu'est une vérité?

"... quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti ... Et inde est quod quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus; et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: Omne totum est maius sua parte, et: Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia" (234).

Il y aura donc autant de jugements premiers ou d'évidences immédiates qu'il y aura de synthèses constituées par des termes universellement connus de tous, c'est-à-dire indépendamment des connaissances scientifiques ou sapientielles qui sont l'apanage de quelques individus. Or, les notions communes à tous, antérieures à toute connaissance scientifique sont des notions très universelles, très virtuelles et indistinctes étant donné que notre esprit va de l'imparfait au parfait (235). Ces notions les plus primitives sont celles de

[6] "Affirmatio et negatio non sunt simul vera" (245).  
l'être, de l'un et du multiple.

[7] "Impossibile est contradictoria esse simul vera" (246).

[8] "... Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones" (236).

Si on considère attentivement cette liste des jugements premiers et immédiatement évidents, on s'aperçoit que ni leur contenu ni leur formulation. Les jugements qui résultent de la synthèse de notions absolument premières et universellement appréhendées par tous sont appelés: dignitates, maxime propositiones, communes animi conceptiones (237). Ces jugements premiers, dont l'universalité et l'indistinction sont telles qu'ils embrassent virtuellement toutes les déterminations de l'être et du connaître, ne sont tels que parce qu'ils sont l'effet de la rencontre de la nature de l'intelligence avec son objet formel.

Si on s'oppose comme un fait [4] et un fait nécessaire [5]. Le troisième groupe de jugements universels immédiatement évidents ne s'intéresse directement ni à l'opposition de l'être et du non-être, ni à celle des actes de jugement. "... Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia" (238).

On s'attendrait donc à ce que la liste des premiers principes porte sur l'être et ses propriétés, communément appelés transcendentaux (239), ce qui ne semble pas correspondre aux faits, comme l'indique la liste suivante:

[1] "Non contingit idem esse et non esse" (240).

[2] "Impossibile est idem simul esse et non esse" (241).

[3] "Unumquodque est unum sibi ipsi" (242).

[4] "Non contingit simul affirmare et negare" (243).

[5] "Necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare" (244).

- [6] "Affirmatio et negatio non sunt simul vera" (245).
- [7] "Impossibile est contradictoria esse simul vera" (246).
- [8] "De quolibet est affirmatio vel negatio vera" (247).
- [9] "Omne quod movetur ab alio movetur" (248).
- [10] "Omne agens agit propter finem" (249).

Si on considère attentivement cette liste des jugements premiers et immédiatement évidents, on s'aperçoit que ni leur contenu ni leur formulation ne sont identifiables. Ils se divisent en quatre groupes. Le premier porte sur l'opposition de l'être et du non-être en constatant le fait de leur non-coïncidence [1], l'impossibilité absolue de leur coïncidence [2] et le fait que tout être est positivement lui-même et qu'il se refuse à tout mélange [3]. Le deuxième groupe ne s'intéresse plus directement à l'opposition de l'être et du non-être, mais à celle des actes de l'esprit dont l'affirmation et la négation s'opposent comme un fait [4] et un fait nécessaire [5]. Le troisième groupe de jugements universels immédiatement évidents ne s'intéresse directement ni à l'opposition de l'être et du non-être, ni à celle des actes de jugement mais à une propriété des termes immanents de ces jugements: leur vérité et leur fausseté (250). Dans ce groupe comme dans les deux précédents, on constate d'abord le fait de l'opposition de la vérité et de la fausseté dans les contradictoires [6], puis on affirme la nécessité de ce fait [7], enfin on élimine l'hypothèse d'un intermédiaire entre le vrai et le faux par le principe du tiers-exclu qui manifeste la vérité de la négation si l'affirmation est vraie, et vice versa [8]. Le dernier groupe [9-10] n'a pas la même universalité que les trois premiers. Il exprime des évidences qui ne s'affirment plus de tout être mais de cet être particulier qui est l'objet propre de l'intelligence humaine et que l'on appelle l'être en devenir, être qui ne peut ni être, ni être intelligible sans l'intervention de la causalité efficiente et finale.

Telle est la liste des dignitates, de ces jugements dont la nécessité et l'évidence sont universelles, c'est-à-dire communes à tout être humain en vertu de la nature même de son intelligence que son dynamisme propre et son objet déterminé obligent à voir ce qui est dans son opposition à ce qui n'est pas sous le signe épistémologique de la contradiction. Il nous reste maintenant à chercher, non pas la preuve de l'évidence et de la vérité de ces premiers jugements, ce qui serait absurde (251), mais la justification de leur primauté et de leur infaillibilité par l'analyse de leurs termes (252).

B) Analyse des jugements appelés dignitates ou premiers principes.

"... veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum; cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam; quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes" (253).

Tout homme connaît les premiers principes par une sorte d'instinct de l'être et en voit la vérité par un instinct de perfection (254). Mais c'est au philosophe de montrer les causes de ces évidences et de ces vérités qui forcent l'esprit à y adhérer sous la pression d'une détermination naturelle. Cette manifestation n'est pas une preuve mais une vision réfléchie des deux termes du jugement, vision qui nécessite l'esprit à constater leur composition ou leur division. Nous allons procéder à cette analyse des premiers jugements en concentrant notre effort sur les plus caractéristiques des dix formulations ci-dessus énumérées.

I) Le principe de non-contradiction

Nous allons utiliser, dans l'analyse des premiers principes, la doctrine élaborée dans l'étude du jugement, acte perfectif de notre intelligence, dont le but est la reconstruction de l'unité du réel à l'intérieur de notre âme, unité détruite par le mode abstraktif qui nous est propre (255). Or, l'acte d'unification présuppose nécessairement la pluralité, car étant un substitut de l'identité, l'unification l'imite à sa façon en organisant la multiplicité (256). Puisque tout jugement est synthèse affirmée ou niée, il présupposera donc au moins une dualité de concepts. Or admettre la dualité, soit dans les choses, soit dans les concepts, c'est affirmer le fait de l'opposition car la dualité implique fatalement la distinction qui oppose deux réalités ou deux concepts et les empêche de s'identifier (257). La métaphysique est née de la constatation des oppositions qui existent dans l'être et les êtres, opposition dont la doctrine des transcendentaux est une première solution. De même en est-il de l'épistémologie qui est née de l'opposition entre les divers concepts, opposition dont la solution primordiale nous est donnée par les jugements naturels ou premiers. Etant donnée l'im-

portance de la notion d'opposition pour l'explication de la multiplicité des choses et des concepts et de leur réduction ou non réduction à l'unité, nous allons faire quelques brefs rappels de sa nature et de ses modes, laissant à la métaphysique et à la logique l'approfondissement de cette réalité (258).

Il y a deux grands modes d'opposition dont l'un est caractérisé par le manque, l'absence, et l'autre par la dépendance. Le premier mode présente trois cas divers:

(1) le manque ou l'absence sont absolus: tout ce qui fait la richesse de l'un des termes est refusé à l'autre. Ainsi entre l'être et le néant, l'opposition est totale, car le néant est la négation de l'être. Cette opposition s'appelle contradictoire.

(2) le manque ou l'absence ne circonscrivent pas toute la réalité mais uniquement l'un de ses aspects, et un aspect qui est dû. Ainsi, entre être voyant et être aveugle, l'opposition n'est pas totale, car l'être demeure même si la vision disparaît. Il y a manque, carence, mais non néantisation. C'est l'opposition privative qui ne nie pas le sujet mais l'un de ses aspects.

(3) le manque peut, enfin, avoir encore moins de profondeur ontologique et ne concerner que l'aspect complémentaire ou perfectif du réel. Le fait d'être petit s'oppose à être grand, non comme une absence de quantité, mais comme une quantité présente dont les dimensions manquent d'extension. Dans cette dernière opposition, appelée contraire, ni le sujet, ni l'aspect qui fonde immédiatement l'opposition ne sont niés, mais deux modes quantifiés sont comparés dont l'un a plus d'étendue que l'autre.

Le deuxième mode d'opposition, appelé opposition relative, désigne la plus faible des oppositions parce qu'il repose sur le plus débile des aspects de l'être, la relation (259), qui fait que deux êtres sont ordonnés entre eux et s'opposent comme agent-patient, cause-effet et mesure-mesuré (260). Contrairement aux trois oppositions précédentes, cette dernière ne résulte pas d'un manque et d'une absence d'être ou de perfection d'être, mais résulte au contraire d'un don, d'une présence plus ou moins intime d'un être à une autre réalité. Ainsi, un père s'oppose à son fils parce que l'un est à l'origine d'un mouvement générateur et l'autre au terme, et non pas en vertu d'une déficience quelconque dans l'une ou l'autre des deux réalités. Il en est de même pour l'opposition Créateur-créature, car la dépendance de l'être créé est ce qui constitue toute sa richesse, richesse actuellement reçue, il est vrai, mais dont la réception même fait qu'il est être et non néant (261).

Or, dans tout jugement, il y a au moins dualité de concepts comparés entre eux et donc il y a distinction entre les concepts et conséquemment opposition entre eux. Comme les jugements naturels sont faits de concepts natu-

rels ou premiers, ils seront caractérisés par les différentes oppositions qui se rencontrent dans ces concepts. Or, il y a une génétique naturelle des concepts premiers, génétique qui correspond adéquatement à l'être et à ses propriétés transcendentales connues confusément et indistinctement par toute intelligence humaine normale, qui peut transformer cette connaissance confuse et indistincte en une vision actuelle et précise par l'acquisition de l'habitus de sagesse philosophique (262). Voici une description de la genèse naturelle de nos concepts premiers:

"... Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio" (263).

Or, si nous comparons cette genèse des concepts premiers avec l'analyse des propriétés transcendentales de l'être, nous constatons immédiatement qu'elles suivent un ordre identique; car l'être, premier connu, est un quod est, donc une certaine res qui possède l'acte d'exister. La négation de l'être ou du quod est dans son opposition à l'être engendre la notion de division dont la négation nous donne la notion d'unité et dont l'affirmation nous donne celle de multitude ou de aliquid. Puis vient l'être et ses relations à l'âme qui engendrent la vérité et la bonté (264). Or, toutes ces propriétés transcendentales désignent la même réalité: l'être pris dans son universalité ou dans l'un ou l'autre de ses modes particuliers (265).

Puisque les premiers principes découlent des termes les plus naturellement et les plus universellement connus de tous les hommes et qu'ils sont le fruit d'une sorte d'instinct de l'être et de la vérité, et non d'un travail délibéré de la raison (266), ils suivront normalement l'ordre naturel des concepts et des oppositions entre les concepts. Et comme l'ordre naturel des concepts va de l'être au non-être, puis de là à l'unité, et à la multiplicité, le premier principe sera celui dont la structure est essentiellement constituée par la notion d'être, de non-être et de leur opposition, et c'est le principe de non-contradiction. Nous allons donc l'analyser sous les trois aspects qu'il présente à la réflexion philosophique: 1) son aspect ontologique qui n'est autre que l'opposition de l'être et du non-être; 2) son aspect psychologique qui marque l'opposition entre deux actes de l'esprit, l'affirmation et la négation; 3) enfin l'aspect épistémologique ou l'opposition entre la vérité et la fausseté de l'énonciation, fruit et terme de l'affirmation et de la négation (267).

a) l'aspect ontologique du principe de non-contradiction.

On trouve habituellement trois formulations de l'aspect ontologique du principe de non-contradiction: l'être n'est pas non-être; - que l'être ne soit pas non-être est nécessaire; - que l'être soit non-être est impossible. Examinons chacun de ces énoncés afin d'en percevoir distinctement le contenu intelligible.

L'être n'est pas non-être.

Ce jugement contient les termes habituels à tout jugement: un sujet, un prédicat et un verbe négatif. L'être-sujet, premier objet et premier concept de l'intelligence humaine, dont nous avons esquissé la genèse dans un chapitre précédent (268), est à la fois le plus universel et le plus imparfait ou indistinct de tous nos concepts, puisqu'il désigne toute réalité en acte de devenir, tout corps en mouvement (269). Donnons-lui son contenu très vague de: tout sujet en acte. Le prédicat, non-être, est pure construction de notre esprit qui lui donne et l'existence et l'intelligibilité (270). Ce prédicat est constitué d'un élément positif dont la signification est identique à celle du sujet, et de la particule non qui néantise ce contenu positif et l'indétérmine totalement. Car non-être ne doit pas se formuler en quod non est, en un sujet privé d'exister, mais par la négation et du sujet et de l'exister. Il est néant ou absence totale de quod et de est ou de l'étant. Si maintenant on essaie d'identifier, dans une synthèse judicative, ce sujet et ce prédicat, l'esprit ne peut que constater l'opposition absolue entre l'étant et le néant, et il affirme cette opposition en niant l'identité: l'être n'est pas non-être.

Que l'être ne soit pas non-être est nécessaire

Non seulement nous ne pouvons pas ne pas constater l'opposition entre l'être et le néant, mais une réflexion sur le jugement précédent nous oblige à constater la nécessité de cette opposition entre l'être et le néant. C'est une prise de conscience réflexive de l'intuition première, un jugement de jugement dont l'objet direct est l'identité ou la négation d'identité établie par l'esprit entre deux concepts par un jugement antécédent. Nous sommes en présence d'un jugement modal ou d'un jugement de valeur qui porte sur ce tout qu'est l'énonciation, terme immanent d'un jugement catégorique. C'est la composition même faite par l'activité judicative que l'intelligence prend comme objet de réflexion (271).

Que l'être soit non-être est impossible.

Cette troisième formulation du principe de non-contradiction met en évidence l'absurdité de l'identification de l'être et du néant. Elle est la prise de conscience en termes d'intelligibilité, de l'opposition entre l'être et le néant. L'esprit se voit obligé d'affirmer son impuissance radicale à penser l'absurde. L'intérêt qu'offre cet aspect ontologique du principe de non-contradiction est extrêmement précieux, car il manifeste la réversibilité simultanée de l'être et du connaître dont Parménide fut le premier à prendre conscience:

"Tu ne peux pas connaître ce qui n'est pas -- cela est impossible -- ni l'exprimer; car c'est une seule et même chose d'être intelligible et d'être" (272).

L'identité de l'être et du néant est absurde ou impensable parce que l'être est la loi de l'intelligibilité.

"... futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate" (273).

Il y a donc progrès réel lorsque l'intelligence passe de l'un à l'autre des énoncés du principe de non-contradiction. La première intuition porte sur l'opposition contradictoire de l'étant et du néant, la seconde sur la nécessité de cette opposition, la troisième résulte de la prise de conscience que la loi de l'être est la loi de la connaissance et que la destruction de l'une entraîne nécessairement la destruction de l'autre (274). La défense du principe de non-contradiction, telle qu'organisée dans les Métaphysiques d'Aristote (275), est centrée sur la double identification de l'être avec l'intelligible, et du non-être avec le non-intelligible; et celui qui nie cette double identification vit dans l'absurde, c'est-à-dire renonce à vivre de la vie de l'intelligence et dans le domaine de la spéculation et dans celui de l'action (276). On pourrait donc traduire le principe de non-contradiction par une formule selon laquelle l'intelligence prend la défense de l'être contre le néant parce qu'elle défend la source première de sa vie et de son progrès: il est absurde d'identifier l'être et le néant (277).

L'impossibilité subjective provient de ce que l'affirmation et la négation sont deux actes opposés d'une même intelligence qui est leur source et leur sujet. Ces actes sont deux accidents spirituels d'une substance in-

b) L'aspect psychologique du principe de non-contradiction.

Lorsqu'on analyse l'activité de l'esprit par laquelle est conçu le principe de non-contradiction sous son aspect ontologique, on découvre entre ses deux actes essentiels, l'affirmation et la négation, la même loi d'opposition contradictoire déjà vécue dans l'expérience des relations entre l'être et le non-être, ce qui n'a rien de surprenant, puisque l'être mesure l'intelligence et que le mesuré est tout entier sous la domination de sa mesure. Or, affirmer, au stage des premiers balbutiements de l'intelligence, c'est dire qu'il est impossible que l'être soit non-être; et nier, c'est énoncer que l'être n'est pas non-être (ce n'est pas sous cet aspect universel que l'intelligence humaine les découvre et les formule mais sous des visions beaucoup plus implicites et particulières telles que: il est impossible qu'une même chose sous le même aspect, dans le même temps, soit et ne soit pas, etc., (278).

Lors donc que le principe de non-contradiction se formule en termes d'opposition entre les deux actes judiciaires essentiels à notre esprit, il ne faut pas oublier que ces deux actes portent sur leur objectif respectif, qu'ils sont des cognosco et non des cogito, en thomisme, et que leur spécification tire son origine du contenu des concepts qui sont matière à composition et à division (279); en d'autres termes, l'être extérieur est ce qui fonde l'affirmation et la négation de l'esprit (280). Voici quelques énoncés psychologiques du principe de non-contradiction:

La simultanéité de l'affirmation et de la négation n'est pas expérimentée.

La simultanéité de l'affirmation et de la négation est impossible. Au sujet de quoi que ce soit, il faut opter pour l'affirmation ou la négation.

Nous allons centrer les explications sur la seconde formule qui implique et explique les deux autres par l'évidence absolue qui la caractérise.

La simultanéité de l'affirmation et de la négation est impossible.

Nous n'avons jamais l'expérience intérieure de la simultanéité de l'affirmation et de la négation, bien que nous puissions l'exprimer dans le langage (281); en réfléchissant sur cette absence d'expérience, nous en voyons immédiatement l'impossibilité à la fois subjective et objective.

L'impossibilité subjective provient de ce que l'affirmation et la négation sont deux actes opposés d'une même intelligence qui est leur source et leur sujet. Ces actes sont deux accidents spirituels d'une substance in-

telle que la négation de l'autre, tout comme le noir est la négation du blanc pour l'oeil; de sorte qu'il est impossible qu'ils coexistent simultanément dans un même sujet (282). Or, le est est l'âme de toute affirmation tout comme le non-est est celle de toute négation (283), et ces deux verbes sont deux actes diamétralement opposés de notre intelligence. Or, pour que deux actes distincts puissent coexister dans un même sujet, il faut qu'ils s'unifient, qu'ils se hiérarchisent, que l'un soit la cause de l'autre. Ainsi, l'intelligence est l'acte de l'âme qui est elle-même l'acte du corps, mais l'âme est la source de notre puissance intellectuelle. De même, l'habitus et l'acte d'un habitus sont des actes simultanés de la puissance, mais celle-ci en est la cause. Or, l'affirmation n'est pas la source de la négation mais son contraire, de sorte que l'une chasse l'autre, l'expulse (284). Si nous traduisons l'affirmation et la négation par les verbes qui les expriment, la vision de leur opposition est immédiate. Pour que l'esprit puisse saisir simultanément ces deux opposés, il faudrait qu'il puisse unifier le e s t et le n o n e s t, donc qu'il puisse juger que est est non-est. Or, dans ce jugement, le prédicat s'oppose au sujet comme non-ens s'oppose à ens dans l'aspect ontologique du principe de non-contradiction (285). La simultanéité de l'affirmation et de la négation reviendrait donc à la négation du principe de non-contradiction, ce que nous avons constaté être impensable.

L'impossibilité objective de la simultanéité de l'affirmation et de la négation a une autre source que celle dont nous venons de parler et qui provient de l'exclusion nécessaire de deux actes contraires dans un même sujet et sous le même aspect. Elle repose sur l'objet respectif de l'affirmation et de la négation, sur leur spécification par le réel extérieur (286). Examinons l'affirmation et la négation portant sur l'être dans les deux formules suivantes: l'être est l'être; - l'être n'est pas être. Les termes des deux propositions sont identiques; c'est l'être jouant la fonction de sujet et de prédicat dans les deux énonciations. Or, pour que l'esprit puisse penser simultanément l'affirmation et la négation, il faudrait qu'il fût capable d'identifier l'être et le non-être, car dire que l'être n'est pas être est identique à affirmer que l'être est non-être, ce qui va contre le principe ontologique de non-contradiction. L'impossibilité objective de la simultanéité de l'affirmation et de la négation repose donc en définitive sur l'impossibilité d'identifier l'être et le non-être: les deux hypothèses sont absurdes ou inintelligibles pour l'esprit.

Quant au troisième énoncé, souvent appelé principe de milieu-exclu ou de tiers exclu (287), il n'est que la conséquence logique de l'absurdité impliquée dans la simultanéité du oui et du non portant sur une même chose considérée sous un aspect identique (288). Cette conséquence sera brièvement explicitée lors de l'étude de l'opposition entre la vérité et la fausseté dans

les contradictoires, objet du paragraphe suivant.

c) l'aspect épistémologique du principe de non-contradiction.

Nous avons constaté, lors de l'analyse de la vérité, que celle-ci ne se trouve formellement ni dans le terme extérieur de l'activité judiciaire, ni dans l'acte judiciaire lui-même, mais dans son terme immanent, l'énonciation (289). Puisque nous avons étudié l'opposition contradictoire dans l'objet de la connaissance ou l'être, ensuite dans l'acte du jugement, il nous reste à voir le jeu de cette opposition dans les caractéristiques de l'énonciation en tant que mesurée par l'être, c'est-à-dire dans sa vérité ou sa fausseté. A ce sujet, deux questions se posent que l'on peut formuler comme suit: deux énonciations contradictoires peuvent-elles être simultanément vraies ou fausses? ou, au contraire, l'une doit-elle être nécessairement vraie si l'autre est fausse, et vice versa? La réponse à ces deux questions constitue l'étude épistémologique du principe de contradiction.

Il est impossible que les énonciations contradictoires soient simultanément vraies.

Cette affirmation demeure obscure aussi longtemps qu'elle n'est pas éclairée par la doctrine exposée précédemment sur la complexité de la vérité humaine, rapport de mesure-mesure entre l'intelligence et la réalité, de même que sur la nature de l'opposition contradictoire (290). De la compréhension absolue de ces deux points de doctrine dépend, en effet, l'évidence de l'impossibilité absolue de la vérité des contradictoires. La vérité, prise formellement, n'est, nous l'avons vu, la propriété ni de la réalité prise absolument, ni de l'intelligence considérée isolément, mais le résultat d'un lien établi par l'opération judiciaire entre les aspects fragmentaires connus de la réalité et l'unité ontologique de cette même réalité. Pas de vérité sans énonciation, et pas d'énonciation sans un acte complexe de l'esprit qui se réfère à une réalité également complexe par laquelle il s'avoue mesurée. Lors donc que nous scrutons une vérité, notre objet est toujours constitué par une activité de l'esprit et la réalité qui en est le terme-mesure. Or, l'opposition contradictoire entre deux énonciations est toujours faite de deux actes de l'esprit, le oui et le non, portant respectivement sur l'identité et la non-identité de l'être et du néant. Si donc l'identification de l'être et du néant plonge l'intelligence dans l'absurdité, si la simultanéité du oui et du non engendre la même absurdité (291), conséquemment la simultanéité de la vérité des contradictoires participe à une identité absurde, puisque la vérité d'une énonciation dépend de l'acte de l'esprit et de l'objet qui le mesure.

Si une contradictoire est vraie, l'autre est nécessairement fausse.

Nous avons constaté qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire entre l'être et le néant parce que l'un est la négation absolue de l'autre. Il ne peut, non plus, y avoir d'intermédiaire entre le oui et le non, puisque le oui porte sur l'identité de l'être avec lui-même alors que le non refuse l'identification de l'être et du néant. Or, la vérité d'une contradictoire, étant essentiellement constituée par l'absolu du oui ou du non et de l'être qui en est l'objet, ne peut davantage souffrir d'intermédiaire que ses éléments constitutifs. De sorte que le principe du tiers-exclu, conséquence inévitable de l'opposition entre l'être et le néant et entre le oui et le non exclut aussi fatalement la possibilité d'un intermédiaire entre la vérité et la fausseté des contradictoires. D'où le principe si souvent énoncé chez les philosophes, que "au sujet de quoi que ce soit ou l'affirmation ou la négation est vraie. Donc, si l'une est vraie, l'autre est inévitablement fausse (292).

Cet aspect épistémologique du principe de contradiction est le plus souvent désigné chez les contemporains par l'expression: principe de raison d'être ou de raison suffisante (293), expression que l'on ne trouve ni chez Aristote ni chez l'Angélique bien que tous deux possèdent l'évidence première qui se cache sous ces expressions. Cette évidence première est formulée par eux en termes de convertibilité entre l'être et l'intelligible: "eadem est dispositio rei in esse et in veritate" (294). Si, en effet, l'être et l'intelligible sont proportionnels, le non-être et l'inintelligible le sont aussi. Or, le principe de raison d'être ou de raison suffisante n'est pas autre chose que la capacité que possède la réalité de rendre ses comptes à la raison humaine (295), de manifester sa luminosité, d'être intelligible et intelligé. Or, la vérité n'est rien d'autre que la connaissance judiciaire en tant qu'elle est justifiée, garantie par l'intelligibilité ou l'unité de l'être sur lequel porte cette activité (296). Or, deux contradictoires ont ceci de caractéristique que l'une porte sur l'être et l'autre sur sa négation, donc que l'une porte sur l'intelligible et l'autre sur l'inintelligible. Or, l'inintelligible n'a pas de raison d'être, n'est la garantie de rien, donc ne peut fonder de vérité, quelle que minime qu'elle soit. Il est donc impossible que si l'une des contradictoires est vraie l'autre ne soit pas nécessairement fausse.

Cette analyse, trop succincte dans sa longueur, nous manifeste le rôle de l'objet primordial de l'intelligence dans ses actes de nature dont la vérité est le terme inévitable. L'être est toujours présent sous des modalités très différentes selon les cas, mais il ne peut pas ne pas y être sans que l'activité judiciaire disparaisse totalement de l'âme humaine. Cette activité qui compose et divise des concepts est elle-même soumise à la loi de non-contradiction, et son terme, l'énonciation, est déterminé lui aussi, dans sa vérité

et sa fausseté, par la présence ou l'absence de l'être, premier et constant souci de toute intelligence humaine. Le principe de non-contradiction recouvre donc une trinité de domaines corrélatifs: celui de l'être, celui de l'affirmation de l'être et celui de la vérité de cette affirmation. Nous allons voir maintenant qu'il sous-tend toutes les autres dignitates ou premiers principes qui s'appuient sur lui pour donner à l'intelligence des évidences immédiates dont l'objet est plus restreint que le sien malgré leur caractère transcendantal.

## 2) Le principe d'identité

Depuis l'avènement du kantisme et le règne tyrannique du connaître mathématique sur le savoir contemporain, on a beaucoup discuté du principe d'identité, soit qu'on lui donne la primauté sur le principe de non-contradiction (297), soit qu'on le réduise à néant en soulignant son caractère tautologique (298), ou en lui refusant tout réalisme pour ne lui concéder qu'une valeur formelle qui régit le mécanisme de l'esprit complètement coupé du réel. Ces surévaluation et dévaluation du principe d'identité ont une terre commune où elles ont pris racine, la terre aride et stérilisante de l'idéalisme philosophique. Car le refus de l'être concret et existentiel comme point de départ de la réflexion philosophique a renfermé l'esprit dans des cadres logiques qui l'ont retenu et le retiendront prisonnier jusqu'au jour où une vision juste, donc humble de la nature humaine, leur fera percevoir que nous sommes "au-dessous des anges mais au-dessus de la bête", que nous ne créons pas nos concepts ni ne les possédons à la naissance, mais que nous ne sommes pas non plus condamnés à l'empirisme des animaux dans l'ordre du connaître.

Dans un contexte de philosophie réaliste, le principe d'identité a conservé sa valeur d'évidence et de vérité concrète, mais sous la dépendance du principe de non-contradiction, dont il est une sorte de contraction, de spécialisation. Voyons d'abord son sens ontologique, puis sa signification épistémologique ou la vérité dont il est porteur.

### a) l'aspect ontologique du principe d'identité.

Voici les différentes formulations du principe d'identité: toute chose est identique à elle-même (299); l'être est l'être; tout être est nécessairement ce qu'il est (300); l'être et l'un sont convertibles (301). Pour comprendre l'équivalence de ces différentes formules, il faut nécessairement avoir présente à l'esprit la notion d'identité dont la signification stricte n'est pas autre chose que l'unité d'un être avec lui-même (302).

"... identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem, sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipso. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (303).

Puisque le principe d'identité n'est pas autre chose que l'affirmation par l'intelligence de l'unité de l'être avec lui-même, parler d'unité, c'est parler de l'indivision intrinsèque du réel et de sa division d'avec tout ce qui n'est pas lui.

"... unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem" (304).

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre les différentes formules dont les auteurs se servent pour exprimer l'évidence du principe d'identité.

Toute chose est identique à elle-même.

Nous savons que l'être comme tel possède cinq propriétés ou modes généraux (305) que l'esprit découvre en lui lorsqu'il essaie d'approfondir sa nature. La première de ces propriétés est l'être en tant que r e s, c'est-à-dire en tant qu'il est doté d'une quiddité qui le détermine et lui donne une fixité que l'exister ne possède pas par lui-même (306). Ce sont, d'une certaine façon, les richesses particulières et stables (307) que toute réalité possède en propre parce qu'elle est constituée par une nature ou quiddité

spécifique qui la fait elle-même, c'est-à-dire, intrinsèquement indivisée et extérieurement divisée ou opposée à tout ce qui n'est pas elle. Or, du fait que l'être comme res possède un type particulier qui le caractérise intérieurement et le divise de tout ce qui n'est pas lui, il est unum et aliquid (308), ce qui est précisément la notion d'identité.

Considérons maintenant la formule du principe d'identité. Elle est faite d'un sujet, d'un verbe et d'un prédicat. Le sujet, c'est tout être en tant qu'il est quiddité ou res; le prédicat c'est tout être en tant qu'indivisé en lui-même (unum) et divisé des autres (aliquid). Or, c'est la même réalité qui est ens, res, unum et aliquid, réalité que l'intelligence humaine considère comme pluralité en vertu de la faiblesse de sa prise de possession du réel et du caractère fragmentaire et abstraitif de son procédé de connaissance. Il y a donc multitude de concepts, mais unité absolue de la chose désignée par ces concepts. L'intelligence, dans ce jugement d'identité, ne fait que mesurer la multitude de ses concepts de l'être à l'unité concrète de ce dernier, et c'est là, toute la portée ontologique du principe d'identité. Il n'y a aucune tautologie, mais explicitation, pour notre intelligence, des richesses intérieures et typiques de tout être, richesses qui en font un miroir reflétant quelque chose de l'opulence infinie du créateur en même temps qu'elles le disposent à occuper un rang précis au milieu de la multitude indéfinie des autres êtres qui l'entourent.

#### L'être est l'être.

Cette autre formulation du principe d'identité, dont la transposition en langage mathématique semble pure tautologie, ne signifie cependant rien de tel en langage métaphysique, car la signification de l'être-sujet est tout autre que celle de l'être-prédicat. L'être-sujet, en effet, est un nom qui exprime la substance même de l'être, donc ce qui est composé d'essence et d'exister; tandis que l'être-prédicat est en fait un qualificatif, une détermination que l'esprit saisit comme une propriété de l'être, détermination qui le fait lui-même, intérieurement déterminé, indivisé, et s'opposant à tout ce qui n'est pas sa substance propre; c'est-à-dire cette essence et cet exister qui le caractérisent. Ce qui revient à la première formule: tout être est res, unum, aliquid ou tout être est identique à lui-même.

#### b) L'aspect épistémologique du principe d'identité.

Dans le paragraphe précédent, c'était l'être et le capital ontologique dont il est le propriétaire que l'intelligence humaine percevait. Ici, c'est la vérité de l'énonciation, terme de l'activité de l'esprit, que nous

analysons. En réfléchissant sur ce concept qui est le fruit d'un acte judicatif, l'homme est forcé de constater que le lien qui unit le sujet au prédicat, c'est-à-dire l'être et son unité absolue, est un lien nécessaire dont la rupture est impossible sans que la réalité perde son intelligibilité. Nous entrons dans le domaine des énonciations per se qui sont caractérisées par le lien de causalité qui relie le prédicat au sujet, que ce prédicat soit d'ordre essentiel ou accidentel (309). Cette doctrine des prédicats per se dans leur opposition aux prédicats per accidens fonde une division des énonciations que nous avons déjà rencontrée dans l'étude du jugement (310). Ce genre d'énonciation appelé modal, est, en fait, un jugement de jugement dont l'objet immédiat n'est pas la réalité, mais la vérité de notre connaissance de la réalité. C'est une sorte de jugement de valeur sur la vérité de notre connaissance, jugement qui s'exprime par les expressions: il est impossible, il est nécessaire, il est possible, il est contingent.

Lors donc que nous réfléchissons sur cette énonciation: tout être est être, ou tout être est identique à lui-même, ou tout être est un, c'est-à-dire intérieurement indivisé et divisé de tout ce qui n'est pas lui, l'intelligence ne peut pas ne pas voir que le lien qui unit le prédicat au sujet est un lien nécessaire, immobile, et d'une certaine façon éternel, transcendant le temps et les intelligences qui le pensent. Cette unification, faite par l'esprit, de deux concepts qui sont inséparables l'un de l'autre et qui sont mesurés par une seule et même réalité envisagée comme double par un artifice de notre intelligence, cette unification, dis-je, est porteuse d'une vérité infailible à laquelle nous ne pouvons pas ne pas adhérer. Et c'est alors que l'esprit profère son jugement de valeur: Il est impossible que l'être ne soit pas identique à lui-même; ou encore: il est nécessaire que l'être soit indivisé en lui-même et divisé de tout le reste; ou cette autre affirmation: Il est nécessaire que l'être et l'un soient convertibles.

Dans ce jugement modal sur le principe d'identité, nous constatons les mêmes lois d'imperfection de notre intelligence face au réel dont elle doit se nourrir. Nous ne pouvons penser la vérité de l'être sans l'opposer au néant qui en est la négation. De même, nous ne pouvons penser la vérité de l'identité de l'être avec lui-même sans le concevoir comme une négation de division intérieure sans laquelle il n'existe ni n'est intelligible. Cette identité de l'être avec lui-même et son affirmation par l'esprit engendrent une vérité dont l'analogie est aussi souple que celle du principe de contradiction, car les modes d'identité du réel découlent de leur être dont la diversité est indéfinie.

Si on compare la vérité du principe de contradiction avec celle du principe d'identité, on découvre très vite qu'elles sont complémentaires, car du fait que l'être répugne à s'identifier avec le non-être, ce qui est l'expression de la vérité du principe de contradiction, il exige de s'identifier avec lui-même, ce qui constitue la vérité du principe d'identité. On pourrait dire que pour une intelligence intuitive, la vérité du principe d'identité précéderait celle du principe de contradiction, parce que la vision intuitive de l'être le manifesterait dans son actualité existentielle déterminée par une quiddité positive dont les richesses intérieures, indivisibles et indivisées, le monteraient en quelque sorte en épingle et l'opposeraient à tout ce qui n'est pas lui. Mais notre esprit abstraitif, dont la pauvre lumière fragmente le réel et ne peut l'unifier que par l'intermédiaire de multiples comparaisons, saisit d'abord l'être comme actualité dans son opposition à ce qu'il n'est pas, pour pouvoir, ensuite, exploiter ses richesses intérieures et le percevoir dans l'unité de sa quiddité dont la détermination le limite et le distingue de toutes les autres quiddités qui l'entourent et qu'il n'est pas (311). Voilà pourquoi on peut défendre la vérité du principe d'identité par celle du principe de contradiction, mais l'inverse n'est pas possible. Celui qui nierait en paroles le principe d'identité peut être réduit à l'absurde. En effet, si l'être n'est pas l'être, il est non-être, et si l'être est non-être, le principe de contradiction est faux. Or, si le principe de contradiction est faux, l'intelligence humaine est vouée à l'absurdité totale, à l'incapacité absolue de concevoir quoique ce soit: toute pensée est impensable (312).

### 3) Le principe de causalité.

Avec ce principe, nous abordons le dernier groupe d'axiômes dont nous avons dressé la liste précédemment (313), axiômes qui n'ont pas la même universalité que ceux que nous venons d'étudier, ni la même fonction à remplir dans l'élaboration du savoir humain. Le principe de causalité et de finalité qui constituent ce dernier groupe d'axiômes portent, en effet, directement sur l'être en devenir qui est l'objet premier et caractéristique de l'intelligence humaine, être à partir duquel, grâce à ces deux principes, nous pouvons remonter jusqu'à l'existence et l'intelligibilité de réalités qui dépassent les horizons habituels et immédiats de notre raison. La formule la plus générale, qui est aussi la plus compréhensive, de ce principe est la suivante: Tout contingent est causé. En fait, cette formulation générale recouvre trois domaines distincts:

- d'être autrement, interchangeable, impossible (317).
- i) celui du mouvement physique et alors le principe s'énonce comme suit: Tout ce qui est mû est mû par un autre;
  - ii) celui de l'efficience, et le principe est ainsi formulé: Toute efficience qui est passage de puissance à l'acte est causée;
  - iii) celui de l'exister, et nous avons la troisième formulation: Tout être qui n'est pas son exister est causé.

La vision de la contingence essentielle du mouvement, de l'efficience et de l'exister dont l'objet propre de notre intelligence est saturé, tel est le tremplin dont nous nous servons pour dépasser cet objet propre et remonter jusqu'aux causes invisibles et transcendantes du mouvement, de l'efficience et de l'exister. Tel est l'immense domaine du principe de causalité. Nous allons l'analyser en concentrant notre effort sur les notions de contingence et de cause qui sont la clef dont l'usage nous permet de pénétrer à l'intérieur de la demeure clair-obscur de l'être en devenir et dans celle de l'être qui est pure luminosité.

a) L'aspect ontologique du principe de causalité.

Si nous examinons le sujet et le prédicat du principe de causalité, nous constatons que la réalité en tant que contingente remplit la fonction de sujet et la réalité en tant que cause remplit celle de prédicat. Or, une réflexion, même superficielle, sur la notion de contingence oblige l'esprit à reconnaître que cette notion est inintelligible sans celle de cause, et conséquemment que l'existence du contingent exige l'existence d'une cause. Un mot d'explication sur ces deux notions nous manifesterait leur corrélation.

L'être en tant que contingent.

Contingent vient de cum-tangere: ce qui touche à (314), d'où le terme marin d'arriver: ce qui touche à la rive. Le contingent est donc ce qui arrive, ce qui n'a pas toujours été là, et conséquemment ce qui peut ne plus être là. Le sens philosophique est greffé sur ce sens primitif, et s'exprime par les formules suivantes: ce qui peut être autrement qu'il n'est; ce qui peut ne pas exister (315). La notion de mutabilité exprime adéquatement celle de contingence, soit celle du mouvement, soit celle des substances, soit celle de l'exister, et elle s'oppose irréductiblement à la nécessité dont les origines étymologiques expriment l'immobilité dans le lieu (316), sens local sur lequel s'est greffé le sens philosophique d'immobilité ou d'impossibilité

Lors dans que nous parlons de l'être en tant que causé, nous dé-  
d'être autrement, interchangeable, immuable (317). chose qui n'est pas lui, c'est-  
à-dire qui n'appartient pas à ses richesses intérieures, qu'il ne possède  
pas, mais par lequel on pourrait dire qu'il est possédé (321), dont il reçoit  
continu. Le sujet du principe de causalité est donc l'être en tant qu'il  
est muable et changeant: soit parce qu'il est mouvement ou changement, soit  
parce que son activité peut ne pas être, soit parce que son exister est voué  
au devenir et à la disparition. Le contingent n'est pas seulement opposé au  
nécessaire, car il y a de la nécessité dans le contingent. Il est opposé à  
l'acte en tant que cet acte est autonome, non-emprunté, non reçu, c'est-à-  
dire divin. Voilà pourquoi les propriétés des essences sont immatriculées  
par une fiche de nécessité, d'immutabilité et d'une certaine éternité, si  
cela a un sens, mais la contingence affecte l'exister de toutes ces essences  
et de leurs propriétés parce que ce qu'elles sont et ce qu'elles ont, elles le  
sont et elles l'ont parce qu'elles le reçoivent actuellement et sans possibi-  
lité de discontinuité. Voilà pourquoi c'est dans l'exister que la contingence  
se loge d'abord et avant tout parce que c'est par son caractère déficient et  
déficientaire que nous nous distinguons de Celui qui est l'Exister et dont nous  
sommes les prolétaires métaphysiques, attendant et recevant de Lui notre sa-  
laire existentiel de tous les instants. Aussi longtemps que nous n'avons pas  
perçu cette racine première de la contingence, le principe de causalité deme-  
re inintelligible.

#### L'être en tant que causé.

L'étymologie du mot "c a u s a" n'est pas historiquement détermina-  
ble (318), mais ses sens philosophiques se ramènent à quatre dont deux expriment  
la réalité dans ses éléments constitutifs intrinsèques, la matière et la  
forme, et deux autres qui ont comme fonction d'expliquer l'origine et l'orien-  
tation de l'être et de ses diverses activités, les causes efficiente et finale  
(319). La notion fondamentale que l'on retrouve à l'origine de l'idée de cause  
est toujours celle de dépendance. Il n'y a pas de cause à moins qu'il n'y ait  
pluralité d'êtres ou pluralité de principes d'êtres entre lesquels existe un  
lien de dépendance. L'interdépendance des principes constitutifs d'un être, ce  
sont les causes intrinsèques lorsqu'il s'agit de la quiddité d'un être composé,  
et l'essence et l'exister lorsqu'il s'agit d'un être créé. Ce n'est pas à ce  
genre de dépendance que s'applique le principe de causalité, à moins que l'on  
inclue le principe de raison d'être à l'intérieur du principe de causalité  
(320). C'est d'abord et avant tout dans le domaine de l'efficace et de la  
finalité, donc dans ce qui est communément dénommé causes extrinsèques, que le  
principe de causalité exerce son empire et qu'il est utilisé par l'intelligen-  
ce pour l'explication des phénomènes, des accidents propres et de la contin-  
gence des réalités dans l'ordre de l'exister.

Lors donc que nous parlons de l'être en tant que causé, nous désignons le réel en tant que dépendant de quelque chose qui n'est pas lui, c'est-à-dire qui n'appartient pas à ses richesses intérieures, qu'il ne possède pas, mais par lequel on pourrait dire qu'il est possédé (321), dont il reçoit continuellement dans la mesure même où il est causé. Comme la causalité peut s'exercer dans le domaine du devenir physique, dans celui du devenir métaphysique ou du passage de la puissance à l'acte dans l'ordre de l'efficience, et enfin dans celui de l'exister ou de la création et de la conservation de l'être, le principe de causalité s'applique donc à tout ce qui est mouvement et mutation proprement dits, à tout ce qui est être et opération ou efficience créés.

Si nous essayons maintenant de repenser le principe de causalité avec les notions de contingence et de cause telles qu'expliquées, voici ce qu'il signifie concrètement: Tout contingent, c'est-à-dire, tout être en devenir physique ou métaphysique, et tout être qui n'est pas, mais a son exister, dépend d'un autre pour son devenir et son exister. Or, dépendre d'un autre, c'est, d'une certaine façon, être possédé par cet autre, être sa propriété, participer à ce qui lui appartient en propre sans cependant pouvoir prétendre à l'indépendance au sein même de cette participation. Dépendre d'un autre, dans un contexte de contingence, c'est avoir un être d'emprunt et une efficience d'emprunt. Or, c'est là la situation d'un être, d'un mouvement et d'une efficience causés. Dire que tout contingent est causé, c'est affirmer une évidence immédiate et per se, car l'être-causé est contenu intrinsèquement dans l'être-contingent. Ils sont inintelligibles l'un sans l'autre. Que l'être contingent soit la réalité en devenir physique ou métaphysique, qu'il soit l'être selon son mode créé, cela ne change en rien l'évidence et la persévérance du principe de causalité parce que la contingence demeure toujours fondamentalement la même. Tout être qui reçoit ou participe d'un autre n'est et n'est intelligible que par relation à cet autre, c'est-à-dire à sa cause.

b) L'aspect épistémologique du principe de causalité.

La vérité de l'énonciation qui affirme le principe de causalité est, comme toute vérité, dépendante de la mensuration de notre concept de deuxième opération par le réel auquel il se termine (322). Or, une réflexion sur la vérité du principe de causalité nous permet de porter un jugement de valeur ou un jugement modal qui qualifie la nature du lien qui unifie le prédicat au sujet. Ce lien, nous venons de le voir, est essentiel, puisque la notion de contingence se définit par le fait de sa dépendance causale, si bien qu'essayer de concevoir la contingence sans sa relation à la cause qui l'explique est tout aussi ridicule que la quadrature du cercle. Lors donc que l'esprit réfléchit sur le principe de causalité, il ne peut pas ne pas voir la nécessité de sa vérité qui peut se formuler dans les termes suivants: Il est nécessaire que tout contingent soit causé; ou encore, il est impossible que tout contingent

ne soit pas causé, car le contingent exige la cause comme la puissance exige l'acte.

On peut faire la contre-épreuve de la nécessité de cette vérité en la confrontant à la vérité du principe de non-contradiction. Si, en effet, la vérité du principe de causalité n'est pas nécessaire, alors on peut dire que: Tout contingent n'est pas nécessairement causé. Or, si tout contingent n'est pas nécessairement causé, ce qui est essentiellement puissance n'est pas nécessairement puissance. Or, si ce qui est puissance n'est pas nécessairement puissance, ce qui est non-acte est acte, car puissance est synonyme de non-acte. Or, si ce qui est non-acte est acte, le non-être est être, ce qui est la négation de la vérité du principe de non-contradiction. Il nous faut donc admettre que la négation de la nécessité de la vérité du principe de causalité équivaut à la négation de la vérité du principe de non-contradiction, ce qui est impossible parce qu'absurde et impensable.

4) Le principe de finalité: Tout agent agit pour une fin.

Nous abordons, avec l'étude de ce principe, le plus important des aspects de la pensée philosophique parce qu'il est, en quelque sorte, le couronnement de l'ordre dont la métaphysique se nourrit et l'épanouissement de la connaissance de l'ordre par laquelle l'épistémologie se définit. Nous avons vu, en effet, dans la position du problème épistémologique tel que formulé par l'Angélique, l'importance de l'ordre et de l'idée de finalité (323). Or, c'est grâce au principe de finalité que les grands thèmes métaphysiques et épistémologiques sont découverts et leurs solutions explorées et rendues évidentes pour notre raison. Essayons de manifester, en quelques pages, l'évidence immédiate et la nécessité de ce principe.

a) L'aspect ontologique du principe de finalité.

Si on traduit les termes du principe de finalité en vocabulaire ontologique, voici la formule que nous obtenons: L'être en tant qu'agent est finalisé. Nous allons successivement analyser le sujet et le prédicat de cette énonciation pour en découvrir le sens précis.

L'être en tant qu'agent.

Il ne s'agit plus ici de l'être comme contingence, ou puissance ou patient, mais de son corrélatif, l'être en tant que dynamisme ou acte second. L'être-agent est, en effet, toute réalité en tant qu'elle donne de sa surabondance, en tant qu'elle déborde de richesses intérieures qu'elle communique à autrui (324). Il faut, en effet, prendre le mot agent dans son acception la plus large et la plus profonde qui embrasse non seulement la cause efficiente dont l'effet est extérieur à elle-même mais encore toute causalité immanente qui exprime et manifeste son trop-plein ontologique par une effusion de fruits intérieurs qui constituent à la fois sa richesse et le signe de sa perfection. Le mot agent, ainsi compris, désigne non seulement les causes physiques, mais encore et surtout les réalités vivantes dans cette activité psychologique qui leur est particulière et dont les fruits de connaissance et d'amour sont les effets les plus typiques et les plus riches (325).

Nos expériences de l'être-agent, tout comme nos expériences de l'être comme tel, nous manifestent l'agir comme une recherche, un désir de perfection, un passage de puissance à acte, et c'est bien là le mode physique et humain de l'agir qui se présente à la conscience comme un moyen d'acquiescer un bien convoité et non possédé. Mais si on analyse de plus près la notion d'agir, on s'aperçoit rapidement que l'agent comme tel exclut cette imperfection, cette potentialité manifestée par le désir de ce que nous ne sommes pas et qui se présente à nous comme notre perfection.

"... unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est" (326).

Etre agent, au sens formel de ce mot, c'est donc être en acte second. Or, être en acte second exclut la potentialité ou l'imperfection, au moins sous l'aspect où on est en acte second, c'est-à-dire en tant que formellement agent. Tout agent, en tant que tel, est donc parfait, et sa perfection est proportionnelle à l'intensité de son agir. Si bien que l'agent absolu est en même temps, la perfection absolue (327). La véritable définition de l'être-agent est donc l'être en tant que parfait ou en acte second.

L'être en tant que finalisé.

Le prédicat du principe de finalité consiste dans l'expression: agit propter finem. Quel est le sens de cette formule dans un contexte métaphysique? Voici sa signification thomiste:

"... agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso... Sciendum est ergo, quod agere hoc modo propter finem est dupliciter: vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis: desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit, Super psal. CXVIII, serm. VIII, § 4, col. 1521, t. IV; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest" (328).

Agir pour la fin, ce prédicat du principe de finalité, peut donc avoir deux sens, dont l'un implique imperfection parce qu'il est synonyme de carence, de manque, alors que l'autre est identique à la perfection absolue puisqu'il n'a d'autre signification que l'acte de don dans une gratuité et un désintéressement absolus. Mais dans les deux cas, il y a don, le premier étant l'effet d'un acte reçu et le second étant pur épanouissement d'une actualité tellement grande qu'elle déborde en effets qui sont comme l'éclatement d'une fécondité intérieure incoercible. Nous pouvons donc formuler l'agir pour une fin par le verbe se donner, se communiquer.

Si nous reprenons le principe de finalité avec les données que nous avons découvertes par l'analyse des termes qui le constituent, voici les diverses formules que nous pouvons avoir: tout être parfait ou en acte second se donne; tout être parfait est amour, donc communication de soi; ce qui revient à la formule dionysienne: le bien est diffusion de lui-même (329), soit qu'il se diffuse en creusant un appétit de lui-même dans les êtres imparfaits (330), soit qu'il soit producteur de perfections actuellement participées, comme le sont la substance par rapport à ses accidents, les causes universelles par rapport aux êtres particuliers et le Créateur vis-à-vis de toute créature. Tel est le sens ontologique du principe de finalité.

b) L'aspect épistémologique du principe de finalité.

L'existence de ces vérités étant découverte, nous avons tenté de dresser la liste de celles que tous et chacun des hommes pouvaient saisir avec une sorte de évidence. Comme pour les autres principes déjà étudiés, c'est en termes de jugement de valeur ou d'un jugement modal qui porte directement sur la vérité de l'énonciation de finalité et indirectement sur l'être et sa perfection, que se formulera épistémologiquement le principe de finalité. Voici quelques formulations dont la portée est identique sous la variété des expressions parce qu'elles désignent toutes le caractère immédiatement évident de la vérité de ce principe: il est nécessaire que tout agent agisse en vue d'une fin; il est nécessaire que l'actualité communique l'actualité; il est impossible que l'être en tant que parfait donne autre chose que du parfait; il est impossible que l'être parfait agisse en vue d'un non-bien ou ne soit pas finalisé.

Quelle que soit la formule adoptée, la nécessité de sa vérité est facile à percevoir et à contrôler dès qu'on la réduit à celle du principe de non-contradiction. Dire, en effet, qu'il n'est pas nécessaire que l'agent agisse en vue d'une fin revient à affirmer qu'il est possible que l'être soit non-être. Le mot agent désigne, nous l'avons vu, la réalité en tant qu'actuelle ou parfaite, et le terme fin signifie également le réel comme perfection (331). Or, c'est l'exister qui est l'ultime perfection de tout être, et la mesure de la perfection d'une réalité est proportionnelle à celle de son exister. Si donc on est agent dans la mesure où on est être (332), et si on est fin dans la mesure où on est être, dire qu'il n'est pas nécessaire que l'agent agisse pour une fin est identique à dire que l'être parfait n'est pas l'être parfait, ce qui va contre le principe d'identité. Or, ce qui va contre le principe d'identité détruit la vérité du principe de non-contradiction. Il est donc impossible que la vérité du principe de finalité ne soit pas une vérité nécessaire et immédiate ou connue par soi, dès que les termes en sont perçus par l'intelligence humaine. La nier serait accepter l'absurde comme loi de l'esprit, ce qui est impossible sans la connaissance de l'intelligible, car l'absurde n'est intelligible que par la négation d'intelligibilité, tout comme le néant n'est connaissable que comme négation de l'être.

Conclusion de ce chapitre dixième.

Nous avons essayé de découvrir l'existence de certaines vérités que notre intelligence ne peut pas ne pas percevoir, non en vertu d'une méthode qui serait le fruit de son travail et de son ingéniosité, mais par la force naturelle et en quelque sorte instinctive que la Sagesse divine a déposée en elle et qui la constitue comme puissance de connaître.

CHAPITRE ONZIÈME

L'existence de ces vérités étant découverte, nous avons tenté de dresser la liste de celles que tous et chacun des hommes pouvaient saisir sans aucune sorte de préparation philosophique ou technique (333). Puis nous avons montré comment ces vérités primitives se résolvait toutes aux premières notions saisies par l'intelligence humaine, celle de l'être, de la quiddité, de l'unité, de la vérité et de la bonté ou perfection.

Tout au long de l'analyse des premiers principes, nous avons distingué Nous voudrions maintenant poursuivre notre analyse épistémologique, non dans le sens de l'objet ou de la vérité saisie par l'intelligence, ce que nous venons de faire, mais dans la direction de l'acte d'intelligence qui saisit ces vérités premières, afin d'en percevoir la nature particulière et les propriétés qui en découlent. Ce sera l'objet du chapitre suivant, et non une propriété du réel (334). Il n'est pas question ici, de la connaissance de la vérité quant à son existence, connaissance qui est le fruit d'une simple réflexion sur les diverses étapes de notre saisie du réel (335) mais d'une sorte de saisie de l'intérieur dont le résultat est un jugement modal, explicite ou non, qui proclame et certifie que les vérités dont l'intelligence s'est enrichie possèdent une stabilité que ni le temps, ni l'espace, ni les diverses circonstances ne peuvent en rien ébranler. Il s'agit, en fait, de répondre à la question posée à la fin du chapitre neuvième: Comment nous organiser la hiérarchie des vérités? (336) car la hiérarchie des vérités n'est possible que lorsqu'on a saisi les divers modes dont la vérité est susceptible et qu'on les a comparés entre eux. Or, il est impossible de faire ainsi la critique des vérités sans contrôler l'acte intellectuel qui en est l'instrument immanent et transcendant. Aussi est-il nécessaire d'étudier cet acte réflexif qui porte sur la nature des vérités et juge de leur valeur intrinsèque ainsi que les rapports qu'elles contiennent entre elles. Comme cet acte porte le nom d'assentiment dans le vocabulaire philosophique de saint Thomas d'Aquin, nous allons donc examiner la description qu'il nous en donne ainsi que les caractéristiques qu'il attribue à cet acte très particulier de notre esprit. Ce chapitre se divisera donc en deux sections, la première analysant la nature de l'acte d'assentiment alors que la seconde en étudiera la propriété essentielle qui est la certitude.

Première section: la nature de l'acte d'assentiment

De même que saint Thomas a utilisé de façon constante la notion d'objet sans en faire une étude particulière (337), de même utilise-t-il la notion d'assentiment dans ses traités de philosophie et de théologie à l'occasion de problèmes de connaissance, sans jamais en élaborer la théorie générale. Il se contente de décrire, ici et là, la nature de cet acte, d'en donner une division plus ou moins stricte, et l'appliquant aux problèmes soulevés par la rencontre de la philosophie et de la Foi chrétienne. C'est donc un peu partout dans ses

CHAPITRE ONZIEME

L'ASSENTIMENT OU LE JUGEMENT DE VALEUR SUR LA VERITE DES PREMIERS PRINCIPES

Tout au long de l'analyse des premiers principes, nous avons distingué l'aspect ontologique des principes, c'est-à-dire le réalisme des termes dont les énonciations sont composées, et l'aspect épistémologique de ces mêmes premiers principes ou leur valeur de vérité. Il s'agit maintenant de déterminer la nature de ce jugement de jugement dont l'objet immédiat est la vérité de l'énonciation, c'est-à-dire une propriété de notre connaissance et non une propriété du réel (334). Il n'est pas question ici, de la connaissance de la vérité quant à son existence, connaissance qui est le fruit d'une simple réflexion sur les diverses étapes de notre saisie du réel (335) mais d'une sorte de saisie de l'intérieur dont le résultat est un jugement modal, explicite ou non, qui proclame et certifie que les vérités dont l'intelligence s'est enrichie possèdent une stabilité que ni le temps, ni l'espace, ni les diverses circonstances ne peuvent en rien ébranler. Il s'agit, en fait, de répondre à la question posée à la fin du chapitre neuvième: Comment connaissons-nous la hiérarchie des vérités? (336) car la hiérarchie des vérités n'est possible que lorsqu'on a saisi les divers modes dont la r a t i o veritatis est susceptible et qu'on les a comparés entre eux. Or, il est impossible de faire ainsi la critique des vérités sans contrôler l'acte intellectuel qui en est l'instrument immanent et conscient. Aussi est-il nécessaire d'étudier cet acte réflexe qui porte sur la nature des vérités et juge de leur valeur intrinsèque ainsi que les rapports qu'elles soutiennent entre elles. Comme cet acte porte le nom d'assentiment dans le vocabulaire philosophique de saint Thomas d'Aquin, nous allons donc examiner la description qu'il nous en donne ainsi que les caractéristiques qu'il attribue à cet acte très particulier de notre esprit. Ce chapitre se divisera donc en deux sections, la première analysant la nature de l'acte d'assentiment alors que la seconde en étudiera la propriété essentielle qui est la certitude.

Première section: La nature de l'acte d'assentiment

De même que saint Thomas a utilisé de façon constante la notion d'objet sans en faire une étude particulière (337), de même utilise-t-il la notion d'assentiment dans ses traités de philosophie et de théologie à l'occasion de problèmes de connaissance, sans jamais en élaborer la théorie générale. Il se contente de décrire, ici et là, la nature de cet acte, d'en donner une division plus ou moins stricte, en l'appliquant aux problèmes soulevés par la rencontre de la philosophie et de la Foi chrétienne. C'est donc un peu partout dans ses

oeuvres qu'il faut chercher les explications concernant la nature de cet acte de l'esprit et de l'objet particulier sur lequel il porte. Nous allons organiser cette étude autour de la notion d'objet et d'acte qui sont toujours l'axe autour duquel doivent tourner les aspects essentiels de notre activité immanente (338).

A) L'objet de l'acte d'assentiment.

Le mot assentiment est utilisé par l'Angélique dans des sens différents selon les divers contextes. Parfois il lui donne un sens tout à fait général et populaire, celui d'être d'accord avec quelqu'un, de sympathiser avec une façon de penser, d'accéder à une requête (339); mais le plus habituellement, il lui donne un sens technique très déterminé, et alors son objet est le vrai en tant qu'inafaillible.

"... objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum; unde illi nullatenus intellectus assentire potest" (340).

La vérité en tant que vue par l'intelligence comme infaillible, indéniable et à l'abri de toute possibilité de mélange avec l'erreur, tel est l'objet de l'assentiment. Où se trouve cette vérité? Elle ne se peut trouver que dans des énonciations formées par l'intelligence puisque la vérité n'existe formellement que dans le concept de la seconde opération (341) et que l'assentiment ne peut porter sur la vérité ontologique des concepts de la première opération de l'esprit.

"... Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero" (342).

La conclusion à tirer de cette détermination de l'objet propre de l'assentiment est que ce dernier est impossible aussi longtemps que son objet n'existe pas en nous. Et comme la vérité comme telle n'existe que comme effet de la seconde opération de l'esprit dont le concept ou énonciation est nécessairement porteur

de vérité ou de fausseté (343), il est impossible que l'assentiment puisse exister avant qu'un jugement direct de l'intelligence ne préexiste. Il ne suffit pas non plus qu'un jugement de l'intelligence portant directement sur les choses existe et soit vrai pour que l'assentiment possède son objet. Il faut, en plus, que l'intelligence perçoive la vérité du terme de ce jugement, qu'elle connaisse l'adéquation de l'énonciation avec l'être même de la chose. En d'autres termes, il est nécessaire que la vérité soit appréhendée comme existante avant que l'assentiment puisse trouver un objet sur lequel s'exercer.

cette force de conviction et nécessitent l'assentiment.

"... quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiaram, ita etiam potest ordinare de suo actu. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. - Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum (344), respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit" (345).

Comme l'assentiment ne peut porter que sur la vérité formelle, il est évident que ce qui est désigné par l'expression: HIS QUAE APPREHENDIT ASSENTIT, ne peut être autre chose qu'une vérité formellement appréhendée comme existante par l'intellect, vérité qui devient objet de réflexion et que l'intelligence juge comme vraie par l'acte d'assentiment. Or, toute vérité ne force pas l'assentiment, mais seulement les vérités dont l'évidence est telle que l'esprit est incapable de ne pas les saisir, c'est-à-dire la vérité des énonciations per se.

"... ad veritatem propositionis sufficit quod praedicatum conveniat subjecto quocumque modo. Sed ad hoc quod propositio sit per se, oportet quod conveniat sibi ratione formae importatae per subjectum" (346).

Chaque fois que l'intelligence humaine se trouvera en présence d'une vérité dont la structure est telle que l'identification ou le refus d'identification du prédicat et du sujet reposent sur les éléments essentiels dont le sujet est constitué, alors l'assentiment sera nécessaire et inévitable dans la mesure où les termes seront intelligés. Mais que cette identification ou ce

refus d'identification reposent sur un fait constaté et non sur des éléments essentiels, alors l'esprit peut appréhender la vérité du fait et dire: il en est ainsi; mais il est incapable d'assentir ou d'affirmer: qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Le seul jugement de valeur qu'il peut porter sur une telle vérité est un jugement de possibilité fondée sur le fait. Ainsi, puisque certains hommes sont blancs, il est possible que l'homme soit blanc. Or, seules la vérité des premiers principes et les vérités dont l'évidence et la nécessité sont réductibles à celle des premiers principes jouissent de cette force de coaction et nécessitent l'assentiment.

"... Est autem quoddam verum, quod est per se notum, sicut prima principia indemonstrabilia, quibus ex necessitate intellectus assentit; sunt autem quaedam vera non per se nota, sed per alia. Horum autem duplex est conditio: quaedam enim ex necessitate consequuntur ex principiis, ita scilicet quod non possunt esse falsa, principiis existentibus veris, sicut sunt omnes conclusiones demonstrationum. Et huiusmodi veris ex necessitate assentit intellectus, postquam perceperit ordinem eorum ad principia, non autem prius" (347).

Quant aux autres vérités qui ne découlent pas des premiers principes, ni ne peuvent se justifier par un lien nécessaire avec la vérité de ces mêmes principes, l'intelligence demeure libre d'y assentir ou dissentir.

"... Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit" (348).

Nous retrouvons, dans cette doctrine sur l'objet de l'assentiment, la loi de perfection du connaître humain que le jugement a comme fonction de réaliser (349). La perfection de l'intelligence est la prise de possession consciente de l'être et de l'ensemble de ses richesses. Or, de même que l'appréhension nous enrichit d'un réel démonté, désassemblé que le jugement a pour fonction de reconstruire en nous par le moyen de la composition, de même le jugement direct nous donne un monde unifié, donc vrai, mais dont la vérité est constatée comme un fait plutôt que perçue dans sa nature et sa stabilité. Voilà pourquoi l'intelligence doit reprendre l'analyse de la vérité dont sa connaissance est dotée afin d'en constater la valeur et d'établir une certaine hiérarchie parmi les richesses immanentes dont elle est possesseur. C'est là le rôle de l'acte d'assentiment. Aussi n'est-il pas étonnant que cet acte

perfectif de la connaissance humaine ait un sens critique assez fort pour pouvoir discerner celles qui, parmi les vérités qu'il a capitalisées, sont caractérisées par une nécessité absolue qui les met à l'abri de toute possibilité de changement et permet ainsi à l'esprit humain de compter sur un placement tellement sûr qu'aucune révolution ou dépression sur le marché des vérités humaines n'influencera jamais les valeurs dont il est détenteur. Or, dans le monde philosophique, l'étalon-or de la vérité infaillible n'a jamais été abandonné (350), et ce qui est plus, cet étalon-or a été identifié aux vérités premières qui jouent le rôle de mesure par rapport à toutes les vérités dont la stabilité mérite que l'esprit humain s'y abandonne en toute confiance. Le rôle de l'acte d'assentiment est donc de manifester l'approbation que l'intelligence donne aux vérités en présence desquelles elle se trouve, approbation absolue ou relative selon que la vérité en jeu se présente à elle avec des garanties d'infaillibilité ou des possibilités de banqueroute. De même, la fonction du dissentiment est de manifester la désapprobation de l'intelligence en face de l'erreur, désapprobation absolue ou relative selon que l'erreur se présente comme s'identifiant à l'absurde (351), ou qu'elle apparaît avec des possibilités de se changer en vérité par suite de modifications dans le réel qui la mesure.

Cette théorie de l'assentiment, en fonction de son objet propre qu'est la vérité formelle, se trouve explicitement, bien que concisément, formulée dans quelques rares textes de l'Aquinate (352). Nous allons citer celui qui nous semble le plus puissamment rédigé en donnant un mot d'explication sur les paragraphes dont la concision serait une source d'obscurité.

"... Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de Anima, (comm. 26), et a voluntate, quae movet omnes alias vires" (353).

Dans ce paragraphe, saint Thomas pose le problème de l'assentiment en fonction de l'acte de l'esprit qui lui donne son objet, c'est-à-dire l'affirmation et la négation dont le terme, l'énonciation est porteur de vérité (354). Or, quand il s'agit d'adhérer ou de ne pas adhérer au oui ou au non, notre intellect-possible, considéré en lui-même, est indifférent, c'est-à-dire, qu'il peut tout aussi bien adhérer ou ne pas adhérer à l'affirmation qu'à la

négation tout comme il est capable de recevoir toutes les quiddités matérielles sans aucune préférence pour l'une d'entre elles. Il s'agit alors d'expliquer ce qui se passe lorsque notre intellect possible perd cette neutralité vis-à-vis du oui ou du non et qu'il accepte ou refuse l'une des deux énonciations, soit l'affirmative, soit la négative. Le fait ne peut avoir qu'une explication: celle de l'intervention d'un agent qui, pour l'intellect, ne peut être autre que son objet propre, ou la volonté, dont l'efficace déterminera l'indifférence naturelle de l'intellect et lui fera prendre partie pour le oui contre le non, ou au contraire, pour le non contre le oui, c'est-à-dire, le fera assentir ou dissentir. Telle est la position du problème de l'acte d'assentiment tel que saint Thomas le pose dans le texte précité. Nous allons voir maintenant comment il applique cette théorie aux divers actes de l'esprit pour déterminer ceux qui sont des assentiments et ceux qui n'en sont pas.

"... Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partem totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius" (355).

Ces deux paragraphes nous présentent deux cas: dans le premier, l'agent fait défaut, c'est-à-dire que la vérité demeure inévidente dans l'affirmation et la négation, et l'esprit n'ayant pas d'objet suffisant sur lequel porter son adhésion ne peut prendre parti ni pour l'un ni pour l'autre des membres de l'alternative: il pose l'acte de doute qui est exactement la négation de l'acte d'assentiment et de son contraire (356). Le deuxième cas est plus compliqué; la vérité apparaît à l'esprit dans l'un des membres contradictoires de l'alternative mais cette vérité ne se manifeste pas avec toutes les garanties intrinsèques qu'elle devrait posséder. Il y a bien une évidence de fait que la prédicat est lié concrètement et pratiquement au sujet donné, mais on ne connaît pas la nature de ce lien: est-il nécessaire ou contingent? On l'ignore. Pourrait-il arriver que cette unité du sujet et du prédicat ne soit qu'accidentelle et donc cesse? La chose est possible. Alors, l'intellect opine à la vérité, comme à un fait sans prendre partie de façon absolue contre l'autre alternative. Il n'y a pas prise de position définitive, donc il n'y a pas d'assentiment strict par défaut d'objet ou de vérité contraignante.

scientia cuius notus rationalis incipit ab intellectu principiorum, et ad unum terminatur per viam resolutionis (360).

"... Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (I Posterior., text. vl, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones; mediate vero, quando cognitio definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis" (357).

Ce paragraphe nous donne, en résumé, la causalité de la vérité nécessaire sur notre intellect, vérité dont la saisie est comparable à celle des quiddités parce qu'elle est, en fait, le résultat de la comparaison de deux notions quidditatives impliquées l'une dans l'autre (358), soit immédiatement, quand il s'agit de principes naturels, soit médiatement, quand il s'agit des conclusions démonstratives. La suite du texte décrit le cas spécial de l'assentiment de Foi surnaturelle qui entre dans une épistémologie théologique, mais non dans les cadres philosophiques dont nous nous préoccupons actuellement. Nous passons donc immédiatement aux conclusions que saint Thomas tire de cette analyse de l'objet moteur de notre acte d'assentiment, c'est-à-dire de la vérité évidente et nécessaire en tant qu'elle tire notre intellect de sa neutralité vis-à-vis de l'affirmation et de la négation qui constituent les deux parties de la contradictoire.

"... Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua formatur simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero: similiter dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. II Metaph., c. IV, et lib. VIII, c. VI), est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. (359) Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis (360).

Nous pouvons donc conclure que dans l'ordre de la connaissance pure, en faisant abstraction du dynamisme spécifique de la volonté dont l'intervention est nécessaire dans certains cas où les éléments d'intelligibilité font défaut (361), le seul moteur dont l'efficacité est apte à produire infailliblement l'assentiment de l'intellect, c'est-à-dire à le déterminer absolument à l'une des parties de la contradictoire, est le vrai per se immédiatement évident: donc ces vérités premières que nous avons analysées et les évidences sensibles qui se ramènent immédiatement à ces évidences premières (362).

### B) L'acte d'assentiment

Que l'acte d'assentiment appartienne à la seconde opération de l'esprit, rien de plus certain, et les textes sont tous catégoriques à ce sujet:

"... Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso" (363).

Mais s'identifie-t-il avec tout jugement de sorte qu'il serait un élément constitutif de la seconde opération de l'esprit dans ce qu'elle a de plus formelle? Cette question, depuis longtemps discutée et sur laquelle l'unanimité est loin d'être faite (364), semble cependant d'une solution relativement facile dès lors que l'objet propre de l'assentiment est déterminé. Nous avons affirmé que cet objet était la vérité formelle de nos énonciations, donc une réalité dont l'existence est impossible sans un jugement préalable. Dans un tel contexte, il est évident que l'assentiment ne peut s'identifier avec le jugement, ni en être un élément constitutif, puisque son objet est postérieur à l'existence d'un jugement direct sur les choses. Nous n'avons pas, cependant, étayé notre proposition sur l'analyse des textes, parce que ce serait là un travail extrêmement long et inutile. Voici comment nous pouvons prouver la nécessité de donner à l'assentiment la vérité formelle comme objet, et conséquemment rendre impossible son identification avec la nature même du jugement.

Supposons que la vérité ontologique de l'acte d'appréhension soit l'objet de l'acte d'assentiment par suite d'une réflexion de l'intelligence sur sa similitude et le réel qui la mesure, ce qui est le procédé même de l'acte de jugement. S'il en est ainsi, l'assentiment s'identifie avec le jugement et dire que l'homme est blanc et adhérer à la vérité de ce jugement est une seule et même chose. Mais si la vérité ontologique de l'acte d'appréhension est l'objet de l'assentiment, la fausseté ontologique de ce même acte devra être l'objet de l'acte de dissentiment, puisque ce dernier porte sur le contraire de l'objet de l'acte d'assentiment. Or, en doctrine thomiste, la

fausseté ontologique est un non-sens. L'intellect appréhende la quiddité des choses ou les ignore, mais il ne peut errer sur la nature des choses (365). Si l'objet de l'assentiment est le vrai ontologique du concept d'appréhension, le dissentiment n'a pas d'objet. En outre, il y a une pièce essentielle du thomisme, qui le rend à jamais inacceptable par le cartésianisme, c'est la division de la vérité en nécessaire et contingente (366). Si le vrai sur lequel porte l'assentiment est celui qui se trouve dans le concept de la première opération de l'esprit, ce vrai ne peut être que nécessaire, puisque l'intellect est infailible dans cette première opération. D'où viennent alors les vérités contingentes? Et s'il y a des vérités contingentes, elles ne peuvent être objet d'assentiment, car ce dernier ne peut porter que sur le vrai nécessaire tout comme le dissentiment ne peut porter que sur l'erreur nécessaire (367). Or, si tout jugement implique l'assentiment comme élément essentiel, alors il est impossible qu'il y ait des jugements portant sur les réalités contingentes, et tout le domaine de l'opinion et de la dialectique est, par le fait même, rejeté de la synthèse thomiste. Or, il est un fait que personne ne peut nier, c'est que l'opinion est un jugement en thomisme, que la vérité contingente existe et qu'elle est la nourriture quotidienne et usuelle de la grande majorité des humains, et que cette vérité, qui ne peut exister que par et dans un jugement, ne mérite pas cependant l'assentiment de l'esprit; et non seulement elle ne le mérite pas, mais si on le lui donne, on pêche contre la nature même de notre puissance intellectuelle (368). Il n'est donc pas possible de donner à l'assentiment le vrai ontologique comme objet moteur, et conséquemment il est impossible de l'identifier avec le jugement proprement dit, ni d'en faire un élément essentiel de ses structures psychologiques.

Si, comme nous venons de le voir, l'assentiment ne s'identifie pas avec le jugement, cela ne l'empêche pas d'être un jugement; mais quelle sorte de jugement est-il? Nous avons vu lors de l'étude du jugement comme acte perfectif de la connaissance humaine qu'il avait comme fonction de synthétiser l'ensemble des concepts que l'abstraction de l'intellect agent procure à l'intellect possible, et que cet acte synthétique devait être mesuré par l'unité du réel, ce qui est la définition même de la vérité. Cette vérité, effet de l'acte judiciaire, est perçue dans son existence dans et par l'acte même du jugement qui implique réflexion sur la genèse de nos concepts. Mais, de même que connaître l'existence d'une réalité n'est pas identique à percevoir sa nature, de même, être conscient de l'existence de la vérité n'est pas identique à la prise de conscience de sa nature (369). Il faut donc qu'une seconde réflexion prenne comme objet la vérité ou la fausseté même de nos affirmations et négations et qu'il en perçoive le quod quid est, c'est-à-dire quelle est la valeur de cette vérité dont jouissent nos énonciations? Et si cette valeur est telle que jamais elle ne pourra être ébranlée ni obscurcie, alors l'intelligence, dont la fin ou le bien est la connaissance de cette sorte de vérités qui ont une valeur d'éternité, ne peut se refuser à elle; elle se rend et se soumet à l'objet de son amour, ce qui est la définition même de l'acte d'assentiment.

Or, comment pouvons-nous porter un jugement sur la vérité de nos énonciations? Par l'analyse du lien qui unit le prédicat au sujet. Or, ce lien peut être de quatre sortes: soit qu'il signifie ce qu'est le sujet, soit ce qui inhère au sujet par soi et absolument comme découlant de sa nature, soit ce qui inhère au sujet par rapport à un autre, soit enfin ce qui est extrinsèque au sujet (371). Or, un jugement qui porte sur le l i e n unissant ou divisant le sujet et le prédicat, est un jugement modal dont l'objet immédiat est la nécessité ou l'impossibilité de la vérité de telle ou telle énonciation, ou la contingence et la possibilité de la vérité et de la fausseté de nos énonciations (372). Si le jugement modal est en matière nécessaire ou impossible, il constitue formellement ce que saint Thomas appelle l'assentiment ou le dissentiment; s'il est en matière contingente et possible, il constitue ce qu'il appelle parfois l'assentiment probable ou le jugement d'opinion ou dialectique (373).

Une telle affirmation qui, à première vue, peut paraître étrange et étrangère à la philosophie et au vocabulaire de l'Angélique, se trouve, après réflexion, en parfaite conformité d'expression et de doctrine avec les textes du Maître. Nous venons de voir, en effet, que l'assentiment est toujours mis, par saint Thomas, en relation avec l'opposition contradictoire qui existe entre l'affirmation et la négation (374), et il consiste dans l'adhésion à l'une des parties de la contradictoire et le refus total de l'autre alternative. Or, si on examine attentivement la formulation de l'assentiment à la vérité du principe de contradiction, on découvre qu'elle n'est pas autre chose qu'un jugement modal: Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas (375); Il est nécessaire, au sujet de quoi que ce soit, d'affirmer ou de nier (376); Il est impossible que les contradictoires soient simultanément vraies (377).

Voici donc la situation exacte de notre problème: le premier de tous les assentiments se formule en termes de proposition modale. D'autre part, tous les autres assentiments immédiats l'impliquent, et les assentiments médiats ne peuvent exister que dans la mesure où ils peuvent se réduire au principe de non-contradiction (378), car ce qui différencie la science de l'opinion, c'est que l'objet de la première est irréductible à ce principe, alors que celui de la seconde ne l'est pas.

"... Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere" (379).

Si donc l'assentiment se porte sur la seule vérité évidente immédiate et nécessaire, et, par son intermédiaire, sur des vérités nécessaires dont l'évidence absolue dépend de leur réduction à celle des premiers principes, donc en dernière analyse à celle du principe de non-contradiction, si d'autre part, l'assentiment de contradiction n'est pas autre chose qu'un jugement modal proposée dans une formule modale, il est légitime de conclure que l'assentiment, au sens strict, est un jugement modal dont l'activité porte sur la nature de la vérité formelle d'un jugement direct dont l'être des choses est le terme. Il est un jugement de jugement; donc il ne s'identifie pas à la nature de tout jugement, et il ne peut davantage être considéré comme un élément essentiel de toute seconde opération de l'esprit. Il ne désigne pas autre chose, en fait, que cet ensemble d'énonciations qui sont caractérisées par leur adéquation avec le réel (380) et par la vision du lien de perséité qui unifie le prédicat au sujet, lien qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, ce qui constitue la nécessité et l'infailibilité de la vérité (381). Telle est la nature de l'acte d'assentiment et celle de son objet.

#### Deuxième section: Assentiment et certitude

On s'étonnera peut-être que, tout au long de ces nombreuses pages consacrées à l'étude de la connaissance de la vérité, il n'ait jamais été question du problème de la certitude, alors que cette dernière semble avoir été la préoccupation de tous les penseurs, depuis les Sceptiques grecs jusqu'à nos jours (382). Notre étonnement augmentera encore si, examinant les textes de l'Angélique concernant le problème de la connaissance, tant naturelle que surnaturelle, et ces textes sont légion, on n'en trouve aucun dont l'objet unique soit l'étude de la certitude. Cette dernière est continuellement mentionnée (383) comme faisant partie de toute connaissance parfaite, mais la fonction qu'elle joue en épistémologie et ses éléments constitutifs ne sont jamais étudiés pour eux-mêmes.

"... Felicitas in operatione perfecta consistit.

Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere" (384).

Or la connaissance parfaite est celle qui donne à l'intelligence son bien naturel, la vérité, et une possession parfaite de cette vérité; elle implique donc l'assentiment ou le jugement modal sur la valeur des vérités que nous possédons. Voilà pourquoi saint Thomas, dans le texte que nous venons de citer, décrit la connaissance parfaite ou la certitude en termes d'assentiment ou de jugement modal: SCIRE ALITER NON DICIMUR NISI COGNOSCAMUS QUOD IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE, ce qui est la définition même de l'objet de l'assentiment, la vérité infailible (385). La certitude et l'assentiment devraient

donc s'identifier, ce qui impliquerait que là où l'assentiment n'existe pas, l'existence de la certitude serait impossible. Or, il semble difficile d'affirmer cette identité comme le prouve le texte suivant:

"... si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtuti fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides; nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum" (386).

S'il est donc vrai que l'assentiment est toujours accompagné de certitude, il semble impossible de faire de la certitude une propriété de l'assentiment, puisque la certitude peut accompagner l'erreur. Il nous faut donc pour connaître exactement les relations qui existent entre l'assentiment et la certitude, préciser le ou les sens de ce vocable chez l'Angélique, et mettre de l'ordre à l'intérieur des diverses significations qu'il peut avoir. C'est ce que nous ferons d'abord. Puis, nous essaierons de découvrir le sens précis de la certitudo, lorsqu'elle accompagne nécessairement l'acte d'assentiment.

#### A) Les significations de la "c e r t i t u d o".

Le mot certitudo tire son origine du vocable latin c e r n e r e qui est lui-même le fils du mot grec: krinein. Or, le radical de ce mot, krei, exprime l'idée de séparation, distinction, ce qui a donné à ses composés latin et grec les sens suivants: trier, distinguer, décider, voir clairement, être fixé (387). D'après son sens étymologique, la certitudo impliquerait donc l'idée de fixité, de décision, de détermination, de précision. Sa signification philosophique a été en grande partie l'oeuvre d'Aristote (388) et de ses commentateurs grecs et arabes dont les textes traduits sont devenus l'héritage de la scolastique latine. C'est dans ces textes que saint Thomas a découvert la signification philosophique de la certitude dont il a fait un usage constant dans ses oeuvres, soit en lui conservant le sens aristotélicien primitif, soit celui que les arabes lui avaient ajouté, soit des significations nouvelles que les exigences de la Révélation l'obligeaient à inventer pour résoudre de nouveaux problèmes.

D'Aristote, saint Thomas a conservé le sens ontologique de la certitude alors qu'elle exprime la détermination quidditative de l'être (389), sa simplicité (390), les dimensions précises de l'ordre de la quantité (391). Il a aussi conservé la fonction méthodologique de la certitude dans la hiérarchie des sciences selon leur nécessité (392). Ce sens ontologique de la certitude aristotélicienne avait la primauté sur toutes ses autres significations: c'était le sens formel. Or, chez l'Angélique, il y a une transposition des sens aristotéliciens et un mariage de ce qui est détermination subjective de la connaissance avec ce qui est détermination ontologique de son objet. Dans le contexte thomiste, le sens premier et formel du mot certitude est d'ordre épistémologique, alors que ses significations dérivées sont de l'ordre de l'objet et de celui de l'appétit.

"... certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem" (393).

Cette certitude formelle ou par essence, dont le sujet est la puissance de connaissance, possède une cause qui sera d'autant plus efficace qu'elle déterminera davantage l'intelligence à l'unité:

"... certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est certitudo, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. - In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicitur per ipsum potest. - In scientia vero conclusio-  
num causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur. - In fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat" (394).

Ce texte nous donne à la fois la définition et la division de la certitude. Or, il est assez curieux de constater que la définition et la division de la certitude sont identiques à la définition et à la division de l'assentiment, telles qu'elles nous ont été données (395). Or, il ne semble pas possible de concilier cette identification avec l'ensemble des textes qui nous décrivent la certitude et la situent dans un contexte bien différent de celui qui caractérise ce jugement sur la vérité infallible qu'est l'assentiment. Nous allons donc essayer de résoudre le problème en montrant que, dans un certain

sens, la certitude et l'assentiment vont toujours de pair, car ils sont essentiellement complémentaires, et que, d'autre part, et l'assentiment et la certitude peuvent être utilisées par l'Angélique dans des sens et des contextes plus lâches, qui sont encore légitimes, mais dont la précision et le caractère technique ont perdu toute leur valeur primitive pour en adopter une autre qui répond davantage aux façons usuelles de s'exprimer.

B) Le caractère corrélatif de l'assentiment et de la certitude.

Pour comprendre l'identification apparente que les textes établissent entre la notion d'assentiment et celle de certitude, il faut revenir sur un aspect essentiel de l'épistémologie en thomisme: le problème du connaître doit être posé dans un contexte de mimétisme de la perfection divine (396), et le problème de la connaissance de la vérité doit, lui aussi, se comprendre comme un facteur essentiellement perfectif du connaître d'appréhension (397). Or, de même que la connaissance d'appréhension des quiddités obéissait à un processus d'évolution où la vision confuse et indistincte du réel faisait graduellement place à une saisie distincte et précise (398), ainsi dans la seconde opération de l'esprit y-a-t-il mouvement de l'imparfait au parfait dans la prise de conscience de la vérité que nous connaissons d'abord comme existante dans l'exercice même de nos jugements sur le réel, puis dans sa nature profonde, sa valeur indéfectible, dans ce jugement réflexe et modal qu'est l'assentiment. Or, il est une loi de nature qui fait que les êtres en tendance vers leur perfection ou leur fin posent une série d'actes qui les rapprochent de plus en plus du bien qui est leur jusqu'à ce qu'un dernier acte prenne possession définitive de leur fin, et alors ils se reposent dans cette possession parce qu'ils ont atteint le terme pour lequel ils sont faits. Mouvement vers la possession, prise de possession du bien véritable, repos ou jouissance dans ce bien possédé, tels sont les trois aspects du dynamisme naturel de tous les êtres qui n'ont pas mais doivent acquérir leur perfection. Or, tel est précisément le cas de l'homme en tant qu'intelligent. Fait pour tout connaître, il naît ignorant; fait pour connaître la réalité telle qu'elle est, son procédé naturel d'abstraction l'oblige à fragmenter le réel pour l'introduire chez lui, quitte à reconstruire son unité par l'activité judicative; fait pour être parfaitement conscient de la reconstruction immanente du monde extérieur, ce qui constitue le domaine de la vérité, ce n'est que graduellement que cette prise de conscience s'opère et devient lumineuse pour l'intelligence. Or, l'analyse de l'assentiment nous a montré l'intelligence humaine exerçant un acte naturel, spontané, nécessaire, qui prend possession d'un bien naturel pour lequel elle est faite: la vérité infaillible. La certitude se présente alors, à la réflexion, comme le repos dans la possession de ce bien, une sorte de béatitude partielle de l'intelligence causée par la présence de vérités dont rien au monde ne pourra jamais la dépouiller.

(403) Il peut sembler étranger, en philosophie thomiste, de présenter la doctrine de la certitude dans un contexte d'appétit, et de faire jouer l'analogie de l'amour et de la délectation ou repos dans l'ordre du connaître! Et cependant, rien n'est plus conforme à la doctrine et aux textes de l'Aquinat, dès lors que nous donnons à l'assentiment, la vérité formelle comme objet à saisir, et à la certitude, cette même vérité comme lieu de son repos, car la vérité formelle est immanente à notre faculté intellectuelle et elle est formellement le bien propre de notre puissance en tant qu'elle est une réalité naturelle.

"... Omne autem quod est a Deo, accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinatur... Sic ergo dicendum est quod appetitus naturalis inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni... Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem" (399).

Il y a donc une tendance naturelle, nécessaire et inconsciente de notre puissance de connaissance vers la vérité, une sorte d'amour de nature qui est la base de tous nos actes de connaissance et qui déclenche toute une série de recherches dont certaines ne peuvent pas atteindre la vérité.

"... multi philosophorum secuti sunt veritatem usque ad hoc, quod ponerent principia esse contraria. Quod quidem licet vere ponerent, non tamen quasi ab aliqua ratione moti hoc ponebant, sed sicut ab ipsa veritate coacti. Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur: unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat" (400).

Ainsi, l'appétit naturel de l'intelligence pour la vérité lui fait découvrir l'existence de certaines vérités sans même qu'elle sache ce qu'est la vérité. Cet état d'inconscience est le résultat de notre ignorance et d'un manque de réflexion (401) sur les richesses intellectuelles que nous possédons. C'est ainsi que nous appréhendons la vérité des premiers principes, que nous y donnons notre assentiment par une sorte d'instinct de vérité. Mais notre intellect est lumière et luminosité, ce dont nous devons prendre conscience. Et c'est la réflexion qui nous fait revivre dans la lumière ce qui était le produit d'une tendance invincible de nature. Or, cette réflexion sur l'assentiment naturel et la nature de son objet nous oblige à le concevoir comme une prise de possession spontanée ou immédiate (402), nécessaire et infaillible

(403) du bien propre de l'intellect humain à l'efficace duquel il ne peut résister. Ce qui veut dire que lorsque l'intellect rencontre la vérité pour laquelle il est fait, il la saisit, elle lui devient consciemment présente; il jouit de cette présence, il s'y repose, et c'est la certitude, ou la jouissance du bien possédé.

"... Delectatio ergo quae est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui conjungitur suum objectum" (404).

Or, ce repos ou cette délectation naturelle d'une puissance en présence de son objet ou sa fin peut présenter plusieurs aspects qui éclairent les explications fournies sur la nature et la variété de l'acte d'assentiment et de sa certitude.

"... quando amatum est praesens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis. Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur quod amor languere facit. Quando autem est secundum aliquid praesens et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni". (405)

Appliquons ce schéma des relations entre l'appétit et la présence de son bien aux données spéculatives sur l'assentiment et la certitude envisagés comme la prise de possession du bien de l'intelligence et la jouissance ou repos dans ce bien.

I) Dans l'assentiment de l'intellect à la vérité des premiers principes, il y a prise de conscience de la présence de vérités nécessaires dans l'âme, et saisie de la nature de leur nécessité grâce à la vision de l'opposition contradictoire entre le oui et le non que l'intellect-agent fait apparaître au regard de l'intellect-possible. Cette vision ou prise de possession par l'intellect rend présent actuellement et dans la mesure du possible le bien-moteur de notre puissance cognitive (406). Le résultat de cette conjunction parfaitement harmonisée entre notre puissance et son bien c'est la jouissance ou le repos dans la vérité nécessaire possédée, et c'est la certitude absolue de l'intellect qui n'est mêlée d'aucune incertitude, parce que cette vérité est totalement présente ou parfaitement évidente (407).

2) Dans l'assentiment de science, la prise de possession ou la présence du bien de l'intelligence se fait par l'intermédiaire de l'analyse ou résolution. Aussi il y aura va et vient de la raison ou cogitatio aussi longtemps que le lien de la vérité conclue avec celle des premiers principes n'aura pas été établie. Une fois ce lien établi, alors l'intellect "se fige et se repose" (408), et c'est la définition même de la certitude de science qui résulte du témoignage intime que l'intelligence se rend à elle-même que ce pour quoi elle est faite est actuellement présent et s'y trouve à demeure (409).

3) Dans l'assentiment de foi, il n'y a pas prise de possession de la vérité surnaturelle par l'intelligence parce que cette vérité dépasse les capacités illuminatrices de notre intellect. Le bien est donc absent et nous ne pouvons établir de relations avec lui que sur le témoignage d'autrui, dans le cas, la Vérité divine infaillible. C'est une sorte de présence par procuration qui rend l'intelligence captive sous la motion de la volonté. Mais comme cette captivité n'est pas l'effet de l'évidence intrinsèque, l'intelligence est intimement dissatisfaite et sans repos, la certitude ou la jouissance relève de la volonté qui se trouve en présence du bien absolu, la vérité divine, et y adhère de toutes ses forces (410).

Cette troisième sorte d'assentiment accompagné d'une certitude qui relève non de la jouissance d'un bien présent à l'intelligence mais d'une détermination volontaire, explique que, dans certains textes, l'Angélique parle d'assentiment et de certitude qui portent sur des vérités contingentes, et même sur l'erreur. Dans tous ces cas, l'assentiment et la certitude ne sont pas le fruit d'une présence de la vérité infaillible à l'intelligence, mais le résultat d'une pression volontaire qui impère l'acte d'adhésion, soit pour des raisons pratiques d'activité, soit par préjugé, soit par ignorance, soit par précipitation ou manque de réflexion, ce qui peut indiquer un manque de prudence et donc une faute morale (411). Il faut mettre à part l'assentiment et la certitude produits par les évidences sensibles: certitudo experimentalis (412), qui n'ont de valeur que celle de la durée de la sensation et n'augmentent en rien le trésor de nos vérités stables et certaines.

Nous pouvons donc conclure que lorsque la certitude est prise formellement comme le repos intellectuel de notre puissance dans la possession de son bien, c'est-à-dire la vérité nécessaire et évidente par soi, alors elle accompagne toujours l'assentiment pris au sens de jugement de valeur sur la vérité. Mais lorsque la certitude est prise dans un sens participé comme relevant de la volonté humaine en tant qu'elle est libre et se détermine à des biens autres que ceux qui sont propres à l'intellect, ou à des biens qui ne sont pas présents à l'intelligence, alors la certitude comme d'ailleurs l'assentiment, dont il est question, ne sont en rien semblables à ceux dont nous avons parlé, car ces derniers ne relèvent objectivement que de l'intellect spéculatif et de ses lois essentielles de fonctionnement. Nous pénétrons alors dans le domaine de la li-

Or, ce monde de la vérité et de l'erreur, il faut en prendre conscience humaine, avec ses capacités de bien et de mal; nous laissons les structures spontanées et autonomes de l'intellect pour entrer dans le domaine de la domination que la volonté peut exercer sur notre intelligence lorsqu'elle n'est plus nécessitée par son moteur infaillible, la vérité nécessaire, évidente par soi et pour nous.

"... Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit" (413).

Telles sont les corrélations de l'assentiment et de la certitude dans la doctrine de l'Angélique, lorsque ces deux vocables sont pris pour désigner des activités naturelles de l'intelligence en face de son bien propre. Telle est aussi l'absence de corrélation entre ces deux vocables lorsqu'ils sont utilisés dans un contexte de libre arbitre, où le choix existe parce que l'intelligence n'est pas nécessairement déterminée par l'évidence et l'infaillibilité des vérités, mais par leur valeur de bien absolu pour l'homme, pris dans son ensemble ou sous l'un de ses aspects. Dans cette dernière alternative, l'assentiment signifie conviction et la certitude la satisfaction pratique que la décision prise apporte dans l'agir.

### CONCLUSION

Avec ce chapitre sur l'assentiment, sur le jugement de valeur de l'infaillibilité de la vérité humaine naturelle; nous terminons l'étude de la connaissance en tant qu'elle est un acte de nature qui s'enracine dans la sensibilité pour s'en dégager progressivement et évoluer dans le sens d'une prise de possession purement spirituelle de l'univers dans lequel nous vivons. Spirituelle et fragmentaire dans l'activité d'appréhension, la connaissance humaine se synthétise et se perfectionne par l'activité judiciaire qui lui permet de reconstruire, dans l'âme, un succédané de l'unité ontologique des réalités dont elle fait sa pâture. Cette nouvelle activité la met en relation de mesuré-mesure avec le réel extérieur, et sous ce nouvel angle, le monde de la vérité et de l'erreur apparaît dans l'âme humaine.

Or, ce monde de la vérité et de l'erreur, il faut en prendre conscience et posséder des instruments de contrôle qui nous permettent de savoir quand et comment la vérité, qui est notre santé, et l'erreur qui est notre maladie, ont établi leur demeure en nous. Dans ce domaine, comme dans celui de l'appréhension, nous possédons des instincts naturels de vérité qui nous en font appréhender l'existence dès qu'elle prend corps dans des jugements très simples appelés jugements premiers ou immédiats qui portent sur les notions les plus fondamentales et les plus évidentes pour l'intelligence humaine. Une fois appréhendée l'existence de ces vérités, il nous reste à juger de leur validité, à les voir dans leur structure essentielle, à porter sur elles des jugements qui les hiérarchiseront et nous en feront constater la valeur quasi éternelle. Encore là, nous possédons un acte de nature, appelé assentiment, qui est irrésistiblement attiré par la vérité nécessairement évidente dont les premiers jugements sont porteurs; et l'assentiment ayant pris possession de ce bien de l'intelligence, cette dernière en fera sa délectation dans et par la certitude qui n'est pas autre chose que le repos et la quiétude de notre intellect dans la sécurité inébranlable des trésors qu'elle possède. Tel est le cheminement progressif de la connaissance humaine et son évolution vers une connaissance de plus en plus immanente, donc parfaite, de cet univers extérieur dont l'homme est partie et dont il doit se servir pour vivre sa vie de l'esprit et atteindre sa destinée.

cherche de la raison en quête de vérités plus nombreuses et plus distinctes qui la feront déboucher sur la vérité béatifiante elle-même, c'est-à-dire, la mettront en possession de la vérité totale en laquelle réside sa béatitude:

\* \* \* \*

"... Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per cooperationem ad nobilissimas intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem" (413).

Or, à ce domaine de la vérité qui échappe aux évidences et aux assentiments premiers, appartiennent toutes les vérités appelées médiates dont le champ est aussi vaste que la puissance même de la raison humaine:

CHAPITRE XII

QU'EST-CE QUE CONNAITRE INFALLIBLEMENT LA VÉRITÉ MEDIATE

Dans les deux chapitres précédents, nous avons étudié la naissance de certaines vérités infaillibles, la connaissance que nous en avons ainsi que le jugement de valeur dont elles étaient l'objet. Mais lorsqu'on examine le contenu de ces vérités premières, on est forcé d'avouer qu'il est virtuel et confus et qu'il correspond, dans le domaine de la vérité, à celui de l'être premier connu dans notre prise de conscience des choses. Or de même que notre première saisie confuse de l'être n'est que le point de départ d'une longue enquête qui doit normalement déboucher sur l'être en tant qu'être (414), ainsi les vérités naturelles saisies avec une évidence et une certitude absolues par l'intellect-habitus ne sont que le point de départ d'une longue et pénible recherche de la raison en quête de vérités plus nombreuses et plus distinctes qui la feront déboucher sur la vérité béatifiante elle-même, c'est-à-dire, la mettront en possession de la vérité totale en laquelle réside sa béatitude:

"... Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem" (415).

Or, à ce domaine de la vérité qui échappe aux évidences et aux assentiments premiers, appartiennent toutes les vérités appelées médiate dont le champ est aussi vaste que la puissance même de la raison humaine:

1ère section: la nature de l'opération qui donne naissance à la vérité médiate.

Nous avons constaté que la deuxième opération de l'esprit, le jugement, devait son existence à deux sources: la première est le caractère imparfait de notre esprit, sa nature abstractive qui l'oblige à "désassembler" le réel pour

"... Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis" (416).

La vérité médiate désigne donc tout ce qui entre dans l'optique de la science et de la philosophie en tant que ces disciplines intellectuelles se donnent, comme terme de leurs recherches, des vérités dont l'évidence n'est pas immédiatement saisissable par l'esprit (417). Or, cette vérité médiate, comme toute vérité, appartient au domaine de la vie cognitive puisqu'elle en est un effet (418). Il faut donc l'étudier selon les exigences essentielles de toute activité vitale, exigences d'immanence d'une part, et de spécification par un terme extérieur, d'autre part (419). De plus, la vérité médiate étant le produit du travail laborieux et délicat d'une raison qui ne jouit pas d'infailibilité, il faut connaître les procédés qui donneront à la gestation et à la naissance de ce nouvel enfant de l'esprit toutes les sécurités concernant sa légitimité et son état de santé. Enfin, puisque cette vérité, par définition, ne jouit que d'une évidence empruntée, il faut qu'elle se justifie aux yeux de l'esprit et le réassure sur son authenticité et la valeur de bien qu'elle lui apporte. De ces divers aspects de notre problème résultent les trois sections qui serviront de division à ce chapitre:

Ière section: La nature de l'opération qui donne naissance à la vérité médiate.

IIème section: La méthode ou l'art de découvrir la vérité médiate: l'analyse et la synthèse.

IIIème section: Le jugement de valeur sur la vérité médiate: assentiment aux conclusions.

Ière section: La nature de l'opération qui donne naissance à la vérité médiate.

C'est donc la nature de cette activité cognitive finalisée par la découverte de vérités non immédiatement évidentes et caractérisées par son aspect discursif, que nous avons constaté que la deuxième opération de l'esprit, le jugement, devait son existence à deux sources: la première est le caractère imparfait de notre esprit, sa nature abstraactive qui l'oblige à "désassembler" le réel pour

le connaître; la seconde provient des exigences de perfection de la connaissance elle-même qui est orientée vers la saisie du réel tel qu'il est, donc dans son unité. D'où la nécessité d'une chambre d'assemblage qui n'est autre que la seconde opération de l'esprit (420). Or, il nous faut donner comme origine à la troisième opération de l'esprit, la même dualité de principes, car elle est, d'une part, l'effet de l'imperfection de l'intelligence, d'autre part, l'effet des exigences de totalité et d'intégralité de notre connaissance du réel:

"... sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis virtutem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto 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 alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis" (421).

Nous raisonnons et nous discouons parce que notre intelligence est imparfaite, mais aussi pour qu'elle devienne parfaite:

"... Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur: quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales" (422).

C'est donc la nature de cette activité cognitive finalisée par la découverte de vérités non immédiatement évidentes et caractérisée par son aspect discursif, que nous essayons de découvrir. Or, pour découvrir les aspects essentiels d'une activité cognitive, il faut l'étudier d'abord dans son immanence, c'est-à-dire

dans l'exercice même de son activité, puis dans sa spécification, c'est-à-dire en tant que mesurée par son terme extérieur ou son objet (423). L'étude de ces deux aspects constituera les deux subdivisions de cette première section:

A) Le raisonnement comme activité immanente

Dès que nous abordons l'étude de cette troisième opération de l'esprit, nous sommes obligés de constater que si elle est caractéristique de la nature même de l'intelligence humaine elle en manifeste aussi toute la complexité. Alors que dans l'appréhension il s'agissait de montrer comment les réalités nous envahissent et quelle est notre réaction vitale en présence de ces hôtes qui viennent nous porter leurs richesses (424), alors que dans le jugement, nous assistions à une unification dont l'esprit prend l'initiative afin d'être mesuré par la réalité dans son unité même (425), dans le discours ou raisonnement, nous nous attaquons à la diversité même des unifications produites par le jugement pour essayer de voir les liens qui les unissent entre elles. Il s'agit d'établir un ordre immanent au sein de la multiplicité de nos vérités. La complexité de cette opération n'a donc rien d'étonnant puisqu'elle présuppose la mise en exercice de tous les éléments étudiés antérieurement, par une activité qui n'a ni la passivité de l'appréhension, ni la spontanéité et l'infaillibilité naturelle des jugements premiers. Etudions cette activité de la raison d'abord dans son mode, puis dans sa nature.

I) Le discursus comme mode de connaissance rationnelle:

La première opération de l'esprit possède un mode passif et abstraktif (426), la seconde, un mode de concrétude ou de composition (427), la troisième est caractérisée par le discours habituellement appelé raisonnement. Or, discourir, c'est aller de la connaissance d'une vérité à celle d'une autre vérité, passer du connu à l'inconnu. C'est une sorte de mouvement de va-et-vient par lequel la raison essaie de tirer, des vérités immédiates et certaines qu'elle possède, d'autres vérités qui échappent à sa vision:

"... discursus quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum" (428).

C'est précisément grâce à ce mode typique de connaissance que la raison s'oppose à l'intelligence, en vocabulaire thomiste, non comme une faculté distincte, mais comme un aspect complémentaire d'un intellect à l'ombre duquel elle travaille (429):

"... Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti" (430).

Puisque discourir implique un certain mouvement d'une évidence à une autre, cette dernière étant reliée à la première d'une façon ou de l'autre, il est important de jeter un rapide coup d'oeil sur les deux termes de ce mouvement, car de la nature de ces termes dépend le mode même de cette connaissance dont le nom propre est discours. Une comparaison avec les modes et les opérations d'appréhension et de jugement déjà étudiés, éclairera cette affirmation. Dans l'activité d'appréhension, nous avons constaté que l'intelligence pouvait réfléchir sur ses concepts, les diviser, les comparer et aboutir, au moins idéalement, à la constitution d'une définition (431). Ce travail de division et de comparaison qui se fait sur des concepts pris comme des absolus, n'est pas un discours, mais une ordination de plusieurs concepts en une unité supérieure. De même, dans l'activité judiciaire qui compose et divise les concepts, il y a comparaison et division non dans le but de découvrir un troisième concept possédant une unité supérieure, mais d'établir une sorte d'unité ou de multiplicité existentielle entre les concepts; là encore, il n'y a pas discours proprement dit. Pour que le discours existe, il faut que le point de départ de ce mouvement de l'esprit soit une vérité évidente, déjà connue, qui serve de point de départ à la découverte d'une autre évidence, inconnue jusque-là, et dont la venue à l'existence ne soit pas le fruit du hasard, mais des attaches qu'elle possède avec l'évidence point-de-départ. Le discours part donc toujours d'une énonciation, soit catégorique, soit hypothétique (432), énonciation à laquelle il essaie de rattacher une ou plusieurs propositions (ou de les en détacher) pour aboutir à une évidence nouvelle à laquelle le discours se termine.

Il est donc évident, après ces quelques mots d'explications, que le discours, comme activité immanente, ne peut être un point de départ absolu dans la recherche de la vérité, mais qu'il présuppose toujours l'existence d'une évidence déjà possédée et reconnue comme telle. Toujours dans ce contexte d'immanence, le discours n'a aucune valeur en lui-même; il est par nature destiné à déboucher sur une vision nouvelle et à disparaître pour lui céder sa place. Il est donc essentiellement un intermédiaire entre deux jugements qu'il unifie ou oppose selon les cas. Il joue, dans l'ordre de la découverte et de l'unification des vérités médiates, le rôle de la composition et de la division dans l'organisation consciente de nos concepts, organisation qui donne naissance à la vérité immédiate.

2) La nature de cette troisième opération.

Alors que connaître, c'est assimiler le réel en se laissant informer par lui (432), alors que connaître la vérité, c'est voir que ce que nous sommes devenus par le connaître est conforme à ce que le réel est (434), discourir, c'est chercher; et comme l'acte de chercher est naturellement conditionné par les habitudes des chercheurs et leurs préoccupations, c'est-à-dire ce qu'ils désirent trouver, il n'y a rien d'étonnant dans la constatation que cette activité rationnelle de l'esprit jouit d'une extraordinaire variété. Cette variété est déjà symbolisée par le nombre de vocables qui désignent cette recherche chez l'Aquinat, ainsi que ceux qu'on lui a ajoutés depuis l'émancipation de la science moderne de la tyrannie des méthodes philosophiques de recherche. Il y a d'abord le vocable cogitare, cogitatio, qui désigne une sorte d'inquiétude de l'esprit en face d'une ignorance vécue, inquiétude qui lui impose une activité incessante, jusqu'à ce que l'ignorance soit vaincue (435). Il y a aussi inquirere, inquisitio, investigatio, qui désignent plus typiquement la recherche elle-même, ce va-et-vient de la raison qui hantée par la curiosité, le désir de savoir ou celui d'agir, s'ingénie à découvrir les liens qui pourraient exister entre ce qu'elle voit et ce qui demeure encore dans l'ombre, en se servant de tous les indices et de tous les vestiges pour s'orienter dans une direction déterminée (436). Il y a encore deux autres termes qui expriment la cueillette des divers éléments que la raison découvre au cours de son enquête ainsi que la comparaison qu'elle établit entre eux; ce sont collatio (437) et conferre (438). Il y a aussi les mots deducere (439) et inducere (440) qui désignent plus précisément la façon dont la recherche se fait, la nature de son point de départ et de son point d'arrivée, car l'induction a une vérité particulière comme point de départ de l'enquête et débouche sur une évidence universelle alors que la déduction ou le syllogisme est une recherche en sens contraire (441). Il y a enfin deux autres vocables utilisés par l'Angélique pour décrire l'activité de la raison: ce sont resolutio et compositio qui sont opposés comme procédés de recherche (442), et sur lesquels nous reviendrons longuement dans les deux autres sections de ce chapitre.

On voit donc, par la seule analyse du vocabulaire, que l'activité rationnelle, ou le discours, recouvre tout le travail que l'homme est obligé de faire pour parvenir aux vérités autres qu'immédiates. Cette activité est essentiellement labeur, étude (443), elle comprend tout ce qui est objet de découverte, d'enseignement et ne néglige aucune des possibilités mises à la disposition de l'homme pour agrandir son savoir et l'unifier en une puissante synthèse. Tout le champ de la recherche, quel qu'en soit le domaine particulier, qu'il soit philosophique, scientifique, artistique, appartient à la nature de cette activité qui est vraiment la cendrillon de l'esprit à qui on confie tout ce qu'il y a de laborieux, de long et d'insatisfaisant dans l'ordre de la connaissance, tant spéculative que pratique. Lors donc que l'on considère cette activité rationnelle en se bornant à l'aspect exercice ou immanence sans se préoc-

cuper de l'aspect spécifique, c'est-à-dire de la vérité médiate vers laquelle elle tend par nature, il est facile de s'apercevoir que sa souplesse est extraordinaire et que l'encloue dans les cadres rigides du syllogisme démonstratif, ou dans les cadres mathématisés de la déduction cartésienne, ou encore dans les lois inexorables de l'induction scientifique, c'est l'appauvrir d'une très grande partie de ses moyens d'enquête et diminuer d'autant notre vie rationnelle comme telle. Tout le domaine du probable, et c'est là l'aspect le plus étendu et le plus quotidien de la vie humaine, appartient en propre à la raison et est objet de ses recherches. Que l'on soit conscient ou non des procédés utilisés, il est impossible d'être philosophe, savant, artiste, technicien, moraliste ou tout simplement un homme, sans continuellement faire appel à cette activité de liaison qu'est le raisonnement, parce qu'il nous est impossible de vivre humainement sans essayer de faire l'unité au sein des diverses connaissances que nous possédons. Instrument de synthèse, le raisonnement ou le discours, en tant qu'activité immanente, est donc essentiellement un principe d'organisation du monde du connaître en tant que ce connaître est orienté du côté de la vérité, quelle qu'elle soit. Si nous la replaçons dans le contexte de l'immanence de la vie intellectuelle et de la perfection progressive que cette vie acquiert au fur et à mesure que nous devenons plus conscients et plus autonomes (444), l'activité discursive de notre raison prend tout son sens, car elle se situe dans le plan métaphysique qui est typiquement celui de l'épistémologie de l'Angélique.

Nous avons constaté, en effet, que le connaître humain ne prend son sens, en thomisme, que dans un contexte de mimétisme divin où l'homme brise d'une certaine façon ses limites spécifiques pour atteindre une sorte d'infinitude divine (445), par sa participation à la science que Dieu possède des choses. Or, en Dieu, connaître et connaître parfaitement sont une seule et même chose, alors que, pour l'homme, il y a distinction entre sa connaissance des choses et la perfection de cette connaissance parce qu'il y a distinction entre l'être de l'homme et la perfection de son être qui s'acquiert progressivement par le moyen des accidents (446). De là résulte l'explication de l'acte de jugement comme perfectionnement de l'être du connaître qu'est l'appréhension (447), et de là aussi doit provenir la conception du discours comme l'activité complémentaire et perfective du jugement. De même que la substance est source et fin des accidents qui la perfectionnent, de même certains accidents sont source et fin d'autres accidents qui les perfectionnent (448). Or, c'est exactement ce qui se passe dans l'ordre de la connaissance de la vérité. Le jugement, dans sa prise de possession de la vérité immédiate, est la source et la fin du raisonnement qui rend distinctes et actuelles des vérités qui existaient à l'état confus et virtuel dans les vérités immédiates:

"... unde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis 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" (449).

Or, la vérité des premiers principes, malgré son évidence et sa certitude (450), est essentiellement confuse et virtuelle, donc imparfaite, car elle n'est qu'une vérité initiale reflétant l'indistinction et l'universalité des éléments d'appréhension dont elle se compose, vérité modeste précisément parce qu'elle reflète l'imperfection de notre intelligence (451). Voilà pourquoi, bien que le raisonnement trouve sa source en elle, il en est essentiellement l'instrument perfectif, car c'est grâce à lui que cette indétermination première disparaît progressivement pour être remplacée par une vision distincte et enrichie du réel, connu non plus dans ses apparences superficielles, mais dans sa nature et son opulence existentielle. Ce qui nous amène au deuxième aspect de l'activité discursive, celui de sa spécification par la réalité extérieure.

B) Le raisonnement comme spécifié par un terme extérieur.

Quand nous abordons l'étude de cet aspect de l'activité discursive, ce n'est plus le jeu intérieur de la recherche ainsi que les lois propres qui le régissent qui demeurent au premier plan, mais l'objet extérieur qui le mesure et qui en est la fin. Quel est cet objet? Que connaissons-nous lorsque nous découvrons la vérité médiate? Dans l'étude du connaître humain comme tel, c'est-à-dire de l'appréhension du réel, le spécificateur de la connaissance sensible était les accidents extérieurs (452), alors que celui de l'intellection, c'était l'être saisi d'abord dans son actualité mouvante, puis dans sa quiddité et enfin dans son exister comme tel (453). Dans l'analyse de la connaissance de la vérité immédiate, c'est l'unité concrète de la réalité, tant dans ses aspects accidentel, substantiel et existentiel, qui termine la composition judicative, ce que l'Angélique dénomme l'ipsum esse rei (454). Peut-il y avoir dans la réalité, outre la substance, les accidents et l'exister, quelque chose d'autre qui soit un aspect véritable de l'être et qui serve de terme ou d'objet à l'activité discursive? Il y a tout le domaine des relations réelles que les diverses réalités soutiennent entre elles, relations de cause et d'effet, relations de concomitance ou de succession, relation entre la loi et les faits, relation d'harmonie entre les parties d'un tout, relations entre les moyens et une fin, enfin tout ce qui s'ajoute à l'unité absolue du réel pour plonger celui-ci au sein d'une pluralité de relations ou d'ordres. Tel est l'aspect précis du réel auquel doit se terminer la connaissance discursive.

I) L'ordre entre les êtres comme terme extérieur du raisonnement.

L'ordre est un substitut de l'identité et il est l'âme de la multiplicité:

"... In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem

si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines  
sunt collegium vel exercitus aut populus; dicimus tamen  
quod plures homines sunt collegiati" (455).

Il est une sorte de composition ou de synthèse de choses diverses dont la distinction ne refuse pas tout lien de parenté et d'origine. Et dès lors qu'il existe au sein d'une multitude un principe capable de l'unifier, peu importe d'ailleurs la nature de ce principe et des réalités qu'il groupe (456), il y a ordre:

"... ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo" (457).

En fait, les anciens ont découvert trois catégories de principes dont la première unifie la multiplicité des mouvements locaux, dont la seconde unifie, de l'intérieur, le devenir des choses, et la troisième unifie ce même devenir mais de l'extérieur (458). Ces deux dernières catégories comprennent les quatre causes qui sont principes unificateurs dans le domaine respectif de la matière, de la forme, de l'efficacité et de la finalité (459). De plus, ces quatre causes, envisagées en fonction de leurs effets ou de la diversité qu'elles unifient, donnent lieu à douze modes divers d'être principe, c'est-à-dire d'être forme unificatrice de multitude (460). Si donc on ajoute, à ces douze modes, le principe qui mesure et ordonne la multiplicité des mouvements locaux, nous sommes en présence de treize liens possibles entre les êtres, de treize ordres différents qui unifient les divers aspects de la réalité et peuvent conséquemment être le terme de cette recherche immanente appelée raisonnement ou activité discursive. Le réel ne consiste pas, en effet, en un complexe de propriétés ou d'apparences dispersées à l'aventure mais en certaines liaisons, en certains rapports constants. Et c'est la constance et la nécessité de ces liaisons qui sont l'objet de nos raisonnements, quel que soit le domaine où elles sont découvertes. Et voilà aussi pourquoi le fait de la nécessité est intimement relié à la notion de principe et de cause (461) et fait conséquemment partie de l'ordre dont nous avons dit qu'il était l'objet spécifique du discours rationnel.

Puisqu'il y a autant d'ordres divers qu'il y a de principes unificateurs, puisque d'autre part la diversité des principes unificateurs se prend des diverses couches du réel que l'intelligence connaît, le caractère typique des connaissances discursives variera selon la nature de la multiplicité dont on essaie de saisir l'unité ou l'ordre. Ainsi, il est bien évident que l'ordre découvert par le mathématicien dans la multitude de ses équations est de toute

autre nature que celui que découvre le physicien au coeur des phénomènes que présente la matière-énergie; et cet ordre diffère aussi totalement de celui que découvrira le sociologue en raisonnant sur les comportements sociaux des êtres humains. La loi scientifique qui exprime la cohérence et la constance des phénomènes dans ces divers domaines correspond évidemment à un ordre objectif constaté et analysé par la raison, mais cet ordre n'est pas de même nature dans le cas du mathématicien, du physicien et du sociologue (462), parce que le principe unificateur, autour duquel les aspects d'une multiplicité et d'une diversité parfois ahurissantes se sont groupés, ne sont pas de même nature. Et il est parfois plus difficile à découvrir dans les faits humains que dans la matière, comme l'indique cette pénétrante remarque de M. Lévy-Bruhl:

Ce ne sont pas les faits qui manquent le plus aux sociologues. Dans un grand nombre de cas, ils en connaissent déjà assez pour tenter de déterminer les lois. Ce qui leur fait encore souvent défaut, c'est l'appréhension scientifique des faits... c'est de découvrir les plans de clivage qui feraient apparaître les lois (463).

Or, ces plans de clivage ne désignent pas autre chose que le principe organisateur des faits sociologiques ou autres, principe qui transforme la multitude des faits en un tout obéissant à des lois rigoureuses capables d'expliquer les événements et de les prévoir.

Or, après nos analyses de la nature même du connaître, il nous faut admettre qu'il n'y a pas que les faits qui pénètrent dans l'intelligence humaine, mais que les natures, les êtres avec leurs aspects substantiels et accidentels, essentiels et existentiels, viennent loger dans cette demeure aux capacités indéfinies qu'est notre âme, et que s'il y a place pour les faits scientifiques, au sens moderne du mot, il y a aussi capacité de logement pour ces couches plus profondes de la réalité qui font l'objet de la connaissance philosophique. Or, de même qu'il est possible au savant de découvrir, par son activité discursive, des liaisons, des rapports entre les faits groupés autour d'un principe hypothétique qui les ordonne, il est possible aussi au philosophe de découvrir, grâce à la même activité discursive, des liens de cohérence entre les divers aspects que la réalité offre à sa réflexion. Et comme le matériel sur lequel travaille la réflexion philosophique n'est pas uniquement phénoménal et factuel, qu'il n'est pas nécessairement passé au crible d'une instrumentation qui ne laisse passer de la réalité que ce qui chez elle est susceptible d'être nommé (464), mais que ce matériel est, au contraire, tous et chacun des aspects du réel, tant celui de l'observation scientifique que celui que les sens et l'intelligence découvrent, les principes d'ordre seront beaucoup plus variés dans le domaine philosophique que dans celui de la science. Conséquemment les liens perçus par le discours philosophique ne seront pas uniquement formulés sur des règles statistiques, mais il se formuleront et s'affirmeront en termes de causes

et d'effets, de nécessité et de contingence, au sens philosophique de ces vocables (465). Un ordre causal, tel est le terme ou l'objet du raisonnement comme connaissance philosophique.

2) L'ordre causal comme terme du raisonnement philosophique.

Il nous faut maintenant approfondir brièvement la nature de cet ordre causal que nous affirmons être l'objet-terme de l'activité discursive en philosophie. Pour y parvenir, il nous faut faire appel à certaines explications déjà fournies dans l'analyse de la nature de la connaissance humaine et dans celle de la connaissance de la vérité. Il ne faut pas oublier, en effet, que contrairement à Descartes et à Kant, notre traité d'Epistémologie n'aborde pas l'étude de la connaissance humaine en identifiant celle-ci à la connaissance de la vérité infaillible (466), mais que l'étude de la vérité infaillible médiante, celle que nous sommes en train d'analyser, est au terme d'un traité d'épistémologie, parce qu'elle est l'effet de la nature de la vérité qui est elle-même l'effet de la nature du connaître humain comme tel (467).

Or, nous avons constaté que, par nature, le connaître intellectuel évoluait progressivement vers la saisie du réel comme être, en partant de l'appréhension du réel en mouvement pour passer successivement à l'intuition de sa nature et à celle de cette complexité perfective qu'est la composition de la substance et de ses accidents (468). Nous avons retrouvé dans l'analyse du jugement et de son terme extérieur, l'ipsum esse rei, les mêmes liens qui unissent, à l'intérieur d'un être, les aspects substantiel et accidentel, essentiel et existentiel (469). Enfin, nous avons constaté, lors de l'analyse des vérités appelées premières et immédiates, que la perception d'un lien de causalité est naturelle à l'intelligence humaine dès qu'elle se trouve en face d'une activité et d'un exister contingents (470). Nous avons donc tous les éléments nécessaires pour comprendre la nature de cet ordre causal, qui est l'objet-terme de l'activité discursive lorsque celle-ci est mise au service de la réflexion philosophique, et dont la fonction propre est de servir de mesure à la vérité médiate comme l'ipsum esse rei servait de mesure à la vérité immédiate (471).

a) L'ordre causal dans un être.

Connaître, c'est vivre, chez-soi, le réel extérieur, et ce réel extérieur est d'abord et avant tout l'Univers matériel dans lequel nous habitons et dont nous sommes une partie. Pour que nous le soyons, ce réel extérieur, il faut qu'il vienne en nous, ce qui se fait par l'apport de la connaissance sensible qui est notre seule prise de contact avec le monde extérieur (472).

Or, cette prise de contact est fragmentaire et superficielle, chaque sens ne nous apportant que les apparences extérieures des choses. De ces apparences l'intelligence va se servir comme d'autant de voies pour parvenir à l'intimité du réel, c'est-à-dire la saisie de sa nature (473). De la nature ainsi saisie comme distincte de ses accidents, comme substance par rapport à ses accidents, l'intelligence va passer à la connaissance unifiée de cette substance et de ses accidents; et c'est la fonction du jugement qui connaît les accidents comme inhérents dans la substance. Mais en plus de cette inhérence factuelle, l'intelligence est curieuse de percevoir des liens causals qui expliqueraient le pourquoi de cette inhérence, et c'est là l'objet de la raison et le terme de son activité discursive.

Il y a donc toute une série de pourquoi que la connaissance judicative provoque dans l'âme. Pourquoi la substance des choses est-elle étendue? Pourquoi y-a-t-il discontinuité entre les choses? Pourquoi le mouvement local... toutes ces altérations qualitatives et quantitatives que l'on constate dans le réel? Pourquoi les êtres matériels sont-ils mesurés par le temps et le lieu? Pourquoi possèdent-ils des qualités distinctives? Pourquoi certaines relations réelles s'ajoutent-elles à certains êtres et pas à d'autres? Pourquoi certains êtres sont-ils actifs et d'autres passifs? Dans la mesure où la raison peut saisir le lien causal qui relie les substances à ces divers accidents, dans la mesure où ces accidents se rattachent directement ou indirectement à la substance en tant que matière et forme, en tant que source et fin de tout ce qui sort d'elle, dans la même mesure la connaissance philosophique de ces vérités médiates est possible. Si ces liens causals sont impossibles à découvrir, alors la connaissance philosophique fait place à la connaissance scientifique, au sens moderne du mot, tant la physique, la chimie, la biologie que la psychologie ainsi que leurs annexes, les sciences historiques et géographiques. Comme la constance des liens que ces disciplines scientifiques découvrent, repose sur des constatations de fait, sur des répétitions, des coexistences de fait toujours reliées entre elles, mais non sur un véritable lien causal, alors la vérité qui en découle est probable et non certaine, au sens philosophique de ce mot (474).

b) L'ordre causal entre les êtres.

La science moderne nous a habitués à un ordre statistique qui joue le rôle d'une sorte de cause exemplaire à laquelle les individus sont soumis, non en tant que tel être particulier, mais en tant que faisant nombre au sein d'une multitude (475). L'individu comme tel n'a aucun sens et aucun intérêt dans un ordre de ce genre pour la raison très simple que la science ne peut exister qu'en vertu du grand nombre et non en vertu des natures, car si la nature existe, les natures n'existent pas en science physique (476). Selon l'heureuse formule de F. H. Bradley, la nature privée des natures, c'est-à-dire, de tout ce monde de substances et de qualités secondes, n'est qu'une fiction; la science a un enfer d'où elle revient pour interpréter le monde, mais les habitants de cet enfer ne sont que des ombres (477). Or, le philosophe n'envoie pas le réel aux enfers

pour l'expliquer, c'est-à-dire n'en fait pas des ombres pour pouvoir ensuite le nombrer et prévoir ce qui arrivera lorsqu'il fera jouer les lois statistiques; il se contente de le contempler dans sa réalité existentielle et naturelle actuellement présente à son esprit. Il n'essaie pas de lui imposer un ordre pour le subjuguier, mais de connaître un ordre pré-existant à sa vision, qui objective celle-ci et la rend vraie (478). L'ordre hypothétique que la science moderne a découvert dans la matière-énergie fait partie de cet ensemble unifié qu'est le monde physique, mais le philosophe en découvre bien d'autres. Il y a, en particulier, tout cet aspect causal que l'on retrouve dans les êtres vivants qui se nourrissent du physique et s'en servent contre lui. Il y a encore toute cette reproduction des vivants, cette sorte de réversibilité de la vie qui va à l'encontre de l'entropie. Il y a la causalité que l'homme exerce sur le monde physique, sa demeure, et sur les autres humains, ses compagnons de route. Il y a la causalité du monde astrale sur l'organisation de la vie humaine, sur l'ordre des saisons, sur la fécondité et l'infécondité des vivants. Et même si le philosophe ne peut saisir le comment de cette causalité, il est capable d'en saisir l'origine et la finalité. Il y a enfin l'origine et la fin de cet univers et des êtres qui le composent ainsi que des activités dont ils sont source. De tout cela, le philosophe peut découvrir le principe et donner une explication causale. Nous entrons alors dans le domaine de la métaphysique, monde auquel la philosophie de la nature introduit la raison pour qu'elle y découvre le pourquoi de la contingence de son exister et de son activité, ainsi que la signification même de cet exister et de l'activité qui en sort. C'est là que nous percevons le principe de toutes choses et conséquemment l'ordre par excellence, ordre auquel tous les autres se ramènent, de façon plus ou moins directe, parce que ce Principe est Dieu et que Dieu est le commencement et la fin de tout ce qui fut, est et sera.

Tel est, très succinctement, cet ordre causal que nous avons donné comme objet-terme du raisonnement dans la connaissance philosophique par opposition à la connaissance scientifique et mathématique (479). Cet ordre n'existe pas pour la science, il ne se découvre pas par les méthodes expérimentales, il n'est pas objet de vérification instrumentale, mais il a ses propres méthodes de découverte et sa propre vérification. Nous allons d'abord aborder l'étude de ses méthodes de découverte.

### IIème section: La méthode de découverte de la vérité médiate.

Toute recherche de la vérité, non immédiatement connaissable, a ses méthodes propres; la mathématique a les siennes, les sciences expérimentales ont les leurs; ainsi en est-il de la science et de la sagesse philosophique. Or, ce qui doit caractériser la vérité médiate découverte par le philosophe, c'est son caractère nécessaire et causal. (480) Il faut qu'elle soit vue dans un ordre de cause et de cause nécessaire et propre, car autrement elle est une vérité probable et relève non plus de la philosophie, mais de la dialectique, de la rhétorique ou de la poésie (481). La méthode de sa découverte devra donc

se conformer à ces exigences de nécessité et de propriété causales; ce qui veut dire que les évidences qui serviront de point de départ à la découverte de la vérité médiate philosophique devront non seulement faire voir la conclusion, mais la faire voir comme un effet propre et nécessaire des évidences point de départ. Pour connaître complètement la nature de la méthode philosophique de découverte de la vérité médiate, il faut donc, avant d'analyser les méthodes d'invention proprement dites, chercher la nature des évidences-point-de-départ. De là, les deux subdivisions de cette section:

- A) la nature des évidences-principes;
- B) la méthode d'invention à partir de ces évidences.

A) La nature des évidences-principes de vérité médiate.

Le contexte dans lequel s'insère la découverte de la vérité médiate ou conclue est un contexte de connaissance évidente et infaillible. Il s'agit, en effet, de savoir comment des vérités dont l'évidence n'est pas immédiatement visible au regard de l'intelligence, peuvent cependant être connues infailliblement par elle grâce à une sorte de participation à l'évidence et à la nécessité des vérités immédiates que nous possédons par une sorte de legs de nature qui force l'assentiment de notre esprit. (482) Pour participer à l'évidence de ces vérités naturelles infaillibles, il faut nécessairement que les vérités médiates soient, d'une certaine façon, causées par elle, puisque toute participation implique causalité (483). Les vérités médiates doivent donc s'enraciner dans les vérités immédiates:

"... Patet ergo quod 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 acquisitionis 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" (484).

Or, dans les textes où il nous explique les relations qui doivent exister entre les évidences-principes et la vérité conclue, saint Thomas semble soutenir que la vérité médiate doit provenir des principes communs ou évidences premières (485), et que, d'autre part, elle doit nécessairement provenir de principes propres sous peine de perdre son caractère causal (486). Or, il semble

difficile, à première vue, de concilier ces deux exigences qui apparemment s'opposent entre elles. D'où la nécessité de scruter la nature de ces principes communs ou premiers dans leurs relations avec les principes propres et immédiats.

Il faut tout d'abord noter que tant les principes propres que communs doivent être des évidences immédiates, des vérités connues en elles-mêmes, puisqu'il est de la nature d'une vérité conclue d'avoir comme point de départ un principe immédiatement évident (487). Or, il y a deux sortes d'évidences immédiates ou de vérités connues intuitivement par l'intelligence humaine:

"... Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum; et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdom. (a princ.) dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, aequalia manent quae restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut corporalia in loco non esse, quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat" (488).

De ces deux catégories d'évidences, dont l'une appartient à tout homme et l'autre aux seuls savants, la seconde peut et doit fournir les principes prochains nécessaires à la découverte de la vérité médiate, puisqu'elle contient la cause immédiate des propriétés qui découlent de la nature des choses, tandis que la première peut tout au plus servir de principe éloigné ou premier à une démonstration causale (489), à l'exception de certaines démonstrations sapientielles dans lesquelles les évidences universelles peuvent être utilisées immédiatement par le philosophe pour parvenir à ces conclusions (490). Mais on peut alors se poser la question suivante: quel lien existe-t-il entre les principes communs et les principes propres qui permettent d'affirmer que toutes les sciences, au sens philosophique de ce mot, découlent des premiers principes ou des évidences indéfectiblement admises par tout le monde? C'est le lien qui existe entre un principe premier et un principe prochain ou second, lien qui n'est pas tant de l'ordre de la causalité efficiente que de celui de la causalité exemplaire, les principes seconds participant à l'efficace des principes premiers

comme l'imparfait participe au parfait (491), parce que toute leur valeur d'intelligibilité leur vient de leur mensuration par les évidences premières, surtout celle qui a la primauté sur toutes les autres, l'évidence de non-contradiction:

"... 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 dividētis. 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 praedicto principio firmissimo" (492).

L'intérêt de la doctrine exposée dans le texte précité provient de l'affirmation de la hiérarchie des principes à l'intérieur même des évidences universellement reconnues; car si c'est par une sorte d'inclusion de l'évidence de non-contradiction que toutes ces évidences sont perceptibles par l'esprit, à plus forte raison, les principes propres des vérités médiate philosophiques contiendront-ils aussi cette évidence toute première. Elle se retrouvera donc à l'origine de cette découverte de la vérité médiate, mais contractée, proportionnée selon l'analogie ou le mode d'être auquel elle s'applique, co-assumée et appliquée à l'intérieur d'une vision plus restreinte du réel (493).

On peut donc dire, en toute vérité, que les évidences-principes, d'où part la recherche de la vérité médiate, sont les évidences premières infailliblement acceptées par l'esprit humain et que c'est par et dans la lumière de ces vérités infaillibles que la raison parviendra à déboucher sur une vérité nécessaire, inconnue jusqu'alors, de sorte que l'infailibilité de cette nouvelle vérité ne sera qu'une participation à l'infailibilité des évidences dont la nature a doté l'intelligence humaine. Puisque le raisonnement philosophique a comme objet-terme l'ordre réel qui existe entre les effets et les causes, entre son point de départ et son point d'arrivée, il faut que des liens de causalité existent, il faut que la conclusion soit engendrée par des prémisses qui la causent et en expliquent le contenu. Telle doit être la nature des évidences-principes des vérités médiate en épistémologie thomiste.

B) La méthode d'invention des vérités médiates.

Maintenant que nous savons que le terme spécifique du raisonnement philosophique est l'ordre causal qui relie les êtres entre eux, que son point de départ est une évidence immédiate, nécessaire et cause de la vérité conclue (494), il s'agit de scruter brièvement la méthode dont l'esprit va se servir pour faire passer du virtuel à l'actuel, sans aucune possibilité d'erreur, cet ensemble de vérités médiates, contenues en germes dans les vérités-principes, afin de posséder, au terme de son labeur, un univers immanent parfaitement hiérarchisé sur le modèle des relations causales de toutes sortes qui sont enfouies sous cette diversité extraordinaire que le monde extérieur présente à notre réflexion. C'est donc tout le problème de la logique philosophique comme l'art de parvenir promptement, facilement et sans danger d'erreur à la découverte de la vérité non-évidente, qu'il nous faut étudier (495).

Or, tout le monde connaît le profond mépris professé par Descartes et les penseurs modernes à l'égard de cette logique scolastique, qui est formelle, vicieuse, violentant l'esprit sans lui donner d'évidence, et, ce qui est pire, absolument stérile comme instrument de découverte de la vérité (496). Au dire de Descartes, la source de ces péchés capitaux de la méthode scolastique provient de son caractère essentiellement synthétique d'où l'analyse est totalement exclue, et est exclue, par le fait même, l'unique méthode de découverte de la vérité (497). Ces affirmations du père putatif de la méthode philosophique reposent sur son ignorance totale des textes anciens philosophiques, ainsi que sur l'identification qu'il fait de la méthode d'invention de la vérité mathématique avec celle de la vérité philosophique (498). Pour dissiper ces équivoques et les préjugés injustes et gratuits que les esprits contemporains ont hérité du père de la méthode épistémologique moderne, nous allons d'abord constater l'existence d'une méthode d'invention par une brève incursion historique dans les textes des penseurs scolastiques, puis nous verrons cette méthode à l'oeuvre dans l'acquisition des vérités de science et de sagesse.

I) L'existence d'une méthode d'invention dans les textes scolastiques.

Il est assez curieux de constater, à la lecture des textes philosophiques des anciens, qu'ils étaient extrêmement conscients de l'importance de la méthode tant, dans le domaine de la découverte de vérités nouvelles que dans celui du contrôle de ces mêmes vérités. Ils ont même des expressions techniques pour désigner ces deux moments de la connaissance de la vérité; celui de la découverte s'appelle via inventionis, via inquisitionis, scientia inveniendi, alors que la méthode de contrôle porte le nom de via seu scientia judicandi.

Ces expressions, dont la signification est très générale, recouvrent deux procédés dont l'utilisation est constante et parfaitement définie, ce sont l'analyse et la synthèse. Nous allons faire une brève étude lexicographique de ces deux vocables chez l'Aquinat et ses prédécesseurs, afin d'en percevoir le sens exact, ce qui rendra plus facile la compréhension de leur utilisation continue comme instruments méthodologiques.

a) Le sens étymologique d'analyse et synthèse.

Les vocables analyse-synthèse ne sont évidemment que des transcriptions modernes de deux mots grecs analysis-synthesis, que les écrivains latins avaient traduits par deux termes typiquement latins sans aucune analogie verbale avec leurs équivalents grecs dont cependant ils rendaient parfaitement le sens. Le mot latin solutio (seul ou accompagné d'un pré-verbe re-solutio) traduit analysis, alors que com-positio est la fidèle copie de synthesis (499). C'est donc sur le dyptique compositio-resolutio qu'il nous faut centrer notre étude des textes latins pour découvrir le sens philosophique que les penseurs médiévaux donnaient à ces termes, ainsi que l'usage plus ou moins étendu qu'ils faisaient de ces deux procédés méthodologiques dans la découverte de nouvelles vérités. Donnons quelques coups de sonde chez les prédécesseurs de saint Thomas afin de mieux connaître les matériaux dont il disposait pour l'élaboration de sa méthode philosophique.

b) Le sens de compositio-resolutio chez les prédécesseurs de Saint Thomas.

C'est dans un commentaire du néoplatonicien Chalcidius sur le Timée de Platon que l'on trouve pour la première fois le dyptique analyse-synthèse comme définissant la méthode philosophique de recherche et d'invention. A l'occasion du problème, plusieurs fois séculaire, du nombre et de la nature des principes du réel, Chalcidius expose cette méthode (500). L'analyse consiste dans un mouvement d'enquête dont le point de départ est le moins être, le moins connaissable et postérieur par soi, mais le plus connaissable et antérieur pour nous, c'est-à-dire le monde sensible, et dont le point d'arrivée est le principe des propriétés matérielles de ce même monde sensible, la silva ou matière première. Cette notion d'analyse correspond à ce que les modernes appellent la déduction régressive (501). La synthèse, qui fait suite à l'analyse, s'empare des éléments laissés de côté par l'analyse, c'est-à-dire tous les éléments formels séparés de la matière. Or, ce faisant, la raison s'aperçoit que ces éléments sont disposés avec ordre, et comme l'ordre implique l'harmonie, donc un principe intelligent d'ordination, elle conclue à l'existence d'une activité divine qui organise le monde du changement (502). On croirait, en lisant Chalcidius, assister à ces "longues chaînes de pensées" dont parle Descartes, avec cette différence que Descartes appelle analyse ce que Chalcidius dénomme synthèse et vice versa (503).

Les traductions et les commentaires de Boèce sur Aristote sont la seconde source dans laquelle la pensée médiévale a puisé sa doctrine de l'analyse et de la synthèse. Boèce, dans sa traduction des textes logiques d'Aristote, utilise le vocable resolutoria comme l'équivalent des Analutika. Or, comme les analytiques ne sont pas autre chose que la méthode même dont la connaissance philosophique doit se servir pour se construire, il met donc au premier rang le procédé analytique comme instrument d'acquisition du savoir. Au procédé analytique, qui est judicativa veritatis, Boèce oppose le procédé dialectique ou topique qui est inventiva veritatis (504), et qui procède par mode de composition ou de synthèse. Ce sont ces expressions et cet usage du dyptique analyse-synthèse qui entreront dans la logique scolastique et lui donneront son ossature et son vocabulaire.

Scot Erigène, par ses traductions du Pseudo-Denys, a été une autre source de progrès pour l'explication et l'usage médiéval de la méthode d'analyse et de synthèse, car il a élargi le domaine de leur application et assoupli leur usage. Deux choses sont à noter dans les explications qu'il en donne: tout d'abord, l'analyse n'est plus, comme chez Chalcidius, restreinte au domaine des principes matériels de la réalité, mais elle permet d'atteindre Dieu; deuxièmement, l'analyse et la synthèse ne sont pas seulement une méthodologie épistémologique, mais elles expriment la métaphysique du réel, comme le prouve le titre même de son principal ouvrage (505).

Albert le Grand, le Maître de saint Thomas, est probablement la source la plus importante à laquelle ce dernier se soit abreuvé, car il pouvait trouver dans les oeuvres de ce contemporain une élaboration très poussée de ces deux notions, élaboration dans laquelle s'intégraient les affirmations de Chalcidius, de Boèce et de Scot Erigène. Albert le Grand utilise le dyptique analyse-synthèse, d'abord pour décrire l'activité de la connaissance d'appréhension. Dans cette activité, la synthèse consiste dans la connaissance du singulier à travers l'universalité de nos concepts qui en désignent les éléments formels, alors que l'analyse est le procédé inverse de la formation de l'universel à partir du singulier, procédé dont le résultat est un plus connu quoad se et un moins connu quoad nos (506). Il utilise aussi ces deux notions pour expliquer la méthode du savoir philosophique, méthode qu'il divise en deux secteurs: une méthode de recherche ou de découverte qu'il identifie avec les Topiques ou la dialectique, et une méthode ou science de juger qu'il identifie avec les Analytiques, dont la première partie correspond à l'analyse des conclusions en leurs principes formels, alors que la seconde partie recherche les principes ontologiques de ces mêmes conclusions (507).

Que savons-nous de l'analyse et de la synthèse, au terme de cette enquête chez les prédécesseurs de l'Angélique?

Tout d'abord que ces notions sont aussi vieilles que la méthode philosophique elle-même, puisqu'elles font partie essentielle de la logique. Que, de

ces deux éléments, l'analyse est plus importante dans l'ordre de la définition et du raisonnement, parce qu'elle donne l'intuition des essences et celle des vérités médiatees découvertes par synthèse, alors que cette dernière joue un rôle prépondérant dans la découverte de vérités nouvelles.

Nous savons de plus que le procédé d'analyse va du complexe au simple, de ce qui est moins être et moins connaissable en soi à ce qui est plus être et plus intelligible, de l'effet à la cause, du divisible à l'indivisible, alors que le procédé de synthèse possède un comportement inverse, allant du simple au complexe, de l'un au multiple, de la cause à l'effet.

Nous savons, enfin, que si l'analyse précède la synthèse dans l'ordre de l'invention de vérités nouvelles, la synthèse a la priorité dans l'ordre d'exposition, c'est-à-dire, non seulement comme procédé d'enseignement mais surtout comme méthode d'explication du réel et de notre connaissance de ce réel (508).

c) La resolutio-compositio chez l'Aquinat.

Toutes ces découvertes faites par ses prédécesseurs, l'Angélique les a prises à son compte. Mais l'art qu'il possède de donner aux vérités, par d'autres découvertes, des perspectives dont les seules limites sont celles de l'intelligence humaine, lui permet d'appliquer ces notions à des champs d'application que personne n'avait entrevues avant lui. Voici un bref résumé des divers sens que ces deux vocables possèdent selon les contextes où ils sont utilisés.

Compositio et ses équivalents:

La compositio ou synthèse est union et non unité, et conséquemment implique diversité (509). En vertu de sa nature, la synthèse possède des caractères très différents selon que les parties à unir sont homogènes ou hétérogènes. Ainsi, un amas de pierres est unifié par le lieu, les matériaux d'une maison par l'idée de l'architecte, un mixte par sa forme, les éléments d'un nombre par l'ordre qui existe entre eux (510). Il y a synthèse d'essence et d'exister, de matière et de forme, de substance et d'accidents, de parties dans un tout. La synthèse est un élément d'explication, non seulement dans le domaine du réel extérieur, mais aussi dans celui de l'épistémologie. On la retrouve dans la formation de la définition, du jugement et du raisonnement (511).

Le mot compositio n'est pas le seul à désigner ce que nous entendons par le vocable synthèse. On y trouve aussi les substituts suivants: inventio, inquisitio, collatio rationis, deducere, ordo, ordinare (5I2). Cet ensemble de vocables, dont l'utilisation est constante dans les oeuvres de l'Angélique, manifeste l'importance de la synthèse comme élément essentiel de sa méthode philosophique.

#### Resolutio et ses équivalents:

Parfois, l'Angélique donne à la resolutio un sens métaphorique, mais le plus souvent, il l'utilise dans un sens technique bien défini. C'est elle qui rend compte de la décomposition des mixtes en leurs éléments, et de ces éléments en matière et forme. Il lui appartient aussi de décrire le retour des effets aux causes, des moyens à la fin, des notions particulières aux notions premières, des jugements aux appréhensions, des conclusions aux principes (5I3). Comme la synthèse, l'analyse est donc adaptée au domaine du connaître tout autant qu'à celui de l'être. Le mot resolutio n'est pas seul à exprimer ces notions. Très souvent, on le remplace par les vocables suivants: reductio, examen, abstractio, inducere, via iudicii et divisio (5I4). Cette diversité du vocabulaire rend plus longue et difficile une étude lexicographique, mais elle manifeste en même temps l'ampleur des fonctions que l'analyse exerce dans la constitution philosophique de notre connaître.

L'analyse et la synthèse sont donc deux procédés antinomiques dont l'esprit se sert pour obtenir du réel le secret de sa nature et de l'ordre qui résulte des divers liens que l'ensemble des êtres établissent entre eux. Jamais l'analyse ne se transforme en synthèse, et inversement, car ces deux démarches s'opposent irréductiblement, l'une prenant toujours la contrepartie de l'autre (5I5). Nous allons maintenant étudier l'analyse et la synthèse comme procédés philosophiques au moyen desquels notre raison, se servant des vérités premières comme d'une sorte de tremplin, s'élance à la poursuite de vérités nouvelles, plus distinctes, mais moins évidentes que les premières, dans le but de parvenir à une saisie concrète et unifiée de l'être selon son mode d'exister (5I6), ce qui donnera naissance à de nouvelles adéquations entre notre intelligence et le réel, donc à la découverte de vérités inaperçues jusqu'alors (5I7). Il nous reste donc à voir le dynamisme de l'analyse et de la synthèse dans cette oeuvre de recherche et de découverte que la raison établit afin d'introduire une variété d'aliments nutritifs et fortifiants à ce banquet de la vérité auquel sa nature l'invite, sans qu'elle puisse refuser l'invitation.

#### 2) L'analyse et la synthèse comme méthode du savoir philosophique.

Le savoir philosophique a toujours été et sera toujours une connaissance des choses par leurs causes, tant intrinsèques qu'extrinsèques (5I8). Comme ces causes peuvent être explicatrices à une double profondeur de l'être, celle des

accidents des réalités en tant que particulières et diverses, accidents dont les sens nous manifestent habituellement l'existence, et celle des substances et de l'être, comme tels, que seul l'intellect parvient à saisir, il y aura donc une double explication du réel. La première portera sur les causes immédiates des phénomènes que nous percevons par les sens ou leurs prolongements scientifiques que sont les instruments techniques. La seconde cherchera les causes éloignées ou premières qui sont d'abord les éléments constitutifs dont résulte chacun des êtres comme tels, puis leur source et leur fin uniques, c'est-à-dire leur principe dernier dans l'ordre de l'efficience et de la finalité.

C'est donc à partir de cette description, pour le moins laconique, de l'analyse de la nature que nous allons essayer de dégager la véritable nature de ces activités déjà possédées par l'analyse. Et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia 'ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam', ut dicitur in I Phys., ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est 'sapientia, quae considerat altissimas causas', ut dicitur in I Metaph. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia" (5I9).

Le savoir philosophique sera donc constitué par deux catégories de vérités médiates que l'analyse et la synthèse sont chargées de découvrir: les vérités mesurées par l'être en devenir comme tel, puis celles dont l'être en tant qu'être est l'objet. L'ensemble des vérités de la première catégorie constitue le domaine de la philosophie de la Nature, alors que les secondes appartiennent au domaine de la métaphysique ou sagesse. Bien que les vérités, dans ces deux domaines, soient de nature différente, la méthode utilisée par la raison pour parvenir à leur découverte est identique, puisqu'il s'agit toujours de vérités médiates dont la vision est au terme d'un travail rationnel, soit d'analyse, soit de synthèse. Nous allons donc étudier cette méthode sans nous soucier outre mesure de la dualité de ses champs d'opération, qui affectent le contenu des vérités découvertes beaucoup plus que la façon de les découvrir. Car l'analyse comme procédé d'invention aura toujours comme point de départ une vérité plus connue quant à nous et comme terme, une vérité plus connaissable en soi, alors que la synthèse procède exactement en sens contraire:

Demonstratio, quae est per signum vel per effectum, magis excitatur in scientiis naturalibus. (524)

"... 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 iudicamus, resolvendo in causas simplices" (520).

C'est donc à partir de cette description, pour le moins laconique, de l'analyse et de la synthèse que nous allons essayer d'en dégager la véritable nature comme instrument de découverte de nouvelles vérités à partir d'évidences déjà possédées. Pour rendre plus facile la saisie de l'une et l'autre de ces activités de notre raison, nous allons les traiter séparément, en commençant par l'analyse pour passer ensuite à la synthèse.

a) L'analyse comme voie d'invention de la vérité médiate.

Ce qui caractérise la voie d'invention analytique chez saint Thomas comme d'ailleurs chez tous ses prédécesseurs, c'est que le point de départ de la recherche d'une vérité nouvelle est plus connu du chercheur, mais moins connaissable en soi (521). Cette distinction entre ce qui est plus évident ou connu quant à nous et ce qui est plus évident ou connaissable en soi, est fondamentale chez l'Angélique. Elle est, en effet, liée à la nature même du procédé que l'homme doit utiliser pour parvenir à la connaissance, procédé par lequel il entre en contact avec les sensibles, avant de parvenir à l'intelligible, ce qui est l'une des caractéristiques de la méthode rationnelle dans le vocabulaire de saint Thomas:

"... Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, inquantum scilicet procedendo sequimur proprium modum animae rationalis in cognoscendo, et sic rationalis processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod, sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt magis nota quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos, et minus nota secundum naturam, ut patet in I Physic. [cap. 1.] Demonstratio, quae est per signum vel per effectum, magis usitatur in scientia naturali." (522)

L'invention par voie d'analyse est donc co-extensive à la démonstration quia, ou aposteriori, c'est-à-dire qu'elle est à l'oeuvre dans toute argumentation qui part d'un signe et d'un effet pour remonter à l'existence du signifié et de la cause, lorsque le signe et l'effet sont plus connus quant à nous que le signifié et la cause dont l'intelligibilité est de soi plus grande, ce qui est le cas normal de la grande majorité des vérités qui sont du domaine de la philosophie naturelle:

"... Secundo quia, cum sit rationis de uno in aliud discurrere, hoc magis in scientia naturali servatur, ubi ex cognitione unius in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non proceditur solum ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali proceditur ad hominem ... Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam. Et ita modus rationalis in scientia naturali maxime observatur, et ideo scientia naturalis inter alias est intellectui hominis magis conformis" (523).

Cette voie d'invention ne joue pas seulement dans la philosophie de la nature, mais c'est d'elle que dépend toute cette partie de la métaphysique ou sagesse qui, partant des réalités contingentes et créées, remonte jusqu'à l'existence de causes nécessaires, et surtout de la première cause de tout: Dieu comme créateur et fin de l'univers. Ainsi, toutes les preuves de l'existence de Dieu, de l'existence de ses attributs, appartiennent à ce régime de pensée qu'est la méthode analytique d'invention, parce qu'elles ont comme point de départ un plus connu pour nous, et comme point d'arrivée un plus connaissable en soi, mais moins connu pour nous:

"... quaedam res sunt a nobis per seipsas cognoscibiles, et in talibus manifestandis scientiae speculativae utuntur earum definitionibus ad demonstrandum earum proprietates, sicut accidit in scientiis, quae demonstrant propter quid. Qaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibiles ex seipsis, sed per effectus suos. Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quidditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et ad investigandum quidditatem eius, ex qua iterum proprietates eius ostenduntur. Si autem sit effectus non adaequans causam, tunc effectus efficitur principium ad demonstrandum causam esse et aliquas conditiones eius, quamvis quidditas causae semper sit ignota: et ita accidit in substantiis separatis" (524).

Ce texte est capital pour la compréhension de la méthode analytique en science philosophique. Chaque fois qu'il est impossible à l'intelligence humaine de saisir intuitivement la substance des choses, donc la cause de leurs propriétés, elle doit procéder analytiquement, c'est-à-dire remonter des effets à leur cause. Or, cette situation est naturelle à l'intelligence humaine dès lors que l'on admet sa dépendance des sens, car ne pouvant saisir intuitivement les substances des choses, elle est obligée de passer par le truchement de leurs accidents pour aboutir à leur définition (525), c'est ce qui arrive dans le domaine des natures matérielles dont les accidents, étant adéquats à la substance qui en est la source et la fin, permettent une saisie plus ou moins précise de l'essence même de la réalité. Mais dès lors qu'il s'agit de réalités autres que les substances matérielles, et en particulier quand il s'agit de la cause unique de tout ce qui est, alors aucun effet n'est apte à nous introduire jusqu'à la perception de l'essence de cette cause, et l'invention analytique se termine au quia est:

"... Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quae sensu percipimus, ut ex praedictis patet, quamvis pervenire possimus per sensibilia ad cognoscendum huiusmodi substantias esse, et aliquas earum conditiones. Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis possimus scire ipsas esse, et aliquas earum conditiones, utpote quod sunt intellectuales et incorporales et huiusmodi" (526).

Toute la théologie naturelle ou Théodicée est donc marquée du signe de l'invention analytique puisqu'elle porte sur l'existence de Dieu comme cause efficiente, exemplaire et finale de toutes les perfections créées dont notre intelligence peut connaître la nature, sans qu'il lui soit possible cependant d'utiliser cette connaissance pour parvenir à la saisie de la nature de celui qui cause ces perfections. C'est ce que l'Angélique désigne par l'expression Sapientia de altissimis, ad altissima, par opposition à la Sagesse ex altissimis, qui part de la saisie des choses divines pour expliquer les créatures (527). La distinction entre ratio superior et ratio inferior possède aussi la même signification dans sa doctrine, parce qu'elle indique deux fonctions distinctes de la raison humaine dont l'une part du créateur pour expliquer les créatures, alors que l'autre est la mise en service de ces dernières pour parvenir à la saisie des choses divines:

"... Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, Ad Rom.

120: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur"; in via vero iudicii, per aeternam iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus" (528).

Or, toutes ces démonstrations, qui portent sur les choses éternelles ou divines comme terme de l'investigation naturelle, se font sous le signe de l'analyse et de la démonstration quia:

"... duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos; cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos; quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos." (529)

La loi de l'évidence joue donc, dans la méthode thomiste, un rôle aussi essentiel que dans la méthode cartésienne car là où l'évidence fait défaut, il n'y a pas de démonstration possible, parce qu'il n'y a pas de vérité point de départ qui serve de tremplin à la raison pour parvenir à une vérité encore inconnue. Mais contrairement à Descartes, l'Angélique accepte deux sortes d'évidences qui sont parfois aux antipodes l'une de l'autre; et dans l'invention analytique ce n'est jamais la vérité évidente en soi qui sert de point de départ au travail de la raison, mais toujours la vérité évidente pour nous. Or, ce qu'il y a de plus évident pour l'homme, dans le domaine de l'explication du réel concret, ce sont les évidences sensibles, parce que c'est à partir des sens que l'intelligence découvre progressivement son objet naturel et c'est au sein des réalités matérielles qu'elle va chercher l'être le plus immédiatement apte à mesurer son activité judicative, c'est-à-dire les premières vérités dont elle se nourrit (530). Ce seront donc des évidences immédiates, portant sur l'être le moins intelligible en soi, c'est-à-dire l'être matériel, et sur ce qu'il y a de moins intelligible dans l'être matériel, c'est-à-dire les accidents, qui serviront de point de départ aux investigations de l'esprit (531). L'invention analytique est donc, en quelque sorte, un succédané de la déduction cartésienne. Mais au lieu de prendre son point de départ dans une évidence en soi, absolue, elle le trouve dans les évidences relatives à l'intelligence humaine, c'est-à-dire, des évidences où la connaissance sen-

sible a un rôle primordial à jouer, ce qui demeure conforme aux principes généraux de l'épistémologie thomiste pour qui la connaissance humaine est inexplicable sans le jeu continu de toutes nos puissances de connaissance sensible (532). Le terme de cette démarche sera donc la découverte d'une nouvelle vérité connue, non dans sa nature, mais dans son existence (533).

b) La synthèse comme voie d'invention de la vérité médiate.

L'invention synthétique, comme toute activité discursive dont elle est un aspect (534), exige, comme point de départ de son mouvement, une évidence-principe dont elle tirera une vérité jusqu'alors inconnue, et non seulement la considération successive de deux vérités:

"... In scientia enim nostra duplex est discursus.

Unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum... secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo" (535).

Quel sera donc l'aspect typique de l'invention synthétique qui la distinguera de l'invention analytique, puisque toutes deux sont des modes rationnels ou discursifs pour parvenir à la connaissance de l'existence d'une vérité nouvelle à partir d'une vérité antérieure qui en est la source? Cet aspect distinctif de la synthèse qui l'oppose à l'analyse comme voie d'invention de la vérité médiate, c'est la nature même de l'évidence qui lui sert de principe et de point de départ:

"... 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" (536).

C'est donc la saisie d'un ordre causal réellement existant qui est au principe de la découverte de l'existence d'une vérité nouvelle, cette vérité n'étant autre chose que la mensuration de notre esprit par l'ipsum esse d'un effet connu comme tel (537). Or, le domaine du mouvement local mis à part, donc mis à part tout ce qui caractérise la science moderne, nous avons vu qu'il y a douze modes divers pour catalyser la multiplicité du réel, c'est-à-dire de rattacher la diversité des choses à leur principe; et ces douze modes se ramènent tous à quatre catégories de principes: ceux qui expliquent la complexité de la nature et de l'existant comme tel, c'est-à-dire la matière et la forme d'une part, l'essence et l'existence d'autre part; et ceux qui rendent compte du devenir et de l'exister des réalités en devenir, et ce sont les causes efficiente, exemplaire et finale (538).

S'il en est ainsi, il est donc possible à l'invention synthétique de prendre comme point de départ, dans sa marche vers une vérité nouvelle, l'une ou l'autre de ces causes, dont l'évidence sera la source d'une vérité nouvelle ignorée jusqu'alors:

"... Ratio enim, ut prius est dictum, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel effectus extrinsecos, componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus, quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas eo quod causae sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem, quando e converso. Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas, componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur" (539).

Pour le lecteur familiarisé avec les catégories scolastiques, le sens de ce texte, dont la densité doctrinale est massive, ne contient aucune ambiguïté. Il sait, en effet, que les relations de causalité matérielle, formelle, efficiente, exemplaire et finale, sont des réalités qui appartiennent en propre à notre univers, et que c'est grâce à ces relations de causalité diverse que cet univers échappe au tohubohu du hasard et se trouve parfaitement unifié dans l'ensemble de ses parties, tout comme la complexité dans un être trouve son unité grâce à des liens causals intérieurs. Mais ce texte ne jouit pas de la même clarté pour un esprit formé aux méthodes scientifiques, car, dans ce contexte, la notion de cause a perdu toute sa signification métaphysique pour devenir synonyme de succession: on a identifié la cause à la loi (540).

Ce qui n'est qu'une classification mathématique des lois physiques est interprété en termes d'explication, de pourquoi, c'est-à-dire dans un vocabulaire de causalité (541). En d'autres termes, l'expression ordre causal est devenue équivoque pour les esprits contemporains, car on lui fait signifier deux réalités totalement opposées, soit l'image du monde que la science élabore par l'échaffaudage de ses lois, soit l'univers ontologique lui-même avec les relations réelles qui existent entre ses diverses parties, univers que la philosophie essaie de comprendre et d'expliquer, non par référence à son image mathématisée, mais à son mode existentiel (542). On lutte, il est vrai, pour détruire cette équivoque; on traite de vicieuse et de parasitaire toute tentative scientifique qui cesserait d'être légale pour devenir explicatrice (543); mais la confusion entre la légalité et la causalité continue de subsister dans les esprits, ce qui rend incompréhensible l'explication philosophique qui échappe à la légalité pour se consacrer exclusivement à la causalité. Et pourtant, saint Thomas avait très bien saisi la différence entre les deux, quand il affirmait qu'aucune énonciation hypothétique ne pouvait servir de point de départ pour un savoir véritable, c'est-à-dire pour une connaissance de l'ordre causal (544). Mais il reconnaissait la légitimité de la légalité pour la description des phénomènes, dès lors qu'elle en faisait un tout harmonisé. Il nous cite, lui-même un cas d'opposition entre la causalité et la légalité, à propos d'une théorie astronomique des grecs:

"... ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent" (545).

Il est donc nécessaire d'avoir une notion extrêmement précise de ce qu'on entend par la causalité en philosophie, par opposition à la légalité scientifique. Cette dernière repose toute entière sur le principe d'identité, c'est-à-dire sur une sorte de réduction identificatrice entre la loi et les phénomènes, alors que la causalité philosophique repose sur l'altérité, et même la diversité, entre l'effet et sa cause. La différence entre la légalité et la causalité est vivement saisie, dès qu'on compare leurs relations respectives avec les phénomènes et les effets. Ainsi, les phénomènes physiques demeurant identiques, les lois changent avec les progrès de la science, alors que la disparition ou le changement dans la cause amène nécessairement la disparition ou le changement dans l'effet (546). De plus, la légalité est une invention de l'esprit; elle est

un ordre que l'esprit construit, pour ramener les phénomènes à l'unité alors que la causalité est un ordre que l'esprit contemple, mais ne fait pas (547). Elle constitue les structures les plus intimes d'un univers dont toute la réalité est d'être participation, c'est-à-dire un don total de Celui qui est l'Être par essence, et donc la cause par essence (548).

Lors donc que nous parlons d'un ordre causal en philosophie, nous sommes au coeur même de l'objet de la philosophie, c'est-à-dire de l'être selon tous ses modes. Ce qu'on appelle les causes intrinsèques n'est pas autre chose que ce qui définit la réalité en tant que composée, que cette composition soit celle d'une nature en matière et forme, ou celle de l'être en essence et exister. Et c'est le principe d'identité, au sens philosophique de ce mot (549), qui régit simultanément la distinction des éléments composants, et leur unité comme nature et comme être. Les causes extrinsèques, elles, relient les accidents aux substances et les substances entre elles dans une hiérarchie de perfection selon la nature et l'exister. Elles finissent par se confondre dans une unité absolue, lorsque l'efficience, l'exemplarité et la finalité absolues se rencontrent dans Celui qui est l'Être. C'est à cette profondeur du réel qu'il faut descendre, si on veut saisir ce que l'Angélique entend par l'ordre causal, et ce qu'il signifie, lorsqu'il affirme que l'invention synthétique part de l'évidence des causes pour parvenir à l'évidence des effets (550).

On pourra nous objecter que si l'invention synthétique travaille à cette profondeur du réel elle a peu de chances de pouvoir s'exercer, car quand connaissons-nous les êtres par leurs causes? L'objection est valable, et il faut avouer que les démonstrations portant sur les causes propres des êtres singuliers nous font terriblement défaut. La science, d'ailleurs, n'est pas mieux placée pour connaître scientifiquement le singulier, car elle n'existe qu'en vertu de la loi des grands nombres, et le singulier comme tel n'a pour elle aucune sorte de valeur ni d'existence (551). Mais la voie synthétique d'invention a une efficacité absolue lorsqu'il s'agit, par exemple, de définir l'être mobile comme tel, et de rattacher toutes les propriétés de cette réalité, dans sa mutabilité, sa mobilité, sa temporalité, sa localisation, comme on peut le constater dans les Physiques d'Aristote. De même en est-il pour l'être vivant et les propriétés spécifiques des divers modes de vie comme tel. Enfin, quand il s'agit de l'homme et de l'être en tant qu'être, encore là, la démonstration peut réellement être un instrument extraordinaire pour la découverte de la nature et des propriétés qui en découlent.

L'invention synthétique est en définitive le procédé inverse de celui dont on se sert pour la connaissance des natures. Alors que ces dernières nous sont connues à partir des accidents qui nous y conduisent graduellement dans une sorte de mouvement de reditus (552), dans la démonstration, on assiste à une sorte d'exitus des accidents dont les substances sont causes, ou à un exitus des êtres dont Dieu est le Créateur. Tel est le second procédé d'in-

vention de la vérité médiate. Comme le premier, il est une conséquence de la faiblesse de notre intelligence qui ne devient raison, c'est-à-dire connaissance par mode de mouvement, que parce qu'elle est naturellement mal équipée pour remplir complètement sa fonction d'intelligence ou de puissance intuitive. Plus parfaite que le premier procédé de découverte de la vérité, la voie synthétique, à cause de sa perfection même, est d'une utilisation plus restreinte, parce qu'elle se rapproche davantage des procédés de l'intelligence que la voie analytique, puisqu'elle commence avec une intuition des causes pour parvenir à celle des effets, alors que celle-là va de l'existence des effets à celle des causes. Et voilà pourquoi la voie synthétique est davantage le privilège de la sagesse que celui de la philosophie de la nature, comme nous le verrons dans le secteur suivant et dans la conclusion de notre traité d'Epistémologie.

IIIème section: Jugement de valeur sur la vérité médiate ou assentiment aux conclusions.

L'analyse et la synthèse, comme instruments de découverte de vérités nouvelles ou médiate, sont donc des instruments d'enrichissement pour l'intelligence humaine, puisque la vérité est son bien et sa perfection tout comme l'erreur est son mal et sa corruption:

"... Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic. (c. v et vi), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cujus aestimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius" (553).

Mais il ne suffit pas de posséder des richesses; encore faut-il en critiquer la valeur, car il y a des richesses qui se consomment avec la même facilité que le bois par le feu. Or, le marché des vérités est comme celui de la Bourse: il est fait de valeurs plus ou moins assurées et les banqueroutes sont toujours possibles, quand on achète des titres sans s'assurer de la valeur de leurs couvertures. Les vérités, en effet, ne possèdent pas toutes les mêmes

1) Le vocabulaire de l'assentiment aux vérités médiate.

garanties de stabilité, car le vrai peut être ou contingent ou nécessaire (554), et seule la vérité nécessaire possède les garanties suffisantes qui permettent à l'intelligence de s'y abandonner comme à un bien immuable:

Or, si les vocables qui désignent la perception de l'existence de la vérité, sont multiples (560), c'est toujours dans les mêmes termes qu'il désigne

l'acte qu' ".... Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cujus opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus" (555).

Il y a donc nécessité, une fois découverte la vérité médiate, d'en faire l'évaluation afin de hiérarchiser sa valeur de bien, de constater que le nouveau trésor de l'intelligence est à l'abri de ce ver rongeur qu'est la contingence ou la faillibilité. Or, nous savons que l'acte par lequel nous jugeons de la valeur des vérités déjà possédées, de leur infailibilité, porte en thomisme le nom d'assentiment (556). Nous savons aussi que l'assentiment de l'intellect n'est forcé que lorsqu'il se trouve en face d'une vérité infailible dont l'évidence est telle qu'aucun échappatoire n'est possible (557). Lorsqu'il s'agissait des vérités immédiates, l'évidence ne faisait aucune difficulté parce que le lien entre le sujet et le prédicat était objet d'intuition et n'exigeait aucune preuve ou témoignage:

".... illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus" (558).

Or, par définition, les vérités médiate ne sont pas par elles-mêmes présentes à l'intelligence; c'est même leur défaut d'évidence qui force l'intelligence à instituer le discours d'invention destiné à les découvrir (559). Il s'agit donc de se demander comment une vérité, qui ne possède aucun titre à cette évidence immédiate qui seule force l'assentiment, peut-elle en devenir l'objet? C'est là le dernier aspect du Discours de la méthode thomiste qui, après avoir institué deux démarches critiques en vue de découvrir des vérités médiate, en élabore une troisième pour évaluer ces vérités découvertes, en projetant sur elles la lumière des évidences premières afin de les faire participer à leur intelligibilité et, par le fait même, à leur puissance de coaction sur l'esprit. Nous allons étudier brièvement cette dernière phase de l'Epistémologie thomiste, tout d'abord en notant le vocabulaire qui en marque l'existence dans les oeuvres de l'Aquinate, puis en décrivant la nature même de cette méthode critique de la vérité médiate.

A) Le vocabulaire de l'assentiment aux vérités médiate.

C'est habituellement par son opposition à l'activité qui saisit ou découvre la vérité que saint Thomas caractérise l'acte d'assentiment. Or, si les vocables qui désignent la perception de l'existence de la vérité, sont multiples (560), c'est toujours dans les mêmes termes qu'il désigne l'acte qui évalue la vérité découverte, qui en exprime l'infailibilité par référence à sa nature. Ces termes sont les suivants: judicare, dijudicare, via iudicii, via iudicandi. Voici quelques textes significatifs à ce sujet:

"... Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et ad iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur" (561).

"... unde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis 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" (562).

Mais cette via iudicii, qui s'oppose à la via inventionis que nous avons étudiée dans le paragraphe précédent, et qui se termine à l'assentiment, comporte des démarches particulières de l'esprit, démarches que l'Angélique exprime par les vocables examinare, examinatio:

"... similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit" (563).

"... circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi" (564).

"... omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur" (565).

Enfin, il est un autre élément lexicographique d'autant plus important à remarquer qu'il nous indique la nature de cet acte de l'esprit par lequel il examine les vérités médiatees découvertes par la raison, c'est le vocable resolutio, resolvendo, que l'on rencontre de nouveau, non plus dans un contexte d'invention de vérités, mais comme le procédé d'évaluation dont l'esprit humain se sert pour parvenir à cribler sa moisson de vérités, et séparer le pur froment de la vérité nécessaire de cette paille qu'est la vérité contingente ou muable. Il nous reste maintenant à examiner le fonctionnement de cet évaluateur de vérités médiatees qu'est l'analyse dans l'ordre du jugement ou de l'assentiment.

B) L'analyse comme voie à l'assentiment aux vérités médiatees.

"... judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum" (566).

Nous ne devons pas oublier que ce dernier chapitre de notre Epistémologie est consacré à la connaissance infaillible de la vérité médiate, la seule vérité dont l'infaillibilité fait question, puisque seule elle est oeuvrée par la raison humaine, les vérités premières ou immédiates étant le fruit spontané de la nature même de notre esprit (567). Or, comment savoir que le résultat d'un long et délicat travail de la raison contient une vérité dont la nécessité est telle que sa négation entraînerait la négation des vérités premières? Car il faut arriver à ce résultat si nous voulons que la valeur de la vérité médiate soit indiscutable; il faut que l'évidence de la vérité médiate soit vécue par l'esprit, qu'elle soit présente à l'esprit avec la même force de coaction que celle des vérités premières:

"... 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" (568).

Le rôle de l'analyse, dans la critique de la vérité des conclusions, consiste donc à rendre présente à l'intelligence l'évidence de la conclusion en manifestant celle-ci comme étant essentiellement une participation des évidences premières, une sorte de luminosité affaiblie de ces mêmes évidences:

"... Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur" (569).

Comment l'analyse va-t-elle réaliser cette sorte d'identification entre l'évidence de la vérité médiate et celle des premiers principes? Qu'est-ce, en définitive, que cette activité de réduction ou de résolution aux premiers principes? Pour en comprendre toute la valeur épistémologique ainsi que sa fonction essentiellement critique, il faut se rappeler la définition de cette activité de l'esprit telle qu'elle est décrite dans le paragraphe précédent. Ce qui la caractérise comme mouvement discursif, c'est d'avoir comme point de départ le complexe, le moins-être, le moins-connaissable, l'effet, le signe, et comme point d'arrivée le simple, le plus-être, le plus-connaissable, la cause, le signifié (570). Or, chaque fois que l'esprit se trouve en face d'une vérité médiate ou conclue, celle-ci est inévitablement une vérité particularisée, car chaque science possède un domaine particulier qui est l'objet de ses recherches et ses principes propres étant des particularisations des évidences premières (571), les conclusions seront nécessairement encore plus déterminées que leurs principes propres, et a fortiori que les principes ou évidences premières. S'il en est ainsi, qui ne voit que c'est le travail typique du discours analytique que de ramener cette évidence particulière qui est un effet, un moins-connaissable, un complexe, à une évidence qui jouit, au contraire, de la simplicité, de la cognoscibilité et de la causalité les plus absolues, ce que sont toutes et chacune des évidences dites principes, et principalement l'évidence de non-contradiction (572).

Pour éviter de longues explications sur ce processus de réduction de la vérité médiate à l'évidence des premiers principes, réduction qui force l'assentiment de l'intelligence, nous allons illustrer ce procédé d'identi-

cation à l'aide d'un exemple simplifié qui manifestera plus clairement que des pages d'explications comment il est possible de critiquer à fond toute vérité conclue, et de forcer, grâce à cette critique, l'esprit à y adhérer sous la pression de son unique bien absolu, la vérité infaillible vue comme telle. Prenons la démonstration suivante:

la même chose.

Reprenon  
Tout ce qui est spirituel est immortel (majeure)

Or, l'âme humaine est spirituelle (mineure)

Donc, l'âme humaine est immortelle (conclusion)

La majeure est une évidence absolue, mais non une évidence commune, car elle présuppose la notion de spiritualité que seule la connaissance métaphysique peut donner. La mineure n'est évidente qu'après de longues et pénibles recherches et réflexions sur les diverses activités de l'homme, comme nous l'avoue saint Thomas, et comme lui-même l'esquisse dans ses traités de l'homme et de l'âme (573). Une fois vue l'évidence de la majeure et de la mineure, la conclusion découle nécessairement de ces deux évidences, et nous avons une vérité médiate. Cette vérité médiate peut-elle forcer l'assentiment de l'intelligence? Non, aussi longtemps qu'elle ne sera pas rendue présente à l'esprit avec l'évidence même des premiers principes qui seuls ont un pouvoir absolu de coaction. Il faudra donc, par un procédé d'analyse, identifier cette vérité particulière à une évidence première, et alors seulement l'esprit jugera cette vérité, c'est-à-dire, il y donnera son assentiment. Essayons ce travail d'identification par l'analyse des notions que renferme la conclusion. Il y en a deux: l'âme et l'immortalité.

Et si quelqu'un niait verbalement cette évidence, alors on pourrait

1) L'âme: on la définit, dans la mineure comme une substance spirituelle, et nous acceptons cette définition, puisque l'enquête qui a précédé cette définition de l'âme a été exhaustive et a éliminé toutes les possibilités d'erreur. Or, être spirituel, c'est n'avoir pas de matière ou être immatériel; et ne pas être matériel est identique à n'avoir pas de quantité, car la quantité est une conséquence de la matière. Or, tout ce qui n'est pas quantifié est indivisible, car la divisibilité présuppose l'existence de parties, et l'existence de parties implique l'existence de la quantité, et donc de la matière. Donc être immatériel est identique à être indivisible, et définir l'âme comme immatérielle, c'est la définir comme un indivisible absolu.

leurs papiers d'identité comme-...  
cette seule condition qu'elles entrent dans le domaine des vérités qui conti-

2) L'immortalité: qu'est-ce que l'immortalité? C'est l'absence de mortalité, et cette dernière est la séparabilité d'un corps et du principe qui le vivifie. Pour qu'un vivant soit mortel, il faut donc qu'il soit composé de deux principes, et de deux principes séparables. Le concept de mortalité implique donc, dans sa notion même, l'idée de divisibilité, et la mort implique non seulement divisibilité, mais division de fait. Si donc un être est divisible, mais jamais divisé, il sera mortel, mais ne mourra pas. Mais si un être est indivi-

sible, parce qu'il est simple ou manque totalement de parties composantes, alors non seulement il ne mourra pas, mais il sera immortel de droit. Donc l'immortalité de droit implique l'indivisibilité de l'être vivant, de sorte que dire d'un être qu'il est immortel ou qu'il est indivisible, c'est dire la même chose.

Reprenons maintenant notre conclusion, en remplaçant les termes primitifs par leurs synonymes, c'est-à-dire remplaçons l'âme par l'indivisibilité absolue et l'immortalité par l'indivisibilité, et nous aurons cette forme-ci:

l'indivisible (L'âme) est indivisible (immortelle).

Or, qui ne voit que cette affirmation n'est pas autre chose que l'affirmation du principe d'identité, une sorte d'application de l'évidence première: l'être est l'être! Nous avons donc, par ce procédé analytique identifié une conclusion particulière à une évidence première, nous avons réduit la vérité médiate à une vérité immédiate, avec les mêmes caractéristiques de simplicité, de plus connaissable, de causalité que possèdent le principe d'identité. Or, de même que l'assentiment est forcé par l'évidence du principe d'identité, il ne peut résister à cette réduction de la conclusion au principe d'identité; l'esprit est forcé d'adhérer à cette conclusion que l'âme est immortelle.

Et si quelqu'un niait verbalement cette évidence, alors on pourrait le réduire à l'absurde en ramenant la conclusion au principe de non-contradiction car si l'indivisible n'est pas l'indivisible, l'être n'est pas être, donc l'être est non-être; et si l'être est non-être, le principe de non-contradiction est faux, ce qui ramène l'intelligence au règne de l'absurde.

Cet exemple établit donc à la fois le sens de la resolutio des conclusions aux principes et il nous fait comprendre, en même temps, que pour l'Angélique, savoir ne consiste pas à aligner des arguments les uns après les autres et à engendrer des conclusions. Ces conclusions doivent présenter leurs papiers d'identité comme vérité nécessaire et infaillible, et c'est à cette seule condition qu'elles entrent dans le domaine des vérités qui constituent le trésor impérissable que notre intelligence cherche et dont la possession constitue notre béatitude humaine:

"... omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem" (574).

Il faut donc que toute vérité médiate baigne d'une certaine façon dans la lumière de la vérité première (575) pour qu'elle puisse posséder cette valeur de perfection béatifiante qui est sienne en tant que fin de l'intelligence. Or, elle ne peut baigner dans cette évidence de la vérité première sans, par un mouvement de retour, rejoindre celle-ci dont elle n'est qu'une participation, car c'est la vision sapientielle de l'être comme tel qui est à la source de toute activité discursive productrice de vérité, et c'est elle aussi qui en est la mesure dernière, puisque c'est par leur confrontation avec elle que toute conclusion reçoit ses lettres de créance ou que son inauthenticité est démasquée:

"... cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur" (576).

Or, cette fonction d'étalonnage que les vérités premières jouent par rapport à toutes les autres vérités, elles la possèdent pour deux raisons: d'abord parce qu'elles sont naturelles et participent conséquemment à l'infailibilité même de l'intelligence comme nature, c'est-à-dire comme effet direct de la sagesse divine (577); de plus ces vérités premières ont elles-mêmes été jugées par la sagesse, car il appartient à cette dernière de définir les notions dont les premiers principes sont constitués, parce qu'elle a les causes ultimes comme domaine, c'est-à-dire tous les divina, Dieu et ses effets propres:

"... Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam; quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes" (578).

Or, nous avons jugé les premiers principes dans l'analyse que nous en avons faite (579), nous avons montré la nécessité absolue de l'acte d'intelligence dans son adhésion à leur vérité (580). De plus, nous venons de voir que toute la structure de la pensée discursive, et, en particulier, tout le dynamisme de la science philosophique, étaient suspendus à cette vision sapientielle des vérités premières, qui sont leur point de départ comme leur point d'arrivée. Ce qui veut dire, qu'en thomisme, tout l'édifice épistémologique est oeuvre de sagesse et non de science, et que vouloir construire un discours de la méthode thomiste en prenant la science comme point de départ, c'est vouloir justifier l'intelligence par la raison, la fin par les moyens, la cause par l'effet, ce qui revient à vouloir chercher un critère absurde par des procédés absurdes.

Nous croyons donc légitime et parfaitement opportun de conclure ce traité d'Epistémologie thomiste en soulignant son caractère essentiellement sapientiel, car c'est ce caractère qui l'oppose à toutes les épistémologies modernes tant idéalistes que réalistes, et c'est aussi grâce à lui que la pensée de saint Thomas a pu parvenir à ce sommet de synthèse dont la puissance est telle qu'elle lui permet de déborder le temps et l'espace, de dominer la science et son évolution et de demeurer aussi actuellement vraie au XXIème siècle qu'elle l'était au moment de sa création.

"... sapientia est quaedam scientia, latens sub aliis  
id quod est commune omnibus scientiis, et in illa de  
principiis conclusiones demonstrat. Sed cum alia  
aliquid proprium supra alias scientias, loquuntur  
scilicet de omnibus iudicat, et non solum de aliis et  
conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo  
habet rationem perfectioris virtutis quam scientia ...  
Et utrumque dependet a sapientia, scilicet a principali scientia,  
quae sub se continet et intelligit et scientias, ut de  
conclusionibus scientiarum iudicet, et de principis  
earum" (581).

CONCLUSION

Le lecteur, qui a eu le courage de suivre nos élaborations épistémologiques jusqu'à cette conclusion, est probablement partagé entre deux impressions opposées: celle d'avoir assisté à une exploration authentique de la conception gnoséologique de l'Aquinat, et celle, bien différente, de n'avoir rien rencontré qui ressemble de près ou de loin à un traité de Critique tel qu'il est conçu depuis Descartes et Kant. Si l'on veut comprendre la raison de cette équivoque que recouvre la notion de Critique et la débarasser à tout jamais de ce masque scientifique dont les pères putatifs de la méthode philosophique l'ont recouvert, masque qui depuis trois siècles nous en cache le vrai visage, il faut pasticher la maxime évangélique et "rendre à la science ce qui appartient à la science et à la sagesse ce qui appartient à la sagesse". Depuis le XIV<sup>ème</sup> siècle, on a cessé de pratiquer cette justice. Pendant trois siècles, du X<sup>IV</sup>e au X<sup>VII</sup>e, la science s'est vue refusée, par une prétendue sagesse, sa liberté de méthode et son autonomie de mouvement dans le champs de l'expérimentation et de la mathématisation des faits expérimentés. Depuis le X<sup>VII</sup>e siècle, c'est la philosophie qui a été emprisonnée par les liens mortels de la tutelle scientifique. Or, de même que la philosophie n'a rien gagné à brimer la science et ses méthodes propres, la science n'a rien récolté de la tyrannie qu'elle a exercée sur la pensée philosophique, et c'est l'humanité toute entière qui a souffert de cette paralysie de l'élan philosophique provoquée par des injections répétées et à doses massives du prétendu vaccin scientifique contre l'erreur. Ce traité d'Epistémologie a tout simplement désiré pratiquer la maxime évangélique et distinguer les ordres du connaître, afin de rendre à la philosophie ce qui lui revient de droit: le soin de se donner à elle-même ses propres méthodes et la délimitation de ses objets. Or, seule la partie sapientielle de la philosophie a ce pouvoir d'auto-critique, pouvoir qu'elle peut exercer sur les autres aspects de la connaissance humaine:

"... sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstrat. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia ... Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientias, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem" (58I).

L'Epistémologie philosophique n'ayant d'autre but que d'expliquer et de justifier la connaissance typique qui est sienne, c'est-à-dire une connaissance de sa possession des choses par les causes ultimes qui expliquent cette possession immanente, il est évident qu'elle ne peut demander ni à la science aristotélicienne, ni a fortiori à la science moderne, la détermination de sa méthode et de ses objets. Seule une sagesse, dont l'objet propre sont précisément les causes dernières de toutes choses, donc également les causes dernières du connaître, puisque ce dernier est une réalité possédant sa valeur ontologique propre, seule une sagesse, disons-nous, possède une vision assez vaste pour expliquer simultanément la réalité du connaître et celle du réel qui en est l'objet. Nous voudrions donc, en guise de conclusion, souligner le caractère sapientiel de l'Epistémologie de saint Thomas, en prenant comme base les diverses méthodes qui, selon lui, caractérisent les différents aspects que le savoir humain présente à notre réflexion. C'est donc par un bref commentaire sur un texte essentiellement méthodologique que nous voudrions terminer cet ouvrage qui n'a été, d'ailleurs, jusqu'à présent, qu'un long commentaire de la pensée et des textes épistémologiques de l'Aquinate.

Saint Thomas a consacré toute une question à la méthodologie de la science spéculative, divisée en trois secteurs: celui de la science de la nature, celui de la science des abstraits, i.e., les mathématiques, et celui de la science divine ou sagesse (582). Dans le premier article de cette question, il établit une comparaison entre ces trois savoirs en soulignant la caractéristique de la méthode propre à chacun d'eux. Voici la question telle que formulée:

"... Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter" (583).

A cette question tripartite, il y a trois réponses, et chacune d'elles contient en substance tout ce qu'il y a de commun et d'opposé dans la méthodologie de chacun de ces modes de savoir. Nous allons esquisser un bref commentaire des deux premières réponses, nous attardant davantage à la troisième qui manifeste on ne peut plus clairement les lois qui commandent la structure d'une épistémologie philosophique et son caractère sapientiel.

A) Le caractère "rationnel" de la méthode en science de la nature.

Saint Thomas commence par distinguer trois sens du mot rationnel qualifiant une méthode:

a) le premier sens s'identifie au logique, ce qui est normal, car la logique, comme son nom l'indique, est identique au rationnel, le mot ratio traduisant le terme grec logos dont la logique a tiré son nom. La logique se définit d'ailleurs: Philosophia rationalis (554). Interprété dans ce contexte logique, la méthode rationnelle ne peut caractériser la science de la nature, car cela irait contre sa nature même de science particulière:

"... Sed hic modus procedendi non potest competere proprie alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur" (585).

b) le second sens du mot rationnel qualifie la méthode dialectique ou du raisonnement probable, comme instrument d'une recherche orientée vers la découverte de la vérité, mais qui est incapable d'y parvenir par manque d'évidence causale:

"... Quandoque autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem et fidem, non autem scientiam, sic rationalis processus distinguitur contra demonstrativum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones" (586).

Dans ce contexte de l'argumentation dialectique, la méthode rationnelle ne peut caractériser la science de la nature, puisqu'elle est commune à toutes les sciences démonstratives. En fait, cette méthode est caractéristique de la science expérimentale, au sens moderne du mot, dont l'hypothèse ou la loi joue pour l'explication des phénomènes ce que la cause joue en philosophie:

"... Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radice iam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent" (587).

c) le troisième sens du mot rationnel qualifie enfin la méthode propre à la philosophie de la nature, parce que cet aspect de notre savoir correspond aux structures mêmes de l'esprit humain qui se définit comme raison, et non comme intelligence. Or, ce qui caractérise une raison, par opposition à l'intelligence, c'est d'être incapable d'intuitionner la substance des choses sans passer par la saisie préalable des accidents de cette substance; c'est d'avoir comme premier objet un plus connaissable pour nous, lequel nous conduit à un plus connaissable par soi; c'est donc de connaître par mode de mouvement, ou par passage d'un plus connu à un moins connaissable. Or, c'est exactement le procédé de la philosophie de la nature qui démontre, à partir des effets, des signes plus connaissables pour nous, mais moins intelligibles en soi, pour parvenir à la saisie des causes dont l'intelligibilité est plus grande, puisqu'ils expliquent l'existence et la nature des effets et des signes. Or, ce faisant, la philosophie de la nature procède par mode de mouvement, ce qui est typiquement rationnel, car la démonstration physique ne chemine pas d'un concept à un autre, mais d'un effet réel à une cause réelle, donc d'une réalité à une autre:

"... scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad ... cum sit rationis de uno in aliud discurrere... sicut ex cognitione effectus in cognitione causae. Et non proceditur solum ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem... Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam. Et ita modus rationalis in scientia naturali maxime observatur, et ... ei praecipue competit (588).

De même aussi que notre esprit est raison, parce qu'il dépend de la connaissance sensible, tant pour recevoir son objet propre que pour le contempler, car il doit revenir aux sens comme à son principe, de même la philosophie de la nature doit se terminer aux sens, puisque c'est par eux que les accidents des substances matérielles sont contrôlés (589). Telle est, pour l'Angélique la nature de la méthodologie que doit observer la philosophie de la nature.

#### B) Le caractère "disciplinabiliter" de la méthode mathématique:

Pour comprendre le sens exact du terme disciplinabiliter et son caractère technique, il faudrait remonter aux débuts de la spéculation chrétienne, chez les Pères de l'Eglise, et voir la transformation que lui ont fait subir les penseurs du moyen-âge (590). Qu'il nous suffise, pour le but que nous poursuivons, de constater que dans le langage de l'Angélique et de ses contemporains, ce terme désigne la méthode la plus directe et la plus sûre pour

parvenir à un savoir doté de certitude absolue. Elle possède cette clarté et cette sécurité, parce que son objet est moins complexe que celui de la philosophie de la nature, et plus intelligible, pour nous, que celui de la sagesse ou métaphysique. Aussi saint Thomas fait-il sienne cette affirmation de Ptolémée: "Mathematics alone will give the inquirer firm and unshaken certitude, namely demonstrations carried out with unquestionable methods" (59I).

Cet éloge de la méthode mathématique peut paraître étrange de la part de l'Angélique, car il semble parler comme le mathématicien Descartes, alors qu'il n'y a rien dans ses oeuvres qui justifie cette haute estime dont il l'entoure quand il la compare aux méthodes respectives de la philosophie de la nature et de la sagesse. On peut donc se poser la question: si la méthode mathématique possède une telle évidence et conduit à une telle certitude, pourquoi ne l'a-t-elle pas utilisée pour construire un Discours de la méthode qui apprendrait aux hommes à bien conduire leur raison dans les sciences? C'est que, premièrement, pour l'Angélique, la méthode de chaque science est commandée par l'objet de cette science, et que deuxièmement, la méthode mathématique est aussi tirée de la raison comme telle, avec cette différence que son donné lui vient de l'imagination et que son terme est aussi l'imagination et non le sens (592). Or, ni l'objet d'une science rationnelle au sens strict de ce mot, ni conséquemment sa méthode, ne peuvent expliquer l'être comme tel, ni le connaître comme tel. Car c'est le caractère intellectuel ou intuitif de l'esprit humain qui rend compte de la raison, et non la raison qui est source d'intelligence, car elle en marque la faiblesse et la difformité:

"... certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus; illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli" (593).

Puisque tout ce qu'il y a de certain, donc de parfait (594), dans les démonstrations rationnelles, tant celles de la philosophie de la nature que des mathématiques, tire son origine de l'intelligence et non de la raison, et que la nécessité de la raison provient d'un défaut d'intelligence, c'est à cet aspect de notre puissance de connaissance qu'il faut demander les structures d'une méthode de connaissance, car c'est le parfait qui explique l'imparfait et non vice versa. Or, pour qu'une méthode puisse satisfaire aux exigences de notre puissance de connaissance et justifier ses carences, c'est-à-dire la nécessité du recours à la raison et à ses méthodes de recherches, il faut que cette méthode soit intellectuelle et non rationnelle, c'est-à-dire qu'elle soit le fruit d'une sagesse et non d'une science. Et c'est là le troisième problème traité par l'Angélique dans son bref traité de méthodologie de la connaissance humaine.

C) Le caractère "intellectuel" de la méthode sapientielle.

Comme la distinction entre science et sagesse est la note caractéristique de l'Epistémologie thomiste, la raison de sa force en même temps que la source des nombreuses incompréhensions et mésinterprétations dont il a été la victime au cours des siècles, il est nécessaire de bien situer l'opposition intérieure qui constitue le dyptique: intellectus-ratio:

"... Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit: ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi" (595).

Or, la science est décrite par saint Thomas en termes de rationalis consideratio, alors que la sagesse est dénommée intellectualis consideratio. Devrait-on conclure que la Sagesse est source et terme de toute connaissance scientifique? Et alors, que devient l'ordre chronologique de notre acquisition du savoir qui part du plus connu quant à nous pour parvenir au plus connu quant à soi, donc qui va de la philosophie de la nature à la sagesse, et non vice versa!

"... effectus sensibiles, ex quibus procedunt naturales demonstrationes, sunt notiores quoad nos in principio. Sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes quia. Et sic scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boëtius ponit ultimo scientiam divinam, quia est ultima quoad nos" (596).

Pour comprendre ce raisonnement, qui à première vue semble contradictoire, il faut se rappeler les deux démarches de la science: celle qui consiste à découvrir la vérité et celle qui consiste à juger de la vérité découverte (597). Or, la deuxième phase seule constitue la connaissance scientifique dans un état parfait, parce qu'elle donne à l'intelligence la vérité parfaite.

"... in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium" (598).

C'est donc dans un contexte de connaissance parfaite ou de connaissance par les causes ultimes qu'il faut comprendre toute cette argumentation de saint Thomas, lorsqu'il fait dépendre la science de la sagesse, c'est-à-dire la rationalis consideratio de la consideratio intellectualis comme de sa source et de son terme, car c'est la sagesse qui juge des principes des sciences et c'est elle aussi qui juge des conclusions de ces mêmes sciences. Voici en quels termes l'Angélique décrit la méthode intellectuelle de la sagesse:

"... sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus.

Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boëtius in IV de Consol. [prosa 6], quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. Unde dicit Dionysius VII cap. de Div. Nomin. [§ 2], quod animae secundum hoc habent rationabilitatem, quod diffusive circumeunt existentium veritatem, et in hoc deficient ab Angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodammodo Angelis aequantur.

Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius dicit ibidem, quod Angelorum mentes habent intellectualitatem, in quantum uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt.

Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus, intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositivae vel inventionis, in quantum intellectus in uno multa comprehendit. Illa igitur consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio.

Tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis, ad considerationem divinae scientiae terminatur. Ratio enim, ut prius est dictum, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel effectus extrinsecos, componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus,

quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas eo quod causae sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem, quando e converso. Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae.

Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas, componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt de quibus divina scientia considerat, ut supra dictum est, substantiae scilicet separatae, et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis.

Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia" (599).

La sagesse représente donc ce qu'il y a de plus parfait pour l'esprit humain qui, possédant un désir naturel de connaître et de connaître par les causes dernières, ne peut satisfaire à ce désir que par l'acquisition d'un savoir qui met l'intelligence humaine en possession des causes ultimes intrinsèques, c'est-à-dire essence et existence, et des causes ultimes extrinsèques, c'est-à-dire Dieu comme créateur et terme finalisant de tout être et de toute activité des êtres. Or, ce qui fait la perfection de notre esprit, c'est, nous l'avons vu, sa participation à l'intelligence divine, donc à la simplicité de l'intuition divine qui est suprême sagesse parce que connaissance de tout dans la contemplation de son être. L'esprit humain imitera donc, à sa façon, la connaissance divine dans la mesure où il possèdera une intellectualis consideratio, et il sera déficient et imparfait dans la mesure où la rationalis consideratio sera une nécessité pour combler les vides que la faiblesse de l'intelligence comme telle ne peut remplir. Or, la sagesse humaine a ceci de particulier qu'elle est une synthèse d'intellectus et de ratio, qu'elle cumule simultanément la perfection essentielle de l'intellect et la perfection relative de l'activité rationnelle. Elle occupe donc une place privilégiée dans la hiérarchie des savoirs humains, puisqu'elle les contient tous dans la puissance qu'elle a de juger des principes et des conclusions des sciences en même temps que de ses objets propres (600). Il lui appartiendra donc naturellement de donner à toute connaissance philosophique sa méthode propre, et ce serait pour elle un contresens et un acte de démagogie que d'aller quémander à des sujets dont elle est la reine, non par élection mais par nature, la permission de gouverner son royaume et les structures de ce gouvernement. Or, c'est

ce régime absurde que Descartes et Kant ont imposé à la philosophie, lorsqu'au nom de la clarté et de la certitude des sciences mathématiques ou physiques, ils ont conçu une méthode rationnelle de connaissance à laquelle la philosophie devrait se soumettre sous peine de cesser d'exister. Ils n'avaient pas pris conscience que cette soumission forcée de la pensée philosophique à un procédé scientifique était en elle-même une abdication, et qu'elle néantissait toute possibilité d'existence de la métaphysique comme telle. Et cette conclusion, à laquelle Kant est arrivé, ne justifie pas sa critique, mais manifeste à l'évidence que lorsque la raison essaie de fonder la sagesse, cette dernière est inévitablement vouée à la destruction et à la mort.

Telle est donc la conclusion à laquelle on est forcé d'aboutir, lorsqu'on étudie le problème de la connaissance humaine tant par l'histoire que par la réflexion philosophique. La première partie de notre traité a essayé de découvrir les causes ultimes qui expliquent les échecs successifs que le problème critique a essuyé au cours des trois derniers siècles, et la conclusion de cette étude historique fut que le problème avait été initialement mal posé, précisément parce que la science avait pris la responsabilité de le poser et de le résoudre dans les cadres d'une réflexion scientifique ou rationnelle. Renseignés sur la cause de ces échecs, nous avons entrepris de poser et de résoudre le problème épistémologique au nom de la sagesse et avec une méthode sapientielle, c'est-à-dire intellectuelle et non rationnelle. Ce qui nous a permis de définir le connaître par ses causes propres d'immanence et d'objectivité (601) sans avoir à rejeter la moindre parcelle de réalité objective, ni à mettre au rancart la plus infime de nos activités cognitives. Une fois la nature du connaître définie par ses principes constitutifs, nous avons pu scruter les accidents spécifiques qui découlent de cette nature, et nous avons découvert d'abord l'existence de la vérité et la nature de l'acte qui lui donne naissance (602), puis les divers modes de vérité et leur opposition à l'erreur, ainsi que le caractère naturel et spontané de l'acte qui la contemple comme la perfection pour laquelle notre intelligence est faite (603). Il demeurait un dernier problème, celui de la vérité rationnelle, c'est-à-dire de la vérité qui échappe à l'intelligence à cause de son imperfection native et à la recherche de laquelle elle doit se mettre afin de la découvrir et d'évaluer sa valeur de bien ou de nécessité. Nous avons fait cette étude également à la lumière des causes de cette démarche rationnelle, tant celle qui préside à sa naissance que celle qui juge de sa perfection; et dans les deux cas, nous avons découvert que l'intelligence en était la véritable cause; l'intelligence, comme habitus des premiers principes, pour la naissance de la démarche rationnelle, et l'intelligence, à l'état sapientiel, comme juge suprême des démarches rationnelles et des fruits de vérités qu'elle cueille sur sa route (604). Telle est l'atmosphère d'un traité d'Epistémologie pour le docteur Angélique, et telles sont les phases progressives d'une étude de la connaissance humaine et de ses propriétés.

Saint Thomas se plait à répéter, ici et là dans ses oeuvres, que la stabilité est oeuvre de sagesse et qu'elle en est le signe; ce qu'Aristote formulait en termes humoristiques que l'Angélique reprend à son compte;

2) Voir ci-dessus, pp. 143-149.

"... non aestimamus felicem esse chamaeleontem quendam" (605).

3) Voir ci-dessus, pp. 170-191.

4) Voir ci- Un discours de la méthode ne sera pas le meilleur, parce qu'il est à la mode du jour, parce qu'il évolue avec les découvertes les plus avancées de la science de notre siècle, car alors il ressemblera vraiment à un chaméléon comme l'histoire des trois derniers siècles nous l'a amplement prouvé. Ce qui donnera à une Epistémologie sa stabilité, ce sera d'être le produit d'une vision sapientielle de l'homme et de l'univers, vision qui peut rendre compte de la science, mais dont la science est incapable de soupçonner l'existence, car la sagesse a défini elle-même sa demeure:

8) S.T., I, 14, 14, c. De rationibus fidel, 3; De veritate, II, 7, c.; S.T., I, 59

"... Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis" (606).

9) S.T., I, 58, 4, c. Cf. ci-dessus, pp. 200-201; 249-259.

10) Cf. ci- Telle fut et telle demeurera l'Epistémologie dont saint Thomas fut l'inventeur. Puisse-t-il nous aider à la comprendre, et à la faire comprendre à ceux qui ont pris la science comme guide. Car si un aveugle prend un autre aveugle comme guide ils tomberont tous les deux dans le fossé. Et la science est aveugle dans le domaine de la sagesse.

12) In VI Metaph., lect. 4, nn. 1228-1229; In III De anima, lect. 11, nn. 747-752; In I Parit., lect. 6, nn. 6-9.

13) In VI Metaph., lect. 4, n. 1241. De veritate, I, 8, ad 3; Quodlibeta, IX, 3, c.; In III De anima, lect. 11, n. 755; S.T., I, 85, 2, ad 3.

14) In VI Metaph., lect. 4, n. 1243. Quodlibeta, II, 3, c.; IX, 3, c.; De potentia, VII, 2, ad 1; S.T., I, 85, 2, ad 2; In I Metaph., lect. 9, nn. 895-896; In I Parit., lect. 6, nn. 6-9.

15) Voir ci-dessus, pp. 143-149.

16) Voir ci-dessus, pp. 197-215.

17) S.T., I, 80, 2, ad 3; 82, 4, ad 1; 78, 1, ad 3; I-II, 10, 1, ad 3; S.T., III, 48, Quae sunt est.

18) Voir ci-dessus, pp. 325-348.

- 1) In VI Metaph., lect. 4, nn. 1239, 1234. Cf. S.T., I, 82, 3, ad 1.
- 2) Voir ci-dessus, pp. 143-149.
- 3) Voir ci-dessus, pp. 170-191.
- 4) Voir ci-dessus, pp. 269-271. De veritate, III, 7.
- 5) Voir ci-dessus, pp. 101-103.
- 6) De veritate, VIII, 1; C.G., II, 98.
- 7) In I Metaph., lect. 10, n. 158; S.T., I, 85, 3; In lib. De Trinitate, V, 3. Cf. Régis, Abstraction et métaphysique, pp. 123-156.
- 8) S.T., I, 14, 14, c. De rationibus fidei, 3; De veritate, II, 7, c.; C.G., I, 59, Adhuc. Divina simplicitas; C.G., I, 58, Adhuc. Ea quae.
- 9) S.T., I, 58, 4, c. Cf. ci-dessus, pp. 200-208; 249-259.
- 10) Cf. ci-dessus, pp. 259-261.
- 11) In VI Metaph., lect. 4, nn. 1239-1240. S.T., I, 16, 1, c.; De veritate, I, 3, 8, et 9; In I Perih., lect. 3, nn. 6-9; De veritate, XV, 1, c.; XVIII, 6, c.
- 12) In VI Metaph., lect. 4, nn. 1228-1229; In III De anima, lect. 11, nn. 747-752; In I Perih., lect. 6, nn. 6-9.
- 13) In VI Metaph., lect. 4, n. 1241. De veritate, I, 8, ad 3; Quodlibeta, IX, 3, c.; In III De anima, lect. 11, n. 755; S.T., I, 85, 2, ad 3.
- 14) In VI Metaph., lect. 4, n. 1243. Quodlibeta, II, 3, c.; IX, 3, c.; De potentia, VII, 2, ad 1; S.T., I, 48, 2, ad 2; In V Metaph., lect. 9, nn. 895-896; In I Perih., lect. 15, n. 15.
- 15) Voir ci-dessus, pp. 259-261.
- 16) Voir ci-dessus, pp. 197-215.
- 17) S.T., I, 80, 2, ad 3; 82, 4, ad 1; 78, 1, ad 3; I-II, 10, 1, ad 3; C.G., III, 48, Omne quod est.
- 18) Voir ci-dessus, pp. 325-348.

- 19) S.T., II-II, I7I, 2, c. Pour l'influence continue de l'action de l'intellect agent, voir: Quodlibeta, VII, 1; X, 7; De spirit. creaturis, 10, c.; De veritate, VIII, 7, ad 13; X, 6, ad 6; 9, ad 11 de la seconde série; Quaest. de anima, 18, ad 11; In III Sent., 14, 3, sol. et 1, sol.; In I Sent., 3, 4, 5, sol.; S.T., I, 79, 3, ad 2; et 4, c.; 84, 5, c.; C.G., II, 76-77; III, 15, Quia vero.
- 20) Voir ci-dessus, chap. V, et chap. VI, pp. 197-215.
- 21) In III Sent., 14, 2, sol. 1; Quaest. de anima, 15, ad 9; 16, c.
- 22) Quodlibeta, VII, 1, c., où saint Thomas élabore la théorie du lumen sub quo comme cause motrice toujours actuellement présente.
- 23) De veritate, IX, 1, c. In II Sent., 3, 3, 4, sol.; In III Sent., 14, 3, sol. 5; 2, sol. 1; 23, 1, 1, sol.; 24, 2, 2, sol.2; In IV Sent., 49, 2, 1, ad 15; Quodlibeta, VII, 1, c.; De veritate, X, 6 ad 2, et ad 7; XVIII, 1, ad 1, et ad 10; Quaest. de anima, 15, ad 9; De spirit. creaturis, 10, c. et ad 8; S.T., I, 12, 5, ad 2; 88, 1, c.; C.G., II, 60.
- 24) Sur ce problème et ses aspects doctrinaux et historiques, cf. Meyerson, Identité et réalité, pp. 438-512; Le cheminement de la pensée, I, pp. 91 ss.; III, pp. 1001-1002. Voir aussi ci-dessus, pp. 2-4 et S.T., I, 12, 10; 58, 2; 85, 4; C.G., I, 55, Intellectus enim, Item. Vis cognoscitiva; Quaest. de anima, 18, ad 5; Quodlibeta, VII, 2, c.; De veritate, VIII, 14; In III Sent., 14, 2, sol. 4.
- 25) In I Perih., lect. 1, n. 5.
- 26) De veritate, I, 10, c. S.T., I, 85, 2, ad 3.
- 27) In III De anima, lect. 11, n. 75I. De veritate, I, 8, ad 3; De potentia, VIII, 2, ad 1; Quodlibeta, II, 3, c.; In VI Metaph., lect. 6, n. 1241; C.G., I, 58, Amplius, Propositionis; S.T., I, 12, 9, ad 2; 14, 13, ad 2; Quodlibeta, VIII, 3, c.
- 28) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 140-141.
- 29) Cf. Ibid., pp. 146-147. Voir aussi In III Sent., 27, 1, 1, ad 5; S.T., I, 60, 3, obj. 2.
- 30) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, p. 826.
- 31) In I Perih., lect. 3, n. 4. In I Perih., lect. 8, n. 4; De veritate, III, 1, ad 3; 2, ad 5; VIII, 11, ad 3 et ad 11.

- 32) In III De anima, lect. 11, n. 747; In VI Metaph., lect. 4, n. 1229; De veritate, VIII, 14, c.; S.T., I, 14, 14; 58, 2.
- 33) Voir ci-dessus, chap. VIII, note 24.
- 34) In I Perih., lect. 1, n. 5; ce qui est dit ici des mots est vrai aussi des concepts.
- 35) In I Perih., lect. 4, n. 1; De veritate, II, 7, c.
- 36) De potentia, VIII, 2, ad 7; voir ci-dessus, pp. 269-271.
- 37) In I Perih., lect. 5, nn. 5-11.
- 38) Voir ci-dessus, pp. 249-259.
- 39) In I Perih., lect. 4, nn. 7-8; lect. 5, nn. 5, 15.
- 40) In I Perih., lect. 5, nn. 5, 8, 10, 12; In V Metaph., lect. 9, n. 892; De potentia, VII, 2, ad 7.
- 41) In I Perih., lect. 5, n. 8.
- 42) Ibid., n. 9.
- 43) Ibid., n. 22; De potentia, VII, 2, ad 7; In V Metaph., lect. 9, n. 893.
- 44) S.T., I, 13, 12, c.
- 45) S.T., I, 13, 1, ad 2, et ad 3; 32, 2, c.; C.G., I, 30, Quia enim; S.T., I-II, 53, 2, ad 3.
- 46) S.T., II-II, 60, 1, ad 2, et ad 3.
- 47) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 1056-1057.
- 48) Cf. Ibid., pp. 265-268.
- 49) Cf. Hoenen, La théorie du jugement, pp. 157-191.
- 50) Voir ci-dessus, pp. 215-218.
- 51) Voir ci-dessus, pp. 302-306.
- 52) In I Eth. Nic., lect. 1, nn. 1-5, où saint Thomas définit la connaissance philosophique par la notion d'ordre.

- 53) In I Perih., lect. 3, n. 4.
- 54) S.T., I, 13, 12, c.
- 55) In V Metaph., lect. 9, nn. 889, 895.
- 56) In V Metaph., lect. 9, n. 896. Voir aussi In II Sent., 34, 1, 1, sol.; S.T., I, 48, 2, ad 2; Quodlibeta, II, 3, c.; IX, 3; In II Perih., lect. 2, n. 2; In IV Metaph., lect. 2, n. 553; In XI Metaph., lect. 8, n. 2283.
- 57) Voir ci-dessus, pp. 308-311.
- 58) S.T., I, 3, 4, ad 2. De potentia, VII, 2, ad 1; In III Sent., 24, 1, sol. 2; Quodlibeta, IX, 3, c. (où se trouve une synthèse tout-à-fait pertinente de ce problème). Voir aussi le Commentaire de Cajetan sur l'article cité de la Somme.
- 59) S.T., I, 85, 5, ad 3. S.T., I, 13, 12, c.; C.G., I, 36, Quamvis namque; In I Sent., 4, 2, 1 ad 1.
- 60) In I Perih., lect. 8, nn. 11, 15.
- 61) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 687-688, ad verb. nuntius. Voir aussi S.T., I-II, 92, 2, c.
- 62) S.T., I-II, 90, 1, ad 2. S.T., I, 85, 2, ad 3; De potentia, VIII, 1, c.; IX, 5, c.; De veritate, III, 2, c.
- 63) In I Perih., lect. 3, n. 4; De veritate, III, 1, ad 3; 2, ad 5; VIII, 11, ad 3, et ad 11.
- 64) S.T., I, 85, 3, ad 1, ad 3; In I Perih., lect. 10, nn. 3-6. La division des concepts en prédicables et prédicaments est une illustration de cette loi; voir ci-dessus, pp. 241-243.
- 65) Voir ci-dessus, p. 302.
- 66) In I Perih., lect. 8.
- 67) Ibid., lect. 10, nn. 1-16.
- 68) Ibid., lect. 8, nn. 19-21; lect. 9, nn. 2-6.
- 69) Ibid., lect. 9, n. 5; lect. 3, n. 13; lect. 5, nn. 12-13; lect. 8, nn. 8-9; lect. 13, nn. 3-5; In II Perih., lect. 1, n. 5. On trouvera une étude des répercussions de ces problèmes philosophiques sur la pensée théologique dans Chenu, Grammaire et théologie aux XII et XIII siècles, dans AHMA, X (1935-1936), 5-28.

- 70) S.T., II-II, 173, 2, c.; De veritate, II, 7, c. et ad 2.
- 71) Voir ci-dessus, pp. 306-316.
- 72) Cf. Gilson, Being and Some Philosophers, pp. 202-212; Hoenen, La théorie du jugement, pp. 42-81.
- 73) Voir ci-dessus, pp. 302-305.
- 74) Voir ci-dessus, pp. 302-303.
- 75) C.G., I, 59, Cum enim.
- 76) In lib. De Trinitate, V, 3, c. In I Sent., 19, 5, 1, ad 7; 38, 1, 3, sol.
- 77) Voir ci-dessus, pp. 248-254.
- 78) Voir ci-dessus, pp. 254-261.
- 79) Voir ci-dessus, pp. 241-248.
- 80) Voir ci-dessus, pp. 259-264. Voir aussi Geiger, Abstraction et séparation, R.S.P.T., XXXI (1947), pp. 1-40; De l'unité de l'être, R.S.P.T., XXXIII (1949), pp. 5-10.
- 81) In I Sent., 38, 1, 3, sol. In I Perih., lect. 9, n. 4; In II Perih., lect. 2, n. 2.
- 82) S.T., I, 85, 5, ad 3. In IX Metaph., lect. 11, nn. 1898-1900; Quodlibeta, IX, 3, c.; In IV Metaph., lect. 2, nn. 550-558; S.T., I, 13, 12, c.; C.G., I, 36, Quamvis namque.
- 83) In V Metaph., lect. 9, n. 896; Quodlibeta, IX, 3, c.
- 84) In V Metaph., lect. 9, n. 890. In II Sent., 37, 1, 2, ad 3.
- 85) Voir ci-dessus, pp. 173-176.
- 86) Voir ci-dessus, chap. VII.
- 87) C.G., I, 53, Ulterius autem: De potentia, IX, 5. Voir ci-dessus, chap. VII.
- 88) Cf. ci-dessous, pp. 328-330, où l'on étudiera cet aspect dans son rapport à la vérité.
- 89) Voir ci-dessus, pp. 171-172.

- 90) S.T., I, 85, 2, ad 3; Quodlibeta, VIII, 3, c.; De veritate, VIII, 6, c.
- 91) Voir ci-dessus, pp. 171-173.
- 92) In I Perih., lect. 3, n. 4.
- 93) Voir ci-dessus, pp. 317-322.
- 94) In I Perih., lect. 13, n. 3; S.T., III, 16, 1, ad 1.
- 95) In V Metaph., lect. 9, nn. 891-892; In I Perih., lect. 13, nn. 5, 12; lect. 15, n. 4.
- 96) In I Perih., lect. 8, nn. 9, 11. In I Perih., lect. 10, n. 23.
- 97) In IX Metaph., lect. 11, n. 1898. In I Perih., lect. 5, n. 3; lect. 8, n. 9; S.T., I, 13, 12, c.; III, 16, 7, ad 4; 9, ad 3; 10, c. et ad 2; In III Sent., I, 5, 5, ad 5; 6, 1, 3 ad 3; 11, 1, 2, ad 3.
- 98) In I Perih., lect. 1, n. 8; lect. 8, n. 9; C.G., I, 67, Praeterea, si.
- 99) In I Perih., lect. 1, n. 8.
- 100) C.G., I, 59, Cum enim. De veritate, I, 3, c.; In III De anima, lect. 11, n. 760; S.T., I, 16, 7, c.; In I Post. Analyt., lect. 44, n. 3; In V Metaph., lect. 9, n. 895.
- 101) In I Perih., lect. 3, n. 4; lect. 9, n. 2.
- 102) De veritate, XVIII, 6, c.; De malo, XVI, 6, c.
- 103) In I Perih., lect. 7, n. 2.
- 104) Ibid., n. 4; lect. 8, nn. 6, 21; lect. 1, n. 3.
- 105) In I Sent., 19, 5, 2, ad 2.
- 106) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 841-847, ad verb. veritas, verus.  
Voir les textes suivants: In I Sent., 19, 5; 33, 1; De veritate, 1, art. 1-9; In VI Metaph., lect. 4; S.T., I, 16-17.
- 107) De veritate, I, 3, 9; C.G., I, 59; In III De anima, lect. 11; In I Perih., lect. 3, nn. 5-10; S.T., I, 16, 2; 17, 3.
- 108) Cf. Schütz, op. cit., voir note 106.

- I09) Pour le langage technique de l'analogie dans les oeuvres de l'Aquinat, voir F.A. Blanche, La notion d'analogie dans la philosophie de s. Thomas, dans RSPT, X (1921), pp. 52-59, 169-193; La théorie d'analogie, dans Rev. de Philos., XXXIX (1932), pp. 37-78.
- II0) S.T., I, 31, 1, ad 1; 2, ad 2; 33, 1, ad 3; 67, 1, c.; II-II, 57, 1, ad 1; 92, 1, ad 2.
- III) Cf. Boisacq, Dictionnaire étymologique, ad verb.
- II2) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, p. 1095, ad verb., verus.
- II3) Sur la fonction de la définition nominale dans l'enquête philosophique, cf. De veritate, IV, 2, c.; C.G., I, 1, Veritatem meditabitur; In I Post. Analyt., lect. 4, n. 6; In II Post. Analyt., lect. 8, n. 6; In VII Metaph., lect. 4, n. 1325; lect. 5, nn. 1339-1341.
- II4) In IX Metaph., lect. 11, n. 1897.
- II5) S.T., I, 16, 1, obj. 3.
- II6) S.T., I, 16, 1, ad 3. Voir aussi In V Metaph., lect. 9, n. 896; De veritate, I, 8, ad 1; In lib. De div. nom., chap. 7, lect. 2; S.T., I-II, 29, 5, c.
- II7) Voir ci-dessus, pp. I70-I73; I92-I94.
- II8) Voir ci-dessus, pp. 219-225; 317-322.
- II9) In V Metaph., lect. 9, n. 896. Voir aussi la définition de l'objet comme être de raison, ci-dessus, pp. I51-I52.
- I20) In I Sent., 19, 5, 1, sol., 3, sol. et ad 4. In I Sent., 33, 1, 1, ad 1; 2, 1, 3, sol.; De potentia, I, 1, ad 10; VII, 6, c.; 11, c.; De veritate, IV, 6, c.; In V Phys., lect. 3, n. 8; In IX Metaph., lect. 11, nn. 1895-1896; In V Metaph., lect. 9, nn. 896-897; In I Perih., lect. 14, n. 4.
- I21) Cf. ci-dessus, note II6.
- I22) In IX Metaph., lect. 11, n. 1898. In I Perih., lect. 8, n. 11; In I Post. Analyt., lect. 44, n. 4; S.T., I, 39, 3, c.; 85, 5, ad 3. Voir ci-dessus, pp. 317-322.
- I23) Voir ci-dessus, pp. I61-I65.
- I24) S.T., I, 16, 3, c.; De veritate, I, 1-2; XXI, 1.
- I25) Voir ci-dessus, pp. 317-325.

- I26) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 525-529, ad verb. nomen.
- I27) S.T., I, 39, 3, c. S.T., I, 11, 1, ad 2; 42, 3, c.; I-II, 17, 4; In X Metaph. lect. 4, nn. 1983-2022; In I Sent., 20, 1, 3, sol. prima; C.G., I, 34; II, 39; De potentia, IX 8, ad 2.
- I28) Voir ci-dessus, note 24; aussi Bachelard, Essai, p. 257.
- I29) In I Sent., 19, 5, 2, ad 1; 22, 1, 2-3; 35, 4; De veritate, II, 11; IV, 1; XVIII, 5; De ente et essentia, 6; In lib. De Trinitate, V, 4; De potentia, VII, 4-7; In lib. De div. nom., chap. 1, lect. 3; C.G., I, 15, 53; Quaest. de anima, 16; comp. Theol., I, chap. 25-27.
- I30) In I Perih., lect. 2, n. 5; lect. 3, n. 1; lect. 10, n. 4.
- I31) In I Perih., lect. 7, n. 2; De veritate, II, 1, c.; IX, 4, c.; De potentia, VII, 6, c.; S.T., I, 13, 1.
- I32) In I De caelo, lect. 24, n. 2; S.T., III, 60, 3, ad 1. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 25-27, ad berb., aequivicatio.
- I33) S.T., III, 60, 3, ad 1.
- I34) Voir ci-dessus, pp. 325-328.
- I35) In V Metaph., lect. 17, nn. 1003-1026-1029. Voir ci-dessus, pp. 161-165.
- I36) De veritate, I, 1 et 9; S.T., I, 16, 1-2; 17, 1-3; C.G., I, 59.
- I37) Voir ci-dessus, pp. 158-161.
- I38) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 228-229, ad berb., cognitio.
- I39) De veritate, I, 3, c. S.T., I, 16, 2; In VI Metaph., lect. 4, nn. 1231-1235; In I Perih., lect. 3, nn. 5-9; C.G., I, 59, Cum enim.
- I40) Voir ci-dessus, pp. 302-316.
- I41) Voir ci-dessus, pp. 317-322; 328-331.
- I42) C.G., I, 59, Amplius, cum; In IX Metaph., lect. 9.
- I43) Voir le texte cité ci-dessus, p. 330, à la note I22.
- I44) Voir ci-dessus, pp. 328-331.
- I45) Voir ci-dessus, pp. 322-325.

- I46) C.G., I, 59, Cum enim, In V Metaph., lect. 9, n. 895; In VI Metaph., lect. 4, nn. 1223-1224; In IX Metaph., lect. 11, n. 1896. Pour le mot comparatio tel qu'utilisé dans ce texte, voir Schütz, Thomas-Lexikon, p. 136; Chenu, Pour l'histoire du traité de la foi, dans Mélanges thomistes, pp. 123-140; Hoenen, La théorie du jugement, pp. 174-176.
- I47) S.T., I, 16, 6, c.
- I48) S.T., I, 16, 7, c. De veritate, I, 3, c. et 8, c.
- I49) Voir ci-dessus, pp. 322-325.
- I50) S.T., I, 16, 2, c. C.G., I, 59, Amplius, cum; In III De anima, lect. 11, n. 760; In VI Metaph., lect. 4, nn. 1238-1239; S.T., I, 17, 2-3.
- I51) In III De anima, lect. 11, n. 761. In VI Metaph., lect. 4, nn. 1223-1224; 1237-1238.
- I52) In VI Metaph., lect. 4, n. 1240.
- I53) Quodlibeta, VIII, 4, c. et ad 1; De veritate, X, 8-9; C.G., III, 46; S.T., I, 87, 1, c. Cf. B. Romeyer, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain, dans Arch. de Philos., VI, 2 (1928), pp. 49-106.
- I54) Sur la distinction entre le quia et le propter quid est, voir In II Post. Analyt., lect. 8, n. 6; In VII Metaph., lect. 3, n. 1325; lect. 4, nn. 1335, 1339-1345; De veritate, X, 12, ad 4 in contrarium.
- I55) Voir ci-dessus, pp. 93-98; In II Post. Analyt., lect. 7, n. 5; In VII Metaph., lect. 17, n. 1666; S.T., I, 2, 2, ad 2.
- I56) Voir ci-dessus, pp. 19-21; E. Renouvier, Traité de logique générale et de logique formelle (Paris, Colin, 1912), I, p. 65 ss.
- I57) Voir ci-dessus, pp. 49-50; et Van Riet, L'Epistémologie thomiste.
- I58) Cf. J. Wébert, Reflexio, dans Mélanges Mandonnet (Paris, le Saulchoir, Kain, 1930), pp. 285-325; Roland-Gosselin, La théorie thomiste de la vérité, dans RSPT, X (1921), pp. 222-234; C. Boyer, Le sens d'un texte de saint Thomas, dans Gregorianum, V (1925), pp. 424-443 (en Anglais dans Hoenen, Reality and Judgment, Chicago, 1952, pp. 295-309). Voir aussi Hoenen, op. cit., pp. 137-182.
- I59) Voir ci-dessus, pp. 241-248.
- I60) Voir ci-dessus, pp. 328-337.

- I61) De veritate, I, 9, c. In III Sent., 23, 1, 2, ad 3; In VI Metaph., lect. 4, n. 1236; In I Perih., lect. 3, n. 9; S.T., I, 16, 2; 87, 2; In lib. De Trinitate, VI, 2, c.; De veritate, X, 9; Quodlibeta, VIII, 4.
- I62) Voir ci-dessus, pp. 231-234.
- I63) Voir ci-dessus, pp. 322-325; 338-340.
- I64) De veritate, XIV, 8, ad 5. Voir ci-dessus, pp. 139-143.
- I65) Voir ci-dessus, p. 339.
- I66) Voir ci-dessus, pp. 317-322.
- I67) Voir ci-dessus, pp. 330-340.
- I68) Voir ci-dessus, pp. 302-306.
- I69) Voir ci-dessus, chap. VIII.
- I70) Voir ci-dessus, pp. 215-218; 245 ss.
- I71) Voir ci-dessus, pp. 197-214; 248-254.
- I72) De veritate, X, 5, c. S.T., I, 86, 1, c. Voir ci-dessus, pp. 146-149. Voir aussi Quaest. de anima, 20, ad 1; et H.D. Simonin, La connaissance humaine des singuliers, dans Mélanges Mandonnet, II, 289-306.
- I73) Voir ci-dessus, pp. 269-271.
- I74) De caritate, 9, ad 1. In IX Metaph., lect. 11, n. 1903; In I Post. Analyt., lect. 4, n. 5; In VIII Phys., lect. 3, 6; In I Sent., 19, 5, 1; S.T., I, 16, 3, sed contra; I-II, 3, 7; C.G., I, 62, Sicut enim.
- I75) Voir ci-dessus, chap. VI, notes 299-308.
- I76) Voir ci-dessus, pp. 204-209; 328-331.
- I77) S.T., I, 16, 3, sed contra.
- I78) In IX Metaph., lect. 11, n. 1898.
- I79) Voir ci-dessus, note I75.
- I80) In IX Metaph., lect. 11, n. 1899.

- 200) Cf. Evans, The Problem of Error from Plato to Descartes, p. 87.
- I81) Quodlibeta, VIII, 1, c. De veritate, XVIII, 4, ad 10; In II De anima, lect. 12, n. 378; In I Sent., 33. 1, 1, ad 1; S.T., I, 13, 9, c.
- I82) In VII Metaph., lect. 3, n. 1310.
- I83) Cf. Blanche, L'Abstraction, dans Mélanges thomistes, pp. 237-252; Geiger, Abstraction et séparation, dans RSPT, XXXI (1947), pp. 1-40.
- I84) Voir ci-dessus, pp. 317-325.
- I85) Voir ci-dessus, pp. 259-267.
- I86) Voir ci-dessus, pp. 306-325.
- I87) Voir ci-dessus, pp. 325-345.
- I88) Voir ci-dessus, pp. 345-348.
- I89) S.T., I, 16, 6, ad 1.
- I90) Voir ci-dessus, p. 223, et note 340.
- I91) Voir ci-dessus, pp. 325-326.
- I92) Voir ci-dessus, pp. 225-269; 338-348.
- I93) Voir ci-dessus, pp. 99-101.
- I94) S.T., I, 16, 6, ad 1; C.G., III, 25.
- I95) De veritate, III, 1, c.; S.T., I, 85, 2, c. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb., reflexio.
- I96) Voir ci-dessus, pp. 338-348.
- I97) Voir ci-dessus, pp. 324-325.
- I98) In IV Metaph., lect. 9, n. 658.
- I99) In III De anima, lect. 4, n. 624. Quaest. de anima, 14, ad 16; C.G., I, 4. Sur cette question de la capacité humaine de se tromper, voir P. Synave, La révélation des vérités divines naturelles, dans Mélanges Mandonnet, I, 327-365. Pour d'autres références à saint Thomas, voir Regis, The Basic writings of Saint Thomas, II, II58 a.

- 200) Cf. Keeler, The Problem of Error from Plato to Kant, p. 89; J. H. Nicolas, Le problème de l'erreur, dans Revue thomiste, LII (1952), pp. 328-357, 528-566.
- 201) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad berb., contrarium.
- 202) Roland-Gosselin, La théorie thomiste de l'erreur, dans Mélanges thomistes, pp. 253-274; Erreur et péché, dans Rev. de Philos., XXXV (1928), pp. 466-478.
- 203) In II Metaph., lect. 1, n. 275 et 277. Quaest. de anima, 15, ad 16; In I Phys., lect. 10, n. 5.
- 204) De motu cordis (ed. Mandonnet, p. 29). De potentia, II, 3, ad 3; De veritate, XVI, 2, ad 3; 3, c.; XXII, 12, ad 2; XXIV, 1, ad 29; In IV Metaph., lect. 6, nn. 595, 606-610; lect. 15, n. 718; In I Ethic., lect. 2, n. 27; In I Post. Analyt., lect. 19-20; S.T., I, 60, 2, c.; 82, 1, c.; 85, 6, c.
- 205) In lib. Job, cap. 13, lect. 2.
- 206) C.G., I, 7 et 84; De potentia, I, 3, c.; In lib. Job, cap. 13, lect. 1; De veritate, XV, 7, c.
- 207) Voir ci-dessus, pp. II-15.
- 208) De spirit. creat., 9, ad 14. C.G., III, 85, Item, ex quae; S.T., I, 18, 3; 79, 5, ad 3.
- 209) S.T., I, 44, 1, 2, et 3, et les passages parallèles.
- 210) De potentia, III, 7, ad 9 et ad 7. S.T., I, 60, 1, ad 3; 103, 8.
- 211) Compend. Theol., I, 103 et 17. In lib. De causis, lect. 1; In VIII Phys., lect. 1, n. 2.
- 212) De substantiis separatis, cap. 8, et 10; Quaest. de anima, 7; C.G., II, 39, 42 et 44; In XII Metaph., lect. 12, nn. 2628-2637; S.T., I, 103-105.
- 213) S.T., I, 103, 8. S.T., I, ad 3; 60, 1, obj. 2; De potentia, III, 7, ad 3; In I Sent., 17, 1, 1, ad 3; De subst. separat., cap. 23-24; De rationibus fidei, cap. 6; De veritate, XXII, 8; De malo, XVI, 6, ad 18; 12, ad 5; In lib. De causis, lect. 5; Comp. Theol., I, 112 et 123; C.G., III, 3, 67-70, 94, 97, 111-114, 147; S.T., I-II, 40, 3; 114, 1; In II Phys., lect. 14, n. 8; In XII Metaph., lect. 12, nn. 2632-2637.

- 214) S.T., I, 19, 10, c.; 83, 2; 41, 2 c. et ad 4, ad 4; 82, 1; 116, 1; I-II, 12, 5, ad 3; 13, 2, ad 3, c.; II-II, 18, 4, c.; C.G., II, 83, Amplius, si; Praeterea, si; Adhuc; III, 129, Praeterea.
- 215) Voir ci-dessus, pp. 151-157.
- 216) Voir ci-dessus, pp. 229-231.
- 217) S.T., I, 80, 1, ad 3. S.T., I, 77, 3; 78, 1, ad 3; I-II, 26, 1, ad 3; 30, 1, ad 3; De veritate, XIV, 2, ad 6; XV, 2; XXII, 3, ad 5; XXIII, 4; XXV, 1, et 2, ad 8; De virtut. in communi, 6.
- 218) In II De anima, lect. 13; In III De anima, lect. 6, nn. 661-663.
- 219) S.T., I, 17, 3, c. et les passages parallèles.
- 220) Voir ci-dessus, pp. 269-271.
- 221) S.T., I, 17, 3, ad 2. Cf. Hoenen, De Origine primorum principiorum, dans Gregorianum, XIV (1933), pp. 153-184.
- 222) C.G., I, 7, Item, Illud autem. C.G., III, 47, Quomodo autem; In II Sent., 28, 1, 5; In III Sent., 30, 5; In IV Sent., 49, 1, 3, sol. 2a; 33, 1, 1; Comp. Theol., 119; De malo, XVI, 12, ad 5; De spirit. creat., 10, c. et ad 1; 11, ad 8 et ad 9; Quaest. de anima, 5, c. et ad 6; De veritate, XI, 1, ad 3; XVIII, 1, ad 7, et ad 10; S.T., I, 105, 3; I-II, 109, 1; II-II, 8, 1, ad 1; 49, 6, c.; In VII Metaph., lect. 1, nn. 1257-1259.
- 223) In lib. Job, cap. 38, lect. 3.
- 224) Voir ci-dessus, pp. 217-219.
- 225) De veritate, XVI, 1, c. De malo, 5, c.; De virtut. in comm., 8; 10, ad 3; In II Sent., 24, 2, 3; S.T., I, 79, 12; I-II, 57, 2. Cf. Pegis, In Umbra Intelligentiae, dans New Scholasticism, XIV (1940), pp. 146-180.
- 226) De veritate, XVII, 1, ad 6 in contrarium; I, 4, ad 5; XVIII, 1, ad 10.
- 227) S.T., I, 79, 5, ad 3; 84, 5, c.; 109, 1; De veritate, X, 6.
- 228) S.T., I, 117, 1, c. S.T., I, 85, 5; 105, 1, c. et ad 1; 88, 3, ad 1; I-II, 17, 6, c.; De veritate, X, 6, c.; XVI, 3; XX, 6, ad 2; XXII, 5, ad 8; In III Sent., 27, 1, 1; In III De anima, lect. 10, nn. 729-730; Quaest. de anima, 5; C.G., II, 78, Amplius, Aristoteles.
- 229) In IV Metaph., lect. 6, n. 599. In III Sent., 34, 1, 2; 23, 3, 2, ad 1; In II Post. Analyt., lect. 20, nn. 11-12, 15; Quaest. de anima, 4, ad 6; 18, ad 8; S.T., I-II, 51, 1, c.; C.G., II, 83, Item, necesse est.

- 230) In III Sent., 23, 1, 1-5. In III Sent., 24, 1, 1-2; 2, 4, ad 4; Quaest. de anima, 5, c.; 4, ad 4; In I Post. Analyt., lect. 44, n. 3; S.T., I-II, 94, 1, c.
- 231) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 779, 401, 518-520, pour les textes qui illustrent quelques-uns de ces termes. Voir aussi Peghaire, Intellectus et Ratio, p. 174.
- 232) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 808-810.
- 233) In V Metaph., lect. 1, n. 761 (il faudrait lire toute la leçon). In I Phys., lect. 10, n. 3; In I Post. Analyt., lect. 42, nn. 11-13; lect. 4, n. 16; In VII Phys., lect. 1, n. 6; S.T., I, 33, 1, c. et ad 1.
- 234) S.T., I-II, 94, 2, c. S.T., I-II, 47, 6, c.; I, 17, 3, ad 2; 62, 8, ad 2; 84, 3, ad 3; In lib. De Hebdomad., 1; In I Sent., 3, 1, 2; In I Post. Analyt., lect. 30, n. 5; lect. 42, nn. 11, 13; lect. 44, nn. 3, 8; lect. 19, nn. 2-3; and lect. 5-6, 19-20; In I Ethic., lect. 11, n. 137; De veritate, X, 13; XIII, 2, c.; In IV Metaph., lect. 5, n. 595; In II Metaph., lect. 4, n. 2210; C.G., I, 7 et 11.
- 235) Pour la genèse du concept d'être, voir ci-dessus, pp. 245-269.
- 236) Quodlibeta, VIII, 4. In IV Metaph., lect. 5, n. 595; In XI Metaph., lect. 4, n. 2210; In III Metaph., lect. 5, n. 389; In lib. De Trin., VI, 4; C.G., II, 83, Adhuc., cum; S.T., I-II, 66, 5, and ad 4.
- 237) In I Post. Analyt., lect. 5, nn. 1-6; lect. 19, nn. 2-3; lect. 20, n. 5; lect. 36, n. 7; In III Phys., lect. 11, n. 6; In III Metaph., lect. 5, n. 390; In IV Metaph., lect. 6, n. 605; In lib. De Hebdomad., lect. 1; C.G., II, 34, Quod enim; II, 37; S.T., I-II, 94, 1, c., et 4, c.
- 238) C.G., II, 83, Adhuc., cum. In IV Metaph., lect. 6, n. 605; S.T., I-II, 94, 2, c.; De veritate, X, 12, c. et ad 7.
- 239) Sur l'évolution historique, le nombre et la notion des transcendentaux, voir Régis, L'Odyssée de la métaphysique.
- 240) In I Post. Analyt., lect. 5, nn. 7-8; lect. 19, n. 1; In IV Metaph., lect. 6, n. 606; In XI Metaph., lect. 5, nn. 2211-2212; In I Phys., lect. 6, nn. 7-8.
- 241) In III Metaph., lect. 5, nn. 387, 392; In IV Metaph., lect. 6, nn. 600, 603, 605-606; In I Perih., lect. 4, n. 2.
- 242) In VII Metaph., lect. 17, nn. 1652-1657; In IV Metaph., lect. 2, n. 566; In X Metaph., lect. 4, nn. 1997-1998, 2006, 2014-2017.

- 243) In I Post. Analyt., lect. 20, nn. 1-2; S.T., I-II, 94, 2, c.
- 244) In III Metaph., lect. 5, n. 387; In IV Metaph., lect. 7, n. 626; lect. 16, n. 720; In XI Metaph., lect. 5, nn. 2221-2223.
- 245) In I Post. Analyt., lect. 5, n. 6; lect. 20, nn. 1-2; In IV Metaph., lect. 7-11; In XI Metaph., lect. 5-6; In I Perih., lect. 3, n. 7; lect. 12, n. 5; lect. 15, n. 3; In III Sent., 37, 2, sol. 2, ad 2.
- 246) In I Perih., lect. 3, n. 7; lect. 11, n. 7; lect. 12, nn. 5-6; lect. 15, n. 4; In IV Metaph., lect. 7-15; In II Metaph., lect. 5-6. Pour la définition de la contradiction, voir In I Perih., lect. 9, nn. 6-9; In I Post. Analyt., lect. 5, n. 5; C.G., II, 33, Item, omne, Amplius, multae; IV, 24, In rebus; In VIII Phys., lect. 18, n. 5; S.T., I-II, 67, 3, c.
- 247) In I Post. Analyt., lect. 5, n. 5; lect. 20, n. 3; In I Perih., lect. 11, n. 5; In IV Metaph., lect. 16-17; In XI Metaph., lect. 5, nn. 2221-2224. Pour ce principe, appelé d'ordinaire principe du moyen terme exclu de l'opposition contradictoire, voir In X Metaph., lect. 6, n. 204I; De potentia, I, 3; In IV Metaph., lect. 3, n. 566; In I Perih., lect. 11, nn. 4-5; lect. 12, n. 6; lect. 13, n. 4.
- 248) In VII Metaph., lect. 7, nn. 1440-1446; S.T., I, 2, 3; C.G., I, 13-15. La causalité est une évidence per se nota contenue dans tout mouvement: In III Phys., lect. 5, n. 17. Pour le vocabulaire de la participation, notion-clef pour l'intelligence des principes de causalité et de finalité, voir Geiger, La participation dans la philosophie de saint Thomas, pp. 574 ss.
- 249) S.T., I, 5, 4; I-II, 1, 1-2; De potentia, V, 5; De veritate, QQ. XXI-XXII.
- 250) Voir ci-dessus, pp. 330-338.
- 251) In IV Metaph., lect. 6.
- 252) In IV Metaph., lect. 3, n. 585; S.T., I-II, 13, 3, c.
- 253) S.T., I-II, 66, 5, ad 4. De veritate, X, 12, ad 10 in contr.
- 254) De malo, VI, 1, ad 10; In I Phys., lect. 10, n. 5; In II Metaph., lect. 1, nn. 272, 276; In lib. Job, prolog; In I De anima, lect. 4, n. 93; S.T., I, 44, 2; 88, 2; I-II, 10, 2, ad 2.
- 255) Voir ci-dessus, pp. 302-306.

- 274) In I Post. Analyt., lect. 20, n. 6.
- 256) De veritate, II, 7, ad 3; De potentia, VII, 1, ad 10; C.G., I, 18, Amplius, omnis; In VII Metaph., lect. 17, n. 1673.
- 257) C.G., I, 71, Amplius, Deus.
- 258) Aristotle, Categories, cap. 10-20, 11b2-14a25. St. Thomas, In V Metaph., lect. 12, nn. 913-935. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb., oppositio.
- 259) Cf. Schütz, op cit., ad verb., relatio.
- 260) In V Metaph., lect. 17; De potentia, VII, 9-10; S.T., I, 28, 1-3.
- 261) In V Metaph., lect. 12, n. 922; In X Metaph., lect. 6, nn. 2037-2058; De potentia, VII, 10, ad 4; IX, 7, ad 11; In IV Metaph., lect. 3, nn. 565-566.
- 262) Sur le concept de l'être en tant qu'être, voir ci-dessus, pp. 245-269.
- 263) In IV Metaph., lect. 3, n. 566. In IV Metaph., lect. 5, n. 595; De potentia, I, 3; IX, 7, c. et ad 6, ad 15; In II Metaph., lect. 4, n. 2210; In I Sent., 8, 1, 3; 19, 5, 1, ad 8; In lib. De Trin., I, 3, c. et ad 3; IV, 1, c.; VI, 4, c.; Quodlibeta, VIII, 4, c.; X, 1, ad 3; De veritate, XXI, 1-3; S.T., I, 16, 4, ad 2; I, 16, 8, c.; I-II, 94, 2 c.
- 264) De veritate, I, 1. Cf. Régis, L'Odyssée, pp. 48-58.
- 265) In IV Metaph., lect. 2, n. 533; S.T., I, 85, 5, ad 3.
- 266) Voir ci-dessus, pp. 352-354.
- 267) Nous allons étudier les numéros (1), (2), (4), et (8), dans la formulation donnée ci-dessus, pp. 362-363.
- 268) Voir ci-dessus, pp. 248-269.
- 269) Voir ci-dessus, pp. 248-254.
- 270) S.T., I, 16, 2, ad 2; De veritate, III, 4, ad 7; XXVII, 3, ad 9; De potentia, III, 4, c.
- 271) Cf. I.M. Bochenski, S. Thomae Aq. de modalibus opusculum et doctrinae, dans Angelicum, XVII (1940) pp. 180-218. Voir aussi S.T., I, 14, 13, ad 3.
- 272) Burnet, Early Greek Philosophy, p. 83, frag. 5.
- 273) S.T., I, 89, 7, ad 3. S.T., I, 16, 3, ad 2; 87, 1, c.; C.G., I, 71, Nec etiam; II, 98, Hoc autem sic; De veritate, I, 1, ad 5; In I Phys., lect. 1, n. 7; In I Sent., 19, 5, 1, ad 2.

- 274) In I Post. Analyt., lect. 20, n. 6.
- 275) In IV Metaph., lect. 6-17; In XI Metaph., lect. 5-7.
- 276) Ce n'est pas par accident que le père de l'existentialisme français a intitulé sa doctrine: L'être et le rien. Ce n'est là autre chose que la justification de l'absurde, aboutissant à la nausée totale.
- 277) Absurdum vient de ab-surdus; ce qui n'entend pas, ou n'est pas entendu par ce qu'indistinct ou discordant. Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, p. 1007.
- 278) Il faut se rappeler que cette formulation générale du principe de contradiction n'est pas d'abord conçue explicitement en ces termes universels, mais plutôt dans des idées plus particulières et concrètes. Cf. In IV Metaph., lect. 6, nn. 591-593, 600; In XI Metaph., lect. 5, nn. 2207-2208, 2212; In I Perih., lect. 15, n. 2; S.T., I, 87, 3, ad 1; In I Post. Analyt., lect. 20, n. 8.
- 279) Voir ci-dessus, pp. 311-316.
- 280) Pour le sens du mot fondement, voir ci-dessus, pp. 328-330; et In V Metaph., lect. 9, nn. 895-896, cité ci-dessus, p. 329, à la note 119.
- 281) In IV Metaph., lect. 6, n. 601; In XI Metaph., lect. 5, n. 2222; In I Post. Analyt., lect. 5, n. 6; lect. 19, n. 3.
- 282) Sur l'impossibilité pour deux contraires de co-exister dans le même sujet, voir In I Phys., lect. 10-11; In VIII Phys., lect. 15, n. 2; In I Perih., lect. 10, n. 20; lect. 11, n. 16; De veritate, XXVI, 10, ad 9; S.T., I, 48, 3, ad 3.
- 283) In V Metaph., lect. 9, n. 893; In I Perih., lect. 5, nn. 12, 19-22.
- 284) In IV Metaph., lect. 6, nn. 602-603, 606; lect. 15; In I Perih., lect. 10, nn. 2-22; lect. 11, nn. 6-11.
- 285) Voir ci-dessus, pp. 367-368.
- 286) Pour la différence qu'il y a entre l'exercice et la spécification d'un acte, voir ci-dessus, pp. 219-221.
- 287) Voir ci-dessus, note 252; aussi Lalande, Vocabulaire technique de la philosophie, I, p. 466, à milieu.
- 288) In I Perih., lect. 11, n. 5; In I Post. Analyt., lect. 5, n. 5; lect. 10, n. 8; In IV Metaph., lect. 3, n. 566; lect. 14, n. 703; lect. 16; In X Metaph., lect. 6, n. 2041; De potentia, I, 3, c. 822, ad verb., res.

- 289) Voir ci-dessus, pp. 330-337.
- 290) Voir ci-dessus, pp. 326-330; 345-348; 364-366.
- 291) Voir ci-dessus, pp. 367-370.
- 292) Voir ci-dessus, pp. 369-370.
- 293) Cf. Hoenen, La théorie du jugement, pp. 229-231; Maritain, Sept leçons sur l'être (Paris, Téqui, 1933), pp. 109-116; Maréchal, Au seuil de la métaphysique, Cahier III, pp. 8, 15.
- 294) In I Sent., 19, 5, 1; In II Metaph., lect. 2, n. 298; In IX Metaph., lect. 11, n. 1903; In I Post. Analyt., lect. 4, n. 5; In VIII Phys., lect. 3, n. 6; C.G., I, 62, Sicut enim; De caritate, 9, ad 1; S.T., I-II, 3, 7, c. Cf. Hoenen, La théorie du jugement, pp. 72-79.
- 295) Sur les différents sens du mot ratio chez l'Aquinat, voir Péghaire, Intellectus et Ratio.
- 296) Voir ci-dessus, pp. 328-330.
- 297) Cf. Maritain, Sept leçons sur l'être, pp. 102-103.
- 298) Meyerson, Le cheminement, De la pensée, pp. 779-780.
- 299) Voir ci-dessus, note 242.
- 300) Cf. Maritain, Sept leçons sur l'être, pp. 103-105.
- 301) S.T., I, 11, 1, et les passages parallèles.
- 302) In V Metaph., lect. 11, nn. 906-912; In X Metaph., lect. 4, nn. 1997-2013.
- 303) In V Metaph., lect. 11, n. 912. In VII Metaph., lect. 17, n. 1652; In I Sent., 19, 1, 1, ad 2.
- 304) S.T., I, 11, 1, c.
- 305) De veritate, I, 1; XXI, 1.
- 306) S.T., I, 39, 3, ad 3; In I Sent., 25, 4; In II Sent., 37, 1, 1; De veritate, XXII, 1.
- 307) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, p. 822, ad berb., res.

- 308) In IV Metaph., lect. 2, nn. 553, 559-560; lect. 3, n. 566; In VII Metaph., lect. 17, nn. 1652-1655; In X Metaph., lect. 4, nn. 1990-1998; lect. 6, n. 2048; Quodlibeta, X, 1. Cf. Régis, L'Odyssée, pp. 54-55.
- 309) In II Post Analyt., lect. 10; In I Post. Analyt., lect. 25; In V Metaph., lect. 19 and 22.
- 310) Voir ci-dessus, note 276.
- 311) De veritate, II, 2. Voir ci-dessus, p. 366, note 263.
- 312) Voir ci-dessus, pp. 367-368.
- 313) Voir ci-dessus, pp. 364-365.
- 314) Cf. Ernout et Meillet, op. cit., pp. 1016-1017, ad verb., tangere.
- 315) In VI Metaph., lect. 2, nn. 1182-1183. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb., contingens.
- 316) Cr. Ernout et Meillet, op. cit., p. 168, cedo; p. 661, necesse.
- 317) C.G., II, 30; In V Metaph., lect. 6.
- 318) Cf. Ernout et Meillet, op. cit., p. 166, causa.
- 319) In V Metaph., lect. 2-4.
- 320) Voir ci-dessus, notes 298-300.
- 321) S.T., I, 44, 1, ad 1. Toutes ces notions sont régies par l'idée de participation; pour le vocabulaire technique, voir Geiger, La participation, Appendice I, pp. 457-472.
- 322) Voir ci-dessus, pp. 328-337.
- 323) Voir ci-dessus, pp. 101-105.
- 324) De potentia, II, 1; VII, 11; De veritate, XX, 4; C.G., III, 10. Cf. Schütz, op. cit., pp. 31-36, agens et agere.
- 325) Voir ci-dessus, le chapitre V sur l'immanence de la vie de la connaissance.
- 326) De potentia, II, 1, c. In II Sent., 14, I, 3; In II Sent., 37, 3, 2.

- 327) Tout agent créé doit recevoir pour être agent; voir S.T., I, 104, 5 et les passages parallèles. Cette passivité de l'agent créé est d'ordinaire exprimé par la formule: prémotion physique.
- 328) In II Sent., 1, 2, 1. In IV Sent., 46, 1, 1, sol. 2a; De potentia, V, 5, ad 3; In Ephes., cap. 1, lect. 1.
- 329) Cf. Schütz, op. cit., pp. 86-87, bonus.
- 330) Cf. Schütz, op. cit., pp. 419-420; intentio; pp. 313-314, finis. Sur la notion d'intention dans la doctrine de saint Thomas, voir M.D. Simonin, La notion d'Intentio dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin, dans RSPT, XIX (1930), pp. 445-463.
- 331) Voir ci-dessus, pp. 252-253; Schütz, op. cit., pp. 583-591, perfectio.
- 332) Cf. Schütz, op. cit., pp. 545-546, operatio; p. 284, esse; aussi de Finance, Etre et agir.
- 333) Voir ci-dessus, pp. 360-363.
- 334) Voir ci-dessus, pp. 330-337.
- 335) Voir ci-dessus, pp. 337-345.
- 336) Voir ci-dessus, pp. 345-348.
- 337) Voir ci-dessus, pp. 151-152.
- 338) In II De anima, lect. 3.
- 339) Le mot assensus est quelquefois utilisé par l'Aquinate en un sens large et populaire, et veut dire: accepter, acquiescer à une demande: C.G., III, 93 et 95; S.T., I-II, 15, 1, ad 3; 33, 1. Cependant, le sens technique du mot est celui qu'il a dans l'usage courant et qui s'exprime aussi très souvent par des mots comme accipere, acceptio: De veritate XIV, 1, c.; adhaerere, adhaesio: De veritate, XIV, 1, ad 3; X, 12, ad 6 in contrarium; Quodlibeta, VI, 6, c.; S.T., I, 62, 8, ad 2; 63, 8, ad 2; approbare, De veritate, XXIV, 1, ad 20; inclinare, inhaerere, determinare, determinatio, tenere: De veritate, XI, 1, c.; XIV, 1, c.; De div. nom., cap. 1, lect. 1; In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1. Il y a, de même, plusieurs équivalents du mot dissensus, comme declinare, respuere: S.T., II-II, 2, 1, c.; De veritate, XI, 1, c. On rencontre encore le mot assensus, qualifié par un mot technique qui en détermine la signification de telle ou telle façon; par exemple: praecisus assensus, assensus opinionis: In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1; 25, 2, 2, sol. 1; De veritate, XIV, 1; XVIII, 6; S.T., I, 94, 4; II-II, 2, 9, ad 2; In IV Sent., 49, 1, 3, sol. 2; In II Sent., 39, 1, 2, sol.

- 340) In II Sent., 25, 1, 2, sol. In I Perih., lect. 14, n. 24; In IV Sent., 44, 1, 3, sol. 2.
- 341) Voir ci-dessus, pp. 330-338.
- 342) De veritate, XIV, 1, c. Voir aussi In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1; 24, 1, 1, sol. 2; De veritate, XIV, 12, c.; De malo, VI, 1, ad 16.
- 343) Voir ci-dessus, pp. 324-325.
- 344) Pour la distinction qu'il y a entre l'exercice et la spécification d'un acte, voir ci-dessus, pp. 219-223.
- 345) S.T., I-II, 17, 6, c. II-II, 2, 9, ad 2; 9, 1, c.; In Joan., cap. 8, lect. 4, n. 1.
- 346) In III Sent., XI, 4, ad 6. S.T., II-II, 1, 5. Voir ci-dessus, les divisions de l'énonciation, pp. 323-325.
- 347) In I Perih., lect. 14, n. 24; In II Sent., 7, 1, 1; In IV Sent., 49, 1, 3, sol. 2; In lib. De Trin., II, 2, ad 4; III, 1, ad 1; De malo, XVI, 7, ad 18; In III Sent., 17, 2; 24, 2; S.T., II-II, 2, 9; 1, 5, ad 4; 5, 3, c.
- 348) S.T., I-II, 17, 6, c. De malo, XIV, 5, c.
- 349) Voir ci-dessus, p. 303.
- 350) Par opposition au monde de la science en lequel l'étalon-or de la vérité a été remplacé par la probabilité; voir ci-dessus, p. 45.
- 351) In II Sent., 25, 1, 2, sol.
- 352) In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1; In I Perih., lect. 14, n. 24; De veritate, XIV, 1.
- 353) De veritate, XIV, 1, c.
- 354) Cf. ci-dessus, pp. 334-337.
- 355) De veritate, XIV, 1, c.
- 356) Voir ci-dessus, pp. 11-16. Voir aussi In X Metaph., lect. 7, n. 2060, pour le sens technique du mot utrum dans un contexte d'opposition contradictoire.

- 357) De veritate, XIV, 1. In III Sent., 17, 2, sol. 1.
- 358) Voir ci-dessus, pp. 356-360.
- 359) Pour le sens technique de cogitatio, voir S.T., II-II, 2, 1. Cf. Peghaire, Intellectus et ratio, pp. 85-103; Chenu, Collatio, Collectio, in RSPT, XIV (1927), pp. 435-446; G. Klubertanz, "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", New Scholasticism, XXVI (1952), pp. 135-166.
- 360) De veritate, XIV, 1, c. XI, 1, c.
- 361) S.T., I-II, 17, 6, c. ad fin. et les textes parallèles.
- 362) In IV Metaph., lect. 6, n. 605; In I Sent., 3, 1, 2, c.
- 363) In VI Ethic., lect. 2, n. 1128. In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1; 24, 1, 2, sol. 2; De veritate, XIV, 1, c.; 12, c.
- 364) Cf. F.M. Tyrrell, The Role of Assent in Judgment (Washington, Cath. U. Press, 1948), pp. 67 ff., 144 ff.; "The Nature and Function of Judgment," New Scholasticism, XXVI (1952), pp. 397-423.
- 365) S.T., I, 17, et les passages parallèles. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb., ignorantia, error.
- 366) In I Sent., 19, 5, 3, ad 3; In III Sent., 11, 4, ad 6; 12, 1, 1; De virtut. in comm., 12; C.G., I, 76, Item contingens.
- 367) In II Sent., 25, 1, 2, sol. Voir ci-dessus, pp. 387-389.
- 368) De veritate, XVIII, 6; De malo, XVI, 6; In I Post. Analyt., lect. 44, n. 5. Cf. Roland-Gosselin, Erreur et péché, in Rev. de Philos., XXXV (1928), pp. 466-478; La théorie thomiste de l'erreur, in Mélanges thomistes, pp. 253-274.
- 369) C.G., III, 50. De veritate, 1, 5, ad 5.
- 370) Etymologiquement, le mot sententia veut dire soumission. Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 276-278, Do and Condo.
- 371) Voir ci-dessus, note 95.
- 372) In V Metaph., lect. 9, nn. 891-892. Voir aussi Opusculum de propositionibus modalibus, ed. Bochenski.

- 373) C.G., I, 67, Item contingens, Adhuc. Cf. A. Gardeil, La certitude probable, dans RSPT, V (1911), pp. 237-266; T. Deman, Irobabilis, dans RSPT, XXII (1933), pp. 260-290.
- 374) Voir ci-dessus, pp. 390-393.
- 375) In IV Metaph., lect. 6, nn. 600-606.
- 376) Voir ci-dessus, note 244.
- 377) Voir ci-dessus, note 246.
- 378) In II Sent., 7, 1, 1; In IV Metaph., lect. 6, n. 603; In I Post. Analyt., lect. 19, nn. 2-3; lect. 20, n. 6. Voir ci-dessus, pp. 355-363.
- 379) S.T., II-II, 1, 5, ad 4. In I Post. Analyt., lect. 2.
- 380) Voir ci-dessus, pp. 323-325.
- 381) In III Sent., 10, 1, 1, sol.; 11, 4, ad 6. Voir ci-dessus, note 234, pour les références aux textes sur le prédicat per se.
- 382) C'est le problème de la certitude qui fut la grande préoccupation de Descartes et de Kant, comme on l'a vu ci-dessus aux pp. 17-21; il fut aussi la grande inquiétude des néo-scolastiques, ci-dessus, pp. 47-49.
- 383) Pour l'importance de cette notion en thomisme, voir F.A. Cunningham, "Certitudo in St. Thomas Aquinas", The Modern Schoolman, XXX (1953), pp. 297-324.
- 384) C.G., III, 39, Praeterea. De veritate, II, 1, ad 4.
- 385) Voir ci-dessus, pp. 386-396.
- 386) Quodlibeta, VI, 6, c. In Hebraeos, cap. 11, lect. 1.
- 387) Cf. Boisacq, Dictionnaire étymologique, p. 39; Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 177-179.
- 388) Cf. Régis, L'Opinion selon Aristote, pp. 185-200.
- 389) De ente et essentia, cap. 1; In VI Metaph., lect. 1, nn. 1145-1146.
- 390) In I Metaph., lect. 2, n. 47.

- 391) In X Metaph., lect. 2, n. 47.
- 392) In XI Metaph., lect. 7, nn. 2249, 2256-2262; In lib. De Trin., V, 1; In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 3-8.
- 393) S.T., II-II, 18, 4, c. In III Sent., 26, 2, 4, sol. et ad 2; De spe, 2, ad 10; S.T., I-II, 40, 2 ad 3.
- 394) In III Sent., 23, 2, 2, sol. 3. In III Sent., 26, 2, 1; 14, 3, sol. 2 et 5. Dans ce dernier texte, il y a une sorte de certitude qui est dite dépendre complètement de l'intellect agent.
- 395) Voir ci-dessus, note 215.
- 396) Voir ci-dessus, pp. 101-105.
- 397) Voir ci-dessus, pp. 302-306.
- 398) Voir ci-dessus, pp. 248-259.
- 399) In III Sent., 27, 1, 2, c.
- 400) In I Phys., lect. 10, n. 5. In I Metaph., lect. 17, n. 272; In II Metaph., lect. 1, nn. 276-288; In II Sent., 39, 1, 2; De veritate, XV, 2, ad 3; Quaest. de anima, 13, ad 7; C.G., III, 25, Item, Amplius; 26, Quod autem; S.T., I-II, 56, 3, ad 2; 18, 6, c.
- 401) De veritate, I, 5, obj. 5, et ad 5; Tyrrell, "Nature and Function of the Act of Judgment", New Scholasticism, XXVI (1952), pp. 403-409.
- 402) In I Post. Analyt., lect. 19, n. 3; In IV Metaph., lect. 6, n. 599; In III Sent., 23, 2, 2, sol. 1.
- 403) In I Post. Analyt., lect. 19, nn. 2-3; C.G., III, 43, Ostendit enim; In IV Metaph., lect. 6, nn. 597, 603; In I Phys., lect. 10, n. 3.
- 404) In III Sent., 27, 1, 2, ad 3.
- 405) In III Sent., 27, 1, 3, c. S.T., I-II, 32, 3, c.; 33, 2.
- 406) In III Sent., 23, 2, 2, sol. 2; De veritate, XVIII, 6; XXIV, 1, ad 18; XXIII, 4, ad 11; S.T., I-II, 10, 2, c. et ad 2; 14, 6, ad 1.
- 407) Pour les relations entre limpiditas et certitudo veritatis, voir In III Sent., 14, 3, sol. 2 et 5.
- 408) Voir ci-dessus, pp. 392-393.

- 409) De veritate, XIV, 9, c.; In III Sent., 27, 1, 3, ad 1; 23, 2, 3, sol. 2.
- 410) De veritate, XIV, 1 et 9; In III Sent., 23, 2, sol. 1; S.T., II-II, 2, 1.
- 411) De veritate, XVIII, 6, c.; S.T., I, 94, 4, c. Cf. Roland-Gosselin, La théorie thomiste de l'erreur, dans Mélanges thomistes, pp. 253-274; Erreur et péché, dans Rev. de Philos., XXXV (1928), pp. 466-478; Nicholas, Le problème de l'erreur, Revue thomiste, LII (1952), pp. 328-357, 528-566.
- 412) In I Perih., lect. 14, n. 21; In III Sent., 14, 3, sol. 5; S.T., I, 14, 13, c.; II-II, 4, 8, ad 2; III, 30, 3, ad 2.
- 413) S.T., I-II, 17, 6, c. S.T., II-II, 1, 4; De veritate, XI, 1, c.
- 414) Voir ci-dessus, pp. 325 ss.
- 415) C.G., III, 37, Non est autem. C.G., II, 83, Item, si; III, 38, Amplius, cognitio; In I Perih., lect. 14, n. 24; De veritate, XVIII, 4, c.; In Joan., XV, lect. 3, n. 3.
- 416) De veritate, XVIII, 4, c. De veritate, XI, 1, ad 12; XI, 3, c.; In II Sent., 7, 1, 1, sol.; In lib. De Trin., VI, 4; S.T., I, 94, 3, c.; I-II, 3, 6, c.
- 417) S.T., I-II, 57, 2, c. C.G., III, 47; De veritate, XIV, 4, c.; In I Perih., lect. 14, n. 24.
- 418) Voir ci-dessus, pp. 325 ss.
- 419) Voir ci-dessus, pp. 139-143; 143-165.
- 420) Voir ci-dessus, pp. 302-306.
- 421) S.T., I, 58, 4, c. S.T., I, 58, 3, c.; II-II, 47, 5, ad 2; De veritate, II, 1 ad 4.
- 422) De veritate, XV, 1, c. S.T., I, 60, 2, c.; II-II, 49, 5, ad 2.
- 423) Voir ci-dessus, pp. 219-225; 305.
- 424) Voir ci-dessus, pp. 223-269.
- 425) Voir ci-dessus, pp. 302-325.
- 426) Voir ci-dessus, pp. 198-201.

- 427) Voir ci-dessus, pp. 308-311.
- 428) S.T., I, 58, 3, ad 1. S.T., I, 14, 7, c.; De veritate, II, 1, ad 4.
- 429) Cf. Pegis, Umbra Intelligentiae, dans New Scholasticism, XIV (1940), pp. 146-180.
- 430) S.T., I, 79, 8, c. S.T., I, 60, 2; I-II, 6, 2, c.; II-II, 88, 1, ad 2; 49, 5, ad 2; De veritate, X, 13, c.; XVIII, 4.
- 431) Voir ci-dessus, pp. 241-246.
- 432) Voir ci-dessus, pp. 323-325.
- 433) Voir ci-dessus, chapitres V-VI.
- 434) Voir ci-dessus, chapitres VIII.
- 435) De veritate, XIV, 1, c.; IV, 1, ad 1; 2, ad 2; In I Sent., 27, 2, 1, ad 3; S.T., I, 34, 1, ad 2; II-II, 2, 1. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 119-120.
- 436) S.T., II-II, 49, 5, ad 3; 53, 4; I-II, 14, 4-6; 57, 2; In I Sent., 3, 4, 1, ad 4; In II Sent., 3, 1, 2, et 6 sol., ad 2; 3, 1, 8, ad 2; cf. Schütz, op. cit., p. 243, disputatio; p. 667, quaestio.
- 437) S.T., II-II, 32, 8; 45, 4; II-II, 47, 1; In III Sent., 14, 1, 3, sol. 3. Cf. Chenu, Note de lexicographie médiévale, dans RSPT (1927), pp. 445 ff.
- 438) In II Post. Analyt., lect. 20, n. 11; In IV Phys., lect. 23, n. 4; S.T., I-II, 14, 5; 32, 8; 46, 4; In III Sent., 33, 1, 2, sol. Cf. Schütz, op. cit., p. 129 et p. 234, disciplina.
- 439) S.T., I, 79, 10, ad 2; 82, 2. Cf. Schütz, op. cit., p. 203.
- 440) S.T., I-II, 92, 2; In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 11-12. Cf. Schütz, op. cit., pp. 389-390.
- 441) In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 11-12; De veritate, VIII, 15.
- 442) Cf. Régis, Analyse et synthèse, dans Studia Mediaevalia, (Bruges, De Tempel, 1948), pp. 322-328.
- 443) Studium, au point de vue technique, implique une activité intermédiaire entre deux activités dont l'une se fait sans effort, parce que donnée par la nature, et l'autre est également sans effort, parce qu'elle est le point culminant (quies) de ce qui est parfait: C.G., III, 37, Non est autem; 41, Adhuc, omnia; S.T., II-II, 24, 9.

- 444) Voir ci-dessus, pp. 223-229; 239-248; 302-306.
- 445) Voir ci-dessus, pp. 101-105.
- 446) Voir ci-dessus, pp. 259-261.
- 447) Voir ci-dessus, pp. 259-261.
- 448) Voir ci-dessus, pp. 146-149.
- 449) S.T., I, 79, 8, c. De veritate, XV, 1.
- 450) Voir ci-dessus, pp. 354-362.
- 451) Quaest. de anima, 4, ad 6. Voir ci-dessus, note 415.
- 452) Voir ci-dessus, pp. 229-231.
- 453) Voir ci-dessus, pp. 249-269.
- 454) Voir ci-dessus, pp. 317-325.
- 455) S.T., I, 39, 3, c. In V Metaph., lect. 5, n. 817.
- 456) In VII Metaph., lect. 17, n. 1674.
- 457) S.T., I, 42, 3, c. Cf. Schütz, op. cit., pp. 553-557.
- 458) In V Metaph., lect. 1-2, nn. 754-762.
- 459) In V Metaph., lect. 2, nn. 763-782.
- 460) In V Metaph., lect. 3, nn. 783-794.
- 461) In V Metaph., lect. 6, nn. 827-841. Cf. C.G., II, 30.
- 462) Sur le caractère réaliste des lois de la science, voir Myerson, Le cheminement de la pensée, pp. 139-156.
- 463) Lévy-Bruhl, L. La morale et la science des moeurs (Paris, Alcan, 1927), p. 189.
- 464) Voir ci-dessus, pp. 131-134.
- 465) Voir ci-dessus, pp. 357-360.

- 466) Voir ci-dessus, pp. 34-35.
- 467) Voir ci-dessus, pp. 97-101.
- 468) Voir ci-dessus, pp. 248-261.
- 469) Voir ci-dessus, pp. 323-325.
- 470) Voir ci-dessus, pp. 354-385.
- 471) Voir ci-dessus, pp. 328-337.
- 472) Voir ci-dessus, chapitres V et VI en entier.
- 473) Voir ci-dessus, pp. 254-259; et chapitre IV, note 397a pour un ensemble plus complet de textes.
- 474) Voir ci-dessus, 396-403. Platon avait déjà découvert et décrit l'opposition entre ces deux sortes de vérités: République, livre VII, 516C-517B.
- 475) Voir ci-dessus, IIIème Partie, Prologue, note 6.
- 476) Cf. Eddington, The Philosophy of Physical Science, pp. 115-117, 152-169. Voir aussi ci-dessus, pp. 176-179.
- 477) F.H. Bradley, Appearance and Reality (London, Macmillan, 1893), p. 493.
- 478) Voir ci-dessus, IIIème Partie, Prologue, notes 5 et 6.
- 479) Pour une bibliographie complète sur les méthodes en mathématiques et en science, voir Myerson, Le cheminement de la pensée, pp. 297-459, 463-673.
- 480) Le mot causal est équivoque pour un esprit moderne parce qu'il a été vidé du sens de dépendance réelle et ontologique entre deux réalités, qu'il avait en scolastique; ce sens a été remplacé par celui d'une pure succession chronologique entre phénomènes. Pour une étude objective de la façon dont les choses ont ici évolué, voir Myerson, Identité et réalité, pp. 1-54.
- 481) In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 5-6; lect. 4 et 17-25.
- 482) Voir ci-dessus, pp. 355-363; 386-396.
- 483) Cf. Geiger, La participation, pp. 364-398, 457-475.

- 484) S.T., I, 79, 8, c. (BW, I, p. 759). De veritate, X, 8, c.;  
In III Sent., 34, 1, 2, sol.; 4, sol.; S.T., II-II, 88, 1, ad 2.  
Voir ci-dessus, pp. 352-360.
- 485) S.T., I, 60, 2.; In I Sent., 17, 1, 3, sol.; In III Sent., 33, 1, 2,  
sol.; De veritate, XVIII, 4, c.; In I Post. Analyt., lect. 15, nn. 3-4;  
lect. 5, n. 6; lect. 20, n. 4; lect. 43, n. 13; S.T., I-II, 57, 2, c.  
Voir ci-dessus, pp. 352-360.
- 486) In I Post. Analyt., lect. 17, nn. 1-3; lect. 43, nn. 5, 9, 11; lect. 4,  
nn. 5-16; In I Sent., 44, 1, 3, ad 5; In II Sent., 39, 3, 2, sol.; S.T.,  
I-II, 57, 2; II-II, 9, 2.
- 487) In I Post. Analyt., lect. 5, nn. 6-7.
- 488) De veritate, X, 12, c. Voir ci-dessus, note 234.
- 489) In I Post. Analyt., lect. 43, nn. 6, 10, 11, 13; In lib. De Trin., II,  
2, ad 7.
- 490) In I Post. Analyt., lect. 17, nn. 4-6; lect. 20, nn. 4-6; In IV Metaph.,  
lect. 5, nn. 590-595; In XI Metaph., lect. 4, n. 2210; S.T., I-II,  
57, 2; 66, 5, ad 4.
- 491) In II Metaph., lect. 2, nn. 292-294; In X Metaph., lect. 2, nn. 1956-  
1960; C.G., I, 42; Quaest. de anima, 7. Sur la relation de dépendance  
qu'il y a dans la doctrine de saint Thomas, entre l'imparfait et le  
parfait, ou entre un principe premier et un principe second, voir Geiger,  
La participation, pp. 469-472.
- 492) In IV Metaph., lect. 6, n. 605. In XI Metaph., lect. 5, n. 2211;  
De veritate, I, 1, c.; C.G., II, 83, Adhuc, cum.
- 493) In I Post. Analyt., lect. 17, nn. 5-8; lect. 43, nn. 6, 10, 11, 16;  
In III Metaph., lect. 5, nn. 391-392; In IV Metaph., lect. 5, nn. 591-  
592; In XI Metaph., lect. 4, nn. 2206-2208; In II Sent., 39, 3, 2, sol.;  
Quodlibeta, III, 26, ad 1.
- 494) Voir ci-dessus, pp. 412-420.
- 495) In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 1-2.
- 496) Cf. Entretien avec Burman (A-T, V, p. 175); Discours de la méthode  
(A-T, VI, p. 17); Regulae, XIV (A-T, X, pp. 430-440); Secundae Responsiones  
(A-T, VII, 155-156); Regulae, II-II (A-T, X, pp. 365-373); Lettre à  
Mersenne, (A-T, III, pp. 339-340).

- 497) Secundae Responsiones (A-T, VII, p. 156); Discours, (A-T, VI, p. 17); Regulae, IV, (A-T, X, pp. 373-377).
- 498) Cf. Régis, Analyse et synthèse, dans Studia mediaevalia (Bruges, De Tempel, 1048), pp. 303-304, 313-329.
- 499) Cf. Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique, pp. 567, 916, 954.
- 500) F., Mullachius, Fragmenta Philosophorum Graecorum (Paris, 1867), II, p. 245.
- 501) Pour le sens exact de cette expression en langage mathématique moderne, voir Brunschwicq, Les étapes de la philosophie mathématique (Paris, Alcan, 1929), pp. 419-420.
- 502) Mullachius, op. cit., p. 246.
- 503) Discours de la méthode (A-T, VI, p. 19); Regulae, III, (A-T, X, pp. 369-370).
- 504) Cf. In Top. Ciceronis, I (PL, 64, 1047 B-C); De Diff. Topicis, I (PL, 64, 1174 C).
- 505) Cf. De divisione naturae, II, 1 (PL, 122, 526).
- 506) Cf. In I Post., Tr. 2, cap. 3 (ed. Borgnet, I, 528b).
- 507) In lib. de Praedicabilibus, Tr. 1, cap. 3 (ed. Borgnet, I, 3b); In I Prior. Analyt., Tr. 1, cap. 1 (ibid., 290a); cap. 2 (ibid., 290b); In I Post. Analyt., Tr. 1, cap. 1 (ibid., 513b); In I Top., Tr. 1, cap. 1 (ibid., 658b); In I Elench., Tr. 1, cap. 1 (ibid., 840b).
- 508) Pour la distinction, chez Descartes, entre explication, démonstration et preuve, voir Gilson, Discours de la méthode, pp. 472-473.
- 509) De veritate, II, 7, ad 3; De potentia, VII, 1, ad 10; C.G., II, 58, Adhuc; I, 18.
- 510) In VII Metaph., lect. 17, n. 1673.
- 511) In I Phys., lect. 1, nn. 7-11; In I Post. Analyt., lect. 4, nn. 15-16; In I Perih., lect. 6-8; S.T., I, 16-17; 85, 3.
- 512) Pour ce vocabulaire dans les oeuvres de saint Thomas, voir Régis, Analyse et synthèse, loc. cit., p. 315, notes 1-4.
- 513) Cf. ibid., pp. 315-316, texte et notes.

- 514) Ibid., p. 316, notes 1-4.
- 515) In II Sent., 22, 1, 1, ad 2; In lib. De divin. nom., cap. 1, lect. 2; In I Phys., lect. 13, n. 2; lect. 14, n. 11; S.T., I, 79, 9; In lib. De Trin., VI, 1, ad 3.
- 516) Voir ci-dessus, pp. 317-325.
- 517) Voir ci-dessus, pp. 328-345.
- 518) Voir ci-dessus, pp. 91-88; 412-417.
- 519) S.T., I-II, 57, 2, c. S.T., II-II, 9, 2, c.; In lib. De Trin., VI, 4, c.
- 520) S.T., I-II, 14, 5, c. In III Sent., 34, 1, 2, sol.; In II Metaph., lect. 1, n. 278; De veritate, XVII, 1, c.
- 521) In I Metaph., lect. 2, n. 46; In II Metaph., lect. 1, n. 278; In I Phys., lect. 1, nn. 7-9; In I Post. Analyt., lect. 35, n. 2; lect. 41, n. 8; In lib. De divin. nom., 7, lect. 2; S.T., I, 85, 3; 95, 8. Voir ci-dessus pp. 421-425.
- 522) In Lib. De Trin., VI, 1, ad prim. quaest. Cette réponse contredit tout simplement la position de Descartes; voir Discours de la méthode (A-T, VI, pp. 8, 18); Regulae, II, (A-T, X, pp. 362-363); Regulae, III, (A-T, X, pp. 367-369).
- 523) In Lib. De Trin., loc. cit. In I Post. Analyt., lect. 4, n. 16; lect. 13, n. 11; lect. 15, nn. 1-6; lect. 23-25; S.T., I, 2, 2, et 7, ad 1. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, p. 217, demonstratio; p. 675, quia.
- 524) In lib. De Trin., VI, 4, ad 2. In lib. De Trin., II, 2; C.G., III, 49 et 56.
- 525) Voir ci-dessus, pp. 254-261.
- 526) In lib. De Trin., VI, 4. In lib. De Trin., V, 4; In I Post. Analyt., lect. 41, n. 8; C.G., III, 39, 42, 49 et 50; De veritate, XVIII, 2, et 5; S.T., I, 2, 2; I-II, 3, 8.
- 527) In lib. De Trin., II, 2, ad 1; In VI Ethic., lect. 5, nn. 1180-1183; S.T., II-II, 9, 2, c. et ad 3; In III Sent., 35, 2, 1, 1, ad 1; 35, 2, 1, 2; 35, 1, 3, 3, ad 1.
- 528) S.T., I, 79, 9, c. In II Sent., 2, 2, sol.

- 529) S.T., I, 2, 2, c. C.G., III, 49. Dans la méthode de Descartes, nous trouvons exactement le contraire, la connaissance de la quiddité précédant celle de l'existence. Voir Gilson, Discours, de la méthode, p. 342.
- 530) Voir ci-dessus, pp. 317-325; 345-348.
- 531) S.T., I, 2, 3, c.; 85, 8; C.G., III, 56, Amplius, nulla; In lib. De Trin., I, 3; In lib. De divin. nom., cap. 8, lect. 2; In I Metaph., lect. 2, n. 46.
- 532) Voir ci-dessus, pp. 166 ss.
- 533) Voir ci-dessus, pp. 338-345; In lib. De Trin., VI, 3.
- 534) Voir ci-dessus, pp. 421-425.
- 535) S.T., I, 14, 7, c. S.T., I, 58, 3; De veritate, XVIII, 2, ad 1; XV, 1.
- 536) S.T., I-II, 14, 5, c. S.T., I, 79, 9; II-II, 9, 3; In I Post. Analyt., lect. 23-25; In lib. De Trin., VI, 1.
- 537) Voir ci-dessus, pp. 317-325.
- 538) Voir ci-dessus, pp. 183-191; 412-416.
- 539) In lib. De Trin., VI, 1, ad tert. quaest. Pour le sens technique du mot universel, tel qu'utilisé dans ce contexte, voir ci-dessus, chap. VII, notes 460, 509-511.
- 540) Cf. Meyerson, Identité et réalité, pp. 1-54. Cette confusion concernant la cause fut dénoncée par Platon; Phédon, 47A. Cf. H. Dolch, Kausalität, pp. 93-222.
- 541) Cf. H. Poincaré, Leçons sur la théorie mathématique (Paris, Alcan, 1898), p. 1 ss.; P. Duhem, La théorie physique (Paris, Alcan, 1906), p. 26; Descartes, Discours de la méthode, IV (A-T, VI, p. 76); Gilson, Commentaire sur le discours, pp. 472-473.
- 542) Cf. M. Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes (Leipzig, 1909), p. 36.
- 543) Duhem, La théorie physique, pp. 46-47; Meyerson, Le cheminement, de la pensée, pp. 297-409, 463-673.
- 544) In I Perih., lect. 1, n. 8; In I De caelo, lect. 3, nn. 7, 10; In II De caelo, lect. 17, n. 2.
- 545) S.T., I, 32, 1, ad 2.

- 546) S.T., I, 2, 3; 96, 3, obj. 3; I-II, 75, 1; C.G., I, 13.
- 547) In I Ethic., lect. 1, nn. 2-5.
- 548) A ce sujet, voir Geiger, La participation, pp. 364-398.
- 549) Voir ci-dessus, pp. 352-356.
- 550) Voir ci-dessus, pp. 356-363.
- 551) Voir ci-dessus, IIIème Partie, Prologue, notes 3-5; chapitre VI, notes I48-I50.
- 552) Voir ci-dessus, pp. 249-269.
- 553) De veritate, XVIII, 6. De veritate, XIV, 8-9; In III Sent., 23, 2, 3, sol. 3, et ad 3; S.T., I, 16, 6, ad 1. Voir ci-dessus, note 366.
- 554) In III Sent., 17, 1, 1, sol. 3, et ad 3; In III Sent., 23, 2, 3, sol. 2; C.G., I, 67, Item, contingens; S.T., I, 10, 3, ad 3; 79, 1, ad 3. Voir ci-dessus, note 366.
- 555) De veritate, XIV, 8. S.T., I-II, 52, 3; 57, 1-2, et 5, ad 3.
- 556) Voir ci-dessus, pp. 386-404.
- 557) Voir ci-dessus, pp. 386-396.
- 558) De veritate, XIV, 9. In III Sent., 33, 1, 9, sol. 3.
- 559) Voir ci-dessus, pp. 405-409.
- 560) Les plus importants de ces termes sont apprehendere, percipere, capere, accipere, invenire.
- 561) S.T., I-II, 68, 4. S.T., I-II, 57, 6; II-II, 9, 1; In III Sent., 35, 2, 2, sol. 3; De veritate, XV, 8-9; In VI Ethic., lect. 2, n. 1128.
- 562) S.T., I, 79, 8. In III Sent., 34, 1, 2, sol., et 4, sol.; De veritate, X, 8-9.
- 563) De veritate, XV, 1, c.
- 564) De veritate, X, 8, ad 10.
- 565) De veritate, XVI, 2, c. De veritate, XVII, 1; In lib. De divin. nom., cap. 4, lect. 7; S.T., I, 79, 9, ad 4; 10, ad 3.

- 566) De veritate, XV, 1, ad 4, et 3, c. In II Sent., 9, 1, 8, ad 1;  
In III Sent., 35, 1, 2, sol. 2; 35, 2, 2, sol. 1.
- 567) Voir ci-dessus, pp. 352-360.
- 568) De veritate, XI, 1, ad 13. De spirit. creat., 9, ad 7.
- 569) De veritate, XIV, 9, c. De veritate, II, 2, c.; In II Sent., 24, 2, 3,  
ad 4; In IV Metaph., lect. 6, nn. 603, 607; In I Post. Analyt., lect. 35,  
n. 2; In II Post. Analyt., lect. 4, n. 2; S.T., II-II, 51, 2, ad 3,  
et 4, ad 2; 53, 4; 57, 6, ad 3. Voir ci-dessus, note 347.
- 570) Voir ci-dessus, pp. 406-412; 421-425.
- 571) Voir ci-dessus, pp. 417-420.
- 572) Voir ci-dessus, pp. 360-367.
- 573) De veritate, X, 8-9; S.T., I, 75; et toute la question De anima.
- 574) Quodlibeta, IV, 16, ad 1. S.T., I-II, 3, 8.
- 575) Voir ci-dessus, 354-360.
- 576) De veritate, XVI, 2, c.; De veritate, XI, 1, ad 13; De spirit. creat.,  
9; In lib. De divin. nom., cap. 6, lect. 7.
- 577) Voir ci-dessus, pp. 352-360.
- 578) S.T., I-II, 66, 5, ad 4. De veritate, X, 12, ad 10; In lib. De Trin.,  
VI, 1, ad prim. quaest.
- 579) Voir ci-dessus, pp. 360-384.
- 580) Voir ci-dessus, pp. 386-396.
- 581) S.T., I-II, 57, 2, ad 1, et ad 2.
- 582) In lib. De Trin., VI, 1-4.
- 583) In lib. De Trin., VI, 1, énoncé de la question.
- 584) In I Ethic., lect. 1, n. 2; In III Phys., lect. 8, n. 2; In I Post.  
Analyt., lect. 1.

- 585) In lib. De Trin., VI, 1, ad prim. quaest. De veritate, XII, 3, ad 2; XXVIII, 3, ad 6; S.T., I, 84, 8.
- 586) In lib. De Trin., VI, 1, ad prim. quaest. In I Post. Analyt., lect. 1, nn. 5-6; lect. 20, n. 5; In IV Metaph., lect. 4, nn. 572-577; S.T., I, 32, 1, ad 2; I-II, 57, 6, ad 3; 51, 2, ad 3.
- 587) S.T., I, 32, 1, ad 2. In I Perih., lect. 1, n. 8; lect. 8, n. 9; In II De caelo, lect. 17, n. 2; C.G., I, 67, Praeterea, si.
- 588) In lib. De Trin., VI, 1, ad prim. quaest.
- 589) De veritate, XII, 3, ad 2; XXVIII, 3, ad 6; In lib. De Trin., VI, 2; S.T., I, 84, 8. Voir ci-dessus, pp. 198-208, 259-275.
- 590) Pour une étude de l'évolution de ce terme, voir H. I. Marrou, Doctrina et Disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise, dans Bulletin du Cange, X (1934), pp. 5-25; Chenu, Disciplina, dans RSPT, XXV (1936), pp. 685-692.
- 591) In lib. De Trin., VI, 1, ad secund. quaest.
- 592) In lib. De Trin., VI, 1, ad secund. quaest., ad 4; et 2, c.
- 593) S.T., II-II, 49, 5, ad 2. S.T., II-II, 180, 6, ad 2.
- 594) Voir ci-dessus, pp. 396-404.
- 595) De veritate, XV, 1, c. Voir ci-dessus, pp. 435-443.
- 596) In lib. De Trin., V, 1, ad 9. In I Perih., lect. 18; C.G., I, 12; S.T., I, 2, 2, c.
- 597) Voir ci-dessus, pp. 417-443.
- 598) S.T., I, 85, 8, ad 1.
- 599) In lib. De Trin., VI, 1, ad tert. quaest. S.T., I-II, 57, 2; 66, 4.
- 600) S.T., I, 1, 6; I-II, 52, 2; II-II, 8, 8. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, pp. 719-722.
- 601) Voir ci-dessus, chapitres V-VII.
- 602) Voir ci-dessus, chapitres VIII-IX.

- 603) Voir ci-dessus, chapitres X-XI.
- 604) Voir ci-dessus, chapitre XII.
- 605) C.G., I, 4, C.G., III, 25, 48, et 60.
- 606) C.G., III, 50, Praeterea.

PROLOGUE

Chapitre I: La genèse du problème comme tel.

Chapitre II: Le problème épistémologique moderne.

Chapitre III: Le problème épistémologique.

Chapitre IV: La méthode du doctorat scientifique.

Notes et références des chapitres I-IV.

TABLE

Chapitre V : La connaissance comme véritable d'activités  
intelligibles.

Chapitre VI : La connaissance comme présence d'entités et effet  
des vérités.

TABLE DES MATIERES.

Première Partie

Le problème épistémologique.

PROLOGUE	I
Chapitre I: La genèse du problème comme tel.	2
Chapitre II: Le problème épistémologique moderne.	16
Chapitre III: Le problème néoscolastique.	46
Chapitre IV: La méthode du docteur angélique.	75
Notes et références des chapitres <u>I-IV.</u>	107

Deuxième Partie

Qu'est-ce que connaître?

PROLOGUE	I31
Chapitre V : Le connaître comme multitude d'activités immanentes.	I34
Chapitre VI : Le connaître comme présence d'autrui ou effet des réalités.	I50

Chapitre VII: L'objet comme terme de la connaissance humaine.	219
Notes et références des chapitres <u>V-VII</u> ,	272

Troisième Partie

Qu'est-ce que connaître la vérité?

PROLOGUE	302
Chapitre VIII: Quelle opération rend parfaite la connaissance humaine?	306
Chapitre IX: La vérité, effet du jugement et objet de connaissance.	325

Quatrième Partie

Qu'est-ce que connaître la vérité infallible?

PROLOGUE	351
Chapitre X : Comment découvrir les énonciations dont la vérité est infailliblement évidente?	352
Chapitre XI: L'assentiment ou le jugement de valeur sur la vérité des premiers principes.	386
Chapitre XII: Qu'est-ce que connaître infailliblement la vérité médiate?	405

CONCLUSION

Notes et références des chapitres <u>VIII-XII</u> et de la conclusion.	454
Table des matières.	490

\* \* \* \*

INDEX

Notes et références des chapitres I-III de la conclusion  
Table des matières

