

## Laval théologique et philosophique



# La connaissance des premiers principes Une interprétation

Emmanuel Trépanier

---

Volume 4, Number 2, 1948

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019809ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019809ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this article

Trépanier, E. (1948). La connaissance des premiers principes : une interprétation. *Laval théologique et philosophique*, 4(2), 289–310. <https://doi.org/10.7202/1019809ar>

# La connaissance des premiers principes

## UNE INTERPRÉTATION

La science est l'*habitus* des conclusions. Elle se définit donc par la démonstration. Or la démonstration est constituée de principes. Les principes sont donc connus antérieurement aux conclusions, et la science ne va pas sans une connaissance préexistante. Or cette connaissance des principes est en même temps une connaissance antécédente. D'où cette autre exigence «que les principes soient par quelque manière crus et connus plus encore que les conclusions». Ce qui revient à dire que la connaissance des principes doit être à la fois plus grande et plus certaine que celle des conclusions. De celle-ci à celle-là il existe un rapport d'effet à cause, et la cause est toujours supérieure à son effet. S'il arrive, comme c'est ici le cas, que le même nom soit attribué à tous les deux, il le sera davantage à la cause<sup>1</sup>. La santé est désirable à cause de la vie, la vie est donc plus désirable que la santé. Une conclusion est obtenue et admise par la vertu de ses principes, c'est donc à ces derniers qu'il revient d'être mieux connus et plus crus. La connaissance des vérités premières est la plus pénétrante et la plus ferme, elle emporte avec elle tout ce que ce terme *connaissance* signifie de qualité et de perfection<sup>2</sup>.

Comment nous possédons une telle connaissance, ou l'origine des premiers principes dans notre intelligence, tel est le problème que nous entendons étudier. Ou plus exactement, nous nous proposons de reprendre la solution qu'en a donnée Aristote, et de montrer qu'elle en est une de juste milieu entre le sensualisme et l'innéisme. Saint Thomas et ses commentateurs, en particulier Cajétan et Jean de Saint-Thomas, ne l'ont pas comprise autrement. Nous mettrons donc en lumière la justesse de leur interprétation comme la pénétration de leurs développements. Nous verrons qu'ils se sont appliqués à scruter les implications de la position initiale, au point de nous donner à eux tous une véritable synthèse. Nous essaierons donc de la reconstituer en prenant pour base de nos recherches le dix-neuvième et dernier chapitre du second livre des *Seconds Analytiques*.

Quand on songe à l'antériorité des principes sur la démonstration, il peut surprendre que le Philosophe ait reporté jusque là la considération de notre problème. Mais, à vrai dire, ces *Seconds Analytiques* sont le traité de la démonstration. Sans explications sur la nature des principes,

<sup>1</sup> À condition que le nom soit attribué d'une manière univoque à la cause et à l'effet.

<sup>2</sup> *Seconds Analytiques*, I, c.2, 72a25.

sur leur nécessité et leur diversité, la démonstration eût été inintelligible. Aristote n'a donc pas manqué de les donner dès le début, ni d'y revenir dans le cours de son traité. Mais de quelque manière que la connaissance de ces vérités indémonstrables fût en nous, il faut reconnaître que cela n'affectait point la démonstration dans sa substance. Les *Analytiques* pouvaient difficilement se fermer sans une réponse à cette question, mais il n'allait pas contre l'ordre de doctrine qu'elle apparût en leurs dernières pages<sup>1</sup>.

Aristote fait d'abord mention de difficultés préliminaires dont la dernière—mais qui sera discutée la première—est la suivante: on peut se demander «si les *habitus* qui nous font connaître les principes ne sont pas innés mais acquis, ou bien sont innés mais d'abord latents» (99b25). Et l'innéisme est aussitôt déclaré absurde pour cette raison que nous aurions en nous la connaissance de vérités qu'en fait nous ne laisserions pas d'ignorer. Qui donc soutiendrait qu'une connaissance obtenue par démonstration puisse être en nous à notre insu? C'est pourtant ce qu'on affirme de la connaissance des principes alors même qu'elle est plus précise, plus déterminée et plus certaine. La certitude est en ceci que celui qui sait, sait non seulement qu'il en est ainsi mais qu'il ne peut en être autrement. Connaître avec certitude la vérité du principe ne va pas sans admettre avec entière détermination la fausseté de sa négation. «...Celui qui a la science au sens absolu doit être inébranlable»<sup>2</sup>. Et la condition en est qu'il soit tout aussi fixé sur la vérité des principes que sur la fausseté de leurs opposés. Comment pourrait-il l'être sans en être conscient? La connaissance des principes est incompatible avec cet état latent, «il est clair ...que les principes ne peuvent se former en nous alors que nous n'en avons aucune connaissance, ni aucun *habitus*» (99b31).

Si les principes ne sont point un don de la nature, il faut conclure, dit Aristote, à la nécessité de quelque puissance susceptible de nous les faire acquérir. «...Sans pourtant, ajoute-t-il, que cette puissance soit supérieure en exactitude à la connaissance même des principes» (99b33). Remarquons tout de suite la double affirmation: le fait d'une connaissance préexistante, et la supériorité de la connaissance des principes. Ainsi formulée elle contient tout, elle équilibre tout, elle résout entièrement le problème qui se pose et qu'Aristote ne pose pas d'une façon plus explicite.

Il s'agit en effet de reconnaître une connaissance préexistante puisque le principe est une proposition universelle et qu'il ne saurait être dans la réalité sous cet état même de proposition universelle. Il devra donc s'acquérir par l'intermédiaire d'une connaissance immédiatement en contact avec la réalité dans ce qu'elle a d'individuel et de concret. Mais voilà ce qui paraît impossible. Cette connaissance prérequis ne joue-t-elle pas un rôle similaire à celui des principes par rapport à la démonstration? Dans l'affirmative, il faut admettre qu'elle est la cause de la certitude des

<sup>1</sup> «Et ideo ad scientiam quae est de demonstratione, utile est ut sciatur qualiter prima principia cognoscantur».—S. THOMAS, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect. 20, n. 2.

<sup>2</sup> *Sec. Anal.*, I, c. 2, 72b4.

principes, et qu'il existe donc une connaissance plus certaine que celle des principes. Telle est la difficulté où nous nous jetons à déclarer que les principes sont acquis. Il s'agit donc de comprendre comment la double affirmation d'Aristote n'est nullement contradictoire, comment elle n'est point tiraillement entre des inconciliables.

Cette connaissance préalable n'est autre que la connaissance sensible. C'est un genre de connaissance qui se trouve chez tous les animaux, l'homme y compris, et c'est à les considérer tous que la pluralité et la diversité des opérations sensorielles apparaissent le plus manifestement. Il va de soi, en effet, qu'elles se connaissent d'autant mieux qu'elles sont plus nettement séparées. Or, justement, tous les animaux n'ont pas toutes les facultés sensitives. On peut même établir chez eux une hiérarchie de perfection selon qu'ils ont plus de ces facultés et des facultés de plus en plus libérées de la présence *hic et nunc* du singulier matériel. Il suffira donc de les réunir en un même sujet, l'homme, pour leur assigner la fonction d'intermédiaire entre la perception de ce singulier et la possession de l'universel.

La première partie de l'exposé d'Aristote se présente assez simplement. Elle nous fait d'abord connaître les deux premiers groupes d'animaux. Le sens est cette faculté de discrimination des sensibles «que l'on appelle la perception sensible». Or chez les plus infimes des animaux il n'y a rien de plus que cette perception. Si l'on parlait d'elle comme d'une impression, il faudrait ajouter aussitôt que cette impression ne se fixe pas, qu'elle ne dure pas. Elle est liée à la présence de l'objet actuellement senti. Ces animaux ne sentent ce qu'ils sentent qu'à l'instant où ils le sentent. Et c'est la supériorité d'un second groupe que de posséder la mémoire. Ceux-ci peuvent retenir une perception bien sentie, une sensation bien imprimée. L'impression demeure et persiste au point qu'avec la mémoire il y a dans l'âme connaissance «*praeter sensum*», non pas contre le sens, ni sans lui, mais au delà de lui.

Signalons que d'après saint Thomas, sur un passage parallèle de la *Métaphysique*, il faut voir dans ces deux groupes d'animaux ceux qui ne sont pas doués de locomotilité et ceux qui le sont. Il pose en effet que la mémoire en est une condition essentielle. C'est que le déplacement de l'animal procède d'une intention et que cette intention est liée à la présence d'une image. Sans mémoire, il faudrait que la sensation continue d'être actuelle aussi longtemps que dure le mouvement. Ou, inversement, il faudrait que le mouvement cesse avec la sensation elle-même. Comme si l'agneau devait bêler tant que le loup n'est pas parvenu jusqu'à lui, ou comme si le loup devait s'arrêter dès que l'agneau cesse de bêler. Pour que l'animal qui perçoit à distance puisse atteindre ce qui lui est utile ou fuir ce qui lui est nocif, la mémoire doit lui permettre de maintenir son intention en conservant la présence même du sensible<sup>1</sup>.

Enfin, et parmi les animaux qui ont la mémoire, Aristote fait la distinction entre les hommes et les brutes. Distinction qu'il fonde sur le *γίνεσθαι*

<sup>1</sup> S. THOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect.1 (ed. CATHALA), n.10.

λόγον qui, au point de perfection où il peut conduire à la connaissance proprement intellectuelle, est assurément propre aux hommes. Saint Thomas a donné de cette expression la traduction la plus large en même temps que la plus radicale en la présentant comme le fait de discourir et de raisonner sur les singuliers qui sont enregistrés dans la mémoire. C'est en effet le plus clair de ce chapitre que la connaissance intellectuelle doit sortir comme de sa source première de la capacité de comparer et de rassembler, de rapprocher et de grouper des singuliers. C'est ainsi que l'on conçoit *homme* après avoir perçu telle ressemblance de Socrate, de Platon et de Callias. C'est ainsi qu'on en vient à concevoir universellement que tel remède guérit la fièvre pour avoir constaté qu'il a guéri Socrate, Callias et bien d'autres.

Il n'est pourtant pas facile de pénétrer les développements de cette idée générale. Une phrase en particulier, celle qui débute à la ligne 100a6, tient pour ainsi dire la clef de tout le chapitre :

Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

Mais il faut ajouter qu'elle est la phrase litigieuse par excellence, la pierre d'achoppement des traducteurs et des interprètes. Elle met vraiment en question les deux points les plus importants. Il s'agit d'abord de savoir si l'expérience atteint l'universel, si elle peut être assimilée, purement et simplement, à la connaissance de l'universel. Une difficulté textuelle y invitant, la plupart des auteurs ont porté à ce premier point une minutieuse attention. Il s'agit en outre de déterminer quelle est au juste l'intention d'Aristote. La connaissance intellectuelle dont il entreprend d'exposer l'élaboration est-elle connaissance d'un incomplexe ou connaissance d'un complexe? Veut-il décrire la formation des idées ou notions, ou l'acquisition des propositions et principes? Il est certain qu'Aristote annonce dès le début qu'il traitera des principes, tout comme à la fin il oppose à la science cet *habitus* qu'il appelle l'intelligence et dont la fonction est de dire le vrai au sujet des principes. Mais des deux exemples cités un peu plus haut, il faut admettre que le second est une addition de saint Thomas; le texte d'Aristote paraît toujours viser les simples notions. Les auteurs ont donc généralement ignoré ce dernier problème. Ils ont pris pour acquis que le Philosophe voyait les principes dans les notions elles-mêmes. Les analyses qui vont suivre tenteront donc d'arracher à cette phrase ses secrets. Mais elles l'aborderont sous forme de discussion d'abord avec la traduction de M. Tricot, puis avec l'interprétation du R. P. Le Blond. Nous avons cette confiance qu'elles vaincront ainsi la concision d'Aristote, tout autant que la sobriété de saint Thomas.

M. Tricot:

«Et c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité

et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, et de la science en ce qui regarde l'être».

Sur le premier point, la difficulté textuelle déjà signalée réside dans la signification d'un tout petit  $\eta$ , intercallé dès la première ligne entre l'expérience et l'universel. D'une façon très catégorique, M. Tricot choisit de lui assigner une fonction explicative: 1° il le traduit par *c'est-à-dire*; 2° il met entre parenthèses tout ce qui est dit de l'universel. L'universel expliquerait donc l'expérience, ou, tout au moins, l'expérience ne s'expliquerait pas sans l'universel. Ce qui est reconnaître que l'expérience atteint l'universel. Or de cela il est certain qu'il y a preuve chez Aristote. Quelques lignes plus loin, en effet, ce dernier croit devoir clarifier son premier exposé, et ce sur quoi il insiste, c'est précisément sur ceci que le sens est capable d'une saisie de l'universel. L'homme Callias, dit-il, ne tombe pas sous le sens sans que la sensation n'atteigne l'homme même (100a19). Ce que saint Thomas précise en disant que le sens ne connaît pas seulement Callias en tant que Callias, et Socrate en tant que Socrate; mais il connaît aussi Callias en tant qu'il est cet homme, et Socrate en tant qu'il est cet homme. Puis il en donne la raison la plus profonde: si le sens n'appréhendait que cela même qui tient à la particularité, et nullement la nature universelle dans le particulier, il ne serait pas possible que l'appréhension du sens cause en nous la connaissance de l'universel (n.14). À moins donc de soutenir que l'intelligence atteint d'emblée l'universel, il faut reconnaître au sens la capacité de rassembler les singuliers autour de cette raison commune qu'il atteint en chacun d'eux de la façon la plus concrète.

Lors donc que M. Tricot assigne à sa parenthèse sur l'universel d'expliquer l'expérience, il entend l'universel connu par le sens, l'universel tel qu'il est saisi par l'expérience dans la multiplicité des cas particuliers. Il lui est alors possible de soutenir que de l'expérience ou de l'universel vient le principe. Car le principe sera justement «la notion elle-même, dégagée de la multiplicité des cas particuliers». Une note le précise:

«En résumé, trois étapes dans le développement de la sensation à la science: la mémoire, persistance de la sensation; l'expérience, qui fournit le point de départ de la notion universelle; la notion elle-même, dégagée de la multiplicité des cas particuliers, et qui est le principe de l'art, s'il s'agit de l'action, et de la science, s'il s'agit de la connaissance de la réalité»<sup>1</sup>.

Si M. Tricot a raison de distinguer une double atteinte de l'universel, la traduction qu'il fait de notre texte ne gagne rien en exactitude. Il se trouve même que la note et la traduction se contredisent manifestement. Comment, en effet, Aristote présente-t-il l'universel ici même à la ligne 100a6? Telle est bien la question. Or il indique que l'universel n'existe pas en dehors des singuliers: «comme une unité... qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers», mais au point de vue de la connaissance il le dit «en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors

<sup>1</sup> J. TRICOT, *Aristote, Organon*, T.IV, pp.244-245, 100a6-10, et note 5.

de la multiplicité». Ce qui empêche, et très nettement, d'y voir l'universel tel qu'il est saisi par le sens ou l'expérience. M. Tricot traduit fort bien le *τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά*, mais sans se rendre compte que du même coup le  $\eta$  ne peut plus avoir le sens de *c'est-à-dire*. L'universel dans l'âme comme un en dehors du multiple, c'est exactement ce qu'il présente comme troisième et dernière étape dans le processus qui mène de la sensation à la science. Et c'est bien la troisième, car la connaissance de l'universel suppose l'expérience, comme l'expérience suppose la mémoire. Mais, c'est encore un point à déterminer, cette étape n'est pas la dernière.

De fait, il n'est pas question que la science, ou, plus exactement, la connaissance du principe suive immédiatement l'expérience. Le texte dit trop clairement que le principe vient de l'universel. Et cela montre tout aussi clairement que le principe n'est pas l'universel. M. Tricot commet cette erreur de bloquer sous le terme aristotélicien d'*universel* et la notion et le principe. La notion, le principe, l'universel, c'est à ses yeux une seule et même chose. Pour que le principe vint de l'universel tout en étant l'universel, et sans que la connaissance rationnelle fût identifiée à la connaissance expérimentale, il n'y avait vraiment qu'à distinguer la double saisie possible de l'universel. Mais puisque l'universel est ainsi défini qu'il est déterminément objet de connaissance rationnelle, il est absolument commandé par le texte de dissocier l'universel et le principe. L'universel devient alors et uniquement la notion, tandis que le principe demeure ce qu'il était tout au long des *Analytiques*: une proposition, un complexe mettant en jeu des notions. On comprend ainsi que la connaissance du principe n'aille point sans la connaissance des notions, et que celle-ci soit bien une étape et non pas le terme du processus en question.

#### Le Père Le Blond:

«De l'expérience, ou de ce fait, qui s'arrête et demeure dans l'âme l'universel, ou l'un dans le multiple qui se retrouve le même dans chaque objet, suit le principe de l'art ou de la science, l'art qui regarde le devenir, la science qui a pour objet l'être»<sup>1</sup>.

Ici encore il faut lire une note, mais contrairement à celle de M. Tricot, c'est une note qui correspond à la traduction et qui entreprend de la justifier. C'est d'ailleurs le seul avantage que le P. Le Blond ait sur M. Tricot. Selon lui, en effet, et bien des auteurs seraient de son sentiment, il ne peut être question dans le présent texte de séparer l'expérience et l'universel. Le  $\eta$  ne distingue pas l'une et l'autre, il explique l'une par l'autre. Mais la distinction très juste par ailleurs, que faisait M. Tricot entre la double saisie possible de l'universel, ne paraît pas être venue à l'esprit du P. Le Blond. Si le sens saisit l'universel, il faut simplement dire que l'expérience est la connaissance de l'universel. Mais celle-ci n'est rien d'autre que la connaissance du principe, rien d'autre que la science elle-même. Le P. Le Blond a donc cette logique d'identifier l'expérience et la science.

<sup>1</sup> J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, pp.128-146, et note de la p.129.

Or, saint Thomas écrit : «Ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universali quiescente in anima (...)—ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae». Avec cet «aut etiam ulterius», dit notre auteur, saint Thomas commente Aristote par Aristote, c'est-à-dire qu'il s'appuie sur le premier livre de la *Métaphysique* «où la distinction entre l'expérience, qui reste particulière, et la science et l'art, qui sont réellement universels, est affirmée de façon nette». Et le plus grave peut-être, c'est qu'il minimise le rapprochement entre sensibilité et intelligence, qu'il détruit «la saveur 'sensualiste' du morceau» qui est pourtant indéniable.

Nous ne reprendrons pas les critiques que nous formulions déjà contre les explications de M. Tricot. Nous ajouterons tout juste pour bien marquer que c'est l'intelligibilité même du morceau que détruit l'interprétation du P. Le Blond. Et d'abord une simple question. Pourquoi donc cet élément du texte : *τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ* n'apparaît-il pas dans sa traduction ? C'est bien parce qu'il s'agit de la connaissance de l'universel comme unité en dehors du multiple que cette connaissance ne se laisse pas réduire à l'expérience.

Mais il y a surtout ceci que le P. Le Blond supprime presque totalement la diversité des connaissances dont Aristote entend exposer l'origine les unes à partir des autres. D'où vient le principe ? voilà ce que se demande le Philosophe. Le P. Le Blond reconnaît que de la façon la plus éloignée il vient de la sensation. Il reconnaît aussi qu'il vient de la mémoire puisque la mémoire provient elle-même de la sensation. Mais à ce point s'arrêteraient ses investigations. D'abord parce que tout son exposé fait foi que la saisie des principes est pour lui une seule et même chose que la connaissance des universels<sup>1</sup>. Or celle-ci est le fait même de l'expérience. C'est donc l'expérience qui est connaissance des principes, et, strictement, cette dernière doit suivre la mémoire. Comment donc peut-il entendre sa propre traduction : «De l'expérience... l'universel... suit le principe» ? Le principe peut-il suivre de lui-même ? c'est le moins que l'on puisse demander. Le P. Le Blond ne dit pas autre chose que ceci : de l'expérience qui est connaissance de la notion universelle suit la connaissance du principe qui est toujours la notion universelle. C'est enlever toute signification à la particule *ἐκ* que le Philosophe pose et repose devant chacun des termes : sensation, mémoire, expérience, universel. D'où vient le principe ? Il vient, doit-on dire, de la sensation, de la mémoire, de l'expérience, de l'universel. Comprenant que chacune de ces connaissances présuppose la connaissance précédente sans jamais être identique à elle. Telle est l'interprétation que nous croyons devoir accepter. C'est celle-là même qu'il nous paraît nécessaire de lire en saint Thomas.

Que saint Thomas voit le principe dans une proposition, cela ressort, il nous semble, de l'exemple qu'il donne comme principe, et spécialement comme principe d'art. Mais le principe d'art est ce qui règle l'action de

<sup>1</sup> «La réponse de fait, l'essai d'explication de la saisie des principes, de la connaissance des universels...»—*Ibid.*, p.146.



l'artiste, et nous ne voyons pas comment une notion simple pourrait constituer une telle règle. Ce n'est pas la notion de fièvre, ni la notion de telle herbe qui dirige l'opération du médecin; c'est plutôt le rapprochement de ces deux notions dans la proposition qui énonce: telle espèce d'herbe guérit la fièvre. «Hoc accipitur ut quaedam regula medicinae». Mais en parlant de l'universel, l'exemple est tout au contraire celui d'un complexe, d'une certaine nature. C'est l'homme, c'est la nature humaine dans laquelle Socrate et Platon sont semblables. Cet universel est reçu de l'expérience, et «ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae». Si l'universel avait été le principe, n'eût-il pas fallu dire: «et tale universale per experimentum acceptum est in anima id quod est principium artis et scientiae»? Chez saint Thomas, comme chez Aristote, le «ex» ne peut que montrer la distinction entre ce qui provient et ce d'où il provient. Puis il ajoute: si cet universel concerne l'action (*puta circa sanationem vel agriculturam*), il appartient à l'art; s'il concerne le nécessaire (*puta circa numeros et figuras*), il revient à la science. Mais tout cela s'entend encore et plus encore des notions, car, à ce point de vue, il est certain que les principes reviennent à l'art ou à la science par les notions mêmes qu'ils engagent. Et pour toutes ces raisons nous n'hésitons pas à conclure que saint Thomas a très nettement distingué le principe-proposition de l'universel-simple notion.

Nous avons vu plus haut comment il distinguait l'expérience de l'universel en repos dans l'âme. En celui-ci saint Thomas voit manifestement la connaissance de l'universel proprement dite: «Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem» (n.11). Il suffit de rappeler que le sens n'atteint la nature commune que dans les singuliers: cet homme qui est Socrate, cet homme qui est Platon, pour admettre aussitôt que proprement et par soi l'expérience ne peut être la connaissance de l'universel. Distinction de l'expérience et de l'universel, distinction de l'universel et du principe, et la connaissance du principe suppose la connaissance de l'universel, comme cette dernière supposait elle-même la connaissance expérimentale.

Le texte capital étant ainsi établi, nous allons maintenant reprendre certains points susceptibles de nous délivrer une plus large compréhension de l'ensemble. Disons, en gros, que nous envisagerons tour à tour la formation de l'universel et l'acquisition des principes. La considération de celle-ci montrera d'ailleurs jusqu'à quel point il était indispensable de bien traiter de celle-là.

Nous aborderons le premier point par la question suivante: quel est ce sens dont Aristote nous dit qu'il est capable de saisir l'universel? Les *Analytiques* restent muets, mais le traité *De l'Âme* et la *Métaphysique* l'identifient à la cogitative. Au premier endroit, saint Thomas déclare que le sensible par accident ne pourrait être dit tel s'il n'était proprement

connu par quelque puissance cognitive du sujet sentant. C'est ainsi que l'universel appréhendé par l'intelligence est un sensible par accident à condition d'être appréhendé au moment même où la chose est sentie. Mais, ajoute-t-il, si l'universel est simplement appréhendé «in singulari», cette appréhension ne relève point de l'intelligence mais de la cogitative. Car la cogitative, qui est une puissance sensitive, participe en quelque sorte à l'intelligence à laquelle elle est jointe dans l'homme. Elle ne saisit pas seulement l'individu comme principe ou terme de quelque action, mais elle l'atteint aussi dans sa ressemblance avec d'autres individus<sup>1</sup>.

Où l'on discerne que la cogitative est pour ainsi dire la faculté de l'expérience. C'est l'affirmation de saint Thomas au début de la *Métaphysique*. L'expérience est à la cogitative ce qu'est l'habitude à la mémoire chez les animaux, et ce qu'est l'art ou la science à la raison proprement dite. Car la cogitative est aussi appelée *raison* mais *raison particulière*, parce que d'une part elle est capable de rapprochement, et que d'autre part ce sont les singuliers ou images individuelles qui font l'objet de ses rapprochements<sup>2</sup>.

En quoi nous rejoignons le rôle de l'expérience tel qu'il est si bien décrit dans les *Analytiques*. Il s'agit, en effet, et avec la raison, d'en arriver à un universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et du mouvement. L'expérience est ce pont entre la singularité, le multiple et le mouvant où réside l'universel, et cet état d'universalité, d'unité et de stabilité sous lequel l'intelligence le considère. Il faut à cette fin que la cogitative touche à l'universel dans les singuliers, mais il faut surtout qu'elle rapproche les singuliers précisément sur ce point où, selon l'expression d'Aristote, ils lui paraissent indifférents ou indifférenciés. La répétition des actes de la cogitative en même temps que les groupements qu'elle opère au sein des singuliers ont donc pour effet de mettre fin aux fluctuations et mutations extérieures, de voiler la multiplicité et la diversité, d'unifier et de stabiliser les singuliers tout au profit de la connaissance d'un universel. L'arrêt dans l'âme de l'universel ne peut se faire sans que les singuliers eux-mêmes aient été fixés. «C'est ainsi que, dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif: de même l'âme est constituée de façon à pouvoir éprouver quelque chose de semblable» (100a12).

Dans ces dernières paroles d'Aristote, saint Thomas a vu une insinuation et peut-être même une affirmation de la nécessité de l'intellect agent. En tenant compte du traité *De l'Âme*, dont les *Analytiques* résument ici la doctrine, n'était-il pas tout logique d'identifier à l'intellect possible cette puissance de l'âme à éprouver, à subir quelque chose de semblable. Mais c'est de l'intellect agent et non point du sens que l'intellect possible subit l'action. S'il revient à ce dernier de devenir tout intelligible, il ne peut revenir qu'à un autre intellect de rendre tout intelligible, de produire tout intelligible. Mais sans discuter cette doctrine de l'intellect agent—ce qui

<sup>1</sup> In II de Anima, lect.13 (ed. PIROTTA), n.396-398.

<sup>2</sup> In I Metaph., lect.1, nn.15-16.

nous mènerait fort loin, on le devine—, qu'il nous suffise de présenter le rapport de cet intellect à l'expérience tel qu'il est exposé par Cajétan dans son commentaire sur les *Posteriora*<sup>1</sup>.

Selon Cajétan, il faut considérer comme des extrêmes les particuliers en dehors de l'âme et le concept universel de l'intelligence, et bien voir que le passage d'un extrême à l'autre ne peut s'effectuer sans intermédiaires. Les singuliers sensibles sont intelligibles en puissance et en puissance très éloignée, de sorte que l'action de l'intellect agent ne peut s'exercer sur eux de façon immédiate ou directe. Il appartient donc à des opérations antérieures de les dépouiller graduellement de leurs conditions matérielles, et de chacune de ces opérations on peut dire qu'ils sortiront plus spiritualisés et plus proches de l'intelligibilité. Or l'expérience est l'intermédiaire ultime et suprême, et c'est d'elle, plus que de tout autre intermédiaire, que dépend la conception de l'universel. D'où la nécessité pour son objet d'être très semblable ou tout au moins le plus semblable (*simillimum*) à ce qui sera le terme de tout le processus. L'objet de l'expérience, c'est d'une certaine manière un quasi-universel, un universel confus. Or cet universel confus a sa cause dans la fonction unificatrice de la cogitative, et l'on comprend que vis-à-vis l'action de l'intellect agent il sera une matière d'autant mieux disposée, un instrument d'autant plus proportionné que, sur ce qui est formellement la même chose, les actes de la cogitative auront été plus nombreux et ses retours plus fréquents.

De quoi Cajétan apporte trois signes ou preuves: 1° Ce qui empêche l'usage de la raison chez les enfants, c'est que les actes de la cogitative ne se fixent pas, ne se figent pas, pourrait-on traduire, puisqu'il en voit la raison dans l'excès d'humidité (*propter abundantiam humidi fluentis*) dans leurs organes sensoriels. 2° Nous-mêmes, nous sommes souvent incapables de fixer la fine pointe de notre intelligence sur un universel limpide, faute d'appuis, faute de conversions renouvelées aux particuliers. 3° Enfin, n'est-il pas admis par tous les philosophes que la disposition des phantasmes influe sur la qualité même de l'intellection? Tout cela montre le rôle de la cogitative en même temps qu'il établit l'extrême importance, l'indispensabilité absolue de l'expérience.

Nous retiendrons donc que les universels sont principalement acquis par l'abstraction de l'intellect agent, mais puisque la nécessité de les abstraire vient justement de ce que nous sommes en contact immédiat avec des réalités singulières, il faudra toujours considérer l'abstraction comme étant le résultat d'une suite d'opérations sensitives sur ces mêmes réalités singulières. À tel point que pour rendre l'abstraction possible, le sens, la mémoire et l'expérience paraîtront en quelque manière ce qui cause et ce qui produit en nous l'universel lui-même.

Pour ce qui est maintenant de l'acquisition des principes, la difficulté principale paraît être de préciser de quelle manière le principe vient de l'universel. Dans le texte étudié plus haut, on a peut-être remarqué qu'il

<sup>1</sup> CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

ne figure pas d'intermédiaire entre l'universel et le principe, entre la notion qui est simple et la proposition qui est complexe. Faut-il y voir une affirmation à l'effet que les notions étant formées et connues, l'intelligence a ce pouvoir de les composer ensemble, de connaître les principes, et de donner à ces derniers le plus ferme assentiment. Ce qui reviendrait à dire que l'intelligence présuppose la connaissance sensible expérimentale pour la formation de ses notions, mais qu'elle se passe de connaître d'une manière sensible et surtout singulière la vérité qu'elle érige en principe et qu'elle exprime en proposition universelle. La nécessité de l'expérience ne s'étendrait pas au delà de l'acquisition des termes; l'intelligence jouirait de la plus entière autonomie en tout ce qui regarde le principe lui-même.

Il faut admettre qu'une telle hypothèse peut facilement se couvrir de l'autorité de saint Thomas. Que l'on en juge par les textes suivants:

Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte et simile est in caeteris<sup>1</sup>.

Id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquid totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus sua parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>.

À l'intellect agent près, ce dernier texte n'est-il pas une simple reprise des *Analytiques* à la ligne 100a6? Et l'impression qu'il laisse, tout comme les deux autres, c'est qu'il suffit de l'intellect agent et de sa lumière pour que l'intelligence puisse composer ou diviser les termes, et connaître ainsi les principes.

L'hypothèse était si plausible qu'elle a trouvé preneur. Cajétan l'attribue à un certain Andreas<sup>4</sup>. Mais il entreprend aussitôt de le réfuter sous la forme que voici. L'expérience, soutient-il, n'est pas seulement une connaissance in complexe, elle peut tout aussi bien être une connaissance complexe. Aristote, dans la *Métaphysique*, fait sortir de l'expérience le principe d'art selon lequel *tel remède guérit telle maladie*. Or les singuliers par le rapprochement desquels il est possible d'atteindre à cette règle sont eux-mêmes des complexes: ce remède a guéri Socrate de telle maladie, etc. . . Où il apparaît que l'expérience sert ici la connaissance intellectuelle pour autant qu'elle est elle-même une connaissance complexe. Et c'est une première preuve d'autorité contre l'opinion d'Andreas<sup>5</sup>.

Cette opinion ne résiste pas davantage à la réflexion. Il est vrai que les termes étant composés la proposition est évidente par elle-même.

<sup>1</sup> *Ia IIae*, q.51, a.1.

<sup>2</sup> *Contra Gentes*, II, c.83: «Praeterea id quod...»

<sup>3</sup> *In IV Metaph.*, lect.6, n.599.

<sup>4</sup> ANDREAS [?], *I Metaph.*, q.5, cité par CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

<sup>5</sup> La seconde viendra plus tard avec l'induction.

(Nous ne manquerons pas d'insister là-dessus un peu plus loin.) Il faut néanmoins poser quelque chose qui pousse et détermine l'intelligence à faire telle composition plutôt que telle autre. Tout spécialement peut-être lorsque les mêmes termes permettent des compositions diverses. Quel usage, pour ainsi parler, ferions-nous de ces termes si nous n'étions mus par notre expérience sensible? N'avons-nous pas constaté ceci que la possession des concepts de bien des termes ne nous a pas donné pour autant la connaissance des principes qui en sont constitués? Notre auteur avoue, par exemple, que le principe: *si de choses égales on retranche des choses égales, les restes sont égaux*, lui est longtemps demeuré inconnu alors même qu'il savait ce qu'est l'égal, ce qu'est le reste et ce que c'est que soustraire. La seule connaissance des termes n'est donc pas déterminante à la formation de la proposition qui est principe. Et si le Philosophe ne pose point d'autre déterminant que le sens, c'est que la connaissance sensible, l'expérience, est elle-même une connaissance complexe. Selon Cajétan, il est donc assuré que l'on ne passe pas simplement des notions aux principes, mais que la découverte de ces derniers exige à son tour une connaissance expérimentale dont les objets, en plus d'être des objets particuliers, ont encore cet autre caractère d'être des objets complexes.

Ces explications de Cajétan, toutes justes qu'elles sont, appellent une remarque de grande importance. Il faut voir, en effet, que l'expérience nécessaire à la connaissance des principes ne se laisse point enfermer dans les limites de la connaissance sensitive. Nous avons déjà dit que l'expérience relève de la cogitative, mais l'on se souviendra que notre attention, à ce moment, se portait uniquement à la formation des universels, des notions. Or le problème n'est pas entièrement et exactement le même s'il s'agit de l'acquisition des universels que s'il s'agit de l'acquisition des principes. La connaissance expérimentale des particuliers complexes demeure toujours liée à la cogitative, mais il serait faux de croire qu'elle appartient à cette faculté d'une manière exclusive.

Il est clair en effet qu'antérieurement à la formation des universels, il ne saurait y avoir d'eux qu'une connaissance expérimentale sensitive. Avant que d'avoir la notion d'homme, je ne pouvais avoir que des images d'hommes, et j'en restais au plan des singuliers qui par eux-mêmes n'offrent point de prise à l'intelligence. La connaissance de Socrate, par exemple, ne peut être qu'une connaissance par image, même si cette image est celle de cet homme Socrate. L'homme est objet d'intellection, mais Socrate ou cet homme Socrate n'est proprement qu'un objet de perception. L'expérience qui précède la connaissance des notions n'est donc rien d'autre qu'une collection d'images recueillie par la cogitative.

Il y a plus que cela dans l'expérience qui contribue à la connaissance des principes. À ce qu'il nous semble, il y a ceci de plus que les particuliers complexes, à la différence des particuliers incomplexes, présentent une authentique intelligibilité.

N'est-ce pas ce qu'il faut voir dans la doctrine de saint Thomas sur la connaissance des singuliers par l'intelligence? De fait, et tout en posant

qu'il n'est pas intelligible, saint Thomas ne refuse pas totalement au singulier d'être atteint par l'intelligence; il lui laisse d'être connu par elle d'une connaissance indirecte, par réflexion ou conversion à l'image qui le représente. À nier cette connaissance, affirme saint Thomas, il devient impossible d'expliquer la capacité de l'intelligence à former une proposition telle que *Socrate est homme*<sup>1</sup>. Et qui niera que la proposition ainsi formée ne dise quelque chose à l'intelligence, qu'elle ne soit l'expression d'une réalité intelligible? Poussons même la proposition singulière à ce qui paraît bien être son extrême limite: *Socrate est Socrate*, et *Socrate n'est pas Platon*. Ni Socrate, ni Platon ne sont proprement des intelligibles, mais l'intelligence n'en forme pas moins des propositions toutes chargées de signification puisque la première pose l'identité de Socrate avec lui-même, et la seconde, sa division de Platon. Où l'on voit que l'intelligibilité des propositions singulières a sa vraie raison dans la composition même des singuliers comme dans la mise en branle de notions déterminées. Le particulier complexe que le sens ou la cogitative jugeait d'une façon fort imparfaite et confuse, l'intelligence est en mesure d'en faire son propre objet, de se le dire et de se l'exprimer par elle-même et pour elle-même.

Et l'expérience ne se nourrit plus seulement d'images, mais encore et surtout de propositions singulières. La preuve en est que saint Thomas parlant de cette expérience qui mène à la connaissance d'un principe, assigne à la raison de rapprocher des particuliers qui sont bel et bien exprimés en des propositions: «*Putā quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum*» (n.11). Et comme pour nous assurer que c'est bien la même raison qui connaît les particuliers et le principe, il ajoute que la raison ne demeure point dans cette expérience des particuliers mais qu'elle s'élève jusqu'à la règle commune au point de considérer celle-ci sans ceux-là. Ce qui permet d'affirmer avec certitude que l'expérience des particuliers complexes ne se laisse pas réduire à une connaissance purement et exclusivement sensitive.

Mais il est tout aussi vrai que la connaissance rationnelle ne saurait la définir à elle seule. Car l'intelligence pour tous les singuliers mis en cause — qu'ils soient désignés d'un nom propre ou d'un nom commun affecté du démonstratif — a nécessairement besoin du sens et de la cogitative. Il en est ainsi pour la formation d'une seule proposition singulière, et cette nécessité se maintient avec l'expérience. Comment en effet l'intelligence pourrait-elle rassembler des propositions singulières si les singuliers qu'elles impliquent n'étaient d'abord rassemblés par la faculté qui les atteint proprement? Pour rapprocher deux propositions dont l'une énonce que *tel remède a guéri Socrate de telle maladie*, et l'autre, que *tel remède a guéri Platon de telle maladie*, ne faut-il pas que la cogitative fasse le rapprochement non seulement de Socrate et de Platon, mais de ce remède qui a guéri l'un et de celui qui a guéri l'autre, comme de cette maladie dont souffrait le premier et de celle dont le second était atteint? Ce n'est pas que

<sup>1</sup> *Ia*, q.86, a.1.

nous limitions la cogitative à la seule saisie comme au seul rapprochement des singuliers incomplexes, mais le rapprochement des singuliers complexes qu'elle peut faire ne nous paraît possible que par celui qu'elle effectue d'abord dans les incomplexes. Pourrait-elle vraiment rapprocher deux faits dont elle serait incapable de saisir l'identité des éléments? Lors donc que l'expérience s'exprime en des propositions, l'intelligence dépend évidemment de la cogitative pour les complexes qui lui sont présentés, mais elle en dépend aussi pour ces singuliers incomplexes, qui, eux, ne sont proprement objets que de sensation. Il n'est donc pas étonnant que l'expérience soit encore dite expérience sensible alors même qu'elle est formulée en propositions; il n'est même pas étonnant que cette connaissance qui atteint pourtant un niveau rationnel, soit rattachée, comme dans la *Métaphysique*, à la cogitative ou raison particulière. Et voilà bien ce que paraît résumer ou confirmer le passage suivant de l'*Ethique*:

Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cujus supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis<sup>1</sup>.

Mais faisons le point. Nous voulions savoir comment le principe suit de l'universel. Et nous avons dû admettre que la connaissance du principe n'exige pas seulement l'expérience de ses termes, mais qu'elle requiert en outre l'expérience du complexe lui-même. Or entre l'une et l'autre nous avons posé cette différence que la première demeure strictement sensitive cependant que la seconde trouve une expression rationnelle dans les propositions singulières. De sorte que l'étape qui nous reste à franchir pour répondre adéquatement à notre question principale consiste à découvrir le processus qui permet d'accéder des propositions singulières à la proposition universelle qui constitue le principe. Et quel qu'il soit, nous aurons à l'accorder avec ces affirmations d'Aristote et de saint Thomas à l'effet que le principe suit l'universel, ou que les termes étant connus, le principe lui-même est connu.

Dans ce passage des propositions singulières au principe on aura facilement reconnu l'induction. C'est l'affirmation même du Philosophe. Mais voyons bien qu'il la formule en des termes qui signifient plus encore que l'affirmation elle-même. Il dit en effet: «Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel» (100b8). Or voici l'interprétation que nous en proposons.

Au texte de la ligne 100a6 il nous a paru rigoureusement nécessaire de distinguer le principe de l'universel. Ne serait-ce que par esprit de suite, nous sommes tenu, ici encore, de maintenir leur distinction. Mais cette distinction en appelle une autre. Si le principe n'est pas l'universel, l'induction elle-même n'est pas la même chose que la sensation. Il faut

<sup>1</sup> S. THOMAS, *In VI Ethicorum*, lect.9 (ed. PIROTTA), n.1249.

alors poser comme opérations distinctes la sensation qui conduit aux universels et l'induction qui conduit aux principes<sup>1</sup>. A quoi nous nous soumettons avec le plus grand empressement puisque c'est ainsi que le texte et le chapitre entier prennent leur signification véritable.

Pour considérer d'abord le texte, nous ne voyons pas ce que le deuxième membre de la phrase: «car c'est de cette façon...» pourrait bien ajouter d'intelligence au premier si le principe est l'universel, et l'induction, la sensation. En fait ces deux membres de phrase sont, dans le grec, séparés par un point en haut. Moerbeke en fait deux phrases distinctes. Ce qui légitime la traduction de M. Tricot, c'est que la seconde commence par les particules conjonctives *καὶ γὰρ καὶ*, ce que Moerbeke traduisait par «Et namque». S'il n'y avait que le *καὶ*, on pourrait peut-être admettre que le second membre est une simple répétition du premier, mais une répétition en des termes différents et peut-être plus faciles à entendre puisqu'ils ont occupé une si large place dans les développements antérieurs. Le sens serait alors que l'induction, c'est-à-dire la sensation, est ce qui produit en nous le principe, c'est-à-dire l'universel.

Mais il y a aussi le *γὰρ* qui, lui, introduit sûrement une explication, une véritable raison au fait que c'est l'induction qui produit le principe. Dans l'hypothèse où le principe est l'universel et l'induction, la sensation, Aristote ne se trouve-t-il pas à rendre raison d'une nécessité par cette même nécessité? Il serait nécessaire de connaître le principe par induction parce que c'est nécessairement la sensation-induction qui nous fait connaître l'universel-principe.

Enfin, ces particules sont suivies de *οὕτω* — *ainsi*. Il marque évidemment la similitude qu'il y a entre les deux processus: induction à principe et sensation à universel. Or s'il n'y a qu'une différence verbale entre induction et sensation d'une part, entre principe et universel d'autre part, il n'y a plus qu'un seul processus et la similitude s'évanouit. Autant de raisons pour lesquelles nous acceptons chacun de ces termes comme distinct, et qui nous font accepter le texte dans son sens obvie: «Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel»<sup>2</sup>.

N'est-ce pas là d'ailleurs la conclusion à laquelle tend tout le chapitre? Or aura remarqué que les plus longs développements d'Aristote concernent très nettement la formation des notions alors que son intention déclarée avait trait à l'acquisition des principes. Il entreprenait de montrer que les principes ne sont pas innés mais acquis. Or les principes contiennent des notions. Et c'est un point de marqué contre l'innéisme si l'on démontre que les notions elles-mêmes sont acquises. Mais il y a beaucoup plus.

<sup>1</sup> Nous ne prétendons pas qu'Aristote ait toujours maintenu cette distinction avec autant de rigueur. Nous ne la croyons pas moins essentielle à ce chapitre puisque tous les problèmes qu'il peut soulever trouvent en elle la clef de leur solution.

<sup>2</sup> *Δηλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γγνωρίζειν ἀναγκαῖον καὶ γὰρ καὶ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.*



Si les notions sont acquises à partir des singuliers sensibles, cela fournissait à Aristote l'argument le plus fort contre l'innéité des principes eux-mêmes. Car il restait aux principes d'être acquis d'une façon semblable à celle dont sont acquises les notions. Ne devons-nous pas tirer notre connaissance des complexes là même où nous puisons celle des complexes? Ce qui fait le réalisme de notre connaissance, ce qui fait d'elle une connaissance de choses réelles, c'est justement que nos appréhensions se rattachent aux singuliers existants, et que nos propositions, nos vérités expriment les rapports que les choses ainsi appréhendées nourrissent dans la réalité même. Une fois établi que les notions sont acquises en partant des singuliers par l'intermédiaire des sensations externes et surtout internes, il n'y a donc plus qu'à reconnaître un procédé similaire pour l'acquisition des principes. Nous disons similaire, et similaire seulement, car nous l'avons vu, avec l'expérience, la connaissance d'un singulier incomplexe n'est pas strictement identique à celle d'un singulier complexe. Mais nonobstant leur différence, leur similitude permettait tout de même au Philosophe de se fonder sur la nécessité de la sensation dans le cas des universels pour inférer celle de l'induction dans le cas des propositions qui constituent les principes.

Il ne suffit pourtant pas de reconnaître la nécessité de l'induction. La signification de ce terme chez Aristote n'est pas si précise et si claire que son affirmation aille maintenant d'elle-même. Cajétan l'accepte telle quelle; il en fait sa seconde preuve d'autorité contre Andreas: «Secundo quia Aristoteles dicit cognitionem principiorum fieri ex sensu via inductionis, inductio autem (clarum est) quod ex particularibus complexis ad complexa tendit»<sup>1</sup>. Ce qui est clair, c'est que l'induction procède de complexes à complexes. Mais il est un autre point qu'un profitable détour par Vasquez et Jean de Saint-Thomas nous permettra de mettre en lumière. Il s'agit de voir, en effet, que si l'induction est nécessairement ce qui nous fait connaître les principes, ce n'est cependant pas à elle de nous les faire accepter avec nécessité.

Selon Jean de Saint-Thomas, il y a lieu de distinguer l'induction des sens de l'induction proprement dite. Celle-ci est une conséquence, une espèce d'argumentation qui procède des singuliers alors que le syllogisme procède des universels. Mais elle s'oppose peut-être davantage au syllogisme en ce qu'elle n'est pas un discours efficace et nécessaire. Pour être un tel discours, il lui faudrait parcourir et épuiser toute la collection des singuliers. Autant admettre qu'il n'y aurait jamais ou que très rarement induction. Et à supposer que l'énumération fût complète, ce serait plutôt une argumentation d'équivalent à équivalent. L'induction pure et simple ne peut donc contenir pareille exigence. De sa nature et de sa propre force elle demande uniquement que les singuliers soient suffisamment énumérés, et cela fait que l'universel n'est engendré qu'avec probabilité. Certains, ajoute-t-il, ont eu cette hallucination qu'il suffirait d'ajouter «et sic de singulis» pour suppléer à ce qu'une énumération peut avoir d'incomplet. Mais cette addition n'en laisse pas moins l'induction inévidente

<sup>1</sup> CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

et incertaine puisque pour les cas non expérimentés il n'est pas clair qu'il en soit ainsi. Il répugne donc que les principes auxquels nous reconnaissons la plus grande certitude soient le fruit d'une telle induction<sup>1</sup>.

Nous entrevoyons déjà que Jean de Saint-Thomas interprétera Aristote de cette manière que l'induction est uniquement quelque chose de prérequis à la connaissance des principes. Or Vasquez avait déjà rencontré et fermement combattu cette opinion. Pour certains, disait-il, l'induction n'est pas ce qui engendre l'assentiment aux premiers principes: pour ne pas être conséquence formelle, elle ne peut que fournir la matière et n'être tout au plus qu'une certaine condition.

Si cela était, répond Vasquez, l'effort, le labeur d'Aristote serait inutile et vain. C'est à tort qu'il aurait prouvé que la connaissance des principes naît des préconnus par le truchement de l'induction. Comme la connaissance des conclusions a sa cause dans la connaissance des principes, de même cette dernière sort de l'expérience comme d'une connaissance antécédente, et elle en sort par voie d'inférence et de conséquence. Que l'on ne dise pas que cette argumentation n'est que probable, qu'elle ne saurait donner plus qu'une opinion touchant les principes, et que la science y trouverait ainsi la mort. Les singuliers connus ont au contraire la puissance d'engendrer une connaissance certaine si l'on a soin d'observer les circonstances des singuliers assumés. Aristote a d'ailleurs reconnu un syllogisme topique, et l'induction, à l'instar du syllogisme, est une forme d'argumenter ou nécessaire ou probable selon que les singuliers sont considérés avec ou sans exactitude<sup>2</sup>.

Nous ne tenterons pas ici de décider lequel de Vasquez ou de Jean de Saint-Thomas a touché la vraie doctrine de l'induction. Nous inclinons à croire qu'il existe une induction certaine et efficace, et nous pouvons tout au moins soulever certains doutes sur ce qu'en dit Jean de Saint-Thomas. De fait, il nous paraît effrayé par l'énumération complète des singuliers alors que *singuliers* peut tout bonnement désigner des inférieurs qui sont eux-mêmes des universels. Il semble encore méconnaître la différence qu'il y a entre la connaissance de tous les singuliers pris séparément et leur connaissance dans l'universel ou selon l'espèce. Sur ces deux premiers points, on consultera le chapitre cinq du premier livre des *Secunds Analytiques*, avec le commentaire qu'en donne saint Thomas<sup>3</sup>. Enfin, Jean de Saint-Thomas érige certainement l'induction pure et simple l'induction qui n'est que dialectique. Selon saint Albert, en effet, les *Premiers Analytiques* traitent de l'induction selon qu'elle est commune au dialecticien et au philosophe, cependant que les *Topiques* la définissent de la manière où elle revient au dialecticien seulement<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (ed. VIVÈS), T. VI, disp. 16, a. 2, n. 7. — On notera que l'auteur prend le terme *universel* pour un complexe, une proposition.

<sup>2</sup> VASQUEZ, *In Summam S. Thomae*, disp. 79, a. 3.

<sup>3</sup> *In I Post. Anal.*, lect. 10, nn. 3 et 9.

<sup>4</sup> «Attendendum est autem hic, quod hic determinatur de inductione prout communiter se habet ad dialecticum et demonstratorem, in *Topicis* autem prout se habet ad dialecticum tantum». — S. ALBERT, *Opera Omnia* (ed. VIVÈS), L. II, tract. 7, c. 4, p. 794.

Il demeure toutefois que la théorie générale de Jean de Saint-Thomas sur l'induction n'infirmes en rien l'essentiel de ce qu'il énonce concernant l'induction des principes. S'appuyant sur la raison même de principe, il montre en toute rigueur que dans le présent cas l'induction ne peut signifier autre chose que l'origine sensible de notre connaissance intellectuelle. C'est cette thèse, admise par toute une tradition et combattue par Vasquez, qu'il s'est appliqué à maintenir en rejetant une induction qui fût de quelque manière une conséquence, pour n'accepter que l'induction dite des sens: «*inductio sensuum*».

Jean de Saint-Thomas formule bien le problème en se demandant si l'induction est la raison formelle de l'adhésion ou si elle en est seulement une condition. Voir en elle la raison formelle de l'adhésion signifierait que l'intelligence n'accepte le principe que par la vertu des particuliers déjà expérimentés. Soutenir qu'elle est simple condition signifie, au contraire, la priorité absolue du principe et l'indépendance de l'intelligence dans l'assentiment qu'elle lui donne. Mais s'il peut en être ainsi, si le principe est absolument premier et l'intelligence, libre des particuliers, la raison en est qu'une telle proposition tient uniquement de ses termes d'être immédiatement nécessaire et nécessairement universelle. Connaissable par lui-même, évident par ses propres termes, le principe n'a besoin d'aucun discours, d'aucun raisonnement pour emporter l'assentiment de l'intelligence à sa nécessité comme à son universalité. C'est la connexion immédiate et nécessaire des termes, c'est l'évidence absolue du principe qui constitue à elle seule la raison formelle ou le véritable motif de notre adhésion.

Il est vrai que tout cela a l'air de minimiser le rôle de l'induction, et de porter atteinte au labour d'Aristote. Mais le terme de *condition* dont use Jean de Saint-Thomas demande d'être bien entendu. Car il est encore si riche de signification que l'induction n'est nullement assimilable à quelque chose dont pourrait fort bien se passer la connaissance des principes. L'induction est nécessairement requise, mais nous précisons les raisons de sa nécessité. Et selon Jean de Saint-Thomas elle est d'abord nécessaire pour acquérir une connaissance suffisante des termes, puis elle l'est davantage encore pour concevoir sous leur mode universel les propositions des principes.

Si nous acceptons le principe par la vertu de ses termes, il faut tout de même dire que cette acceptation est tout entourée, tout imprégnée d'une condition: les termes du principe en jeu doivent être suffisamment connus. Or, comme le précise Jean de Saint-Thomas, *termes* n'est pas ici l'équivalent de concepts simples; il s'agit vraiment et formellement des termes, c'est-à-dire dans leur relation et connexion. Cela revient en somme à connaître le complexe, mais il est évident que pour accepter le principe il faut le connaître suffisamment. C'est à quoi contribue l'induction. La connaissance, l'énumération des singuliers a justement cet effet de permettre une connaissance plus précise des termes, une manifestation plus claire de leur rapprochement, une représentation meilleure de leur connexion. Si l'assentiment au principe tient à sa nécessité, la qualité de sa représentation

et partant la fermeté de l'assentiment lui-même dépendent du nombre de fois où l'on a rencontré dans le particulier et ces termes et ce principe.

Bien que dans un seul singulier apparaissent tout et partie, être et ne pas être, l'intelligence ne peut cependant, par un seul singulier, être parfaitement convaincue dans la connaissance et le rapprochement de tout et de partie, d'être et de ne pas être. Plusieurs singuliers étant vus et une fois constaté qu'en eux tous ces termes concourent de la même façon, elle forme alors une connaissance ferme et certaine de ces termes et de la connexion qui existe entre eux<sup>1</sup>.

L'énumération des singuliers permet surtout une meilleure représentation de l'universalité des principes. Il ne faut pas objecter que ce qui convient nécessairement convient universellement, de telle sorte que, sans aucun recours à l'induction, la proposition serait admise comme universelle aussitôt que la connexion serait reconnue comme nécessaire. Ce serait oublier que l'universalité est le fruit d'une abstraction de plusieurs et qu'à l'égard de ces derniers elle dit toujours ordre et relation. L'universalité d'une proposition n'a de sens que pour les singuliers d'où elle est tirée et dans lesquels elle doit toujours se vérifier. Plus donc il y a de singuliers vus, mieux ils sont rapprochés et unifiés, plus ce mode d'universalité prend forme et s'affirme explicitement. L'intelligence accepte d'autant plus facilement que ce principe est universellement vrai qu'elle l'a vu plus de fois vérifié d'une manière particulière et sensible. C'est ainsi que l'induction vient conforter l'intelligence dans ce que l'on pourrait appeler le passage de la nécessité à l'universalité du principe<sup>2</sup>.

Cajétan, si l'on se souvient, reconnaissait à l'expérience et à l'induction d'être ce qui détermine l'intelligence à la formation des propositions qui sont principes. Si nous ajoutons maintenant avec Jean de Saint-Thomas qu'elle est ce qui permet une meilleure représentation de la connexion des termes et une meilleure représentation de l'universalité de la proposition immédiate, nous aurons atteint une parfaite compréhension des motifs limités mais non moins précis de la nécessité de l'induction pour la connaissance des premiers principes.

Il est donc certain que pour ces commentateurs il y a deux affirmations possibles. La première pose que la connaissance des principes nous vient de la connaissance des particuliers, tandis que la seconde tient qu'elle suit de la connaissance même des universels. Mais elles ne sont pas contradictoires. La première, en effet, considère cette connaissance dans ce qui en est la condition: elle parle de connaissance préalable, d'expérience et

<sup>1</sup> *Op. cit.*, n.13.

<sup>2</sup> Cf. *op. cit.*, nn.8 et 13.—On remarquera au n.10 que l'auteur paraît admettre pour les principes la possibilité d'être engendrés par un seul acte. C'est-à-dire qu'un assentiment unique suffirait à l'intelligence pour qu'elle se convainque pleinement et qu'elle se détermine à jamais à l'égard de telles vérités. Mais il faut bien entendre qu'il considère la génération de l'*habitus* des principes dans sa substance, i. e. dans la relation à son objet, et non pas dans son mode accidentel ou par rapport au sujet. Au premier point de vue, les principes, comme les conclusions, sont des objets nécessaires, qui, abstraction faite du sujet connaissant, sont parfaitement aptes à convaincre l'intelligence en un seul assentiment. L'affirmation est faite en opposition à l'opinion d'abord, mais surtout aux vertus morales qui, en raison de la résistance de l'appétit et de la contingence de la volonté, sont nécessairement des *habitus* qui de leur essence ne peuvent être engendrés que par une pluralité d'actes. Cf. *Curs. theol.*, (éd. Vivès), T.VI, disp.13, a.8.

d'induction. La seconde, au contraire, n'a de préoccupation que pour le motif formel de l'adhésion à ces principes: elle met donc de l'avant la seule évidence immédiate, la seule connexion nécessaire des termes.

Il est encore aussi certain que l'une et l'autre affirmation sont tout à fait conformes à l'esprit comme à la lettre de saint Thomas et d'Aristote. Celui-ci ne disait-il pas dès le début que si les principes ne sont pas innés « nous devons nécessairement posséder quelque puissance de les acquérir, sans pourtant que cette puissance soit supérieure en exactitude à la connaissance même des principes ». À quoi saint Thomas ajoutait: « Unde non eodem modo principiorum cognitio fit in nobis ex praeexistenti cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem ». Il faut voir en ces textes le principe de toutes les déterminations antérieures, la lumière qui doit éclairer la véritable interprétation de cet important chapitre. Car il n'en est pour l'ensemble qu'une interprétation possible: celle qui maintient la distinction du sens et de l'intelligence, celle qui donne à chacune de ces puissances la juste place qui lui revient. Il faut ici fuir des extrêmes: ou bien, attribuer au sens une priorité telle que l'intelligence se verrait à son égard dans un état de stricte dépendance; ou bien, reconnaître à celle-ci une telle suffisance qu'elle se passerait totalement ou presque de la sensation. Il faut admettre la nécessité du sens, mais ne pas croire que tout soit donné avec lui. Il faut combattre l'innéisme sans magnifier le sens comme sans avilir l'intelligence. Le tout est de les bien accorder. Et c'est peut-être pour avoir longuement parlé de sensation et d'induction que le Philosophe consacre aux *habitus* intellectuels les dernières phrases de son chapitre.

Ces quelques phrases ont trait aux *habitus* par lesquels nous saisissons la vérité, et elles reprennent des idées du premier livre sur la possibilité de la science<sup>1</sup>. Il y a des *habitus*, comme l'opinion, qui sont susceptibles d'erreur, mais il en est d'autres, comme la science, qui sont toujours vrais. Mais la science ne peut être l'unique *habitus* de l'intellect spéculatif. Elle se définit en effet par la démonstration, et la démonstration implique que certaines vérités sont indémonstrables. De ceux-là qui ont cru à la nécessité de démontrer pour connaître avec certitude, les uns ont simplement gémi sur l'impossibilité de la science, et les autres ont vainement essayé de la maintenir en admettant des démonstrations circulaires. Il n'y a donc qu'une position, et c'est de reconnaître une connaissance absolument certaine mais non démonstrative des principes. « À l'exception de l'*intelligence*, aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science » (100b11).

Or ce qui nous paraît ici le plus significatif, c'est qu'Aristote ait dénommé cet *habitus* des principes du nom même de la puissance: le *voûs*, c'est-à-dire l'*intelligence*. Mais voilà, paraît-il, un aboutissement assez surprenant, une façon de procéder assez étrange. Aristote a largement exposé la nécessité de l'induction pour ne s'arrêter à rien d'autre qu'à l'*intelligence*. C'est à se demander s'il ne faudrait pas identifier induction

<sup>1</sup> *Sec. Anal.*, I, c.3.—S. THOMAS, lect.7 et 8.

et *intelligence*, ou, comme on dit, induction et intuition. Mais comme les déclarations de ce chapitre rendent une telle identification difficile, on se permet de douter que pour sauver à son tour la certitude et l'absolu de la science Aristote ne démente avec l'*intelligence* ce qu'il venait tout juste d'écrire avec l'induction. Le malaise d'Aristote serait manifeste: à l'unique fin de soutenir que «les principes sont plus connaissables que les démonstrations» (100b9), il est contraint de tourner le dos à son propre sensualisme, de refouler son goût si marqué pour l'empirisme. L'intuition, dit-on, est inconciliable avec une induction qui serait pur mécanisme sensible; mais elle l'est tout autant avec une induction rationnelle et réfléchie puisqu'elle constituerait un raisonnement et qu'elle appartiendrait à l'ordre du discours. Et le Père Le Blond, dont nous résumons là la pensée, conclut ainsi: «On cherche en vain, dans ce chapitre, une réponse à ces difficultés obvies. On y reconnaît seulement un vigoureux effort de volonté pour combler le fossé... Mais c'est par un véritable *saut* qui demeure injustifié, qu'Aristote passe d'un point de vue à l'autre»<sup>1</sup>.

Où l'on voit que sous une forme un peu plus complexe c'est encore la position de Vasquez qui reparait au jour. Le P. Le Blond voudrait avant tout qu'Aristote soit sensualiste, et, comme Vasquez, il voudrait que l'induction soit suffisante pour nous assurer la connaissance parfaite et totale des principes. L'intention qui animait Vasquez paraît être aussi la sienne: sauvegarder le labeur d'Aristote. Mais comme c'est Aristote lui-même qui introduit cette espèce de négation de l'induction qu'est l'*intelligence*, il faut bien que ce soit ce même Aristote qui ruine son propre labeur. C'est pourquoi Jean de Saint-Thomas a toujours raison. À prôner comme unique assertion que la connaissance des principes nous vient de la connaissance des particuliers, on aboutit fatalement à cette impasse que l'induction supprime l'*intelligence* ou que l'*intelligence* devient un véritable discours. Tandis que si l'on voit dans l'induction ce qui est seulement la condition de la connaissance des principes, il y a place pour cette autre affirmation que la dite connaissance a sa raison formelle dans l'*intelligence* même des termes et la connaissance de leur connexion. L'*intelligence* ne peut plus alors se confondre avec l'induction, ni se définir comme une connaissance discursive. Il ne fait plus de doute que l'induction et l'*intelligence* sont vraiment choses distinctes, et l'on ne s'étonne plus qu'il y ait entre elles cette même coupure que l'on doit discerner entre ce qui est la condition, même nécessaire, et le motif ou la raison formelle de cette connaissance.

Mais pourquoi donc cette apparition de l'*intelligence* à la fin du chapitre n'a-t-elle pas averti les auteurs qui ne voulaient y lire que sensualisme et empirisme? N'est-ce pas l'ultime preuve que leur interprétation est irrecevable? Cette vertu de l'intellect peut-elle avoir un sens si c'est à l'induction de nous faire voir, et avec nécessité, la vérité du principe? Il est vrai que le Philosophe a plutôt mis l'accent sur la nécessité du sens et de l'induction. De quelle autre manière aurait-il pu combattre l'innéisme? Mais rejeter l'innéisme, ce n'est pas nécessairement accepter le sensualisme.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 136-138.

Dire que notre connaissance ne s'explique pas sans le sens, ce n'est pas affirmer que le sens à lui seul suffit à l'expliquer. Et si telle avait été la position d'Aristote, il nous semble qu'il aurait dû faire de quelque sens, de la cogitative notamment, le siège de l'*habitus* des principes; ou bien encore, qu'il aurait dû faire de l'induction elle-même l'*habitus* des principes. Cet *habitus* nous aurait alors déterminés à induire comme la science nous détermine à conclure. C'est-à-dire que l'*habitus* des principes se serait défini par tout ce processus qui va des propositions singulières au principe lui-même, comme la science ne comporte pas seulement les conclusions mais la démonstration elle-même. S'il a mis l'*intelligence* face aux seuls principes, s'il l'a définie comme une connaissance toute simple comparée à la science, il faut en voir la raison en ce que nous affirmons dès le début et que nous croyons maintenant démontré, savoir que la position d'Aristote est une position de juste milieu entre le sensualisme et l'innéisme. Et nous ne voyons vraiment pas comment, sur cette question, saint Thomas et ses grands commentateurs peuvent avoir trahi la pensée du Philosophe.

EMMANUEL TRÉFANIER.

---