



Sur le *prooemium* de la *Métaphysique*

Emmanuel Trépanier

Volume 7, Number 2, 1951

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019854ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019854ar>

[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. (1951). Sur le *prooemium* de la *Métaphysique*. *Laval théologique et philosophique*, 7(2), 177–187. <https://doi.org/10.7202/1019854ar>

Sur le *prooemium* de la *Métaphysique*

Il n'est pas de meilleure introduction à la métaphysique de saint Thomas que ce *prooemium*, ou avant-propos, que lui-même écrivait pour son Commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote. Bien qu'il soit relativement bref, ce *prooemium* contient l'essentiel de ce que l'on doit savoir touchant la métaphysique elle-même : quelle est la nécessité de cette science, quel en est le sujet, quelles sont les causes qu'elle considère, puis quels sont les noms qui peuvent la désigner. Mais l'intérêt de cet avant-propos est que tous ces points se nouent autour de cette idée que la métaphysique est la science la plus intellectuelle. Ils sont en effet traités au cours d'une même argumentation où c'est toujours cette idée de la science la plus intellectuelle qui joue le rôle de principe illuminateur. Notre lecture portera donc une attention spéciale à cette importante idée.

C'est d'abord à la nécessité de la métaphysique que pense saint Thomas. Et son argumentation procède d'une affirmation empruntée à la *Politique* : quand plusieurs choses sont ordonnées à une même fin, il faut que l'une d'elles assume la fonction de chef, de directrice, et que les autres soient commandées, dirigées. Saint Thomas donne l'exemple de l'union de l'âme et du corps où c'est l'âme qui naturellement commande, et le corps qui obéit ; l'exemple aussi des puissances de l'âme où les puissances inférieures, les appétits sensibles, sont, d'après l'ordre de nature, régies par la raison. Or voici que toutes les sciences et tous les arts ont une même fin qui est la perfection de l'homme, que tous les savoirs sont pour le bonheur de l'homme. Car l'homme trouve son bonheur, son bonheur proprement humain, dans le développement et l'achèvement de son être par l'exercice de ses puissances, de son intelligence particulièrement et principalement. Cette unité de but pour tous les savoirs intellectuels fait que l'un d'eux doit être le chef, la tête des autres. Et il aura droit au nom de sagesse car c'est le propre du sage que d'ordonner.

Mais quelle est cette science et quel est au juste son domaine ? Saint Thomas propose d'y répondre en réfléchissant d'abord à ce qui rend apte à diriger, à gouverner. Or au témoignage du Philosophe, toujours dans la *Politique*, les hommes d'une intelligence vigoureuse sont naturellement les chefs et les maîtres des autres, cependant que les hommes physiquement robustes mais faibles d'esprit sont tout aussi naturellement serves et sujets. Ainsi dans la société des savoirs : c'est à la science la plus intellectuelle qu'il revient naturellement d'être la régulatrice des autres.

Quelle est maintenant la science la plus intellectuelle ? À vrai dire, la question porte en elle sa réponse, car la science la plus intellectuelle est celle qui porte sur les plus intelligibles. Saint Thomas va donc définir ce que l'on doit entendre par les plus intelligibles, prenant comme premier point

de vue celui de l'ordre de connaître, de comprendre et de juger. L'ordre de la connaissance est ici considéré selon qu'à son terme nous aboutissons à la connaissance parfaite, à ce jugement parfait où l'intelligence est absolument et entièrement déterminée. La *determinatio ad unum*, c'est la définition de la certitude. Or la certitude a pour cause l'évidence : il faut que l'intelligence voie, qu'elle voie qu'il en est ainsi et qu'il ne peut en être autrement. Mais à moins qu'il ne s'agisse d'une vérité immédiate qui tient en elle-même son évidence, l'intelligence ne peut être certaine qu'en atteignant la cause. La cause rend raison du fait, elle en donne proprement l'explication. Le fait ne devient vraiment intelligible que dans la lumière de sa cause. La cause est donc ce qu'il y a de plus intelligible puisque c'est elle qui éclaire l'intelligence, qui lui donne l'explication, qui la fait voir et qui la détermine. Mais dans l'ordre d'acquisition, l'intelligence ne procède pas autrement que de l'imparfait au parfait. Ce qui veut dire que la science, la connaissance certaine par les causes, et donc le jugement parfait sur les choses, ne peut s'obtenir qu'au terme d'une laborieuse inquisition. Mais atteindre à la science, c'est parvenir à la connaissance la plus riche dont l'intelligence soit capable, et la science, quelle qu'elle soit, constitue la connaissance la plus intellectuelle du seul fait qu'elle est connaissance certaine par les causes.

Si telle est la connaissance la plus intellectuelle, il est aisé de déduire quelle sera la science la plus intellectuelle. Elle sera celle qui se définit non plus par la connaissance des causes d'une façon commune, mais par la connaissance des causes premières. Et notons tout de suite que l'expression « cause première » peut avoir double signification. Elle peut signifier d'abord la cause immédiate, prochaine et propre d'un fait donné. La cause première se définirait alors comme ce d'où procède quelque chose premièrement, c'est-à-dire proprement. Selon cette acception, toute science démonstrative, toute philosophie doit s'attacher aux causes premières ; celles-ci entrent dans la définition même de la science. C'est ainsi qu'Aristote dit dans les *Seconds Analytiques* : « Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion. »¹

L'expression *cause première* s'applique aussi à ces causes qui, lorsque l'on considère l'ensemble des causes qui exercent leur action dans l'univers, apparaissent comme ayant l'action la plus étendue, la causalité la plus universelle. En ce sens, les causes premières ne définissent que la seule métaphysique, que la seule philosophie première. Or il n'est point d'explication de notre univers sans les causes premières. Et l'intelligence qui est naturellement mue par le désir de connaître, par le goût de l'intelligible et le besoin d'explication, ne peut s'en tenir aux faits plus ou moins particuliers,

1. L.I, ch.2, 71b19-23.

à des ordres de choses restreints et limités ; c'est nécessité qu'elles s'interroge sur des problèmes à portée universelle et que dans leurs solutions elle parvienne à la connaissance des causes premières. Se détourner de ces problèmes, ignorer volontairement ces causes premières, c'est en définitive admettre l'absurde, ce qui est l'abdication, la négation même de l'intelligence. Refuser les causes premières, c'est refuser l'ultime intelligibilité des choses. C'est tout au contraire dans leur recherche et leur considération que l'intelligence se pose et s'affirme comme intelligence, d'où vient que la science la plus intellectuelle est celle des causes premières.

Dans un deuxième argument, saint Thomas entend reconnaître les objets de la science la plus intellectuelle en comparant l'intelligence au sens. Puisque le sens, dit-il, est la connaissance des singuliers, l'intelligence paraît bien en différer en ce qu'elle connaît et comprend les universels. C'est là leur distinction la plus nette, la plus radicale. Car si la connaissance sensible d'une certaine manière touche à l'universel lorsque par la cogitative elle perçoit des hommes, si d'autre part l'intelligence atteint d'une certaine manière le singulier lorsque par exemple elle porte des jugements sur tel ou tel homme, il reste à la fois que le sens n'a pas la compréhension de l'homme, et que l'intelligence qui a cette compréhension ne peut avoir celle de tel homme particulier. Le domaine propre du sens est donc celui des singuliers ; le domaine propre de l'intelligence, celui des universels qui seuls sont compréhensibles, intelligibles.

Saint Thomas conclut aussitôt de là que cette science est la plus intellectuelle qui porte sur les principes les plus universels. Et ce qu'il donne comme principes les plus universels fait comprendre ce qu'il entend par principes. Ce sont, dit-il, l'être et ce qui suit l'être, comme l'un et le multiple, l'acte et la puissance. Principe est pris ici comme principe de connaissance ; pris aussi non pour une proposition immédiate, ce qui est la définition stricte du principe de démonstration, mais uniquement et simplement pour une notion. Le mot de principe s'applique à être, un, multiple, puissance, acte, dans le même sens où dans une science particulière les définitions sont appelées les principes de cette science. Les notions d'être, d'unité et de multiplicité, de puissance et d'acte sont principes de la manière où les définitions du point, de la ligne et de la surface sont des principes de la géométrie.

Mais elles sont les principes les plus universels. De toutes les notions, en effet, ce sont celles qui se présentent le plus souvent à l'esprit dans notre connaissance des choses. Car elles n'appartiennent pas à des genres ou à des ordres limités ; elles les transcendent au contraire, selon qu'elles expriment ce qui est le fait de toute chose ou ce qui se retrouve en tout ordre de choses. Où l'on voit comment l'intelligence est liée à ces notions, au point de recourir constamment à elles, quelles que soient les choses qu'elle connaisse. C'est toute la vie de l'intelligence qui dépend d'elles comme de ses principes. Considérons la notion d'être, par exemple. L'être est l'objet même de l'intelligence, et c'est cela que l'intelligence a pour objet que la

métaphysique prend pour sujet. La métaphysique s'approprie en quelque sorte ce qui est l'objet de l'intelligence. Or l'être est « *illud quod primo cadit in apprehensione . . . cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit* ». ¹ Cela signifie que l'intelligence se portant spontanément et de tout son poids à la connaissance de ce qui est, c'est comme être qu'elle saisit d'abord toute chose, et que c'est dans la raison d'être qu'elle trouve son plus connu. Toutes les autres conceptions de l'intelligence ne s'obtiennent que par addition à l'être et ne s'éclairent en dernier ressort que par résolution à l'être. « *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens . . . Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.* » ²

Ce qui est dit de l'être s'étend dans une juste mesure à toutes les autres notions communes. Comparées aux notions qui ne dépassent pas les limites d'une espèce ou d'un genre, toutes les notions communes sont des notions premières. Or ce que l'on dit des notions elles-mêmes vaut d'être repris au sujet de ces propositions dont les termes sont précisément les termes communs. Les notions communes donnent matière à des vérités communes. Et prenant le mot *principe* au sens strict de proposition, de complexe signifiant le vrai, ces vérités communes constituent les premiers principes de la connaissance. Les notions les plus connues alimentent les principes les plus connus, les plus certains. L'intelligence qui juge, et dans tous ses jugements, est réellement dépendante de la vérité et de la certitude de ces principes communs. Si la science la plus intellectuelle porte sur les notions les plus universelles, il est impliqué qu'elle traite aussi des vérités les plus universelles. Elle s'attache ainsi à tout ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance, à tout ce qui est comme l'âme de la vie intellectuelle.

Quant à la nécessité qu'il y a de traiter des principes universels, saint Thomas la voit en ceci que sans eux on ne saurait avoir une connaissance complète de ce qui se trouve dans quelque genre ou espèce. Car si les choses se placent dans tel genre et dans telle espèce par ce qu'elles ont de propre, elles ont aussi des points communs sans la connaissance desquels la connaissance de ces mêmes choses serait insuffisante, sinon impossible. Mais quelle science traitera des *communia entis* ? Aucune de ces sciences que l'on appelle particulières du fait qu'elles considèrent tel ou tel genre d'êtres particulier. Il est vrai que toute science particulière a besoin des notions premières de l'intelligence, mais se fonder sur ce besoin pour déterminer quelle science doit les considérer, conduirait à poser que toute science particulière a à le faire. Mais cela est superflu, et cela appelle une science commune dont le sujet est la notion la plus commune, la notion d'être, et qui traite de l'être et de tout ce qui est consécutif à l'être comme tel. Et voilà comment, une fois encore, la métaphysique est la science la plus intellectuelle en étant la science des *communia entis*.

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.94, a.2, c.

2. S. THOMAS, *QQ. DD. de Veritate*, q.1, a.1, c.

Toujours à l'effet de préciser quels sont les plus intelligibles, saint Thomas se placera maintenant au point de vue de la connaissance elle-même de l'intelligence, de ce qui en est la racine et la condition, soit l'immatérialité. Ce qui fait que l'intelligence est ouverte à toutes choses, c'est qu'elle n'est pas soumise aux limitations qu'impose nécessairement la matière. Un être purement matériel est strictement fermé sur lui-même, isolé dans une réalité qu'il ne peut surmonter et dépasser. L'esprit, au contraire, a les ailes pour symbole, et l'âme qui est esprit est d'une certaine manière toutes choses. Mais ce n'est pas seulement l'intelligence qui est immatérielle, c'est aussi son objet qui, d'une manière ou de l'autre, doit l'être. L'intelligence et l'intelligible, dit saint Thomas, doivent être proportionnés et de même genre, car dans la connaissance l'un et l'autre forment une unité. Ce qui est matériel doit en quelque sorte être *dématérialisé* pour être connu, il doit revêtir un mode qui, sans le trahir, le rende cependant connaissable. C'est l'immatérialité de nos représentations avec le mode dit intentionnel. Ce qui laisse voir que les plus intelligibles sont assurément les plus séparés de la matière. Or les plus séparés de la matière ne sont pas ceux qui abstraient seulement de la matière désignée — ce qui est le cas des formes naturelles prises universellement, dont traite la science naturelle — mais ceux qui abstraient absolument de la matière sensible. Et encore, ce ne sont pas ceux qui abstraient de cette matière selon leur raison ou notion seulement, mais ceux qui le font selon leur être et leur réalité. Les plus séparés de la matière ne sont pas les mathématiques, mais les êtres spirituels comme Dieu et les intelligences. Tels sont les êtres les plus intelligibles, ceux vers lesquels l'intelligence devrait tout naturellement se porter selon le désir qui est inscrit en elle de contempler l'intelligibilité la plus pure et la plus riche.

Par suite de ces arguments, ne sommes-nous pas en présence d'une triple considération : celle des causes premières, celle des notions premières, celle des êtres spirituels. La science la plus intellectuelle que nous cherchons ici à définir ne serait plus alors une seule et unique science ? Cette triple considération, répond saint Thomas, doit être attribuée non à des sciences diverses, mais à une même science. Car il faut d'abord identifier substances séparées et causes premières. Cette identification n'est pas immédiate. Il ne va pas de soi et pour tous que les causes premières de notre univers sont à rechercher en dehors de ce même univers. Voilà ce que devra démontrer la métaphysique à son terme, et c'est ainsi qu'elle nous conduira à l'Acte pur comme au seul être qui peut avoir raison de cause absolument première. « Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. »¹

Mais arrêtons-nous à des formules. Faut-il dire que notre métaphysique considère *la cause la plus élevée*, ou, au pluriel, *les causes les plus élevées* ? Si Dieu seul a raison de cause absolument première, c'est la formule au

1. S. THOMAS, *Ia*, q.1, a.6, c.

singulier qui s'impose : « considerat altissimam causam ». À moins peut-être qu'au lieu de s'en tenir à l'être même qui est cause, nous tenions compte des modes de sa causalité. Or Dieu est cause de tout l'univers « per modum principii » et « per modum finis ». Deux genres de causalité selon lesquels Dieu est doublement cause : il est le premier principe et la fin ultime. Le sage qui le considère, considère donc en un sens toujours vrai les causes premières de tout l'univers.

Au texte de notre *prooemium*, cependant, ce sont universellement les substances séparées qui sont données comme causes premières : « Deus et intelligentiae . . . Nam praedictae substantiae sunt universales et primae causae essendi. » Ne serait-ce pas, dirons-nous, que saint Thomas adopte ici le langage communément tenu par les philosophes, et non celui des théologiens ? Le théologien atteint Dieu non seulement comme cause, mais, grâce à la révélation, il l'atteint en lui-même et le met au principe de sa science. Jugeant ainsi de tout par une certaine participation à la lumière divine, tout être autre que Dieu, fût-il une substance spirituelle et séparée, lui apparaîtra comme un effet immédiat de Dieu, et un effet infiniment distant de sa cause. La vue du théologien trouve Dieu au sommet des êtres, seul en son infinie perfection, en son éternité, en sa toute-puissance, cependant qu'elle englobe tout le reste des êtres, même ceux qui nous sont merveilleusement supérieurs, dans ce qui est l'œuvre de Dieu. Le théologien voit pour ainsi dire tout à travers la relation de créateur à créatures. Lors donc que dans la hiérarchie des êtres créés le théologien reconnaît que le gouvernement divin s'exerce sur les êtres inférieurs par les êtres supérieurs, il ne peut voir en ceux-ci que des créatures agissant sous l'influence de la causalité divine. Toute substance séparée, toute intelligence autre que Dieu n'est toujours à ses yeux qu'une cause seconde. Ainsi en est-il dans une très large mesure pour le philosophe chrétien.

Il semble bien qu'il en va autrement pour les philosophes, au sens où saint Thomas parle des philosophes : Platon, Aristote, Proclus, Avicenne, etc. . . Ceux-ci voient les choses d'en bas. Ils partent du monde qui les entoure. Ce qui explique d'abord la très grande difficulté qu'ils ont à s'élever à la connaissance des êtres qui, pour ainsi dire, ne sont pas de leur monde. Ce qui explique aussi qu'ils seront davantage frappés par la distance qui sépare les êtres sensibles et corporels des êtres spirituels et séparés, que par la distance qu'il peut y avoir entre les êtres séparés eux-mêmes. Ceux-ci constituent globalement les êtres supérieurs dont dépend notre monde inférieur, et c'est à l'égard de celui-ci qu'ils recevront des philosophes la dénomination commune de causes premières. Ce qui est vrai lors même que ces philosophes admettent une hiérarchie parmi les êtres séparés.

Le *De causis* est remarquable sur ce point. Tant de la part de Proclus dont c'est la doctrine qui y est livrée, que de la part de saint Thomas qui, dans son commentaire, en adopte le langage. Le titre même du traité porte le pluriel : *Des causes*. Les premières considérations de saint Thomas sont substantiellement les mêmes que celles de notre *prooemium* : « Oportet igitur quod, simpliciter loquendo, primae rerum causae sint secundum se

maxima et optima intelligibilia . . . Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum ; quia illud modicum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae *de rebus inferioribus* cognosci possunt . . . » Puis saint Thomas ajoute ceci sur les philosophes : « Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc erat, ut per omnia quae in rebus considerabant ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cujus considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent . . . Ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas. »

Or la première proposition de ce *De causis* reconnaît tout de suite une distinction entre la cause première et la cause universelle seconde : « Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda. » Et saint Thomas commente en ces termes : « L'intention de ce livre est de déterminer des causes premières des choses, et comme le nom de cause implique un certain ordre, et qu'il y a un ordre entre les causes elles-mêmes, il (Proclus) soumet d'abord comme un quasi principe de toute l'œuvre à suivre, une certaine proposition concernant l'ordre des causes, savoir . . . » Il est donc bel et bien question des causes premières parmi lesquelles il y aura un ordre, une hiérarchie, au sommet de laquelle se trouvera la cause première, et dans laquelle n'entreront que des êtres séparés ayant raison de causes universelles par rapport au monde inférieur. Proclus distingue en effet trois degrés d'êtres supérieurs : la première cause qui est Dieu, les intelligences et les âmes. Or ces trois sortes d'êtres spirituels exercent sur notre monde une causalité universelle, et bien que, strictement, il n'y ait qu'une seule cause première, c'est comme causes universelles des êtres inférieurs et des choses d'ici-bas que ces trois sortes d'êtres supérieurs sont tous appelés des causes premières. L'avant-propos du Commentaire de la *Métaphysique* nous paraît donc suivre l'usage habituel des philosophes : « Deus et intelligentiae . . . Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. »

Substances séparées et causes premières reviennent donc à une même science parce qu'elles s'identifient purement et simplement. Mais si les causes premières sont causes de l'être « *causae essendi* », ce sera encore à cette même science de considérer l'être, de prendre l'être pour sujet. La science est en effet connaissance d'un sujet par ses causes propres. Elle ne peut être connaissance de celles-ci sans être connaissance de celui-là. Or nous parlons de causes propres, ce qui implique une proportion entre le sujet et les causes à atteindre. Pour atteindre les causes universelles et surtout Dieu qui est le *maxime universale in causando*, il nous faudra considérer toutes les choses du point de vue de leur prédicat le plus universel, et la science des causes premières aura pour sujet le *maxime universale in praedicando* qui est l'être même.

D'où il apparaît, poursuit saint Thomas, que, tout en considérant les causes premières, les principes universels et les substances séparées, cette

science ne prend pas n'importe laquelle de ces trois choses comme sujet, mais seulement l'être commun : « ipsum ens commune ». Car ce ne sont pas les causes elles-mêmes qui constituent le sujet d'une science, mais cela précisément dont on recherche les causes. La connaissance des causes n'est rien d'autre que la fin ou le terme auquel parvient la considération d'une science. Ainsi la métaphysique a-t-elle pour sujet l'être commun, ce qui fait qu'elle s'achève dans la considération de ses causes, les substances séparées.

Cependant, ajoute saint Thomas, il est vrai de dire que cette science porte entièrement sur du séparé de la matière, que l'être commun est séparé de la matière non seulement selon sa raison mais selon l'être même. Que signifie cette affirmation ? Il est facile de comprendre que la métaphysique à son terme atteint des êtres qui ne sont pas dans la matière et qu'on ne saurait concevoir autrement que sans matière. Cela seul, semble-t-il, suffirait à distinguer la métaphysique des autres sciences spéculatives. La philosophie de la nature se développe dans le sens de la concrétion ; sa limite idéale serait de connaître les choses matérielles dans toutes les particularités qu'elles doivent à la matière. Les mathématiques s'établissent dans l'abstrait pour y demeurer, car la quantité qui est leur sujet ne conduit pas d'elle-même à la connaissance des choses et des êtres. La métaphysique serait alors la science du séparé selon qu'à son terme elle aboutit aux êtres spirituels. Le séparé serait uniquement l'immatériel, le spirituel, et quand bien même la considération d'un tel séparé ne serait pas toute la métaphysique, n'est-ce pas assez qu'elle appartienne en propre à cette science et qu'elle en soit l'intérêt principal pour la distinguer de toutes les autres sciences ?

Voir ainsi les choses serait méconnaître la fonction du sujet lui-même. Le principe de la distinction des sciences est que celles-ci se diversifient selon la diversité même des sujets. Et encore, selon la diversité des sujets non pas absolument considérés et en tant que choses, mais en tant que sujets et comme *speculabilia*. Si la métaphysique est une science distincte, c'est que son sujet l'être, est un *spéculable* formellement distinct, que la *spéculabilité* de l'être constitue une différence par soi de la *spéculabilité*. Or une différence par soi dans la *spéculabilité* vient d'un rapport différent à la matière. Assigner à l'être une *spéculabilité* propre, c'est reconnaître que son rapport à la matière est tout autre que celui de n'importe lequel autre sujet de science. Et ce rapport se définit par une indépendance de la matière non seulement quant à sa raison, mais principalement et premièrement quant à son *esse*, son existence.

Notez d'abord que nous parlons d'indépendance quant à l'existence, et non pas d'existence pure et simple. Car à parler d'existence, nous reviendrions aux substances séparées qui sont en effet les seules réalités à exister sans matière. L'article 3 de la question 5 du *De Trinitate* est à lire avec beaucoup de prudence. Saint Thomas distingue là entre abstraction et séparation, et voici brièvement en quels termes. Abstraction et séparation

sont des actes de l'intelligence par lesquels celle-ci considère quelque chose en le distinguant d'autre chose qu'elle rejette de sa considération. Mais ces deux actes diffèrent selon que l'abstraction est un acte de première opération, d'appréhension, et que la séparation en est un de seconde opération ou de jugement. Cela tient dans le cas de l'abstraction à ce que le quelque chose à considérer ne forme dans la réalité qu'une seule et même chose avec cela même que l'on entend ne point considérer. Les distinguer par appréhension ne rompt aucunement leur unité réelle, et s'il est possible de considérer ceci sans cela, l'abstraction est absolument légitime et sans mensonge. Dans la séparation, au contraire, le quelque chose à considérer est chose distincte de cet autre que l'on repousse : ils sont deux choses dans la réalité. Les distinguer consiste alors à prononcer, à juger que celle-ci n'est pas celle-là. La distinction se fait donc par un jugement conforme à la réalité ; et puisqu'il y a séparation de choses dans la réalité, l'acte par lequel l'intelligence va s'attacher à l'une en se détournant de l'autre s'appellera *séparation*. Puis à la fin de l'article, saint Thomas dira que la séparation, en ce sens propre, convient à la science divine ou métaphysique.

Mais croire que cela ne s'applique à la métaphysique que dans cette partie où elle est vraiment science divine, science de Dieu et des intelligences séparées, serait assurément une conclusion hâtive. Certes, le sens obvie d'une séparation par jugement négatif paraît la restreindre aux seuls êtres dont on peut dire qu'ils ne sont pas avec matière. Mais en fait saint Thomas ne s'en tient pas à ce seul sens obvie. Ce sens obvie lui en inspire un second selon lequel la séparation va s'étendre à toute la métaphysique, parce qu'elle se prononce cette fois sur la non-dépendance de la matière. Or, considérés du point de vue de la non-dépendance de la matière, il faut dire des *communia* eux-mêmes qu'ils sont des *separata secundum esse et rationem*. Il est vrai que les *communia* peuvent se trouver avec matière : il y a des êtres matériels, des substances corporelles, au sein desquels nous trouvons de l'un et du multiple, de la puissance et de l'acte. Puis il est encore vrai que nous captons notre première connaissance des *communia* dans le sensible et le matériel. Pourtant, il ne suffit pas dans leur cas d'une abstraction. Car l'abstraction signifierait bien qu'ils ne dépendent pas de la matière *secundum rationem*, quant à leur notion ; mais elle laisserait croire à leur constante et nécessaire union avec la matière dans la réalité, *secundum esse*. Ce serait les assimiler aux quantités qui se conçoivent sans matière mais qui pour être et exister dépendent de la matière. La quantité est en effet si intimement liée à la matière qu'il serait contradictoire pour des nombres et des figures d'exister séparément d'elle. Il n'en va pas ainsi pour les *communia*. Il existe des êtres spirituels, des substances immatérielles, où se rencontrent encore unité et multiplicité, acte et puissance. C'est donc que d'eux-mêmes et absolument, les *communia* sont indépendants de la matière pour exister. Le fait qu'ils se rencontrent sans matière prouve à lui seul qu'il n'est pas de leur raison d'être dans la matière. L'être commun ne peut contenir sous lui des êtres existant sans matière s'il est lui-même dépendant de la matière quant à l'existence. L'existence d'êtres

immatériels manifeste que l'être commun et la dépendance de la matière sont à vrai dire des réalités distinctes. C'est pourquoi saint Thomas recourt à la distinction par jugement pour caractériser la métaphysique, pour définir la *spéculabilité* propre de l'*ens in communi*. C'est à entendre la *séparation* en cette manière qu'il apparaît vrai de dire que la métaphysique en entier porte sur des séparés de la matière selon leur réalité et leur raison. C'est l'affirmation du *prooemium* : « Dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. »

Reste en ce *prooemium* la question des noms de cette science. Il ressort de ce qui précède que la science la plus intellectuelle a une triple considération. C'est de là, dit saint Thomas, que lui vient sa perfection, et que lui viennent aussi trois noms. On l'appelle *science divine* ou *théologie* selon qu'elle considère les substances séparées. On la dénomme *métaphysique* du fait qu'elle considère l'être et ce qui est consécutif à l'être même. Nous savons que ce sont là les notions premières auxquelles toutes les autres doivent être rattachées. Mais l'ordre de résolution est que nous procédions du moins commun au plus commun, d'où il suit que les notions absolument premières viennent après les notions purement physiques ou naturelles, en même temps qu'elles apparaissent au-dessus de ces dernières les dépassant et les transcendant. On l'appelle encore *philosophie première*, en tant qu'elle considère les premières causes des choses. Et si nous allions à l'origine grecque du mot *philosophie*, nous pourrions ajouter aussi le nom de *sagesse*, mais d'après la tradition des Grecs elle serait encore ainsi nommée pour être la science des causes premières.

C'est tout de même ce nom de *sagesse* qui manifeste le plus l'excellence de ce savoir. Car au tableau des vertus intellectuelles, la *sagesse* apparaît comme une vertu spéciale. La *sagesse*, en effet, n'est pas uniquement science, elle est aussi intelligence des principes. Nous l'avons dit, remettre à ce savoir la considération des principes universels, des notions communes, c'est lui remettre aussi la considération des vérités premières, connues par elles-mêmes et principes premiers de tous nos jugements. L'intelligence, première vertu intellectuelle, se limite à engendrer l'adhésion à ces principes, avec tout juste ce qu'il faut de connaissance des termes pour une telle adhésion. La *sagesse* est éminemment intelligence selon qu'elle poursuit et achève notre connaissance des notions communes, et selon qu'elle affermit et défend ces principes contre ceux qui les nient. « . . . Ad sapientes pertinet notificare communia . . . Unde et ad hujusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia. »¹ Ainsi la *sagesse* se définit-elle d'abord par ce qui est plus connu pour nous, par ce qui est au principe même de toute notre connaissance.

De même, la *sagesse* est plus qu'une science, et pour cette raison maintenant qu'elle atteint ce qui est ultime à l'égard de toute la connaissance humaine. S'il s'agit de science, en effet, nous connaissons les causes les

1. S. THOMAS, *In VI Ethicorum*, lect.5 (éd. PIROTTA), n.1182.

moins universelles avant que de connaître les causes les plus universelles. Ce qui fait que les causes que nous connaissons les dernières sont de fait les causes qui sont premières et qui sont les plus connaissables par nature. Et voilà que la connaissance de ces causes premières permet à la sagesse de tout juger et de tout ordonner, tant les principes que les conclusions des autres sciences. La connaissance de ces causes lui donne la lumière suprême sur toute chose, elle lui confère le jugement parfait et universel, celui qui ne s'obtient que par la résolution de toute chose aux causes premières. « Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I *Physic.* ; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia*, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I *Metaphys.* Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus : quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. »¹ Mais quel est le premier et le plus connaissable par nature, quelle est la cause absolument première si ce n'est Dieu ? Aussi faut-il définir la sagesse comme le savoir qui, atteignant Dieu par ses effets, peut, pour ainsi dire, voir tous les effets de Dieu à la lumière même de Dieu. Dans l'ordre strictement humain, la sagesse métaphysique est le savoir qui donne le plus parfait jugement sur les choses et le meilleur discernement de leur ordre, parce que si éloignée soit-elle de son exemplaire, elle n'en est pas moins une sorte d'image de la connaissance que Dieu a de lui-même et de son œuvre.

Emmanuel TRÉPANIÉR.

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.57, a.2, c.