

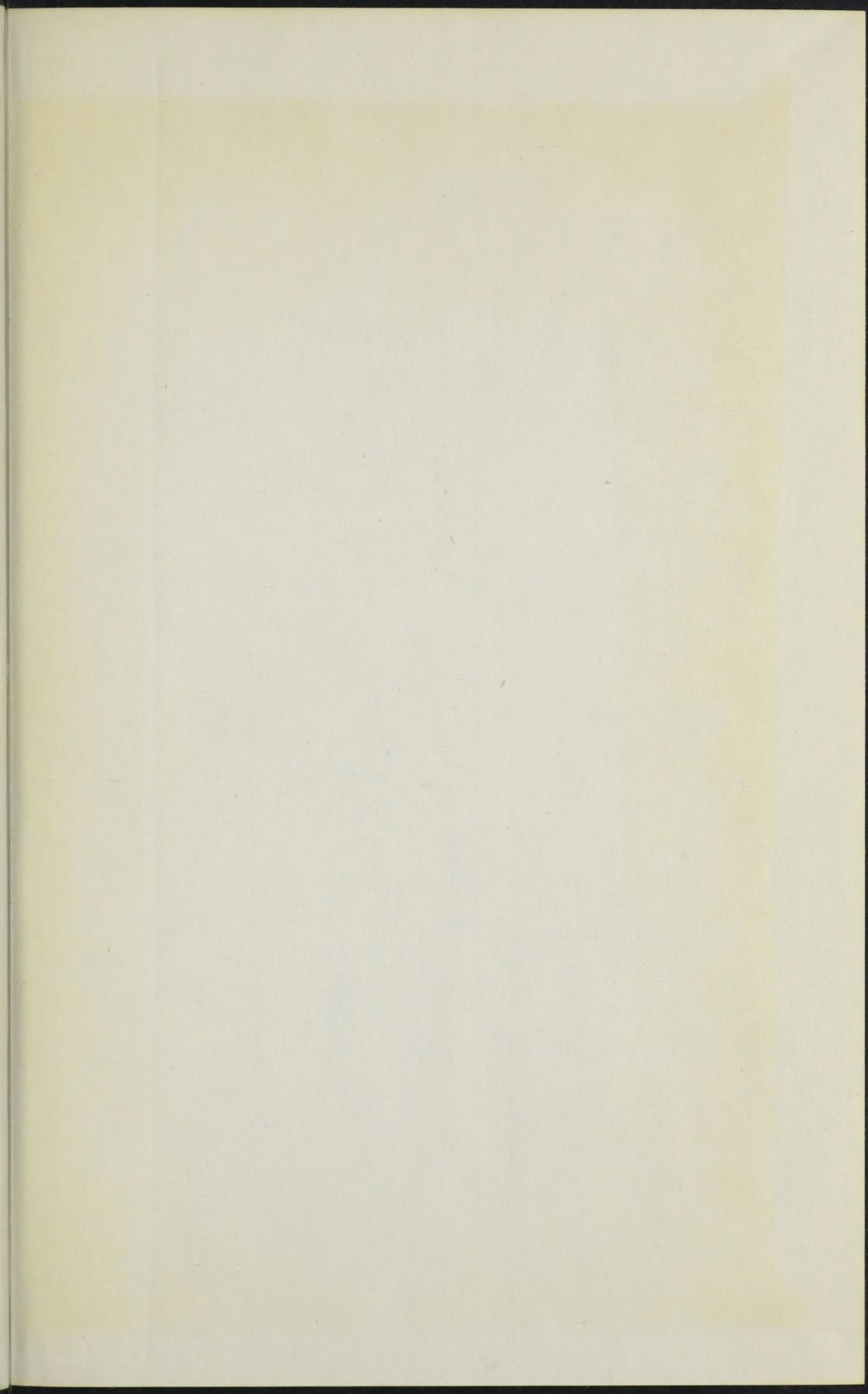


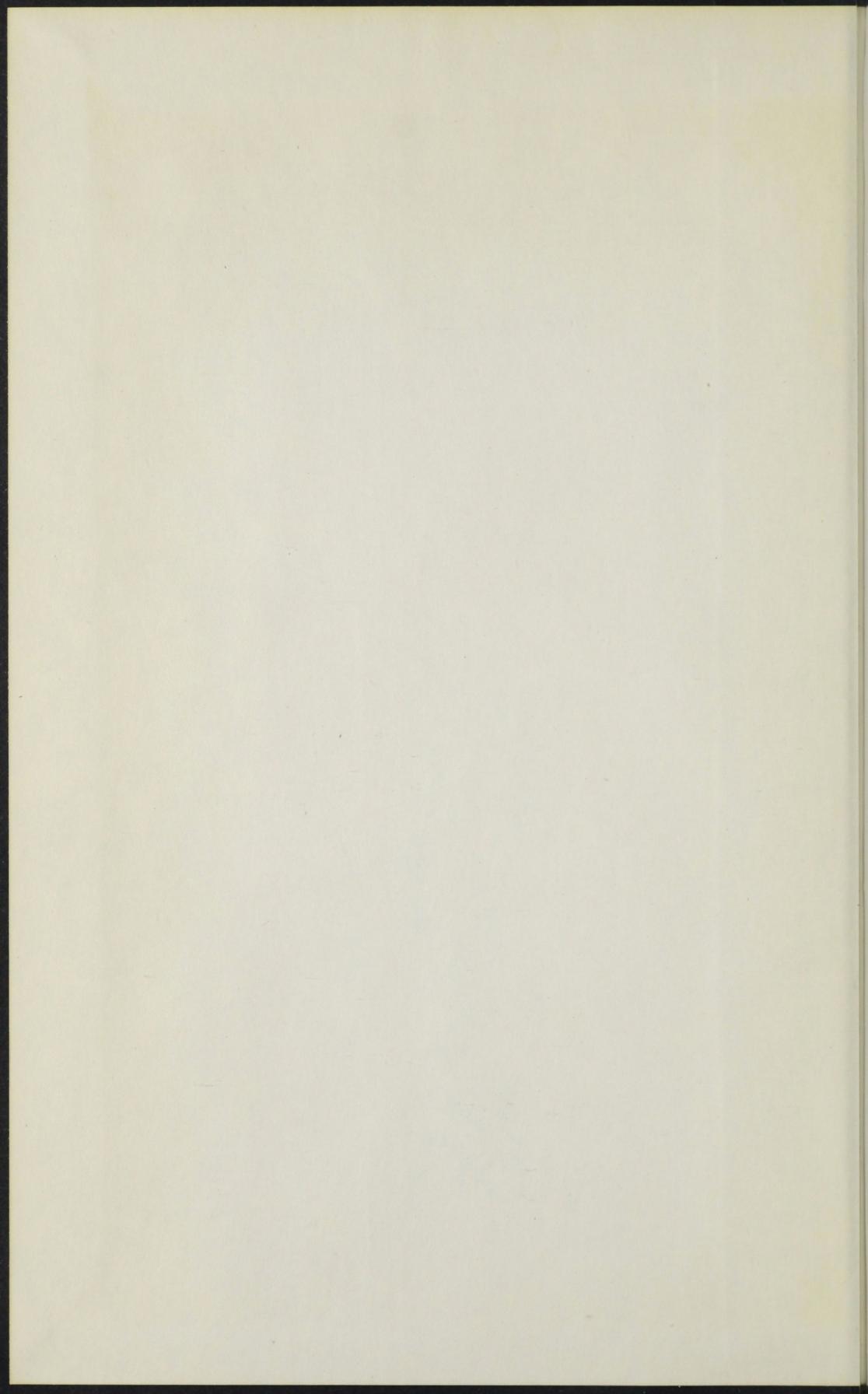


Université de Montréal

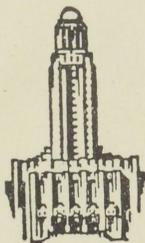
Univ  
Bibliothèque

Univ  
BIBLIOTHÈQUE  
THÉORIE  
CENTRE DE  
CONSERVATION  
[REDACTED]

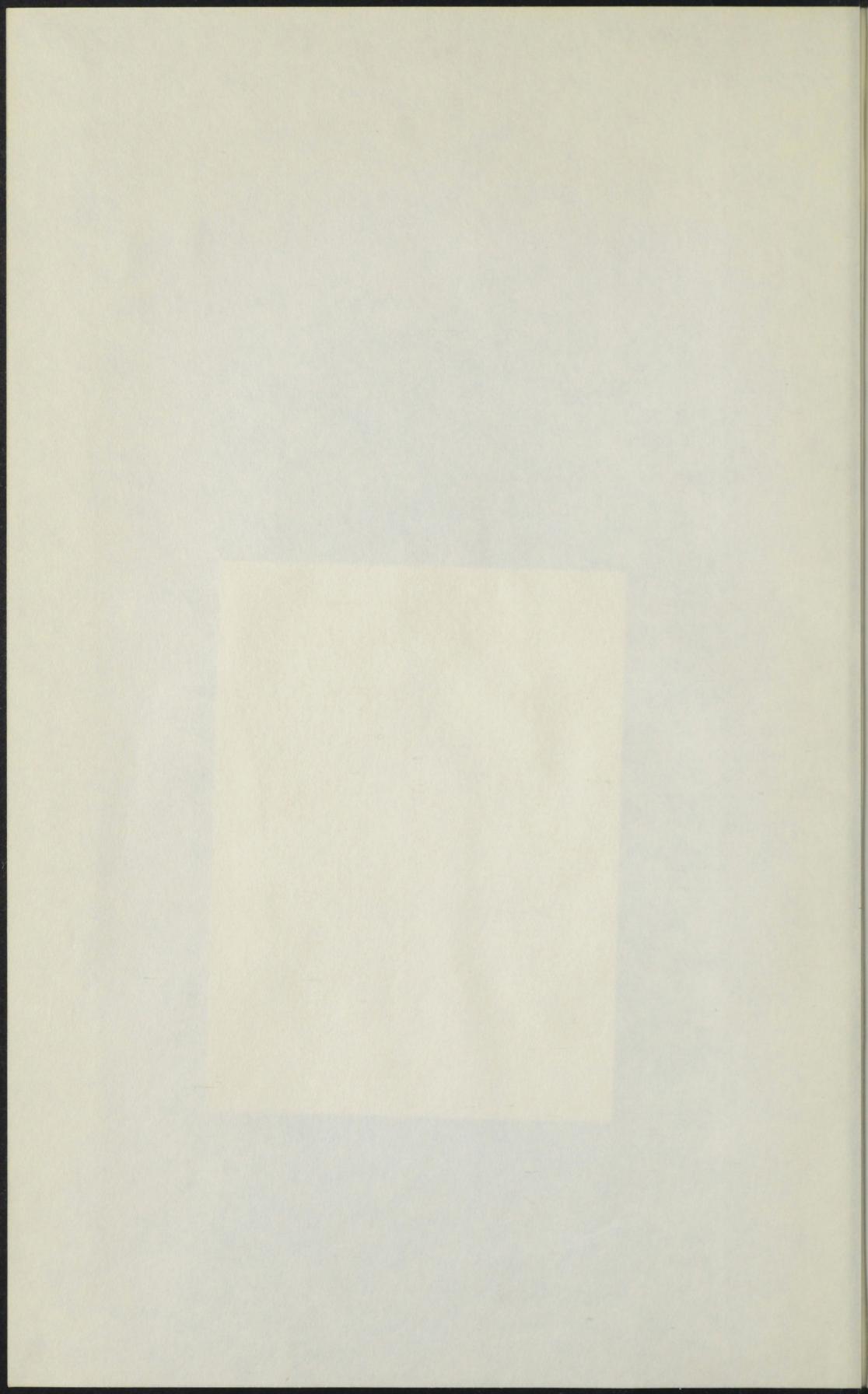




*Theo*



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
BIBLIOTHÈQUE



*JUDICIUM*

VOCABULAIRE, SOURCES, DOCTRINE  
DE SAINT THOMAS D'AQUIN

JUDICIUM

VOGABULAIRE, SOURCES, DOCTRINE  
DE SAINT THOMAS D'AQUIN

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

XX

# *JUDICIUM*

VOCABULAIRE, SOURCES, DOCTRINE  
DE SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

**BENOIT GARCEAU, O. M. I.**

MONTRÉAL  
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
2715, Chemin Côte Ste-CATHERINE

PARIS  
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN  
6, PLACE DE LA SORBONNE, V<sup>e</sup>

1968

189  
I59p  
v.20

© Institut d'études médiévales, Montréal  
et Librairie philosophique J. Vrin, 1968

## INTRODUCTION

Il peut sembler présomptueux de prétendre apporter du nouveau sur la doctrine thomiste du jugement. Elle a fait l'objet de travaux si nombreux, que l'on imagine difficilement comment la reprise du même sujet pourrait donner d'autre résultat que celui d'ajouter un titre à une bibliographie déjà imposante. Nous a-t-il semblé qu'aucune de ces études n'avait encore conduit sa tâche à bonne fin ? Pourquoi ne pas avoir dès lors tiré leçon de cet échec et compris qu'on ne parviendra jamais à une reconstitution satisfaisante d'une doctrine que saint Thomas n'a jamais exposée de façon systématique ?

Le but de cette étude, comme son titre l'indique, n'est cependant pas de proposer une nouvelle interprétation du rôle que la noétique thomiste accorde à la fonction de l'esprit que l'on nomme aujourd'hui *jugement*. Nous nous sommes arrêté à une question d'ordre avant tout littéraire : celle du sens exact de l'expression *judicium* dans la langue de saint Thomas. Nous nous sommes donné pour tâche de déterminer, grâce à un examen attentif du vocabulaire thomiste, si *judicium* possède un sens technique, et de le définir, mieux de mettre en lumière son originalité par rapport à l'emploi qu'en faisaient les différentes traditions philosophiques anciennes.

Lorsqu'on examine les travaux des dernières années<sup>1</sup> sur la notion thomiste du jugement, on constate que cette préoccupation a fort peu retenu l'attention des interprètes. Jusqu'ici, un seul auteur, le P. Cunningham, a entrepris de restituer au *judicium* de saint Thomas son sens précis et d'en retracer les sources. Avant la parution de ses deux importants articles<sup>2</sup>, il existait dans l'école thomiste une sorte de convention de vocabulaire — que certains textes du Maître semblent d'ailleurs justifier —, d'après laquelle on s'accordait à nommer *jugement* ce qu'il appelait la *deuxième opération de l'intellect*. Il en est résulté que, pour reconstituer sa doctrine du jugement, on a relevé dans ses œuvres toutes les données concernant l'opération par laquelle l'intellect compose et

1. Nous avons fait le bilan de ces travaux dans *La doctrine thomiste du jugement. Interprétations récentes et conditions de recherche*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), p. 215\*-237\* ; 33 (1963), p. 5\*-27\*. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur.

2. *Judgment in St. Thomas*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 185-202 ; *The Second Operation and the Assent vs the Judgment in St. Thomas Aquinas*, dans *New Scholasticism*, 31 (1957), p. 1-33.

divise et l'on s'est efforcé de mettre en lumière le rôle que lui attribue l'Aquinat dans la connaissance de la vérité.

Les thèses de M. Tyrrel et du P. Hoenen illustrent bien ce procédé traditionnel d'interprétation. A leurs yeux, la définition par excellence du jugement chez saint Thomas se trouve au début de la question 14 *De veritate*: *operatio secundum quam intellectus componit et dividit, affirmando et negando*<sup>3</sup>. Leur effort consistera donc avant tout à déterminer en quel sens la composition et la division, l'affirmation et la négation constituent l'essentiel du jugement thomiste. Pour M. Tyrrel, qui adopte le point de vue le plus répandu dans l'École, la deuxième opération de l'esprit comprend deux actes: la composition des concepts et l'acte proprement judiciaire, par lequel l'intellect, percevant l'identité ou la diversité des choses que représente cette composition, en affirme ou en nie la vérité, c'est-à-dire lui accorde ou lui refuse son assentiment<sup>4</sup>. Cette distinction entre ce que M. Maritain<sup>5</sup> a appelé l'*ouvrage logique* et l'*acte de l'esprit*, ou, selon le vocabulaire du P. Maréchal<sup>6</sup>, entre la *forme synthétique* et la *forme objective* du jugement, permet de concevoir l'opération judiciaire comme un tout, dont la composition des concepts n'est que le squelette, tandis que l'affirmation ou l'assentiment en constitue l'âme véritable<sup>7</sup>. Le P. Hoenen comprend d'une autre façon la définition du *De veritate*. La composition-division, dans ce texte, ne désigne pas, à son avis, la synthèse des concepts, la simple combinaison des contenus conceptuels du sujet et du prédicat: celle-ci s'effectue au niveau de la première opération de l'intellect, qu'il appelle la *simple appréhension*. La composition-division propre à l'opération judiciaire a un tout autre sens: elle consiste à appliquer au réel la synthèse mentale, formée par l'appréhension et proposée sous forme d'hypothèse à la réflexion; à affirmer que ce qui est formulé par la pensée existe dans le réel<sup>8</sup>. Chez le P. Hoenen, plus que chez tout autre interprète, la synonymie des expressions *jugement*, *deuxième opération*, *assentiment*, est complète: juger c'est pour l'intellect exercer la deuxième de ses opérations, c'est-à-dire, celle qui consiste à réfléchir sur le contenu de l'appréhension, à en percevoir l'être et la vérité, et à lui accorder son assentiment<sup>9</sup>.

3. F. M. TYRREL, *The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study*, 1948, p. 15; aussi du même auteur, *Concerning the Nature and Function of Judgment*, dans *New Scholasticism*, 26 (1952), p. 395. P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin*, 1946, p. 11. A noter que le passage du *De veritate*, qu. 14, a. 1, c. n'emploie pas le mot *judicium*.

4. *The Role of Assent...*, p. 152. Pour l'origine de cette position, voir JEAN-DE-SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, In qq. 16-18 *primae partis*, disp. 22, a. 3, Solesmes, t. II, p. 622: « Supponimus ex tribus actibus intellectus secundum, qui vocatur compositio et divisio, duos actus habere seu formare: unum qui apprehendit seu format propositionem, alterum qui judicat; et primus vocatur enuntiatio apprehensiva, secundus judicium. Dicitur autem uterque pertinere ad compositionem et divisionem, quia uterque actus non fit solum per simplicem terminum, sed per aliquam unionem seu copulam et verbum... Et cogimur istos duos actus distinguere: quia prius est propositionem formari ex subjecto et praedicato, ut cum apprehendo hominem esse album, et postea judicare an ita vel non sit in re. »

5. Cf. *Éléments de philosophie*, 1933, vol. II, p. 108, note 3.

6. Cf. *Le point de départ de la métaphysique*, cahier 5, p. 132.

7. *The Role of Assent...*, p. 159-160.

8. *La théorie du jugement...*, p. 11. Cf. *Ibid.*, p. 9, 14, 42, 217. Pour la distinction entre les deux types de composition, voir *In I Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 26.

9. Nous avons montré, dans *La doctrine thomiste du jugement...*, p. 227\*-228\*, que c'est la même interprétation que reprend le P. B. LONERGAN, *The Concept of Verbum in the*

Malgré leurs divergences sur la façon de comprendre la structure de l'opération judicative, ces deux thèses acceptent au point de départ le même postulat selon lequel la langue de saint Thomas ne donnerait à l'expression *judicium* aucun sens technique, distinct de celui de *secunda operatio* et d'*assensus*. C'est à partir de ce présupposé qu'on a été conduit à voir dans le jugement thomiste une opération fort complexe. Résultat d'ailleurs très normal du moment que l'on décidait de lui attribuer tout ce que les textes de l'Aquinate disent de la deuxième opération et de l'assentiment. Réflexion de l'intellect, comparaison entre le contenu de la pensée et le réel, perception du rapport d'identité ou de diversité, affirmation de la vérité et de l'être du contenu de la pensée : autant d'aspects que ce procédé d'interprétation oblige à reconnaître à l'acte judicatif.

Ce fut le mérite du P. Cunningham d'entreprendre la première étude proprement lexicographique<sup>10</sup> du *judicium* thomiste et de mettre en question de façon sérieuse la reconstitution traditionnelle de cette doctrine. Dans la langue de l'Aquinate, lui a-t-il semblé, *judicium* renvoie à une dimension du connaître à laquelle n'appartiennent ni la deuxième opération de l'intellect, ni l'assentiment<sup>11</sup>. Il désigne habituellement la démarche logique par laquelle la raison mesure la vérité d'un énoncé d'après l'évidence de l'objet propre de l'intellect<sup>12</sup>. Conscient de la connotation juridique de cette expression, qui, selon sa signification première, indique l'acte d'un juge qui se prononce sur une question de droit ; conscient aussi du fait que, dans l'ordre du connaître, le seul droit sur lequel se prononce une vertu cognitive, c'est celui de sa conformité au réel, saint Thomas aurait compris que juger, pour l'intellect humain, c'est avant tout l'acte de déterminer si une synthèse de concepts peut

*Writings of St. Thomas Aquinas*, dans *Theological Studies*, 8 (1947), p. 35-80, avec cette différence cependant que, pour lui, les expressions *compositio-divisio*, *judicium*, *assensus*, ne désignent pas la deuxième opération de l'intellect, mais plutôt le verbe mental produit par cette opération essentiellement réflexive. Voir notamment p. 52.

10. Dans sa thèse restée inédite, *The Intellect Composing and Dividing according to St. Thomas Aquinas*, St. Louis University, 1949, le P. G. V. Kennard s'était déjà préoccupé de restituer au vocabulaire thomiste du jugement sa signification précise. Mais, à ses yeux, *judicium* désigne encore l'une des fonctions de la deuxième opération de l'esprit. Dans celle-ci, il faudrait distinguer, propose-t-il, trois étapes complémentaires : a) la *compositio-divisio*, par laquelle l'intellect, réfléchissant sur les données sensibles, perçoit l'acte d'exister et attribue un contenu intelligible à un sujet ; b) le *judicium*, qui est la même réflexion de l'intellect, mais totale et achevée, grâce à laquelle il perçoit la conformité de sa composition avec le réel ; c) l'*assensus*, ou le verbe mental de la deuxième opération, terminant la réflexion de l'intelligence et exprimant son adhésion à la vérité. Voir notre résumé de sa thèse, *La doctrine thomiste du jugement...*, p. 231\*-237\*.

11. « Over a period of several years now I have not been able to find any solid textual basis that St. Thomas identified the second operation and the assent with his judgment in a single term which might be used indifferently for all three. And the strongest argument to my mind for this discrimination is this fact of silence. If St. Thomas thought that the second operation was the same thing as the « judgment » or the « assent », he should have said so, but he did not. He consistently respected the proper title of each, he never called one by the name of the other. He never predicated one of another directly, he never speaks as though he considered them as convertible. He consistently treats them as distinct notions, *rationes*, which could theoretically happen to come together in one thing, *unum re non ratione*. » *The Second Operation and the Assent...*, p. 4-5. Cf. aussi *Judgment in St. Thomas...*, p. 186.

12. Cf. *Judgment in St. Thomas...*, p. 186.

ou non se réduire à son objet propre<sup>13</sup>. Puisqu'il porte sur des propositions qui ne sont pas immédiatement évidentes, le jugement de saint Thomas n'aurait de place véritable que dans la troisième opération ; seul un vice de lecture a pu conduire les interprètes à l'identifier à l'opération de l'intellect qui compose et divise. Certes, la deuxième opération, tout comme la première, et même les sens, implique un certain jugement, que l'Aquinat appelle *judicium per modum inclinationis* ; mais le premier analogué des jugements dans l'ordre de la connaissance, c'est le jugement rationnel, le *judicium per modum cognitionis*, qui a pour norme les principes premiers, dont on ne juge pas, mais d'après la régulation desquels on juge de la vérité des propositions résultant du discours de la raison<sup>14</sup>.

Le P. Cunningham ne s'est pas limité à définir le sens technique du *judicium* thomiste ; il a même cherché à en retracer les sources. A son avis, c'est à la distinction, transmise à la scolastique par Boèce, entre la *via inventionis* et la *via iudicii*, que saint Thomas aurait emprunté le sens qu'il donne à *judicium*, celui d'une démarche de la raison ou d'un processus logique par lequel on réduit un énoncé à l'évidence des principes premiers, en faisant à rebours, de façon réflexive et analytique, ce que l'on a accompli dans la découverte de la vérité. Il se serait servi en outre de la terminologie de saint Jean Damascène pour marquer les trois étapes de la *via inventionis* : *l'apprehensio*, *l'intentio*, *l'excogitatio*<sup>15</sup>. Une conclusion s'impose : pour reconstituer le jugement thomiste, il faut avant tout le distinguer de la deuxième opération de l'esprit et de l'assentiment, puis le replacer parmi les actes posés par la raison dans la connaissance de la vérité, et le considérer comme le dernier de ces actes, celui par lequel on réduit à l'objet propre de l'intelligence une forme, déjà appréhendée et ordonnée à la saisie d'un objet, et dont on a déjà pesé la valeur de vérité<sup>16</sup>.

\*  
\*\*

Le désaccord des interprètes sur la façon de comprendre la notion thomiste du jugement suffisait à légitimer notre travail. Aussi lorsque nous l'avons entrepris, avions-nous pour intention de procéder à une analyse lexicographique afin d'examiner l'emploi par l'Aquinat des

13. Cf. *The Second Operation and the Assent...*, p. 25-26

14. *Judgment in St. Thomas*, p. 207.

15. *Ibid.*, p. 197.

16. *Ibid.*, p. 186 : « Judgment marks the terminal stage of a series of intellectual acts: that is: the apprehension, — intention, — deliberation, — judgment. St. Thomas never calls any of these acts an operation. They have nothing to do with the elaboration of the intelligible species. They are not actions in the verb sense — for instance, *intelligere*, implying motions; they are acts in the Thomistic sense of a perfection — for instance, *intentio intellecta*. They inhere in, and are functions of, the *verbum*. They are a *processus rationis*. The first three steps point in the same direction, and they are graded in their progress along the path of discovery, the *via inventiva*. The *via iudicativa* points in the opposite direction. Judgment analyses and resolves a complex problem into the terms of the proper object of the faculty. It is infallible with the certitude of science, because so long as the faculty exists, its judgment concerning its own proper object does not fail. » Pour un résumé de cette interprétation, voir notre étude *La doctrine thomiste...*, p. 10\*-17\*.

expressions *apprehensio, iudicium, compositio vel divisio, assensus*, de déterminer si *iudicium* possède dans sa langue un sens technique propre et de le définir. Nous voulions savoir si pour saint Thomas le jugement était la deuxième opération par laquelle l'intellect réfléchit sur le contenu d'une opération précédente, en perçoit l'être et l'objectivité et en affirme la vérité ; ou s'il désignait, dans la deuxième opération, non pas la composition des concepts, qui n'est que la condition de l'acte judiciaire, mais la seule affirmation de la vérité d'une synthèse mentale, c'est-à-dire l'assentiment ; ou s'il fallait plutôt voir dans le jugement thomiste une démarche de la raison tout à fait différente de la *compositio-divisio* et de l'*assensus*, et dont le rôle, comme processus logique complémentaire de la recherche du vrai, consiste à réduire un énoncé formé par la troisième opération de l'esprit à l'évidence des principes premiers de l'intellect. Telle était la problématique qui inspirait notre étude. Nous étions loin de soupçonner, lorsque nous nous sommes mis à l'œuvre, que la découverte de quelques faits littéraires, jusqu'ici inobservés, allait donner une orientation nouvelle à notre tâche et la conduire à des résultats étonnants.

Dans leur essai de reconstitution de la doctrine thomiste du jugement, les interprètes n'ont accordé à peu près aucune attention à la façon dont saint Thomas s'est servi, dans son analyse de la connaissance humaine, de trois techniques différentes, dont l'intelligence semble pourtant indispensable à la pénétration du sens qu'il donne au mot *iudicium*. Il s'agit de trois distinctions, entre différents aspects du connaître, qui ont valeur de techniques du fait que l'Aquinat les fait intervenir de façon constante, pour la solution de problèmes très variés, sans ressentir le plus souvent le besoin de s'expliquer sur le sens à accorder à ces distinctions. Ce sont les distinctions entre l'*apprehension* et le *jugement*, entre l'*apprehension* et l'*assentiment*, entre la *première* et la *deuxième opération de l'intellect*. La tentation est grande, pour le lecteur de saint Thomas, de voir dans ces techniques l'expression d'une même opposition entre deux fonctions — les seules — du connaître et de les interpréter de façon univoque. L'exégèse traditionnelle n'a pas su éviter ce danger. C'est à la suite de cette réduction qu'elle assimile le jugement soit à une composition de concepts, soit à une comparaison entre le concept et le réel, soit à l'adhésion de l'esprit à ce que représente le concept. Toutes ces positions ont le même défaut — un vice de lecture. On a lu saint Thomas sans remarquer qu'il ne recourt pas indistinctement à l'une ou l'autre des trois techniques. Pourtant le doute n'est pas permis : l'Aquinat choisit vraiment, en chaque cas, de recourir à l'une plutôt qu'aux autres techniques, et, chaque fois, ce sont les données propres d'un problème théologique précis qui guident son choix.

Ce premier fait littéraire se précise de lui-même, ou, si l'on veut, en fait surgir un autre plus précis. On s'aperçoit, en effet, que la technique la plus fréquemment utilisée est celle qui distingue, dans la connaissance, l'*apprehension* et le *jugement*. Sans doute est-il difficile dans une étude lexicographique, surtout si elle porte sur le *iudicium*, de faire le tri entre les textes où l'expression que l'on examine a un sens technique et les autres où elle n'a qu'une signification vague et négligeable. Mais justement

il y a les endroits où l'Angélique oppose explicitement *judicium* à une autre fonction du connaître qu'il nomme le plus souvent *apprehensio*. Ne pouvons-nous pas en retirer la ferme assurance que saint Thomas doit donner alors un sens technique à *judicium* ? On ne s'étonnera donc pas si tout le développement de notre travail s'ordonne à partir des problèmes posés par l'emploi de l'*apprehensio-judicium*. Dès le premier chapitre, nous nous arrêterons à cette technique, pour voir quelle place elle occupe dans l'œuvre de l'Aquinate, dans quel vocabulaire il la présente, surtout quels problèmes d'interprétation elle pose. Nous pensons parer ainsi au danger d'aborder une pensée avec une problématique préfabriquée, relevant d'un climat étranger à l'auteur dont on veut reconstituer la doctrine. Les vrais problèmes de la conception thomiste du jugement, croyons-nous, relèvent avant tout de l'emploi d'une technique qui distingue, dans le connaître, deux fonctions dont l'une est le jugement.

L'examen attentif de la langue de saint Thomas ne suffit cependant pas à la solution de ces problèmes. Car un des aspects les plus étonnants de son emploi de la technique *apprehensio-judicium*, c'est qu'il ne sent pas le besoin de s'expliquer sur le sens précis qu'elle revêt dans sa pensée. Tout porte à croire qu'elle était suffisamment connue de ses contemporains pour qu'il se crût dispensé de la définir de façon explicite. Le lecteur moderne se voit dans l'obligation de retracer les sources de ce vocabulaire, s'il veut lui restituer le sens exact qu'il possède dans les écrits du saint Docteur. Consentir à cette tâche, c'est, nous en étions persuadé, s'obliger à pratiquer une voie en pleine forêt. Les auteurs dont nous avons parlé, n'ont pas vu qu'il fallait opérer dans l'histoire ce recul pourtant si nécessaire<sup>17</sup> ; le P. Cunningham, il est vrai, a compris la nécessité de mettre au jour les influences littéraires des traditions anciennes sur le vocabulaire noétique de saint Thomas, mais il n'a pu faire plus que formuler des hypothèses, suggérées par les textes de l'Aquinate, sans les soumettre au contrôle de l'histoire. Situer, comme il le fait, l'origine du sens que saint Thomas donne à *judicium*, chez Boèce, chez Avicenne celui d'*assensus*, et chez Aristote celui de *compositio-divisio*, représente une façon très simple de repérer les sources de ce vocabulaire, mais qui ne tient pas compte, nous le verrons, de toutes les données d'une histoire beaucoup plus complexe.

Ce n'est qu'après avoir examiné de près les problèmes posés par l'emploi thomiste de l'*apprehensio-judicium* et essayé de faire la genèse des différentes techniques dont se sert la langue du saint, qu'il nous a paru possible de définir le sens premier qu'il donne à *judicium*. Or la position à laquelle nous avons été conduit ne manque pas moins d'originalité que la méthode que nous avons adoptée. Il n'est pas exagéré de dire que nous avons dû nous libérer des schèmes qu'évoquait dans notre esprit la notion du jugement. L'enseignement de l'École nous avait habitué à le concevoir comme une opération essentiellement *réflexive*. Qu'on l'identifiât à la deuxième opération de l'esprit, ou, dans cette

17. On a un bel exemple de cette attitude dans la thèse du P. Hoenen, qui pense que saint Thomas a reçu d'Aristote sa doctrine du jugement et n'a jamais éprouvé le besoin de la modifier. Cf. *La théorie du jugement...*, p. 351.

deuxième opération, à l'acte d'affirmer l'identité dans l'être de ce qui est conçu par l'intellect, ou qu'on l'interprétât comme un processus logique par lequel la raison réduit un énoncé à l'évidence de l'objet propre de l'intellect, on admettait toujours que le jugement impliquait la *réflexion* de l'esprit sur une synthèse de concepts, pour en percevoir, outre la valeur significative, la vérité et l'objectivité. Mais il nous est apparu que juger, pour saint Thomas, n'est pas une opération *réflexive* ; la réflexion, aussi bien que la composition des concepts et le raisonnement, sont des modes que peut emprunter le jugement pour se réaliser. Mais il n'est aucun d'eux. Il représente, aux yeux de l'Aquinat, une donnée première : *l'acte de discerner avec certitude la vérité*<sup>18</sup>. Sans ce discernement, aucun autre acte de connaissance n'est possible ; et c'est à partir de cet acte simple, qui est, dans la vie de l'intelligence, comme l'âme dominatrice de ses propres manifestations, ou le silence du discours de la raison, que l'exercice du connaître a un sens, comme c'est à lui qu'aboutit son ultime réduction. Le savant, qui n'aurait pas vu la lumière, n'en entreprendrait pas l'analyse ; le philosophe, s'il cherche à comprendre ce qu'est la vérité et quels sont les procédés qui lui ont permis de l'atteindre, c'est qu'il a *jugé* de la vérité. Visée originelle de l'intellect, cet acte simple échappe lui-même à l'analyse ; seul l'exercice direct et vécu permet de le rejoindre. Sa vérité est anté-prédicative, c'est-à-dire antérieure à toute démarche par laquelle on s'interroge sur le mode proprement humain de connaître le réel. Sa certitude est celle d'une vertu intellectuelle créée, qui participe à la lumière infaillible de Dieu. Bref, le discernement de la vérité constitue, au niveau humain, une imitation, bien que déficiente, de l'acte divin.

Si nous avons abordé saint Thomas avec l'intention de trouver chez lui cette conception du jugement, les pages qui suivent ne mériteraient pas une heure de lecture. Mais, faut-il le dire, cette restitution de ce qui semble être le sens proprement thomiste de *judicium*, s'est imposée à nous non seulement après une longue étude des textes et une sérieuse

18. Nous ne nions pas que la réflexion, chez saint Thomas, soit nécessaire pour découvrir le fondement de la certitude ; nous soulignons seulement qu'il ne lui reconnaît pas le pouvoir de donner par elle-même la certitude. Voir *De verit.*, qu. 1, a. 9, c. — Dans ce travail, nous nous arrêtons à ce qui nous semble constituer l'essentiel du jugement thomiste, à savoir l'acte de discerner avec certitude la vérité et de comprendre que le contenu de cette première saisie régulatrice se trouve présent, mais explicité, dans le contenu du concept élaboré par la raison. Pour être complète, l'étude du jugement de la vérité devrait examiner pour lui-même le problème du fondement de la certitude et préciser alors le rôle propre de la réflexion. A celle-ci, à notre avis, on reconnaîtrait une double fonction complémentaire : celle de découvrir, d'abord, que le contenu d'un énoncé ou même d'une définition est conforme au contenu du discernement de l'intelligence ; puis celle de reconnaître que ce qui assure l'infaillibilité de ce discernement régulateur, c'est le fait qu'il est l'acte propre d'un pouvoir naturel, participation en nous, déficiente bien sûr, de la lumière divine. Seule cette précision sur le rôle de la réflexion, comme démarche seconde qui met l'esprit en pleine possession de sa vérité, ferait pleinement comprendre que juger, pour saint Thomas, ne consiste ni dans la simple constatation empirique, ni dans le pur assemblage rationnel des concepts, ni dans la détermination de ce que devraient être les choses, à partir de normes, soit empruntées toutes faites à un esprit transcendant, soit même créées par l'esprit humain, comme il agréa à l'idéalisme existentiel de certains contemporains. Nous serions dès lors mieux à même de voir que le jugement thomiste est essentiellement l'acte de discerner avec certitude la norme, selon laquelle l'esprit humain exprime, selon des procédés divers, les résultats de ses appréciations.

confrontation des sources, mais aussi contre nos positions initiales. Car j'étais d'abord parti du point opposé à celui auquel j'ai abouti. La thèse du P. Cunningham, d'après laquelle le jugement thomiste désigne une démarche analytique de la raison, m'avait paru juste et mon but n'était d'abord que d'en effectuer la vérification, à l'aide d'un examen plus exhaustif des textes de saint Thomas et par un recul plus franc dans l'histoire. En cours de route, j'ai dû abandonner cette position et, à la fin, admettre que *judicium* désigne plutôt, chez l'Aquinate, l'acte propre de l'intellect, celui de discerner avec certitude la vérité.

\*

\*\*

Qu'il me soit permis de remercier tous ceux qui ont encouragé ce travail et en ont facilité la réalisation. En premier lieu, le R. P. L.-B. Geiger qui, avec tant de diligence, l'a dirigé tout au long de son élaboration ; cette étude doit beaucoup à ses lumières et à son encouragement. Ma reconnaissance va aussi au R. P. A.-M. Landry, qui a accepté d'accueillir cette publication dans la collection qu'il dirige, et au R. P. R. Bellemare, qui, en plus de stimuler ma recherche de ses conseils précieux, s'est astreint à lire mon manuscrit et à me suggérer d'utiles corrections.

## CHAPITRE PREMIER

### POSITION DU PROBLÈME : LA TECHNIQUE *APPREHENSIO-JUDICIUM*

Dans son commentaire sur le *De anima* saint Thomas nous fournit un bon point de départ pour analyser la technique *apprehensio-judicium*. Sans l'avoir trouvée dans le texte d'Aristote, il se sert à trois reprises<sup>1</sup> de la distinction entre l'appréhension et le jugement, parce qu'elle lui permet de donner un sens à des passages plutôt obscurs. Tout se passe comme s'il possédait en elle la clé de certaines difficultés.

Au chapitre troisième du troisième livre, avant de démontrer la différence entre la sensation et l'intellection, le Stagirite rapporte la position d'anciens penseurs qui, tel Empédocle, réduisaient l'intelligence au domaine de la perception sensible. Il y a deux caractéristiques, écrit-il, par lesquelles on définit principalement l'âme : d'abord le mouvement local, puis la pensée (*noein*), le jugement (*krinein*) et la perception (*aisthanesthai*). Mais on considère habituellement la pensée (*noein*) et l'intelligence (*phronein*), poursuit-il, comme une sorte de perception, puisque l'âme, dans ces deux cas, juge et reconnaît quelque chose d'existant<sup>2</sup>.

Le sens du texte demeure assez clair, même s'il est très difficile de déterminer quelles fonctions précises du connaître Aristote désigne par les deux expressions *noein* et *phronein*. Le point de vue qu'il prête à certains philosophes anciens, et qu'il se propose d'examiner, est celui-ci : l'intelligence, dans l'une ou l'autre de ses activités — *noësis* et *phronësis* —, juge et reconnaît un objet ; or juger et reconnaître un objet, cela ne dépasse pas le niveau de la connaissance sensible ; d'où il semble que la pensée et l'intelligence ne soient que des espèces de perception sensible.

Dans l'ancienne version latine de ce texte, révisée par Guillaume de Moerbeke, les termes *noein* et *phronein* étaient assez justement rendus par *intelligere* et *sapere*. Or saint Thomas y voit l'énoncé d'une distinction qui lui est familière entre deux fonctions de l'intelligence : *apprehender* et *juger*. L'intelligence juge, écrit-il, et c'est ce qu'Aristote entend par

1. In 3 *De anima*, lect. 4, n. 629 ; *ibid.*, lect. 7, n. 672 ; *ibid.*, lect. 12, n. 767.  
2. 427 a 17.

*sapere* ; elle appréhende, et c'est ce qu'exprime le verbe *intelligere*<sup>3</sup>. Ni l'appréhension intellectuelle, explique-t-il, ni le jugement ne peuvent être réduits à la perception sensible. Quel est, pour saint Thomas, ce jugement qui appartient en propre à la vie rationnelle ? C'est celui par lequel l'homme, capable de prudence et de sagesse, détermine correctement ce qui doit être fait. A ce jugement, l'animal n'a qu'une quelconque participation<sup>4</sup>.

Au chapitre suivant, pour spécifier la partie intellectuelle de l'âme et pour en souligner la différence d'avec la sensibilité, Aristote la nomme la partie selon laquelle l'âme connaît (*gignôskei*) et intellige (*phronei*)<sup>5</sup>. Il semble qu'il veuille ici souligner à la fois ce que l'intellect possède en commun avec toute faculté cognitive et ce qui lui est propre<sup>6</sup>. Plusieurs commentateurs<sup>7</sup> ont vu dans ces deux termes une référence à la connaissance spéculative et à la connaissance pratique. Saint Thomas, de son côté, y voit encore l'énoncé des deux mêmes aspects de la connaissance intellectuelle : l'*appréhension* et le *jugement*<sup>8</sup>. Il n'éprouve pas le besoin de fournir plus de détails : il suppose que son lecteur se rend bien compte de ce que représente, pour la connaissance humaine, cette distinction.

Un autre passage, au septième chapitre du même livre troisième, où Aristote montre la dépendance de la connaissance intellectuelle par rapport aux images sensibles, invite une fois de plus saint Thomas à appliquer la même distinction. Ici, c'est un autre couple de mots qu'il interprète à l'aide de cette clé. Aristote, en effet, comparant le procédé de la connaissance sensible à celui de la connaissance intellectuelle, disait que la sensation est analogue à la simple assertion (*tô phanai monon*) ou à la simple saisie par la pensée (*kai noein*)<sup>9</sup>. Dans la version latine, l'Aquinat lisait : *Sentire igitur simile est ipsi dicere solum et intelligere*.

Or, encore une fois, ce texte n'est intelligible pour le saint Docteur, que si l'on se souvient de la présence, dans l'intelligence humaine, de deux fonctions : l'appréhension qu'exprime le verbe *intelligere*, et le jugement désigné par le terme *dicere*. Pour être conséquent avec son

3. « Improbatur positionem ostendens quod neque sapere neque intelligere est idem, quod sentire ; haec enim duo intellectivae cognitioni attribuuntur. Intellectus enim habet *judicare*, et hoc dicitur sapere et *apprehendere*, et hoc dicitur intelligere. » *In 3 De anima*, lect. 4, n. 629.

4. « Primo enim ostendit, quod sentire non sit idem quod sapere, tali ratione. Sentire inest omnibus animalibus : sapere autem non inest omnibus, sed paucis : ergo sapere non est idem quod sentire. Dicit enim quod sapere inest paucis animalium, et non quod inest solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte *judicant* de agendis per aestimationem naturalem. » *Ibid.*

5. 429 a 9 ss.

6. Cf. R. D. Hicks, *Aristotle. De Anima*, Cambridge, 1907, p. 475.

7. Hicks, *ibid.*, mentionne Thémistius et Simplicius. Voir aussi AVERRÔÈS, *In De an.*, III, 2, éd. Crawford, p. 380-381 : « Et videtur quod intendebat per cognoscere cognitionem speculativam et per intelligere cognitionem operativam, cum intellectus sit omnibus communis, cognitio autem non. »

8. « Dicit ergo, quod postquam determinatum est de parte animae sensitiva, et ostensum est quod sapere et intelligere non est idem quod sentire, considerandum est nunc de parte animae « qua cognoscit » anima, id est intelligit, « et sapit ». Supra autem dictum est, quod differentia est inter sapere et intelligere. Nam sapere pertinet ad *judicium* intellectus, intelligere autem ad ejus *apprehensionem*. » *In 3 De an.*, lect. 6, n. 672.

9. 431 a 9 ss.

interprétation, il doit expliquer que, dans la connaissance sensible, lorsqu'il y a simple appréhension avec jugement d'un objet sensible, il y a quelque chose d'analogue à la simple considération que l'intellect fait de son objet, en l'appréhendant et le jugeant ; mais lorsque la sensibilité perçoit un objet comme agréable ou nocif, il se passe en elle quelque chose de semblable à ce que fait l'intellect en affirmant ou en niant un énoncé<sup>10</sup>. Ce qui se dégage de ce texte plutôt obscur, c'est que, dans la connaissance tant intellectuelle que sensible, il faut reconnaître la présence de deux dimensions : l'appréhension et le jugement, et que c'est à ces deux dimensions que fait allusion le Stagirite lorsqu'il distingue entre l'*intellectio* et la *diction*.

Nous ne voulons pas presser ces textes et leur demander plus de lumière sur le sens de la distinction thomiste entre *apprehensio* et *judicium*. Notre seul but, en les présentant, est de montrer combien cette distinction constituait dans l'esprit du saint Docteur une technique ferme, qu'il supposait bien connue de son lecteur, et qu'il ne craignait pas de l'utiliser pour expliquer les passages les plus difficiles d'Aristote. Appréhender et juger représentent pour lui deux fonctions ou deux aspects de la connaissance, tant sensible qu'intellectuelle<sup>11</sup>, dont il ne se préoccupe guère, au moins dans ce commentaire, d'expliquer la nature. Le lecteur soucieux de se rendre compte du sens exact de cette technique doit consulter l'ensemble des écrits de saint Thomas.

\*  
\*\*

L'examen de ces œuvres confirme l'impression que laissait le commentaire sur le *De anima*. Outre la présence assez constante de l'opposition entre l'*apprehensio* et le *judicium* (pas moins de 25 fois dans son œuvre), on reconnaît, à la lecture de ses écrits, que, parallèlement à l'*apprehensio* l'Aquinat utilise un ensemble varié d'expressions pour désigner la fonction du connaître opposée au jugement. Pour s'en rendre compte, il suffit de porter attention à son analyse de deux problèmes théologiques : celui des dons du Saint-Esprit et celui de la connaissance prophétique.

Pour spécifier les rôles respectifs des dons d'intelligence et de sagesse, il avait eu recours, au début de son enseignement, à la distinction entre *inventio* et *judicium*<sup>12</sup>, qu'il assimilait d'ailleurs assez nettement à la

10. « ... manifestum est ex dictis, quod ipsum sentire est simile ei quod est intelligere, ita tamen quod quando est solum sentire, idest *apprehendere* et *judicare* secundum sensum, hoc est simile ei quod est solum dicere et intelligere : quando scilicet intellectus *judicat* aliquid, et *apprehendit* : quod est dicere, quia simplex *apprehensio* et *judicium* sensus assimilatur speculationi intellectus. Sed quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans et negans id quod sensu percipitur, esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, idest desiderat aut fugit. Et dicit signanter, « aut affirmans aut negans », quia facere affirmationem et negationem est proprium intellectus, ut supra dictum est. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste. » *In 3 De an.*, lect. 12, n. 767.

11. Voir *ibid.*

12. Voir *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c.

technique *apprehensio-judicium*<sup>13</sup> ; mais revenant plus tard sur le même problème, sa préférence va à des expressions qui opposent au jugement l'acte de saisir, de pénétrer ou de percevoir un objet<sup>14</sup> : *capere, penetrare, percipere*, expressions qui, selon son aveu formel, ne signifient rien d'autre que l'appréhension intellectuelle<sup>15</sup>.

Quand il étudie la connaissance prophétique, c'est *receptio, acceptio* ou *repraesentatio* qui viennent sous sa plume pour s'opposer au jugement<sup>16</sup>. Mais on s'aperçoit, à ses explications, qu'il ne pense à rien d'autre qu'au couple *apprehensio-judicium*. On s'en rend compte lorsque l'on compare les deux textes suivants :

Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque : scilicet quantum ad *judicium* per influxum intellectualis luminis ; et quantum ad *acceptio-nem* seu *repraesentationem* rerum, quae fit per aliquas species<sup>17</sup>.

Est autem considerandum, quod intellectualis hominis operatio secundum duo perficitur : scilicet secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles ; ita tamen quod secundum species fit *apprehensio* rerum, secundum lumen intelligibile perficitur *judicium* de apprehensis<sup>18</sup>.

Deux fonctions sont nécessaires à la connaissance intellectuelle : l'une, que l'Aquinat désigne par les termes *acceptio, repraesentatio, apprehensio*, a rapport aux espèces intelligibles, sans lesquelles nous ne pouvons pas connaître les choses ; l'autre, le *judicium*, résulte de la présence chez l'homme d'une lumière intelligible, et elle a pour objet ce qui est appréhendé.

Ce premier essai d'orientation nous apprend donc que la même technique se désigne de quatre façons distinctes. Le terme *judicium* demeure le seul élément stable. Cette constatation nous amène à poser à l'ensemble des textes de saint Thomas une double question. Tout d'abord, pourquoi cette variété ? L'expliquer par un certain arbitraire dans l'usage des mots constituerait une réponse hâtive. Il semble bien, en effet, que le choix

13. Voir *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, ad 3 : « In contemplatione est necessaria *apprehensio* quae est per intellectum, et *judicium*, quod est per sapientiam : et ideo necessaria sunt duo dona. » Cf. aussi *Prima Secundae*, qu. 68, a. 4, c. : « Ratio autem est speculativa et practica ; et in utraque consideratur *apprehensio* veritatis, quae pertinet ad *inventionem* : et *judicium* de veritate. Ad *apprehensionem* igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum ; practica vero per consilium. Ad recte autem *judicandum*, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. »

14. Voir *Secunda Secundae*, qu. 8, a. 6, c. : « Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu *penetrentur* vel *capiantur* : et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat *judicium* rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur *judicium*, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii. » Cf. *ibid.*, qu. 9, a. 1, c. ; *ibid.*, qu. 45, a. 2, ad 3 : « ... intellectus habet duos actus : scilicet *percipere* et *judicare*. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus ; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae ; sed secundum rationes humanas, donum scientiae. »

15. Voir *Secunda Secundae*, qu. 8, a. 6, ad 3 : « ... donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad *judicium*, sed quantum ad *apprehensionem*, ut *capiantur* ea quae dicuntur. »

16. Voir *De verit.*, qu. 12, a. 1-13 ; *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, 3, 4.

17. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

18. *De malo*, qu. 16, a. 12, c.

des expressions dépende chaque fois du problème théologique traité. Ensuite — et question capitale pour notre recherche — dans les emplois répétés et variés de notre technique, saint Thomas donne-t-il toujours le même sens à *judicium*? Pour nous permettre de répondre à cette double interrogation, il nous faut dès maintenant reprendre, l'une après l'autre, les quatre expressions que nous venons de relever et retracer avec minutie la fortune que saint Thomas leur fait dans l'ensemble de ses œuvres.

### I. *Apprehensio-judicium*

C'est dans l'analyse de cinq problèmes tout à fait différents que saint Thomas recourt à l'opposition *apprehensio-judicium*, comme à une technique bien définie. Ce sont, en ordre croissant, d'après l'importance accordée à celle-ci, le problème de la fonction des sens dans notre connaissance de Dieu<sup>19</sup>; celui de la connaissance que l'âme a d'elle-même et de ses habitus<sup>20</sup>; celui du rôle que les démons peuvent exercer dans la genèse des idées chez l'homme<sup>21</sup>; le problème de la distinction entre les dons du Saint-Esprit<sup>22</sup>; enfin, celui de notre connaissance de la vérité, où la technique est employée de façon plus discrète, mais qui constitue, pour l'étude du jugement thomiste, un contexte fort important<sup>23</sup>.

#### a) *Le rôle des sens dans notre connaissance de Dieu.*

L'article 2 de la question 6 du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce offre un bel exemple de l'importance que l'Aquinat reconnaît à la technique *apprehensio-judicium*. Il se demande si, dans notre connaissance de Dieu, il faut laisser de côté l'imagination, et, pour fournir une réponse claire à ce problème, il distingue, dans la connaissance, deux choses: le principe qui appartient à l'*appréhension*, et le terme, qui appartient au *jugement*, dans lequel, souligne-t-il, toute connaissance trouve son achèvement. Or le principe de toutes nos connaissances réside toujours dans nos sens; c'est à partir de l'appréhension sensible que se forme l'appréhension imaginative, et c'est à partir de cette dernière que l'intellect appréhende son objet propre. Mais le terme de notre connaissance n'est pas toujours le même. Dans les sciences naturelles par exemple, elle se termine à ce que nos sens saisissent des choses sensibles, de sorte que nous jugeons que les choses sensibles sont telles que nos sens nous les représentent. En mathématique, notre connaissance se termine à l'imagination, puisque nous devons juger des nombres et des figures selon ce que l'imagination en perçoit. Quant à notre connaissance des êtres séparés, si elle a, comme toute autre connaissance, son principe

19. *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c.; *De verit.*, qu. 13, a. 3, ad 7.

20. *De verit.*, qu. 10, a. 8, c.; *ibid.*, a. 9, c.

21. *De malo*, qu. 16, a. 12, c.

22. *In 3 Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c. et ad 3.

23. *De verit.*, qu. 1, a. 3, c.; *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c.; *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31; *In 6 Metaph.*, lect. 4, n. 1236.

dans les sens, son terme ne peut résider ni dans les sens, ni dans l'imagination : ainsi ne peut-on jamais juger que Dieu est tel que les sens ou l'imagination se le représentent. C'est pourquoi on doit dire, conclut l'Aquinat, que, dans notre connaissance de Dieu, il faut se servir des sens et de l'imagination comme *principes*, mais nullement comme *termes* de notre considération :

In qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad *apprehensionem* pertinet, terminus autem ad *judicium*. Principium igitur cujuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est « motus a sensu factus », ut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut objecta, ut patet in III *De anima*. Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter : quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque autem in solo intellectu. Quandoque enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod *judicium* de rei natura quod facit intellectus conformetur his quae sensus de re demonstrat. Et hujusmodi sunt omnes res naturales... Quaedam vero sunt, quorum *judicium* non dependet ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum rationem diffinitivam sunt a materia sensibili abstracta. *Judicium* autem de unaquaque re potissime fit secundum ejus diffinitivam rationem. Sed quia secundum rationem diffinitivam non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili et remotis sensibilibus condicionibus remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod *judicium* sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat. Hujusmodi autem sunt mathematica...

Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum *judicium* neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum vel per remotionem, quando omnia, quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus hujusmodi separemus ; quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro *De divinis nominibus*. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet *judicemus* talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio *apprehendit*. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur<sup>24</sup>.

Dans cet emploi de la distinction entre *apprehensio* et *judicium*, saint Thomas souligne deux aspects du jugement. En premier lieu, c'est en lui que notre connaissance trouve son achèvement ; il n'est posé que lorsque l'intellect obtient, sous forme de représentation, toujours dépendante des sens, la présence intelligible de la chose. Ensuite, il consiste à *comprendre*

24. In *Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c.

que la réalité connue est telle qu'on se la représente, par les sens, l'imagination ou l'intelligence, suivant le type de savoir que l'on exerce<sup>25</sup>.

La pensée de saint Thomas serait assez facile à reconstituer si, dans son œuvre, *judicium* gardait toujours ce sens précis, mais tel n'est pas le cas. Ailleurs en effet, utilisant la même opposition entre l'appréhension et le jugement, il attribue à ces deux fonctions des rôles tout à fait différents. Nous en avons un bon exemple à la question *De veritate*<sup>26</sup>, où reparait le même problème de la place des sens dans notre connaissance de Dieu. A cet endroit, l'Aquinate se demande s'il est possible à l'homme d'être amené à voir Dieu dans son essence, sans être privé de l'usage des sens. Parmi les objections qui prétendent que cela est possible, la septième s'appuie sur le fait que l'intelligence, qui a Dieu pour objet, n'a pas besoin, pour voir Dieu dans son essence, d'être séparée des sens puisque cette séparation appartient déjà à sa condition naturelle<sup>27</sup>. Or, à cette objection saint Thomas donne une réponse fort curieuse : il fait appel à la distinction entre le procédé d'appréhension et le procédé de jugement, mais en lui donnant un sens différent de celui que possédait la même technique dans son commentaire sur le *De Trinitate*. A qui ne remarquerait pas cette diversité de sens, la comparaison des deux textes ferait apparaître une inconsistance doctrinale assez grave. Le Docteur Angélique écrit en effet :

Intelligentia nostra, cum divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per *viam apprehensionis*, admiscetur tamen eis per *viam iudicii*. Unde dicit Augustinus, *De genesi ad litteram*, XII, 24 : quod per intelligentiae lumen etiam ista *dijudicantur*, et ea *cernuntur* quae neque sunt corpus, neque ullas gerunt formas similes corporum ; et ideo intelligentia, quandoque abstrahi dicitur, cum de eis non *judicat*, sed *solis supernis inspiciendis intendit*<sup>28</sup>.

Au lieu de désigner, comme dans le texte du commentaire sur Boèce, deux moments de la connaissance d'un objet, son principe et son terme, la technique *apprehensio-judicium* renvoie ici à deux types de connaissance, distincts l'un de l'autre, mais complémentaires. L'*appréhension* ne signifie plus pour l'intellect le fait de recevoir des sens son objet propre, mais plutôt de saisir — *ea cernuntur... solis supernis inspiciendis intendit* — des réalités purement intelligibles. Pour l'exercice de cette fonction, observe l'Aquinate, l'esprit humain peut être libéré de l'expérience sensible. C'est plutôt par le *jugement* que se manifeste l'union intime de l'esprit et du corps, parce que juger signifie ici, non plus *comprendre* que le réel

25. Voir *ibid.*, ad 2 : « Intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis, non tamen oportet quod nostra cognitio semper ad phantasma terminetur, ut scilicet illud, quod intelligimus, iudicemus esse tale quale est illud quod phantasia apprehendit. »

26. *De verit.*, qu. 13, a. 3, ad 7.

27. « Abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cujus objectum est Deus (*De spiritu et anima*, XII) non videtur corporis sensibus esse conjuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus. » *De verit.*, qu. 13, a. 3, obj. 7.

28. *De verit.*, qu. 13, a. 3, ad 7.

est tel qu'on se le représente, mais bien *interpréter* les données des sens et déterminer la signification des choses sensibles<sup>29</sup>.

Ce premier exemple de l'emploi de la distinction entre l'*appréhension* et le *jugement* nous met déjà en garde contre l'interprétation univoque de la notion thomiste du jugement. Nous pouvons dès maintenant soupçonner que, dans le vocabulaire de saint Thomas, *judicium* peut désigner tantôt l'achèvement de notre connaissance d'un objet, c'est-à-dire l'acte de comprendre que ce que l'on connaît est conforme à la représentation, sensible, imaginative ou intellectuelle, que l'on s'en fait; tantôt le fait pour notre intellect d'examiner et d'apprécier le sens et la valeur soit de notre perception sensible d'un objet, soit de la réalité sensible elle-même. Les autres emplois de la même technique nous diront si ce soupçon est bien fondé.

b) *La connaissance que l'âme a d'elle-même et de ses habitus.*

La même technique intervient en deux articles voisins du *De veritate*<sup>30</sup> où saint Thomas tente de préciser le genre de connaissance que l'âme humaine possède d'elle-même ainsi que de ses habitus. Son analyse de la connaissance de l'âme est nettement inspirée par le souci de concilier trois propositions, héritées de traditions philosophiques diverses, à savoir : que l'âme se connaît par son essence, comme on le lisait chez l'auteur du *De spiritu et anima*; qu'elle se connaît aussi au moyen d'une représentation, comme il était courant de l'affirmer en climat aristotélicien ou averroïste; qu'elle se connaît encore en consultant les raisons éternelles, comme on le disait à la suite de saint Augustin<sup>31</sup>.

Si la technique *apprehensio-judicium* intervient dans le corps de cet article, c'est surtout en vue d'accorder les deux points de vue aristotélicien et augustinien. Lorsqu'on considère la connaissance que l'âme acquiert d'elle-même, écrit saint Thomas, il importe de faire une importante distinction. Car la connaissance implique deux choses : l'*appréhension* et le *jugement* :

Sed si loquimur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet *apprehensionem* et *judicium* de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad *apprehensionem* et quantum ad *judicium*<sup>32</sup>.

29. Nous verrons que saint Thomas, dans son étude de la connaissance prophétique, donne le même sens à *judicium*. Voir par exemple *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 3, ad 3: « Motus mentis prophetici non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad *judicandum* vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus: solum quando elevatur ad contemplandum aliqua sublimiora. »

30. *De verit.*, qu. 10, a. 8 et 9.

31. Voir la conclusion de *De verit.*, qu. 10, a. 8, c.: « Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (alius auctor, in libro *De spiritu et anima*, I); quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit (III *De anima*, comm. 5); quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. »

32. *De verit.*, qu. 10, a. 8, c.

Pour l'*appréhension*, il est vrai que la nature de l'âme ne nous est accessible que par le moyen de représentations abstraites des sens. Comment ? De cette façon que l'âme ne peut découvrir sa propre nature qu'en se reconnaissant comme sujet d'espèces intelligibles qui sont au principe de connaissances ayant pour objet l'universel. L'âme humaine ne peut donc se définir comme spirituelle, qu'en prenant comme point de départ, à titre d'effets dont elle recherche la cause, les espèces intelligibles qu'elle a abstraites des sens et utilisées pour la connaissance des réalités sensibles :

Si igitur consideretur quantum ad *apprehensionem*, sic dico, quod natura animae cognoscitur a nobis per species quae a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem in III *De anima*. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles ; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem supervenientem.

Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendit ; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem ; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae assignaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis ; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia ; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt...<sup>33</sup>

Dans ce texte, *appréhension* désigne donc le procédé par lequel l'intellect découvre, à partir d'effets donnés — les espèces intelligibles abstraites par lui — la nature de leur principe — l'âme.

Par comparaison le jugement portera, lui, sur la valeur de notre découverte de la nature de l'âme. On peut dire alors, poursuit l'Aquinat, que cette connaissance de l'âme ne nous est possible qu'en consultant d'une certaine façon la vérité éternelle, en vertu de laquelle nous pouvons déterminer, comme saint Augustin l'a souligné, non pas simplement *ce qu'est* l'âme de chaque homme, mais *ce qu'elle doit être* selon la régulation des raisons éternelles :

Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad *judicium* quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus ; sic notitia animae habetur in quantum *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus* definimus, *non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*, ut Augustinus dicit lib. IX *De Trinitate*<sup>34</sup>.

Dans ce passage, saint Thomas apporte une précision importante sur le sens de *judicium*. Il ne lui fait pas désigner uniquement, comme dans

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

le texte du commentaire sur Boèce, le fait de comprendre que la réalité connaissable est conforme à la représentation que l'on s'en fait, mais aussi le fait de comprendre que la conception que l'on se forme d'un être est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire qu'elle est identique à la saisie que l'on possède de l'essence de cet être. La formule *judicium quo sentimus ita esse ut deductione praedicta apprehendimus* ne signifie donc pas que l'acte judiciaire soit la pure constatation de l'existence dans le réel de ce que l'on conçoit<sup>35</sup> ; elle est plutôt à interpréter comme suit : par l'acte judiciaire, on comprend que ce qui est obtenu au terme de la démarche rationnelle portant sur la nature de l'âme n'est que l'explication ou le dévoilement de ce que l'intellect a saisi, avec certitude, avant tout discours prédicatif. On voit pourquoi le saint Docteur n'hésite pas, pour décrire le jugement, à se servir du langage augustinien et ne craint pas de le définir comme l'acte par lequel on établit ce que devrait être une chose d'après sa norme. Cependant ces expressions prennent chez lui un sens très différent de celui qu'elles avaient chez le Docteur d'Hippone. Il ne peut être question, pour saint Thomas, de faire consister le jugement de l'intellect, dans la détermination, d'après une règle extérieure, de ce que l'âme humaine devrait être, mais uniquement dans l'acte d'établir si ce que l'on conçoit de la nature de l'âme est identique à ce que l'on a saisi de son essence :

...hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa (cognoscimus), in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes<sup>36</sup>.

Ni constatation du simple fait d'exister, ni détermination d'après une règle divine de ce que devrait être une chose, *judicium*, dans ce passage, signifie plutôt la constatation de l'identité de l'expression rationnelle, résultat du procédé d'appréhension, avec le contenu de la saisie intellectuelle de l'essence d'une chose. C'est par cette saisie que l'intelligence humaine établit la norme d'après laquelle elle mesure la valeur de ses expressions et apprécie, en consultant d'une certaine façon la vérité éternelle, ce que doit être la définition d'une chose.

L'emploi de la même technique, à l'article suivant, où l'Aquinat étudie la connaissance que l'âme possède de ses habitus, donne le même sens à *judicium*, en précisant que le jugement, dans lequel s'achève le connaître, renvoie toujours à une mesure, et que celle-ci peut consister soit dans l'expérience des sens, soit dans la saisie par l'intelligence de son objet propre. Si l'on considère, écrit-il, la connaissance non pas de l'existence en nous des habitus, mais de leur nature, il importe de distinguer, dans cette connaissance, le procédé propre à l'appréhension de celui qui relève du jugement :

35. Rappelons qu'il s'agit du jugement portant sur la *nature* de l'âme et non sur son existence.

36. *De verit.*, qu. 10, a. 8, c.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus *quid sunt*, duo in eorum cognitionem oportet attendere : scilicet *apprehensionem* et *judicium*<sup>37</sup>.

Par *apprehensionem*, il faut encore entendre le procédé de découverte de la nature d'un objet. La connaissance de la nature de nos habitus, selon cette voie, ne nous est accessible qu'à partir des objets et des actes qui procèdent de ces habitus comme des effets de leurs causes. Tout comme au texte précédent, *apprehensio* désigne donc la démarche qui conduit la raison à concevoir, à partir de certains effets, la nature de leurs principes.

La mesure d'après laquelle on juge de la notion que l'on se fait d'un habitus, c'est la fin à laquelle il est ordonné. Or cette fin nous est accessible de différentes façons : soit par l'expérience sensible, lorsque nous voyons l'utilité de la grammaire ou de la médecine, nous pouvons savoir ce qu'elles sont comme habitus ; soit encore que nous la connaissions d'une façon naturelle, comme dans le cas des vertus dont la fin nous est dictée par la conscience ; soit enfin que nous la connaissions par la foi :

*Judicium* autem de unoquoque habetur secundum illud quod est *mensura* illius. Cujuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur ; quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter.

Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu ; sicut cum vidimus utilitatem grammaticae vel medicinae, vel audimus eam ab aliis, et ex hac utilitate, scimus quid est grammatica vel medicina. Quandoque vero est naturali cognitione inditum ; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat. Quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et hujusmodi infusis virtutibus<sup>38</sup>.

C'est en mesurant la notion qu'il se forme d'un habitus avec la connaissance qu'il a de la fin de cet habitus, que l'intellect peut éprouver la valeur de la conception qu'il s'en fait. Puisque notre connaissance de la fin d'un habitus peut relever soit de l'expérience sensible, soit de la raison, soit de la foi, et puisque connaître par la raison naturelle ou par révélation divine, c'est, dans les deux cas, consulter la vérité incréée, on peut soutenir, conclut saint Thomas, que le jugement, dans lequel s'achève notre connaissance de la nature des habitus, se fait d'une double façon : soit en mesurant la notion que nous en formons d'après les données des sens, soit pas la consultation de la vérité incréée qui nous dicte la fin de l'habitus, d'après laquelle nous mesurons la conception que nous nous en faisons :

Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde *judicium* in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod increatam consulimus veritatem<sup>39</sup>.

37. *De verit.*, qu. 10, a. 9, c. L'édition Marietti donne *quia sunt* au lieu de *quid sunt* ; il est évident, d'après le contexte, que cette leçon est fautive.

38. *De verit.*, qu. 10, a. 9, c.

39. *Ibid.*

Comme à l'article précédent, le *judicium* n'a pas pour objet l'existence d'une réalité et ne consiste pas par conséquent à constater l'objectivité du contenu de la représentation. Il porte sur la nature de l'habitus et il consiste à constater que ce que l'on comprend de la nature d'un habitus, au terme de la recherche rationnelle, est conforme à ce que l'on a saisi, avant tout discours, de la fin d'un habitus. C'est d'après une donnée première, saisie soit par les sens, soit par l'intellect, que l'on détermine la justesse de ce que l'on dit de la nature du réel. On voit, une fois de plus, en quel sens le jugement peut consister, pour l'Aquinat, à consulter la lumière incréée : puisque notre intelligence est participation de la lumière divine, c'est à son discernement naturel de la vérité qu'il nous faut nous référer pour déterminer ce que, pour être vraie, doit être notre conception du réel.

c) *La distinction entre les dons du Saint-Esprit.*

L'un des premiers problèmes théologiques auxquels saint Thomas songea à appliquer sa technique *apprehensio-judicium* fut celui de l'ordre entre les sept dons du Saint-Esprit. Dès son premier enseignement, à titre de bachelier sententiaire, elle lui servit à présenter un tableau ordonné des sept dons et à préciser le rôle de chacun dans l'organisme spirituel du chrétien<sup>40</sup>. Le sens qu'il donne aux deux termes *apprehensio* et *judicium* est alors assez différent de celui que nous avons rencontré dans les textes précédents.

On comprend la différence entre les dons, écrit le saint Docteur en commentant le Lombard, lorsque l'on admet que la vie humaine comprend deux types distincts d'activité : la contemplation et l'action, et que l'on reconnaît en outre à l'intérieur de chacun l'exercice de deux procédés différents de connaissance : la *recherche* et le *jugement*<sup>41</sup>. La formule *inventio-judicium*, selon l'aveu même de l'Aquinat, n'est qu'une variante de l'*apprehensio-judicium* ; aussi, dans le même contexte, n'hésite-t-il pas à opposer à *judicium* tantôt *inventio*, tantôt *apprehensio*<sup>42</sup> ; de même à la question 68 de la *Prima Secundae*, lorsqu'il reprendra l'analyse du même problème et s'efforcera de résumer son enseignement du commen-

40. Dans son commentaire d'Isaïe, XI, 1-3, l'Aquinat n'avait pas encore eu recours à ce procédé d'explication, dont on ne trouve d'ailleurs aucun emploi chez ses devanciers.

41. *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c. : « ... Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, secundum quam conspiciuntur necessaria et aeterna ; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia quae libero arbitrio sunt subjecta. In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad *inventioem*. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad *judicium*... In cognitione autem practica quae dirigit in operibus moralibus, invenitur duplex via, sicut et in contemplationis cognitione, scilicet *inventio* et *judicium*. »

42. Voir *In 3 Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c. : « ... intellectus videtur nominare *simplicem apprehensionem*, sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad *judicandum* de apprehensis ; ideo intellectus videtur pertinere ad *viam inventionis*, sed sapientia ad *viam iudicii*. » *Ibid.*, ad. 3 : « In contemplatione est necessaria *apprehensio* quae est per intellectum et *judicium* quod est per sapientiam ; et ideo necessaria sunt duo dona. »

taire sur le Lombard, il se servira, comme formule de sa technique, d'une expression qui oppose au *judicium* et l'*apprehensio* et l'*inventio*<sup>43</sup>.

Grâce à cette opposition entre les deux procédés d'appréhension ou de découverte et de jugement, saint Thomas peut montrer que les dons d'intelligence et de sagesse appartiennent à la contemplation, le premier pour saisir les vérités éternelles, l'autre pour juger, selon ces vérités, des réalités inférieures, tandis que le conseil parfait la délibération pratique et la science donne un jugement certain des actions à poser, alors que la piété, la crainte et la force rendent possible la bonne exécution de ce qui a été conçu et décidé. C'est surtout en marquant la différence entre le don d'intelligence et le don de sagesse que le saint Docteur énonce son point de vue sur le sens qu'il donne à la technique *inventio-judicium* :

In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad *inventionem*. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad *judicium*. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum, et ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit *intellectus*, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectus quae dicitur *scientia*, quantum ad ea quae rationi subjacent; in his autem quae super rationem sunt, perficit *fides*, quae est inspectio divinatorum in speculo et in aenigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit *donum intellectus*, qui « de auditis per fidem mentem illustrat », ut dicit Gregorius (I *Mor.*, c. 32).

In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus *judicat* et ordinat. Et hoc fit per *sapientiam* quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in VI *Ethic.*, quia « sapientis est ordinare », ut in principio *Metaphys.*, dicitur. Sed quod homo illis causis altissimis uniat, transformatus in earum similitudinem, per modum « quo qui adhaeret Deo, unus spiritus est » I *Cor.*, VI, 17, ut sic quasi ex intimo sui de aliis *judicet* et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones, hoc supra humanum modum est; et hoc per *sapientiae donum* efficitur<sup>44</sup>.

Le procédé d'appréhension ou de découverte d'un objet par l'intellect comprend donc plusieurs étapes que l'Aquinat prend soin de noter : les sens, la mémoire, l'expérience, les principes premiers, les conclusions, puis, au-delà de la description aristotélicienne de la genèse du savoir, les vérités de foi et les réalités spirituelles que le don d'intelligence permet de saisir dans leur vérité pure. Dans son commentaire sur le *De Trinitate*, l'Angélique souligne, on s'en souvient, que l'appréhension intellectuelle a toujours son principe dans la connaissance sensible;

43. « Ratio autem est speculativa et practica: et in utraque consideratur *apprehensio* veritatis, quae pertinet ad *inventionem*; et *judicium* de veritate. Ad *apprehensionem* igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem *judicandum*, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. » *Prima Secundae*, qu. 68, a. 4, c.

44. In 3 *Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c.

cependant ici il suppose qu'au moins dans un cas, celui de la connaissance mystique, l'esprit humain est amené à saisir son objet, non pas en l'abstrayant des données sensibles, mais en dépassant son mode humain de connaître et en saisissant une réalité transcendante dans sa pure intelligibilité.

De même le jugement que rend possible le don de sagesse ne consiste pas pour l'intellect à comprendre que le réel est tel qu'on se le représente, comme dans le texte du commentaire sur Boèce, ou que la notion que l'on se fait d'une chose est conforme aux exigences de l'esprit ; il est plutôt l'acte par lequel l'homme spirituel, intimement uni à Dieu, mesure et ordonne, d'après le dessein de Dieu, non seulement les choses de ce monde, mais aussi son propre comportement. Dans tout le contexte de l'étude des dons du Saint-Esprit, du commentaire sur les *Sentences*, le jugement de sagesse a un sens fort précis : il a pour objet les réalités inférieures et pour mesure les règles divines :

Ad sapientiam pertinet *judicare* et *ordinare*. *Judicium* autem de aliquibus fieri non potest nisi per ea quae sunt *lex* et *regula* eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula ; et ideo oportet de infimis per superiora *judicare*. Unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat et ad superiora tendat, tamen *judicium* numquam perficitur nisi per superiora in quibus inferiora resolvuntur. Et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse<sup>45</sup>.

C'est, aux yeux de saint Thomas, à ce type de jugement que l'Apôtre fait allusion lorsqu'il dit de l'homme spirituel qu'il juge de tout et n'est jugé par personne : assimilé en quelque sorte à la loi, et participant au mode divin d'apprécier et d'ordonner toutes choses, il peut juger de tout, sauf de la loi elle-même, et n'être jugé par personne, si ce n'est par Celui qui est la loi :

Sapientia secundum nominis sui usum videtur importare quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut et in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus, quae aliis ignota sunt, et possit de omnibus *judicare*, quia « unusquisque bene *judicat* quae cognoscit » (I *Ethic.*), possit etiam et alios *ordinare* per dictam eminentiam. Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam adjuncta veracitati intellectus. Talis sapientia ponitur a Philosopho virtus intellectualis. Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina, sicut dicit Dionysius — quod patiendo divina, didicit divina — et de talibus dicit Apostolus, I *Cor.*, « spiritualis *judicat* omnia » et I *Joh.* « unctio docebit vos de omnibus »<sup>46</sup>.

Appliquer les règles divines pour mesurer, apprécier et ordonner les choses de ce monde, tel semble bien être le sens que le saint Docteur donne au jugement. Il s'agit donc d'une conception différente de celle qui était mise en œuvre dans les textes précédents. Le jugement ne consiste plus

45. In 3 *Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 1, sol. 2, c.

46. *Ibid.*, sol. 1, c. Cf. *ibid.*, d. 34, qu. 1, a. 4, c. : « Donum sapientiae cuius est spiritualia quae intellectus apprehendit *judicare* sive *ordinare* sive *approbare*, infallibiliter et recte *judicabit* et *ordinabit* de omnibus quae ei subduntur, sive sint apprehensiones, sive affectiones, et in hoc quaedam similitudo divinitatis in homine apparet... »

à constater l'identité d'une expression rationnelle avec ce que l'on a saisi de l'essence d'une chose, ni à comprendre que la réalité est telle qu'on se la représente, mais à déterminer, d'après une régulation transcendante, saisie par l'appréhension, le sens et la valeur des choses.

d) *Le rôle des démons dans la genèse des idées chez l'homme.*

A la question *De malo*, l'emploi de la même technique permet de dégager un autre aspect du rapport entre les deux fonctions d'appréhension et de jugement. Il s'agit d'un article où le saint Docteur étudie l'influence que les mauvais anges peuvent exercer sur l'intellect humain. Pour fournir une solution précise, il distingue, au sein de l'activité intellectuelle, deux fonctions : l'*apprehensio* qui est liée à l'espèce intelligible, et le *judicium* qui relève de la lumière intelligible :

Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum *lumen intelligibile*, et secundum *species intelligibiles*; ita tamen quod secundum species fit *apprehensio rerum*; secundum lumen intelligibile perficitur *judicium* de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum<sup>47</sup>.

Si l'on considère la réception de l'espèce intelligible, en quoi consiste l'appréhension, il faut admettre que l'ange, bon ou mauvais, peut mouvoir l'intellect humain à connaître quelque chose. Même s'il répugne qu'un ange puisse produire de nouvelles espèces, il peut amener l'esprit humain à saisir un nouvel objet intelligible, soit en utilisant des signes sensibles d'où l'homme peut tirer une connaissance intellectuelle, soit en disposant intérieurement les images et permettant ainsi à l'intellect humain de saisir un objet intelligible<sup>48</sup>.

Si, par ailleurs, on considère le jugement que porte l'intellect sur les choses qu'il appréhende, il faut dire que seul le bon ange peut aider l'intellect humain à juger plus parfaitement :

Et ideo sicut in rebus corporalibus, superior virtus adjuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius *judicandum*; quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus. Unde hoc modo angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem daemones<sup>49</sup>.

Saint Thomas ne précise pas en quoi consiste exactement cet acte de jugement qu'il oppose à l'appréhension. Il se borne à relier le premier à la lumière intellectuelle et la seconde à l'espèce intelligible. De cet

47. *De malo*, qu. 16, a. 12, c.

48. « Ex parte autem specierum, angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quaedam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid *apprehendendum*; quod etiam homines facere possunt. Sed etiam ulterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile *apprehendendum*. » *De malo*, qu. 16, a. 12, c.

49. *Idid.*, c.

emploi de la technique *apprehensio-judicium*, retenons simplement qu'elle signifie ici deux fonctions de l'intellect : l'une qui consiste à saisir, grâce à la représentation intelligible reçue, un objet quelconque ; l'autre réside dans le jugement que porte l'intellect en vertu de la lumière intelligible dont il est doué, sur ce qu'il a déjà saisi.

e) *Le problème de la vérité et de son rapport avec la deuxième opération de l'intellect.*

Dans son effort de reconstitution de la pensée de saint Thomas sur le jugement, l'exégèse traditionnelle a donné une grande importance aux nombreux textes où il s'est arrêté à montrer la justesse de la thèse aristotélicienne sur le rapport entre la vérité et la deuxième opération de l'esprit. Un fait littéraire, hautement significatif, a cependant échappé à leur examen : celui de l'emploi, dans ces textes, de la technique *apprehensio-judicium*. Pour justifier la position du Stagirite et expliquer pourquoi la vérité appartient à l'opération par laquelle l'intellect compose ou divise, et non à la saisie d'une quiddité, saint Thomas, dès la première question *De veritate*, se sert d'un procédé qui consiste à interpréter les deux opérations de l'intellect comme si par la première l'intellect appréhendait seulement son objet et par la deuxième il jugeait de ce qu'il a appréhendé.

Ce procédé ne trouvait encore aucune place dans le commentaire sur les *Sentences*. Outre que saint Thomas, dans cet ouvrage, ne ressentait pas le besoin de s'arrêter longuement à justifier la thèse aristotélicienne, il possédait à ce moment une raison fort simple de voir que la position d'Aristote était valide, sans qu'il lui fût nécessaire de faire allusion à la distinction entre l'appréhension et le jugement. *L'esse* des choses, plutôt que leur quiddité, fondant la vérité, comme il pensait que l'intellect, dans la deuxième de ses opérations, saisit cet *esse*, il admettait tout uniment que la vérité réside dans l'opération par laquelle on compose et divise<sup>50</sup>.

Ce n'est qu'à la première question *De veritate* que saint Thomas assimile pour la première fois la distinction entre les deux opérations de l'esprit à celle qui oppose *apprehensio* et *judicium*. Au troisième article de cette question, s'appuyant sur la définition de la vérité, comme adéquation entre l'intellect et le réel<sup>51</sup>, il s'applique à démontrer que seul

50. « Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus : una quarum dicitur a quibusdam *imaginatio* intellectus, quam Philosophus, III *De anima*, nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine *formatio* dicitur ; alia est quam dicunt *fidem*, quae consistit in compositione vel divisione propositionis : *prima operatio respicit quidditatem rei ; secunda respicit esse ipsius*. Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus quod est enuntiatio, et non in prima, vel in signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid. » *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7.

51. Voir *De verit.*, qu. 1, a. 1, c. : « ... Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit : et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus. » On sait que cette définition, que l'Aquinat attribue à Isaac, est en réalité d'origine avicennienne. Cf. H. D. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendantes*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 42 (1939), p. 58-61.

l'intellect qui compose et divise possède la vérité, parce que seulement lorsqu'il juge de ce qu'il a appréhendé, s'établit un rapport d'égalité ou d'inégalité avec le réel. Il n'y a d'adéquation, écrit-il, que là où il y a diversité ; dire qu'une chose est égale à elle-même n'a pas de sens. Pour qu'il y ait adéquation entre l'intellect et le réel, il faut donc que l'intellect ne soit pas seulement assimilé au réel, mais qu'il possède quelque chose en propre dont l'objet extramental soit dépourvu, quelque chose dont le réel ne possède que le correspondant<sup>52</sup>. Quel est ce quelque chose de propre que l'intellect possède dans la connaissance du réel ? Ce n'est pas la *formation d'une quiddité*, dit saint Thomas, mais le *jugement* de la chose appréhendée :

Intellectus autem formans quidditatem non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis ; sed quando incipit *judicare de re apprehensa*, tunc ipsum *judicium* intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur *judicium* verum esse<sup>53</sup>.

Voici le jugement opposé à la *formatio quidditatis* ou à la première opération de l'esprit. En formant une quiddité, l'intellect n'est qu'assimilé au réel : comme les sens lorsqu'ils reçoivent une espèce sensible, l'intellect, dans la première opération, ne fait que recevoir une espèce intelligible. Mais la notion de vérité exige, de la part de l'intellect, plus qu'une simple assimilation : il faut l'exercice de son activité propre, laquelle consiste à juger de ce qui a été appréhendé, pour que l'intellect puisse être comparé au réel, pour qu'il y ait vraiment vérité ou erreur. Or, poursuit le Docteur Angélique, l'intellect juge d'une chose appréhendée lorsqu'il dit qu'une chose est ou n'est pas : ce qui est le fait de l'intellect qui compose et divise. C'est pour cela que la vérité, en tout premier lieu, appartient à cet acte ou à cette seconde opération de l'intellect. Et ce n'est que d'une façon dérivée qu'on peut appeler vrai l'intellect dans la formation d'une quiddité, lorsque par exemple la définition, qui exprime cette formation, implique une composition quelconque :

Tunc autem *judicat* intellectus de re apprehensa *quando dicit quod aliquid est vel non est*, quod est intellectus componentis et dividensis ; unde et Philosophus dicit in VI *Metaph.*, quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitionem...<sup>54</sup>.

A l'article 11 de la même question, étudiant la possibilité de l'erreur dans la connaissance sensible, saint Thomas formulera de façon encore

52. « Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus ; idem autem non adaequatur sibi, sed aequalitas diversorum est ; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. » *De verit.*, qu. 1, a. 3, c.

53. *Ibid.*, c.

54. *Ibid.*, c.

plus nette l'assimilation des deux couples *formatio quidditatis-compositio vel divisio* et *apprehensio-judicium*. Il y a deux façons, écrit-il, de se représenter la valeur de la connaissance que nous procurent les sens : soit en considérant les sens dans leur rapport avec l'intellect dont ils fournissent l'objet ; soit en les considérant dans leur rapport aux choses à l'égard desquelles ils exercent une véritable connaissance. Si l'on s'arrête à ce dernier aspect, il faut admettre qu'il y a de la vérité et de l'erreur dans les sens, tout comme dans l'intellect. Or, dans l'intellect, l'erreur comme la vérité appartient au jugement de composition ou de division ; mais dans la formation des quiddités, il n'y a de vérité ou d'erreur que par rapport au jugement qui procède de cette formation d'une quiddité, selon, précise le saint Docteur, que d'une appréhension déterminée procède un jugement déterminé :

In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in *judicio componentis et dividensis* ; sed in *formatione quidditatum* non nisi per ordinem ad *judicium* quod ex *formatione* praedicta consequitur ; unde et in sensu propria veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod *judicat* de sensibilibus ; sed secundum hoc quod sensibile *apprehendit*, non est ibi veritas et falsitas propria, sed solum secundum ordinem ad *judicium* quod ex *formatione* praedicta consequitur : prout scilicet ex *apprehensione* tali natum est sequi tale *judicium* <sup>55</sup>.

Dans ce texte, saint Thomas suppose admise l'existence de deux fonctions dans la connaissance : au niveau des sens, l'*appréhension* et le *jugement* ; au niveau de l'intellect, la *formation d'une quiddité* et le *jugement de l'intellect qui compose ou divise*. Il passe si aisément d'une technique à l'autre qu'il lui arrive de nommer *formatio* l'appréhension sensible, comme si elle était une fonction analogue à la formation intellectuelle d'une quiddité.

Ce procédé, saint Thomas ne l'abandonnera plus et il le fera intervenir chaque fois qu'il reprendra la même tâche de montrer le lien entre la deuxième opération de l'intellect et la vérité. A la question 16 de la *Prima Pars*, il prouvera cette thèse en soulignant que la vérité — qu'il définit maintenant par la *conformité* entre le réel et la représentation que s'en forme un sujet connaissant —, pour être présente à l'intellect, doit être connue de lui, et que c'est seulement lorsque celui-ci juge qu'une chose est telle qu'il l'a appréhendée — *quando judicat res ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit* — qu'il connaît et exprime la vérité. Or ce jugement, l'intellect le pose en composant ou divisant. Telle est la raison pour laquelle il est nécessaire d'admettre que ni les sens, dans l'exercice de leur fonction propre, ni l'intellect, lorsqu'il ne fait que saisir la quiddité d'une chose, ne peuvent posséder la vérité comme connue, laquelle appartient en propre à l'opération par laquelle l'intellect compose ou divise <sup>56</sup>.

55. *De verit.*, qu. 1, a. 11, c.

56. « ... per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit : licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter

Le commentaire sur le *Peri Hermeneias* reprend le même procédé. C'est encore en voyant dans la deuxième opération le mode propre à l'intellect humain de juger qu'une chose est telle qu'on se la représente, qu'il s'efforce d'établir la validité de la position d'Aristote sur le rapport entre la vérité et la composition ou la division des concepts. Les sens propres, dans l'appréhension de leur objet, ainsi que l'intellect, dans l'appréhension du *quod quid est*, sont vrais, en ce sens qu'ils sont conformes au réel qui constitue leur mesure, mais par leur exercice on ne peut pas comprendre que ce que l'on connaît est vrai. C'est seulement lorsqu'on juge, et partant lorsqu'on compose ou divise que l'on reconnaît le rapport de conformité entre l'intellect et le réel : *cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse : quod est componere et dividere ; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium*<sup>57</sup>.

Depuis la première question *De veritate*, saint Thomas ne cesse donc pas, lorsqu'il aborde l'examen du rapport entre la vérité et la deuxième opération de l'esprit, d'interpréter la première opération comme la simple possession par l'intellect d'une représentation, et la deuxième opération comme l'acte par lequel il juge de ce qu'il a appréhendé. Le commentaire sur la *Métaphysique* utilise de façon encore plus manifeste ce procédé, toujours en vue de justifier la même thèse aristotélicienne. La première opération, par laquelle on conçoit la notion d'une chose, permet seulement à l'intellect d'être assimilé au réel et de n'en posséder que la ressemblance ; ce n'est qu'en composant ou divisant que l'on réfléchit sur cette ressemblance, qu'on la connaît et qu'on la juge. Tandis que par la première opération on conçoit par exemple l'homme comme animal raisonnable mortel, par la deuxième opération, on juge que l'homme est un animal raisonnable mortel. On comprend dès lors pourquoi la vérité ne peut appartenir qu'à ce qu'Aristote appelle la *composition ou division des concepts*<sup>58</sup>.

rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest : sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*, sed quando *judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit*, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo : nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedictam, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removel ab ea. » *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c.

57. « Et sicut res dicitur vera per comparisonem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cujus mensura est res extra animam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus *apprehendens* quod quid est, absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III *De anima*. Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum rem *apprehendit* ; intellectus autem potest hujusmodi habitudinem conformitatis cognoscere ; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam *judicare* ita esse in re vel non esse ; quod est componere et dividere ; et intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum *iudicium*. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. » *In I Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31.

58. « Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit ; non tamen propter hoc ipsam similitudinem *dijudicat*,

Ce qu'il faut retenir des grands textes de l'Aquinat sur la vérité, c'est, plutôt que la conviction d'avoir découvert la formule qui révèle le fond de sa pensée sur le jugement, la présence d'un fait littéraire assez évident : dans l'étude d'un problème précis, celui du rapport entre la vérité et la deuxième opération, saint Thomas, à partir d'un certain moment de sa carrière, introduit l'emploi de la technique *apprehensio-judicium*, et, assimilant cette distinction à celle qu'Aristote avait utilisée entre la pensée simple et la composition ou division des concepts, il exploite les caractéristiques propres au jugement, en tant qu'opposé à l'appréhension, pour démontrer que seul le jugement, et partant seule la deuxième opération de l'esprit, permet à l'intellect d'être en possession de la vérité.

\*

\*\*

Avant de passer à l'examen d'autres formules de la même technique, dégageons deux problèmes posés par le couple *apprehensio-judicium*. Tout d'abord, d'où vient que saint Thomas prête à cette distinction deux significations différentes ? Le plus communément, nous l'avons vu, l'appréhension et jugement désignent respectivement le procédé selon lequel l'intellect fait être en soi la similitude de l'être connu et l'acte de comprendre avec certitude que cette similitude est conforme au réel. *Judicare ita esse sicut apprehensum est* est la formule typique pour caractériser cette sorte de jugement. Dans un autre cas, moins fréquent, appréhension et jugement désignent deux fonctions tout à fait différentes à savoir : d'une part, la *saisie* des réalités transcendentes dans leur pure vérité et, d'autre part, l'*appréciation* de ce que devraient être les réalités inférieures selon les exigences de leurs normes transcendentes. L'emploi le plus caractéristique que nous ayons pu observer de ce sens de la technique, c'est celui que l'on trouve dans le traité des dons du Saint-Esprit du commentaire sur les *Sentences*.

Le second problème surgit de l'assimilation de l'*apprehensio-judicium* à la distinction entre les opérations de l'esprit, que l'on rencontre là où saint Thomas envisage le rapport entre la vérité et la deuxième opération de l'esprit. Puisqu'il n'avait jamais songé, avant la rédaction du *De veritate* à identifier deuxième opération et jugement, et puisqu'il avait réussi, dans son commentaire sur les *Sentences*, à montrer que la vérité ne réside que dans la composition des concepts, sans faire mention du jugement, nous devons nous interroger : pourquoi, depuis lors, chaque fois qu'il a abordé la question, a-t-il fait appel à la distinction entre l'appréhension et le jugement et a-t-il assimilé le jugement à la deuxième

sed solum cum componit et dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet, sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non judicat hominem esse animal rationale et mortale ; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione.» *In 6 Metaph.*, lect. 4, n. 1236.

opération pour démontrer que par cette seule opération l'intellect entre en possession de la vérité ?

Nous croyons pouvoir apporter une réponse assez ferme à ces deux questions, grâce à l'étude des sources du vocabulaire de l'Aquinat, dont nous livrerons les résultats dans un prochain chapitre. Avant de le faire, cependant, il nous faut considérer les autres expressions de la distinction entre les deux fonctions du connaître. Elles aideront à préciser les problèmes qui inspirent notre recherche, et, peut-être, nous obligeront-elles à en poser de nouveaux.

## II. *Receptio-judicium*

Une autre expression de la même technique oppose au jugement la *réception* d'une espèce. Nous avons déjà montré, par la comparaison de deux textes<sup>59</sup>, que *receptio-judicium* et *apprehensio-judicium* s'équivalaient. La nouvelle formule ne revient d'ailleurs pas très fréquemment dans le vocabulaire de saint Thomas. Dans l'analyse de la connaissance prophétique<sup>60</sup>, et là seulement, elle sert de clé à la solution de la plupart des problèmes que pose ce type mystérieux de connaissance. En dehors de ce contexte qui retiendra surtout notre attention, c'est à la connaissance sensible que l'Aquinat habituellement l'applique, soit pour souligner deux aspects de la perception sensible<sup>61</sup>, soit pour distinguer les fonctions respectives des sens externes et du sens commun<sup>62</sup>, soit même, en un passage du commentaire sur le *De sensu*, pour affirmer la présence, dans la connaissance tant intellectuelle que sensible, de deux fonctions complémentaires<sup>63</sup>.

Arrêtons-nous à l'introduction de notre technique dans l'étude de la connaissance prophétique. Elle appelle quelques observations qui nous aideront à retracer l'origine de la technique selon l'usage qui en est fait dans ce contexte, puis à comprendre le sens que l'Aquinat donne au jugement dans la prophétie.

a) Une première observation s'impose, bien que nous en reconnaissons l'importance très limitée. La lecture attentive des deux principaux traités de la prophétie montre qu'après le troisième article de la question 12

59. Voir *supra*, p. 18.

60. Cf. *De verit.*, qu. 12 ; *Secunda Secundae*, qu. 173.

61. « Sensus autem exteriores recipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est *judicium* de propriis objectis. » *Quodlibet* 8, qu. 2, a. 1, c. « Et inde est quod sensus non est quandoque dispositus ad *recipiendum* formam sensibilis secundum quod est in ipso sensibili : quare aliter aliquando *judicat* quam rei veritas se habet. » *In 4 Metaph.*, lect. 12, n. 673.

62. « Ad perfectam sensus cognitionem, quae sufficit animali, quinque requiruntur : quod sensus *recipiat* speciem a sensibilibus : et hoc pertinet ad sensum proprium ; quod de sensibilibus perceptis *dijudicat* et ea ad invicem *discernat* : quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniant, quae dicitur sensus communis... » *De anima*, qu. un., a. 13, c. Cf. *In 3 De anima*, lect. 2, n. 588.

63. « Est etiam considerandum quod sensus et intellectus non solum *recipiunt* formas rerum, sed etiam habent *judicare*. » *In 1 De sensu et sensato*, lect. 19, n. 292.

*De veritate*, dans lequel la distinction entre *receptio* et *judicium* a été introduite pour la première fois, en réponse à deux objections concernant la condition de l'esprit dans le sommeil<sup>64</sup>, cette formule ne réapparaît plus une seule fois dans l'étude du même problème. Lorsqu'à l'article 7 de la même question, l'auteur rappelle sa technique, pour résoudre un autre problème posé par la connaissance prophétique, c'est l'opposition entre *acceptio* et *judicium* qu'il propose et c'est à cette expression qu'il préférera dorénavant avoir recours dans tout le reste de son analyse, même dans celle de la *Secunda Secundae*. Il se peut que saint Thomas ait des raisons particulières de modifier ainsi son vocabulaire, mais il reste que lorsqu'il introduit à l'article 7 la distinction entre *acceptio* et *judicium*, il la présente comme un simple rappel de celle qu'il avait proposée à l'article 3 entre *receptio* et *judicium*<sup>65</sup>. Nous pouvons donc considérer les deux couples *acceptio-judicium* et *receptio-judicium* comme désignant la même distinction entre deux aspects du connaître, même si pour une raison qui ne semble pas arbitraire, l'Aquinat décide brusquement d'abandonner, dans son explication de la connaissance prophétique, le deuxième de ces couples.

b) Une deuxième remarque, plus importante, concerne le rôle que saint Thomas confie à cette technique dans son traitement de la prophétie. Elle lui sert à clarifier deux aspects de ce type de connaissance : d'abord, à montrer ce qui est surnaturel dans la révélation dont bénéficie le prophète, puis, à expliquer le rôle des sens dans l'exercice de ce genre de connaissance. Or ce qu'il importe de souligner, c'est que, dans ces deux emplois de la technique, saint Thomas renvoie à deux points de vue différents sur le jugement.

L'article 2 de la question 173 de la *Secunda Secundae*, dans lequel on trouve l'analyse la plus détaillée de la révélation prophétique, accorde

64. « In cognitione duo est considerare : *receptionem* et *judicium* de receptis. Quantum igitur ad *judicium* de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis ; quia *judicium* vigilantis est liberum, sed *judicium* dormientis ligatum, ut dicitur in libro *De somno et vigilia*, c. 4. Sed quantum ad *receptionem*, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus, interiores impressiones magis *recipiuntur*, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus caelestibus... » *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 1. Cf. *ibid.*, ad 2 : « *Judicium* non dependet tantum a *receptione* speciei, sed ex hoc quod ea de quibus *judicatur*, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus *judicamus* eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, exteriores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis *percipere* possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut quorumcumque... Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus *judicamus*. Unde Philosophus dicit in III *Caeli et mundi*, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis *judicare* ; et similiter in VI *Ethic.*, c. 6, quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum : extrema appellans illa in quae fit resolutio *judicantis*. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum *judicium* nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rei. »

65. « Dicendum quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur : scilicet *acceptio* cognitorum, et *judicium* de acceptis, ut *supra dictum* est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum *acceptioem* tantum, quandoque secundum *judicium* tantum, quandoque secundum utrumque... » *De verit.*, qu. 12, a. 7, c. L'ut *supra dictum* est renvoie manifestement aux deux premières réponses aux objections de l'article troisième.

à la technique *acceptio-judicium* un rôle de première importance. L'Aquinatense fonde son exposé sur une proposition de saint Augustin à propos de l'appartenance de la connaissance prophétique à l'intelligence. Puis intervient la distinction qui oriente tout le développement ultérieur :

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII *Super gen. ad litt.*, cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare : scilicet *acceptio* nem, sive repraesentationem rerum ; et *judicium* de rebus praesentatis<sup>66</sup>.

La représentation d'un objet, pour saint Thomas, s'accomplit par la formation d'espèces, dont la genèse peut être décrite en faisant appel à la théorie aristotélicienne du connaître : des sens externes, par l'imagination, à l'intellect possible, grâce à l'illumination de l'intellect agent :

Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas *species* ; et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui, secundo imaginationi ; tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode : vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis ; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum *accipiuntur* diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles<sup>67</sup>.

Voilà la description de la première fonction du connaître, celle qui relève de la représentation ou de la réception d'une espèce. La ressemblance avec l'exposé du commentaire sur le *De Trinitate*, où saint Thomas nommait *apprehension* ce procédé qu'il situait au début de toute connaissance humaine, est assez étroite.

Quant au *jugement*, c'est grâce à la lumière intellectuelle qu'il s'accomplit. Des deux fonctions, la représentation et le jugement, c'est lui qui, dans la révélation prophétique, joue le rôle le plus important, puisque, observe saint Thomas, c'est en lui que s'achève la connaissance :

*Judicium* autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque : scilicet et quantum ad *judicium* per influxum intellectualis luminis ; et quantum ad *acceptio* nem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species... Horum autem duorum primum principalius est in prophetia, quia *judicium* est *completivum* cognitionis<sup>68</sup>.

Ce rapport de la représentation aux espèces et du jugement à la lumière intellectuelle, nous l'avons déjà observé dans l'emploi que fait saint Thomas de la technique *apprehensio-judicium* lorsqu'il étudie le problème

66. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c. Cf. aussi *De verit.*, qu. 12, a. 12 et 13.

67. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

68. *Ibid.*

du rôle des anges dans la connaissance humaine<sup>69</sup>. Il s'agit d'un double rapport qu'il estime essentiel dans l'analyse de la prophétie. Dans son traité du *De veritate*, il est mis en lumière avec autant d'insistance :

*Judicium* igitur supernaturale prophetae datur secundum *lumen* ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad *judicandum*; et quantum ad hoc nullae species praexiunguntur. Sed quantum ad *acceptionem* requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quae debeat prophetae ostendi<sup>70</sup>.

Grâce à cette distinction entre la représentation et le jugement, l'Aquinatense peut apprécier ce que Dieu confère gratuitement à son prophète. Quelqu'un n'est prophète, écrit-il, que si son intelligence est illuminée par Dieu de façon à pouvoir juger naturellement d'une représentation sensible, imaginaire ou intellectuelle, dont lui-même ou un autre que lui est le bénéficiaire<sup>71</sup>. Ceci peut s'accomplir de multiples façons, et saint Thomas remarque que l'on a coutume de compter parmi les vrais prophètes seuls ceux qui ont eu une vision imaginaire et ont pu, par leur esprit illuminé par Dieu, juger de cette vision<sup>72</sup>.

Il ressort de cette analyse que le jugement du prophète consiste avant tout dans l'acte de *comprendre* ou d'interpréter le sens d'une représen-

69. Voir *De malo*, qu. 16, a. 12, c., cité *supra* p. 29. Cf. aussi *In 2 Sent.*, d. 8, qu. 1, a. 5, ad 6 : « ... mali angeli cogitationem immitunt, ut prius dictum est, illustrantes phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novae intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere : quia praeter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt : quia, secundum Augustinum, operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est in quantum lumen intellectus agentis confortatur per intellectualem lumen ipsorum. Sed hoc daemonibus non competit : quia quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiae non sunt perfecti, sed tenebris culpae obumbrati ; et ideo non intendunt *judicium* rationis nostrae rectificare per conformationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere ex quibus decipimur, quod faciunt phantasmata illustrando. » A noter que dès le premier livre du commentaire sur les *Sentences* saint Thomas avait associé le jugement intellectuel à la lumière intelligible. Voir *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 2, c. : « ... quamvis esse rei et apprehensio reducantur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem ; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus *participat lumen per quod recte de re judicat*, quod quidem est exemplatum a lumine increato. »

70. *De verit.*, qu. 12, a. 7, c.

71. « Et ideo, si cui fiat divinitus *repraesentatio* aliquorum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor : aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar ; non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad *dijudicandum* ; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae... Erit autem propheta si solummodo intellectus ejus illuminetur ad *dijudicandum* etiam ea quae ab aliis imaginariè visa sunt : ut patet de Joseph qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit XII *Super Gen.*, c. 9, maxime propheta est qui utroque praecellit : ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines ; et eas vivacitate mentis intelligat. » *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

72. « ... prophetia importat quamdam obscuritatem et remotiorem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetae qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quae est per intellectualem visionem : dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectualem alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad *judicandum* secundum certitudinem veritatis divinae ea quae ratione humana cognosci possunt : sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem ; cujusmodi habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine Prophetarum. » *Secunda Secundae*, qu. 174, a. 2, ad 3.

tation. Les exemples, de Joseph qui interprète le songe du Pharaon, et de Daniel interprétant la vision de Nabuchodonosor, classiques depuis saint Augustin, manifestent que c'est le premier sens à donner, dans ce contexte, à l'expression *judicium*. Mais lorsque la même technique *acceptio-judicium* est employée par saint Thomas pour montrer le rôle des sens dans la connaissance prophétique, c'est une autre fonction du jugement qui est mise en lumière, celle de *distinguer* la chose connue de la représentation que l'on s'en fait.

Se servant toujours de la même clé, le saint Docteur montre que seule la représentation surnaturelle, et encore non pas n'importe quelle, mais celle qui consiste dans la vision spirituelle qui affecte l'imagination, peut priver le prophète de l'usage de ses sens. La raison en est que si le prophète, au moment d'une telle vision, gardait, comme à l'état de veille, le plein usage de ses sens, son attention se porterait aux choses sensibles qu'il perçoit, plutôt qu'à ce qui lui est révélé sous forme de figure perceptible par l'imagination :

... Sed quantum ad visionem prophetiae duo concurrunt, ut ex dictis patet, art. 7, scilicet *judicium* et *acceptio* propria prophetiae. Quando igitur propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum *judicium* ejus supernaturale, et non *acceptio*, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit, quia *judicium* intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente.

*Acceptio* autem supernaturalis propria prophetiae, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad Litt.*, c. 9. Cujus ratio est quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur ; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractam esse prophetam <sup>73</sup>.

Mais ce qui est propre à la connaissance prophétique, pour le saint Docteur, c'est que même privé de l'usage de ses sens, le prophète, grâce à la lumière intellectuelle dont il bénéficie, peut juger avec certitude des choses qu'il perçoit par l'imagination : c'est-à-dire qu'il est à même de *distinguer* les représentations des choses elles-mêmes et comprendre qu'elles ne sont que leurs similitudes :

In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens prophetae *illustratur* de his quae in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliquid rerum similitudines, de quibus *certainum judicium* habet per lumen mentis <sup>74</sup>.

Par nature, l'homme ne peut exercer cette discrimination si ce n'est en prenant comme mesure de sa connaissance, la perception qu'il a de la

73. *De verit.*, qu. 12, a. 9, c. Cf. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 3, c.

74. *De verit.*, qu. 12, a. 9, c.

réalité sensible<sup>75</sup> ; c'est pourquoi dans l'état de sommeil, on est incapable de distinguer entre la représentation et le réel. Mais le prophète, parce qu'il bénéficie d'une lumière surnaturelle, est en mesure, bien que privé de l'usage des sens pour être le plus attentif à la représentation qui lui est confiée, de juger de cette représentation, de reconnaître qu'elle n'est qu'une représentation et non le réel, et ceci, précise saint Thomas, avec certitude.

Telles sont les deux fonctions du jugement que l'Aquinate dégage, dans cette analyse de la révélation prophétique, par l'emploi qu'il y fait de la distinction entre l'*acceptio* et le *judicium*. Le jugement, élément le plus essentiel de la connaissance prophétique, est rendu possible par la lumière surnaturelle, et il rend le prophète capable d'*interpréter*, d'une part, le sens d'une représentation, et, d'autre part, de *distinguer* cette représentation d'avec le réel.

c) Notre troisième remarque confirmera ce qui précède. Dans le traité thomiste de la connaissance prophétique, avons-nous montré, *judicium* possède une signification complexe. Il désigne tantôt l'acte d'*interpréter* intellectuellement une représentation sensible, imaginaire ou intellectuelle, tantôt l'acte de *distinguer* cette représentation du réel lui-même. Or lorsque l'on porte attention à un autre passage que l'Aquinate a consacré à l'étude de la prophétie, celui du début de son commentaire de l'*Épître aux Hébreux*, il apparaît assez évident que, dans sa pensée, le jugement inclut ces deux fonctions de l'esprit.

Ce commentaire date du premier séjour de saint Thomas en Italie et se situe par conséquent entre les deux traités du *De veritate* et de la *Secunda Secundae*. Le saint Docteur n'y fait aucun emploi de la technique *receptio-judicium*, pas plus d'ailleurs que dans le paragraphe qu'il a consacré à la même question dans la *Somme contre les gentils*<sup>76</sup>. L'intérêt du texte réside surtout dans le fait qu'il énumère les conditions qui font un vrai prophète : elles sont de nature à nous faire voir ce qu'il entendait lorsque, dans ses traités plus didactiques, il faisait du jugement l'acte essentiel de la connaissance prophétique.

Pour qu'un homme soit vraiment prophète, écrit-il, cinq conditions sont requises : 1) la *révélation* de certaines vérités qui dépassent la connaissance naturelle ; 2) l'*intelligence* des choses révélées ; 3) la *discrimination* entre la réalité révélée et les images qui ne l'expriment que d'une façon figurée ; 4) la *certitude* de la saisie des choses révélées par Dieu ; 5) enfin, la *volonté* d'annoncer aux autres ce que Dieu a révélé :

Sed numquid omnes, per quos loquitur Deus, sunt prophetae? Ad quod dicendum est, quod quinque requiruntur ad hoc, quod aliquis sit verus propheta.

75. Voir *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 2 : « ... Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum *judicium* nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis ; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rei. » Voir aussi *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 3, c. : « Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetiae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus : quia in nobis perfectum *judicium* intellectus habetur per conversionem ad sensibilia quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in Primo (qu. 84, a. 6, c.) habitum est. »

76. *Cont. Gent.*, 3, c. 155.

*Primum* est revelatio eorum, quae excedunt humanam cognitionem, alias non dicitur propheta, sed sapiens, sicut Salomon, cujus mens illuminata est ad ea quae sunt secundum rationem humanam. *Secundum* est intelligentia revelatorum, alias, nisi revelata intelligerentur, non esset propheta. Intelligentiae opus est invisibile, et inde est, quod Nabuchodonosor revelationem sibi factam non intelligens, propheta non dicitur; sed Daniel qui eam intellexit. *Tertium* est quod propheta in rebus visis, quibus alienatur, non detineatur tamquam ipsis rebus, sed tamquam in figuris, alias non esset propheta; sed phreneticus, qui imaginaria apprehendit, ut ipsas res... *Quartum* est, ut cum certitudine revelata percipiat, quasi per demonstrationem sciens, alias esset somnium, et non prophetia... *Quintum* est, ut adsit voluntas annuntiandi quae revelata sunt; unde et Daniel a quibusdam dicitur, quod non est propheta, quia non accipit revelata per modum enunciabilem; unde non dicitur, quod factum est verbum Domini ad Danielelem, sicut de aliis prophetis dicitur<sup>77</sup>.

Ce sont les deuxième, troisième et quatrième conditions, qu'ailleurs l'Aquinate désigne par le terme *judicium*. Par exemple, à la question 12 *De veritate*, il affirme que le Pharaon a bénéficié seulement d'une réception surnaturelle dont il n'a pu juger: c'est-à-dire dont il n'a pas eu l'intelligence<sup>78</sup>. De même, à l'article troisième de la même question, il affirme que celui qui prend les images des choses pour les choses elles-mêmes, c'est celui qui ne possède pas un jugement parfait<sup>79</sup>: c'est le cas de celui qui, affecté par le sommeil ou la maladie, n'est pas en mesure de comparer la représentation avec le réel et de distinguer l'une de l'autre.

La quatrième condition semble bien constituer celle que saint Thomas estime essentielle à toute véritable connaissance prophétique et qui caractérise le mieux l'acte de juger. Le véritable prophète, écrit-il, doit avoir la certitude que ce qu'il perçoit lui est révélé. C'est la seule condition sur laquelle il insiste, dans son bref exposé de la prophétie du *Contra Gentiles*. Tout comme par sa lumière naturelle, y écrit-il, l'intellect humain est rendu certain de ce qu'il connaît par cette lumière, par exemple dans le cas des premiers principes, de même la lumière prophétique donne à l'homme de Dieu la certitude au sujet des vérités divines qu'il perçoit en vertu de cette lumière<sup>80</sup>. En quoi consiste au juste cette certitude? L'article 4 de la question 173 de la *Secunda Secundae*

77. In *Epist. ad Heb.*, c. 1, lect. 1, n. 16.

78. « Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum *ceptionem* tantum, quandoque secundum *judicium* tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum *ceptionem* tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis propheta; sicut Pharaon non est dicendus propheta, qui supernaturaliter *acceptit* futurae fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris. » *De verit.*, qu. 12, a. 7, c.

79. « Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum *judicium* nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res sed similitudines rei. » *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 2.

80. « ... deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam *certitudinem* proveniente ex revelatione divina. Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur *certus* de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quae supernaturali lumine apprehendit *certitudinem* habet. Haec autem *certitudo* necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione perspicuntur; non enim cum securitate aliis proferimus de quibus *certitudinem* non habemus. » *Cont. Gent.*, 3, c. 155.

nous aide à le découvrir. Saint Thomas s'y demande si le prophète doit toujours comprendre ce qu'il annonce au nom du Saint-Esprit. Le véritable prophète, répond-il, ne connaît pas tout ce que l'Esprit Saint veut révéler ; mais il lui est nécessaire de savoir qu'il est mû ou inspiré par l'Esprit de Dieu à annoncer sa parole<sup>81</sup>. Savoir avec certitude que l'on possède une vérité qui est révélée par Dieu, tel semble être l'effet essentiel de la lumière prophétique. Même lorsque l'*acceptio* se passe toute dans l'ordre intellectuel, parce que ce sont des espèces intelligibles qui sont infuses<sup>82</sup>, le jugement demeure l'acte de reconnaître avec certitude qu'une vérité vient de Dieu.

\*

\*\*

L'emploi de la technique *receptio-judicium*, dans les textes sur la prophétie, oblige donc à poser deux problèmes. En premier lieu, pourquoi saint Thomas, en abordant ce traité, préfère-t-il recourir à cette formule au lieu de retenir la distinction habituelle entre *apprehensio* et *judicium* ? Puis, comment expliquer que, dans ces textes, le sens de *judicium* soit différent de celui des autres contextes, puisqu'il désigne trois fonctions distinctes : celle d'*interpréter* une représentation, celle de la *distinguer* du réel dont elle n'est qu'une similitude, et celle de *reconnaître avec certitude* que l'on possède une vérité révélée par Dieu ? C'est en cherchant la solution de problèmes de ce genre, posés par l'examen de la langue de l'Aquinat, que l'on peut ouvrir la voie, nous semble-t-il, à la reconstitution de sa pensée sur le jugement. Lorsque l'on procède autrement, on résiste difficilement à la tentation de réduire sa notion du jugement à l'un ou l'autre des différents sens qu'il met en œuvre dans l'étude de problèmes théologiques divers.

### III. *Capere-judicare*

Lorsque dans son étude des vertus théologiques de la *Secunda Secundae*, saint Thomas entreprend de nouveau de préciser les rôles respectifs des dons d'intelligence, de science et de sagesse, il introduit une nouvelle technique, exclusivement réservée à ce contexte. Ce n'est plus entre *inventio* ou *apprehensio* et *judicium* qu'il distingue, comme il l'avait fait dans son commentaire sur le Lombard et à la *Prima Secundae*, mais plutôt entre l'acte de saisir (*capere*) ou de pénétrer (*penetrare*) ou de percevoir (*percipere*) le sens de ce qui est proposé à la foi, et l'acte de *juger* avec certitude de cet objet. Sa pensée a d'ailleurs sensiblement évolué, depuis la rédaction de la *Prima Secundae*, sur la façon de concevoir

81. « Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto, ad aliquid aestimandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum est tamen quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, sicut dictum est, et veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit. » *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 4, c.

82. Cf. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

la nature des dons et de comprendre leurs rapports mutuels. Il ne sont plus, à ses yeux, des secours divins qui permettraient au croyant d'exercer une activité de type surhumain, supérieur au mode propre des vertus théologiques, comme il l'avait enseigné dans son commentaire sur les *Sentences*<sup>83</sup>. Désormais il les considère comme étant tous ordonnés à la perfection des vertus théologiques<sup>84</sup> : le don d'intelligence, par exemple, confère à l'esprit une certaine compréhension de la vérité à laquelle il donne son assentiment<sup>85</sup>, et non, comme il le pensait lors de son premier enseignement, la saisie des réalités spirituelles dans leur vérité pure.

En outre, dans l'exposé de la *Secundae Secundae*, saint Thomas ne sépare plus les dons d'intelligence et de sagesse d'une part et les dons de science et de conseil d'autre part, comme si les deux premiers appartenaient à l'appréhension et au jugement de la connaissance spéculative, et les deux autres à l'appréhension et au jugement de la connaissance pratique. On se rappelle que c'est de cette façon qu'auparavant il présentait un tableau ordonné des dons<sup>86</sup>. Ici, insistant sur le fait que les dons perfectionnent la connaissance de foi, et que la foi, outre qu'elle s'adresse à la Vérité première, amène aussi le croyant à adopter un point de vue surnaturel sur les créatures et sur ses propres actions, le saint Docteur montre que s'il appartient au don d'intelligence de donner une certaine pénétration des vérités de foi, le rôle des dons de sagesse, de science et de conseil consiste à permettre un jugement de ces mêmes vérités : jugement de sagesse, s'il porte sur les réalités divines ; de science, s'il vise les créatures ; de conseil, s'il concerne l'application de la vérité à l'agir humain :

Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu *penetrentur* vel *capiantur* : et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat *judicium* rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur *judicium*, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii<sup>87</sup>.

Dans ce texte, le premier où l'Aquinat introduit la nouvelle formule *capere-judicare*, quel est le sens précis de *judicium* ? Il semble bien

83. Voir *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c. : « Unde cum donum elevet ad operationem quae est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa ; nec tamen oportet quod tot sint dona quot sint virtutes, quia in unoquoque genere in quo multa continentur, convenit esse unum summum ; et ita respectu multarum virtutum, quae sunt unius coordinationis, potest unum donum excellentiam importare. »

84. Voir *Secunda Secundae*, qu. 9, a. 1, ad 3 : « ... dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologis ; sed magis omnia dona ad perfectionem theologiarum virtutum ordinantur sicut ad finem. »

85. Voir *Secunda Secundae*, qu. 9, a. 1, c. : « Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : primo quia *capit* eam ; secundo quia de ea *certum judicium* habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte *assentiat* veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est quod sane *capiat* ea quae proferuntur ; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat *certum judicium* de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae. »

86. Voir *supra*, p. 27.

87. *Secunda Secundae*, qu. 8, a. 6, c.

qu'il désigne l'acte de reconnaître ou de *discerner* avec certitude quelles vérités sont révélées par Dieu. Ce n'est cependant pas toujours le seul sens qui est donné au jugement dans cette analyse des dons de science et de sagesse de la *Secunda Secundae*. Ce fait littéraire, qu'il nous faut examiner de plus près, oblige à soulever un autre aspect du problème du jugement thomiste.

On ne peut lire l'analyse des dons de science et de sagesse sans ressentir un certain malaise à voir saint Thomas donner à *judicium* deux sens tout à fait différents : tantôt celui de *discerner* avec certitude la vérité révélée, tantôt celui d'*appliquer* une règle divine aux réalités humaines dans le but de les *apprécier* à la lumière de cette norme transcendante. On peut se faire une bonne idée de ce fait, en distinguant, parmi les passages du traité des dons de la *Secunda Secundae*, ceux qui identifient le jugement à une fonction de *discernement*, de ceux qui l'assimilent plutôt à l'*appréciation* des choses d'après une règle.

a) Textes où *judicium* signifie *discerner* avec certitude un objet :

Secundo autem oportet ut de eis homo habeat *judicium* rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur *judicium*, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae...<sup>88</sup>

Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur ; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat *certum et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis*. Et ad hoc necessarium est donum scientiae<sup>89</sup>.

Circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, *discernens* credenda a non credendis : et secundum hoc est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere<sup>90</sup>.

... de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae *certum judicium* habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine justitiae<sup>91</sup>.

b) Textes où *judicium* signifie l'*appréciation* des choses d'après leurs règles :

*Certum judicium* de re aliqua maxime datur a sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum ; sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam *judicatur* de causa secunda. De causa autem prima non potest *judicari* per aliam causam. Et ideo *judicium* quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur

88. *Secunda Secundae*, qu. 8, a. 6, c.

89. *Ibid.*, qu. 9, a. 1, c.

90. *Ibid.*, qu. 9, a. 1, ad 2.

91. *Ibid.*, qu. 9, a. 3, ad 3.

his quae deficiunt a perfectissimo ; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliquid speciale nomen... Quia igitur nomen scientiae importat quamdam certitudinem iudicii, ... si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia : dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, *per quam potest de omnibus judicare*. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem *iudicii* appropriato ad *judicium* quod fit per causas secundas <sup>92</sup>.

...scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad *judicium* quod fit *per res creatas* <sup>93</sup>.

...e converso, cum secundum res divinas *judicamus* de rebus creatis, magis hoc pertinet ad sapientiam quam ad scientiam <sup>94</sup>.

Secundum Philosophum (*Metaph.*, I, 2) ad sapientiam pertinet considerare causam altissimam, *per quam* de aliis certissime *judicatur* et *secundum quam* omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest : vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille autem qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis *judicare* et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, sicut illud I *ad Cor.*, III, 10 : *ut sapiens architectus...* Ille autem qui cognoscit causam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter ; in quantum *per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare*. Hujusmodi autem *judicium* homo consequitur per Spiritum Sanctum, secundum illud I *Cor.*, 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia* ; quia, sicut ibidem dicitur (5, 10) : *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei* <sup>95</sup>.

Sapientia quae dicitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano ; haec autem de sursum descendens, ut dicitur *Jac.*, 3, 15. Similiter differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam ; sed *judicium* quod est *secundum* veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem ; quia unusquisque bene judicat quae cognoscit, ut dicitur in I *Ethic.*, III, 5 <sup>96</sup>.

...intellectus habet duos actus : scilicet *percipere* et *judicare*. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus ; ad secundum autem *secundum rationes divinas*, donum sapientiae ; sed *secundum rationes humanas*, donum scientiae <sup>97</sup>.

On peut sans trop de peine comprendre la raison pour laquelle saint Thomas se sentait obligé de donner à *judicium*, dans ces textes, deux sens différents. Ayant décidé de confier à la technique *capere-judicare* le soin de rendre compte de la distinction entre le don d'intelligence d'une part, et les dons de science et de sagesse d'autre part ; puis ayant en outre admis que chacun de ces dons parfait l'esprit tant pour la contemplation que pour la connaissance pratique, il se voyait dans l'obligation de donner au jugement tantôt le sens d'un discernement de la vérité divine, tantôt

92. *Secunda Secundae*, qu. 9, a. 2, c.

93. *Ibid.*, qu. 9, a. 2, ad 2.

94. *Ibid.*, qu. 9, a. 2, ad 3.

95. *Ibid.*, qu. 45, a. 1, c.

96. *Ibid.*, qu. 45, a. 1, ad 2.

97. *Ibid.*, qu. 45, a. 2, ad 3.

celui de l'application de cette vérité aux choses créées. Deux passages sont particulièrement révélateurs de ce besoin que ressentait le saint Docteur d'entendre par jugement deux attitudes différentes de l'esprit : la contemplation des choses divines et leur application aux choses créées.

Sapientia quae est donum Spiritus Sancti facit rectitudinem *judicii circa* res divinas vel *per* regulas divinas *de* aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina<sup>98</sup>.

Sapientia de qua loquimur importat quamdam rectitudinem *judicii circa* divina et *conspicienda* et *consulenda*. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliquis sapientiam sortitur. Quidam enim tantum sortiuntur de *recto iudicio*, tam in *contemplatione* divinorum quam in *ordinatione* rerum humanarum *secundum divinas regulas*, quantum est necessarium ad salutem... Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum et quantum ad *contemplationem* divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt ; et etiam quantum ad *directionem* humanorum *secundum regulas divinas* ; in quantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare<sup>99</sup>.

Si l'on comprend aisément que l'introduction de la technique *capere-judicare* dans son dernier traité des dons du Saint-Esprit, ait amené saint Thomas à concevoir le jugement comme étant aussi bien le discernement par l'intellect de la vérité que l'appréciation des réalités créées d'après les règles divines, on hésite cependant à déterminer si *discernement* et *appréciation* constituent pour lui deux aspects d'un même acte judiciaire ou s'ils sont deux types différents de jugements. Dans l'une ou l'autre hypothèse, lequel de ces deux sens est le plus fondamental et exprime son point de vue le plus intime sur le rôle du jugement dans la vie de l'esprit ? Tels sont les nouveaux problèmes que conduit à poser l'examen de la langue de saint Thomas, lorsqu'il est entrepris dans le but de reconstituer sa notion du jugement.

#### IV. *Inventio-judicium*

Il nous faut terminer cette analyse des diverses formules de la même opposition entre deux fonctions du connaître, par l'examen d'un autre couple formé d'*inventio* ou *inquisitio* et de *judicium*. Nous avons relevé pas moins de 25 cas où il se rencontre, ce qui indique une fréquence assez élevée. On notera aussi que ces textes appartiennent à toutes les périodes de la carrière de saint Thomas. Les problèmes traités selon

98. *Ibid.*, qu. 45, a. 4, c.

99. *Ibid.*, qu. 45, a. 5, c. Il arrive à saint Thomas, dans la même question 45, de réserver l'expression *judicium* à l'application des règles divines aux choses créées. Voir *ibid.*, qu. 45, a. 3, c. : « Sicut Augustinus dicit in XII *De Trinitate*, c. 7, superior pars rationis sapientiae deputatur ; inferior autem scientiae. Superior autem ratio... intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et *conspiciendis* et *consulendis* : *conspiciendis* quidem secundum quod divina in seipsis contemplantur ; *consulendis* autem, secundum quod *per divina* *judicat* de humanis, *per divinas regulas* dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed practica. »

cette technique ressortissent, en grande partie, à la vie morale (18 cas sur 25). Nous avons déjà mentionné l'analyse des dons du Saint-Esprit du commentaire sur les *Sentences*<sup>100</sup>; celles de la vertu de prudence<sup>101</sup>, de la syndérèse<sup>102</sup>, de la conscience<sup>103</sup>, de la délibération dans l'agir humain<sup>104</sup>, font aussi appel, de façon plus ou moins élaborée, à la même distinction entre ce qu'il appelle des *actes*, des *procédés* ou des *œuvres* de la raison<sup>105</sup>. Hors ces analyses de la vie morale, c'est surtout lorsqu'il étudie les rapports entre l'intellect et la raison<sup>106</sup>, les fonctions respectives de la *ratio superior* et de la *ratio inferior*<sup>107</sup>, ou encore lorsque, pour répartir les diverses branches de la logique, il examine les deux démarches complémentaires de la raison<sup>108</sup>, que saint Thomas distingue entre le procédé de découverte et celui de jugement, qu'il estime tous deux nécessaires à la connaissance tant spéculative que pratique<sup>109</sup>.

Quel sens donne-t-il à *judicium* dans ces nombreux passages où il introduit la technique *inventio-judicium*? Lorsqu'il l'applique à l'analyse de la prudence, de la syndérèse ou de la conscience, il désigne manifestement l'*appréciation* d'après une règle; ceci ne doit pas nous étonner, car, pour l'intellect pratique, juger consiste à appliquer une règle pour mesurer la valeur d'une action et pour déterminer ce qu'elle devrait être<sup>110</sup>. Mais quand il s'agit du savoir spéculatif, le *judicium* garde-t-il le même sens? En certains cas, le sens d'*appréciation* est encore manifeste. Nous avons déjà examiné celui du traité des dons du Saint-Esprit, dans le commentaire sur les *Sentences*<sup>111</sup>, où le saint Docteur se sert de

100. Cf. *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 1, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 2, ad 3.

101. Cf. *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 3, sol. 3, c.; *Secunda Secundae*, qu. 47, a. 8, c.; *ibid.*, qu. 51, a. 3, c.; *ibid.*, qu. 53, a. 4, c.; *De virt. card.*, qu. un., a. 1, c.

102. *Prima Pars*, qu. 79, a. 12, c.

103. Cf. *De verit.*, qu. 17, a. 1, c.

104. Cf. *Prima Secundae*, qu. 14, a. 1, c.; *ibid.*, ad 2; *In 3 Ethic.*, lect. 9, nn. 484-485; *In 6 Ethic.*, lect. 7, n. 1199; *ibid.*, nn. 1239-1240.

105. « ... quantum ad *actus* sive *vias* quae exiguntur ad directionem, quae sunt *invenire* et *judicare*... » *In 3 Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 2, c.; « Considerandum est quod in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex *opus rationis*, scilicet *invenire* inquirendo, et de inventis *judicare*. » *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1239.

106. Cf. *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.; *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.

107. Cf. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c.

108. Cf. *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 5.

109. Cf. *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 3, a. 1, sol. 3, c.

110. Parmi les textes les plus explicites sur la *via judicii* comprise comme l'application d'une règle, relevons celui du traité de la conscience, *De verit.*, qu. 17, a. 1, c.: « Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo, secundum quod consideratur *an actus sit* vel fuerit; alio modo secundum quod consideratur *an actus sit rectus vel non*... Secundum vero alium modum applicationis, qua notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae est in speculativis: scilicet *viam inveniendi et judicandi*. Illa enim via qua per scientiam inspiciamus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis *inventioni*, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa enim via per quam ea quae jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut *via judicii*, per quam conclusiones in principia resolvuntur. »

111. Voir *supra*, p. 26 sq.

*l'inventio-judicium* pour distinguer, dans la vie contemplative, les rôles respectifs des dons d'intelligence et de sagesse, et où juger consiste à mesurer, d'après les règles divines, les réalités de ce monde. On en trouve un autre exemple dans l'analyse des rapports entre la *ratio superior* et la *ratio inferior* : par les choses temporelles, écrit-il, notre raison parvient, selon la voie de découverte, à la connaissance des réalités éternelles, d'après lesquelles, selon la voie judicative, elle apprécie et ordonne les choses temporelles :

Dicit enim (Augustinus) quod ratio superior est *quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis* : conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculantur ; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur *quae intendit temporalibus rebus*. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitione devenimus aeternorum... ; in *via vero judicii*, per aeterna jam cognita de temporalibus *judicamus*, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus<sup>112</sup>.

Que dire des autres passages, notamment de ceux où l'Aquinat, comparant la connaissance humaine à un cercle<sup>113</sup>, décrit la *via judicii* comme un processus réductif, par lequel la raison fait à rebours ce qu'elle a accompli dans la *via inventionis* ? Faut-il admettre qu'il ait alors donné à *judicium* un sens particulier ?

Tel est le principal problème auquel nous conduit l'examen de la formule *inventio-judicium*. On sait que se servant du couple *apprehensio-judicium*, saint Thomas entend le plus souvent par jugement l'acte de reconnaître ou de constater la conformité entre la connaissance et le réel, mais qu'en certains endroits, il lui fait aussi désigner l'acte d'*apprécier* ce que devrait être le sens et la valeur des choses d'après leur régulation divine. Lorsque, dans son étude de la prophétie, il se sert de la forme *acceptio-judicium* le jugement représente trois fonctions différentes : celle d'*interpréter* le sens d'une représentation sensible, celle de la *distinguer* du réel dont elle n'est qu'une similitude, et celle de *reconnaître* avec certitude qu'une vérité est révélée par Dieu. Enfin, dans son dernier exposé du rôle des dons du Saint-Esprit, le saint Docteur, introduisant la formule *capere-judicare*, voit dans le jugement tantôt l'acte de *discerner* la vérité divine, tantôt celui d'*apprécier* d'après cette vérité transcendante le sens et la valeur des choses créées. Quel est dès lors le sens du jugement auquel renvoie la formule *inventio-judicium*, lorsqu'elle sert à marquer, dans la raison humaine, la complémentarité de deux processus, dont l'un consiste à délibérer au sujet d'une proposition, et l'autre à la réduire aux premières évidences de l'esprit ? Faut-il admettre pour *judicium* un autre sens, qui, pour certains interprètes<sup>114</sup>, serait premier chez saint

112. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c.

113. Voir *De verit.*, qu. 10, a. 8, ad 10 ; *In De div. nom.*, c. 7, lect. 2, n. 711 ; *ibid.*, n. 713 ; *Prima Pars*, qu. 79, a. 12, c.

114. Le P. CUNNINGHAM, dans *The Second Operation and the Assent...*, p. 28, soutient que le premier analogué de la notion thomiste du jugement se trouve dans celui qui est posé par la troisième opération de l'esprit.

Thomas, celui d'un acte par lequel la raison réfléchit sur une proposition, en analyse la valeur de vérité en la réduisant à l'évidence des principes premiers ?

On obtiendra difficilement une réponse satisfaisante à cette question, si l'on néglige de porter attention à une autre difficulté posée par la langue de saint Thomas dans son emploi de la technique *inventio-judicium*. En interprétant la *via judicii* comme un processus analytique, on ne rend pas parfaitement justice à la pensée du saint Docteur. Car s'il est vrai qu'il a souvent — phénomène comparable à celui que nous avons déjà signalé pour l'*apprehensio-judicium* et la distinction entre les deux opérations de l'esprit<sup>115</sup> —, il reste qu'il s'est réservé la liberté parfois d'identifier l'*inventio* à la *compositio*, et le *judicium* à la *resolutio*, et parfois de présenter l'*inventio* comme si elle était une analyse et le *judicium* une synthèse.

L'examen de quelques textes suffira à montrer le danger d'une interprétation trop hâtive du rapport entre ces deux différentes techniques.

a) Le plus souvent, il est vrai, saint Thomas assimile la *via judicii* à une analyse, surtout lorsqu'il lui fait désigner la réduction par l'intellect d'un énoncé à ses premiers principes :

...circulus quidem in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirat existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ex principiis secundum *viam inveniendi* in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia *resolvendo* examinat secundum *viam judicandi*<sup>116</sup>.

Et il décrit la voie de découverte comme un procédé de synthèse :

Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum *viam resolutionis*, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum *viam compositionis* vel *inventionis* in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit<sup>117</sup>.

b) Mais il lui arrive, dans certains textes, de modifier les rapports entre les deux techniques : la *via judicii* n'est plus la réduction du complexe au simple, mais l'application du simple au complexe ; et la *via inventionis* n'est plus l'intégration du simple dans le complexe, mais plutôt un processus d'analyse qui va du complexe au simple. Par exemple ce passage du commentaire sur les *Noms divins* :

Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus : una quae pertinet ad *inventionem* veritatis ; alia vero quae pertinet ad *judicium* ; *inveniundo* quidem quasi congregantes ex multis ad unum procedimus ; sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus, sive multa dicantur diversa signa ex quibus ratiocinando

115. Voir *supra*, p. 30 sq.

116. *De verit.*, qu. 10, a. 8, ad 10. Cf. *ibid.*, qu. 15, a. 1, c. ; *In Post. Anal., prooemium*, n. 5.

117. *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 1, c.

ad talem veritatem pervenimus. Non autem solum hujusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem cum primo scientiam acquirimus, sed etiam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam *applicationem* consideremus quod in universali cognitione tenemus. In *judicio* vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa <sup>118</sup>.

Il est manifeste que saint Thomas, en distinguant ici une double composition dans la connaissance rationnelle, ne donne pas au terme *compositio* un sens technique et ne lui fait pas désigner l'opposé de l'analyse ; il veut tout simplement noter que, dans la connaissance humaine, il existe une double complexité que l'on ne retrouve pas chez les êtres purement spirituels. D'autre part, si procéder par *analyse*, c'est aller du multiple à l'un, alors que la *synthèse* constitue le processus inverse, de l'un au multiple, il faut reconnaître que, contrairement au texte précédent du commentaire sur Boèce, *l'inventio* est ici assimilée à une analyse et le *judicium* à une synthèse.

c) Il existe même un texte où l'Aquinat déclare que c'est dans la *via compositionis* que l'on juge de ce que l'on a découvert par la *via resolutionis* :

Considerandum est quod ad cognitionem compositorum primo opus est *via resolutionis*, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est *via compositionis* ut ex principiis indivisibilibus jam nobis *dijudicemus* de rebus quae ex principiis causantur <sup>119</sup>.

Nous n'avons le droit ni d'accuser saint Thomas d'inconsistance doctrinale, ni d'expliquer trop hâtivement sa façon de concevoir les rapports entre *inventio-judicium* et *compositio-resolutio*. On peut supposer qu'elles étaient des techniques bien connues de son temps et qu'il est nécessaire de retracer avec précision leur histoire et d'observer les différents contextes où elles apparaissent, avant de déterminer le sens exact de la *via judicii*. A ce moment de notre étude, il nous apparaît seulement douteux que *judicium*, opposé à *inventio*, désigne aux yeux de l'Aquinat une démarche analytique de la raison par laquelle on réduit un énoncé à l'évidence des principes premiers, et surtout que ce sens soit premier chez lui.

\*

\*\*

On voit mieux, à la suite de cette position des problèmes quelle orientation prendra notre travail. Il consistera, pour chacune des questions posées par l'emploi de l'*apprehensio-judicium*, à rechercher la solution la plus respectueuse des textes. Aussi dès le prochain chapitre, nous nous efforcerons de retracer les sources de cette technique : ce qui nous permettra de comprendre pourquoi saint Thomas lui a accordé une telle importance, pour quelle raison il en a varié la formule selon les pro-

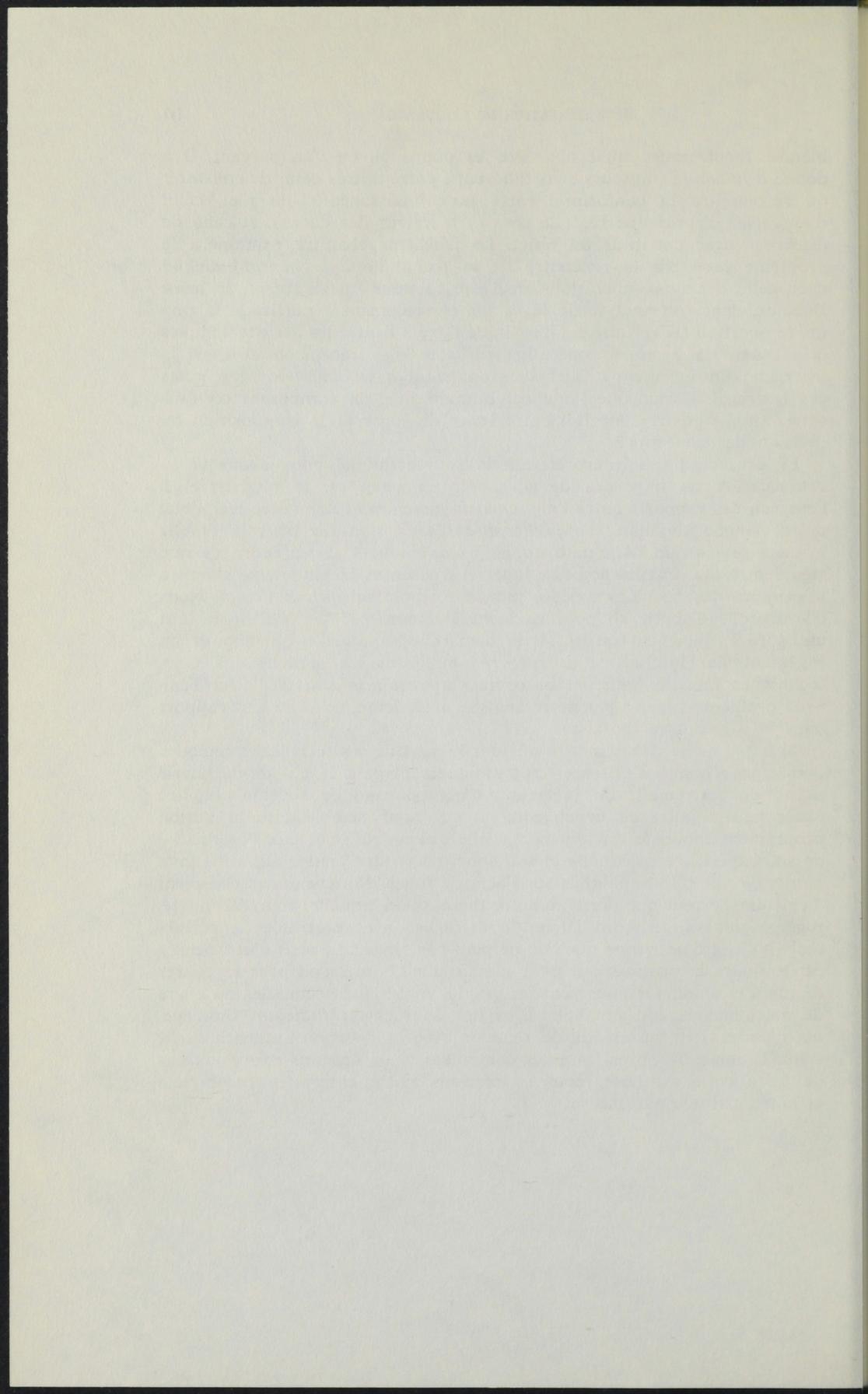
118. In *De div. nom.*, c. 7, lect. 2, n. 711.

119. In *1 Polit.*, lect. 1, éd. Vivès, t. 26, p. 94.

blèmes théologiques qu'il abordait, et pourquoi, en s'en servant, il a donné à *judicium* plusieurs sens différents, entre autres celui de *constater* ou reconnaître la conformité entre la connaissance et le réel, celui d'*apprécier* d'après une règle le sens et la valeur des choses, et celui de *discerner* avec certitude un objet. Le troisième chapitre examinera le problème posé par la rencontre de la technique *apprehensio-judicium* avec celle des deux opérations de l'esprit : pour quelle raison le saint Docteur, dans son analyse de la vérité, et seulement à partir de la première question *De veritate*, a-t-il assimilé l'une à l'autre les deux techniques et vu dans la première opération un acte d'appréhension et dans la deuxième un jugement ? Quel sens donne-t-il à *judicium* lorsque, dans ces textes, il affirme que l'intellect humain juge en composant ou divisant ? Quel rapport conçoit-il entre l'acte de juger et la composition ou division des concepts ?

Le désaccord des interprètes, à la source duquel nous avons voulu retourner, nous imposera de consacrer un chapitre, le quatrième, à l'examen des rapports entre l'*apprehensio-judicium* et une autre technique de la langue thomiste, l'*apprehensio-assensus*, afin de pouvoir établir le sens précis que l'Aquinate donne à *judicium* et comprendre ce que signifient à ses yeux les actes de juger et d'assentir. Le cinquième chapitre s'occupera des problèmes posés par la formule *inventio-judicium*. Nous chercherons d'abord si, pour le saint Docteur, par *via judicii* il faut entendre le jugement ou plutôt la démarche rationnelle qui aboutit au jugement de l'intellect. Puis nous examinerons les sources des deux techniques *inventio-judicium* et *compositio-resolutio* afin d'éclairer l'épineux problème soulevé par notre analyse précédente, celui de leur rapport dans le vocabulaire thomiste.

Si notre tâche vise à mettre au jour le sens de ces techniques logiques dont saint Thomas s'est servi, c'est uniquement dans le but de découvrir sa notion personnelle du jugement. C'est pourquoi le sixième chapitre exposera, en guise de conclusion, ce qui nous semble être la notion proprement thomiste du jugement, celle qui reflète le mieux l'originalité de son expérience spirituelle et son souci de rendre justice aux différents points de vue philosophiques sur l'acte de juger. Nous sommes conscient du risque d'erreur que présente notre thèse, selon laquelle, pour l'Aquinate, juger signifierait d'abord l'acte de *discerner* avec certitude la vérité ; mais il s'agit d'un risque que l'on ne peut pas éluder. Le sens d'une pensée est toujours à retrouver ; il n'est jamais une chose qu'on peut se passer de main en main. Or nous pensons que les matériaux accumulés au cours de notre analyse du vocabulaire et des sources du *judicium* thomiste, nous permettent justement de renouer avec la doctrine authentique de saint Thomas. Si, après les avoir compulsés, nous ne nous efforçons pas de faire cette synthèse, nous estimerions notre entreprise incomplète et notre attitude paresseuse.



## CHAPITRE II

### LES SOURCES DE LA TECHNIQUE *APPREHENSIO-JUDICIUM*

Les problèmes littéraires posés par l'*apprehensio-judicium* exigent, comme deuxième étape de notre étude, l'exploration des sources qui ont contribué à la formation de cette technique, dont nous savons maintenant l'importance pour la reconstitution de la doctrine thomiste du jugement. Sans avoir la prétention d'en faire l'histoire complète, nous croyons pouvoir retracer, dans les textes qui furent accessibles à saint Thomas, des données sûres qui permettent de comprendre quelques faits que notre analyse précédente a relevés, à savoir : l'emploi par l'Aquinat d'une technique qu'il suppose habituellement bien connue de son lecteur, et à laquelle il donne non seulement des tours variés, mais des sens différents.

La présence de cette technique dans la langue thomiste ayant été jusqu'ici peu observée, on ne s'étonne pas qu'on se soit si peu occupé d'en examiner les sources. Le seul essai d'explication de sa genèse est celui du P. Cunningham, et notre première tâche sera de faire la critique de sa position. D'après sa thèse, on s'en souvient, c'est à Boèce que l'Aquinat aurait emprunté la distinction entre la *via inventionis* et la *via judicii*, pour lui faire désigner les deux procédés logiques selon lesquels la raison entre en possession de la vérité : la formation d'un énoncé et sa réduction aux premières évidences de l'esprit. Puis, c'est de Jean Damascène que lui serait venue la terminologie qui lui permettait de marquer les diverses étapes du processus de découverte : l'*apprehensio*, l'*intentio* et la *cogitatio*. Le sens de la technique *apprehensio-judicium*, selon cette hypothèse, serait donc le suivant : tandis que *judicium* signifie la démarche logique par laquelle la raison mesure à la lumière des principes premiers la valeur d'une conclusion, *apprehensio* renvoie à la première étape du processus de découverte, c'est-à-dire à l'acte selon lequel la raison élabore la représentation d'une chose.

La construction du P. Cunningham nous a paru très fragile. Admettons que c'est Boèce qui a fourni à saint Thomas, comme à tous les scolastiques des douzième et treizième siècles<sup>1</sup>, la distinction entre la *via inventionis*

1. On trouve déjà l'emploi de cette technique chez Pierre ABELARD, *Glossulae super Porphyrium*, éd. B. Geyer, Münster, 1919, p. 506.

et la *via judicii*, qu'il avait lui-même empruntée de Cicéron<sup>2</sup>. On s'explique mal cependant que ce soit à cette distinction, qui visait uniquement deux processus de la démarche rationnelle, que pense l'Aquinate lorsque, pour la connaissance sensible par exemple, il oppose les deux fonctions d'appréhension et de jugement. En outre *inventio* ne représente qu'une des expressions, et non la plus fréquente, dont il s'est servi pour désigner le corrélatif du jugement dans la présentation de sa technique ; on ne voit pas comment elle put lui inspirer la formation des autres couples *apprehensio-judicium*, *receptio-judicium*, *capere-judicare*. Enfin l'*inventio-judicium* de Boèce ne signifiait rien de bien précis au point de vue noétique : tout au plus l'avait-il utilisée pour mettre de l'ordre parmi les différents traités de la logique aristotélicienne<sup>3</sup> ; on a donc peine à croire qu'elle ait suggéré à saint Thomas de distinguer en toute connaissance, tant sensible qu'intellectuelle, les deux fonctions d'appréhension et de jugement.

Le recours à saint Jean Damascène, pour rendre compte de l'*apprehensio-judicium*, repose sur un fondement encore plus fragile. Le P. Cunningham découvre cette source dans un texte assez curieux de la *Somme de théologie*. Il s'agit d'un passage où le saint Docteur, toujours soucieux de respecter les autorités alléguées contre ses propres positions, s'efforce d'expliquer le sens d'un texte de Jean Damascène, dont on se servait pour montrer qu'il faut distinguer, comme deux puissances cognitives, *intelligentia* et *intellectus*. Voici le texte de cette objection et la réponse de saint Thomas :

Praeterea, *actus sunt praevii potentiis*, ut dicitur in II *De anima*. Sed *intelligentia* est quidam *actus* ab aliis *actibus* qui attribuuntur intellectui *divisus*. Dicit enim Damascenus quod *primus motus intelligentia dicitur, quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et dijudicans phronesis dicitur* (idest *sapientia*); *phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum*. Ergo videtur quod *intelligentia* sit quaedam *specialis potentia*.

Ad tertium dicendum quod omnes illi *actus* quos Damascenus enumerat, sunt unius *potentiae*, scilicet *intellectivae*. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit ; et hic *actus* dicitur *intelligentia*. Secundo vero, id quod apprehendit ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum : et hic vocatur *intentio*. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *excogitatio*. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur *scire* vel *sapere* : quod est *phronesis* vel *sapientiae* ; nam *sapientiae est judicare*, ut dicitur in I *Metaph*. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare ; et haec est *dispositio interioris sermonis* ; et quo procedit *exterior locutio*. Non enim omnis *differentia actuum* *potentias diversificat* ; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est<sup>4</sup>.

2. Cf. BOËCE, *In Porphyrium commentarium*, Lib. 1 ; P.L., t. 64, c. 73.

3. Voir surtout son commentaire sur les *Topiques* de Cicéron, Lib. 1 ; P.L., t. 64, c. 1046-1047.

4. *Prima Pars*, qu. 79, a. 10, ad 3.

Voir dans la réponse de saint Thomas l'emprunt d'une terminologie qu'il aurait fait sienne pour mieux dégager les étapes de la *via inventionis* nous semble une gageure. Si on examine le texte de près, on s'aperçoit du contraire. L'Aquinat emploie ici un procédé semblable à celui auquel il eut recours dans son commentaire du *De anima* : il se sert de la distinction entre *appréhender* et *juger* pour expliquer le sens de certaines expressions vagues du Damascène. Celui-ci attribuait à l'esprit quatre fonctions : *intelligentia, intentio, excogitatio, scientia vel sapientia* ; or, pour l'Angélique, ce qui explique que notre connaissance débute par l'*intelligence* et s'achève dans le *savoir*, c'est qu'elle commence par la simple *appréhension* et se parfait dans le *jugement*. Ce passage ne nous renseigne pas tant sur l'origine de l'*apprehensio-judicium*, que sur le crédit que l'Angélique lui accorde, puisqu'il s'en sert même pour mettre à la portée de son lecteur le sens difficile d'un texte ancien.

\*

\*\*

L'histoire de la technique *apprehensio-judicium* est plus complexe que ne l'a imaginé le P. Cunningham. Il semble plutôt qu'elle ait été introduite en scolastique latine, sous la forme *receptio-judicium*, par Guillaume d'Auvergne, qui lui donna un sens nettement platonicien, lui faisant désigner les rôles respectifs du corps et de l'âme dans la perception, c'est-à-dire l'affection corporelle et l'opération judiciaire de l'esprit. Elle fut ensuite utilisée par Pierre d'Espagne et par saint Bonaventure, mais en un sens qui la rendait conforme à la psychologie d'Aristote, de sorte qu'elle renvoyait chez eux, non plus aux fonctions respectives du corps et de l'âme, mais aux deux fonctions d'une même puissance cognitive : celle de *recevoir* une espèce et celle de *juger*, c'est-à-dire, pour Pierre d'Espagne, *constater* la conformité entre la représentation et le réel, et, pour saint Bonaventure, *discerner* avec certitude un objet. C'est ainsi formée que saint Thomas l'aurait connue, très probablement par la lecture du commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*. Mais l'Aquinat s'est réservé la liberté de donner parfois à cette technique, à laquelle il confère le plus souvent le nom d'*apprehensio-judicium*, un autre sens, inspiré de la distinction faite par saint Augustin entre *connaître* et *juger*. De sorte que l'*apprehensio-judicium* serait le double résultat de l'acclimatation à la psychologie d'Aristote de la distinction néoplatonicienne entre la *réception* et le *jugement*, et de l'adoption de l'opposition augustinienne entre l'acte de *voir* la vérité et celui de *appliquer* aux choses de ce monde pour en apprécier la valeur.

Telles sont les données qui éclairent, sinon expliquent, l'emploi que fait saint Thomas de l'*apprehensio-judicium*, et surtout les différents sens qu'il lui donne. On nous permettra d'exposer d'abord la distinction augustinienne entre la connaissance et le jugement : en mettant tout de suite en lumière cette doctrine, nous serons mieux en mesure d'observer par la suite les problèmes qu'elle a posés à saint Bonaventure et à saint Thomas. Nous occupant ensuite plus directement de la distinction *receptio-judicium*, nous verrons quelle place elle a occupée chez Guillaume d'Auvergne, et comment elle a influencé le vocabulaire de saint Thomas.

## I. Connaissance et jugement chez saint Augustin

Lorsque l'on entreprend l'exploration des sources de l'*apprehensio-judicium*, on ne tarde pas à se demander si elle n'aurait pas été inspirée par la conception augustinienne du jugement, et, plus précisément, par la distinction si importante pour le Docteur d'Hippone, entre connaître et juger. C'est un fait assez manifeste, à la lecture des écrits du Maître africain, que *judicium* possède habituellement chez lui un sens très particulier : il désigne l'acte d'appliquer une règle pour déterminer ce que les choses devraient être ; il est opposé non seulement à la sensation, sur laquelle peut porter le jugement, mais aussi à la saisie intelligible des raisons divines, d'après la régulation desquelles l'esprit humain doit juger des choses de ce monde. D'où la question : est-ce que l'*apprehensio-judicium* de saint Thomas n'aurait pas été forgée en vue d'exprimer d'une part, par *apprehensio*, soit la sensation, soit la saisie intellectuelle d'une règle, et d'autre part, par *judicium*, l'application de cette règle pour déterminer ce que les choses devraient être ? Une réponse précise ne nous sera possible qu'après avoir examiné de plus près le véritable point de vue augustinien.

C'est à Plotin surtout que le Docteur d'Hippone emprunta sa conception du jugement. Chez le jeune converti de Milan, cette doctrine du philosophe alexandrin souleva un profond enthousiasme, notamment par sa façon de mettre en relief la transcendance de l'esprit sur les choses. Elle lui a surtout permis de comprendre ce qu'avait voulu dire saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens : « *L'homme spirituel juge de tout et n'est jugé par personne.* » Un bref rappel de la position plotinienne nous rendra mieux à même de comprendre ce fait.

### PLOTIN

Chez Plotin, l'explication du jugement dépend étroitement de la conception qu'il se fait de l'âme et de ses rapports avec le corps et avec l'intelligence. L'âme humaine, pour lui, possède deux modes de connaissance qui lui sont propres : la sensation et le raisonnement. Par la sensation, l'âme ne connaît que les choses extérieures : elle a un sentiment des affections survenues à l'intérieur du corps<sup>5</sup> ; par le raisonnement, elle peut porter un jugement sur ce qui est perçu. Mais ce jugement peut être de deux types différents. L'âme peut en effet *constater* d'abord l'objet de la perception sensible, en appliquant, par une sorte de réminiscence, une image passée à une image actuelle : « Le sens a la vision d'un homme et en livre l'image à la raison discursive. Que dit celle-ci ? Elle ne dirait rien et s'arrêterait à la connaissance de cette image, si elle ne se demandait à elle-même : Qu'est celui-ci ? et si, au cas

5. *Ennéades*, V, 3, 2, 1-7, éd. Bréhier, t. V, p. 50.

où on l'a déjà rencontré avant, elle ne répondait, en usant de sa mémoire : c'est Socrate<sup>6</sup>. » L'âme doit ensuite pouvoir poser un autre type de jugement par lequel elle *apprécie* si un être est bon, juste, beau, vertueux : « Mais si elle se demande si Socrate est bon, c'est bien encore d'après les connaissances données par la sensation qu'elle répond ; mais sa réponse vient d'elle-même, parce qu'elle a en elle la règle du bien.<sup>7</sup> »

Ce véritable jugement, qui consiste à prendre du recul devant les choses pour mieux les mesurer, pour mieux déterminer ce qu'elles devraient être, suppose, pour Plotin, une certaine présence dans l'âme de l'intelligence. Si en effet l'âme qui raisonne s'occupe des choses justes et belles, et se demande si telle chose est juste ou si telle chose est belle, il faut qu'il y ait en elle une idée stable de la justice et de la beauté selon laquelle elle puisse juger. Et puisque l'âme tantôt raisonne et tantôt ne raisonne pas, ce ne peut être la partie raisonnable de l'âme qui garde toujours en elle l'idée du juste et du beau, mais l'intelligence seule<sup>8</sup>. C'est pourquoi, pour juger de la beauté des choses, par exemple, l'âme doit s'ajuster à l'idée qui est en elle et s'en servir comme on se sert d'une règle pour mesurer ce qui est droit<sup>9</sup>.

Comment l'intelligence, à laquelle appartiennent les idées dont on se sert pour juger, est-elle présente à l'âme humaine ? L'intelligence n'est pas une partie de l'âme, pense Plotin ; elle est bien différente de la raison discursive et se superpose à elle. Cependant, même si elle n'est pas une partie de l'âme, on peut dire que l'homme la possède d'une certaine façon : elle est sienne quand il use d'elle ; elle cesse d'être sienne quand il n'en use pas<sup>10</sup>. Quand l'âme use-t-elle de l'intelligence ? Lorsque, dans sa partie purifiée, elle en reçoit les empreintes, dont elle se sert comme de lois pour mesurer le sens et la valeur des choses<sup>11</sup>.

Ce sont ces règles qu'elle tient de l'intelligence, que l'âme applique aux choses perçues dans la sensation. On comprend dès lors que le jugement, pour Plotin, ne soit pas dépourvu de signification morale. Seule l'intelligence est impeccable<sup>12</sup> ; seule elle possède la vérité. S'il y a des illusions ou des raisonnements faux dans la vie humaine, c'est dû au fait que les images sensibles ne sont soumises ni à la réflexion ni au jugement. L'homme aussi est impeccable, mais dans la seule mesure où il touche l'intelligible qui est dans l'intelligence, et dans la mesure où, à sa lumière, il apprécie le vrai sens des choses<sup>13</sup>.

L'image qu'emploie Plotin pour exprimer la place du jugement dans la vie spirituelle, image reprise par saint Augustin, c'est que « la sensation est pour nous une messagère, tandis que l'intelligence est notre roi<sup>14</sup> ».

6. *Ibid.*, V, 3, 3, 1-6, t. V, p. 51.

7. *Ibid.*, V, 3, 3, 6-9, t. V, p. 51.

8. *Ibid.*, V, 1, 11, 1-6, t. V, p. 29.

9. *Ibid.*, I, 6, 3, 1-5, t. I, p. 98.

10. *Ibid.*, V, 3, 3, 19-29, t. V, p. 52.

11. *Ibid.*, V, 3, 3, 29-32, t. V, p. 52.

12. *Ibid.*, I, 1, 9, 12 sq., t. I, p. 45.

13. *Ibid.*, I, 1, 9, 13-14, t. I, p. 45. On sait combien l'anthropologie plotinienne a repris de l'actualité, surtout avec les travaux de M. Henry DUMERY. Cf. son ouvrage *Philosophie de la religion*, t. 1, p. 91 ss., notamment p. 92, note 1.

14. *Ibid.*, V, 3, 3, 43-44, t. V, p. 52.

L'homme aussi est roi, ajoute-t-il, lorsqu'il se conforme à l'intelligence et se remplit des lois qui sont gravées en elle<sup>15</sup>. C'est dire que le jugement varie en qualité selon qu'on se libère des images sensibles et qu'on s'approprie la loi de l'intelligence d'après laquelle on apprécie tout.

#### SAINT AUGUSTIN

Cette façon plotinienne de réserver à l'âme qui s'ajuste aux règles de l'intelligence la juridiction sur les choses, parut à saint Augustin très conforme à la perspective biblique qui fait du jugement une prérogative de Dieu, à laquelle seul l'homme spirituel peut participer. Il n'entre pas dans notre projet de nous appesantir sur ce point, mais uniquement de voir comment, pour le Maître d'Hippone, le jugement comporte deux caractéristiques : il est l'acte propre de l'esprit, la fonction qui distingue l'homme de la brute, la connaissance intellectuelle de la représentation sensible ; et il constitue le but d'une démarche morale, un idéal dont on s'approche en se conformant toujours mieux à la lumière immuable, qui est au-dessus de l'œil de l'âme, la vérité<sup>16</sup>.

#### *Jugement et sensation.*

La première caractéristique de la notion augustinienne du jugement, c'est qu'il constitue la fonction propre à l'esprit humain à laquelle la sensibilité n'a aucune part. C'est dans l'exercice de cette fonction que l'âme exprime sa transcendance sur tous les autres vivants de ce monde : ce n'est pas par la sensation, en effet, qu'elle se montre supérieure aux vivants corporels, mais bien par son jugement des êtres sensibles, voire de la sensation elle-même<sup>17</sup>. Nous possédons en commun avec les bêtes d'être affectés par les corps sensibles, et d'être informés de leurs ressemblances ; mais quel que soit l'attachement de notre âme aux images qu'elle se forme des choses, elle possède toujours ce minimum de liberté qui lui permet de juger de ces images, de les interpréter comme les signes du réel<sup>18</sup>.

15. *Ibid.*, V, 3, 4, 1-2, t. V, p. 52.

16. Cf. *Confessions*, VII, 10, 16, éd. P. de Labriolle, t. 1, p. 161.

17. « Sed quia irrationalia quoque animantia vivere atque sentire nemo ambigit, illud in animo praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo *judicat* de sensibilibus. Nam et vident acutius, et caeteris corporis sensibus acrius corpora attingunt pleraeque bestiae quam homines : sed *judicare* de corporibus non sentiant tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est ; qua illae carent, nos excellimus. Jam vero illud facillimum est, praestantior esse judicantem, quam illa res de qua judicatur. Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus judicat ; cur in aqua remum infractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit : nam ipse aspectus oculorum renuntiare id potest, *judicare* autem nullo modo. Quare manifestum est, ut sensualem vitam corpori, ita etiam rationalem utrique praestare. » *De vera religione*, XXIX, 53 ; *P.L.*, t. 34, c. 145.

18. « Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae : servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum *judicet*, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut *judicet*. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus. » *De Trinitate*, X, 5, 7 ; *P.L.*, t. 42, c. 77.

Dans cette description des rapports entre la sensation et le jugement, on reconnaît l'un des traits les plus caractéristiques de la conception néoplatonicienne de la perception sensible : celui d'attribuer au corps une fonction purement passive et de réserver à l'âme l'acte de juger. Pour une doctrine de l'homme où le corps est instrument de l'âme, l'acte de percevoir une chose ne peut pas consister dans l'immutation d'un organe sensible ; il est essentiellement l'acte de juger de cette immutation<sup>19</sup>. Dans une telle perspective, les sens n'ont part à aucune sorte de jugement : c'est à l'esprit seul qu'il revient de distinguer une représentation sensible de la réalité extérieure, de l'interpréter comme signe du réel, bref de la comprendre.

Si la technique *receptio-judicium* n'existe pas comme telle chez saint Augustin, on entrevoit cependant comment certains scolastiques, comme ce sera le cas de Guillaume d'Auvergne, ont pu l'utiliser pour signifier la différence, établie par le Docteur d'Hippone, entre la sensation et le jugement. Recevoir et juger désigneraient alors les fonctions respectives du corps et de l'âme dans la connaissance des choses sensibles : l'immutation sensorielle et l'acte de juger de cette immutation. Mais par contre pour un aristotélicien, qui conçoit l'âme humaine comme forme et perfection d'un corps et ne la pose comme substance spirituelle que parce qu'elle est une forme capable d'exercer par elle-même certaines activités qui lui sont propres, une telle signification de la technique *receptio-judicium* est irrecevable.

#### *Jugement et connaissance des raisons éternelles.*

La technique *apprehensio-judicium* pouvait d'une autre façon prendre un sens augustinien. Elle pouvait en effet désigner d'une part la saisie de la vérité et d'autre part l'application de cette vérité, comme d'une règle transcendante, pour apprécier ce que les choses devraient être. Nous avons rencontré un exemple de ce fait dans le traité thomiste des dons du Saint-Esprit du commentaire sur les *Sentences*<sup>20</sup>.

La raison humaine, qui est muable, puisque tantôt elle connaît et tantôt ne connaît pas, a besoin, pour juger des choses, d'une loi immuable. Tel est le principal motif qui amène saint Augustin à admettre au-dessus de l'âme l'existence d'une sagesse, d'un art, ou d'une loi éternelle qui n'est rien d'autre que la Vérité. Dans la mesure où l'âme connaît la Vérité, dans la mesure où elle s'y ajuste, elle peut correctement apprê-

19. Voir PLOTIN, *Ennéades*, III, 6, 1 ss. : « Les sensations, dirions-nous, ne sont pas des états passifs, mais des actes relatifs à des affections ; ce sont des jugements (les états passifs se produisent en une chose différente de l'âme, dans le corps organisé par exemple ; le jugement se produit dans l'âme, et il n'est même pas lui-même un état passif, car il faudrait encore un autre jugement et l'on remonterait ainsi à l'infini. » Voir aussi NÉMÉSIOUS d'EMÈSE, *De natura hominis*, P.G., t. 40, c. 635 : « Est autem sensus non commutatio, sed commutationis dijudicatio. Commutantur autem sensuum sedes, et sensus commutationem dijudicat... Est autem sensus perceptio eorum quae sub sensu cadunt. » Pour saint AUGUSTIN, voir aussi *De musica*, VI, 4 ; P.L., t. 32, c. 1166-1167.

20. Voir *supra*, p. 26 ss.

cier le sens et la valeur des choses<sup>21</sup>. Cette aptitude à juger devient, comme chez Plotin, le résultat d'une démarche morale, plutôt que la simple propriété de l'âme raisonnable, puisque l'idéal de la vie spirituelle consiste à se libérer des images qu'on se forme des choses et à se conformer à la lumière immuable qui est au-dessus de l'œil de l'âme. La qualité de l'opération judiciaire de l'âme varie donc selon que par la connaissance elle participe plus ou moins parfaitement à la Vérité. Il ne s'agit pas seulement d'amener la raison à faire sienne l'intelligence et à se remplir de ses lois, comme chez Plotin ; l'intelligence n'est pas, pour Augustin, séparée de l'âme raisonnable : elle en constitue l'œil le plus pur, le regard le plus intime. Le *noûs* plotinien, pour lui, c'est le Christ, Verbe de Dieu, Vérité qui éclaire tout homme et lui fournit les règles selon lesquelles il peut juger de tout. Qu'on se rappelle comment, dans ses premiers dialogues, Augustin allait même jusqu'à identifier le monde intelligible des platoniciens avec le royaume dont le Christ a dit qu'il n'était pas de ce monde<sup>22</sup>.

Dans cette perspective, il est facile au Docteur africain de comprendre ce que l'Apôtre a voulu dire en affirmant que « *l'homme spirituel juge de tout et n'est jugé par personne* ». Dans la mesure où l'homme est avec Dieu, dans la mesure où il Le connaît en toute pureté et Lui est uni en toute charité, il devient lui-même d'une certaine façon la loi selon laquelle il juge de tout et n'est jugé par personne, si ce n'est par cette Vérité immuable. Il juge de tout, sauf de la Vérité elle-même qui n'est jamais objet de jugement puisqu'elle constitue la loi selon laquelle on juge de tout ; il n'est jugé par personne sauf par cette Vérité qui seule est au-dessus de l'âme, selon que l'âme se libère de tout ce qui n'est pas digne d'elle<sup>23</sup>. Alors que pour Plotin, l'intellect est notre loi, et nous devenons nous-mêmes rois si nous nous conformons à lui et nous remplissons de ses règles, pour saint Augustin, le Christ est notre roi à qui

21. « Itaque si rationalis vita secundum seipsam *judicat*, nulla jam est natura praestantior. Sed quia clarum est eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc autem imperita invenitur ; tanto autem melius *judicat*, quanto est peritior ; et tanto est peritior, quanto alicujus artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est... Haec autem lex omnium, cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. » *De vera religione*, XXX, 56 ; P.L., t. 34, c. 147.

22. *De ordine*, I, 11, 32 ; P.L., t. 32, c. 993-994. Voir *Retractationes*, I, 3, 2 ; P.L., t. 32, c. 588-589. Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 96, note 1.

23. « Quare autem nobis placeant, et cur ea, quando melius sapimus, vehementissime diligamus, ne id quidem quisquam, si ea rite intelligit, dicere audebit. Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte *judicamus* ; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa Veritas *judicat*. De ipsa vero nec Pater, non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater *judicat*, per ipsam *judicat*. Omnia enim quae appetunt unitatem, hanc regulam habent, vel formam, vel exemplum, vel si quo alio verbo dici se sinit ; quoniam sola ejus similitudinem a quo esse accepit, implevit : si tamen, accepit, non incongrue dicitur, per eam significationem, qua Filius appellatur, quia non de seipso est, sed de primo summoque principio, qui Pater dicitur ; « ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur » (*Ephes.*, 3, 15). « Pater ergo non *judicat* quemquam, sed omne *judicium* dedit Filio » (*Joan.*, 5, 22) ; et « spiritualis homo *judicat* omnia, ipse autem a nemine *judicatur* » (*I Cor.*, 2, 15), id est a nullo homine, sed a sola lege secundum quam *judicat* omnia ; quoniam et illud verissime dictum est « oportet nos omnes exhibere ante tribunal Christi » (*II Cor.*, 5, 10). Omnia ergo *judicat*, quia super omnia est, quando cum Deo est. Cum illo autem est, quando purissime intelligit, et tota charitate, quod intelligit, diligit. Ita etiam, quantum potest, lex ipsa etiam fit, secundum quam *judicat* omnia, et de qua *judicare* nullus potest. » *De vera religione*, XXXI, 58 ; P.L., t. 34, c. 147-148.

Dieu a conféré tout jugement ; il est la Vérité et la loi selon laquelle nous pouvons juger de tout et nous devenons avec lui la loi, si avec lui nous connaissons et nous aimons Dieu, si, dans la recherche de l'unité intérieure, nous faisons en sorte que la Vérité soit la forme, la mesure et la règle de notre vie.

Il répugne au Docteur africain que l'âme humaine puisse juger de la Vérité. Aucune créature ne peut juger de la loi selon laquelle on juge de tout : il ne lui est possible que de la connaître. Bien plus la rectitude du jugement que l'on porte sur les choses dépend de la qualité de la connaissance que l'on possède de la Vérité. Voici un trait essentiel à la notion augustinienne de jugement. Quelle différence dès lors le Maître d'Hippone voit-il entre connaître et juger ? Le texte du *De vera religione* fournit à cette question une réponse très nette :

Aeternam igitur legem mundis animis fas est *cognoscere, judicare* non fas est. Hoc autem interest, quod ad *cognoscendum* satis est ut videamus *ita aliquid esse* vel non *ita* ; ad *judicandum* vero addimus aliquid quo significamus posse esse et aliter ; velut cum dicimus : *ita esse debet*, aut, *ita esse debuit*, aut, *ita esse debebit*, ut in suis operibus artifices faciunt<sup>24</sup>.

Connaître, c'est voir ou saisir la vérité, c'est percevoir ce qu'une chose est ou n'est pas : *ita aliquid esse vel non ita*. Juger, c'est faire ce que fait l'artisan lorsqu'il estime la valeur de son œuvre, c'est apprécier ce qu'une chose doit être : *ita esse debet*. A la simple connaissance, le jugement ajoute donc l'application de la Vérité et la détermination de ce que les choses devraient être. Par sa fonction judiciaire l'âme s'adresse aux choses, à l'égard desquelles elle exerce sa supériorité : formée par la Vérité, elle les mesure d'après leurs règles immuables et les apprécie comme les reflets de normes idéales.

Ce double aspect du jugement, comme expression de la transcendance de l'esprit sur les choses et de sa soumission aux règles de la vérité, se trouve exposé, avec force précision, au *De libero arbitrio* :

Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa judicarem, sicut judicamus de corporibus, quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum *ita esse vel non ita*, sed *ita vel non ita esse debere* : sic et de animis nostris non solum *ita esse* animum novimus, sed plerumque etiam *ita esse debere*. Et de corporibus quidem sic judicamus, cum dicimus, Minus calidum est quam debuit ; aut, minus quadrum, et multa similiter : de animis vero : Minus aptus est quam debet ; aut minus lenis, aut minus vehemens ; sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus : de ipsis vero nullo modo quis *judicat*. Cum enim

24. *De vera religione*, XXXI, 58 ; P.L., t. 34, c. 148. La langue d'Augustin possède plusieurs expressions pour désigner l'acte de connaître : *videre* (*De trinit.*, VIII, 9, 13), *capere* (*De civit. Dei*, XI, 27), *cernere* (*De trinit.*, X, 6, 9), *contuere* (*De civit. Dei*, XI, 27), dont il se sert pour désigner tant la perception des sens que la saisie des objets intelligibles (*De civit. Dei*, XI, 27) et auxquelles il oppose souvent le *judicium*. Par la simple connaissance, l'esprit voit un objet : l'analogie du regard semble avoir été constamment sous-jacente à la conception augustinienne du connaître ; n'est-ce pas d'ailleurs l'expérience de la présence dans l'âme d'un regard intérieur dont l'objet est la lumière immuable, qui, selon le témoignage des *Confessions* (VII, 10, 16), a tiré le jeune manichéen de son sommeil matérialiste ?

quis dixerit aeterna temporibus esse potiora, aut septem tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigi, sed tantum laetatur inventor<sup>25</sup>.

L'acte de juger est irréductible à la simple constatation d'un objet. Pour l'exercer, il ne suffit pas de voir la vérité; il faut en plus examiner d'après cette vérité si les choses sont vraiment ce qu'elle devraient être. C'est ainsi que l'âme, en vertu des règles éternelles, peut apprécier la beauté de certaines figures<sup>26</sup> ou la rectitude du comportement humain<sup>27</sup>. Il s'agit toujours pour elle d'appliquer à une sensation ou à une représentation sensible la régulation des raisons éternelles accessibles à l'esprit.

Telles sont les principales caractéristiques du jugement augustinien. Il n'a pas pour objet la vérité elle-même, mais seulement les choses dont on a une perception sensible. Il consiste à mesurer à la lumière de la vérité ce qu'elles devraient être d'après leurs règles éternelles. Il est plus ou moins parfait selon que l'âme se libère des images sensibles et se conforme à la lumière immuable, au point de devenir elle-même la loi selon laquelle elle juge de tout et n'est jugée par personne.

Dans une démarche philosophique de type plotinien ou augustinien, dont le principal souci n'est pas tant d'expliquer la nature des choses que de faire remonter l'âme à la source d'où elle vient<sup>28</sup>, il semble naturel de séparer ainsi l'âme, de souligner sa transcendance sur le monde matériel et de montrer sa capacité de regarder les créatures comme des reflets de normes idéales. Une telle démarche, qui est autant un effort de l'esprit pour se rendre présent à la Vérité qu'une réflexion sur le vécu, ne veut pas limiter l'activité cognitive de l'homme à la simple constatation de ce que les choses sont, mais elle lui reconnaît le privilège de pouvoir apprécier ce que les choses devraient être.

#### PLACE DU JUGEMENT AUGUSTINIEN CHEZ SAINT THOMAS

Dans une philosophie de type réaliste comme celle de saint Thomas d'Aquin, pour qui l'intelligence est mesurée par le réel et n'a d'accès à l'intelligible qu'en l'abstrayant des données sensibles, comment pouvait-il y avoir place pour cette sorte de jugement? L'ensemble des thèses

25. *De libero arbitrio*, II, 12, 34; *P.L.*, t. 32, c. 1259.

26. Cf. *De Trinitate*, IX, 6, 11; *P.L.*, t. 42, c. 967: « Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolve, res quaedam menti nuntiata, per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si displicet, corrigerem. Itaque de istis secundum illam *judicamus*, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur: aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis intelligentia capientes. »

27. Cf. *ibid.*, VIII, 9, 13; *P.L.*, t. 42, c. 959: « ... quanto flagrantius diligimus Deum, tanto certius sereniusque videamus: quia in Deo conspicimus immutabilem formam justitiae, secundum quam hominem vivere oportere *judicamus*. »

28. Démarche que M. Henri GOUIER, *La philosophie et son histoire*, Paris, 1944, p. 28, a très justement appelée *philosophie de la réalité*, par opposition à la *philosophie de la vérité*.

aristotéliennes que l'Aquinat assimila d'emblée et dont le rôle fut capital pour sa doctrine de l'homme et du connaître, ne l'oblige-t-il pas à n'accorder à la conception augustinienne du jugement qu'une place fort limitée ? Puisqu'il voyait dans la vérité, plutôt qu'une lumière accessible au regard le plus pur de l'âme, la propriété pour un énoncé formé par l'intellect d'être conforme au réel, ne devait-il pas se montrer sévère à l'égard d'une doctrine qui faisait du jugement l'acte par lequel on applique aux choses la vérité transcendante pour apprécier ce qu'elles devraient être ?

Nombreux sont les endroits, dans l'œuvre de saint Thomas, où l'étude d'un problème théologique l'amène à rencontrer des objections fondées sur la notion augustinienne du jugement<sup>29</sup>. Deux de ces endroits sont particulièrement significatifs, car ils révèlent l'obligation qu'il a éprouvée de distinguer deux sortes de jugement : l'un qui a pour objet *ce qu'une chose est*, l'autre *ce qu'une chose doit être*. A ses yeux, saint Augustin aurait réservé le terme *judicium* à cette dernière fonction de l'esprit, celle qu'exerce un supérieur à l'égard d'un inférieur.

Au *De veritate*, il s'agit d'une objection contre la thèse de la possibilité pour un intellect créé de connaître Dieu. S'il est vrai que toute connaissance implique un jugement, suppose le saint Docteur, et que le jugement ne s'exerce qu'à l'endroit d'un inférieur, ne faut-il pas conclure qu'il est impossible à un intellect créé de connaître Dieu dans son essence ? Voici la réponse très habile de l'Aquinat :

*Dicendum quod duplex est judicium. Unum quo judicamus qualiter res esse debeat ; et hoc judicium non est nisi superioris de inferiori ; aliud est quo judicatur qualiter res sit ; et hoc judicium potest esse de superiori et de aequali ; non enim minus possum judicare de rege an stat vel sedeat quam de rustico ; et tale judicium est in cognitione*<sup>30</sup>.

Il y a un jugement coextensif à tout acte de connaître et dont la nature est de discerner un objet, ou de constater d'une chose qu'elle est, ou de saisir ce qu'elle est. Nous possédons ici un premier indice du point de vue de saint Thomas : pour lui, juger ne signifie pas exclusivement l'acte d'un supérieur qui détermine ce qu'un inférieur devrait être ; il peut tout aussi bien désigner le simple fait de connaître dans lequel saint Augustin ne voyait pas l'exercice d'un jugement.

Dans la *Prima Secundae*, saint Thomas dut reprendre la même distinction, pour dissiper cette fois un doute à propos de la possibilité pour l'homme de connaître la loi éternelle, doute que l'on formulait en combinant avec artifice les positions d'Augustin et d'Aristote. N'est-ce pas un axiome de l'augustinisme, soulignait-on, que l'on ne juge pas de la loi éternelle ? Et Aristote n'a-t-il pas montré que ce dont on ne peut pas juger c'est ce que l'on ne connaît pas ? Si la loi éternelle échappe à notre

29. Voir surtout *In Boeth. de Trinitate*, qu. 1, a. 3, ad 1 ; *De verit.*, qu. 1, a. 4, ad 5 ; qu. 8, a. 1, ad 13 ; qu. 8, a. 7, ad 3 ; qu. 10, a. 6, ad 6 ; qu. 10, a. 11, ad 12 ; qu. 11, a. 1, ad 1 ; *Cont. Gent.*, 3, c. 47 ; *Prima Pars*, qu. 12, a. 11, ad 3 ; qu. 16, a. 6, ad 1 ; *Prima Secundae*, qu. 93, a. 2, ad 3 ; *Quodlibet* 8, qu. 2, a. 2, c. ; 10, qu. 4, a. 1, c.

30. *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13.

jugement, il semble donc nécessaire d'admettre qu'elle échappe à notre connaissance. Devant cette difficulté, l'effort de l'Aquinat sera de critiquer l'axiome augustinien en rappelant que l'expression *judicium* peut avoir deux sens :

Judicare de aliquo potest intelligi dupliciter : uno modo, sicut *vis cognitiva dijudicat de proprio objecto*, secundum illud Job. 12, 11 : *Nonne auris verba dijudicat, fauces comedentis saporem?* Et secundum hunc modum judicii, Philosophus dicit quod unusquisque bene judicat quae cognoscit, judicando scilicet *an sit verum quod proponitur*. Alio modo secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, *an scilicet ita debeat esse vel non ita*. Et sic nullus potest judicare de lege aeterna<sup>31</sup>.

Le jugement que l'on retrouve à tout niveau de connaissance signifie le fait pour une vertu cognitive de *discerner* son objet propre ou encore de constater qu'un énoncé est vrai, tandis que l'autre, celui que l'on exerce à l'égard d'un inférieur, désigne le fait d'*apprécier* ce qu'une chose devrait être, comme on le fait habituellement, souligne-t-il, dans la connaissance pratique.

Ces deux réponses nous donnent-elles le dernier mot sur la place que saint Thomas reconnaît au jugement augustinien dans sa propre doctrine ? Si dans ce texte relativement tardif de la *Prima Secundae*, il semble limiter le jugement d'appréciation au domaine de la connaissance pratique, dirons-nous que c'est la seule concession qu'il lui fait ?

On obtient une idée plus juste de l'attitude de l'Aquinat lorsque l'on consulte la distinction dont il se sert dans un article du *De spiritualibus creaturis*, pour faire justice encore une fois au sens augustinien du jugement. Au cours de sa carrière, il eut souvent à défendre sa thèse de la présence en chaque homme d'un intellect agent, contre des objections que l'on formulait à partir de la théorie augustinienne de la connaissance<sup>32</sup> ; mais nulle part, comme dans cet article, il ne s'arrête à cette tâche de façon aussi explicite et ne réussit aussi bien à montrer combien il se sent proche du Docteur africain, tout en ayant conscience de se mouvoir dans un autre univers noétique.

Répétons que, pour saint Augustin, c'est grâce à la lumière divine, qui éclaire tout homme, que l'on *connaît* des objets intelligibles d'après lesquels on *juge* de tout, comme par des règles immuables qui mesurent toute réalité créée. Or l'attitude habituelle de l'Aquinat, devant cette doctrine, est très simple. Une lumière qui éclaire et un objet éclairé n'expliquent pas, à ses yeux, qu'un sujet voie ce qui est éclairé : il lui faut d'abord la capacité de voir. D'où son insistance, lorsqu'il répond aux difficultés d'inspiration augustinienne, sur ce qu'on est en droit de considérer comme une position fondamentale dans sa pensée : la *lumière* par laquelle on connaît la vérité et les *règles* d'après lesquelles on juge de tout sont en réalité une similitude participée en nous de la lumière et des règles divines. C'est donc en vertu de la lumière naturelle de l'intellect

31. *Prima Secundae*, qu. 93, a. 2, ad 3.

32. Voir les textes cités à la note 29, *supra*, p. 63.

agent et par le moyen des premiers principes que l'esprit humain est en mesure de juger de tout<sup>33</sup>.

Ce que le texte du *De spiritualibus creaturis* contient de neuf c'est, pour mieux situer le point de vue augustinien, une distinction entre deux aspects du jugement. Juger de la vérité, propose saint Thomas, peut se faire de deux façons : soit au moyen d'une règle ou d'une mesure, comme lorsque l'on juge d'une conclusion d'après ses principes ou d'un effet d'après sa cause ; soit par une vertu, comme lorsque l'on juge de la vérité grâce à la lumière naturelle de l'intellect agent. Or, pour l'Aquinat, seule la première façon de juger aurait retenu l'attention de saint Augustin :

Judicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut in *medio*, sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam ; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur judicare de veritate aliqua, sicut *virtute judicativa* ; et hoc modo per intellectum agentem judicamus de veritate<sup>34</sup>.

Illud quo judicatur de duobus quid sit melius oportet esse utroque melius, si eo judicatur ut *regula* et *mensura*. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium : quia unusquisque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo *judicamus* aliquid esse melius altero ut *virtute cognoscitiva*, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem, judicamus angelum esse anima meliorem<sup>35</sup>.

Ce texte, pour livrer tout son contenu, appelle quelques observations importantes.

a) Lorsque, dans cet article, saint Thomas affirme que c'est en vertu de l'intellect agent que nous jugeons de la vérité, il n'entend pas que juger soit un acte de l'intellect agent. C'est à l'intellect possible qu'il attribue, comme sa fonction propre, le jugement intellectuel. Il le souligne d'ailleurs dans le corps de l'article, où il oppose de façon assez nette les fonctions respectives de l'intellect agent et de l'intellect possible : l'œuvre du premier, c'est *abstraire*, tandis que celle du second, c'est *juger* :

Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu apprehendendo universale in particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est *abstrahere*, est actio hujus hominis sicut et considerare vel *judicare* est actio intellectus possibilis<sup>36</sup>.

33. Voir par exemple *Quodl. 10*, qu. 4, a. 1, c. : « Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo : scilicet quantum ad lumen intellectuale... et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali : quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius veritatis : quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. »

34. *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8.

35. *Ibid.*, ad 10.

36. *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, c.

b) Puis, juger au moyen d'une vertu ne signifie rien d'autre que le fait pour une puissance cognitive de *discerner* son objet, grâce à cette vertu. Une phrase du corps de l'article permet du moins de le penser : *unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est immediate nobis impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, bonum a malo*<sup>37</sup>. On reconnaît sans peine le premier sens que saint Thomas attribuait au jugement dans le passage de la *Prima Secundae*<sup>38</sup> : celui du discernement par une puissance cognitive de son objet propre, ou de l'acte par lequel l'intellect comprend qu'une proposition est vraie. Nous constaterons bientôt que c'est le sens que la technique thomiste *apprehensio-judicium* a surtout retenu et nous verrons que, selon toute vraisemblance, c'est à saint Bonaventure que l'Aquinat l'a emprunté.

c) Dans ce texte, enfin, saint Thomas accorde au jugement augustinien une place plus large qu'il ne le faisait dans la *Prima Secundae*, où il en limitait l'application à la connaissance pratique. Pour comprendre ce fait, rappelons que la notion augustinienne du jugement comprenait trois aspects complémentaires : l'application d'une règle — transcendante — pour déterminer ce qu'une chose devrait être. Or le saint Docteur n'en retient pas toujours tous les aspects. Dans ce passage du *De spiritualibus creaturis* par exemple, il le réduit à l'application d'une règle ; ce qui lui permet d'en reconnaître la présence même dans la connaissance spéculative, car l'intellect en réfléchissant sur ses principes premiers apprécie la valeur d'une conclusion, comme il mesure un effet d'après sa cause. C'est à cet aspect du jugement que renvoie l'Aquinat lorsqu'il analyse la connaissance que l'âme possède de sa propre nature et de ses *habitus*<sup>39</sup>.

Dans le passage de la *Prima Secundae*, il retient exclusivement le dernier aspect du jugement augustinien : la détermination de ce qu'une chose devrait être. Or il ne pouvait consentir à reconnaître à la connaissance spéculative l'exercice d'un tel jugement ; son interprétation de la nature de l'homme et de la place qu'il occupe dans l'univers le lui rendait impossible. Le seul domaine où juger consiste, à ses yeux, à déterminer ce que doit être un objet, c'est celui de la connaissance pratique. Là en effet l'intellect apprécie d'après une règle ce que devraient être les actions et les œuvres humaines. C'est pourqu岸, lorsque l'Aquinat emploie, dans l'étude des problèmes de la vie morale (syndérèse, conscience, prudence), la technique *inventio-judicium*, il donne ce sens au jugement. Mais même en ces endroits, il n'adopte pas le sens augustinien dans sa totalité, puisque la règle d'après laquelle la raison humaine mesure la valeur de l'action et des choses reste, pour saint Thomas, une règle immanente, tandis que, pour le Docteur africain, c'est d'après une règle transcendante que s'exerce le jugement.

Il existe cependant quelques cas absolument certains où *judicium* possède, dans les écrits de saint Thomas, un sens totalement augustinien.

37. *Ibid.*, a. 10, c.

38. *Prima Secundae*, qu. 93, a. 2, ad. 3.

39. Voir *De verit.*, qu. 10, a. 8 et a. 9. Cf. *supra*, p. 22 sq.

Le meilleur exemple se trouve dans le traité des dons du Saint-Esprit du commentaire sur les *Sentences*. Là juger désigne très nettement l'appréciation d'après une norme transcendante du sens et de la valeur des choses. Éclairée par les analyses précédentes, la lecture de ce traité donne l'impression très vive que l'Angélique, qui n'a jamais abandonné les principales thèses de la psychologie aristotélicienne, était cependant convaincu que c'est à la doctrine augustinienne qu'il fallait faire appel pour rendre compte du mode surhumain du connaître, résultat de la présence des dons de l'Esprit-Saint. Elle suggère notamment que la distinction du Maître d'Hippone, entre *connaître* et *juger*, lui parut fort utile pour montrer le rapport exact entre les dons d'intelligence et de sagesse. Dans ce traité en effet, saint Thomas semble identifier le jugement augustinien à celui qui ressortit à la vie mystique où l'âme, assimilée à Dieu, juge de toutes les réalités inférieures comme si elle était elle-même la mesure de tout : *quo homo illis causis altissimis transformatus in earum similitudinem, per modum quo « qui adhaeret Deo unus spiritus est » ut sic quasi ex intimo sui de aliis iudicet et ordinat*<sup>40</sup>.

Un autre cas de l'emploi du sens tout à fait augustinien se trouve dans l'explication que donne saint Thomas des rapports entre la raison supérieure et la raison inférieure<sup>41</sup>. Pour définir une terminologie augustinienne, il s'efforce d'adopter le point de vue de son auteur. Aussi reconnaît-il qu'il appartient à la raison supérieure de contempler les raisons éternelles et de les consulter, c'est-à-dire de les prendre comme règles d'après lesquelles on examine et apprécie ce que devraient être les choses créées.

Résumons-nous. Devant la conception augustinienne du jugement, saint Thomas prit une attitude à la fois critique et accueillante. D'une manière très ferme, il a rappelé que *judicium* ne signifie pas, de façon exclusive, l'appréciation, par un supérieur, d'après une règle, de ce que devrait être un inférieur, et qu'il désigne plus généralement le simple fait pour une vertu cognitive de discerner son objet. Il a fait à l'appréciation une large place dans son interprétation de la connaissance humaine ; mais on constate, à l'examen des différents contextes où il conserve au *judicium* ce sens augustinien, que toute appréciation, à ses yeux, n'est pas nécessairement l'appréciation d'après une règle transcendante de ce que les choses devraient être, comme saint Augustin l'avait suggéré. C'est pourquoi, pour définir la place exacte de jugement augustinien dans la doctrine thomiste, il importe de remarquer trois aspects qu'en a distingués l'Aquinate. 1) Selon qu'il désigne l'acte par lequel l'intellect *mesure d'après une règle* une réalité quelconque, le jugement d'appréciation se vérifie dans tous les cas où notre connaissance de la vérité n'est ni immédiate ni spontanée et implique, par conséquent, une réflexion par laquelle l'intellect mesure une conclusion d'après ses principes, ou un effet d'après sa cause. C'est ce que l'Angélique appelle, à la question *De spiritualibus creaturis*, juger d'après une règle ou une mesure. 2) Selon qu'il désigne l'acte par lequel

40. *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c.

41. Cf. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c.

l'esprit humain détermine d'après une règle *ce qu'une chose devrait être*, comme le fait un supérieur par rapport à un inférieur, le jugement appartient à la seule connaissance pratique, comme le dit expressément le texte de la *Prima Secundae*, puisque là seulement nos idées possèdent une certaine antériorité sur l'être. 3) Enfin, selon qu'il signifie l'acte d'apprécier d'après une *règle transcendante* le sens et la valeur des créatures, il est réservé par l'Aquinat, au moins dans son commentaire sur les *Sentences*, à la connaissance mystique, résultat en nous de l'action de l'Esprit-Saint.

\*\*

Comment dès lors mesurer l'influence de saint Augustin sur l'*apprehensio-judicium* thomiste ? La technique elle-même n'était pas empruntée au vocabulaire augustinien. Mais les scolastiques qui s'en servaient, pouvaient lui donner un sens augustinien, et cela de deux façons différentes. Soit en désignant par *apprehension* (ou réception) et *jugement* les fonctions respectives du corps et de l'âme dans la perception des choses sensibles ; soit en entendant par *apprehension* la saisie de la vérité, et par *jugement*, l'application de cette vérité, comme d'une règle transcendante, pour apprécier ce que devraient être les choses.

La première façon ne trouva aucune place dans les écrits de saint Thomas. Essentiellement liée à une interprétation platonicienne de l'homme, elle ne pouvait tout simplement pas retenir son attention. Seule la deuxième voie s'avérait légitime à ses yeux, et il n'hésita d'ailleurs pas à l'emprunter pour souligner que, dans plusieurs cas, juger c'est apprécier : les conclusions d'après les principes premiers et les effets d'après leurs causes dans la connaissance spéculative, les actions et les œuvres humaines d'après les règles de la morale et de la technique dans la connaissance pratique, toutes les choses créées d'après leurs normes transcendantes dans la connaissance mystique.

Nous n'avons pas encore tout dit cependant de l'influence augustinienne sur l'*apprehensio-judicium*. Il faut ajouter que, dans son étude de la prophétie, saint Thomas se sert de la formule *acceptio-judicium* en donnant à *judicium* un sens qu'il a emprunté au *De Genesi ad litteram* de saint Augustin<sup>42</sup>. On se rappelle que le jugement du prophète, selon

42. L'étroite dépendance du traité thomiste de la prophétie à l'égard du *De Genesi ad litt.* a été soulignée par trois études récentes, qui s'accordent à voir dans l'*acceptio-judicium*, véritable clé de l'analyse de saint Thomas, une technique d'inspiration augustinienne. Le P. ZARB, *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso*, dans *Angelicum*, 15 (1938), p. 169-200, s'appuie sur l'abondante utilisation du *De Genesi* aux questions 12 du *De verit.* et 173 de la *Secunda Secundae*, pour suggérer une hypothèse assez étrange : l'Aquinat aurait estimé que la doctrine augustinienne des trois visions — corporelle, spirituelle et intellectuelle — était en parfaite harmonie avec l'explication aristotélicienne du connaître, et, pour cette raison, l'aurait empruntée pour son analyse de la prophétie. Cf. *ibid.*, p. 193. Avec plus d'acribie, B. DECKER, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas in Lichte vorthomistischer Prophetietraktate. Ein historischer Kommentar zur S. Theo., II-IIae, 173, a. 2 (De verit., qu. 12, a. 7)*, dans *Angelicum*, 16 (1939), p. 195-244, a retracé l'emploi de *receptio-judicium* dans les traités de la prophétie de saint Bonaventure et de saint Albert le Grand. Cette technique, observe-t-il, *ibid.*, p. 227-228, leur aurait été inspirée par saint Augustin : le fait qu'en la formulant, ils insistent toujours sur le rapport étroit entre le jugement et la lumière intellectuelle en constitue l'indice le plus sûr. Voir

l'Aquinate, implique trois aspects complémentaires : l'intelligence de ce qui est révélé, la discrimination entre la représentation et le réel, la certitude de l'origine divine de la révélation. Or c'est à peu près de la même façon que le Docteur africain expliquait, dans le *De Genesi*, le rôle de la vision intellectuelle du prophète : il y voyait l'exercice d'un jugement intellectuel par lequel l'esprit du prophète interprète les données de la vision spirituelle et celle de la vision corporelle, et en même temps comprend que ces données ne sont que des figures du réel<sup>43</sup>. On est donc en droit de penser que, même si elle n'était pas empruntée au vocabulaire augustinien, la technique *acceptio-judicium*, appliquée à l'analyse de la prophétie, reprenait l'enseignement de saint Augustin sur les fonctions respectives de l'imagination et de l'intellect dans la révélation prophétique.

Le fait est intéressant, car il manifeste une fois de plus le souci de saint Thomas de réserver à la connaissance mystique la vraie place du jugement augustinien. On sait que pour le Docteur d'Hippone, c'est à l'intelligence seule qu'il appartient de pouvoir distinguer entre la représentation sensible et le réel<sup>44</sup>. Or cette thèse répugnait à la psychologie thomiste qui admet une discrimination propre à la sensibilité, fonction du sens commun, dont on perd l'usage dans le sommeil. Mais pour l'Aquinate, c'est précisément le propre de la grâce prophétique de conférer à l'esprit humain le pouvoir de discerner entre les représentations reçues et le réel qu'elles signifient<sup>45</sup>, et par conséquent d'exercer avec rectitude, même dans l'état de sommeil ou d'extase, un jugement dont celui qui n'a pas l'usage de ses sens est habituellement privé. On s'aperçoit encore une fois de l'attitude de l'Angélique. Il a bien vu l'écart très prononcé entre les descriptions aristotélicienne et augustinienne du connaître, mais il a pensé que si le Stagirite a bien analysé le mode humain d'accéder à la vérité, c'est cependant auprès de saint Augustin qu'il faut se renseigner pour comprendre les états de connaissance qui résultent d'un don gratuit de Dieu, comme dans le cas de la sagesse et de la prophétie.

du même auteur, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung, von Wilhelm von Auxerre bis zum Thomas von Aquin*, Breslau, 1940, 223 p. Une autre étude du même vocabulaire de saint Thomas a conduit le P. DELLA CROCE, « *Acceptio rerum* » e « *Judicium de rebus acceptis* » nella *Somma* 2/2, 173, 2, dans *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), p. 315-332, à une thèse encore plus nette : *acceptio* et *judicium* ne seraient que deux expressions nouvelles pour signifier ce que saint Augustin avait appelé, d'une part, la vision corporelle ou spirituelle et, d'autre part, la vision intellectuelle. L'*acceptio* désignerait dès lors, pour l'Aquinate, la réception des images, tandis que le *judicium* exprimerait l'acte de voir ou de connaître ce que représentent ces images. La complexité du problème exige, à notre avis, une conclusion plus nuancée.

43. « Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat : sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. At vero spiritualis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritualis visio indiget intellectuali ut *dijudicetur*, intellectualis autem ista spirituali inferiore non indiget : at per hoc spirituali corporalis. intellectuali autem utraque subjecta est. » *De Genesi ad litt.*, XII, 24, 51 ; *P.L.*, t. 34, c. 474-475 ; cf. *ibid.*, 9, 20, c. 461.

44. Voir *De Trinit.*, X, 6, 8 ; *P.L.*, t. 42, c. 978 : « Errat autem mens cum se istis imaginibus amore conjungit, ut etiam se esse aliquid hujusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando : non quo se imaginem putet ; sed omnino ipsum cuius imaginem secum habet. *Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit ab imagine quam de illo secum gerit* : nisi cum ita imprimuntur eadem imagines tanquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua ecstasi accidere solet. »

45. Voir *De verit.*, qu. 12, a. 3, c.

## II. Guillaume d'Auvergne et la technique *receptio-judicium*

Le premier écrit latin à utiliser au moyen-âge la distinction entre réception et jugement, et à lui donner une valeur technique, fut le *De anima* de Guillaume d'Auvergne († 1249). Chez ce maître parisien de la première moitié du treizième siècle, elle joue un rôle important dans l'analyse de la connaissance où elle reçoit un sens nettement néoplatonicien : le corps *reçoit* de la part des choses sensibles des affections que l'âme *juge*.

Il se sert de cette distinction pour montrer que l'âme est identique à ses puissances. Dans la sensation, écrit-il, il importe de distinguer deux facteurs : la réception d'une forme sensible dans un organe et le jugement ou la connaissance que l'âme prend de cette forme comme d'un signe qu'elle interprète. Or c'est dans ce jugement, par lequel l'âme comprend ce que le corps reçoit, que consiste la perception sensible. Il faut donc que l'âme soit identique à ses puissances, puisque la perception visuelle et la perception auditive, par exemple, diffèrent seulement par la réception sensorielle et non par le jugement de l'âme, qui est une et identique en chaque partie du corps :

Amplius in ipso sentire duo intelligit omnis intelligens, videlicet *receptionem* formae sensibilis in organo sensus, et cognitionem, sive *judicium* quod per illam fit tanquam per signum : de receptione vero et impressione formae sensibilis manifestum est ipsam esse a sensibili forinseco, et imprimi ab eodem in organo sensus... Cognitione autem fit in illo oculo aut in alio subjecto...<sup>46</sup>.

Personne jusqu'à nos jours, poursuit-il, n'a poussé la sottise jusqu'à prétendre qu'une partie du corps pouvait juger ; il appartient à la seule partie active de l'homme qu'est l'âme, de juger ce qu'il en est d'une chose sensible :

Amplius quoniam cujus est potentia ejusdem est actus, potentia, inquam, agendi, similiter potentia patiendi ; necesse est ut cujus est potentia patiendi necessario sit et ipsa passio. Quare si sentire pati est, erit in eodem in quo et potentia sentiendi. Jam enim dixi tibi quia sentire duo habet in se, videlicet *recipere* impressionem ab eo quod sentitur et *judicare* de illo, *judicare* inquam *qualiter sit*, et *recipere* quidem impressionem a forinseco sensibili quae in organo sensus est et illi imprimitur ab agente sensibili, quemadmodum passio vel impressio quae est a lucido vel colorato in humore cristallino qui est in oculo indubitanter sit *recipere* ; *judicare autem quale sit* illud sensibile non est humoris cristallini, neque in eo. Si igitur est in corpore, vel erit in nervo optico, vel erit in spiritu visibili. Verum nemo adhuc eousque deliravit, ut diceret nervum vel spiritum visibilem aliquid cognoscere, vel de aliquo *judicare*. Nobilior autem pars in corpore humano, vel alterius animalis nulla ponitur esse vel dicitur quam nervus aut spiritus. Quare si in neutro illorum potentia

46. *De anima*, c. 1, pars 5, p. 69, col. 2.

videndi est, in nulla autem parte corporis erit ; cum enim istae digniores sint, irrationabile est et nullo modorum conveniens, ut nobilissimae potentiae in substantiis ignobilioribus sint <sup>47</sup>.

Le jugement mental, dans lequel consiste l'essentiel de la perception sensible, a pour objet, remarquons-le, le *qualiter sit* des choses sensibles. On aura sans doute remarqué la parenté de ce vocabulaire avec celui que saint Thomas emploie lorsqu'il distingue, à la question 8 *De veritate*, le jugement de discernement, dont l'objet est le *qualiter sit* d'une chose, du jugement d'appréciation qui vise le *qualiter res debeat esse* <sup>48</sup>.

C'est à la même technique que fait encore appel Guillaume d'Auvergne pour démontrer l'immatérialité de l'âme. La simple analyse de la perception visuelle lui suffit pour prouver la présence chez l'homme d'une vertu qui transcende le corps. Pour que puisse s'exercer la vision, en effet, deux actes sont requis : recevoir une impression et juger ou connaître la chose sensible qui produit en nous cette impression. Or l'œil, de lui-même, ne peut que recevoir une affection sensible ; il ne peut ni juger de la couleur, ni distinguer les couleurs entre elles. C'est à une vertu immatérielle, à l'âme, qu'il appartient de juger quelle couleur ou quelle figure possède la chose sensible :

Amplius non fuit dubitatum usque ad tempora ista quin actus videndi in duobus consistat vel saltem ad hoc ut sic requirat videlicet impressionem sive *receptionem* passionis quae fit in oculo visibili et cognitionem sive *judicationem* per quam cognoscitur ipsa res visibilis et iudicatur de ea, *qualis coloris aut figurae sit* : iudicatio autem hujusmodi neque in oculo est neque oculi, non enim *judicat* oculus de coloribus, neque *dijudicat* inter eos. Manifestum igitur est alterius virtutis esse *judicationem* istam sive *dijudicationem* quam quaecumque virtus oculi : praesertim cum virtus oculi quaecumque secundum errorem istum non fit nisi virtus *recipiendi* a formis visibilibus passiones seu impressiones per quas actus videndi perficitur <sup>49</sup>.

Si l'âme seule juge, c'est qu'elle seule est une vertu active qui préside et commande au corps. Celui-ci ne peut que subir l'action des choses sensibles. C'est uniquement à la partie active de l'être vivant qu'il appartient de percevoir, d'appréhender et de juger de la réalité sensible :

Quapropter manifestum est, cum omne activum imperativum sit, et omne agens imperans virtutem activam, et imperativam visus in omni vidente : et propter hoc evidenter consequens est visionem sive ipsum videre non solummodo passionem receptam, sed magis ipsam *dijudicationem* esse. Oculus enim nec in parte, nec in toto videre a quoquam dicitur. Quod enim colores *apprehendit*, vel percipit et de eis *judicat*, eosque ad invicem *dijudicat* et *discernit*, hoc proprie ac vere ac solum videns est... Jam igitur declaratum est tibi per hoc quia neque oculus videt, neque ejus est videre, neque alicujus quod in eo sit, sed est interioris et subtilioris virtutis, et ipsi oculo dominantissime imperantis <sup>50</sup>.

47. *De anima*, c. 1, pars 5, p. 70, col. 2.

48. *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13.

49. *De anima*, c. 5, pars 6, p. 121, col. 1 et 2.

50. *Ibid.*

Tout comme il appartient à un juge de connaître une cause, de se prononcer sur elle et de mettre sa sentence à exécution, écrit ailleurs le maître parisien, de même faut-il dire qu'il appartient à l'âme d'appréhender, de juger et de commander<sup>51</sup>.

\*\*

La technique *receptio-judicium*, chez Guillaume d'Auvergne, renvoie donc aux fonctions propres du corps et de l'âme dans l'exercice de la sensation : la *réception* appartient au corps, telle une passion produite par un objet sensible, le *jugement* appartient à l'âme comme son action propre. C'est en ce sens qu'on peut qualifier de néoplatonicienne cette conception du jugement : elle est essentiellement liée à une doctrine où l'âme est conçue comme une substance agissant sur un corps et s'en servant comme d'un instrument dans son action.

Il est fort probable que c'est par le *De natura hominis* de Nemesius d'Émèse, attribué au moyen-âge à saint Grégoire de Nysse, que Guillaume a hérité de cette doctrine. Dans la pensée de l'évêque d'Émèse, dont Jaeger a bien montré l'inspiration néoplatonicienne et la dépendance plus particulière à l'égard de Porphyre<sup>52</sup>, la sensation ne consiste pas dans l'immutation d'un organe sensible, mais uniquement dans l'acte par lequel l'âme juge de cette immutation<sup>53</sup>.

Lorsque la même technique sera employée par des auteurs d'inspiration aristotélicienne, par saint Thomas notamment, elle cessera de désigner les fonctions du corps et de l'âme. C'est plutôt pour distinguer dans toute puissance cognitive, sensible ou intellectuelle, les deux fonctions de réception de l'espèce et de jugement que l'on s'en servira. On pourra peut-être douter que la *receptio-judicium* de Guillaume d'Auvergne ait exercée une influence littéraire sur l'emploi qu'on en fera plus tard. Nous inclinons cependant à penser que c'est la même technique d'inspiration néoplatonicienne que l'on acclimatera à la psychologie d'Aristote. Le fait qu'elle retiendra par la suite deux aspects si fortement soulignés par le maître parisien nous en semble le meilleur indice. Le jugement en effet continuera d'être opposé à la réception comme l'action à la passion ; avec cette différence qu'il ne désignera plus exclusivement l'action de l'esprit, mais aussi bien de toute puissance cognitive déjà informée par une espèce. De plus, juger consistera encore à connaître le *qualiter sit* des choses : nous le savons déjà pour saint Thomas<sup>54</sup>, et nous le verrons bientôt pour saint Bonaventure.

51. « Amplius manifestatum est quia visus apprehendit colores et auditus non *judicat* de ipsis, nec quidquam imperat de eisdem, quapropter ejusdem virtutis est res apprehendere et de illis vel *judicare* vel imperare : quemadmodum *judicis* est cognoscere et pronuntiare et etiam executioni mandare. Et intendo imperare ut fiat quod *judicat* et compellere etiam ad parendum *judicio* suo, sententiamque quam tulerat observandam. » *Ibid.*, c. 3, pars 9, p. 97, col. 1. — A noter que, pour Guillaume d'Auvergne, *apprehensio* désigne le même acte que *judicium*.

52. JAEGER, W. W., *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914, p. 65.

53. « Est autem sensus non commutatio, sed commutationis *dijudicatio*. Commutantur enim sensuum sedes, et sensus commutationem *dijudicat*... Est autem sensus perceptio eorum quae sub sensum cadunt. » *P.G.*, t. 40, c. 635.

54. Cf. *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13.

### III. *Receptio-judicium* chez Pierre d'Espagne

Les deux commentaires du *De anima* attribués par le P. Manuel Alonso à Pierre d'Espagne<sup>55</sup> constituent des témoins intéressants de la technique *receptio-judicium*. Dans ces écrits, vraisemblablement dus à l'auteur des *Summulae Logicales*, devenu en 1274 le pape Jean XXI, elle revêt un sens différent de celui que lui donnait Guillaume d'Auvergne. La différence la plus remarquable concerne le jugement : il ne signifie plus la même chose que connaître, appréhender ou percevoir ; il est même opposé à l'*apprehensio* aussi bien qu'à la *receptio*, et il consiste, pour le sens ou pour l'intellect, à comparer une représentation avec le réel extérieur.

Dans l'*Expositio*, la technique est appliquée exclusivement à l'étude de la connaissance sensible, dont elle sert à souligner deux aspects : d'abord le fait que l'erreur des sens est liée au jugement ; puis cet autre fait que la sensation n'est pas exclusivement passive puisqu'elle implique l'exercice d'un acte judiciaire. Dans les deux cas, l'auteur entend par *judicium* l'action par laquelle le sens compare ce qu'il reçoit avec la réalité sensible.

Pour expliquer la place de l'erreur dans la perception sensible, le maître portugais distingue trois moments selon lesquels les sens entrent en relation avec une chose sensible. Si un objet blanc, écrit-il, touche un œil teinté de rouge, ce que la vue reçoit ou appréhende c'est une couleur intermédiaire, le jaune. Or lorsqu'elle juge que la couleur qu'elle voit est jaune, la vue ne se trompe pas ; mais si elle juge que la couleur reçue est celle d'un corps extérieur, elle fait erreur. Son erreur consiste à attribuer à une substance sensible une qualité qui n'est telle que pour le sujet connaissant :

Et dicendum quod est dicere uno modo visum non decipi sive errare in *judicando* de albo et hujusmodi coloribus. Cum enim perveniat color albus sive ejus species ad oculum tinctum sive infectum humore rubeo, admiscetur cum illo colore rubeo et adgeneratur color medius, scilicet croceus qui est medius inter colorem album et rubeum. Et hujusmodi color medius *recipitur* sive *apprehenditur* a visu, sive ejus similitudo. *Judicat* ergo visus colorem receptum ejus croceum, qui in rei veritate croceus est. *Judicando* ergo colorem receptum non decipitur. In quantum tamen *judicat* illum colorem receptum esse speciem coloris sive colorem corporis objecti extra, decipitur sive deceptus est. Et hujusmodi deceptio est ejus respectu subjecti eo quod *judicat colorem moventem visum esse subjecti illius cujus non est*<sup>56</sup>.

Au premier moment de la perception sensible, il y a une *réception* ou une *appréhension* de l'espèce sensible ; au second, un *jugement* par lequel

55. Pedro Hispano, *Obras filosoficas*, vol. II, *Commentario al « De anima » de Aristoteles*, Madrid, 1944, 794 pp. ; vol. III, *Expositio libri De anima, De morte et vita, De causis longitudinis et brevitatis vitae*, Madrid, 1952, 507 pp. — Le vol. I contenait le *Scientia de anima*, dont l'authenticité, selon E. GILSON, *History...*, p. 681, serait plus certaine que celle des deux commentaires. On ne trouve cependant dans ce traité aucun emploi de *receptio-judicium*.

56. *Expositio libri De anima*, p. 172-173.

le sens *discerne* l'objet qui l'affecte ; au troisième moment, un *jugement* par lequel on *constate* que la représentation dont il est affecté est en réalité la représentation d'une chose extérieure. Le fait que *receptio* et *apprehensio* soient employés comme termes synonymes nous suggère que nous ne sommes plus, comme chez Guillaume d'Auvergne, en climat néoplatonicien, et que recevoir et juger ne désignent plus les fonctions respectives du corps et de l'âme, mais plutôt celle d'une même vertu cognitive.

C'est la même distinction que reprend l'auteur de l'*Expositio*, et c'est le même sens qu'il donne à *judicium*, lorsqu'il montre que la sensation ne peut pas être considérée comme une pure passion. Ce qui achève la sensation, écrit-il, c'est, après la réception d'une espèce sensible, l'action qui consiste pour le sens à comparer l'espèce reçue à la chose dont cette espèce est la ressemblance :

Et ne ex hoc ultimo dicto videretur quod sensus esset tantum *recipiens* et ita tantum pati esset sentire, hoc removet dicens quod odorare est sentire, idest odorare est agere aliquo modo. Ultima enim completio ipsius olfactus est, post *receptionem* speciei, ipsam comparare ad illud cuius est similitudo et haec *comparatio* est actio ; aer enim solum est patiens a sensibili, quia tantum *recipiens* et non comparans<sup>57</sup>.

L'expression *judicium* ne figure pas dans ce texte, mais il est évident que cette action, ou cette comparaison, dans laquelle Pierre d'Espagne voit l'essentiel de la perception sensible, n'est rien d'autre que le jugement qu'il a décrit, dans le texte précédent, comme une comparaison entre la représentation et le réel : *in quantum tamen iudicat illum colorem receptum esse speciem coloris sive colorem corporis objecti extra, decipitur sive deceptus est*<sup>58</sup>.

Un fait, dont nous réservons l'analyse pour le prochain chapitre, illustre bien l'importance que le maître portugais accorde à la technique *receptio-judicium*. Lorsqu'il commente la distinction d'Aristote entre l'intelligence des notions simples et la composition ou division des concepts, il la présente comme si elle n'était que l'application, au niveau de l'intellect, de l'opposition entre les deux fonctions de *recevoir* une espèce et de *juger*. Dans son vocabulaire, en partie emprunté aux arabes, mais surtout utilisé, croyons-nous, dans le but d'expliquer la formule aristotélicienne par la technique *receptio-judicium*, la première modalité du connaître s'appelle *informatio* ou *acceptio*, tandis que la deuxième a pour noms *credulitas* et *judicium*<sup>59</sup>. Sa façon de justifier la thèse

57. *Expositio libri De anima*, p. 245-246.

58. Voir aussi *ibid.*, p. 265 : « Dicit ergo quod hoc nomen *videre* non significat unum sed est aequivocum, scilicet, ad visum *judicare*, et ad visum *immutari* ; visus enim videt tenebram non quia immutatur a tenebra sed quia, tenebra non immutante, visum *judicat* et percipit tenebram ; et lumen videtur sed non similiter, sed quia immutat visum. »

59. « Dicit igitur quod intelligentia indivisibilium, idest *informatio* in his intelligibilibus circa quae non est falsum nec verum, scilicet veritate compositi ; et vocat indivisibilia intentiones singulas ipsarum rerum compositas ad invicem. *Acceptio* enim hujusmodi intentionum convenit intellectui informativo. Intellectus enim acceptivus informat sibi intentiones simplices sive singulas ipsarum rerum. In quibus sic acceptis nec est verum nec falsum. Et cum dixit, in quibus est *informatio*, dicit, in quibus est *credulitas*, dicens : compositio autem ipsorum intellectuum est in hiis in quibus est verum et falsum. Per

du Stagirite, selon laquelle il n'y a de vérité ou d'erreur que dans la composition ou division, devient alors très facile : comme pour les sens, il n'y a de vérité ou d'erreur que lorsqu'ils comparent leur objet à une substance sensible, de même l'intellect n'est dans le vrai ou le faux que lorsque, comparant entre eux des objets intelligibles, il juge et croit qu'il en est ainsi dans le réel<sup>60</sup>. Tout porte donc à croire que si la composition aristotélicienne des concepts constitue à ses yeux un jugement, c'est parce que l'intellect en l'effectuant exerce un procédé analogue à celui du sens lorsqu'il compare un objet sensible à un sujet extérieur : il *constate*, pourrions-nous dire, que la représentation qu'il possède est celle d'une chose extramentale.

Dans le *Commentarium*, qui semble bien être du même auteur, on trouve une seule application de la technique *receptio-judicium*. Elle a pour but cette fois de distinguer deux fonctions de l'intellect possible : l'une qui consiste pour l'intellect à recevoir des espèces intelligibles, l'autre à se retourner vers ces espèces et à les juger :

Iterum de possibili intellectu contingit loqui duobus modis : uno modo quantum ad suam *receptionem* specierum et hoc modo a phantasia dependet, cum recipiat a virtutibus sensibilibus mediante phantasia. Alio modo contingit loqui de ipso in quantum supra species receptas se *convertit* et de ipsis *judicat*, et hoc modo a phantasia non dependet<sup>61</sup>.

Nous retrouverons bientôt, chez saint Bonaventure, et dans quelques textes de saint Thomas, la même conception de cette technique, où les termes *receptio* et *judicium* désignent, d'une part, la dépendance de l'intellect à l'égard des données sensibles, et, d'autre part, son action propre, selon laquelle il détermine le sens d'une représentation.

\*

\*\*

Nous trouvons donc chez Pierre d'Espagne un emploi assez fréquent de la technique *receptio-judicium*, avec un sens différent de celui qu'elle avait chez Guillaume d'Auvergne. Elle ne désigne plus, comme chez le maître parisien, les rôles respectifs du corps et de l'âme dans la perception sensible, mais elle renvoie à deux fonctions complémentaires de la connaissance aussi bien intellectuelle que sensible.

De son emploi par le maître portugais, se dégagent cinq caractéristiques de sa notion du jugement : a) juger représente l'aspect *actif* de la connaissance : c'est parce qu'elle implique un jugement que la perception sensible n'est pas une pure passion ; b) le jugement constitue l'*acte terminal* de

compositionem intellectuum intelligit ipse *credulitatem* sive *judicium*. » *Expositio...*, p. 335. L'édition du P. Alonso porte, au début de ce texte, *divisibilium* ; si sa transcription est juste, il y a certainement eu une distraction, soit du copiste, soit de Pierre d'Espagne lui-même.

60. « ... sed si sensus visus *pertractet* suum sensibile proprium ad subjectum, quandoque verus est *pertractando* et quandoque falsus sensus, et similiter intellectus componens ipsa intelligibilia simplicia ad invicem in *judicando* et *credendo* quandoque verus est et quandoque falsus. » *Expositio...*, p. 342-343.

61. *Commentarium in lib. De anima*, p. 302.

la connaissance : après avoir reçu une espèce, le sens ou l'intellect juge de son objet ; c) ce jugement consiste dans la *comparaison* par le sens ou l'intellect d'une représentation reçue avec la réalité extramentale ; d) pour l'intellect possible, juger c'est exercer une certaine *réflexion*, c'est se retourner vers l'espèce intelligible reçue afin de pouvoir l'attribuer à un sujet extérieur ; e) enfin, le jugement de l'intellect consiste à *composer* entre elles des notions intelligibles simples et à accorder l'*assentiment* à cette composition.

Il nous semble fort probable que c'est cette conception du jugement que saint Bonaventure et saint Thomas ont eue en vue, dans leur emploi de la technique *receptio-judicium*. L'examen de la présence de cette technique dans les écrits de saint Bonaventure nous donnera l'occasion de le voir. Une question plus immédiate se pose ici à notre attention : où Pierre d'Espagne a-t-il pris cette distinction ? Était-ce celle dont Guillaume d'Auvergne s'était servi et que le maître portugais aurait été le premier à acclimater à la psychologie péripatéticienne ? Ou faut-il lui chercher une autre source et une autre inspiration ?

Il est difficile de donner une réponse décisive à cette question. L'hypothèse de l'influence littéraire de Guillaume d'Auvergne nous semble la plus vraisemblable. Pierre d'Espagne, comme le maître parisien, utilise *receptio-judicium* pour rendre compte surtout de la connaissance sensible, et chez lui aussi la technique désigne les deux aspects, passif et actif, du connaître. S'il s'agit de la même formule d'inspiration néoplatonicienne, on s'aperçoit quelles sérieuses modifications Pierre d'Espagne lui a fait subir. Recevoir et juger ne désignent plus chez lui les rôles respectifs du corps et de l'âme dans la perception sensible, mais seulement deux fonctions d'une même vertu psychique. En outre, juger ne s'identifie plus à appréhender ou à percevoir ce qu'est une chose sensible. Pour le maître portugais *apprehensio* signifie la même chose que la réception d'une espèce sensible, et *judicium* désigne avant tout l'acte par lequel une vertu cognitive attribue le contenu d'une représentation à la chose extramentale. La technique ne pouvait d'ailleurs pas être adaptée au point de vue aristotélien sans subir une transformation aussi radicale. Nous verrons que c'est ainsi transformée que Bonaventure et Thomas d'Aquin l'accueilleront dans leur vocabulaire.

#### IV. *Receptio-judicium* chez saint Bonaventure

Le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* de Pierre Lombard nous arrêtera plus longuement. Il révèle à une lecture attentive que le Maître franciscain, lors de son premier enseignement à Paris, entre les années 1250 et 1255, se servait abondamment de la technique *receptio-judicium* et que celle-ci impliquait dans sa pensée une conception bien déterminée du jugement. Pour un double motif il nous sera opportun de faire l'analyse de cette doctrine : d'abord à cause de l'influence fort probable qu'elle a exercée sur la langue de saint Thomas, mais aussi

parce qu'on n'en a pas jusqu'ici observé la présence dans le premier ouvrage du Docteur Séraphique.

Dans une brillante thèse déjà ancienne, Jean Rohmer<sup>62</sup> soutenait, à partir d'un texte de l'*Itinerarium mentis*, que, chez le Docteur Séraphique, le jugement exerçait la même fonction que l'abstraction thomiste<sup>63</sup>. Pour saint Bonaventure, l'universel ne serait pas le résultat de la transformation de l'espèce sensible par l'intellect agent ; il serait plutôt le résultat d'un jugement que l'intellect porterait sur les données sensibles, et dont le rôle serait, non pas de faire sortir d'une espèce individuelle une espèce universelle, mais de faire tomber la lumière des vérités éternelles sur les représentations sensibles pour en faire sortir la vérité<sup>64</sup>. C'est donc le jugement, et non l'abstraction, qui constituerait pour le Docteur Séraphique le procédé par lequel on accède de la sensation à la pensée, et c'est à l'illumination divine que l'on devrait de percevoir dans la représentation sensible des rapports immuables et éternels<sup>65</sup>.

Que telle ait été la notion du jugement des derniers écrits de saint Bonaventure, davantage inspirés par la pensée augustinienne, cela ne semble pas faire de doute. Mais il n'est pas moins certain que, lorsqu'il commenta les *Sentences*, il possédait une autre conception du jugement, étroitement liée à la technique *receptio-judicium*, dont il faisait alors un usage abondant, inspiré, comme chez Pierre d'Espagne, de la psychologie aristotélicienne. C'est à cette doctrine du premier enseignement du Docteur franciscain que nous voulons ici nous arrêter, car elle nous livre des indices fort précis sur la place que la technique *receptio-judicium* occupait dans le milieu où saint Thomas a enseigné et sur le sens qu'on lui donnait<sup>66</sup>.

62. *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *Archives d'hist. litt. et doctrin. au Moyen-Age*, 1928, p. 105-189.

63. *Ibid.*, p. 149. Le texte de l'*Itinerarium* se trouve au chapitre II, 6, Quaracchi, ed. Major, t. 5, p. 301 : « Post hanc apprehensionem et oblectationem fit *dijudicatio*, qua non solum *dijudicatur* utrum hoc sit album vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem ; non solum utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiore ; verum etiam, qua *dijudicatur* et ratio redditur, quare hoc delectat ; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab objecto... *Dijudicatio* igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensum acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. »

64. *La théorie de l'abstraction...*, p. 150.

65. *Ibid.*, p. 156.

66. L'emploi par saint Bonaventure de la technique *receptio-judicium* a déjà été signalé par B. DECKER, *Die Entwicklung...*, p. 106, n. 34 et p. 161, n. 73, dans son examen des traités de la prophétie des prédécesseurs de saint Thomas. Dans la question *De prophetia*, rédigée entre les années 1250 et 1255, avec l'intention, semble-t-il, de l'insérer dans son commentaire sur les *Sentences*, le Docteur franciscain utilise à deux reprises cette clé. Il n'a pas paru invraisemblable à M. Decker que la *Quaestio* de saint Bonaventure ait exercé une influence sur la composition du traité de saint Thomas ; ce ne serait pas un cas unique, pense-t-il, puisqu'il est suffisamment établi que l'Aquinat, au moins dans son troisième livre du commentaire sur les *Sentences*, manifeste une dépendance beaucoup plus étroite à l'égard du Docteur Séraphique qu'à l'égard de son maître Albert le Grand. Cf. *Die Analyse des Offenbarungsvorganges...*, p. 242-243. Il nous importe peu de savoir si c'est à la *Quaestio* du Docteur franciscain ou ailleurs, que saint Thomas a emprunté sa célèbre distinction entre la réception et le jugement. Ce qui nous préoccupe davantage c'est le fait qu'il y fasse appel comme à une technique dont il peut supposer de son lecteur une intelligence précise. Or, dans le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*, on trouve des données sûres qui aident à repérer le sens que l'on donnait à cette technique dans le milieu parisien, au début de la deuxième moitié du treizième siècle.

## RÉCEPTION ET JUGEMENT : DEUX FONCTIONS DE TOUTE PUISSANCE COGNITIVE

Pour saint Bonaventure, commentateur des *Sentences*, tout acte de connaissance, aussi bien sensible qu'intellectuelle, exige deux conditions : la présence d'un objet connaissable et la lumière par laquelle on juge de cet objet. C'est la thèse qu'il développe avec force détails, lorsqu'il cherche à préciser si les *habitus* sont innés ou acquis. Son effort consiste surtout à sauver ce que contiennent de vrai l'empirisme aristotélicien et l'innéisme platonicien. Il y a en nous quelque chose d'inné, la *lumière* immanente à toute vertu cognitive, lumière que l'on peut considérer comme un pouvoir judiciaire naturel ; mais, pour que la connaissance soit possible, il faut en outre des *espèces* acquises par l'intermédiaire des sens :

Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et *lumen*, quo mediante de illo *judicamus*, sicut videmus in visu et in praecedenti auctoritate innuit Augustinus, habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei ; et hoc quidem verbis Philosophi et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit *lumen* inditum, quod vocatur *naturale judicatorium* ; species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis ; et hoc etiam experientia docet<sup>67</sup>.

Pour sauvegarder les deux points de vue augustinien et aristotélicien sur le connaître, saint Bonaventure s'efforce de montrer la nécessité d'une *lumière* pour l'exercice du jugement et le besoin d'*espèces* d'origine sensible pour que ce jugement ait un objet<sup>68</sup>. On aura reconnu un aspect que saint Thomas met souvent en relief lorsqu'en se servant de *receptio-judicium*, il présente le jugement comme un acte relevant de la lumière propre à une vertu cognitive.

Dans cet article cependant, la distinction entre *réception* et *jugement* n'est pas encore introduite de façon technique. Mais lorsque ailleurs le Maître franciscain oppose ces deux termes, c'est habituellement pour désigner les deux mêmes aspects de la connaissance. Par exemple, en expliquant la façon propre au corps de participer à l'opération de l'âme, il écrit :

Dicitur autem anima sentire per corpus et non intelligere per corpus, quia cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet *recipere* et *judicare*, in sentiendo *receptio* speciei est a corpore, sed *judicium* est a virtute ; sed in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et agente<sup>69</sup>.

67. In 2 *Sent.*, d. 39, a. 1, qu. 2, c. ; t. 2, p. 903.

68. Cette notion d'un pouvoir judiciaire naturel, résultat d'une lumière immanente, saint Bonaventure dit l'emprunter à saint Augustin. Il renvoie à *De Trinit.*, II, 15 et *De civit. Dei*, XI, 27, 2.

69. In 2 *Sent.*, d. 25, pars 2, a. 1, qu. 6, c. ; t. 2, p. 623.

Il s'agit donc d'une distinction qu'il applique à la connaissance tant sensible qu'intellectuelle. Au niveau des sens cependant, actes d'organes sensoriels, ce qui est désigné par *receptio* c'est surtout la fonction physiologique et par *judicium*, l'acte de la vertu psychique, tandis qu'appliqué à l'intellect, *receptio-judicium* renvoie aux deux fonctions complémentaires d'une même vertu spirituelle.

Il ne faudrait cependant pas penser que, pour saint Bonaventure, l'acte de sensation soit le résultat d'un jugement que l'âme seule exerce sur une impression subie par le corps, même si le texte précédent pouvait le suggérer. Recevoir et juger ne désignent pas ici les fonctions respectives du corps et de l'âme dans la perception sensible, comme c'était le cas chez Guillaume d'Auvergne. L'interprétation néoplatonicienne de la sensation n'aurait de sens que dans le cas de l'ange qui assumerait un corps humain : il n'y aurait pas chez lui de réception d'une espèce et de jugement tels qu'ils s'exercent dans la sensation humaine où l'impression reçue dans un organe informe la puissance sensitive et rend possible le jugement qui est l'acte du tout, organe et sens :

...cum ista duo sint in sensu, videlicet *receptio* et *judicium*; *receptio* est principaliter ratione organi, sed *judicium* ratione virtutis. In sensu autem corporeo sic est *receptio* in organo, quod est *receptio* pariter et in virtute; et sic est *judicium* virtutis illius in organo, quod non praeter organum; et ideo tam *receptio* quam *judicium* est totius conjuncti. In oculo vero angeli sic est *receptio* in organo, quod non est *receptio* in virtute aliqua illi organo alligata; et sic est *judicium* a virtute in organo, quod etiam praeter organum. Inde angelus ita bene perciperet aliquem clausis oculis, sicut apertis; et ideo nec est ibi *receptio* et *judicium*, secundum quod competit sensui, ac per hoc non est ibi sensus exterior<sup>70</sup>.

Chez l'homme, la perception est l'acte d'un organe animé d'une vertu cognitive; elle exige de cette vertu, qu'elle soit informée d'une espèce acquise et qu'elle juge l'objet sensible grâce à sa lumière propre d'où jaillit sa spontanéité naturelle.

#### RÉCEPTION ET JUGEMENT : FONCTIONS DE L'INTELLECT POSSIBLE

En quoi consistent dans la connaissance intellectuelle les deux actes de recevoir et de juger? C'est en analysant les rapports entre l'intellect possible et l'intellect agent que saint Bonaventure répond à cette question. Le fondement de la distinction entre les deux intellects réside dans le fait que l'intellect agent, qui peut être comparé à la forme d'un agent, a pour fonction propre d'*abstraire*, tandis que l'intellect possible, comme la matière d'un composé, a pour fonction de *recevoir* la similitude abstraite. Mais il ne faut pas penser, précise le saint Docteur, que l'intellect possible soit purement passif, car il lui appartient, aidé de l'intellect agent, de se tourner vers l'espèce existant dans l'image sensible,

70. In 2 Sent., d. 8, pars 1, a. 3, qu. 2, ad 7; t. 2, p. 223.

de recevoir l'espèce intelligible et de la *juger*. Lorsqu'on dit que le rôle de l'intellect possible consiste à *recevoir* l'espèce intelligible abstraite par l'intellect agent, il faut bien entendre que l'intellect possible ne se limite pas à *recevoir* cette espèce, mais qu'il exerce en outre son propre *jugement* :

Alius modus intelligendi est, ut dicatur, quod intellectus agens et possibilis sunt duae intellectus differentiae, datae uni substantiae, quae respiciunt totum compositum. Appropriatur autem intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad *suscipiendum*, intellectus agens ordinatur ad *abstrahendum* : nec intellectus possibilis est pure passivus : habet enim supra speciem existentem in phantasmate se *convertere*, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam *suscipere* et de ea *judicare*. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu ; non enim potest intelligere aliud a se nisi adjuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. Unde nec possibilis intelligit sine agente, nec agens sine possibili<sup>71</sup>.

Il ressort de cette analyse que le Maître franciscain, dans son commentaire sur les *Sentences*, réduit le rôle de l'intellect agent à l'*abstraction* au sens aristotélien du terme ; *juger* et *recevoir* constituent alors les deux fonctions complémentaires de l'intellect possible.

La connaissance intellectuelle, bien qu'elle soit un acte simple, exige pour sa réalisation, tel un tout ordonné, une certaine multiplicité de fonctions. On peut les considérer selon deux points de vue distincts : ou bien du seul point de vue de l'intellect possible, où déjà il y a la dualité de *réception* d'une espèce abstraite ou du *jugement* porté sur cette espèce ; ou bien du point de vue des fonctions respectives de l'intellect agent et de l'intellect possible : au premier il appartient d'*abstraire*, au second de *recevoir* l'espèce abstraite. Tel est, selon toute évidence, le sens d'un texte auquel renvoient certains éditeurs<sup>72</sup> pour montrer, à tort, que, pour le Docteur Séraphique, le jugement intellectuel exercerait une abstraction et constituerait la fonction propre de l'intellect agent :

Ad illud quod objicitur quod intelligere est unus et simplex ; dicendum quod etsi intelligere possit quodam genere simplicitatis dici simplex, nihilominus tamen ad nostrum intelligere concurrunt *recipere* et *judicare*, sive *abstrahere* et *suscipere* ; et hi sunt plures actus ad invicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus. Sic et in potentiis intelligendum est se habere, quod sic sunt diversae potentiae intellectus, ut tamen in suis actionibus ad invicem ordinatae sint et conjunctae ad actus intelligendi perficiendum, sicut materiale et formale principium ad unum esse compositi constituendum<sup>73</sup>.

Pour traiter *abstraire* et *juger* en synonymes, M. Rohmer doit modifier la ponctuation établie par les éditeurs de Quaracchi. Le texte présenterait alors le tableau suivant : une *réception*, au niveau de la perception sensible,

71. In 2 *Sent.*, d. 24, pars 1, a. 2, qu. 4, c. ; t. 2, p. 568-569. Nous avons déjà rencontré dans le *Commentarium* de Pierre d'Espagne, cf. *supra*, p. 75, une doctrine identique.

72. Voir l'édition de la B.A.C., Madrid, 1947, t. 3 des *Obras de San Buenaventura*, p. 767, s.v. *juzgar*.

73. In 2 *Sent.*, d. 24, pars 1, a. 2, qu. 4, ad 4 ; t. 2, p. 570.

suivie d'un *jugement* ou d'une *abstraction*, puis la *susceptio*, qui serait ici l'information dont il a parlé, c'est-à-dire l'action de l'intellect agent imprimant la connaissance acquise dans l'intellect possible<sup>74</sup>. En plus de faire violence au texte, cette exégèse impose à saint Bonaventure une étrange conception du rôle de l'intellect possible, qui consisterait à recevoir une connaissance déjà acquise.

Il suffit d'ailleurs de lire la réponse de saint Bonaventure à l'objection suivante pour se convaincre que lorsqu'il commente le Lombard, il voit dans le jugement une fonction de l'intellect possible, que celui-ci n'exerce qu'une fois informé par l'espèce abstraite des images sensibles :

Ad illud quod objicitur, quod intellectus possibilis intelligit, et intellectus agens similiter recipit; dicendum, quod intellectus possibilis non est pure passivus, sicut supra ostensum est: habet enim potentiam *se convertendi*; nec tamen est adeo activus, sicut agens, quia non potest sua conversione nec speciem abstrahere, nec de specie *judicare*, nisi adjutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intellectus agens operationem intelligendi potest perficere, nisi *formetur* acies intellectus possibilis ab ipso intelligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate respectu ejus quod est cognoscere, quam erat prius, cum carebat specie<sup>75</sup>.

Que l'intellect possible ne puisse ni recevoir sa forme, ni exercer son opération judicatoire, sans l'intervention de l'intellect agent, rien de plus évident. Mais cela ne veut pas du tout dire que l'abstraction d'une espèce, fonction propre de l'intellect agent, soit identique à l'acte de juger. Si le jugement est en étroite relation avec l'intellect agent, c'est que pour le poser, l'intellect possible a besoin d'être illuminé par lui, c'est-à-dire d'être rendu présent à un objet intelligible, et habilité à juger de l'objet présent<sup>76</sup>.

74. *La théorie de l'abstraction...*, p. 157-158. Pour fonder son interprétation, M. Rohmer demande donc que l'on supprime la virgule entre *judicare* et *sive abstrahere*.

75. *In 2 Sent.*, d. 24, pars 1, a. 2, qu. 4, ad 5; t. 2, p. 570.

76. Le sens d'un autre texte du *Commentaire*, dont M. Rohmer a cru pouvoir se réclamer pour appuyer sa thèse, est plus douteux. Il nous semble cependant que pour y voir la présentation d'un acte judicatif qui ne serait rien d'autre que l'abstraction intelligible, il faut vouloir à tout prix trouver dans le premier enseignement du Docteur franciscain une doctrine qu'il ne consentit que plus tard à embrasser. Voici le texte, dans lequel saint Bonaventure, au début de sa discussion du problème de la possibilité pour les créatures de connaître Dieu, donne une raison — sans tenter de dirimer la question — en faveur de sa thèse. « Item ostenditur ratione per quadruplicem suppositionem, quam necesse est esse in cognitione, scilicet *proportionem*, *unionem*, sive *receptionem*, *judicium* et *informationem*. Intellectus enim non intelligit nisi quod est sibi proportionabile et quod sibi aliquo modo unitur, et de quo *judicat*, et a quo acies intelligentiae informatur. Ex prima suppositione.. necesse est esse *proportionem* cognoscentis ad cognoscibile...; ex secunda necesse est esse *unionem* cognoscibilis ad cognoscentem ita quod unum sit in altero...; ex tertia ad cognitionem necesse est in cognoscente *judicium* de cognito; ex quarta necesse est intellectum cognoscentem *informari* a cognito, sed omne quod alterum informat, aut informat per essentiam, aut per similitudinem. » *In 1 Sent.*, d. 3, pars 1, a. 1, qu. 1, c.; t. 1, p. 67. Avouons qu'il est fort tentant de voir dans ce texte les trois fonctions de *réception* d'une représentation sensible, du *jugement* porté par l'intellect sur cette représentation, et de l'*information* de l'intellect possible par ce que l'intellect agent a jugé. La présence de l'*informatio*, au terme de la connaissance, pourrait en effet suggérer cette hypothèse. Mais compris à la lumière de la technique *receptio-judicium*, qui, dans le commentaire sur les *Sentences*, signifie toujours deux fonctions de l'intellect possible : celle de recevoir une espèce abstraite et celle de la juger, le texte ne dit rien d'autre

## LE JUGEMENT : L'ACTION PAR LAQUELLE L'INTELLECT DISCERNE SON OBJET

Si nous recueillons les résultats que nous a livrés jusqu'ici l'analyse de la doctrine bonaventurienne du commentaire sur les *Sentences*, nous relevons trois caractéristiques de l'acte judiciaire : a) il est une fonction de l'intellect possible ; b) il constitue la fonction selon laquelle l'intellect possible n'est pas seulement passif, mais exerce une véritable action ; c) enfin le jugement désigne l'acte perfectif ou terminal de l'intellect qui, ayant reçu une similitude, abstraite des images sensibles par l'intellect agent, juge cette similitude grâce à la lumière qui lui est propre.

Une difficulté à propos de la doctrine de la vision béatifique de l'âme du Christ<sup>77</sup> allait obliger le Docteur Séraphique à mieux préciser sa pensée sur la nature et l'objet du jugement intellectuel. Cette difficulté s'imposait d'elle-même, vu la description qu'il avait faite du jugement au livre précédent de son commentaire. Si l'on conçoit le jugement comme l'acte ultime de l'intellect, voire comme l'action qu'exerce l'intellect une fois informé par une espèce reçue, ne faut-il pas refuser à l'âme du Christ, se demande le Maître franciscain, la possibilité de voir Dieu dans toute sa clarté, puisqu'il répugne à une vertu finie d'agir sur la réalité infinie de Dieu ?

Lorsqu'on lit attentivement sa réponse, on assiste à un effort évident pour mettre d'accord des vérités élémentaires concernant la place du jugement dans la connaissance que l'on peut avoir de Dieu. C'est en effet une vérité très élémentaire que l'acte de connaissance commence par une passion et se termine par une action, du fait que connaître implique les deux fonctions *receptio* et *judicium*. C'en est une autre qu'aucune créature ne peut agir sur Dieu ni Le juger. Comment dès lors admettre que l'âme sainte du Christ, ou de tout bienheureux, puisse vraiment connaître Dieu, puisque toute connaissance implique un jugement ?

Il est facile de reconnaître que saint Bonaventure cherche à concilier trois propositions à propos du jugement : a) tout d'abord, comme tout le *Commentaire* le postule, la connaissance humaine a pour principe la *réception* d'une espèce et pour terme le *jugement* qui constitue pour l'intellect son acte dernier et son œuvre propre ; b) puis, juger ce n'est pas subir une passion, mais c'est exercer une action ; c) enfin, aucune créature ne peut juger de la Vérité première, puisque selon saint Augustin tout jugement porte sur un inférieur et la Vérité première est précisément la loi d'après laquelle on juge de tout<sup>78</sup>. C'est en somme une confrontation

que ceci : l'intellect possible, en plus de recevoir une espèce abstraite et de la juger, est en dernier lieu formé par cette similitude de l'objet connu. C'est en cela que consiste ultimement, pour Bonaventure, l'acte d'intellection : le fait pour l'intelligence humaine d'être formée par une similitude, et formée de façon constante, puisque cette similitude n'est pas seulement reçue dans l'intellect, mais elle est d'abord par lui jugée.

77. *In 3 Sent.*, d. 14, a. 1, qu. 3, ob. 6 ; t. 3, p. 303.

78. « Et si tu objicias quod, licet visio et cognitio incipiat a passione, completur tamen in actione, cum ad visionem duo concurrant : receptio et judicium ; in illum autem fontem luminis nulla potest creatura agere, quoniam ipsum a nullo potest pati ; similiter de illo fonte luminis et veritate summa nullus potest judicare, sicut dicit Augustinus, *De vera religione*, 29, 53 ; 31, 57, et ipsa ratio dictat, cum judicans aliquo modo praesideat iudicato. » *In 3 Sent.*, d. 14, a. 1, qu. 3, ad 6 ; t. 3, p. 305.

qu'effectue saint Bonaventure de sa propre notion du jugement avec la conception augustinienne. On se rappelle que le même problème de la connaissance de Dieu a amené saint Thomas à distinguer deux types de jugement, l'un qui consiste à discerner ce qu'une chose est, l'autre à déterminer ce qu'une chose devrait être : ce qui lui avait permis de souligner que seul le premier type de jugement est impliqué dans notre connaissance de Dieu<sup>79</sup>. Comment le Docteur franciscain se tire-t-il de la même difficulté ?

Son premier effort sera de montrer que l'action dans laquelle consiste le jugement n'est pas assimilable à la production d'un effet. Même s'il est vrai que la perfection du connaître exige, outre la réception d'une espèce, l'exercice d'une action, il serait faux de penser que le sujet connaissant transforme de quelque façon l'objet connu. Il en est du jugement comme de l'acte d'aimer : lorsque j'aime quelqu'un, mon âme pose une action qui ne change en rien la personne aimée. Lorsqu'on dit que l'âme du Christ ou d'un bienheureux voit Dieu, on ne prétend pas qu'une créature agisse sur la réalité infinie de Dieu. Le jugement qu'implique la vision béatifique, il faut le concevoir comme un acte par lequel l'âme se rend présente et attentive à Dieu — *protensio* — plutôt qu'une action qui Le transformerait de quelque façon<sup>80</sup>.

Le deuxième effort du Docteur franciscain consistera à rendre justice à l'axiome augustinien selon lequel aucune créature ne peut juger de la Vérité première, qui est la source et la norme de tout jugement. En admettant que toute connaissance, même la vision de Dieu, implique un jugement, affirmons-nous nécessairement, se demande-t-il, que l'âme bienheureuse en voyant Dieu juge de la Vérité première ? En quelques lignes très denses, il précise que le jugement nécessaire à la vision béatifique ne porte pas sur Dieu. Illuminée par la source de toute lumière, l'âme est attentive à Dieu, elle le saisit, et juge, non pas Dieu lui-même, mais la connaissance qu'elle en a. Il reste vrai que toute connaissance s'achève dans le jugement ; mais dans la vision de Dieu, ce dont on juge, ce n'est pas Dieu, mais seulement la connaissance que l'âme a de Dieu et de l'attitude qu'elle adopte devant lui :

Similiter, cum dicimus, visionem perfici in *judicio* ; dicendum, quod verum est ; sed ad hoc, quod videamus Deum non oportet quod de ipso *judicemus* in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari et illuminatum oculum in ipsum *protendere* intuendo et *judicare* de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc ut de ipsa summa veritate *judicet*, sed secundum ipsam *judicet* et de sua cognitione<sup>81</sup>.

79. Voir *supra*, p. 63.

80. « Nullo modo videtur sustineri posse, quod anima Christi, vel alia anima beata intueatur ipsum superni luminis fontem : ad hoc respondendum est, quod etsi ad perfectionem cognitionis aliquo modo concurrat, non solum *passio* sed etiam *actio* ; non tamen concurrat *actio*, quae quidem fit per aliquam influentiam vel impressionem ipsius cognoscentis in cognoscibile sed solum per quamdam *protensionem*. Sicut etiam patet in dilectione, cum amo aliquem, anima amando aliquo modo agit, nihil tamen influit in amatum, nec dilectum aliquid patitur vel recipit ab amante ; sic intelligendum est in dilectione. » *In 3 Sent.*, d. 14, a. 1, qu. 3, ad 6 ; t. 3, p. 305.

81. *Ibid.*, p. 305-306.

On ne serait pas infidèle à la pensée du Docteur Séraphique en disant que, pour lui, l'acte le plus parfait de la connaissance intellectuelle, chez l'homme, celui qu'il exerce dans la vision béatifique, consiste dans un jugement dont il faut distinguer deux incidences : tout d'abord, il discerne Dieu en lui-même, comme étant celui que l'âme contemple ; puis, ainsi illuminée par la Vérité suprême, l'âme *s'apprécie* elle-même ainsi que la connaissance qu'elle a de Dieu, comme étant vraiment ce qu'elle devrait être. On dirait que, pour le Maître franciscain, la vision béatifique constitue l'acte par excellence où l'âme atteint à la fois la plus parfaite objectivité et la plus parfaite conscience de soi : c'est en effet grâce au discernement de la Vérité suprême, source de toute lumière, que l'âme se trouve en mesure d'apprécier la rectitude de son propre comportement.

La suite du texte présente le dernier effort, de la part de saint Bonaventure, pour faire comprendre le sens du jugement dans l'acte de connaissance. En un sens, ajoute-t-il, il est légitime de dire que l'âme bienheureuse juge Dieu, c'est-à-dire qu'elle juge avec une parfaite rectitude que ce qu'elle voit, c'est la Lumière suprême. Mais, précise-t-il, à condition de donner à *judicium* un sens très précis, qu'il dit avoir expliqué dans le premier livre de son Commentaire<sup>82</sup>. Quel est ce texte auquel il renvoie, et qui promet de nous donner la dernière précision sur sa conception du jugement ?

Il s'agit d'une question où, étudiant la possibilité que nous avons de connaître Dieu, il avait rencontré une objection fondée sur la conception augustinienne du jugement. Puisque toute connaissance implique un jugement, et puisque juger, d'après saint Augustin, ne peut jamais s'exercer par un inférieur à l'égard d'un supérieur, comment reste-t-il légitime de dire que la créature connaît Dieu<sup>83</sup> ? Sa réponse consiste à distinguer entre deux sens du mot jugement. Juger signifie d'abord *discerner si quelque chose est ou n'est pas*, et en ce sens c'est un acte qui appartient à toute connaissance intellectuelle à l'égard de n'importe lequel de ses objets ; il signifie en outre *approuver ou désapprouver ce que quelque chose devrait être*, et en ce sens on ne juge pas de la vérité, comme l'a bien vu saint Augustin, mais on juge de tout d'après sa régulation. Ce n'est qu'en ce dernier sens que le jugement appartient à un supérieur et qu'il est exclu de notre connaissance de Dieu :

Ad illud quod objicitur : judicans habet posse etc. ; dicendum, quod *judicare* de aliquo est dupliciter : primo modo *discernendo* utrum sit vel non sit ; et hoc modo convenit *judicium* omni intellectui cognoscenti respectu omnis objecti ; alio modo *approbando* vel *reprobando* utrum ita debeat esse ; et sic non *judicat* de veritate, sed secundum ipsam de aliis, sicut dicit Augustinus, *De vera religione* quod « judex non judicat de lege, sed secundum ipsam judicat de aliis. » Et hoc modo verum est quod dicit Augustinus quod « nullus de veritate judicat, nullus tamen sine illa judicat. » Et de hoc secundo modo verum est quod opponit,

82. « Nihil tamen impedit aliquo modo accipiendo *judicium*, secundum quod requiritur ad visionem, quin possit concedi, quod anima beata certissime *judicet*, illud esse summum lumen quod intuetur, sicut in primo libro fuit habitum. » *Ibid.*, p. 306.

83. Cf. *In 1 Sent.*, d. 3, pars 1, qu. 1, ad 4 ; t. 1, p. 69.

quod judicans potest super judicatum ; de primo vero non est verum, quod possit super ; potest tamen dirigi ut in objectum adminiculo illius <sup>84</sup>.

On voit que dans l'esprit de saint Bonaventure il existe deux conceptions différentes du jugement. D'après la première, qui domine tout le commentaire sur les *Sentences*, et se trouve associée à la technique *receptio-judicium*, juger signifie le fait, pour une vertu cognitive informée d'une espèce, de *discerner* son objet propre. La seconde est d'origine augustinienne. Au début de sa carrière, le Maître franciscain en tient compte, mais ne lui accorde pas encore une place très importante. Il voit dans le jugement augustinien un acte dont la fonction est de déterminer la valeur d'une chose. Entendu au premier sens, le jugement de la vision béatifique n'est rien d'autre que l'acte de *discerner* avec certitude que ce que l'âme voit c'est la lumière divine ; mais d'après le sens que saint Augustin a donné à *judicium*, ce dont on juge en voyant Dieu face à face, ce n'est pas Dieu Lui-même, mais seulement la connaissance que l'on a de Dieu.

\*

\*\*

Résumons les principaux traits de la notion du jugement que l'on trouve exposés dans le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*. Il nous sera ainsi plus facile de constater, par la suite, grâce à de bons indices, que c'est à cette notion que se réfère habituellement saint Thomas lorsqu'il oppose *judicium* à *apprehensio*.

a) Deux sens différents de *judicium* se présentaient à l'esprit du théologien : il pouvait signifier, surtout lorsqu'il était opposé à la *receptio*, l'acte par lequel une vertu cognitive, sensible ou intellectuelle, *discerne* avec certitude son objet propre ; mais il pouvait aussi signifier, comme chez saint Augustin, l'acte par lequel l'esprit détermine ce qu'une chose devrait être. Dans le *Commentaire*, le sens augustinien n'occupe pas encore une place importante ; il n'intervient que pour formuler certaines difficultés contre la thèse de la possibilité pour une créature de connaître Dieu ; ce n'est que plus tard que le Docteur Séraphique l'adoptera de façon définitive <sup>85</sup>.

b) Le jugement, dans le *Commentaire*, est conçu comme étant, avec la *réception* d'une espèce, une fonction essentielle à l'exercice du connaître. Mais tandis que la réception représente la phase initiale du procédé de la connaissance, le jugement en désigne l'acte terminal. C'est ainsi que le discernement par l'intellect de son objet propre ne constitue rien d'autre que l'acte même de connaître, c'est-à-dire l'acte de saisir un objet et de savoir avec certitude que ce qui est saisi est vraiment ce qu'il est : *anima beata certissime judicet illud esse summum lumen quod intuetur*.

84. *Ibid.*

85. Voir par exemple, Q.D. *De scientia Christi*, qu. 4, ad 12 ; t. 5, p. 25 ; *Itinerarium*, c. III, 4 ; t. 5, p. 305, et *ibid.*, II, 6, p. 301.

c) Au niveau de l'intelligence, *réception* et *jugement* sont deux fonctions complémentaires appartenant à l'intellect possible, bien que celui-ci ne puisse les exercer sans l'influence de l'intellect agent, dont le rôle propre est d'abstraire. Au niveau des sens aussi, *réception* et *jugement* désignent deux fonctions d'une même puissance cognitive, mais avec cette différence que la réception d'une espèce est due à l'immutation d'un organe sensoriel, tandis que le jugement est l'acte propre de la vertu cognitive.

d) Le jugement est considéré comme l'*action* de l'intellect, alors que la réception d'une espèce est conçue comme sa *passion*. C'est précisément ce caractère actif du jugement qui a posé à saint Bonaventure le difficile problème du rôle du jugement dans la connaissance de Dieu.

e) Enfin c'est grâce à sa lumière immanente qu'une vertu cognitive sensible ou intellectuelle est apte à poser un jugement. Si la *réception* d'une espèce marque la dépendance de l'intellect à l'égard des choses et le caractère empirique de sa connaissance, le *jugement*, qui relève de la lumière propre à l'esprit, en exprime la spontanéité.

Telles sont les principales caractéristiques que saint Bonaventure, commentateur des *Sentences*, reconnaît au *judicium*, lorsqu'il l'oppose à une autre fonction cognitive qui a pour nom *receptio*. Il nous reste à montrer que ce sont les mêmes traits que présente le plus souvent l'emploi thomiste de la technique *apprehensio-judicium*.

#### PARENTÉ ENTRE LES NOTIONS BONAVENTURIENNE ET THOMISTE DU JUGEMENT

Il nous a semblé, dès le début de cette étude, que si saint Thomas faisait appel à la distinction entre *apprehensio* et *judicium* pour rendre compte de problèmes théologiques très divers et sans ressentir le besoin de l'expliquer, ce devait être parce qu'elle était en circulation dans son milieu. Or, après avoir pris connaissance de la place que la distinction a occupée dans quelques écrits de l'époque, nous possédons maintenant des indices assez précis de ce fait. Nous avons même de bonnes raisons de penser que c'est à l'emploi qu'en faisait saint Bonaventure dans son commentaire sur les *Sentences*, que l'Aquinat a emprunté le sens le plus fréquent chez lui de sa technique *apprehensio-judicium*. Nous le verrons mieux en portant attention à certains aspects de la distinction thomiste où l'influence littéraire du Maître franciscain apparaît de la façon la plus évidente.

#### a) *Distinction entre deux types de jugement.*

Étudiant à la question *De veritate*<sup>86</sup> le problème de notre connaissance de Dieu, saint Thomas eut à rencontrer la même difficulté que posait à saint Bonaventure la conciliation de sa notion d'un jugement présent en tout acte de connaissance avec celle que saint Augustin avait proposée

86. *De verit.*, qu. 8, a. 1, c.

d'un jugement toujours réservé à un supérieur et dont Dieu ne peut jamais être l'objet. Il est assez significatif que, pour le résoudre, il eut recours, tout comme le Docteur franciscain, à la distinction entre deux types de jugement, en soulignant que le jugement présent en toute connaissance n'a pas pour objet ce qu'une chose devrait être, mais bien qu'une chose est ou ce qu'elle est.

Saint Bonaventure <sup>87</sup>

*judicare* de aliquo est dupliciter : primo modo *discernendo* utrum sit vel non sit ; et hoc modo convenit omni intellectui cognoscenti respectu omnis objecti ; alio modo *approbando* vel *reprobando* utrum ita debeat esse...

Saint Thomas <sup>88</sup>

duplex est *judicium*. Unum quo *judicamus qualiter res esse debeat*, et hoc *judicium* non est nisi superioris de inferiori ; aliud est quo *judicatur qualiter res sit* ; et hoc *judicium* potest esse de superiori et de aequali ; non enim minus possum *judicare* de rege an stet vel sedeat, quam de rustico ; et tale *judicium* est in omni cognitione.

Pour saint Thomas aussi il y a un jugement que l'on retrouve en tout acte de connaissance : le Docteur Séraphique l'appelait un *discernement*. Il a pour objet le simple fait d'être d'une chose. Même si l'Aquinat décrit d'une façon différente ce type de jugement, l'exemple qu'il donne pour en illustrer la nature montre que, pour lui aussi, il s'agit d'un jugement qui a pour objet l'*ita esse* d'une chose : *judicare de rege an stet vel sedeat*. Quant à la notion augustinienne, il lui réserve une place particulière dans la connaissance humaine. Il adopte à son égard une attitude semblable à celle du *Commentaire* de saint Bonaventure : ce n'est pas à cette notion que l'on songe lorsqu'on dit que tout acte de connaissance implique un jugement.

b) *L'appréhension est principe, le jugement terme de la connaissance.*

Un autre aspect de la doctrine bonaventurienne que l'on retrouve chez saint Thomas, c'est sa conception du jugement comme acte terminal, ou comme achèvement du procédé de connaissance. Pour connaître, notre intellect doit commencer par acquérir une espèce et ensuite procéder à l'exercice de son acte, le jugement, dans lequel il trouve sa perfection.

Un des endroits où le Docteur Angélique souligne ce point avec le plus d'insistance, c'est le message déjà étudié de son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, où la technique *apprehensio-judicium* désigne respectivement le principe et le terme de la connaissance : *in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium ad apprehensionem pertinet, terminum ad judicium : ibi enim cognitio perficitur* <sup>89</sup>. Nous savons également que, dans son étude de la connaissance que l'âme humaine possède de la nature de ses *habitus*, il fait, à propos

87. *In 2 Sent.*, d. 3, pars 1, qu. 1, ad 4 ; t. 1, p. 69.

88. *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13.

89. *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c. Cf. *supra*, p. 19 sq.

du jugement, la même remarque : *judicium in quo completur cognitio de natura habitus*<sup>90</sup>.

Le même rapport entre l'appréhension et le jugement est encore énoncé dans le traité de la prophétie de la *Secunda Secundae*<sup>91</sup>. Si le jugement, écrit le saint Docteur, constitue le facteur le plus important de la connaissance prophétique, c'est qu'en lui le connaître trouve son achèvement : *horum autem duorum primum principalius est in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis*. Pour saint Thomas, comme pour l'illustre franciscain, juger consiste donc dans l'exercice, pour une puissance cognitive déjà assimilée à son objet par la réception d'une espèce, de son acte dernier.

On ne serait infidèle, croyons-nous, ni à la distinction bonaventurienne entre *receptio* et *judicium*, ni à la technique thomiste *apprehensio-judicium*, si on y voyait l'analogie de l'opposition que proposait Aristote entre la *possessio* du savoir et son *exercice*. La possession d'une espèce est requise à la connaissance, comme sa condition essentielle, sans laquelle l'acte de connaître serait vide de contenu ; la position du jugement, plus qu'une condition, constitue l'acte même de connaître un objet, acte dans lequel s'exprime la spontanéité de la nature du sujet connaissant.

c) *Le jugement est à l'appréhension ce que l'action est à la passion.*

Une autre vérité élémentaire pour saint Bonaventure, commentateur des *Sentences*, c'est que la connaissance humaine commence par une passion et se termine dans une action. Tels sont les deux pôles du connaître qu'a surtout voulu mettre en relief son emploi de la technique *receptio-judicium*. On se souvient que c'était pour lui une vérité tellement élémentaire, qu'il a même ressenti le besoin d'expliquer, en étudiant le problème de la vision béatifique, quelle sorte d'action il fallait attribuer au jugement.

Or cette position bonaventurienne a trouvé une large place dans l'œuvre de saint Thomas, notamment dans son *De veritate*. Dans le même article où il se sert de la distinction formulée par le théologien franciscain pour résoudre le problème de la place du jugement dans la connaissance de Dieu, il se sent lui aussi obligé de montrer que, même s'il est vrai que juger constitue pour l'esprit une action, il ne faut pas y voir une action qui transformerait un objet : il peut s'agir seulement d'une action qui parfait le connaissant :

Objicitur. Boethius dicit (*De consol.*, 5) *judicium est actus judicantis. Ergo judicatum se habet ad judicium ut passum. Sed divina essentia non potest se habere ut passum respectu alicujus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.*

Responsio. *Judicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso operante consistens et perfectio ipsius. Et ideo non oportet quod illud de quo judicat intellectus vel sensus sit ut passum, quamvis per modum passi significetur ; immo magis*

90. *De verit.*, qu. 10, a. 9, c. Cf. *supra*, p. 25.

91. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum et sensum, ut agens in quantum sentire et intelligere est quoddam pati<sup>92</sup>.

L'analyse du problème de la vérité amena le Docteur Angélique à souligner avec plus d'insistance encore que le jugement constitue l'action propre de l'intellect. Nous avons déjà observé<sup>93</sup> que la première question *De veritate* représente le premier endroit où il assimile l'*apprehensio-judicium* à la distinction entre la formation d'une quiddité et la composition ou division des concepts. Nous avons souligné notamment que le but de cette assimilation était de montrer la justesse de la thèse aristotélicienne sur le lien entre la vérité et la *compositio-divisio*. Or il semble bien que la raison pour laquelle l'Aquinate, au moins en cet endroit, réserve la vérité à l'opération par laquelle l'intellect compose ou divise, c'est que dans cette seule opération l'intellect exerce son action propre, c'est-à-dire son jugement. Pour qu'il y ait vérité, semble dire saint Thomas, il faut que l'intellect exerce son action propre ; or cette action consiste dans son jugement ; mais l'intellect juge en composant ou divisant ; il faut donc admettre que dans la composition ou division seulement il y a vérité ou erreur. Puisque la vérité, écrit-il, consiste dans une adéquation entre l'intellect et le réel, il faut, pour qu'il y ait égalité entre les deux, que l'intellect possède quelque chose en propre qui ne se trouve pas dans la réalité connue. Mais en formant une quiddité, l'intellect ne fait que recevoir une espèce intelligible ; dans cette première opération, l'intellect est seulement assimilé à la réalité connaissable, tout comme le sens lorsqu'il reçoit une espèce sensible. Quand il entreprend de juger de ce qu'il a appréhendé, alors, et alors seulement, l'intellect possède quelque chose qui ne se trouve pas dans le réel :

Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit species rei sensibilis ; sed quando incipit *judicare* de re apprehensa, tunc ipsum *judicium* est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re<sup>94</sup>.

Dans l'appréhension, l'intellect est spécifié par l'objet connaissable : ici pas de vérité ni d'erreur, mais seulement assimilation plus ou moins parfaite du connaissant au connu. Ce n'est qu'en jugeant que l'intellect pose son action propre ; et c'est seulement entre cette action et le réel que se crée un rapport d'égalité ou d'inégalité dans lequel consiste la vérité ou l'erreur.

Un peu plus loin, à la même question, saint Thomas étudie le problème de l'erreur dans les choses, et ceci le conduit à souligner de façon encore plus explicite le caractère actif du jugement. Puisque la vérité et l'erreur dépendent du jugement de l'âme, écrit-il, et puisque celle-ci en jugeant ne subit pas un effet mais pose elle-même une action, il est évident qu'aucune chose ne peut être la cause nécessaire de notre connaissance intellectuelle :

92. *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 14.

93. Voir *supra*, p. 30 ss.

94. *De verit.*, qu. 1, a. 1, c.

... Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causat; quia veritas et falsitas praecipue in *judicio* animae existunt, *anima vero in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit*<sup>95</sup>.

Même dans la connaissance sensible, écrit le saint Docteur dans le *Quodlibet* contemporain de la question *De veritate*, où les sens subissent l'action d'un agent extérieur sans collaborer à la formation de l'espèce sensible, leur jugement d'un objet constitue leur opération propre :

Sensus autem exteriores recipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis jam formati habeant *propriam operationem*, quae est *judicium* de propriis objectis<sup>96</sup>.

Il semble qu'en mettant cet aspect en lumière, saint Thomas ait voulu montrer que, à l'égard des choses extérieures, dont elle dépend pour la spécification et l'objectivité du connaître, l'âme conserve toujours une zone de liberté; lorsqu'elle juge, en effet, elle exerce une action qui ressortit à sa spontanéité propre. Il s'agit sans doute d'un aspect néo-platonicien du jugement<sup>97</sup>, que la technique *apprehensio-judicium* assimile au cours de sa formation et qu'elle ne cesse jamais de retenir.

d) *Le jugement dépend de la lumière intellectuelle, l'appréhension des espèces.*

Il était assez normal que des lecteurs de saint Augustin, comme le furent saint Bonaventure et saint Thomas, reconnussent un rapport étroit entre le *jugement* et la *lumière* intelligible. Pour l'illustre Docteur africain, on s'en souvient, ce qui rend l'esprit capable de juger des choses c'est la présence de la lumière transcendante d'après laquelle toutes les choses peuvent être mesurées<sup>98</sup>. Tout comme l'imagination a besoin, pour voir son objet, d'être formée par une représentation sensible, de même l'esprit doit être illuminé par la lumière immuable et transcendante pour juger l'objet de la représentation sensible<sup>99</sup>. Dans une telle perspective, l'intellect n'acquiert aucune représentation des choses extérieures: son rôle, comme regard le plus intime et le plus pur de l'âme, consiste à saisir les règles éternelles et à juger d'après ces règles ce que devraient être les choses dont on a une représentation sensible.

Nous avons assisté, dans le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*, à un effort de conciliation d'Aristote et d'Augustin<sup>100</sup>, au profit, semble-t-il, de l'interprétation péripatéticienne de la nature de l'homme et du connaître. Comme moyen de retenir les deux points de vue,

95. *De verit.*, qu. 1, a. 10, c.

96. *Quodlibet* 8, qu. 2, a. 1, c.

97. Voir le texte de Plotin cité *supra*, p. 59, note 19.

98. Voir par exemple *De civit. Dei*, XI, 27; *P.L.*, t. 41, p. 341: « ... sed tamen lucem illam incorpoream contingere nequeunt (animantia), qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus *judicare* possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. »

99. Voir par exemple *De Gen. ad litt.*, XII, 9, 20; *P.L.*, t. 34, p. 461.

100. Cf. *supra*, p. 78 sq.

le théologien franciscain avait admis l'existence de deux conditions nécessaires à l'exercice de notre connaissance : l'acquisition d'espèces d'origine sensible et la présence d'une lumière immanente par laquelle une vertu cognitive juge de son objet. Telle était la façon proprement bonaventurienne de sauver à la fois l'empirisme et l'innéisme de la vie de l'esprit. Dans cet effort conciliateur, il restait fidèle à l'inspiration aristotélicienne, puisqu'il rattachait à l'espèce et à la lumière immanente deux fonctions d'une même vertu cognitive : la réception et le jugement. C'est ainsi qu'il pouvait affirmer que l'intellect possible reçoit les espèces grâce à la lumière abstractive de l'intellect agent et qu'il juge de ces espèces en vertu de la même lumière<sup>101</sup>.

La même mise en rapport du jugement et de la lumière intelligible est un des traits de la doctrine bonaventurienne qui revient le plus souvent dans les écrits de saint Thomas. On l'observe déjà dans son commentaire sur les *Sentences*, notamment à un endroit où, cherchant à préciser le rapport entre la Vérité divine et les vérités créées, il montre que tout comme il y a pluralité d'êtres dans le monde, du fait que chaque créature participe à l'*esse*, de même il y a pluralité de vérités du fait que chaque intellect participe à la lumière par laquelle il juge correctement des choses :

... ratio veritatis in duobus consistit : in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque enim horum quamvis, ut dictum est, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem ; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque participat *lumen per quod recte judicat*, quod quidem est exemplatum a lumine increato<sup>102</sup>.

C'est surtout en utilisant la technique *apprehensio-judicium*, et en l'appliquant en particulier à l'étude de deux problèmes, celui de la prophétie et celui du pouvoir qu'ont les anges sur notre connaissance humaine, que l'Aquinate a défini le jugement comme une fonction étroitement dépendante de la lumière intelligible. Il suffit de rappeler les principaux textes :

Dicendum quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur : scilicet *acceptio* cognitorum et *judicium* de acceptis... *Judicium* igitur supernaturale prophetae datur secundum *lumen* ei infusum *ex quo intellectus roboratur ad judicandum* ; et quantum ad hoc nullae species praeexiguntur. Sed quantum ad *acceptioem* requiritur nova formatio specierum<sup>103</sup>.

Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare : scilicet *acceptioem* sive repraesentationem rerum ; et *judicium* de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas *species* : et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui ; secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis... *Judicium* autem

101. Voir *In 2 Sent.*, d. 24, pars 1, a. 2, qu. 4, c. ; t. 2, p. 568-569.

102. *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 2, c.

103. *De verit.*, qu. 12, a. 7, c.

humanae mentis fit *secundum vim intellectualis luminis*. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque : scilicet et quantum ad *judicium* per influxum *luminis* intellectualis ; et quantum ad *acceptionem* seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species <sup>104</sup>.

Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur : scilicet secundum *lumen intelligibile* et secundum *species intelligibiles* ; ita tamen quod secundum species fit *apprehensio* rerum, secundum lumen intelligibile perficitur *judicium* de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum <sup>105</sup>.

Lorsqu'on voit saint Thomas souligner avec tant d'insistance que c'est en vertu de la lumière intelligible que l'on juge des choses, on est tenté de penser que, pour lui, le jugement constitue la fonction propre de l'intellect agent. Il n'en est cependant pas ainsi : juger, tout comme recevoir une espèce, appartient à l'intellect possible <sup>106</sup> ; il en constitue même l'action propre. Ce que le saint Docteur veut mettre en relief, c'est plutôt le fait que l'intellect possible pour exercer sa judication, doit y être habilité, soit par la lumière naturelle de l'intellect agent, soit par une lumière infuse surnaturelle par laquelle l'esprit humain peut juger des choses qui transcendent son aptitude native.

L'Aquinat reconnaît dans l'action de l'intellect agent une double fonction, dont chacune a son correspondant dans l'intellect possible. Il appartient d'abord à la lumière naturelle de l'esprit d'*illuminer* les phantasmes et de permettre ainsi à l'intellect possible de posséder des espèces intelligibles ; il lui appartient aussi d'*habiliter* l'intellect possible à juger de son objet. Comment se représente-t-il cette habilitation de l'intellect par la lumière naturelle de l'intellect agent ? Nous nous arrêtons plus tard à ce problème et nous verrons quel rôle il accorde aux *habitus* intellectuels dans la formation de l'intellect possible à l'exercice du jugement.

Retenons pour l'instant que saint Thomas présente le plus souvent la technique *apprehensio-judicium* sous les traits qui devraient être familiers au lecteur du commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*. Dans l'emploi de cette technique, le sens qu'il accorde habituellement à *judicium* est celui de l'acte dernier de l'intellect possible déjà assimilé à son objet par une espèce intelligible reçue. On pourrait, croyons-nous, le définir : *l'action propre que l'intellect possible, déjà informé par une espèce intelligible reçue, exerce en vertu d'une lumière intelligible immanente : elle consiste à discerner avec certitude qu'une chose est ou ce qu'elle est.*

104. *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c.

105. *De malo*, 16, 12, c. Cf. aussi *In 2 Sent.*, d. 8, qu. 1, a. 5, ad 6.

106. Voir *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8.

## INSPIRATION DE LA TECHNIQUE BONAVENTURIENNE RECEPTIO-JUDICIUM

Il est fort difficile de déterminer d'une façon précise la source de cette distinction entre la réception et le jugement, dont nous avons observé la place dans le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences*. Les éditeurs de Quaracchi, qui n'ont pas été sans observer la constance de l'emploi qu'il en faisait, ont indiqué comme source le *De natura hominis* de Nemesius d'Émèse<sup>107</sup>. Mais nous savons que *receptio-judicium* avait déjà été introduit chez les scolastiques latins du XIII<sup>e</sup> siècle par Guillaume d'Auvergne, et que l'œuvre de Pierre d'Espagne atteste de la modification qu'on lui avait fait subir pour l'intégrer dans une psychologie d'inspiration aristotélicienne. A notre avis, il est fort plus probable que c'est chez ces auteurs que le Docteur Séraphique a connu la technique.

On ne peut cependant pas nier la légitimité d'une autre hypothèse. Il se peut en effet que ce soit de la tradition arabe que soit parvenue à Pierre d'Espagne ou même directement à saint Bonaventure la célèbre distinction. Deux raisons peuvent du moins le suggérer. La première résulte de la façon dont saint Albert le Grand, dans la question *De prophetia*, rédigée d'après M. Decker avant 1250<sup>108</sup>, mentionnait déjà la *receptio-judicium*. Il la rapportait comme appartenant au langage dont se servent les *philosophi* à propos de la prophétie :

Ad aliud dicendum quod *philosophi* aliter loquuntur de prophetia quam sancti. (Philosophi) enim vocant prophetam bene conjecturantem de occultis, quorum tamen cognitio non est super hominem. Et hoc dupliciter, scilicet secundum optimum modum *recipiendi* aut *judicandi* simul, aut secundum alterum tantum. Et modus optimus *recipiendi* causatur ex puritate compositionis organi et ex debita positione et quantitate per comparationem ad alia membra et corporis complexione. Optimus modus *dijudicandi* causatur ex puritate et simplicitate intelligentiae agentis, quaecumque sit illa. Et in quibus ista conveniunt, illos videmus competentes esse in scientia imaginabilium, sicut sunt mathematici, et in scientiis conjecturalium. In quibus autem tantum alterum est, contingit esse impedimentum in reliquo<sup>109</sup>.

Or les *philosophes* auxquels renvoie Albert, dans ce texte, sont Maïmonide et Avicenne. Comme on ne trouve aucune trace de cette distinction chez le philosophe juif, on peut supposer que c'est chez Avicenne ou chez un autre penseur arabe qu'il a lu cette technique.

La deuxième raison vient du fait qu'on rencontre chez Averroès, notamment dans son commentaire sur le *De anima*, du moins tel que nous le présente la traduction latine, un emploi assez constant de la distinction entre *receptio* et *judicium*<sup>110</sup>. Il nous est cependant impossible

107. Voir la note des éditeurs de Quaracchi, t. 2, p. 221, note 4.

108. Cf. *Die Entwicklung...*, p. 47.

109. *De prophetia*, Cod. Vat., 781, v 12 re, cité par DECKER, *Die Entwicklung...*, p. 106, note 34.

110. La technique est surtout appliquée par Averroès à l'étude de la connaissance sensible, où recevoir appartient aux sens extérieurs, tandis que juger constitue la fonction propre du sens commun. « Est igitur apud ipsum, ut videtur, *recipiens* secundum sensum et agens secundum *judicium*; *recipere* enim aliquid est aliud a *judicare* illud, et haec duo debent inveniri in aliquo duobus modis diversis. Et ideo videmus quod ista virtus *judicat* intentiones

de déterminer si c'est ce vocabulaire d'Averroès qui inspira la formation de *receptio-judicium* ou si c'est plutôt cette technique qui influença le traducteur du philosophe arabe. Quoi qu'il en soit, ce problème, pour nous, présente un intérêt secondaire. Ce qui nous préoccupe surtout c'est de savoir à quelle tradition la technique de saint Bonaventure a pris son inspiration. Or il nous semble qu'elle intégrait des éléments à la fois néoplatonicien, augustinien et aristotélicien, et qu'elle se forma peu à peu dans le but de concilier divers aspects du jugement, mis en relief par des pensées philosophiques d'orientation divergente.

En voyant dans la *réception* d'une espèce la passion d'une vertu cognitive et dans le *jugement* son action propre, le théologien franciscain faisait d'abord revivre un aspect important de la doctrine néoplatonicienne, dont nous avons observé la présence chez Plotin. Le jugement, dans cette doctrine, se présente comme l'acte où l'âme, libre devant les choses dont l'action affecte seulement le corps, se pose comme l'interprète des affections sensibles. C'est l'aspect du jugement que soulignait déjà Guillaume d'Auvergne, probablement sous l'influence de Nemesius d'Émèse, dans son emploi de la distinction entre *recevoir* et *juger*.

Puis c'est à l'influence augustinienne qu'était due, chez saint Bonaventure, la mise en rapport si étroit entre la lumière et le jugement. Selon le thème, souvent repris par le Maître d'Hippone, on est à même de juger des choses, c'est-à-dire de déterminer avec justesse leur valeur, dans la mesure où l'on saisit la lumière de la vérité, qui fournit la norme de tout jugement. Dans son commentaire sur les *Sentences*, le Docteur Séraphique ne donna pas au jugement cette signification; il retint cependant de l'enseignement augustinien que le jugement résulte d'une lumière: non une lumière extérieure que l'on consulte pour déterminer ce qui devrait être, mais la lumière immanente à toute puissance cognitive, qui permet de discerner avec certitude son objet propre.

quas proprie recipit et earum privationes. Et similiter est de virtute rationabili, sed differunt in hoc quod ista virtus est intentionum materialium, illa autem est intentionum non mixtarum cum materia, ut post declarabitur. » *In De anima*, II, 149; éd. Crawford, p. 357. Le même rapport doit être posé, selon le Commentateur, entre l'intellect matériel et les images sensibles. Cf. *ibid.*, III, 22, p. 457. Au niveau de l'intelligence, ce n'est pas l'intellect agent qui juge: le propre de cette substance c'est d'agir selon le type d'action qui ne la perfectionne aucunement. Mais l'intellect matériel étant, aux yeux d'Averroès, de toutes les substances séparées celle dont l'être est le plus diminué, son acte semble davantage constituer une passion qu'une action. Sa fonction propre est d'exercer un jugement, dont le seul effet est de parfaire le sujet connaissant. « Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. Actio enim ejus est diminuta ab actione illorum, cum actio ejus magis videtur esse passio quam actio, non quia est aliud per quod differat iste intellectus ab intellectu agentis nisi per hanc intentionem tantum. Quoniam quemadmodum non scimus multitudinem intellectuum abstractorum nisi per diversitatem actionum eorum; ita etiam non scimus diversitatem istius intellectus materialis ab intellectu agentis nisi per diversitatem suarum actionum. Et quemadmodum intellectui agentis accidit ut quandoque agat in res existentes hic et quandoque non, ita isti accidit ut quandoque *judicet* res existentes hic et quandoque non; sed differunt tantum in hoc quod *judicium* est aliquid in capitulo perfectionis iudicis, actio autem non est secundum illum modum in capitulo perfectionis agentis. Considera igitur hoc, quoniam est differentia inter hos duos intellectus, et nisi hoc esset, nulla esset alietas inter eos. » *Ibid.*, III, 35, p. 442-443. Le jugement représente donc pour lui l'action propre de l'intellect matériel, mais une action qui n'est pas pure, comme celle de l'intellect agent, lequel ne s'enrichit aucunement en produisant une espèce intelligible; elle est davantage une passion, du fait qu'elle dépend des images sensibles dont elle constitue le discernement.

Mais il faut admettre, semble-t-il, que l'esprit aristotélicien domine l'inspiration de la technique et en fournit les traits les plus caractéristiques. En premier lieu, si recevoir et juger représentent une passion et une action, saint Bonaventure, à la suite de Pierre d'Espagne, cherche à rendre cette distinction conforme à la psychologie d'Aristote, et il souligne nettement qu'il s'agit de la passion et de l'action d'une même vertu cognitive ; ce sont deux fonctions, non pas du corps et de l'âme, comme dans le néoplatonisme, mais d'une même puissance de l'âme, que l'on entend souligner par cette distinction. Puis, si Bonaventure admet que c'est en vertu de la lumière que l'on juge des choses, il insiste sur l'immanence de cette lumière qui constitue le pouvoir judiciaire naturel d'une vertu cognitive, et il exige, pour que le jugement soit possible, outre cette lumière, la présence d'espèces acquises, afin de bien souligner par là la dépendance de l'âme à l'égard des choses dans la connaissance de la vérité. Enfin, si le jugement représente pour le Docteur Séraphique le *discernement* de l'objet propre d'une vertu cognitive, il semble que ce soit encore dû à l'adoption du point de vue aristotélicien.

Pour le Stagirite, en effet, le jugement est une fonction qui appartient à tout pouvoir de connaissance, sensible ou intellectuel : les sens externes, le sens commun, l'intellect jugent. Le terme *krinein*, dans le vocabulaire aristotélicien, signifie une fonction commune à la pensée et à la perception sensible<sup>111</sup>. Il semble même que chez lui le premier analogué de tout jugement soit le discernement que fait un être de nature du bien qui répond à sa propre finalité : de sorte que juger semble se définir, dans son esprit, comme l'acte par lequel une puissance cognitive, constituée en acte de connaître, *discerne* son objet propre.

On ne sera donc pas loin de la vérité en estimant que c'est inspirée du néoplatonisme que la technique *receptio-judicium* pénétra, par Guillaume d'Auvergne, chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, et que, non seulement elle fut acclimatée à la psychologie aristotélicienne par Pierre d'Espagne, mais elle devint, avec saint Bonaventure, une technique d'inspiration foncièrement aristotélicienne, qui conservait cependant des aspects importants hérités du néoplatonisme.

\*\*

Cette longue enquête fut entreprise dans l'espoir d'apporter une réponse à quelques problèmes précis que posait le simple examen de la technique *apprehensio-judicium* chez saint Thomas d'Aquin : pour quelle raison le saint Docteur l'a-t-il utilisée de façon si constante ? Pourquoi en a-t-il varié la présentation selon les problèmes qu'il abordait ? Comment expliquer la pluralité des sens qu'elle revêt dans ses écrits ? Il nous suffira maintenant de quelques observations finales pour comprendre l'attitude de saint Thomas.

a) Si l'Aquinat eut recours de façon si constante à la distinction entre *apprehension* et *jugement*, sans le plus souvent ressentir le besoin de

111. Voir Hicks, *op. cit.*, p. 296.

s'expliquer, c'est d'abord parce que cette technique était courante dans le milieu où il enseignait. C'est aussi parce qu'elle était riche de signification : elle distinguait les deux fonctions essentielles à toute connaissance humaine, qui expriment à la fois la spontanéité d'une puissance cognitive et sa dépendance à l'égard soit des choses, soit, comme dans le cas de la connaissance surnaturelle, d'un être supérieur.

Souvent, lorsqu'il se sert de *l'apprehensio-judicium*, il donne l'impression d'ajouter à la doctrine aristotélicienne du connaître un élément fort important : la présence, dans une puissance cognitive, d'un dynamisme naturel, selon lequel la connaissance est plus que la simple actuation d'une faculté par un objet connaissable, et consiste avant tout dans l'exercice d'une *action* dans laquelle cette faculté trouve son achèvement. En d'autres termes, la technique offrait à l'Aquinat le moyen très discret de souligner qu'il y a dans la connaissance une fonction à priori, qui n'appartient certes pas à l'ordre de la représentation, mais à celui de l'exercice de l'action propre d'une vertu cognitive<sup>112</sup>.

b) Pour formuler cette opposition entre les deux fonctions du connaître, saint Thomas recourt le plus souvent à l'expression *apprehensio-judicium*, ou même à *inventio-judicium*, de préférence à *receptio-judicium* qu'il réserve à l'étude de la connaissance prophétique, bien que cette dernière formule ait été la plus usuelle chez ses prédécesseurs. En exprimant par *apprehensio* la réception par une puissance cognitive d'une espèce, l'Aquinat n'innovait cependant pas : déjà chez Pierre d'Espagne *apprehension* et *réception* étaient considérées comme deux termes synonymes pour désigner la même fonction du connaître<sup>113</sup>.

### *Apprehensio*

Si saint Thomas recourt de préférence au terme *apprehensio* pour désigner la fonction selon laquelle l'intelligence possède une représentation, ce n'est pas sans raison. Pour lui, la représentation qui informe l'intellect n'est pas seulement reçue ; elle est le plus souvent formée, découverte ou conçue par l'esprit. Ainsi pour marquer la distance entre la forme sensible et la forme intelligible, il écrit au *Contra Gentiles*<sup>114</sup> que dans la connaissance sensible les formes sont reçues, tandis que dans la connaissance intellectuelle, elles sont *découvertes, conçues, ou*

112. Nous avons d'ailleurs observé, au cours de ce chapitre, que c'est avec le souci évident de concilier Aristote et saint Augustin, que saint Thomas, notamment dans son analyse de la connaissance de l'âme (*De verit.*, qu. 10, a. 8, c.), se sert de la technique, comme si à ses yeux Aristote avait bien décrit la phase préliminaire de la connaissance, à savoir l'*apprehension* de l'objet, mais avait laissé dans l'ombre l'étape dans laquelle la connaissance trouve son achèvement, et à laquelle saint Augustin avait porté beaucoup plus d'attention : le *jugement*.

113. Voir le texte cité *supra*, p. 73.

114. *Cont. Gent.*, 2, c. 47 : « In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes, non sunt *adinventae* ab ipsis animalibus, sed sunt *receptae* in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et *dijudicatae* per naturalem existimationem. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum *concepta*, et quodammodo *excogitata*, ut patet de forma artis. »

obtenues au terme d'une délibération. On comprend dès lors que le saint Docteur, dans son étude de la connaissance prophétique, ait préféré se servir du vocabulaire *receptio-judicium*, qui souligne davantage l'absence d'initiative dans l'acquisition d'une représentation, et qu'il l'ait appliqué ordinairement à la connaissance sensible où la dépendance du sujet connaissant à l'égard des choses est manifeste. Mais dans les autres cas, il s'efforce d'employer une expression qui tient mieux compte du rôle actif de l'intellect dans la formation d'une représentation.

### *Inventio*

Lorsque le jugement achève, non plus le simple procédé d'abstraction, mais le discours de la raison, c'est l'expression *inventio* qui sert à désigner l'étape de la connaissance qui est antérieure au jugement. L'*inventio* ou l'*inquisitio*, à ses yeux, représente un type d'appréhension qui résulte du mouvement discursif de la raison. Dans la démarche de l'esprit vers la possession de la vérité, il y a une activité propre à la raison qui est de chercher et de découvrir, alors que le jugement constitue — nous le verrons mieux plus loin — l'acte propre de l'intellect. On comprend que ce soit surtout dans l'analyse des rapports entre l'intellect et la raison, ou encore dans le traitement de problèmes appartenant à la vie morale, où la délibération rationnelle est manifeste, que le Docteur Angélique fasse emploi de l'expression *inventio-judicium*. On s'explique aussi qu'à l'intérieur d'un même traité, celui des dons du Saint-Esprit<sup>115</sup>, il utilise tantôt *apprehensio*, tantôt *inventio* pour désigner la même fonction de l'esprit.

### *Capere (percipere, penetrare)*

Nous avons observé<sup>116</sup> que dans son étude des dons du Saint-Esprit de la *Secunda Secundae*, saint Thomas préférait se servir des termes *capere*, *percipere* ou *penetrare* pour désigner le corrélatif du jugement, alors qu'il s'était contenté dans son commentaire sur les *Sentences* et dans la *Prima Secundae* d'appliquer à l'analyse du même problème théologique les formules *inventio-judicium* ou *apprehensio-judicium*. Est-il possible d'expliquer le changement d'attitude du saint Docteur et le sens qu'il donne à la nouvelle expression ?

Il semble bien que *capere-judicare* soit une création de l'Aquinat, inspirée par son souci d'éviter les ambiguïtés que pouvait produire le recours soit à *apprehensio-judicium*, soit à *inventio-judicium*, pour rendre compte des rôles respectifs des dons d'intelligence et de sagesse. Le sens le plus usuel de l'*apprehensio-judicium* étant de désigner la réception

115. Cf. *supra*, p. 26 sq.

116. Cf. *supra*, p. 42 sq.

d'une espèce et l'acte de discerner un objet, il était devenu évident au saint Docteur qu'*apprehensio* ne suffisait plus à exprimer la fonction propre du don d'intelligence qui procure à l'esprit du croyant une saisie ou une pénétration de la vérité révélée. D'autre part, l'Aquinatense n'osait plus se servir de *inventio-judicium*, au sens augustinien de l'opposition entre connaître et juger, comme il s'était permis de le faire en commentant le Lombard. Au moment de la rédaction de son traité de la *Secunda Secundae*, il s'efforce de souligner que ce qu'opère le don d'intelligence dans la vie du chrétien ce n'est pas tant la vue ou la saisie des réalités spirituelles dans leur pure vérité, comme s'il introduisait un mode sur-humain de connaître, que la perception ou la pénétration, dans les mystères de la foi, du Bien de Dieu comme fin surnaturelle et règle ultime de l'agir humain<sup>117</sup>. Percevoir les rapports cachés des faits de l'histoire sainte et de l'histoire intime de chaque croyant avec la béatitude de Dieu, tel nous semble avoir été le dernier point de vue de l'Aquinatense sur le rôle du don d'intelligence dans la vie spirituelle<sup>118</sup>.

c) Enfin nous sommes en mesure de comprendre la raison de la pluralité des sens que revêt le jugement dans l'emploi thomiste de la technique *apprehensio-judicium*. A moins que le contexte n'indique nettement le contraire, on peut habituellement supposer que c'est le sens bonaventurien que saint Thomas accorde à *judicium* qui signifie alors l'action propre qu'une vertu cognitive, assimilée à son objet par la réception d'une espèce, exerce grâce à une lumière immanente; cette action consiste alors à *discerner* avec certitude ce qu'est une chose. Juger au premier sens du mot semble en effet désigner pour l'Aquinatense le *discernement* d'un objet connaissable.

Il a cependant accordé un autre sens à *judicium*, celui que Pierre

117. Il faut lire attentivement les passages suivants de la question 8 pour reconnaître le point de vue sur lequel insiste le saint Docteur. *Secunda Secundae*, qu. 8, a. 5, ad 1 : « ... dicendum quod Augustinus intellectum nominat quancumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem. » *Ibid.*, ad 2 : « ... intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus. » *Ibid.*, ad 3 : « ... fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem... » Voir aussi, pour l'aspect régulateur du don d'intelligence, *ibid.*, qu. 8, a. 3, ad 1 : « ... operabilia humana, secundum quod in se considerantur non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus. »

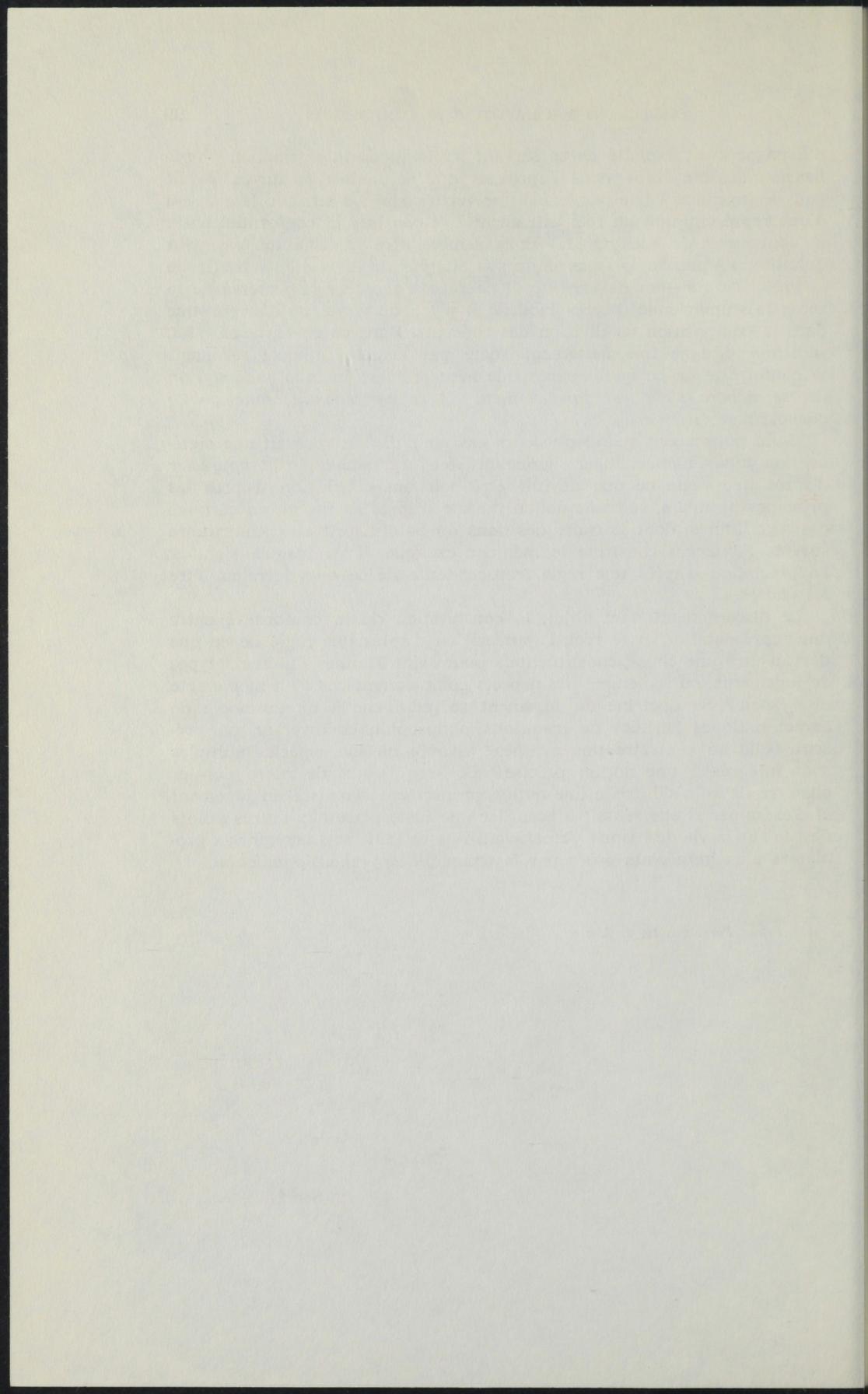
118. Le choix des expressions *capere*, *percipere*, *penetrare* a pu s'imposer à l'Aquinatense pour des motifs précis. Nous pensons surtout au fait que l'Apôtre, dans le passage où il trace les portraits de l'homme psychique et de l'homme spirituel, disait du premier : *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*. Il est intéressant d'observer que, dans son commentaire de ce verset de l'épître aux Corinthiens (*In I ad Cor.*, 2, 3), saint Thomas n'utilise pas moins de 7 fois le terme *capere* comme s'il représentait à ses yeux une expression technique pour désigner la perception que l'Esprit-Saint rend possible chez l'homme spirituel, et dont est incapable l'homme animal. Nous pensons aussi au fait que *capere* était une expression typique du vocabulaire augustinien pour désigner la vue que possède l'esprit des règles divines. Il est possible que ce soit inspiré du texte de saint Paul et du vocabulaire augustinien, dont la commodité pour la description de la connaissance mystique lui paraissait si grande, que saint Thomas décida d'accorder à *capere* et *percipere* une valeur technique dans son dernier traité des dons.

d'Espagne avait exploité en se servant lui aussi de la distinction *apprehensio-judicium*. Nous nous rappelons que le maître portugais voyait dans le jugement l'acte par lequel une vertu cognitive attribue le contenu d'une représentation au réel extramental et *constate* la conformité entre le contenu et le réel. Or tel nous semble être le sens du jugement qu'utilise l'Aquinatense lorsque, dans son analyse de la vérité, à partir de la première question *De veritate*, il cherche à montrer la justesse de la thèse aristotélicienne d'après laquelle il n'y a de vérité ou d'erreur que dans la composition ou division des concepts. Dans ce contexte en effet, *judicium* désigne très nettement l'acte par lequel l'intellect reconnaît la conformité de ce qu'il appréhende avec le réel : *quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum*<sup>119</sup>.

Enfin nous avons relevé plusieurs cas où *judicium* recevait une signification augustinienne. Juger signifie en effet à certains endroits *apprécier* d'après une règle ce que devrait être soit une conclusion d'après les principes premiers, soit une action morale d'après sa fin, et, en certains cas fort limités, dont le traité des dons du Saint-Esprit au commentaire sur les *Sentences* constitue le meilleur exemple, il va jusqu'à signifier l'appréciation d'après une règle transcendante de ce que devraient être les choses.

Le discernement d'un objet, la constatation de la conformité entre une représentation et le réel, l'appréciation d'après une règle de ce que devrait être une chose, constituent-ils pour saint Thomas différents types de jugements, ou seulement des aspects complémentaires d'un même acte de l'esprit ? Sa doctrine du jugement se réduit-elle à un ensemble de caractéristiques héritées de traditions philosophiques diverses, ou présente-t-elle au contraire une synthèse vivante où les aspects multiples sont intégrés à une notion précise ? Ce sera l'objet de notre dernier chapitre de voir s'il existe une notion proprement *thomiste* du jugement et d'examiner si elle réussit à accorder une juste place aux autres points de vue sur la vie de l'esprit. Auparavant il nous faut nous arrêter aux problèmes plus immédiats posés par la technique *apprehensio-judicium*.

119. *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c.



### CHAPITRE III

#### JUGEMENT ET DEUXIÈME OPÉRATION DE L'INTELLECT

Une autre série de problèmes posés par l'emploi thomiste de l'*apprehensio-judicium* résulte de la rencontre de cette technique avec celle des deux *opérations* de l'intellect. Nous ne nous y attarderions pas si le fait littéraire ne nous avait pas paru si étrange. Lorsqu'il se sert de la distinction entre deux *opérations* de l'esprit, saint Thomas ne fait habituellement aucune allusion au jugement, sauf lorsqu'il se donne pour tâche explicite de montrer la justesse de la thèse aristotélicienne de l'appartenance de la vérité à la connaissance par composition ou division. Dans ce seul contexte en effet, et uniquement à partir de la première question *De veritate*, il assimile la première *opération* à l'appréhension et la deuxième au jugement, et il soutient que si la vérité se trouve dans l'intellect qui compose ou divise, c'est que seulement dans cette deuxième *opération* on juge de ce qu'on a appréhendé. Quelle est la raison du procédé du saint Docteur ? S'inspire-t-il, en assimilant la deuxième *opération* au jugement, d'une formule déjà en usage chez ses prédécesseurs ? Quel sens donne-t-il à *judicium*, lorsqu'il écrit que l'intellect par son jugement compose et divise<sup>1</sup> ?

A la plupart des interprètes, le problème des rapports entre le jugement et la deuxième *opération* de l'esprit s'est posé d'une façon différente de la nôtre. Pour reconstituer la pensée de l'Aquinate sur le jugement, on a choisi de donner la première place aux textes où il décrit la deuxième *opération* de l'esprit, car on était persuadé, probablement à la suggestion des passages où le saint Docteur examine le problème de notre connaissance de la vérité, que *jugement* et *deuxième opération* étaient des termes à peu près synonymes. Le premier résultat de cette décision fut de susciter un problème dont la légitimité nous semble douteuse : quelle est la fonction précise du jugement dans la deuxième *opération* de l'esprit ? Consiste-t-elle dans la formation d'une synthèse de concepts, dans la réflexion de l'esprit sur cette synthèse pour en examiner la conformité avec le réel, ou plutôt dans l'adhésion de l'intellect lorsqu'il reconnaît

1. Voir *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31 : « Intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo et dividendo per suum judicium. »

la vérité d'une proposition ? Il est d'ailleurs significatif que l'on n'ait pas réussi à donner à cette question des réponses concordantes. Le deuxième résultat fut de conduire à une notion du *judicium* thomiste, qui était fort intéressante, mais dont les principaux traits étaient empruntés à la description que saint Thomas a donnée de la deuxième opération de l'esprit. C'est ainsi que l'on a présenté le jugement comme l'acte par lequel l'intellect, réfléchissant sur les données d'une opération précédente, non seulement saisit la vérité d'une proposition, mais, par une sorte de dépassement de la valeur signifiante des concepts, atteint l'existence même des choses signifiées. Nous verrons jusqu'à quel point cette doctrine peut se réclamer de saint Thomas.

En posant ainsi le problème, on supposait que dans le vocabulaire de l'Aquinat les deux couples *apprehensio-judicium* et *apprehensio-assensus* se réduisaient à la distinction beaucoup plus nette entre deux opérations de l'esprit. C'était même devenu une habitude, non seulement chez les auteurs de traités scolaires, mais aussi chez certains éditeurs de saint Thomas, de prendre les termes *simplex apprehensio* et *judicium* pour l'expression la plus technique de chacune des deux opérations de l'esprit<sup>2</sup>. Lorsqu'on entreprit d'examiner de plus près la langue du saint Docteur, on s'aperçut cependant qu'elle ne permettait pas une telle réduction. Le P. Cunningham notamment lui opposa le refus le plus catégorique. S'appuyant sur une étude attentive des textes, il montra que les deux expressions *judgement* et *deuxième opération* désignaient deux dimensions tout à fait différentes de l'esprit humain, jamais confondues par saint Thomas. Il alla même jusqu'à soutenir que la deuxième opération était la seule où l'Aquinat n'admettait pas l'exercice d'un jugement proprement dit : puisque *judicium*, dans son vocabulaire, signifie la démarche rationnelle par laquelle on examine la vérité d'une proposition, seule la troisième opération, pensa le P. Cunningham, comporte un véritable jugement.

Nous avons pensé que des résultats plus nuancés et plus respectueux des textes pouvaient être obtenus, si l'on partait des problèmes littéraires posés par la langue de saint Thomas et si par ce biais seulement on abordait le problème des sources et celui de l'interprétation doctrinale. Ce que nous cherchons à expliquer, répétons-le, c'est le fait que l'Aquinat, dans un contexte très limité, et pour une fin très précise, a assimilé l'une à l'autre deux techniques différentes : celle des deux opérations de l'esprit et celle qui oppose l'*apprehension* au *judgement*. La voie la plus sûre que nous pouvons prendre pour retracer le sens de ce fait ne peut consister, à notre avis, qu'à explorer les sources de la technique des opérations de l'esprit, à essayer de reconstituer les principales étapes de sa formation, afin de mieux comprendre l'emploi qu'en a fait saint Thomas et surtout pour nous rendre à même de voir en quel sens et pour quelle raison il a pu, à certains endroits, l'assimiler à l'*apprehensio-judicium*.

2. Voir, dans l'édition du *Commentaire sur le Peri Hermeneias*, Marietti, 1955, p. 5, la synopse du P. R. M. SPIAZZI sur les opérations de l'esprit.

## I. Sources de la technique thomiste des opérations de l'esprit

On a pris l'habitude dans l'École de parler de la distinction aristotélicienne entre deux opérations de l'esprit. Il faut cependant reconnaître que si c'est au Stagirite que revient incontestablement la paternité de cette technique, jamais il ne l'a présentée en termes d'une opposition entre deux opérations de l'esprit. Cette terminologie est étrangère non seulement à Aristote, mais à Boèce et à Avicenne, qui ont le plus marqué le vocabulaire dont la logique médiévale s'est servi pour traduire cette célèbre distinction. On est donc étonné que saint Thomas, qui fait un emploi abondant de cette technique — pas moins de soixante fois, et pour la discussion de problèmes très variés — tienne avec tant de persistance et sans aucune hésitation, depuis son commentaire sur les *Sentences* jusqu'à la fin de sa vie, malgré le développement de sa pensée sur tant de points de sa noétique, à la concevoir comme une opposition entre deux opérations de l'esprit. Il n'est cependant pas le premier à se servir de cette formule. Il semble que ce soit la traduction latine du commentaire d'Averroès sur le *De anima* qui l'ait introduite chez les scolastiques du treizième siècle<sup>3</sup>; on en trouve des traces chez Jean de la Rochelle<sup>4</sup> et chez Albert le Grand<sup>5</sup>, mais c'est seulement avec saint

3. Voir *In De anima*, III, 21, p. 455 : « Et quia famosior differentiarum per quam dividitur actio intellectus sunt duae actiones, quarum una dicitur *formatio* et alia *fides*, inceptit hic notificare differentiam inter has duas actiones. Et dixit : *Formare autem indivisibiles*, etc. Idest, comprehendere autem res simplices non compositas erit per intellecta quae non falsantur neque veridicantur, quae dicitur *informatio*; comprehendere autem ab eo res compositas erit per intellecta in quibus est falsitas et veritas. Et contentus fuit prima divisione sine secunda, cum oppositum intelligatur per suum oppositum. Deinde dixit : Res autem in quibus invenitur veritas et falsitas, est in eis aliqua compositio ab intellectu materiali et intellectu qui primo intelligit singularia. Si igitur haec compositio fuerit *conveniens* enti, erit vera; sin autem, erit falsa. Et ista *actio* intellectus in intellecta similis est ei quod Empedocles dicit de actione amicitiae in entia... » Cf. *ibid.*, III, 26, p. 463-464 : « Deinde inceptit declarare quod hoc non est proprium omnibus actionibus istius intellectus, sed tantum actioni quae dicitur *fides*, non *formatio* intellectiva... Idest et non in omni actione istius intellectus inveniatur veritas et falsitas admixte, sed *actio* quae est *informatio* est semper vera, non *actio* quae est *praedicare* aliquid de aliquo. »

4. Voir *Summa de anima*, cap. 37, ed. Dominichelli, p. 292-295 : « Intellectus vero possibilis *operatio* est, convertere se per considerationem ad formas quae sunt in imaginatione, quae cum illuminantur luce intelligentiae agentis et abstrahuntur denudatae ab omnibus circumstantiis materiae et imprimuntur in intellectu possibili, sicut dictum est, et ducitur in actum, et formatur intellectus possibilis. Et tunc dicitur intellectus formatus, et tunc sequitur *operatio* intellectus possibilis. Prima circa quidditates; secunda circa complexiones primas quae sunt principia scientiarum; tertia circa conclusiones. Verbi gratia primo cognoscit totum, quid, pars, quae sunt intentiones simplices. Secundo propositionem vel complexionem, quae est principium per se notum : omne totum est majus sua parte et in ceteris. Tertio conclusiones quae consequitur scilicet quod totum continuum est majus sua parte et sic in ceteris. »

5. Voir *Liber III de anima*, tr. 3, c. 1; Borgnet, t. 5, p. 368 : « His autem sic pertractis de natura intellectuum animae rationalis, videamus de *actibus* intellectus possibilis; quia sic melius adhuc declarabitur de natura ejus. Et quia prior est *actus* intellectus super indivisibilia, quam super composita, ob hoc primo de *actibus* intellectus super indivisibilia est perscrutandum : omne enim quod intelligitur, ut unum intelligitur : quia scire plura possumus simul et semel, sed intelligere minime : omne ergo quod intelligitur, intelligitur ut unum. » Voir aussi *Liber I De intellectu et intelligibili*, tr. 3, c. 3; Borgnet, t. 9, p. 501. On trouve le même vocabulaire des opérations de l'intellect dans le traité *De potentis animae et objectis* que D. A. CALLUS a édité dans *RTAM*, 19 (1952), p. 157-158 : « Quod habito restat dicere *operationem* aut actum intellectus agentis et possibilis... Cum autem fuerit

Thomas qu'elle devient l'expression technique des deux modalités du connaître qu'Aristote a cru nécessaire de distinguer pour résoudre une aporie concernant l'existence de l'erreur chez l'homme.

## ARISTOTE

Le texte d'Aristote qui fut à l'origine de la technique des deux opérations de l'esprit et auquel saint Thomas renvoie le plus souvent lorsqu'il la présente, se trouve au troisième livre du *De anima*<sup>6</sup>. « Dans l'intelligence des objets simples, τῶν ἀδιαίρέτων νόησις, écrit-il, il n'y a pas d'erreur ; il n'y a de vérité et d'erreur que dans la composition des notions, σύνθεσις νοημάτων. » C'est l'énoncé d'une thèse qui avait déjà été élaborée par Platon dans le *Sophiste*<sup>7</sup>, pour résoudre, semble-t-il, une difficulté issue de l'éléatisme et exploitée dans l'école mégarique : la vérité ne se trouve que dans la composition d'un discours. Aristote y revient à plusieurs reprises, notamment aux livres E, K, et Θ de la *Métaphysique* ainsi qu'au début du *De interpretatione* ; mais, chose étonnante, nulle part ailleurs que dans le passage du *De anima* il n'oppose de façon aussi nette à la composition des notions une autre fonction du connaître qu'il nomme ici *intelligence des objets simples*.

Au livre E, alors qu'il étudie les diverses significations de l'être, Aristote montre que l'être comme vrai ne se dit pas des choses elles-mêmes, comme c'est le cas du bien ; il est dans l'intellect discursif (διανοία) et il appartient à la composition et à la division (ἐπειδὴ περὶ σύνθεσιν ἔστι και διαίρεσιν) : de sorte que ce qui est vrai c'est l'affirmation (κατάφασις) de ce qui est uni et la négation (ἀπόφασις) de ce qui est divisé, et ce qui est faux, c'est le contraire<sup>8</sup>. Il note, il est vrai, qu'en ce qui concerne les objets simples et les essences (περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ και τὰ τί

intellectus possibilis unitus intellectui formali, qui dicitur similitudo rei vel res ipsa, secundum quod jam dictum est, et fuerunt species in intellectu possibili ordinatae ab agente, tunc procedunt operationes intellectus possibilis. Quarum prima est circa quidditates, secunda vero circa complexiones primas, quae dicuntur principia scientiarum. Et primus intellectus dicitur intellectus in actu cum cognoscit quidditates ; et dicitur tunc in actu quia tunc habet potestatem agendi ut cognoscat complexiones quae dicuntur principia, sicut cognito quid est totum et quid est pars, et quid est esse majus, consequenter cognoscitur haec complexio : omne totum est majus sua parte. Intellectus autem cognoscens hujusmodi principia vocatur intellectus in habitu. Cum ex his principiis informatur intellectus in cognoscendo conclusiones vocatur intellectus acquisitus, qui alia ratione dicitur scientia. Et hii sunt gradus in intellectu possibili ad verum quantum ad illam partem quae fit ministerio sensu. » — A noter enfin, que l'on retrouve le même vocabulaire des opérations de l'intellect dans le commentaire sur le troisième livre du *De anima* que M. DE CORTE, qui l'attribue à Jean Philopon, édita dans *Biblio. de la Fac. de Philo. et Lettres de l'Univ. de Liège*, Fasc. LXV, Paris, Droz, 1934 ; voir p. 61 : « Duplex igitur intellectus operatio, haec quidem secundum simplicitatem et ipsam specierum simplicium susceptionem, haec autem secundum compositionem. » Si ce commentaire est de Jean Philopon, il ne semble pas possible qu'il puisse être considéré comme la source du vocabulaire thomiste des opérations de l'intellect, du simple fait que saint Thomas n'a possédé la traduction de cet ouvrage que vers la fin de sa carrière, et que, par ailleurs, il s'est servi de ces expressions dès son commentaire sur les *Sentences*.

6. 430 a 6. Pour saint Thomas, voir entre autres endroits *In Boeth. de Trinit.*, qu. 5, a. 3, c.

7. Voir surtout 263 d. Cf. J. MOREAU, *Aristote et la vérité antéprédicative*, dans *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, p. 22.

8. E, 1027 b 20 sq.

ἔστιν)<sup>9</sup>, il n'y a pas de vérité même dans la pensée, mais aucune allusion n'est faite à un autre type de connaissance dont ce serait précisément la fonction de saisir les objets simples. Tout ce que le Stagirite veut souligner c'est que lorsque l'on étudie les différents sens de l'être, on peut négliger l'être comme vrai, puisqu'il affecte seulement la composition et la division du discours et n'a pour cause qu'une modalité de la pensée (διανοίας τι πάθος)<sup>10</sup>.

C'est la même doctrine que reprend un passage du livre K, en la résumant<sup>11</sup>, et c'est encore à elle que le Stagirite fait allusion, au *De interpretatione*<sup>12</sup>, lorsque, analysant la signification du langage, il affirme qu'il en est du discours comme des notions (ἐν τῇ ψυχῇ νοήματα): comme parmi les notions, certaines sont dépourvues de vérité et d'erreur, et certaines autres possèdent nécessairement l'une ou l'autre, de même pour le langage; pour qu'il soit non seulement signifiant, mais vrai, il est nécessaire qu'il implique une composition ou division. Encore ici, Aristote ne fait aucune mention de la *noësis adiairetôn*, de l'acte d'intelligence qui a pour objet ce qui est dépourvu de vérité ou d'erreur.

Un texte cependant du livre Θ de la *Métaphysique*, dans lequel certains ont vu une correction qu'Aristote apporterait à sa conception purement logique de la vérité<sup>13</sup>, peut nous aider à comprendre le sens de l'*intelligence des objets indivisibles*. Dans ce passage, le Philosophe observe qu'il y a une vérité au niveau des choses elles-mêmes qui consiste dans leur être-uni ou dans leur être-séparé (τῷ συγκεῖσθαι καὶ διήρησθαι)<sup>14</sup>; c'est à cette vérité plus fondamentale que renvoie par conséquent la vérité du discours humain. « Ce n'est pas parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc, écrit Aristote, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu es blanc, nous sommes dans la vérité<sup>15</sup>. » En ce qui concerne les êtres simples (ἀσύνθετα), ajoute-t-il, la vérité a un sens différent: elle ne peut résider que dans la saisie (θιγεῖν) ou dans leur intuition, et leur fausseté dans l'absence de leur connaissance. Il semble que pour le Stagirite, la vérité de l'intellect discursif demeure inexplicée si on ne présuppose pas une vérité antérieure: non seulement celle de la perception sensible, qui ne révèle que les rapports contingents du réel, mais la vérité d'une intuition intelligible de l'essence des choses. Cette saisie infaillible semble être un *requisit* de la conception aristotélicienne de la vérité<sup>16</sup>: la prédication, pour être vraie, doit se fonder sur une vérité antéprédicative qui ne consiste pas dans l'affirmation de ce qui est uni dans le réel, ni dans la négation de ce qui est séparé, mais simplement dans la saisie infaillible par l'intellect de l'essence indivisible des choses.

9. 1027 b 25.

10. 1028 a 1.

11. Voir K, 8, 1065 a 22: (ἔστιν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ).

12. I, 16 a 10 sq.

13. Pour la discussion des problèmes posés par ce texte, voir P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 166 sq.

14. Θ, 10, 1051 b 2.

15. Θ, 10, 1051 b 6.

16. Cf. J. MOREAU, *art. cit.*, p. 33.

La distinction du *De anima* désignait donc, nous semble-t-il, deux modalités de la pensée : la simple saisie de l'essence d'une chose d'abord, qui exclut toute vérité prédicative, mais est toujours vraie, du fait qu'elle est ; puis la composition et division, qui rapporte un prédicat à un sujet ou un accident à l'essence d'une chose, et est signifiée par l'être-vrai ou par le non-être faux du discours. On n'a pas de peine à reconnaître que cette distinction n'occupe pas, chez Aristote, la place qu'elle prendra dans la logique médiévale, notamment dans les écrits de saint Thomas. Le Stagirite ne l'a énoncée qu'une seule fois, et de façon assez discrète. Ce qui explique sa fortune chez les scolastiques, ainsi que la complexité du vocabulaire dans lequel ils la présenteront, c'est surtout l'effort des commentateurs pour donner à cette distinction un sens précis.

Lorsque l'on attribue à Aristote la paternité de la technique thomiste des *opérations de l'esprit*, il importe donc, si l'on veut respecter les données de l'histoire, de tenir compte des faits suivants : a) la langue du Stagirite, beaucoup plus simple sur ce point que celle de l'Aquinat, ne connaît pas l'opposition entre *deux opérations* de l'esprit ; *intelligence des objets simples* et *composition des notions* signifient seulement deux modalités de la pensée, peut-être même les fonctions respectives de l'intellect intuitif et de l'intellect discursif, que le Philosophe a voulu distinguer au *De anima* pour expliquer la présence de l'erreur dans la connaissance humaine ; b) puis, Aristote ne songe jamais à opposer à ces deux modalités de la pensée une troisième qui consisterait dans le raisonnement, bien qu'au temps de saint Thomas il sera assez fréquent de parler d'une *troisième opération* qui consiste à procéder des principes aux conclusions<sup>17</sup> ; c) enfin, même s'il est courant chez les interprètes modernes de traduire la *composition* et *division* d'Aristote par *jugement*, et notamment de voir dans l'énoncé du *De anima* une opposition entre le *simple concept* et le *jugement*<sup>18</sup>, on le fait en prêtant au Philosophe un vocabulaire qui n'est pas le sien. Le jugement chez Aristote a une signification beaucoup plus large : il désigne aussi bien la fonction propre à la perception sensible que celle de la pensée<sup>19</sup>, et nulle part le Stagirite n'affirme que la composition ou la division soit un jugement ou que la pensée de l'indivisible n'en soit pas un.

#### BOËCE

Boèce accorde déjà une certaine importance à la distinction aristotélicienne entre les deux modes du connaître, mais l'emploi qu'il en fait reste encore fidèle à l'ébauche qu'en avait esquissée le Stagirite. Les scolastiques n'ont guère pu trouver plus dans ses écrits qu'un vocabulaire nouveau pour désigner ce qu'Aristote appelait l'*intelligence des objets*

17. Voir, entre autres, le texte de Jean de la Rochelle cité plus haut, p. 103 ; pour saint Thomas, voir *In Peri Hermeneias, prooemium*, n. 1 ; *In Post. Anal., prooemium*, n. 4 ; *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 ; *Prima Pars*, qu. 58, a. 4, c.

18. Voir par exemple HICKS, *op. cit.*, p. 514-515.

19. Voir *De anima*, 424 a 5 ; 426 b 10 ; 428 a 3.

*indivisibles*. Pour Boèce, le premier mode de connaissance a pour nom *l'intellect simple*<sup>20</sup> ou la *conception de l'intelligence simple*<sup>21</sup>, ou encore la *conception d'une chose simple*<sup>22</sup>. On rencontre dans les écrits de saint Thomas de nombreuses réminiscences de cette terminologie, aux endroits notamment où il définit la première opération de l'esprit par la simplicité soit de l'intellect<sup>23</sup>, soit de la représentation intellectuelle<sup>24</sup>, soit de l'objet connu<sup>25</sup>.

Mais on chercherait en vain chez Boèce un effort pour préciser ce qu'expriment *l'intellect simple* et la *composition ou division*. Jamais il ne lui est arrivé de considérer le raisonnement comme un troisième mode de connaissance, et jamais il n'a assimilé la composition des concepts à un jugement. L'apport de ses écrits, dans la formation de la technique des *opérations de l'esprit*, nous paraît donc assez négligeable. Pour comprendre la place qu'elle occupe dans l'œuvre théologique de saint Thomas, ainsi que la plupart des caractéristiques qu'il attribue à chacune des opérations, il est nécessaire de consulter d'autres sources.

#### LES ÉCRITS DE LA LOGIQUE AVICENNIENNE

On comprendrait difficilement la technique thomiste des deux *opérations* de l'esprit, si on ne tenait pas compte de ce qu'elle a retenu de la distinction proposée par Avicenne entre deux propriétés du connaître : la *représentation* et la *croissance*. Si nous voulons mesurer l'influence sur le vocabulaire de l'Aquinat de cette nouvelle façon de comprendre les deux modes de la pensée, il nous faut en dégager les principaux aspects, tels que les scolastiques du treizième siècle ont pu les trouver exposés, notamment dans la traduction latine des traités de logique d'Avicenne et d'Algazel et dans le *De divisione naturae* de Dominique Gundisalvi<sup>26</sup>.

Déjà, il y a plus de vingt-cinq ans, le P. Chenu a montré, à propos du vocabulaire des *opérations* de l'esprit, que ces écrits ont véhiculé en occident latin et ont introduit dans la langue de saint Thomas un *vestige*

20. *De interpret.*, ed. 1a, P.L., t. 64, c. 299 ; ed. 2a, P.L. t. 64, c. 614.

21. *Ibid.*, t. 64, c. 300.

22. *Ibid.*, t. 64, c. 406.

23. Voir *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1 : *simplex intelligentia*.

24. Voir *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 5, n. 68 : *simplex conceptio intellectus*.

25. Voir *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7 : *apprehensio quidditatis simplicis*. Cf. aussi saint ALBERT-LE-GRAND, *De intellectu et intelligibili*, tr. 3, c. 3 ; Borgnet, 9, p. 501 ; *Liber de Praedicabilibus*, tr. 1, c. 5 ; Borgnet, 4, p. 8.

26. Comme notre intérêt porte d'abord sur la transmission du vocabulaire avicennien dans la scolastique du treizième siècle, il ne suffit pas d'examiner les seuls écrits du philosophe iranien. On sait que des grands ouvrages d'Avicenne — le *Chèfa* (Guérison des âmes), le *Najât* (La salvation), l'*Ichârât* (Directives et remarques) et le *Dânesh* (Livre de science) — seul le premier, et encore de façon incomplète, fut accessible aux contemporains de saint Thomas (cf. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 640). La traduction latine du traité de logique d'Algazel, due probablement à Gundisalvi, constitue un bon résumé de la logique avicennienne. De même le *De divisione naturae* de Gundisalvi reproduit de nombreux éléments de cette même logique et semble avoir constitué, pour les auteurs du treizième siècle, une des importantes sources de leur avicennisme.

de stoïcisme<sup>27</sup>. Il ne s'agit pas pour nous de refaire ce travail de maître ; notre intention est seulement de poursuivre son effort en relevant certains aspects particuliers de la présentation proprement avicennienne des deux modes de la pensée. Notre entreprise est d'ailleurs grandement facilitée par un instrument de travail fort utile, le *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina* d'A.M. Goichon<sup>28</sup>, paru peu de temps après la publication de l'article du père Chenu. Grâce à ce lexique, il nous est possible de nous faire une idée plus exacte de ce que représentaient, dans l'esprit du philosophe iranien, les expressions qu'il emploie pour désigner les deux modes de connaissance.

1. La logique avicennienne s'ordonne tout entière autour de cette distinction. Elle place en effet les deux modes de connaissance ou les deux *propriétés* de l'intellect à la source de la division entre les deux voies selon lesquelles s'exerce toute pensée humaine : l'une qui exclut l'erreur, l'autre qui comporte le risque de l'erreur aussi bien que la possibilité de la vérité. Quelles sont ces deux *propriétés* de l'intellect ? Ce ne sont plus les expressions d'Aristote, ni celles de Boèce, qui servent à les désigner. Selon la présentation typiquement avicennienne, elles sont tout simplement : la *représentation* et la *croissance*.

Sicut autem res scitur duobus modis : uno ut intelligatur tantum ; ita ut (cum nomen habeat quo appellatur) *repraesentatur animo ejus intentio* : quamvis non sit ibi veritas nec falsitas, sicut cum dicitur homo, aut cum dicitur fac hoc : cum ergo comprehenderis intentionem ejus quod tibi dicitur, jam intellexisti. Altero et cum in intellectu fit *credulitas* : sicut cum dicitur tibi quod omnis albedo sit accidens ex quo non habebis intelligere hujus dictionis intentionem tantum, sed etiam *credere ita esse*<sup>29</sup>.

Quamvis scientiarum multi sunt rami : duae tamen sunt *proprietates* : *imaginatio* et *credulitas*. *Imaginatio* est apprehensio rerum quas significant singulae dictiones ad intelligendum eas : et ad certificandum, sicut est apprehensio hujus nominis, « canis », « arbor », « spiritus », « angelus », et similium. *Credulitas* vero ut sicut quod dicitur « mundus cepit » et « obedientia remunerabitur »<sup>30</sup>.

Duobus autem modis cognoscitur res, *imaginatione* scilicet et *credulitate* : *imaginatione*, ut ex significatione sui nominis, ut cum dicitur « homo » vel « animal » ; *credulitate*, ut cum dicitur « homo est animal ». *Imaginatio* autem necessario praecedit *credulitatem*. Nisi enim prius cognoveris significationem hujus nominis « homo » vel « animal », non credes quod dicitur « homo est animal »<sup>31</sup>.

Ces trois textes indiquent nettement que, selon le point de vue avicennien, le savoir humain s'exerce de deux façons différentes : vient d'abord l'intelligence de la signification d'un mot ou d'un énoncé, puis l'assentiment à une proposition, lorsque l'on admet qu'elle est conforme au réel.

27. *Notes de lexicographie médiévale : un vestige de stoïcisme*, dans *RSPT*, 27 (1938), p. 63-68.

28. Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

29. AVICENNE, *Logica*, Venise, 1508, p. 8.

30. ALGAZEL, *Logica*, éd. Lichtenstein, Venise, 1506, f. 1.

31. GUNDISSALINUS, D., *De divisione philosophiae*, éd. Baur, p. 80.

Les deux procédés de connaissance semblent avoir joui d'une célébrité remarquable dans la tradition musulmane. On en a le témoignage chez Averroès qui, dans son commentaire sur le *De anima*, qualifie de très célèbre cette distinction<sup>32</sup>, et, dans son *Traité sur l'accord de la religion et de la philosophie*, y renvoie comme à une division du savoir traditionnelle chez les représentants du Kalâm<sup>33</sup>. Ce qui est évident, c'est que les avicenniens fondent les règles de leur logique sur ces deux procédés de connaissance. Il y a deux modes de savoir, écrivent-ils, par représentation et par assentiment ; or la représentation et l'assentiment peuvent être présents dans l'esprit soit de façon immédiate, soit uniquement au terme d'une recherche.

Amplius *imaginatio* et *credulitas* utraque dicitur in id quod primum apprehenditur per se sine inquisitione et cogitatione, et in id quod non apprehenditur sine inquisitione. Quod autem *imaginatio* statim sine inquisitione, est sicut *ens, aliquid, res* et similia. Quod vero non imaginatur sine inquisitione est sicut spiritus et angelus et imaginatio rerum quarum essentiae sunt occultae. *Credulitas* vero quae statim apprehendit sine inquisitione est velut scientia haec, et haec quod duo sunt plus quam unum et quaecumque aequalia idem ; et inter se credibilia alia ; et cum his etiam sunt sensibilia et probabilia et multa alia de sententiis in quibus retinendis omnes conveniunt sine praecedenti inquisitione quae comprehenduntur in XIII speciebus de quibus postea loquimur. *Credulitas* autem quae non apprehendit sine inquisitione est velut haec quod mundus cepit et quod est resurrectio corporum et quod retributio est malorum et bonorum et similia<sup>34</sup>.

La logique n'a pas à s'occuper de la représentation des choses qui sont immédiatement présentes à l'esprit, ni des propositions auxquelles on adhère spontanément. Sa tâche est de fournir les règles qui enseignent à bien définir les essences, afin d'en avoir une représentation exacte, et à bien argumenter, afin de n'accepter que les propositions vraies<sup>35</sup>. Le but de la logique, observe Avicenne<sup>36</sup>, est de nous faire savoir deux choses seulement : comment doit être formée une parole qui engendre dans l'esprit la connaissance vraie de l'essence d'une chose, et comment former un énoncé qui conduit à croire à la vérité nécessaire ou probable.

2. Les expressions *imaginatio* et *credulitas*, dans la traduction des écrits avicenniens, de même que *formatio* et *fides* dans la traduction du

32. Cf. *In De anima*, III, 21 ; éd. Crawford, p. 455.

33. Voir trad. Léon GAUTHIER, p. 23 : « Puisque la loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de la vraie science et de la vraie pratique ; puisque l'enseignement est de deux sortes (suivant qu'il porte sur) la *conception* ou (sur) l'*assentiment*, comme l'expliquent les représentants de la science du kalâm ; puisque les méthodes d'assentiment qui s'offrent aux gens sont (au nombre de) trois, démonstrative, dialectique, oratoire, et les méthodes de la conception (au nombre de) deux, ou la chose elle-même, ou son symbole... il est nécessaire que la Loi divine embrasse toutes les méthodes d'assentiment et toutes les méthodes de conception. »

34. ALGAZEL, *op. cit.*, fol. 1 ; voir aussi GUNDISALVI, *op. cit.*, p. 80.

35. Voir GUNDISALVI, *op. cit.*, p. 81 : « Quod ergo inducit nos ad cognoscendas scientias imaginativas, vocatur *diffinitio*, et quod inducit nos ad scientias credulitatis, vocatur *argumentatio*. *Diffinitio* autem et *argumentatio* aliquando sunt rectae, quibus acquiritur veritas, aliquando non rectae. Et quia scientia logicae det regulam, qua discernitur vera *diffinitio*, et vera *argumentatio* a non vera, idea logica est magnae virtutis. »

36. *Op. cit.*, p. 12.

commentaire d'Averroès sur le *De anima*<sup>37</sup>, étaient employées pour rendre les deux termes arabes, *taṣawwur* et *taṣdīq*, dont l'origine intrigue encore les historiens. On soupçonne, comme l'a remarqué le P. Chenu<sup>38</sup>, l'influence sur ce vocabulaire de la théorie stoïcienne de la connaissance, dont l'élément le plus caractéristique était la distinction entre la représentation, *φαντασία*, et l'assentiment, *συγκατάθεσις*<sup>39</sup>. Il est probable que ce soit la traduction arabe de l'*Organon* qui ait introduit cette terminologie stoïcienne pour rendre la pensée d'Aristote. C'est du moins l'hypothèse d'un bon connaisseur de la tradition musulmane, S. M. Afnan<sup>40</sup>, qui pense que c'est mêlé d'éléments stoïciens, dus soit à la traduction, soit aux premiers commentaires, que l'*Organon* pénétra dans le monde arabe, tout comme la *Métaphysique* du Stagirite n'y entra que confondue avec la pensée néo-platonicienne, à cause de la traduction de la pseudo *Théologie d'Aristote*.

Plus que l'origine de ce vocabulaire, il importe d'en connaître la signification précise. Or il semble que, dans la *Logique* d'Avicenne, ainsi que dans les écrits qui s'en inspirent, le terme *taṣdīq* ne signifie proprement ni la composition des concepts, ni le jugement. Il ne désigne pas la composition des concepts puisque, d'après les exemples d'Avicenne pour montrer l'écart entre le concept et l'assentiment, celui qui conçoit la parole « le vide existe », sans y souscrire, ou bien celui qui énonce « l'animal raisonnable est mortel », ou qui demande « marchons-nous ? », possède une conception sans assentiment ; le concept s'accompagne d'assentiment seulement lorsque nous adhérons à un énoncé comme celui-ci : « quatre est un nombre pair<sup>41</sup> ». Il ne désigne pas non plus le jugement : Avicenne possède, pour exprimer cette fonction du connaître, un autre terme — *ḥukm* —, qui sert à signifier aussi bien le jugement des sens que celui de l'intellect, et qui, lorsque employé pour la connaissance intellectuelle, renvoie à l'acte sur lequel est fondé l'assentiment<sup>42</sup>. Ce que *taṣdīq* désigne, de façon précise, c'est l'adhésion de l'esprit à la réalité de ce qui est connu, ou l'acceptation d'un jugement. Pour le philosophe iranien, la connaissance de la vérité semble constituer une activité complexe de l'esprit, dont on peut distinguer ainsi les étapes logiques : a) la simple *conception*, c'est-à-dire l'intelligence du sens d'un mot ou de la quiddité d'une chose ; b) la formation d'une *proposition* ou d'un énoncé « dans lequel se trouve un rapport entre deux choses en tant que cet énoncé est suivi d'un jugement vrai ou faux<sup>43</sup> » ; c) le

37. Voir *In De anima*, III, n. 21, éd. Crawford, p. 455.

38. *Art. laud.*, p. 64-65.

39. On trouve déjà cette distinction chez Chrysippe, cf. H. Von ARNIM, *Stoic. vet. frag.*, vol. 1, p. 55, 56, 59 ; plus tard chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, 8, 397-398. Voir aussi CICÉRON, *De fato*, 17-19 ; *Acad.*, I, 2, 47 ; II, 1, 11.

40. Voir Avicenna. *His Life and his Works*, Londres, 1958, p. 90-91 ; du même auteur, *Lexique des termes de Logique, en grec, anglais, français, persan et arabe*, édition miméographiée, Paris, 1954.

41. Voir les textes cités par GOICHON, *Lexique...*, p. 191, n. 374.

42. Voir GOICHON, *ibid.*, p. 86, n. 174 : « Il n'est pas possible que l'esprit se transporte d'une seule idée simple à un assentiment (donné) à quelque chose ; car le jugement de l'existence ou de l'absence de cette idée n'est pas identique au jugement faisant porter cet assentiment. »

43. Voir GOICHON, *ibid.*, p. 305, n. 586.

jugement qui se rapporte à l'assentiment ; d) et l'*assentiment* lui-même par lequel l'esprit adhère au jugement<sup>44</sup>.

3. Un aspect fort important de la pensée avicennienne, qui nous permet de mieux préciser la différence qu'on voulait exprimer par cette distinction entre le concept et l'assentiment, c'est que par le premier, l'esprit répond à la question *qu'est-ce ?* tandis que par le second, il répond à la question *est-ce que ?* Par la question *est-ce que ?* écrit Avicenne dans le *Traité de la salvation*<sup>45</sup>, ce que l'on demande c'est d'être informé de l'affirmation ou de la négation, c'est-à-dire de l'assentiment à donner soit à la pure existence d'une chose, soit à l'un de ses états. Par la question *qu'est-ce ?* ce que l'on demande c'est le concept : et il est soit le nom, soit l'essence. Par la question *pourquoi ?* ou bien l'on demande la cause de l'assentiment seulement, ou bien l'on demande la cause de l'existence même. Quant à la question *quelle sorte de ?* elle cherche seulement la distinction d'une chose, soit par ses qualités essentielles, soit par ses propriétés.

Les scolastiques latins du treizième siècle, qui n'avaient pas accès à ce texte d'Avicenne, pouvaient lire la même doctrine, exposée avec plus de détails, dans la traduction de la *Logique* d'Algazel. Dans un texte qui mérite d'être cité, celui-ci énonce, de façon encore plus nette que chez le philosophe iranien, l'appartenance respective des questions *quid est* et *quale est* à la représentation et des questions *an est* et *quare est* à la croyance.

Prima species est de quaestionibus disciplinabilibus et earum partibus, scilicet de quatuor quae versantur in scientiis quarum prima est *an est*, scilicet qua quaeritur an res habeat esse. Secunda est *quid est* : qua scilicet quaeritur de quidditate rei. Tertia est *quale est* scilicet qua quaeritur differentia rei per quam separatur ab eo quod secum convenit in eodem genere. Quarta est *quare est* scilicet qua quaeritur causa esse rei. Interrogatio vero *an est* fit duobus modis : uno quo quaeritur si Deus est et si humanitas. Secundo cum quaeritur dispositio rei, ut cum quaeritur an Deus est nolens, vel an mundus cepit. Interrogatio vero *quid est* similiter duobus modis fit : uno cum quaeritur de interpretatione nominis ad sciendum sensum loquentis ut cum dicitur « antropos », quaeritur quid intelligat per illud et respondetur « homo ambulat ». Alio modo quaeritur veritas rei in se, ut cum quaeritur quid est antropos, respondetur « animal rationale mortale ». Interrogatio vero *quid est*, secundum primum modum praecedit interrogationem *an est*. Cum quis non intelligit nomen rei non interrogabit *an sit* res illa. Secundum vero alium modum posterius est ea quae est *an est* : quisquis enim nescit an res habeat esse non inquit quid sit. Interrogatio vero *quale* quaerit de differentia vel de proprio. Interrogatio vero *quare est* fit duobus modis : uno quaerit causam esse ut cum quaeritur quare pannus combustus est, respondetur « quia in ignem cecidit ». Alio quaeritur causam scientiae ut cum dixeris : « quare dixisti eum cecidisse in ignem », respondetur : « quia combustum inveni ».

44. A noter que *credulitas*, *credere*, dans la traduction des écrits d'Avicenne, pouvaient servir à rendre un autre terme — *šaddaqa* — qui signifie aussi l'adhésion de l'esprit à quelque chose reconnu comme vrai. Voir GOICHON, *ibid.*, p. 178, n. 359. Dans le texte de la *Logique* cité *supra*, p. 108, c'est le terme *šaddaqa* que traduit l'expression *credere ita esse*.

45. Voir GOICHON *ibid.*, p. 203, n. 460.

Interrogatio vero *quid est et quale est* pertinet ad *imaginationem*, sed interrogatio *an est et quare est* pertinet ad *credulitatem*<sup>46</sup>.

La première propriété de l'intellect, la représentation ou le concept, a donc pour objet : soit la signification d'un nom, soit la quiddité de la chose signifiée, dont on connaît déjà l'existence, soit la différenciation de cette chose par ses propriétés ; la deuxième propriété de l'intellect, la croyance ou l'assentiment, concerne plutôt : soit l'existence d'une chose dont on possède déjà une définition nominale, soit l'existence d'un accident de cette chose, soit la cause de l'existence de cet accident, soit enfin la cause de l'assentiment que l'on accorde à l'existence de cet accident dans un sujet.

Il ressort de ce texte et des précédents que la distinction aristotélicienne entre les deux modalités de la pensée se trouvait, dans les écrits avicenniens, sensiblement transformée. Chez le Stagirite, *intelligence des indivisibles* et *compositio-divisio* soulignaient simplement la différence entre la saisie intuitive d'une essence et l'attribution d'un accident à un sujet. Dans la logique avicennienne, ce n'est plus l'écart entre l'intuition et le discours que désignent la *représentation* et la *croyance*, puisque toutes deux peuvent avoir pour objet aussi bien ce qui s'impose à l'esprit de façon immédiate que ce qui n'est accessible qu'au terme de la recherche. Ce qui fonde la distinction entre les deux *propriétés* de l'intellect, selon le point de vue avicennien, c'est plutôt le postulat selon lequel le réel, pour révéler ce qu'il est et le fait qu'il est, exige deux attitudes, voire deux démarches différentes de l'esprit humain. Par la représentation, on saisit la quiddité des choses, et, pour les choses qui ne s'offrent pas à l'esprit de façon immédiate, on n'y parvient que par voie de définition ; tandis que par la croyance, on saisit l'existence de ces choses, ou l'existence en elles de certains attributs, ou encore la raison de l'existence en elles de ces attributs : ce qui suppose, dans le cas où l'évidence immédiate n'est pas donnée, l'exercice de l'argumentation.

Ni dans la traduction latine des écrits d'Avicenne et d'Algazel, ni dans l'ouvrage de Gundisalvi, on ne trouve l'emploi de *judicium* pour désigner ce que ces écrits nomment « la deuxième propriété de l'intellect ». D'après les textes qui nous ont été accessibles, le premier auteur à avoir donné le nom de *judicium* à la *compositio-divisio* d'Aristote et à la *credulitas* d'Avicenne, fut Pierre d'Espagne, dans son commentaire sur le *De anima*.

#### PIERRE D'ESPAGNE

L'interprétation de Pierre d'Espagne du passage où le Stagirite énonce sa célèbre distinction entre les deux modalités de la pensée, s'inspire de la tradition avicennienne. Il la présente, à la suite d'Algazel, comme une distinction entre deux *propriétés* de l'intellect ; et pour les nommer, il utilise, outre la terminologie des écrits avicenniens, celle du commentaire d'Averroès sur le *Traité de l'âme* : *informatio* et *credulitas* ou *fides*.

46. *Logica*, fol. 12.

Hic intendit determinare de intellectiva potentia quoad ejus *proprietates*. Et sunt duae *proprietates* de quibus hic intendit, scilicet *informatio* et *credulitas* sive *fides*. Et quia *credulitas* in compositione ipsorum intelligibilium ad invicem radicatur, loco ejus quod est *credulitas*, utitur eo quod est compositio<sup>47</sup>.

Le propre de la deuxième propriété de l'intellect ne consiste pas, aux yeux du maître portugais, à composer des concepts, mais plutôt à adhérer à la vérité de ce qui est conçu. Si Aristote emploie, pour désigner ce deuxième mode du connaître, l'expression *compositio*, c'est uniquement parce que, pour assentir, l'intellect doit comparer entre eux plusieurs objets intelligibles. Le passage du *De anima* se trouve interprété, on le voit, à la lumière du point de vue avicennien.

La suite du commentaire fournit des détails encore plus intéressants. Ce qu'Aristote a appelé *intelligence des indivisibles*, c'est en somme l'information de l'intellect par des objets intelligibles, ou encore la réception par l'intellect d'espèces isolées les unes des autres. La première fonction du connaître consiste donc essentiellement dans le fait de s'informer d'un objet ou encore de recevoir une espèce intelligible. Elle ne comporte ni vérité ni erreur, bien qu'en un sens, l'intellect, en l'exerçant, soit toujours dans la vérité.

Dicit, igitur quod intelligentia indivisibilium, idest *informatio* in his intelligibilibus circa quae non est falsum nec verum, scilicet veritate compositi; et vocat indivisibilia intentiones singulas ipsarum rerum compositas ad invicem. *Acceptio* enim hujusmodi intentionum convenit intellectui informativo. Intellectus enim acceptivus informat sibi intentiones simplices sive singulas ipsarum rerum<sup>48</sup>.

Ce qu'Aristote entend par composition des concepts, poursuit le maître portugais, c'est l'acte d'assentir ou de juger :

Et cum dixit, in quibus est *informatio*, dicit, in quibus est *credulitas*, dicens : compositio enim ipsorum intellectuum est in hiis in quibus est verum et falsum. Per *compositionem* intellectuum intelligit ipse *credulitatem* sive *judicium*<sup>49</sup>.

Non seulement notre auteur voit dans la *compositio intellectuum* du Stagirite un assentiment, mais il assimile la *credulitas* d'Avicenne à un jugement. C'est la première fois, croyons-nous, que se trouvent utilisés, comme synonymes, pour désigner la deuxième fonction de l'intellect, les termes : *compositio*, *credulitas*, *judicium*.

Un peu plus loin, Pierre d'Espagne précise sa pensée et explique sa façon de comprendre la deuxième propriété du connaître. Lorsque l'intellect compose entre elles des notions simples, écrit-il, il exerce un

47. *Expositio libri De anima*, éd. Alonso, p. 334, 16.

48. *Ibid.*, p. 334. Voir aussi p. 342 : « In qua, ne crederetur quod dictum, scilicet, hoc esse verum vel falsum, convenire cuicumque intellectui indifferenter, hoc removet, dicens quod non omnis intellectus est verus vel falsus indeterminate, quia intellectus *acceptivus* simplicium intentionum est semper verus, quia semper per speciem sive similitudinem formae hominis in ipso intelligit hominem et non aliud; et similiter de aliis. » Dans ce dernier texte, l'édition Alonso donne, à tort croyons-nous, « per speciem sive *multitudinem* formae », au lieu de « per speciem sive *similitudinem* formae. »

49. *Ibid.*, p. 335.

acte semblable à celui du sens qui compare une qualité sensible perçue avec une chose extérieure :

... si sensus visus pertractet suum sensibile proprium ad subjectum, quandoque verus est in pertractando et quandoque falsus sensus, et similiter intellectus componens ipsa intelligibilia simplicia ad invicem in *judicando* et *credendo* quandoque verus et quandoque falsus<sup>50</sup>.

On se souvient que, plus tôt dans le même commentaire<sup>51</sup>, le même sens — celui de comparer une qualité sensible avec une chose extérieure — était donné au *judicium* des sens, par opposition à la *receptio* d'une espèce sensible. Si le maître portugais croit maintenant opportun de donner le nom de *judicium* à la deuxième fonction de l'intellect, c'est vraisemblablement parce que la distinction entre *receptio* et *judicium* lui a paru fondamentale pour l'analyse du connaître et lui permettait de donner un sens précis aux formules d'Aristote et d'Avicenne. L'intelligence des indivisibles et la composition-division du Stagirite, la représentation et la croyance du philosophe iranien ne désigneraient rien d'autre, à ses yeux, que l'analogie pour l'intellect de la distinction entre la *réception* d'une espèce et le *jugement*.

Dans un autre passage du même commentaire, notre auteur s'interroge, à la suite du Philosophe, sur le pouvoir que nous avons de comprendre lorsque nous le voulons, et il distingue dans l'intellect entre : l'*informatio* et le *judicium*. A cette occasion, il précise la fonction propre du jugement intellectuel. Il ne peut se réduire à la simple composition des concepts, puisque déjà l'*informatio* peut avoir pour objet tant des notions complexes que des notions simples. Ce que fait l'intellect en jugeant, c'est percevoir qu'une proposition est vraie et croire que son contenu existe dans la réalité : *creditur et judicatur ab intellectu esse verum et existere secundum rem*<sup>52</sup>. Le point de vue reste le même que dans les textes précédents : le jugement, tant pour l'intellect que pour les sens, consiste dans une comparaison entre le connu et le réel, ou dans l'application d'une représentation à une chose extérieure.

Résumons les faits littéraires fournis par l'analyse du *Commentaire* du maître portugais. La technique *receptio-judicium* y occupe une place notable, dans l'étude surtout de la connaissance sensible. Or dans tous les cas où elle est employée de façon explicite, *judicium* possède un sens

50. *Ibid.*, p. 342-343.

51. Voir *ibid.*, p. 245-246 ; cf. *supra*, p. 74.

52. *Ibid.*, p. 290-291 : « Sed intelligere non est in nobis cum volumus, quia in *judicando* de intelligibilibus necesse est percipere verum et falsum. Hoc autem non possumus cum volumus. Ergo intellectus et imaginatio non sunt idem. Et intelligendum quod intellectus : aut est *judicativus* sive discretivus et de hujusmodi intellectu intendit hic quod dicit, quia sic non intelligimus cum volumus ; non enim discernimus verum a falso, cum volumus ; aut est intellectus *informativus*, et hoc dupliciter, quia aut est informativus intentionum simplicium aut compositarum, et de hujusmodi intellectus operatione, scilicet de operatione intellectus informativi locutus est superius in secundo, cum dixit : intelligimus cum volumus. [...] Sed dubitatur ; videtur enim quod et frenetici et melancolici terreantur in imaginando terribilia. Et dicendum quod in illis tam vehemens imaginatio est quod illud quod imaginatur, *creditur et judicatur* ab intellectu esse verum et existere secundum rem. Unde ex hujusmodi *credulitate* moventur, non autem ex imaginatione. »

très précis : il désigne l'acte de comparer une représentation avec le réel<sup>53</sup>. Outre ces deux faits déjà signalés au chapitre précédent, nous venons d'en observer un troisième, dans lequel nous pensons repérer l'origine de l'assimilation que fera saint Thomas d'Aquin des deux opérations de l'esprit à l'*apprehensio-judicium*. Pierre d'Espagne en effet a non seulement interprété la distinction aristotélicienne entre les deux modalités du connaître en s'inspirant d'Avicenne, mais il a pensé que c'est à la technique *receptio-judicium* qu'il fallait faire appel pour comprendre le sens exact des couples *intelligentia indivisibilium-compositio intellectuum* et *informatio-credulitas*. C'est ainsi qu'à ses yeux les deux modalités de la pensée ne désignent rien d'autre que la réception d'une espèce intelligible simple ou complexe et le jugement par lequel l'intellect compare avec le réel une similitude acquise, en perçoit la vérité et y adhère comme à une représentation exacte du réel.

C'est une notion nouvelle du jugement, dont la principale caractéristique était d'être fort complexe, que le maître portugais, en interprétant de la sorte Aristote et Avicenne, se trouvait à formuler. *Judicium* commençait dès lors à désigner une activité de l'intellect dans laquelle sont impliquées la composition des concepts, la perception de la vérité de cette composition et l'adhésion de l'esprit à cette même composition dont on a reconnu la conformité au réel. Reconnaître ou constater qu'un concept est conforme au réel, tel devenait le rôle distinctif de la fonction judicative de l'intellect humain.

Nous sommes à même d'admettre que saint Thomas, en assimilant, dans son étude du problème de la vérité, la deuxième opération de l'esprit au jugement, ne créait pas de précédent. Est-ce à dire qu'il le faisait en s'inspirant de Pierre d'Espagne ? Nous n'avons rencontré chez les scolastiques de l'époque aucun autre exemple de l'emploi de ce procédé. On a largement emprunté, pour interpréter Aristote, à la conception avicennienne des deux modes de pensée par concept et par assentiment, mais on ne semble pas avoir imité le procédé du maître portugais qui, pour expliquer la célèbre distinction, se servait de la technique *receptio-judicium*. Saint Albert le Grand, par exemple, utilise souvent, dans sa présentation des deux modes du connaître, le point de vue avicennien, mais jamais il n'assimile la composition-division ou la croyance à un jugement<sup>54</sup>.

53. Voir les textes cités *supra*, p. 73-74 et p. 113-114.

54. Voir *Liber de praedicabilibus*, tr. 1, c. 5 ; t. 1, p. 8 : « Divisio autem logicae, et quae sunt partes ipsius, ut dicunt Avicenna et Alfarabius, accipienda sunt ex intentione ipsius. Sicut vero jam dictum est, logica intendit docere principia per quae id quod notum est, devenire potest in cognitionem ignoti. Est autem incomplexum, de quo quaeritur *quid sit* ; aut complexum de quo quaeritur *an verum vel falsum sit*. Sciri autem non potest incomplexum de quo quaeritur *quid sit*, nisi per diffinitionem. Complexum, autem, de quo quaeritur *an verum vel falsum sit*, non potest sciri nisi per argumentationem. Istae sunt duae partes logicae. » Voir aussi *ibid.*, tr. 1, c. 4, p. 7 : « Adhuc sermo incomplexus quamvis designet aliquid apud intellectum simplicem, tamen *fidem* non facit an aliquid sit vel non sit, quia non aliquid esse significat vel non esse. Non autem venit ad notitiam ignoti nisi per aliquid, quod de ignoto *fidem* facit, quod ita sit vel non sit. » Voir enfin *Liber III De anima*, tr. 3, c. 1 ; t. 5, p. 368 : « Indivisibilium quidem igitur quae sunt incomplexa intelligentia sive intelligere quod est actus intelligendi, in omnibus his est circa quae non est falsum eo quod, sicut inferius ostendemus, nunquam accidit error intelligibilium in intellectu. Hic autem intellectus vocatur apud Arabes *informatio* : eo quod intelligere talia est informari intellectum possibilem naturis formalibus eorum ; intellectus

Une donnée nous paraît certaine. Le sens que saint Thomas donne à *judicium*, lorsqu'il l'identifie à la deuxième opération, n'est ni celui de saint Bonaventure, ni celui de saint Augustin ; il ne désigne en effet ni le *discernement* par l'intellect de son objet propre, ni l'*appréciation* de ce que devrait être une chose. Il possède, nous semble-t-il, le sens que Pierre d'Espagne donnait à *judicium* dans son emploi de la technique *receptio-judicium*, à la lumière de laquelle il a expliqué la célèbre distinction d'Aristote : celui d'un jugement qui consiste pour l'intellect à constater la conformité de sa représentation avec le réel.

\*  
\*\*

Telles sont, dessinées à grands traits, les principales étapes de la formation de la technique thomiste des opérations de l'esprit. C'est au *De anima* d'Aristote que le saint Docteur en situe l'origine. Mais pour la présenter, il emploie, outre le vocabulaire du Stagirite, celui de Boèce, celui d'Avicenne et celui d'Averroès. A la tradition avicennienne, il empruntera, surtout dans ses premiers écrits, les caractéristiques de chacune des deux opérations, en particulier la mise en rapport de la première opération avec la quiddité des choses et celle de la deuxième opération avec l'*esse*. Enfin, lorsqu'il voudra montrer que la vérité prédicative n'a de place que dans la composition ou la division des concepts, l'Aquinat s'inspirera du procédé de Pierre d'Espagne pour concevoir la deuxième opération comme un acte par lequel l'intellect juge en composant ou divisant.

Tant que nous n'aurons pas examiné de plus près la façon de saint Thomas d'utiliser la technique des opérations de l'esprit, ces assertions demeureront hypothétiques. C'est la tâche qu'il nous faut maintenant aborder. Aidée des renseignements fournis par l'exploration des sources, l'étude des textes de l'Aquinat devrait nous permettre de mieux mesurer sa dépendance à l'égard de ses devanciers ainsi que son originalité propre dans son emploi de la distinction aristotélicienne ; elle devrait surtout nous rendre possible la solution du problème littéraire d'où nous sommes parti, celui que pose chez lui la rencontre des deux techniques *apprehensio-judicium* et *duplex operatio intellectus*.

## II. La technique des opérations de l'esprit chez saint Thomas

Nous nous proposons dans cette section de montrer, par l'analyse des textes, quelle a été la fortune de la technique des opérations de l'intellect chez saint Thomas. Nous verrons qu'en dehors de son examen de la thèse

autem complexorum, qui est enuntiationis vel compositionis, vocatur *fides* per assensum intellectus ad talia. In quibus igitur intellectibus jam falsum est et verum, quia enuntiatione alicujus de aliquo jam necessarium est esse compositionem alicujus de aliquo : quia unum incomplexum cum altero componitur, et aliud affirmatur de ipso vel negatur ab eo : talis enim intellectus est de eo quod inest secundum quod inest praedicatum subjecto : verum enim et falsum non sunt nisi in respectu compositionis alicujus cum alio, vel divisionis alicujus ab aliquo. »

aristotélicienne de l'appartenance de la vérité à la composition ou division des concepts, il s'en est servi, dans pas moins de 60 textes, sans songer à l'*apprehensio-judicium* et sans identifier la deuxième opération au jugement. Ce fait, déjà affirmé dès notre premier chapitre, se trouvera ici pleinement fondé. Puis il nous sera possible, grâce à l'analyse de la façon dont le Maître a compris, aux divers moments de sa carrière, la fonction propre des opérations dans la vie de l'intelligence, d'obtenir une réponse aux deux questions qui faisaient l'objet de ce chapitre : pourquoi, dans les textes où il étudie le problème de la vérité, l'Aquinate a-t-il assimilé la deuxième opération au jugement et quel sens donne-t-il, dans ces mêmes textes, à *judicium* ?

Pour mieux tenir compte du développement de sa pensée, nous divisons notre étude en deux étapes. Dans la première, nous ferons l'analyse détaillée des textes des commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard et sur le *De Trinitate* de Boèce : il s'en dégagera une idée très nette de la position plutôt étrange du saint Docteur dans ses ouvrages antérieurs au *De veritate*. L'analyse détaillée de tous les textes des œuvres postérieures n'étant ni possible ni tout à fait nécessaire, nous nous bornerons, dans la deuxième partie, à confronter les données de ces textes avec les résultats que nous aura fournis l'étude des deux premiers commentaires : cette confrontation suffira à montrer les différentes façons dont saint Thomas s'est servi de la technique des opérations.

#### A. Les commentaires sur les *Sentences* et sur le *De Trinitate*.

Dès ses premiers écrits, saint Thomas fait un usage abondant de la technique, en s'inspirant le plus souvent du point de vue de la tradition avicennienne. Un aspect surtout, qui domine l'emploi qu'il en fait dans ces deux commentaires, manifeste cette influence : d'une façon constante, il soutient que par la première opération l'intellect connaît la quiddité des choses, tandis que par la deuxième il saisit leur *esse*. On ne retrouvera plus, après le commentaire sur Boèce, cette thèse, posée de façon aussi explicite<sup>55</sup>. Examinons d'abord les textes ; des assertions plus certaines nous seront ensuite possibles.

#### LES TEXTES

1. Le premier problème qui amène saint Thomas à se servir des opérations de l'esprit, c'est celui de la primauté, parmi les noms divins, du *Qui est*. Le vocabulaire utilisé est exactement celui que nous avons rencontré chez Avicenne, Algazel et Gundisalvi :

a) *Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu ; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera : unde*

55. Ce fait fut déjà signalé par le P. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *Mélanges thomistes*, 1923, p. 257, n. 2.

omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen<sup>56</sup>.

On n'a pas de peine à reconnaître la célèbre distinction de la logique avicennienne. L'intellect exerce deux fonctions complémentaires : la représentation et la croyance. Pour la première, il procède par définition, à partir de notions évidentes, *ens, res, aliquid*, et il vise la connaissance des choses qui ne sont pas immédiatement accessibles à l'esprit ; pour la seconde, il emprunte la voie de l'argumentation, des principes premiers aux vérités qui ne sont pas immédiates. Cette distinction sert ici à l'Aquinat à montrer que le *Qui est* constitue le premier de tous les noms de Dieu : ce qui est évident, s'il est vrai que l'être est ce que l'intellect appréhende en tout premier lieu.

2. De façon plus explicite, le saint Docteur fait appel à la même technique, lorsqu'il aborde l'analyse de la vérité. Ceci ne nous étonne pas, car il lui était difficile d'aborder cette tâche sans être conduit à exposer la thèse aristotélicienne sur le rapport entre la vérité et la composition ou la division des concepts. Il importe cependant d'observer que, lorsqu'il commente le Lombard, il ne croit pas encore nécessaire de réserver un article complet à l'examen de cette thèse, comme il le fera, depuis la première question *De veritate*, dans la plupart de ses écrits. C'est seulement dans la réponse à une objection qu'il s'arrête à présenter la technique des *opérations* de l'esprit et à montrer pour quelle raison la vérité appartient à la composition-division.

La réponse de saint Thomas vise à rappeler que, s'il est exact que la vérité se trouve seulement dans la deuxième *opération*, il ne faut pas en déduire que la vérité n'est pas convertible avec l'être. Le texte, l'un des plus révélateurs du point de vue du Maître lors de son premier enseignement, débute par une présentation détaillée de la distinction entre les deux *opérations* :

b) Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex *operatio* intellectus, una quarum dicitur a quibusdam *imaginatio* intellectus, quam Philosophus, III *De anima*, nominat *intelligentiam indivisibilem*, quae consistit in apprehensione simplicis quidditatis, quae etiam alio nomine *formatio* dicitur; alia est quam dicunt *fidem*, quae consistit in compositione vel divisione propositionis; prima operatio respicit *quidditatem* rei; secunda respicit *esse* ipsius<sup>57</sup>.

Observons le vocabulaire. Il s'agit tout d'abord de *duplex operatio intellectus* : formule peu employée par ses devanciers et dont l'origine semble remonter au commentaire d'Averroès sur le *De anima*<sup>58</sup>. Puis, pour désigner la première *opération*, il se sert de la terminologie avicennienne (*imaginatio*), de celle d'Aristote (*intelligentia indivisibilem*) et de celle d'Aver-

56. In *1 Sent.*, d. 8, qu. 1, a. 3, c. Nous avons préféré à *distincte* du texte de l'édition Mandonnet *indistincte* de l'édition de Parme.

57. In *1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7.

58. Voir *supra*, p. 103.

roès (*formatio*) ; pour définir son rôle propre, il s'inspire de la tradition avicennienne : il consiste dans la saisie de la quiddité d'une chose ; l'addition du qualificatif *simple*, que l'Aquinate omet à d'autres endroits, peut bien être une trace de l'influence de Boèce. C'est plutôt au vocabulaire averroïste qu'il fait appel pour exprimer la deuxième *opération* : elle est une *fides* : elle consiste dans la composition ou la division d'une proposition, et elle a pour objet, non plus la quiddité, mais l'*esse* d'une chose.

Il importe surtout d'observer, dans la suite du texte, la raison qu'invoque l'Aquinate pour démontrer que la vérité ou l'erreur ne se trouve que dans la deuxième *opération*. C'est parce que la vérité a pour fondement l'*esse* des choses, et non leur quiddité, et parce que c'est précisément la fonction de la deuxième *opération* de saisir l'*esse*, que l'on doit tenir pour vraie la thèse aristotélicienne :

c) Et quia ratio veritatis fundatur in *esse*, et non in *quidditate*, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus quod est enuntiatio, et non in prima, vel in signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid ; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus : per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum iudicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore ; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter : vel ex affirmatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo ; vel respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio ; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est ; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in V *Meta.* dicitur. Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum : quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus, nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in IX *Meta.* dicitur.

Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se : non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes : quia rationes inducendo contingit errare per applicationes unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, quod verum, proprie loquendo, quod tantum invenitur in complexis, non impedit conversionem veri et entis : quia quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis ; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, ens dicitur de re extra animam incomplexa<sup>59</sup>.

Deux positions paraissent certaines aux yeux de saint Thomas. Tout d'abord la deuxième *opération* a pour objet l'*esse* des choses. Il s'agit d'une thèse qui semble ne soulever aucun doute chez ses auditeurs et qu'il ne pense pas nécessaire de justifier : il lui suffit de l'énoncer, en présentant la technique des *opérations*. Puis, la vérité a pour fondement l'*esse* des choses : *quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda*

59. *Ibid.*

*operatione*. C'est à la lumière de ces deux propositions, pense l'Aquinat, que l'on peut comprendre la justesse de la thèse aristotélicienne d'après laquelle la vérité appartient à la deuxième *opération* de l'intellect.

Dans le corps même de l'article, saint Thomas s'est efforcé d'expliquer la deuxième de ces propositions, à savoir que la vérité a pour fondement l'*esse* des choses, et c'est à cette explication que renvoie l'*ut dictum est* du texte. Le procédé dont il s'est servi est fort révélateur. Pour montrer que la vérité a pour cause l'*esse* et non la quiddité des choses, il souligne que par vérité il faut entendre une relation qui est fondée sur le réel mais qui ne s'achève que dans l'opération de l'intellect qui reçoit l'*esse* d'une chose, en l'imitant ou en le reproduisant d'une certaine façon :

d) Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, VI *Meta.*, quod verum et falsum sunt in anima ; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit *quidditas* ejus et suum *esse*, veritas fundatur in *esse* rei magis quam in *quidditate*, sicut et nomen entis ab *esse* imponitur ; et in ipsa *operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum*, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum *esse* rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus <sup>60</sup>.

Il n'est pas dit par quelle opération l'esprit s'adresse ainsi à l'*esse* : le long passage de la septième réponse se charge de le préciser. Ce qui ressort de l'ensemble de l'article, c'est l'importance que saint Thomas accorde à la thèse de la correspondance entre la deuxième *opération* et l'*esse*. Il s'en sert comme d'un axiome pour montrer que c'est dans l'*esse* que la vérité trouve son fondement et que c'est à la deuxième *opération* qu'elle appartient de façon formelle.

Nous sommes conscient des redoutables problèmes d'interprétation doctrinale posés par cette conception de la deuxième *opération* comme connaissance de l'*esse* des choses. Nous serons plus à l'aise pour les affronter, après la présentation des textes. Mais il est permis, dès maintenant, d'observer qu'en montrant que la vérité se trouve seulement dans la deuxième *opération*, saint Thomas n'assimile jamais celle-ci au jugement ; bien plus, la seule fois où il mentionne *judicium*, c'est pour lui faire désigner la première *opération* de l'intellect : *intellectus habet verum judicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore*, et ce jugement ne signifie rien d'autre que le *discernement* par l'intellect de son objet propre. Il ne vient pas encore à l'esprit du saint Docteur de faire appel, pour démontrer la justesse de la thèse aristotélicienne, au procédé qu'il utilisera plus tard et qui consistera à identifier deuxième *opération* et jugement.

3. Le troisième problème qui bénéficie de la technique des *opérations* de l'esprit, dans le commentaire sur les *Sentences*, c'est celui que pose la connaissance divine des énonçables. Pour montrer que Dieu connaît

60. In 1 *Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, c.

d'une connaissance simple tous les énoncés que l'on peut former des choses, l'Aquinat met de nouveau en lumière les fonctions propres de chacune des deux opérations :

e) Cum in re duo sint, *quidditas* rei et *esse* ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis *formatio*, qua apprehendit *quidditatem* rerum, quae etiam a Philosopho, in III *de Anima*, dicitur *indivisibilium intelligentia*. Alia autem *comprehendit esse rei*, componendo affirmationem, quia etiam *esse rei* ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et *esse* ejus ; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam *esse suum* est causa et exemplar omnis *esse*. Unde sicut in cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem ; ita cognoscendo *esse suum*, cognoscit *esse* cujuslibet rei ; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus *esse* significatur ; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter ; quia *esse suum* non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens ; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationem et negationem <sup>61</sup>.

Notons encore une fois quelle sorte de rapport il conçoit entre la deuxième opération et l'*esse*. Par la deuxième opération, l'intellect connaît ou saisit l'*esse* d'une chose : *comprehendit esse rei*. La raison en est que l'être des choses sensibles, d'où notre intellect tire son objet, consiste dans la composition de matière et de forme, de substance et d'accident ; pour avoir accès à l'être, l'intellect doit reproduire intérieurement, dans une proposition prédicative, la composition du réel.

Que ce soit vraiment une appréhension de l'*esse* qu'obtient l'intellect par la deuxième opération, on ne peut pas en douter. Les expressions *respicit esse*, *comprehendit esse* l'indiquent déjà assez nettement. Dans la réponse à une objection, saint Thomas le dit de façon encore plus explicite : ce n'est qu'en composant et divisant, écrit-il, que notre intellect appréhende l'*esse* des choses sensibles :

f) Ad secundum dicendum quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est, et ideo per esse suum cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non *apprehendit* illud esse nisi componendo et dividendo <sup>62</sup>.

On se rappelle qu'il avait affirmé plus haut que l'intellect, dans la première opération, exerce un jugement à l'égard de son objet propre <sup>63</sup>. Or voici qu'il reconnaît à la deuxième opération une appréhension de l'*esse* des choses. Que penser dès lors de l'interprétation traditionnelle selon laquelle le jugement thomiste consiste essentiellement dans la deuxième opération et a pour rôle d'affirmer l'existence des choses dont on a saisi la quiddité par une simple appréhension ? Nous ne voyons pas comment on a pu la trouver dans les textes du commentaire sur les *Sentences*.

61. *In 1 Sent.*, d. 38, qu. 1, a. 3, c.

62. *Ibid.*, ad 2.

63. Voir *supra*, p. 119.

4. Le problème de la foi a offert à saint Thomas une autre occasion de se servir de la technique des *opérations* de l'esprit. Pour montrer la justesse de la définition augustinienne de la foi : *credere est cum assensione cogitare*, il croit nécessaire de la présenter de nouveau, car elle constitue la clé de son argumentation :

g) Dicendum ad primam quaestionem quod, sicut Philosophus dicit in III *De anima*, duplex est operatio intellectus. Una quae comprehendit quidditates simplices rerum, et haec operatio vocatur a Philosophis *formatio vel simplex intelligentia*. Et huic intellecto respondet vox incomplexa significans hunc intellectum.

Unde sicut in voce incomplexa non invenitur veritas et falsitas, ita nec in hac operatione intellectus. Et ideo sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur nec negatur, ita secundum hanc operationem intellectus non assentit nec dissentit. Et propter hoc in hac operatione non potest inveniri fides cujus est assentire.

Sed in alia operatione qua intellectus componit et dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione. Et propter hoc intellectus in hac operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur. Et ideo in hac operatione invenitur fides quae habet assensum<sup>64</sup>.

L'intérêt du passage réside surtout dans le vocabulaire qu'il emploie. On y trouve un autre exemple de la terminologie bigarrée que saint Thomas emprunte à des traditions philosophiques diverses. Pour la première fois, il attribue expressément à Aristote la paternité de sa technique des *opérations*, mais c'est au langage des *philosophes* qu'il a recours pour désigner la première *opération* : à celui d'Averroès (*formatio*) et à celui de Boèce (*simplex intelligentia*). Puis, comme dans les textes précédents, la fonction propre de cette première *opération* est de saisir la simple quiddité des choses.

L'étude d'un autre aspect du problème de la foi, celui de la nécessaire complexité de son objet, conduit le saint Docteur à de nouvelles précisions sur le rapport entre la deuxième *opération* et l'*esse*. Croire à l'Incarnation, écrit-il, ne peut consister dans la seule formation du concept d'incarnation ; autrement, toute personne qui saisirait le sens du mot, croirait à la réalité révélée. Croire à l'Incarnation, c'est admettre l'existence du mystère de Dieu fait homme : *credo incarnationem esse vel fuisse*. Il est donc évident que l'objet de la foi doit être complexe. Celle-ci étant assentiment, l'assentiment n'étant donné qu'à ce qui est vrai, et le vrai ne résidant que dans la composition de concepts, ce que l'on croit doit nécessairement s'exprimer dans une proposition. On en a la confirmation, ajoute-t-il, dans le fait que certains philosophes ont donné le nom de *fides* à l'opération par laquelle l'intellect compose et divise :

h) Sicut Augustinus dicit, credere est cum assensione cogitare. Assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est. Veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum vel vocum. Et ideo fidei objectum oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam philosophi illam operationem intellectus qua componit et dividit, appellaverunt fidem. Unde illi qui

64. In 3 Sent., d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1.

dixerunt quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur *credo incarnationem*, non potest intelligi formando conceptionem incarnationis, quia sic quilibet qui intelligit quid significatur per nomen, crederet incarnationem. Unde sensus est : *credo incarnationem esse vel fuisse*<sup>65</sup>.

On n'a aucune peine à reconnaître les fonctions attribuées par la logique avicennienne aux deux modes de la pensée. La conception répond à la question *quid sit* ; elle cherche à saisir la quiddité ; l'assentiment répond à *l'an sit* et vise l'existence d'une chose.

La même perspective avicennienne inspire à l'Aquinat, dans le même article, une autre raison qui explique la complexité de l'objet de la foi. Celle-ci a pour objet la Vérité première ; or de la Vérité première, on ne peut pas savoir *ce qu'elle est*, mais uniquement *qu'elle est* ; puisque l'existence d'une chose, c'est précisément ce qu'atteint l'intellect en composant ou divisant, il est nécessaire que l'objet de la foi soit énoncé de façon complexe :

i) Convenit etiam sibi ex ipsa ratione objecti proprii, quod est veritas prima, de qua non potest sciri *quod est*, ut intellectu in ejus *formatione* utatur, sed cognoscitur *quia est* : quod fit per intellectum componentem et dividentem<sup>66</sup>.

La réponse à la deuxième objection emprunte le même point de vue. A celui qui prétendrait que l'objet de la foi doit être simple du fait qu'elle trouve son achèvement dans la vision de l'essence de Dieu, le saint Docteur répond en montrant que le rapport de la foi à la vision est comparable à celui de la deuxième *opération* de l'esprit à la première. Tout comme l'opération par laquelle l'intellect compose et divise et par laquelle il parvient à connaître l'existence d'une chose dans un sujet, s'explique en définitive par la saisie de la quiddité, de même la foi, dont l'objet est complexe, trouve son ultime explication dans la vision de Dieu :

j) Operatio intellectus componentis et dividentis resolvitur ad operationem ejus quo respicit aliquod incomplexum ; quia *quod quid est* est principium demonstrandi *an est* simpliciter et *quia est hoc*. Et ideo etiam illud quod fidei succedit in quo fides consummabitur, erit visio incomplexi<sup>67</sup>.

Il ne suffit cependant pas de constater l'insistance avec laquelle saint Thomas, au début de son enseignement, établit, en s'inspirant de la logique avicennienne, un rapport étroit entre, d'une part, la première *opération* de l'intellect et la quiddité des choses, et, d'autre part, entre la deuxième *opération* et l'*esse*. Il faudrait pouvoir définir le sens que, dans chacun des textes, il donne à *esse*, afin de savoir si la fonction propre à la deuxième *opération* consiste à ses yeux dans l'affirmation du fait de l'existence d'une chose, comme le suggèrent ces derniers passages de son étude de la foi, ou si elle est plutôt, comme le donnent à penser la plupart des autres textes du *Commentaire*, de saisir l'être d'un chose. Avant de proposer une réponse à ce problème, il nous faut examiner un autre texte qui appartient à la même période.

65. *In 3 Sent.*, d. 24, qu. 1, sol. 2.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, ad 2.

5. Dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, c'est pour fonder la division tripartite des sciences — science de la nature, mathématique et métaphysique — que l'Aquinat se sert de la technique des opérations<sup>68</sup>. L'autographe du texte nous a été conservé et il nous permet d'observer que le saint Docteur n'est pas arrivé du premier jet à penser que la distinction entre les deux opérations de l'esprit pouvait l'aider à expliquer que l'intelligence utilise, pour découvrir l'objet propre à chacune des trois sciences, trois façons différentes d'abstraire<sup>69</sup>. Dans la première rédaction, aucune mention n'en était faite. A la rédaction suivante, il l'énonce dès le début de son exposé, mais sans dégager les caractéristiques de chacune des deux opérations, de sorte que l'insertion de la technique n'entraîne pas encore de modification radicale dans la présentation de sa thèse<sup>70</sup>.

C'est seulement dans la dernière rédaction que saint Thomas donne toute sa portée à la distinction aristotélicienne et en dégage toutes les implications pour résoudre le problème du fondement de l'abstraction. Le procédé dont il se sert rappelle celui que nous avons rencontré en plusieurs endroits du commentaire sur les *Sentences*. L'article débute par l'énoncé de la technique, puis vient la présentation du rôle propre à chacune des deux opérations : la saisie de la nature d'une chose par la première, puis la connaissance de l'esse par la deuxième :

k) Dicendum quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere potest. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III *De anima* duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur *intelligentia indivisibilium*, qua cognoscit de unoquoque *quid est*. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam *naturam* rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive sit res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum *esse* rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus<sup>71</sup>.

Le rapport entre les deux opérations d'une part, et les deux principes du réel d'autre part, préside encore ici au développement de l'argumentation. La première opération a pour objet la nature d'une chose : ce qui répond à la question *qu'est-ce ?* c'est-à-dire la quiddité, selon laquelle une

68. *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, qu. 5, a. 3. D'après de très bons indices, c'est durant l'année 1256, alors qu'il achevait de rédiger son commentaire sur les *Sentences*, que saint Thomas aurait expliqué l'opuscule de Boèce. Sur ce point, voir M.-D. CHENU, *La date du commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce*, dans *RSPT*, 30 (1941), p. 432-444.

69. Voir L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, dans *RSPT*, 31 (1947), p. 3-40. Cette étude a été reproduite dans *Philosophie et spiritualité*, Paris, Cerf, 1963, t. 1, p. 87-124.

70. « Responsio. Dicendum quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet (scire) videre diversos modos abstractionis, qua intellectus abstrahere dicitur, et rationes eorum. Sciendum igitur quod intellectus habet duas actiones, ut dicitur in III *De anima*. Unam quidem, qua intellectus considerat simplicem quidditatem rei ; aliam qua componit et dividit. » Ed. Decker, p. 232-233.

71. *Ibid.*

chose occupe un rang déterminé dans l'ordre de l'univers : la seconde opération a pour objet l'*esse* qui, pour les choses composées, résulte de l'ensemble des principes, ou, pour les substances simples, suit à la nature elle-même.

Cette structure une fois établie, l'Aquinate peut montrer que seule la première opération de l'esprit procède par abstraction au sens propre du mot. Si abstraire c'est distinguer ce qui, tout en étant uni dans le réel, peut être séparé par l'esprit, la deuxième opération, qui a pour fonction de répondre à la question *est-ce que ?* ne peut, sans verser dans l'erreur, rien séparer de ce qui est uni dans le réel ; autrement l'intellect, en composant ou divisant, nierait l'existence dans un sujet de ce qui lui appartient. Par la deuxième opération, affirme-t-il, l'intellect peut seulement séparer ce qui est séparé en réalité<sup>72</sup>.

### LES CONCLUSIONS

De cette longue présentation de textes, se dégagent des données sûres qui serviront à orienter notre étude de l'emploi de la même technique dans les œuvres ultérieures de saint Thomas. Outre ces résultats définitifs, des problèmes d'interprétation doctrinale prennent forme, au sujet desquels nous ne prétendons pas apporter le dernier mot. Faisons le bilan de ce que nous a appris cette lecture des textes.

1. Dès le début de son enseignement, saint Thomas interprète l'énoncé d'Aristote concernant les deux modalités de la pensée comme une distinction entre deux opérations de l'intellect. L'expression, peu fréquente chez les scolastiques de la première moitié du treizième siècle, devient chez l'Aquinate une formule technique. C'est à la traduction latine du commentaire d'Averroès sur le *De anima* qu'il semble l'avoir empruntée<sup>73</sup>. Malgré cette terminologie si ferme, le saint Docteur manifeste une certaine hésitation dans sa façon de comprendre ce que représente de façon exacte une opération de l'intellect : il ne semble pas encore se rendre compte qu'elle est la production d'un verbe intérieur, distinct de l'espèce intelligible<sup>74</sup>.

72. « Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo : homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata. » *Ibid.*

73. Voir *supra*, p. 103.

74. Le texte (g) par exemple identifie l'opération de l'intellect avec l'objet conçu : *Et huic intellecto respondet vox incompleta significans hunc intellectum*. La formule dénote le caractère primitif du sens que saint Thomas accorde aux opérations de l'esprit. Rappelons que, dans la traduction latine des œuvres d'Aristote, *intellectus* était le terme par excellence pour désigner le concept, le *noëma* (cf. *De anima*, III, 6, 430 a 6 : « In quibus autem et falsum jam et verum est, compositio quaedam jam intellectuum est, sicut eorum quae unum fiunt. » Voir également *De interpretatione*, I, 16 a 10 : « Est autem, quemadmodum in anima aliquoties quidem intellectus sine vero vel falso, aliquoties autem cui jam necesse est horum alterum inesse ; sic etiam in voce... ») ; chez Boèce, il sert encore à

2. Si saint Thomas distingue constamment deux opérations de l'intellect, le vocabulaire qu'il utilise pour les exprimer présente une variété étonnante. Il reconnaît que c'est à Aristote que l'on doit cette technique (g), mais pour la présenter, il se sert, non seulement de la terminologie du *De anima* (b, e, g), de celles aussi de Boèce (g), d'Avicenne (a, b) et d'Averroès (b, e, g). C'est pourquoi la première opération est désignée par cinq expressions différentes : *intelligentia indivisibilem*, *simplex intelligentia*, *imaginatio*, *informatio* et *formatio*. La deuxième opération, appelée le plus souvent *fides* (b, e) ou *credulitas* (a), est conçue comme l'acte par lequel l'intellect compose ou divise une proposition.

3. Dans ses deux premiers commentaires, saint Thomas n'identifie jamais deuxième opération et jugement. Le seul endroit où en présentant la technique des opérations il mentionne le terme *judicium*, c'est pour lui faire désigner la saisie d'une quiddité simple (c), et le jugement dont il est alors question consiste dans le discernement par l'intellect de son objet propre. Lorsqu'il étudie le problème de la vérité et veut montrer qu'elle appartient à la composition des concepts, il ne ressent pas le besoin de faire appel à la notion de jugement ; c'est par un autre biais qu'il justifie la thèse aristotélicienne : en prenant pour admis que la vérité a pour cause l'*esse* des choses et que l'*esse* est connu par l'intellect seulement dans la deuxième de ses opérations.

4. La correspondance étroite formulée par l'Aquinat entre la deuxième opération et l'*esse* constitue sans doute l'aspect le plus caractéristique de son premier emploi de la technique. Dans ses ouvrages postérieurs au commentaire sur le *De Trinitate*, il n'en sera plus fait mention. Pour quelle raison une telle insistance de sa part sur le rôle de la deuxième opération comme saisie de l'*esse* des choses ? Quel sens précis donne-t-il à cet *esse* dont il réserve la connaissance à l'opération par laquelle l'intellect compose ou divise ? Chacune de ces questions mériterait une étude plus détaillée ; essayons seulement de préciser ce que suggèrent les textes.

C'est aux écrits de la logique avicennienne, semble-t-il, que saint Thomas a emprunté ce point de vue sur la deuxième opération de l'esprit. On se rappelle comment pour Avicenne et pour Algazel la *credulitas* désignait le procédé par lequel l'intellect répond à la question *est-ce que* ?<sup>75</sup>

désigner la conception mentale signifiant les choses et signifiée par le langage (voir *In Librum de Interpretatione*, ed. prima ; *P.L.*, t. 64, c. 297 : « Cum igitur haec sint quatuor, res, intellectus, vox, littera ; rem concipit intellectus, intellectum vero voces designant, ipsas vero voces litterae significant. »). On sait, d'autre part, que lorsqu'il commente le Lombard, saint Thomas n'ose pas encore déterminer si par concept il faut entendre l'opération de l'intellect ou l'espèce intelligible ; voir par exemple *In 1 Sent.*, d. 27, qu. 2, a. 2, sol. 2 : « Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa similitudo rei intellectae ; et sine utroque istorum non potest quis intelligere ; utrumque enim istorum est quo quis intelligit formaliter. » Ne s'étant pas encore formulé de façon très nette le rôle du verbe mental dans la connaissance humaine, comme il le fera à partir de *Cont. Gent.*, 1, 53 (cf. *infra*, p. 134 ss.), il est normal qu'il soit encore indécis sur le sens exact des opérations de l'intellect. — A ce sujet, voir J. CHÈNEVERT, *Le Verbum dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 23 (1961), p. 359-361.

75. Voir *supra*, p. 111 ss.

Par la simple conception, on cherche, par voie de définition, à comprendre la signification d'un mot ou à saisir la quiddité d'une chose ; c'est à l'assentiment seul qu'il appartient de connaître, par voie d'argumentation, l'existence d'une chose ou la raison de l'existence d'un accident dans un sujet. Pour hériter de cette doctrine, l'Aquinat n'avait même pas besoin d'avoir lu leurs écrits ; elle faisait partie de l'enseignement de son maître Albert le Grand <sup>76</sup>. On s'étonne moins de sa présence dans les premiers écrits de saint Thomas, que de sa disparition dans ses œuvres postérieures.

Il est plus difficile de déterminer de façon exacte le sens de l'*esse* auquel s'adresse la deuxième opération. Les interprètes qui identifient le jugement thomiste à la deuxième opération ont largement utilisé ces textes des deux premiers commentateurs qui, à leur avis, énoncent la fonction la plus caractéristique de l'acte judiciaire. Ce qui est étrange, c'est que dans leur reconstitution de la pensée du Maître, il leur est arrivé soit de fonder leur interprétation du jugement sur la notion qu'ils se faisaient de l'*esse*, soit au contraire de déduire leur interprétation de l'*esse* de la conception qu'ils se faisaient du jugement. C'est ainsi que l'on a soutenu, d'une façon assez courante depuis la thèse du P. Marc <sup>77</sup>, que, puisque l'*esse*, c'est-à-dire l'acte d'exister, échappe à toute conceptualisation, le rôle du jugement — entendons de la deuxième opération de l'intellect — doit consister dans l'affirmation de l'être des choses, ou mieux il doit être l'acte par lequel l'intellect réalise, en les posant dans l'existence actuelle ou possible, les essences présentées par l'appréhension <sup>78</sup>. On a donc supposé que par *esse*, dans ces textes où il le met en rapport avec la composition-division, l'Aquinat entendait l'acte d'exister, et l'on s'est efforcé de montrer que si la deuxième opération a pour objet l'*esse*, c'est qu'elle est l'affirmation de l'existence extramentale du contenu du concept. Le premier à mettre en doute cette interprétation du rapport entre jugement et *esse* fut le P. Régis <sup>79</sup> ; or c'est à la suite du sens précis qu'il donne à l'acte judiciaire qu'il propose de comprendre autrement l'*esse* de ces textes. Persuadé que juger, d'après saint Thomas, consiste à opérer la synthèse des aspects fragmentés que l'intellect a saisis par la première opération, sans rien connaître d'autre que ce qui a été appréhendé, il a soutenu que l'*esse* auquel s'adresse le jugement ne signifie pas l'acte d'exister, mais la totalité de l'être : essence et existence, substance et accidents.

Nous connaissons peu de cas qui exigent autant que l'on tienne compte, pour bien interpréter la pensée de l'Aquinat, du vocabulaire qu'il emploie en chacun de ses écrits. Lorsqu'on lit attentivement les textes, on ne peut

76. Voir *De praedicabilibus*, I, 4 ; t. 4, p. 7 : « Adhuc sermo incomplexus quamvis designet aliquid apud intellectum simplicem, tamen fidem non facit an aliquid sit vel non sit, quia non aliquid esse significat vel non esse. Non autem venitur ad notitiam ignoti nisi per aliquid, quod de ignoto fidem facit, quod ita sit vel non sit. »

77. *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, dans *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier 1, p. 1-145.

78. *Ibid.*, p. 84-85. C'est la même interprétation qu'expose É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1945, p. 61-63, en se servant de *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7, et en renvoyant au travail du P. Marc.

79. Voir *Epistemology*, New York, 1959, p. 333.

refuser d'admettre, si étranges qu'elles paraissent, les trois propositions suivantes : a) dans ses deux premiers commentaires, saint Thomas n'assimile jamais la deuxième *opération* au jugement ; b) il attribue à la deuxième *opération*, non seulement d'avoir l'*esse* pour objet, mais de l'appréhender ou de le connaître (e, f) ; c) enfin l'*esse*, dans ces textes, ne signifie pas la totalité de l'être : il désigne l'acte qui résulte, chez les êtres composés, de l'ensemble des principes qui constituent ces êtres, ou il accompagne tout simplement la nature des substances simples (k).

Faut-il dès lors penser que l'*esse*, saisi par l'intellect dans la deuxième *opération*, signifie l'acte d'exister ? Rappelons que nous cherchons à reconstituer la position qu'adoptait saint Thomas lors de ses premiers pas dans la carrière théologique. Or il semble qu'à ce moment, il ne concevait pas encore l'*esse* comme un infini d'intelligibilité qui transcende tout étant et tout intellect créé<sup>80</sup>, mais plutôt comme une perfection formelle qui résulte, dans une substance composée de l'essence spécifique. Dans un bon nombre de textes du commentaire sur les *Sentences*, *esse* désigne la forme concrète d'un tout composé de matière et de forme, résultant de l'essence<sup>81</sup>. C'est en ce sens, semble-t-il, que l'Aquinat le définit comme l'acte de l'essence, notamment dans un passage qui renvoie à son étude de la vérité, où il avait énoncé de façon si nette la correspondance entre la deuxième *opération* et l'*esse* :

Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse ; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse *actus essentialis* ; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus ; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod « est » dicitur copula : et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum ; sed fundatur in esse rei, quod est *actus essentialis*, sicut supra de veritate dictum est<sup>82</sup>.

Des trois sens qu'il rapporte ici, il n'y a pas de doute que ce soit au deuxième qu'il pense lorsqu'il dit de la deuxième *opération* qu'elle atteint l'*esse* des choses. C'est cet *esse* qui fonde la vérité de la composition mentale et c'est lui que signifie la copule « est » du discours prédicatif. Or d'après ce sens, *esse* désigne l'acte de l'essence, c'est-à-dire l'acte produit par la forme spécifique et constituant la forme concrète du tout composé, comme c'est le cas de la vie produite par l'âme et reçue dans le composé, ou comme c'est le cas encore, d'après un autre texte du *Commen-*

80. Comme il le dira en commentant le *Liber de causis*, prop. 6, ed. H. D. Saffrey, p. 47 : « Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cujus objectum est quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse... »

81. Voir O. CARROLL, *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary of Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas*, thèse (dactylographiée), Ottawa, 1958, p. 224.

82. In 3 *Sent.*, d. 6, qu. 2, a. 2, c.

taire, de la saveur dont le principe effectif est la chaleur<sup>83</sup>. La formule *esse actus essentiae*, comme l'a montré le P. Geiger dans une étude remarquable<sup>84</sup>, se trouvait chez Albert le Grand d'un bout à l'autre de son œuvre et ne désignait ni l'essence, ni la substance concrète, ni formellement l'existence, mais un quasi-effet produit par l'essence. Il est fort possible que ce soit parce qu'il s'inspire de cette doctrine que l'Aquinat, au début de son enseignement, ne voit aucun obstacle à soutenir que la deuxième opération de l'esprit appréhende l'*esse*, comme une perfection intelligible qui résulte de l'essence spécifique.

Nous sommes dès lors conduit à l'interprétation suivante. Au début de son enseignement, la certitude la plus élémentaire de saint Thomas concernant la deuxième opération de l'esprit, c'est qu'elle a pour objet, comme on le répétait depuis Avicenne, l'*esse* des choses, et pour fonction de répondre à la question *est-ce que ?* A certains endroits de son commentaire sur les *Sentences*, notamment dans son traité de la foi, lorsqu'il met en rapport deuxième opération et *esse*, il ne veut rien dire de plus que ceci : l'intellect en composant ou divisant affirme la réalité extramentale d'un objet conçu. Dans la plupart des textes cependant, il soutient que par la deuxième opération l'intellect appréhende l'*esse* des choses. Cette position, qui ne reparaitra plus dans ses œuvres ultérieures, nous semble être liée au fait que par *esse* il entend, comme le lui avait enseigné son maître Albert le Grand, une perfection intelligible : l'acte résultant de l'essence spécifique et constituant la forme concrète du tout composé. Une fois saisie la quiddité d'une chose, l'intellect, dans une deuxième opération, appréhende l'*esse* parce que la composition d'une proposition dérive de la saisie de la quiddité comme l'*esse* résulte de l'essence et reproduit dès lors cet *esse*. Telle nous paraît, en gros, la façon la plus habituelle de saint Thomas, commentateur des *Sentences*, de comprendre la deuxième opération.

#### B. La technique des opérations dans les œuvres ultérieures.

La présente étude prendrait des proportions démesurées si, pour tous les autres écrits du saint Docteur, nous entreprenions l'analyse de chacun des textes où apparaît la technique des opérations de l'esprit. Le but de notre travail est avant tout de reconstituer le sens de *judicium*, et c'est par l'analyse de la distinction *apprehensio-judicium*, par la mise au jour des problèmes qu'elle pose, par la recherche des sources auxquelles elle fut empruntée, que nous avons pensé parvenir à des résultats concluants. Si nous avons été conduit à étudier la technique des opérations, c'est seulement parce que l'examen de l'*apprehensio-judicium* nous y a

83. « ... sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt : et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a sapore, qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur ens a forma, sed a toto ; et ideo essentia non dicit formam tantum ; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum ;... » *In 1 Sent.*, d. 23, qu. 1, a. 1, c.

84. *La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Paris-Montréal, 1962, p. 49-116.

obligé ; nous aurions poursuivi notre travail sans nous y attarder, s'il n'était pas arrivé à l'Aquinat, aux endroits où il affronte le problème de la vérité, d'assimiler l'une à l'autre les deux techniques. Il suffira donc à notre tâche de recueillir, dans les textes postérieurs au *Commentaire sur les Sentences*, les données les plus importantes concernant le vocabulaire des opérations de l'esprit, dans le double but de vérifier s'il est vrai que, sauf les endroits où il aborde le problème de la vérité, l'Aquinat n'identifie jamais deuxième opération et jugement, et de comprendre, dans ces textes sur la vérité, le sens du *judicium* qu'il assimile à la composition ou division des concepts.

### 1. Le vocabulaire des opérations de l'esprit.

Trois faits littéraires caractérisaient l'emploi des opérations de l'esprit au début de la carrière de saint Thomas. D'abord l'emploi d'un vocabulaire bigarré pour désigner chacune des deux opérations ; puis l'accent donné au point de vue avicennien pour définir le rôle de la deuxième opération alors mise en correspondance étroite avec l'esse des choses ; l'absence enfin du terme *judicium* pour exprimer la composition ou division. Retrouvons-nous les mêmes faits dans ses œuvres ultérieures ?

a) *Imaginatio (formatio) — credulitas (fides)*. — Observons tout de suite, puisqu'on a récemment suggéré le contraire<sup>85</sup>, que la terminologie arabe dont se servait saint Thomas de façon si constante dans son commentaire sur les *Sentences*, ne disparaît pas tout à fait après cet écrit. On la retrouve à trois endroits : à la question *De veritate*<sup>86</sup>, où il fait appel à la technique des opérations pour définir l'acte de foi ; à la question *De spiritualibus creaturis*<sup>87</sup>, où il se sert de cette terminologie pour réfuter la thèse averroïste de l'unité de l'intellect possible ; puis au début de son commentaire sur les *Secunds Analytiques*<sup>88</sup>. Cependant

85. Voir A. HAYEN, *La communication de l'être*, II, p. 190, note 1.

86. *De verit.*, qu. 14, a. 1, c. : « Intellectus enim nostri, secundum Philosophum, in libro *De anima*, duplex est operatio. Una qua format simplices quidditates ; ut quid est homo, vel quid est animal ; in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando : et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut in voce complexa, quae est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda : credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III *De anima*. »

87. *De spiritualibus creaturis*, qu. un., a. 9, ad 6 : « Intellectus autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus : sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De anima*. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei, et hanc Arabes vocant formationem vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. »

88. In *libros Post. Anal.*, prooemium, n. 4 : « Sunt autem rationis tres actus : quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligibilem sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum, et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum*. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est jam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Peri Hermetias*. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium

il est juste de dire, à propos de la terminologie des arabes, qu'après son commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas la mentionne en étant conscient de la tradition à laquelle elle appartient et s'il l'utilise, ce n'est pas tant pour la faire sienne, comme il donnait l'impression de le faire lorsqu'il commentait le Lombard, que pour en tenir compte, ou, tout au plus, pour confirmer la thèse qu'il défend, par exemple, celle du rapport entre la foi et la deuxième opération de l'esprit<sup>89</sup>.

b) *Simplex apprehensio*. — Remarquons en outre, à cause de l'importance donnée à cette expression dans l'école thomiste, que *simplex apprehensio* n'est jamais employée par l'Aquinate pour désigner la première opération de l'esprit. Dans son vocabulaire, cette formule possède un sens technique : elle désigne toute connaissance qui n'est pas discursive. Sont dites simples l'appréhension des sens externes<sup>90</sup>, celle de l'imagination<sup>91</sup>, celle de l'intelligence lorsqu'elle saisit un objet de façon intuitive<sup>92</sup>. L'appréhension simple ou absolue, c'est celle qui exclut toute délibération ; elle a lieu dans la vie de l'intellect lorsque celui-ci, informé de son objet, discerne cet objet sans avoir besoin de délibérer à son égard<sup>93</sup>. On comprend que voulant définir les fonctions respectives de l'intelligence et de la raison, l'Aquinate, à la question 15 *De veritate*, attribue à la première l'*apprehensio simplex* et à la seconde le *discursus*<sup>94</sup>.

rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae. » — Ajoutons que dans la première rédaction de *Cont. Gent.*, 1, c. 58, saint Thomas faisait aussi mention de la même terminologie : « Subtiliter autem consideranti ex dictis apparet quod (in intellectu divino non est actio) intellectus divini operatio non est similis operationi nostri intellectus qua propositiones formamus, quae dicitur compositio et divisio vel secunda (secundum) a quibusdam ; sed tantum similis illi operationi qua intellectus noster cognoscit quod quid est, quae quidem dicitur indivisibilem intelligentiam, vel *formatio intellectus, vel imaginatio per intellectum a quibusdam*. » Éd. Léonine, t. 13, p. 23\*-24\*. Les mots entre parenthèses sont ceux que saint Thomas a supprimés au cours de la première rédaction.

89. Voir *De verit.*, qu. 14, a. 1, c. ; *supra*, p. 130.

90. *De verit.*, qu. 24, a. 5, ad 4 : « ... in parte irrationali vel inferiori animae est solum *simplex apprehensio* ex parte cognitiva : non autem alia *collatio* vel *ordinatio*, sicut est in *apprehensiva* rationali. »

91. *In 3 De anima*, lect. 4, n. 635 : « ... appetitus non patitur neque movetur ad *simplicem apprehensionem* rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, *componendo vel dividendo* dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus. » — On ne s'étonnera pas si l'Aquinate reconnaît parfois à l'*imaginatio* de procéder par composition ou division ; il était courant, depuis Avicenne, de distinguer entre la *phantasia* et l'*imaginatio* et d'attribuer à la première la retention des espèces perçues par les sens et à la seconde la formation des images. Voir par exemple *Quodlibet 8*, qu. 2, a. 1, c. : « ... ipsa enim *imaginatio* format sibi aliquarum rerum similitudines, quas numquam sensus percipit, ex his tamen quae sensu recipiantur, *componendo ea et dividendo* ; sicut imaginamur montes aureos, quos numquam vidimus, et ex hoc vidimus aurum et montes. »

92. *In 1 Met.*, lect. 2, n. 46 : « Sed dicendum, quod magis universalis secundum *simplicem apprehensionem* sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in anima cadit animal quam homo... Sed quantum ad *investigationem* naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota quam minus communia ; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. »

93. *In 2 Sent.*, d. 24, qu. 3, a. 1, c. : « Sed rationis *apprehensio* dupliciter esse potest. Una *simplex et absoluta*, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non deliberata. Alia est *inquisitiva*, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. »

94. *De verit.*, qu. 15, a. 1, c. : « Intellectus enim *simplicem et absolutam apprehensionem*

Ce n'est pas à l'intellection des indivisibles d'Aristote qu'il songe lorsqu'il introduit la *simplex apprehensio* et l'oppose au discours de la raison. Il semble que c'est plutôt du Pseudo-Denys qu'il s'inspire et du type de connaissance que l'auteur des *Noms divins* attribuait aux anges et opposait au pouvoir humain de raisonner. C'est ce que suggèrent les passages où le saint Docteur compare le mode de connaissance des anges à celui de l'intellect humain, notamment dans un article de la *Somme de Théologie*, où, se servant de *simplex apprehensio* pour caractériser la connaissance angélique, il renvoie expressément à l'Aréopagite<sup>95</sup>. Peut-être faudrait-il dire cependant que dans la façon où saint Thomas utilisait *simplex apprehensio*, il était beaucoup plus près du vrai sens que le Stagirite donnait à la première modalité de la pensée, comme saisie intuitive d'une essence, que par son emploi de la première opération de l'intellect.

On a donc eu tort de voir dans *simplex apprehensio* une formule qui désignerait la première opération de l'intellect ; elle signifie plutôt toute appréhension, sensible ou intellectuelle, où n'intervient aucun processus discursif. On a eu tort également de penser que *simplex apprehensio*, chez l'Aquinate, avait pour terme antithétique *judicium*, car l'appréhension délibérée, aussi bien que l'appréhension simple, s'achève dans un jugement : avec cette différence toutefois, que celle-ci est au principe d'un jugement par discernement naturel, tandis que la première exige un autre type de jugement, plus complexe, qui consiste pour l'intellect, non seulement à discerner son objet propre, mais à comprendre qu'une proposition exprime adéquatement le contenu de son objet propre, et aussi à mesurer la valeur de cette proposition d'après la régulation des premières évidences de l'esprit.

Nous sommes donc forcé d'admettre que, dans la langue de saint Thomas, simple appréhension-discours constitue une autre technique, qu'il ne faut réduire ni à l'*apprehensio-judicium*, ni à la distinction entre les deux opérations de l'esprit. Appréhension simple et discours désignent deux modes selon lesquels notre intellect s'informe d'un objet ; appréhension et jugement distinguent plutôt la condition essentielle à tout acte de connaissance de l'action propre d'une puissance cognitive ; les deux opérations renvoient aux deux façons complémentaires pour l'esprit de se représenter le réel.

On aurait tort de penser que ces précisions sont sans importance pour l'interprétation de la noétique de saint Thomas. Si l'on néglige d'en tenir

designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero *discursum* quendam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in libr. *De definitionibus*, quod ratiocinatio est cursus causae ad causatum. »

95. *Secunda Secundae*, qu. 180, a. 3, c. : « ... de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium (*De div. nom.*, 7, 2), quod angelus *simplici apprehensione* veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem. » — L'expression *simplex apprehensio* ne se trouve cependant pas telle quelle dans la traduction des *Noms divins*, c. 7, 2, utilisée par saint Thomas. — La même expression est employée pour définir la connaissance angélique en *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1 (2<sup>e</sup> série).

compte, on est amené par certains faits littéraires à admettre une incohérence doctrinale dans ses œuvres. Arrêtons-nous à un seul de ces faits : il nous persuadera de la nécessité de distinguer entre *appréhension simple* et *première opération de l'intellect* ; il nous mettra aussi en garde contre la tentation de donner un sens univoque à *compositio-divisio* que le saint Docteur oppose tantôt à l'appréhension simple, tantôt à la première opération de l'esprit.

Au moins à deux reprises, une fois au début et l'autre à la fin de son enseignement<sup>96</sup>, saint Thomas soutient que la deuxième opération de l'esprit, tout comme la première, relève de l'intellect en tant qu'intellect, tandis que seule la troisième appartient formellement à la raison. Dans le premier de ces passages, il admet même chez les anges la présence d'une deuxième opération, du fait qu'ils sont soumis à la pluralité des espèces intelligibles pour l'exercice de leur connaissance<sup>97</sup>. Or dans le même article, pour définir les fonctions respectives de l'intellect et de la raison, il attribue au premier une *appréhension simple* et à l'autre un discours<sup>98</sup>. On aperçoit à quelle conséquence conduirait la réduction de la *simplex apprehensio* à la première opération de l'esprit. En considérant comme synonymes les deux expressions, on serait tenu d'admettre que la deuxième opération est nécessairement discursive. Comment dès lors l'Aquinat pourrait-il dire qu'elle appartient à l'intellect en tant qu'intellect ?

Le même fait nous suggère en outre de n'aborder qu'avec une particulière attention les différents textes où saint Thomas se sert de l'expression *compositio-divisio*. On connaît l'insistance avec laquelle, dans la *Prima Pars*<sup>99</sup>, il refuse aux anges tout procédé de connaissance par composition ou division, c'est-à-dire toute connaissance qui de façon immédiate ne saisirait pas dans l'essence d'une chose ce qui peut lui être attribué. N'y aurait-il pas lieu, pour mettre l'Aquinat d'accord avec lui-même, de distinguer au moins deux sens de l'expression *compositio-divisio*, selon qu'il l'oppose à l'appréhension simple ou à la première opération de l'intellect ? Autrement on n'arrive pas à voir comment, par exemple, les premiers principes, qui résultent d'une composition-division, constituent pourtant l'objet d'une appréhension simple, ni comment l'intellect, dans l'exercice de sa première opération, procède en composant ou divisant afin de se former la définition d'une chose.

Nous reviendrons bientôt sur ce problème. Pour l'instant, il nous suffit de conclure ce paragraphe en rappelant que l'expression *simplex apprehensio* possède dans la langue de saint Thomas une signification technique, probablement d'origine dionysienne. En la confondant avec *l'intelligentia*

96. *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 ; *In lib. Post. Anal.*, prooemium, n. 4.

97. *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 : « Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices quidditates et quae format propositiones, et quae ratiocinatur : quorum unum proprium est rationis in quantum ratio ; alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in angelis, cum per plures species cognoscant ; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa. »

98. *De verit.*, qu. 15, a. 1 ; cf. *supra*, p. 131.

99. *Prima Pars*, qu. 58, a. 4, c.

*indivisibilium*, formule aristotélicienne de la première opération de l'esprit, on s'expose à introduire plusieurs contresens dans la doctrine de l'Aquinat.

c) *Formatio quidditatis*. — On peut se demander, à la suite de la discussion précédente, s'il existe dans le vocabulaire de saint Thomas une expression qui lui est propre pour désigner la première opération de l'esprit. Nous savons que, dans ses deux premiers commentaires, il empruntait habituellement à cette fin, outre le langage d'Aristote, celui de Boèce et celui des Arabes. Mais a-t-il par la suite choisi une expression de préférence aux autres ? Ou s'est-il plutôt efforcé d'en forger une qui lui serait propre ?

Dès qu'on aborde la lecture du *De veritate*, on est étonné de voir qu'il se sert d'une façon constante, pour nommer la première opération, d'une expression étrange : *formatio quidditatis*<sup>100</sup>. Des sept textes de la question disputée où se rencontre la technique des opérations, seul le dernier omet cette formule<sup>101</sup>. Le fait le plus étonnant, c'est qu'après la question 14, on ne la retrouve plus dans les œuvres de saint Thomas. Certes il lui arrive, comme nous l'avons observé<sup>102</sup>, de mentionner parfois l'expression averroïste *formatio intellectus*, et même une fois, dans son commentaire sur les *Métaphysiques*<sup>103</sup>, de dire que l'intellect, par la première opération, forme des concepts simples et le *quod quid est* des choses, mais c'est une exception, et l'expression technique du *De veritate*, *formatio quidditatis*, ne revient jamais telle quelle. Dès la *Somme contre les Gentils*<sup>104</sup>, c'est plutôt la connaissance ou la saisie d'une quiddité qu'il attribue à la première opération<sup>105</sup>, ou encore la formation d'un

100. Voir qu. 1, a. 3, c. : « Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam... » ; qu. 1, a. 3, ad 1 : « Quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit adaequari... » ; qu. 1, a. 11, c. : « In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in iudicio componentis et dividitis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur... » ; qu. 3, a. 2, c. : « ... per talem formam operari potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo ; unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius... » ; qu. 4, a. 2, c. : « Verbum intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus ; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum ; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. » ; qu. 14, a. 1, c. : « Intellectus nostri, secundum Philosophum, duplex est operatio : una qua format simplices rerum quidditates ;... alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando... »

101. Voir *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 : « Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur... »

102. Cf. *supra*, p. 130 ss.

103. In *6 Met.*, lect. 6, n. 1233 : « Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. »

104. Peut-être même dès la question 15 *De verit.*, a. 1, ad 5 : « Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices quidditates et quae format propositiones et quae ratiocinatur. »

105. Voir *Cont. Gent.*, 1, c. 59 : « intelligendo quod quid est » ; *Cont. Gent.*, 2, c. 96 : « intelligit quod quid est » ; *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c. : « secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est » ; *De spirit. creat.*, qu. un., a. 9, ad 6 : « qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei » ; *ibid.*, a. 11, ad 7 : « qua intelligit quod quid est » ; *In Peri Herm.*, proemium, n. 1 : « per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam rei in seipsa » ; *ibid.*, 1, lect. 3, n. 25 : « in quantum intelligit absolute cujusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam » ; *ibid.*, 1, lect. 3, n. 31 : « intellectus apprehendens quod quid est ».

concept simple<sup>106</sup>. La formule la plus heureuse, à notre avis, à laquelle soit parvenu le saint Docteur, c'est celle que nous lisons dans son commentaire sur les *Métaphysiques*<sup>107</sup> : *per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscujusque rei* ; elle exprime très bien les deux aspects complémentaires de l'opération de l'intellect : la saisie d'un objet et la formation du concept de cet objet intelligé.

Pour quelle raison abandonne-t-il la formule *formatio quidditatis* du *De veritate* et s'efforce-t-il dans ses œuvres ultérieures de mieux préciser que par la première opération l'intellect saisit une quiddité et forme un concept simple ? La disparition de cette expression, que saint Thomas a pu forger en s'inspirant de la traduction latine du commentaire d'Averroès sur le *Traité de l'âme*, nous semble liée à la maturation de sa pensée sur le rôle exact de l'opération de l'intellect et sur la fonction précise du verbe mental dans la vie de l'esprit humain. Car s'il s'est attaché dès le début de sa carrière à nommer *opérations* les deux modalités de la pensée, ce n'est que progressivement qu'il est parvenu à se rendre compte de ce que signifie de façon précise l'opération de l'intellect.

On a déjà montré avec raison<sup>108</sup>, comment la dernière rédaction du chapitre 53 du premier livre de la *Somme contre les Gentils* constituait l'étape décisive de l'évolution de la doctrine thomiste du verbe mental. Ce qui frappe le lecteur des rédactions successives de ce chapitre, dont, par une heureuse fortune, nous possédons l'autographe, c'est l'introduction, dans le texte définitif, d'un point de vue nouveau sur le rapport entre l'acte d'intellection et l'opération de l'intellect. Avant la révision de ce chapitre, probablement faite à Orvieto au cours des années 1261-1265<sup>109</sup>, l'Aquinate concevait l'opération de l'intellect comme la formation par l'intellect d'une forme intelligible grâce à laquelle il peut connaître l'essence d'une chose qui ne lui est pas immédiatement accessible. Ainsi, dans la première rédaction du chapitre 53, distingue-t-il dans la connaissance intellectuelle deux genres d'objets : d'abord ceux que l'on connaît par la seule présence d'espèces intelligibles abstraites des phantasmes : ce sont les données communes qui sont immédiatement accessibles à l'esprit ; puis les objets qui ne peuvent être connus sans la formation par l'intellect, à partir des données communes et à l'aide d'un certain discours, d'une forme intelligible que l'on peut accepter comme l'essence de ce que l'on cherche à définir<sup>110</sup>.

106. Voir *In 1 Peri Herm.*, lect. 5, n. 68 : « quantum ad primam operationem, quae est simplex conceptio alicujus » ; *In lib. Post. Anal.*, prooemium, n. 4 : « Una enim actio intellectus est intelligibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res... » ; *Lectura super Evangelium Johannis*, c. 1, lect. 1, n. 25 : « Intellectus autem duo format, secundum duas operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem. »

107. *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1232.

108. Voir L.-B. GEIGER, *Les rédactions successives de Contra Gentiles I*, 53 d'après l'autographe, dans *Saint Thomas aujourd'hui, Recherches de Philosophie*, VI, p. 217-236.

109. Puisque ce chapitre semble avoir été le dernier que l'Aquinate rédigea à Paris, Voir GEIGER, *art. laud.*, p. 217, note 3.

110. *Cont. Gent.*, I, c. 53, première rédaction, éd. Léonine, t. 13, p. 20\* ss. : « Ex hac autem specie intelligibili qua primo intellectus informatur, procedit, componendo vel

Dans un passage de la même période, saint Thomas nous a laissé une description détaillée de la production par l'intellect d'une quiddité. A partir de ce que l'on sait, note-t-il, on forme un concept de la chose qui n'est pas immédiatement accessible, et par ce concept on saisit l'essence de ce que l'on cherche à définir. En saisissant ce qu'est un art, ce qu'est le chant, on forme un concept de la musique et on possède, d'une façon intelligible, l'essence de la musique<sup>111</sup>. On pourrait décrire de la façon suivante les étapes qu'il distingue alors dans la connaissance intellectuelle d'un objet : a) l'intellect est informé par des espèces intelligibles abstraites des phantasmes ; b) il saisit les données communes ; c) suit une certaine *cogitatio* ; d) grâce à laquelle il se donne une nouvelle forme intelligible ; e) il connaît cette forme et reconnaît qu'elle est, d'une certaine façon, l'essence d'une chose. On aperçoit dès lors le sens de l'*opération* de l'intellect à ce stage de la pensée du saint Docteur : elle est la formation d'une forme intelligible à partir de données communes, par laquelle l'intellect accède à la connaissance d'un nouvel objet.

C'est le même point de vue qu'il expose lorsque dans la question 3 *De veritate*, il se sert, pour l'étude du problème de la pluralité des idées en Dieu, de la technique des *opérations* de l'esprit et dit de la première opération qu'elle forme une quiddité<sup>112</sup>. Dans ce texte, comme dans la première rédaction de *Contra Gentiles* 1, 53, l'*opération* représente la production par l'intellect, informé d'une espèce intelligible, d'un terme intérieur par lequel, comme par une nouvelle forme résultant de l'opération, l'intellect parvient à connaître le réel. Les fonctions respectives que l'Aquinat attribue, dans ce texte, à la forme-principe et à la forme-terme indiquent de façon très nette ce que désigne à ses yeux l'*opération* de

dividendo, vel qualitercumque conferendo, ad inveniendam aliquam formam intelligibilem quae dicitur per intellectum *formata*. Et hoc patet tam in intellectu speculativo quam practico. Intellectus enim speculativus ex aliquibus communibus quae cognoscit, per hoc quod est eorum speciebus informatus, definitionem investigat, *quamdam formam intelligibilem formans*, quam accipit quasi essentiam definiti. Hujusmodi autem forma se habet primo ut intellecta, secundum quod intelligentis operatio ad eam intelligitur per relationem aliquam terminari; secundo vero ut quo intelligitur; prout ex hujusmodi forma excogitata relatio quaedam similitudinis innascitur intelligenti ad rem exteriorem quae per hujusmodi formam cognoscitur.»

111. *Quodl.* 8, qu. 2, a. 2, c. : « ... cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem per quam discit canere vel psallere, *concipit quidditatem* musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere ; aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae sunt fidei. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum quo affectus noster Deo unitur, *concipimus caritatis quidditatem*, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur, praecognoscentes tamen quid sit donum, quid sit affectus, quid sit unio. »

112. *De verit.*, qu. 3, a. 2, c. : « Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit *principium* actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens ; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit *terminus* actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus ; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit *primum quo* intelligatur ; sed magis se habet ad intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est *secundum quod* intelligitur ; quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit ; sicut in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est *primum quo* intelligitur ; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari jam potest *formando quidditates rerum et componendo et dividendo* ; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, *per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris* ; et sic est quasi *secundum quo* intelligitur. »

l'esprit. L'espèce intelligible permet à l'intellect de procéder à l'exercice de son opération — *per talem formam operari jam potest* —, tandis que la forme produite par cette opération met l'intellect en état de connaître le réel — *quoddam operatum ipsius per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris*.

Le passage de la question suivante du *De veritate* semble aussi appartenir à la période antérieure à la rédaction définitive de *Contra Gentiles* 1, 53<sup>113</sup>. Pour préciser si le Verbe se dit de Dieu de façon essentielle ou personnelle, saint Thomas s'arrête à l'analyse du rôle du verbe mental dans la connaissance humaine. On y trouve une doctrine du verbe mental qui a progressé depuis le commentaire sur les *Sentences*, puisque la distinction entre le verbe et l'espèce intelligible y est fortement soulignée ; mais l'Aquinat ne fait encore aucun effort pour montrer, comme il le fera à partir de la dernière rédaction de *Contra Gentiles* 1, 53, que le verbe ou le concept constitue ce que l'intellect, *en intelligeant*, se dit de la réalité qu'il intellige. C'est pourquoi, à notre avis, il ne se fait pas encore scrupule, en faisant appel à la technique des *opérations* de l'esprit, de soutenir que par la première opération l'intellect forme des quiddités des choses<sup>114</sup>. Former une quiddité à partir de notions déjà acquises, ou une conclusion à partir des principes premiers, tel semble être encore le rôle exclusif qu'il réserve à l'*opération* de l'intellect. Elle a pour effet de fournir à l'esprit une nouvelle forme intelligible qui lui rend possible la connaissance d'un nouvel objet. La formation d'un concept, à ce moment de sa carrière, ressemble d'assez près à la formation d'une image, et c'est peut-être parce qu'il voudra souligner la transcendance de l'esprit sur l'imagination qu'à partir de *Contra Gentiles* 1, 53, il s'efforcera de montrer que l'*opération* de l'intellect consiste d'abord à exprimer ce que l'on saisit du réel, plutôt qu'à rendre possible la connaissance d'un nouvel objet.

Il semble bien en effet que saint Thomas ait voulu, dans la rédaction définitive de *Contra Gentiles* 1, 53, souligner cet aspect fondamental de la production d'un concept. L'intellect, formé par une espèce intelligible, en saisissant un objet, forme en soi une idée de la chose qu'il intellige : telle est maintenant sa façon de situer dans la vie de l'esprit la formation d'un concept. La comparaison entre la première et la troisième rédactions

113. Du simple point de vue chronologique, rien n'oblige à penser que le début de la *Somme contre les Gentils* ait été rédigé durant les derniers jours ou les dernières semaines du premier séjour de saint Thomas à Paris ; par conséquent, il n'est pas impossible que la question 4 *De verit.* soit postérieure à la première rédaction de *Contra Gentiles*, 1, 53. Voir L.-B. GEIGER, *art. laud.*, p. 233. Mais nous ne voyons pas dans la question 4 *De verit.* un progrès doctrinal sensible par rapport à la première rédaction de *Contra Gentiles*, 1, 53, sur le problème du rapport entre la saisie sensible d'un objet et la production d'un verbe mental.

114. *De verit.*, qu. 4, a. 2, c. : « Unde ad hujus notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus : sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum : sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero ; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum posteriorum a quidditatibus priorum ; vel saltem sicut conceptio actualis ab habituali cognitione. »

de la phrase-clé de ce passage fait bien voir en quoi a surtout consisté l'évolution de sa pensée.

*Première rédaction*

Ex hac autem specie intelligibili qua primo intellectus informatur, procedit, componendo vel dividendo, vel qualitercumque conferendo, ad inveniendum aliquam formam intelligibilem quae dicitur per intellectum formata.

*Troisième rédaction*

... intellectus per speciem rei formatus *intelligendo* format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam significat definitio...

Désormais, l'Aquinate ne définira plus le verbe mental sans indiquer ce rapport entre l'acte d'intellection et la formation du concept. Au quatrième livre du *Contra Gentiles*, dans sa magnifique étude de la génération en Dieu, il écrira : *intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam quae est interius verbum*<sup>115</sup>. La formule *intelligendo format* revient encore dans la *Lectura super Evangelium Johannis* : *Illud proprie dicitur verbum interius, quod intellectus intelligendo format*<sup>116</sup> ; mais le plus souvent il souligne le même point de vue en disant que le verbe mental est une *conceptio rei intellectae*<sup>117</sup> : le concept n'est pas une représentation quelconque du réel, mais bien ce que l'intellect se dit intérieurement de la chose qu'il intelligenge, et l'opération qui le produit n'a pas pour rôle d'abord de fournir à l'intellect une nouvelle forme pour accéder à la connaissance d'un nouvel objet, mais plutôt d'exprimer la saisie intelligible d'un objet.

Telle est la raison, croyons-nous, pour laquelle saint Thomas, après la rédaction définitive de *Contra Gentiles* 1, 53, n'a pu s'accommoder de la formule *formatio quidditatis*. En concevant l'opération de l'intellect comme procédant essentiellement d'un acte d'intellection, dont elle exprime la saisie en formant un concept, le saint Docteur ne pouvait plus par cette formule désigner la première opération de l'esprit ; car la quiddité n'est pas ce que l'intellect forme, mais plutôt ce qu'il saisit et ce dont il forme, grâce à cette saisie, un concept simple. Telle est aussi la raison pour laquelle nous pensons que la formule la plus précise à laquelle il nous semble être parvenu est celle de son commentaire sur les *Métaphysiques* : *(operatio) per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscujusque rei*<sup>118</sup>.

d) *Compositio-divisio*. — S'il est facile de constater que la deuxième opération est, pour saint Thomas comme pour Aristote, une composition

115. *Contra Gent.*, 4, c. 11 : « Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, quum sit quasi terminus intellectualis operationis ; intellectus enim *intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam* quae est interius verbum. »

116. *Lectura super Evangelium Johannis*, c. 1, lect. 1. n. 25.

117. Voir *Prima Pars*, qu. 27, a. 1, c. : « Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat : et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. » Également *De potentia*, qu. 9, a. 9, c. : « ... quod intellectus concipit in seipso de re intellecta... »

118. Voir *supra*, p. 135.

ou division des concepts, il ne l'est pas de se faire une idée exacte de ce qu'il entend désigner par cette expression. La deuxième opération constitue, à notre avis, l'une des pièces de la doctrine thomiste les plus difficiles à reconstituer.

Nous avons suggéré plus haut<sup>119</sup>, que *compositio-divisio* possédait chez saint Thomas plusieurs sens différents qu'il faudrait soigneusement distinguer selon les contextes où elle est utilisée. Ce qui nous conduisait à cette hypothèse, c'était le fait qu'à certains endroits il la considère comme la fonction de l'intellect et l'attribue aux anges, tandis qu'ailleurs il met beaucoup d'insistance pour nier que la connaissance angélique procède par composition ou division. Nous pensons que la formule *compositio-divisio* possède, dans ses écrits, trois sens différents.

a) Le premier sens, c'est celui que nous avons relevé dans les textes où *compositio-divisio* est opposé à *simplex apprehensio*. Ce dernier terme, d'inspiration dionysienne, désigne l'acte propre de l'intellect en tant qu'intellect : la saisie d'un objet simple ; la *compositio-divisio*, dans ce cas, signifie un procédé discursif, à partir de la saisie intelligible d'une quiddité à la connaissance de tout ce qui peut être attribué à la chose dont on connaît la quiddité. En ce sens, la composition ou division est un mode de connaissance propre à l'homme, par lequel il se distingue du pur esprit. C'est cette *compositio-divisio* que saint Thomas refuse de reconnaître chez les anges ; c'est à elle qu'il fait allusion lorsque, dans le passage déjà cité de la première rédaction de *Contra Gentiles* 1, 53, il dit que pour former la définition d'une chose, l'intellect procède *componendo vel dividendo vel qualitercumque conferendo*<sup>120</sup>. La composition-division, en ce premier sens, ne peut avoir de place dans notre connaissance des principes qui sont pourtant le fruit d'une deuxième opération.

b) Un deuxième sens de *compositio-divisio* apparaît dans les passages où l'Aquinat cherche à souligner, à la suite d'Aristote, quelle sorte de connaissance l'intellect humain exerce dans la deuxième de ses opérations : celle de la saisie dans un tout intelligible de ce qui n'a pu être saisi, dans la première opération, que d'une façon fragmentée, par des notations multiples<sup>121</sup>. D'après ce deuxième sens, composer ou diviser des concepts représente le privilège de l'esprit humain, auquel n'a part aucune vertu cognitive inférieure. Il s'agit en effet d'une fonction par laquelle l'intellect humain surmonte la pluralité des représentations intelligibles, à laquelle il est nécessairement soumis pour accéder à la connaissance du réel.

119. Voir *supra*, p. 133.

120. Voir *supra*, p. 138.

121. Le passage suivant du commentaire sur les *Métaphysiques* illustre bien ce point de vue : « Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligat ambo ut unum, in quantum scilicet ex eis unum fit : sicut etiam partes cujuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum ; sed omnia ista intelligit simul, in quantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum subjectum simul, in quantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio. » *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1229. Voir aussi *Prima Pars*, qu. 85, a. 3, ad 2 et 3 ; *ibid.*, qu. 85, a. 5, c. et ad 3 ; *ibid.*, qu. 85, a. 8, c.

Cette composition-division implique la saisie de l'un dans le multiple, analogue à celle que l'intellect exerce dans la première opération, avec cette différence que dans celle-ci il saisit l'unité de l'essence d'un être dans le multiple des représentations sensibles, tandis que dans la deuxième opération, ce qui se révèle à l'intellect, c'est l'unité de l'être dans le multiple des représentations intelligibles.

On comprend dès lors pourquoi l'Aquinatense peut affirmer que la deuxième opération appartient à l'intellect en tant qu'intellect, voire qu'elle n'est pas absente de la connaissance angélique. L'ange, pour connaître un être, n'a pas besoin de procéder de la saisie de la quiddité à la découverte de ce qui accompagne cette quiddité dans le réel : c'est pourquoi saint Thomas lui refuse la *compositio-divisionis* entendue au premier sens. Mais, pour connaître la multiplicité des choses en même temps, il doit les considérer comme les parties d'un tout, de façon analogue à ce que fait l'intellect humain lorsqu'il saisit en même temps un sujet et un prédicat en les considérant comme parties d'une proposition<sup>122</sup>.

c) *Compositio-divisionis*, à notre avis, possède chez saint Thomas un autre sens, inspiré cette fois de l'interprétation avicennienne de la distinction d'Aristote entre les deux modalités de la pensée. Dans certains passages, notamment ceux qui concernent le problème de la vérité, composer ou diviser ne signifie pas seulement discourir d'une notion à une autre, ni saisir dans un tout intelligible divers aspects du réel, mais aussi *comparer* la représentation de l'intellect avec le réel pour en percevoir la conformité et la non-conformité. Tout comme l'assentiment avicennien, cette composition-division implique la comparaison entre la conception mentale et le réel, et par conséquent la perception de la vérité de la représentation. Bref elle constitue l'*application* du concept au réel. C'est la composition-division entendue en ce sens que l'Aquinatense, à la suite de Pierre d'Espagne, identifie au jugement. Il suffit pour le moment de le noter : nous aurons bientôt à nous y arrêter plus longuement. Auparavant, un dernier aspect du vocabulaire thomiste des opérations de l'intellect reste à préciser.

e) *Judicium intellectus componentis et dividensis*. — On a pu se rendre compte, par l'analyse des textes du commentaire sur les *Sentences*, que saint Thomas, au début de son enseignement, n'assimilait jamais la deuxième opération au jugement. Mais est-il exact, comme nous l'avons souvent répété, qu'il ne le fait, dans ses œuvres ultérieures, que lorsqu'il aborde l'étude de la vérité et de son rapport avec l'intellect qui compose

122. Voir *Prima Pars*, qu. 58, a. 2, c. : « Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum ; sicut partes alicujus continui. Si enim unaquaqueque per se accipiatur, plures sunt ; unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et per intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto : et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III *De anima*. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis ; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi ; sed secundum quod uniantur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur... Ea vero cognitione qua (angeli) cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur, non autem illa quae diversis. »

et divise ? N'existe-t-il pas, outre les quatre grands textes du *De veritate*, de la *Prima Pars*, du commentaire sur les *Métaphysiques*, et du commentaire sur le *Peri Hermeneias*<sup>123</sup>, d'autres passages où il se permet le même procédé ?

Nous avons rencontré deux autres endroits où il associe de près la deuxième opération et le jugement, mais à chaque fois c'est encore pour préciser la place de la vérité et de l'erreur dans la connaissance humaine. Il ne sera pas inutile, ne serait-ce que pour compléter le dossier de notre premier chapitre, d'examiner ces deux textes.

Le premier se trouve au deuxième livre du *Contra Gentiles*. A l'occasion de la réponse que donne l'Aquinat à un argument en faveur de la substantialité de l'intellect agent, il souligne que l'erreur, chez l'homme, se trouve seulement dans le jugement de l'intellect qui compose et divise :

Nihil contrariorum est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem ; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariae, cum unum sit ratio cognoscendi aliud ; falsitas autem, quae accidit in judicio intellectus componentis et dividensis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes<sup>124</sup>.

La formule *judicium intellectus componentis et dividensis* est une allusion évidente aux endroits où il étudie de façon plus élaborée le problème de la vérité et de l'erreur. Il s'agit sans doute du même type de jugement auquel il assimile l'acte de composer et de diviser et dont nous cherchons ici à reconstituer le sens précis.

Le second passage appartient à l'analyse qu'il fait, au *De malo*, de la possibilité de l'erreur chez les anges. Il s'agit d'un texte d'un grand intérêt pour celui qu'intéressent les problèmes posés par la langue de l'Aquinat. A le lire rapidement et surtout à l'isoler des autres écrits, on peut aisément y trouver la justification la plus convaincante du vocabulaire dont la plupart des interprètes se sont servis pour présenter la doctrine thomiste du jugement. Le texte en effet distingue entre *simple apprehension* et *composition-division* ; il dit qu'en composant et divisant, l'intellect connaît l'esse, et que composer ou diviser ce n'est rien d'autre que *juger* que quelque chose est ou n'est pas :

Angelus habet *simplicem intellectum* quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem, ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subjecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri, sed statim in *simplici consideratione* subjecti, considerat ea quae subjecto conveniunt, vel quae ab eo removentur ; utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subjecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde angelus per *simplicem apprehensionem subjecti cognoscit esse vel non esse*, sicut et nos componendo et dividendo.

123. Voir *supra*, p. 30-34.

124. *Cont. Gent.*, 2, c. 76.

Nihil autem prohibet per simplicem intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, in quantum *judicat aliquid esse vel non esse*. Unde in intellectu daemonis potest esse falsitas, praecipue quantum ad ea quae excedunt naturalem cognitionem<sup>125</sup>.

Ce texte, pour être bien interprété, appelle quelques remarques importantes.

a) La *simple appréhension*, que l'Aquinatense oppose ici à la *composition-division*, ne désigne pas la première opération de l'intellect. Elle signifie uniquement le mode propre aux anges de connaître : la simple considération ou la simple intelligence. Pour saint Thomas, ce n'est pas la simplicité du mode de connaissance qui définit la première opération, mais la simplicité de son objet : elle est essentiellement l'expression de la saisie d'une quiddité et, au niveau humain, cette saisie implique le plus souvent un procédé discursif<sup>126</sup> exclu par la formule *simplex apprehensio*.

b) L'assimilation de la composition-division au jugement ne doit pas nous étonner : tout comme au *Contra Gentiles* 2, 76, elle intervient pour situer l'erreux dans la connaissance humaine, et elle rappelle sans doute le procédé dont se sert l'Aquinatense lorsqu'il étudie de façon explicite le rapport entre la vérité et la deuxième opération de l'esprit.

c) Dans ce texte, saint Thomas ne dit pas, comme il le faisait en commentant le Lombard, que par la deuxième opération l'intellect saisit l'*esse* des choses. Il est facile d'observer que l'accent n'est plus le même. Il affirmait alors qu'en composant ou divisant, l'on connaît *ipsum esse rei* ; ici il soutient que l'on connaît ou que l'on juge *aliquid esse vel non esse*. Jamais il ne serait venu à l'esprit de l'Aquinatense, commentateur des *Sentences*, de dire que l'intellect par la deuxième opération saisit l'être ou le non-être des choses : cela n'aurait tout simplement pas eu de sens. Par la nouvelle formule, il entend tout simplement dire qu'en composant ou divisant l'intellect connaît ou juge que *quelque chose est ou n'est pas*.

Lorsque, dans ses écrits postérieurs au commentaire sur le *De Trinitate*, il associe l'*esse* à la deuxième opération, ce n'est plus pour soutenir que celle-ci a pour fonction d'appréhender l'*esse* des choses<sup>127</sup>. Le plus souvent

125. *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1.

126. Voir surtout *Lectura super Evangelium S. Johannis*, c. 1, lect. 1, n. 26 : « ... cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam, et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. » A noter dans ce texte le sens de *simpliciter nota* : la simple saisie des premiers principes.

127. Outre *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1, voir *Prima Pars*, qu. 14, a. 14, ad 2 : « Compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est sua essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur. » *In 5 Met.*, lect. 9, n. 895 : « ... esse et est significant compositionem propositionis quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit (Aristoteles) quod esse significat veritatem rei. » *Ibid.*, lect. 11, nn. 900-903 ; *In 1 Peri Herm.*, lect. 3, n. 35 : « Hujusmodi enim nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum ; et ideo non est verum nec falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae designatur iudicium intellectus. » Ce dernier texte est tiré de l'analyse de la vérité comme propriété de la composition-division au cours de laquelle le jugement a été identifié à la deuxième opération de l'intellect.

il le fait seulement pour montrer, à la suite d'Aristote, que la copule « est » du discours prédicatif, dans lequel nous exprimons la composition des concepts, signifie à la fois l'unité dans le réel de ce qui est conçu et la vérité de ce qui est énoncé. On ne trouve aucun texte où les deux *opérations* seraient spécifiées, comme dans les deux premiers commentaires, par deux principes du réel : quiddité et *esse*. D'après ce qui nous semble être la position définitive du saint Docteur, chacune des deux *opérations* implique une saisie de ce qui est, de ce qu'il en est de l'être : de la quiddité d'abord, puis, comme dans un tout, de ce qui accompagne cette quiddité dans le réel. Le propre de la deuxième opération, c'est d'exprimer par un énoncé l'unité dans le réel de ce qui a été conçu de façon fragmentaire.

## 2. Le sens de *judicium* dans l'étude du problème de la vérité.

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder le problème qui faisait l'objet de ce chapitre. Rappelons qu'il était posé par un fait littéraire : l'assimilation par saint Thomas, dans le seul contexte de son étude de la vérité, et seulement dans les œuvres postérieures au commentaire sur les *Sentences*, de la technique des *opérations* de l'esprit à l'*apprehensio-judicium*. Notre principale préoccupation était de comprendre le sens qu'il donne à *judicium* dans ces textes et de savoir la raison qui l'a conduit à identifier la deuxième *opération* à un jugement. Essayons de recueillir les données du problème, afin de mieux voir la solution suggérée par la lecture des textes.

### POSITION DU PROBLÈME

Le problème prendra une forme beaucoup plus précise, si nous examinons de près chacun des quatre grands textes<sup>128</sup> et si nous nous efforçons d'en dégager les principales caractéristiques.

a) Dans ces textes, qui contiennent tous une justification de la thèse aristotélicienne sur le rapport entre la vérité et la composition ou division des concepts, l'assimilation de la deuxième *opération* au jugement intervient toujours comme le *moyen terme* d'une démonstration. Ce qui est à démontrer, c'est que la vérité se trouve d'abord dans l'intellect qui compose et divise. Lors de son commentaire sur les *Sentences*, il suffisait à saint Thomas, pour faire accepter cette thèse, de montrer que la vérité a pour fondement l'*esse* des choses et que l'intellect peut connaître l'*esse* seulement dans la deuxième de ses *opérations*. Mais à partir de la question *De veritate*, il utilise comme moyen terme l'identification de la composition-division à un jugement. On s'en aperçoit très nettement, lorsque l'on observe la démarche de chacun des arguments.

128. *De verit.*, qu. 1, a. 3, c. ; *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c. ; *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31 ; *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1236. Voir *supra*, p. 30 ss.

*De veritate* 1, 3, c. :

La vérité est l'adéquation entre l'intellect et le réel ;  
 Mais une telle adéquation suppose que l'intellect possède quelque chose qui lui est propre ;  
 Or dans la formation d'une quiddité, l'intellect ne possède que la ressemblance du réel ;  
 Donc pour qu'il y ait vérité, il faut que l'intellect *juge* de ce qu'il a appréhendé ;  
 Or l'intellect juge de ce qu'il a appréhendé, lorsqu'il dit que quelque chose est ou n'est pas ;  
 Or ceci c'est le fait de l'intellect qui compose ou divise ;  
 Donc...

*Prima Pars*, 16, 2, c. :

La vérité est la conformité entre l'intellect et le réel ;  
 Or connaître la vérité, c'est connaître cette conformité ;  
 Mais l'intellect ne connaît pas cette conformité du seul fait qu'il saisit la quiddité d'une chose ;  
 Mais seulement lorsqu'il *juge* que le réel est conforme à ce qu'il en appréhende ;  
 Or ce jugement, l'intellect le pose en composant ou divisant ;  
 Donc...

*In 1 P. H.*, 3, 31 :

Seul l'intellect peut connaître la vérité, parce que seul il peut connaître sa conformité au réel ;  
 Or connaître cette conformité, c'est *juger* qu'il en est du réel comme on l'appréhende ;  
 Or juger de cette façon, c'est composer ou diviser ;  
 Donc l'intellect ne connaît la vérité qu'en composant ou divisant.

*In 6 Met.*, 4, 1236 :

Seul l'intellect peut connaître la vérité ;  
 Mais il ne la connaît pas par la première de ses opérations, car par elle il ne fait que concevoir la raison d'une chose, sans juger de la ressemblance qu'il en possède ;  
 Or c'est lorsqu'il compose ou divise que l'intellect, en plus de posséder la ressemblance d'une chose, réfléchit sur cette ressemblance, la juge et la connaît ;  
 Donc la vérité se trouve seulement dans la composition ou division.

b) *Judicium*, dans ces quatre textes, possède un sens précis : celui de comprendre la conformité entre l'intellect et le réel : *tunc autem judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est*<sup>129</sup> ; *quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit*<sup>130</sup> ; *judicare ita esse in re vel non esse*<sup>131</sup> ; *judicat hominem esse animal rationale et mortale*<sup>132</sup>. Le passage du commentaire sur les *Métaphysiques* utilise, en plus de ce sens de *judicium*, un autre plus

129. *De verit.*, qu. 1, a. 3, c.

130. *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c.

131. *In 1 Peri Herm.*, lect. 3, n. 31.

132. *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1236.

difficile à définir : il est exprimé par le terme *dijudicare* et il porte sur la représentation elle-même. Nous allons bientôt revenir sur l'aspect particulier de ce texte.

c) Bien que la démarche des quatre arguments soit sensiblement la même, du fait qu'elle emprunte comme moyen terme l'assimilation de la composition-division au jugement, on est forcé de reconnaître que saint Thomas ne se sert pas toujours, pour démontrer sa thèse, du même aspect du jugement. Au *De veritate*, c'est parce qu'il voit dans le jugement l'action propre de l'intellect, qu'il en déduit que la deuxième opération est le sujet de la vérité : car si la deuxième opération est un jugement, elle permet dès lors à l'intellect d'entrer en rapport d'égalité ou d'inégalité avec le réel, et non plus seulement, comme la première opération, de lui être assimilé. Mais lorsqu'il reprend l'examen du même problème, à la *Prima Pars* et dans son commentaire sur le *Peri Hermeneias*, un nouveau point de vue se fait jour : c'est parce que le jugement permet à l'intellect de connaître la vérité, c'est-à-dire de savoir qu'il est conforme au réel, que celle-ci appartient à la deuxième opération. Y aurait-il eu une raison pour laquelle le saint Docteur ne serait plus satisfait de la preuve qu'il avait donnée au *De veritate* ?

Une chose nous paraît certaine : du moment qu'il se rendait compte du rôle exact de l'opération de l'intellect et comprenait qu'elle est l'expression dans un verbe de ce que l'on saisit d'un objet, l'Aquinat pouvait difficilement ne pas mettre en doute ce qu'il avait auparavant soutenu. Est-il bien vrai que la première opération ne donne rien d'autre à l'intellect que de posséder la ressemblance d'une chose<sup>133</sup> et qu'elle n'implique rien de propre qui puisse le mettre en rapport d'égalité ou d'inégalité avec le réel<sup>134</sup> ? Est-ce que le concept simple, que l'on forme en saisissant la quiddité d'une chose, n'est pas, aussi bien que la composition ou division, l'œuvre propre de l'intellect ? Par la première opération, l'intellect, déjà assimilé au réel, ne se dit-il pas intérieurement ce qu'il en comprend ?

On ne s'étonnera pas de rencontrer, dans les œuvres plus tardives de saint Thomas, des affirmations qui corrigent discrètement la doctrine du *De veritate*. Dès le *Contra Gentiles*, il s'est efforcé, en étudiant le problème de la vérité dans la connaissance divine, de préciser que la vérité se dit formellement, non pas de l'opération de l'intellect, mais de ce que l'intellect se dit, par cette opération, de l'objet qu'il intellige<sup>135</sup>.

133. « Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam. » *De verit.*, qu. 1, a. 3, c.

134. « ... quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adaequari. » *Ibid.*, ad 1.

135. « ... cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit ; non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale. Sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis. » *Cont. Gent.*, 1, c. 59.

Ce qui est vrai, c'est le verbe mental ; et s'il est exact de soutenir que le verbe simple, terme de la première *opération*, n'est ni vrai ni faux, puisque de soi il ne sert pas à exprimer la comparaison de l'intellect avec le réel<sup>136</sup>, on doit cependant admettre que l'intellect, dans la saisie d'une quiddité, est toujours vrai, puisqu'il la prend toujours pour la quiddité d'une chose, en l'appliquant d'une certaine façon au réel<sup>137</sup>. Un passage du commentaire sur le *De anima* va encore plus directement à l'encontre de la thèse du *De veritate* ; il énonce en effet que dans la première *opération*, il y a adéquateur entre l'intellect et le réel : *intellectus intelligendo ipsum (intelligibile incomplexum) verus est, in quantum adaequatur rei intellectae*<sup>138</sup>.

On peut comprendre pourquoi, lorsqu'il s'arrête à montrer qu'Aristote a eu raison de situer la vérité dans la deuxième *opération*, saint Thomas recourt désormais à un procédé quelque peu différent de celui du *De veritate*. Ce n'est plus le jugement comme action propre de l'intellect, qui lui sert à montrer que la vérité appartient à la composition ou division, mais le jugement comme perception ou constatation de la conformité entre la pensée et le réel. La vérité étant la propriété du concept, et non de l'opération elle-même, il importait au saint Docteur d'expliquer que si elle n'est présente à l'intellect que par la deuxième *opération*, c'est que là seulement il juge que la représentation qu'il se fait du réel est conforme à ce qui est.

d) Le passage du commentaire sur les *Métaphysiques* présente une difficulté particulière. Il dégage un aspect du jugement dont les autres textes ne font aucune mention. S'il n'y a pas de vérité dans la première *opération*, y soutient l'Aquinat, c'est qu'à ce moment l'intellect possède seulement la ressemblance d'une chose : lorsque par exemple l'on conçoit l'homme comme animal rationnel mortel. Mais dès que nous composons ou divisons, ajoute-t-il, c'est-à-dire lorsque nous *jugeons* que l'homme est un animal rationnel mortel, notre intellect *réfléchit* sur la ressemblance qu'il possède, il la connaît et la discerne, et il sait qu'il la possède.

On n'a pas manqué, chez les interprètes récents, de se servir de ce

136. « Cum aliquod *incomplexum* vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem *incomplexum*, quantum est de se, nec est rei aequatum, nec rei inaequale, cum aequalitas et inaequalitas secundum *comparationem* dicuntur. *Incomplexum* autem, quantum est de se, non continet aliquam *comparationem* vel *applicationem* ad rem, unde de se nec verum, nec falsum dici potest, sed tantum *complexum*, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. » *Cont. Gent.*, 1, c. 59.

137. « Intellectus tamen *incomplexus* intelligendo quod quid est apprehendit quidditatem rei in quadam *comparatione* ad rem quia apprehendit eam ut huiusmodi quidditatem : unde licet ipsum *incomplexum*, et etiam definitio non sit per se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper verus, ut patet in III *De anima*. » *Ibid.*

138. Voir *In 3 De anima*, lect. 11, n. 760-761 : « ... intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est *incomplexorum*, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam *adaequatione* vel *comparatione* unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili *incomplexo*. Sed licet ipsum intelligibile *incomplexum* non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, in *quantum adaequatur rei intellectae*. Et ideo subdit, quod, intellectus qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo. »

texte pour montrer que le jugement thomiste consiste essentiellement dans une réflexion de l'intelligence sur les données de la première *opération*, pour saisir la valeur objective de leur contenu. Pour que leur position soit exacte, il faudrait que le passage du commentaire sur les *Métaphysiques* soit l'expression la plus achevée de la pensée du saint Docteur, car en nul autre endroit, il ne lui arrive de mettre ainsi en relief le caractère réflexif de la deuxième *opération*. Il est assez étonnant de constater que le seul texte qui mentionne la réflexion dans la deuxième *opération* appartient à la première rédaction de *Contra Gentiles* 1, 53, qui, on se le rappelle, représente le moment où la pensée de l'Aquinat sur l'*opération* de l'intellect et sur la place de la vérité dans l'esprit humain n'avait pas encore conquis sa parfaite précision. En connaissant par la première *opération* la quiddité de l'un des objets immédiatement accessibles, y écrivait alors saint Thomas, je ne connais nullement la représentation que j'en possède ; c'est uniquement par la deuxième *opération*, qui consiste pour l'intellect à réfléchir sur soi — *sed in secunda, per quam intellectus supra seipsam redit* — que l'espèce intelligible devient objet de connaissance. C'est ce qui explique, précisait-il, que l'on comprenne comment d'une espèce intelligible suit un rapport de conformité au réel<sup>139</sup>. Si l'on observe en outre que le passage du commentaire sur les *Métaphysiques* donne la même raison que le *De veritate* pour exclure la vérité de la première *opération* — en l'exerçant l'intellect ne posséderait rien d'autre que la ressemblance d'un objet —, on est tenté de penser qu'il appartient à la période antérieure à la rédaction définitive de *Contra Gentiles* 1, 53. Du simple point de vue chronologique, ce n'est pas impossible : car s'il est certain que c'est durant son deuxième séjour à Paris que saint Thomas commenta le onzième livre des *Métaphysiques*, il reste possible, comme le note le P. A. Walz<sup>140</sup>, que le commentaire ait déjà été commencé à Orvieto, et il ne répugne même pas qu'il ait été déjà avancé lorsque l'Aquinat entreprit la continuation de la *Somme contre les Gentils*, interrompue au chapitre 53 du premier livre, à la fin du premier séjour à Paris.

Mais ce problème n'a qu'une importance marginale pour notre propos. Ce qui nous importe, c'est de retenir comme un fait suffisamment assuré, que saint Thomas, dans ses diverses analyses du rapport entre la vérité et la deuxième *opération*, s'est servi d'une notion fort complexe du jugement dont il n'a pas toujours dégagé le même aspect. En recueillant les données contenues dans ses quatre grands textes sur la vérité, on peut reconstituer cette notion de la façon suivante : a) il représente l'*action*

139. « Sic igitur respectu secundorum cognitorum in intelligente duplex intelligibilis forma consideratur, una qua intelligit tantum, utpote per eam ad intelligendum formatus, alia qua intelligit et quae intelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans. Respectu vero primorum intellectorum est una tantum forma qua intelligitur, quae habet se ut quo intelligitur in prima intellectus operatione, sed in secunda, per quam intellectus supra seipsam redit, se habet etiam ut quod intelligitur. Sic igitur quilibet intellectus per hoc intelligit quod ex specie qua intelligit consequitur ipsum quaedam relatio conformitatis ad rem intellectam. » *Cont. Gent.*, 1, c. 53, première rédaction. A la suite du P. L.-B. GEIGER, *art. laud.*, p. 222, note 1, nous avons substitué, au début du texte, *formata* par *formatus*.

140. *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1962, p. 165.

par laquelle l'intellect *compare* ou *applique* au réel la représentation qu'il s'en fait ; b) il implique en outre la *perception* de la conformité entre la représentation et le réel ; c) il désigne enfin la *réflexion* de l'intellect sur la représentation qu'il possède d'une chose. Notre problème dès lors se limite à ceci : à quel type de jugement songe l'Aquinatense lorsqu'il nomme *judicium* cette activité complexe de l'esprit ?

#### EMPRUNT À PIERRE D'ESPAGNE DE CETTE NOTION DU JUGEMENT

On se souvient que, dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*, Pierre d'Espagne avait adopté le point de vue avicennien sur la distinction entre les modalités de la pensée et qu'il l'avait réduite à une opposition, beaucoup plus claire à ses yeux, entre *informatio* ou *receptio* et *judicium*. Nous avons déjà souligné<sup>141</sup> que d'après les textes qui nous sont accessibles, le maître portugais fut le seul auteur latin, comme saint Thomas, à avoir assimilé la *composition-division* d'Aristote et l'*assentiment* d'Avicenne à un jugement. Un bref rappel des principaux aspects de sa notion du jugement et une comparaison avec celle du *judicium* auquel saint Thomas assimile la deuxième *opération* de l'intellect, nous fera mieux constater la probabilité d'une parenté doctrinale entre les deux auteurs et comprendre la raison pour laquelle l'Aquinatense eut recours à ce procédé, dans sa démonstration de la thèse aristotélicienne sur le rapport entre la vérité et la composition-division.

a) Le trait le plus accentué du *judicium*, chez Pierre d'Espagne, c'est qu'il désigne l'*action* d'une vertu cognitive : une action qui consiste, après la réception d'une espèce, à en comparer le contenu avec le réel extramental<sup>142</sup>. Si l'intellect, en composant ou divisant, pose un jugement, c'est qu'il compare sa représentation au réel, tout comme le sens juge lorsqu'il attribue à un sujet la qualité sensible reçue. C'est précisément parce qu'elle consiste dans un jugement, et partant, dans une comparaison entre la représentation et le réel, que la composition ou division est sujette à la vérité et à l'erreur.

Pour le maître portugais, la deuxième *opération*, ou, selon son propre vocabulaire, la deuxième *propriété* de l'intellect, constitue à la fois une composition-division, un assentiment et un jugement. Si ces trois expressions désignent chez lui la même fonction de l'intellect, il semble que ce soit parce qu'il a compris la composition-division et le jugement à la lumière de la notion avicennienne d'assentiment : Avicenne ne définissait-il pas l'assentiment : la *comparaison* de la forme que l'on possède dans l'esprit avec ce qui accompagne cette forme dans le réel<sup>143</sup> ?

Lorsque saint Thomas dit que le concept formé par la deuxième *opération* de l'esprit a pour propriété d'être vrai ou faux, du fait qu'il

141. Voir *supra*, p. 115 sq.

142. Voir *Expositio*, p. 172, 245-246. Cf. *supra*, p. 113 sq.

143. « Credulitas vero de eo quod habentur in animo, comparatio est hujus formae ad illam ad quam comitatur. » *Logica*, p. 2.

implique une *comparaison* ou une *application* de la forme au réel<sup>144</sup>, il est difficile de ne pas songer à cette doctrine avicennienne. Et lorsqu'il déclare, au *De veritate*<sup>145</sup>, que, pour l'intellect comme pour les sens, il n'y a pas de vérité ou d'erreur dans la simple réception d'une espèce, mais uniquement dans le jugement qui suit cette réception, et lorsqu'il ajoute que ce jugement consiste pour l'intellect à dire, en composant ou divisant, que quelque chose est ou n'est pas, on pense tout naturellement au *judicium* que Pierre d'Espagne avait identifié à la composition-division.

b) Un deuxième aspect du jugement pour Pierre d'Espagne, c'est qu'il implique la perception de la vérité. C'est même par cette propriété qu'il le distingue de l'*informatio*, lorsqu'il cherche à montrer que s'il est en notre pouvoir de nous informer à notre gré d'objets intelligibles, il répugne que le jugement, qui implique nécessairement la perception du vrai et du faux dépende de notre volonté<sup>146</sup>.

Encore ici, il semble que ce soit le point de vue avicennien qui inspire au maître portugais cet aspect du jugement : puisque juger c'est *comparer* une représentation au réel, c'est en même temps percevoir que ce que je conçois existe ou n'existe pas dans la réalité : *creditur ab intellectu esse verum et existere secundum rem*<sup>147</sup>. Tout comme l'assentiment avicennien, ce jugement constitue donc une activité complexe qui implique la *composition* de notions, la *comparaison* de ce qui est formé par l'esprit avec le réel, la *perception* de la vérité de cette conception mentale, et l'*acceptation* de la réalité objective de ce qui est connu.

Lorsque saint Thomas, dans la *Prima Pars* et dans son commentaire sur le *Peri Hermeneias*, soutient que la vérité a pour sujet la deuxième opération parce que l'intellect ne connaît sa conformité au réel qu'en jugeant qu'une chose est telle qu'il se la représente, il semble que ce soit à ce deuxième aspect de la doctrine de Pierre d'Espagne qu'il se réfère. Ce sens de *judicium* procurait à l'Aquinat un moyen assez simple de montrer la justesse de la position aristotélicienne. Si l'on admet que la vérité n'est présente à l'esprit que selon qu'elle lui est connue, on doit aussi reconnaître qu'elle appartient à la seule deuxième opération, puisque celle-ci est un jugement, et que c'est seulement dans l'acte de juger que l'on perçoit entre la pensée et le réel le rapport de conformité.

c) Le dernier aspect du jugement que saint Thomas a pu emprunter aux écrits de Pierre d'Espagne, concerne son caractère *réflexif*. Nous avons déjà cité un passage du commentaire du maître portugais sur le *Traité de l'âme*<sup>148</sup>, où il distingue deux fonctions de l'intellect possible : l'une qui consiste dans la *réception* des espèces intelligibles, l'autre dans

144. Voir surtout *Cont. Gent.*, 1, c. 59.

145. Qu. 1, a. 3, c. ; qu. 1, a. 11, c.

146. Voir *Expositio...*, p. 290-291 ; cf. *supra*, p. 113.

147. *Ibid.*, p. 290-291.

148. Voir *supra*, p. 75 : « Iterum de possibili intellectu contingit loqui duobus modis : uno modo quantum ad suam receptionem specierum et hoc modo a phantasia dependet, cum recipiat a virtutibus sensibilibus mediante phantasia. Alio modo contingit loqui de ipso quantum supra species receptas se convertit et de ipsis judicat et hoc modo a phantasia non dependet. » *Commentarium in lib. de Anima*, p. 302.

le *jugement* que l'intellect porte sur ces espèces, au terme d'une *réflexion*. Réfléchir sur les espèces reçues, afin de les interpréter comme des représentations du réel, tel semble le sens précis que l'auteur donne à *judicium* dans ce texte, en l'opposant, selon sa façon habituelle, à *receptio*.

Il est fort possible que ce soit cette doctrine que l'Aquinat évoque dans son commentaire sur les *Métaphysiques*. Lorsque je conçois l'homme comme animal raisonnable mortel, écrit-il, je ne fais que posséder la ressemblance de l'homme ; mais dès que je *juge* que l'homme *est* un animal raisonnable mortel, je réfléchis sur cette ressemblance, je la connais, et je sais qu'elle est la représentation du réel. Telle est la raison, concluait le saint Docteur, pour laquelle c'est seulement en composant ou divisant que notre intellect possède la vérité.

Une chose nous paraît assez certaine, même si la plupart des interprètes ont pensé le contraire : on n'a pas le droit de considérer ce texte comme l'expression la plus technique du *judicium* thomiste, ni surtout de reconstituer à sa lumière la doctrine de l'Aquinat. Il appartient à un contexte où saint Thomas a pour seul souci de montrer la justesse de la position aristotélicienne sur le rapport entre la vérité et la composition des concepts. Depuis le *De veritate*, il a découvert un procédé commode pour justifier cette position : il consiste à assimiler la deuxième *opération* de l'intellect à un jugement, comme l'avait fait avant lui Pierre d'Espagne, et à faire voir, en dégageant différents aspects de l'acte judiciaire, que la vérité ne peut appartenir formellement qu'à l'acte de l'intellect qui compose et divise.

Selon toute vraisemblance, la notion du jugement à laquelle saint Thomas fait appel dans ses quatre grands textes sur la connaissance de la vérité, lui a été inspirée par Pierre d'Espagne et elle appartenait à la tradition avicennienne. Nous avons pu en observer la complexité ; elle reproduit les nombreux traits de la conception qu'Avicenne se faisait de la *credulitas* : *composition* des notions, *réflexion* de l'intellect sur sa représentation, *comparaison* de cette représentation avec le réel, *perception* de la vérité ou de la conformité de ce qui est appréhendé avec le réel, et *attribution* au réel de ce qui est conçu par l'intellect. C'est ce jugement d'inspiration avicennienne que nous pouvons appeler *constatation*, pour bien le distinguer du jugement d'*appréciation*, d'origine augustinienne, et du jugement de *discernement*, que l'Aquinat a hérité, par saint Bonaventure, d'une tradition qui avait acclimaté à la psychologie d'Aristote la distinction néoplatonicienne entre la représentation et le jugement.

\*\*

Concluons ce long exposé. En se servant, pour reconstituer sa notion du jugement, des textes où saint Thomas étudie le problème de la vérité, ses interprètes nous ont donné en fait sa doctrine de la deuxième *opération*. On a pu se rendre compte du nombre étonnant de faits littéraires qu'ils ont négligés pour arriver à voir dans le jugement thomiste : une deuxième *opération* que l'intellect exerce, après avoir saisi par *simple appréhension* l'essence d'une chose, et dont l'essentiel serait d'être une *réflexion* par

laquelle on connaît la vérité de ce que l'on se représente et l'*esse* ou la valeur objective du contenu de la pensée. Cette définition ne nous offusquerait pas, s'il s'agissait d'une simple convention de vocabulaire par laquelle on aurait décidé d'appeler jugement ce que l'Aquinat nomme deuxième *opération* ; mais il se trouve que *judicium*, dans la langue de saint Thomas, possède un sens technique, qui ne se réduit pas à désigner la deuxième *opération*. Ce sens, on le perd nécessairement de vue, en adoptant leur procédé d'interprétation, tandis qu'on en découvre peu à peu la richesse si l'on s'efforce de tenir compte de ses diverses applications.

Est-ce à dire que l'on doit accepter l'interprétation du père Cunningham et admettre que jugement et deuxième *opération*, dans la langue de saint Thomas, désignent deux dimensions si différentes de l'intelligence, que la deuxième *opération* soit la seule à exclure l'exercice d'un jugement ? Les textes, à notre avis, ne permettent pas cette hypothèse. S'il est vrai que *judicium* ne se réduit pas à la deuxième *opération*, il reste que pour le saint Docteur, la deuxième *opération* constitue un certain type de jugement : celui que Pierre d'Espagne avait déjà identifié à la composition-division d'Aristote, et qui consiste dans l'acte par lequel l'intellect *constate* sa conformité au réel.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PH.D. THESIS

BY

[Name]

SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES  
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY

[Date]

[Title]

[Author]

[Advisor]

[Committee Members]

[Institution]

[Year]

## CHAPITRE IV

### JUGEMENT ET ASSENTIMENT

Ce fut une tâche fort délicate, de reconstituer le point de vue de saint Thomas sur le rapport entre la deuxième *opération* de l'esprit et le jugement, et son plus beau résultat n'a certes pas été de rendre plus facile la mise en système de la noétique thomiste. Si la pensée du Maître manque rarement de rigueur, sa langue n'est pas aussi rigide que trop souvent dans l'École on l'a cru. C'est seulement lorsqu'on la détache de sa pensée et qu'on en fait la proie de l'enseignement, qu'elle prend l'aspect d'un ensemble de mots dont le sens serait partout le même. Replacée dans son milieu originel, elle paraît parfois sinueuse et gauche ; elle donne même l'impression que l'éminent théologien qui l'a façonnée, a fait preuve à son égard d'une liberté déconcertante. Cependant elle ne déçoit jamais celui qui se donne la peine de la décortiquer : elle est une langue dure comme une noix, dirait le père Sertillanges, et pour en obtenir l'amande il faut se briser les doigts. Nous allons le constater une fois de plus, en examinant un autre problème, dont la solution est nécessaire pour l'étude du jugement thomiste : celui du rapport entre *judicium* et *assensus*.

Avouons tout de suite que ce qui oblige à le poser, c'est moins le vocabulaire de l'Aquinat que l'ingéniosité de ses interprètes. Il ne résulte pas, comme le précédent, d'un fait littéraire : de la rencontre par exemple de deux techniques différentes. A côté de l'*apprehensio-judicium*, le saint Docteur, il est vrai, distingue dans la connaissance humaine entre *apprehensio* et *assensus*, et il semble bien que cette distinction, qui sert de clé à la solution de problèmes importants<sup>1</sup>, possède chez lui une valeur technique. Mais jamais il ne laisse entendre que *judicium* et *assensus* sont deux expressions synonymes pour désigner la même fonction de l'intellect<sup>2</sup>. Au contraire, souvent il souligne que l'*assensus* s'adresse

1. Voir *De verit.*, qu. 10, a. 12, ad 7 ; *Prima Secundae*, qu. 17, a. 6, c. ; aussi *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 5, ad 5 ; *In Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4 ; *Cont. Gent.*, 3, c. 40 ; *In 1 Post. Anal.*, lect. 5, n. 49.

2. Le seul passage qui pourrait donner cette impression se trouve dans le commentaire sur l'*Éthique*, c. 7, lect. 2, n. 1228 : « Intellectus enim in *judicando* habet duos actus, scilicet affirmationem qua *assentit* vero et negationem qua *dissentit* a falso. »

seulement à ce que l'on juge vrai et qu'il a pour condition nécessaire l'exercice d'une jugement intellectuel ; on le voit par exemple affirmer que la lumière naturelle de l'intellect agent suffit pour *juger* des principes et des conclusions auxquels on accorde son assentiment<sup>3</sup>, que celui qui doute n'assentit pas, parce que son *jugement* n'est pas encore déterminé<sup>4</sup>, et que l'assentiment a pour objet le concept que l'on se forme d'une chose, pour autant que l'on juge de la vérité de ce concept<sup>5</sup>.

Chez les interprètes de saint Thomas cependant, sauf les pères Régis et Cunningham, on a habituellement réduit l'*assensus*, sinon à un synonyme de *judicium*, à ne signifier rien d'autre que l'élément formel du jugement. La deuxième *opération* de l'esprit, à leurs yeux, compterait deux fonctions : la synthèse des concepts, simple squelette du jugement, et l'affirmation de cette synthèse, qui en constitue l'âme et la forme objective. C'est cet acte de l'esprit par lequel on affirme la vérité et l'être d'un énoncé que désignerait l'*assensus* thomiste. Il représenterait ce qu'il y a de parfait dans notre connaissance humaine, la seule fonction dont on trouve l'analogie en Dieu et chez l'ange ; la composition-division n'en serait que la condition, nécessaire sans doute, vu le mode rationnel selon lequel procède notre intelligence. Nous avons déjà dit que cette doctrine résultait chez eux de la décision d'interpréter les trois couples *apprehensio-judicium*, *prima operatio-secunda operatio*, *apprehensio-assensus* comme s'ils désignaient les deux mêmes fonctions de l'intellect, et qu'elle conduisait à vider le jugement thomiste de sa signification technique, en le réduisant à une opération complexe, faite de deux éléments : la composition-division et l'assentiment.

Pour des raisons doctrinales plus que lexicographiques, le père Régis a vu dans l'*assensus* autre chose que l'élément formel de la deuxième *opération* de l'esprit<sup>6</sup>. A son avis, il désignerait un jugement : non pas celui que l'on pose en composant ou divisant, mais celui de l'intellect réfléchissant sur son énoncé, pour en examiner la valeur exacte, c'est-à-dire pour reconnaître si la vérité qu'il possède est nécessaire ou probable. Ce serait un jugement *modal* que l'assentiment signifierait dans le vocabulaire de saint Thomas : un jugement qui est à la deuxième *opération* de l'intellect ce que le jugement réfléchi est au jugement direct. Observons tout de suite que si cette interprétation reconstituait la position authentique de l'Aquinat, il faudrait admettre que celui-ci a donné à l'assentiment, d'une façon plus ou moins voulue, le sens qu'avait la *croissance* chez Aristote. Dans son étude de la *pistis* chez le Stagirite et chez certains de ses successeurs, H. A. Wolfson<sup>7</sup> a montré que cette expression désignait le plus souvent, chez Aristote, un jugement de valeur que l'intellect porte sur les différents types de connaissance : la sensation, l'opinion et la démonstration, à l'égard desquelles la *pistis* exercerait une fonction

3. In *Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4.

4. In *3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, c.

5. *De malo*, qu. 6, a. 1, ad 14.

6. Voir *Epistemology*, p. 457 ss.

7. *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and St. Thomas, and its Origins in Aristotle and the Stoics*, dans *The Jewish Quarterly Review*, Nouvelle Série XXXIII (oct. 1942-janv. 1943), p. 213-265.

comparable à celle du sens commun par rapport aux sens propres<sup>8</sup>. Est-ce bien le sens que l'Aquinat a donné à *assensus*? A-t-il voulu, en s'en servant récupérer la conception aristotélicienne de la croyance? Ou est-ce plutôt le père Régis qui interprète saint Thomas à la lumière d'Aristote?

De son côté, le père Cunningham a été amené, par des raisons lexicographiques cette fois, à soutenir que, dans le vocabulaire de l'Aquinat, assentiment, deuxième *opération* et jugement renvoient à trois dimensions différentes du connaître. La dimension à laquelle appartiendrait l'assentiment serait le *mouvement* de l'intellect, de son état de potentialité à celui de plein achèvement: dans la deuxième *opération*, lorsque l'intellect saisit un rapport logique de vérité ou d'erreur, il lui est possible d'être déterminé par l'un ou l'autre des membres de l'alternative proposée, et c'est précisément ce « choix » de l'un de ses énoncés que désigne l'*assensus*<sup>9</sup>. Ce repos de l'intellect devant un énoncé reconnu comme vrai par une démarche analytique de la raison — démarche qui consiste à réduire l'énoncé à l'évidence des principes premiers, et dans laquelle le père Cunningham voit l'essentiel du jugement thomiste — il ne faudrait le confondre, à son avis, ni avec la deuxième *opération*, ni avec le jugement; car ainsi l'exigent non seulement la langue de saint Thomas, mais déjà la diversité des attitudes de l'esprit humain: il y a, par exemple, composition de concepts sans jugement ni assentiment dans la position d'une question, composition de concepts et jugement sans assentiment dans l'opinion, composition de concepts et assentiment sans jugement dans l'intelligence des principes premiers ou encore dans l'acte de foi.

Malheureusement, le père Cunningham, pas plus que ses devanciers, ne s'est arrêté à examiner de façon méthodique le problème dont la solution nous paraît capitale pour l'intelligence de la signification exacte de l'*assensus* thomiste, à savoir le sens de l'opposition établie par l'Aquinat entre *appréhension* et *assentiment*, dans les textes surtout où elle sert de clé à l'étude de problèmes précis. A quelles fonctions de l'intellect renvoie-t-il en formulant cette distinction qui semble bien avoir chez lui la valeur d'une technique? Lorsqu'il l'oppose à *appréhensio*, quel sens donne-t-il à l'*assensus*?

C'est dans la recherche de la réponse à cette question que nous paraît consister la voie la plus sûre pour reconstituer le point de vue du Maître sur l'assentiment et sur son rapport avec le jugement. Dans une analyse lexicographique, la tâche la plus délicate est sans doute de faire le tri, parmi les textes que l'on a recueillis, entre ceux où l'expression que l'on cherche à préciser est utilisée de façon technique et ceux où la présence de cette expression est plutôt négligeable. Il est toujours à craindre, et il est souvent difficile d'éviter que des critères d'ordre doctrinal, inspirés d'une thèse que l'on tend à défendre, viennent présider à ce choix. Nous avons cru pouvoir parer à ce danger, en employant ici la méthode qui s'est avérée efficace dans l'analyse du jugement: on suppose qu'une

8. *Ibid.*, p. 215-216. L'auteur renvoie aux passages suivants d'Aristote: *Top.*, I, 1, 100 a 30-100 b 18; *Top.*, I, 8, 103 b 7; *De anima*, III, 3, 428 a 19; 19-21; 22-23; *Phys.*, VIII, 8, 262 a 18-19; *De Soph. Elench.*, 4, 165 b 27-28; *Anal. Post.*, III, 3, 90 b 14.

9. Voir *Second Operation and the Assent*, p. 18-22.

expression possède sûrement un sens technique dans les textes où elle est mise en opposition à un terme corrélatif, et, dans le cas de l'*assensus*, dans les passages, peu nombreux il est vrai, mais fort importants, où l'Aquinat l'oppose à l'*apprehensio*.

Il nous sera nécessaire, dès le début de cette étude, d'examiner les sources de la notion thomiste d'assentiment et de voir notamment si elle a été de quelque façon influencée par la doctrine stoïcienne de la connaissance. Ensuite, dans une deuxième étape, nous ferons l'analyse des passages de l'Aquinat où figure *apprehensio-assensus*, afin de déterminer si elle constitue chez lui une technique différente de l'*apprehensio-judicium*. Ainsi espérons-nous apporter, dans une dernière partie, des conclusions assez nettes sur la façon propre à saint Thomas de concevoir les rapports entre le jugement et l'assentiment.

## I. Les sources de l'*assensus* thomiste

### A. L'*ASSENSUS* DE SAINT THOMAS ET LA *SYNKATATHESIS* DES STOÏCIENS

Il est assez curieux de constater que l'influence du Stoïcisme sur la conception thomiste de l'*assensus* ne s'est pas exercée de la façon que l'on aurait tout d'abord prévue. Nous aurions aisément compris que cette expression, dont la réflexion théologique se servait, depuis saint Augustin surtout, pour caractériser l'acte de la vertu de foi, ait été utilisée et interprétée par saint Thomas sous l'inspiration de la *fides* ou de la *credulitas* des écrits de la logique avicennienne et que, par ce détour, elle ait rejoint la *synekatathesis* des philosophes du Portique. Mais une telle hypothèse ne correspond pas aux faits. Par un hasard assez étrange, l'*assensus* thomiste s'inspire non pas de la conception que les Stoïciens se faisaient de l'assentiment (*συγκατάθεσις*), mais de ce qu'ils comprenaient, dans la connaissance, comme le résultat de l'assentiment, à savoir la compréhension (*κατάληψις*) ou la représentation cataleptique ou encore la *science* elle-même. C'est ce fait qu'il nous importe d'abord de reconstituer à partir des indications assez nettes que nous fournissent les textes : cette voie nous livrera un premier aspect de la notion d'assentiment.

Dans les analyses de la foi qu'il a intégrées dans son commentaire sur les *Sentences* et dans le *De veritate*, saint Thomas, s'arrêtant à souligner la justesse de la définition augustinienne *credere est cum assensione cogitare*, s'efforce de montrer que l'assentiment distingue l'acte de foi de toutes les autres attitudes de l'esprit : de l'opinion, du doute et de l'ignorance qui ne possèdent pas l'assentiment ; de l'intelligence des premiers principes qui possède un assentiment mais n'a besoin d'aucune délibération rationnelle ; et de la science dont l'assentiment résulte de la réduction d'un énoncé à l'évidence des premiers principes. Or pour préciser la signification exacte de l'assentiment, le saint Docteur, dans les deux articles, rapporte une définition de la *sententia* qu'il considère, semble-t-il, comme le nom abstrait de l'acte d'assentir, et il attribue cette définition tout d'abord au philosophe juif Isaac, lorsqu'il commente

le Lombard, puis, au *De veritate*, il renvoie et à Isaac et à Avicenne. Les deux passages méritent d'être lus de près :

*In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, c.

*De veritate*, qu. 14, 1, c.

Cum autem ab *assentiendo sententia* dicitur, quae, ut dicit Isaac, est *determinata acceptio alterius partis contradictionis*, oportet quod qui *assentit*, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem intellectus nostri considerationem.

...dubitans non habet *assensum*, cum non inhaereat uni parti magis quam alii. Similiter nec opinans, cum non firmetur ejus *acceptio* circa alteram partem. *Sententia* autem, ut dicit Isaac et Avicenna, est *conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis*.

Dans le texte du commentaire sur les *Sentences* la définition de la *sententia* intervient au début de l'exposé, comme pour préciser, dès le départ, ce qui se passe dans l'intellect lorsqu'il y a assentiment, c'est-à-dire l'acceptation déterminée d'une proposition. Au *De veritate*, elle est utilisée surtout pour montrer la raison pour laquelle l'opinion ne comporte pas d'assentiment : du fait qu'elle n'est pas une conception distincte et très certaine.

On aura facilement observé l'imprécision avec laquelle l'Aquinatense la rapporte : il semble hésiter à dire qui en est l'auteur, puis le vocabulaire dans lequel il la présente varie d'un passage à l'autre. Elle vient en réalité du *De anima* d'Avicenne. Cependant, fait assez étonnant, ce n'est pas à la *sententia* que le philosophe arabe l'appliquait, mais plutôt à la *scientia*, qu'il s'efforçait de distinguer de l'opinion. Les définitions qu'on y trouve de la science et de l'opinion sont exactement celles dont se sert l'Aquinatense, dans son analyse de la foi, pour indiquer l'écart entre l'assentiment et l'opinion.

Unaquaeque autem harum virtutum (scil. virtus contemplativa et virtus activa) habet *scientiam* et *opinionem*. *Scientia autem est conceptio distincta vel certissima*. *Opinio vero est conceptio ad quam acceditur cum formidine alterius partis*. Non autem omnis qui putat jam concepit, sicut non omnis qui sentit jam intellexit, aut qui imaginatus est jam putavit aut concepit, aut consentit<sup>10</sup>.

Il semble donc assez certain que saint Thomas, ou la source qu'il utilisait, lisait dans le texte d'Avicenne *sententia* plutôt que *scientia* : on sait comment l'emploi courant des abréviations pouvait prêter, dans les textes en circulation au treizième siècle, à de telles lectures. En outre la définition qu'Avicenne proposait de la science pouvait paraître inusitée et pour le moins imparfaite : avec une telle notion, comment pouvait-on distinguer la science de l'intelligence des premiers principes ? La lecture de saint Thomas n'était pas due, croyons-nous, à une simple distraction.

La distinction d'Avicenne entre la science et l'opinion n'était pas tout à fait nouvelle : on en trouve l'énoncé à peu près identique chez les

10. *De anima*, ed. Klubertanz, p. 111.

philosophes du Portique<sup>11</sup>. D'après les renseignements fournis par Cicéron, la définition de la science comme compréhension (*κατάληψις*) ferme et assurée, venue de l'assentiment (*συγκατάθεσις*) donné à une représentation (*φαντασία*), aurait déjà été enseignée par Zénon. Le fondateur du Portique, est-il raconté dans les *Premiers Académiques*, expliquait par un geste sa façon de comprendre la perfection de la science; il montrait sa main, les doigts étendus: «c'est là la représentation (*visum*)» disait-il, puis il repliait un peu les doigts: «c'est là l'assentiment (*assensus*)»; ensuite quand il avait complètement fermé le poing, il déclarait que c'était la compréhension (*comprehensio*), c'est pourquoi il lui a donné le nom de *κατάληψις* qui n'était pas utilisé avant lui; ensuite, il approchait la main gauche du poing fermé et il le serrait étroitement et avec force, il disait que c'était la science (*scientia*) que personne ne possède sauf le sage<sup>12</sup>. Selon un autre passage de Cicéron, la science aurait été pour Zénon une compréhension assez forte pour que la raison n'eût point de prise sur elle, distincte en cela de l'opinion, qui naît de l'incertitude, dont le caractère est la faiblesse et qui ressemble beaucoup à l'ignorance et à l'erreur<sup>13</sup>.

On n'a pas de peine à reconnaître dans cette doctrine stoïcienne, qui identifie la science à une compréhension ferme et assurée, la source de la *conceptio distincta vel certissima* du *De anima* d'Avicenne. Or dans ce texte, saint Thomas a lu *sententia* au lieu de *scientia* et il y a vu la définition de l'*assensus*; il s'est donc trouvé à donner à cette dernière expression, pourtant introduite dans la langue philosophique par les Stoïciens, un sens très différent de celui que possédait chez eux la *synkatathesis*. Il lui a fait désigner en effet ce qu'eux appelaient *katalêpsis*: la compréhension, résultat de l'assentiment que l'on donne à une représentation. S'il y a chez lui quelque vestige de la *synkatathesis*, c'est davantage dans sa doctrine de la deuxième opération de l'esprit qu'il faut

11. Par exemple, chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 151, trad. J. BRUN, *Les Stoïciens*, 1957, p. 21: «La science est une compréhension sûre, ferme et immuable fondée par la raison; l'opinion est un assentiment faible et trompeur.» Aussi chez GALIEN, *Def. medicae*, 7, 8; VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.*, II, n. 93, trad. J. BRUN, *ibid.*, p. 21: «La science est une compréhension ferme et assurée en raison... La science est une manière d'être assurée fournissant, à partir des sensations, une opinion ne s'attirant aucun reproche de la raison.»

12. CICÉRON, *Premiers Académiques*, Lucullus, XLVII; trad. J. BRUN, *op. cit.*, p. 21.

13. *Nouveaux Académiques*, I, 11, trad. J. BRUN, *op. cit.*, p. 19: «(Zénon) dit plusieurs choses nouvelles touchant les sens dont l'exercice, selon lui, était déterminé par l'impulsion extérieure de ce qu'il nomme *φαντασία* et que nous pouvons appeler représentation (*visum*). A ces objets aperçus, et en quelque façon reçus par les sens, correspond l'affirmation de l'esprit. Cet assentiment (*assensio*) n'est pas accordé à toutes les représentations, mais à celles-là seules qui dénotent, par un certain tour exact, leur correspondance aux objets réels qu'elles font connaître. Une telle représentation, considérée en elle-même, est ce qu'il nommait le compréhensible (*comprehensibile*)... Mais reçue et retrouvée par l'esprit, elle devenait la compréhension (*comprehensio*) parce que nous la possédons alors comme ces objets que la main a saisis; c'est même dans cette similitude qu'il faut chercher l'origine d'une expression que personne, avant Zénon, n'avait employée dans un tel sujet; il se servit d'ailleurs de beaucoup de mots nouveaux, car il apportait des idées nouvelles. Ce qui avait été saisi par les sens s'appelait sensation, et si la compréhension était assez forte pour que la raison n'eût point de prise sur elle, c'était la science; sinon, l'incertitude, d'où naissait l'opinion, dont le caractère est la faiblesse, et qui ressemble beaucoup à l'ignorance et à l'erreur.»

le chercher et dans ce qu'elle a retenu de la *credulitas* avicennienne, conçue comme l'acte d'adhésion à la vérité d'une proposition.

Eût-il d'ailleurs connu la notion stoïcienne d'assentiment, saint Thomas n'eût pu sans correction l'intégrer à sa noétique. Car ce qui était typique de cette notion, c'est qu'elle définissait l'assentiment comme un acte libre, qui est en notre pouvoir, et dont la fonction est de juger de la valeur de vérité d'une représentation<sup>14</sup>. Or pour l'Aquinat, nous le verrons prochainement, la part de la libre initiative de l'âme dans l'acte d'assentir exige d'être mieux mesurée et, à ses yeux, la réduction de tout assentiment à une estimation volontaire ne tiendrait pas suffisamment compte de certaines données, notamment de l'objectivité du savoir.

#### B. L'ASSENSUS DE SAINT THOMAS ET LA SENTENTIA DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

Il ne suffit pas, pour comprendre l'*assensus* thomiste, d'avoir constaté que, dans ses premières analyses de la foi, celles du *Commentaire sur les Sentences* et du *De veritate*, le saint Docteur eut recours à ce qu'il croyait être une définition de la *sententia* pour montrer que la foi se situe à mi-chemin entre la science et l'opinion, qu'elle possède une conception ferme et assurée, ce qui l'oppose à l'opinion, et que cette conception ne résulte pas d'une réduction rationnelle aux principes premiers, ce qui la distingue de la science<sup>15</sup>. Il faut en outre s'efforcer de voir jusqu'à quel point il conçoit l'assentiment comme une *sententia* de l'intellect.

Les textes qui utilisent l'expression *sententia* pour désigner l'assentiment de l'intellect sont assez rares. En plus des deux passages du traité de la foi, où la *sententia* sert de charnière pour attribuer à l'assentiment la définition avicennienne de la science, le seul endroit où nous lui avons reconnu la même signification appartient à l'étude, au *De malo*, du problème de

14. Il est difficile d'affirmer que cette conception de la *synkatathesis*, comme estimation libre et volontaire, est commune à tous les Stoïciens. D'après les fragments que nous possédons de leurs écrits, on voit chez eux une certaine hésitation à faire de l'assentiment soit une estimation libre et volontaire, soit un acte déclenché automatiquement par l'évidence de la représentation : hésitation sans doute motivée par la crainte de menacer l'objectivité de la science, dans le premier cas, ou, dans le deuxième, d'en compromettre la valeur personnelle et morale. Voir A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, sans date, p. 56-57. On ne trahit cependant pas l'une des virtualités dominantes du stoïcisme en disant qu'il a enseigné une doctrine d'après laquelle assentir c'est, par une libre initiative de l'âme, juger de la valeur de la vérité d'une représentation et la tenir pour vraie. Il semble même, si l'on en croit H. A. WOLFSON, *The Double Faith Theory...*, p. 219-223, que cette doctrine aurait résulté de l'extension du sens que donnait Aristote, dans ses *Topiques*, III, 1, 111 a 13, au mot *synkatathesis*. Le Stagirite, qui se servait du terme *pistis* pour désigner le jugement de vérité que l'on porte sur les différents types de connaissance, aurait réservé à *synkatathesis*, dont il ne se sert d'ailleurs qu'à cet endroit, le sens d'un jugement de valeur ayant pour objet le désirable, c'est-à-dire un sens analogue à celui de la *pistis*, avec cette différence toutefois que la *synkatathesis* ne serait pas indépendante de la délibération et du désir. Or les Stoïciens, d'après M. Wolfson, auraient réduit la *pistis* à la *synkatathesis* et désigné par ce dernier terme tout jugement porté par l'esprit sur la valeur d'une représentation.

15. Cette thèse était devenue un axiome pour la réflexion théologique, surtout depuis Hugues de Saint-Victor. De ce dernier, voir *De sacramentis fidei*, c. 2 ; P.L., t. 176, c. 330 : « Fides esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam. »

l'erreur<sup>16</sup>. Ailleurs, c'est habituellement pour désigner la conclusion de la délibération morale que sert cette expression. Dans la *Prima Secundae* notamment, le vocable, presque toujours accolé à *judicium*, possède nettement ce sens :

Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus ad rationem pertinet ; et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens<sup>17</sup>.

...electio consequitur *sententiam* vel *judicium*, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium<sup>18</sup>.

*Sententia* sive *judicium* rationis de rebus agendis, est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt ; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessaria solum ex conditione, ut si currit, movetur<sup>19</sup>.

Et similiter consilium Deo attribuitur quantum ad certitudinem *sententiae* vel *judicii*, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet, et ideo secundum hoc Deo consilium non attribuitur<sup>20</sup>.

Pourquoi le saint Docteur se sert-il des deux expressions *jugement* et *sentence*, pour désigner, semble-t-il, l'acte dans lequel se termine la délibération morale ? Sont-ils à ses yeux deux termes synonymes ? Ou peut-être les prend-il de la langue juridique pour souligner que l'on achève de délibérer seulement lorsqu'on détermine une question de droit et que l'on profère une sentence ?

Dès qu'on replace ces passages dans l'ensemble de l'étude des actes humains de la *Prima Secundae*, on s'aperçoit que si l'Aquinate tient compte de la *sententia* comme composante de l'acte humain et s'il l'ajoute à la délibération et au jugement, c'est qu'il s'efforce, dans ce contexte, d'intégrer autant que possible le vocabulaire psychologique de saint Jean Damascène dont il s'inspire alors largement. Dans la traduction de Burgundio de Pise du *De Fide Orthodoxa*, saint Thomas pouvait lire le texte suivant :

Deinde, judicat quod melius, et dicitur *judicium* ; deinde, disponit et amat quod ex consilio judicatum est, et vocatur *sententia*. Si enim judicet et non dispositus fuerit ad quod judicatum est, scilicet non diligat id, non dicitur *sententia*. Deinde post dispositionem, fit electio<sup>21</sup>.

16. *De malo*, qu. 3, a. 7, c. : « Error autem est approbare falsa pro veris ; unde addit actum quemdam super ignorantiam : potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis *sententiam* ferat ; et tunc ignorans est de non errans ; sed quando jam falsam *sententiam* fert, de his quae nescit, tunc dicitur proprie errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignotis *sententiam* ferat, et maxime in quibus periculum existit... »

17. *Prima Secundae*, qu. 13, a. 1, ad 2.

18. *Ibid.*, qu. 13, a. 3, c.

19. *Ibid.*, qu. 13, a. 6, ad 2.

20. *Ibid.*, qu. 14, a. 1, ad 2.

21. *De Fide Orthodoxa*, ed. Buytaert, c. 36, p. 93-96.

La *sententia* était utilisée par Burgundio pour rendre, de façon assez exacte, la *gnômè*, terme que le Damascène avait emprunté, comme tout le passage d'ailleurs, de Maxime le Confesseur<sup>22</sup>, chez qui il désignait, semble-t-il, un vouloir particulier spécifié par tel ou tel objet ou une opinion chargée d'affection. Ce qu'il nous importe d'observer, c'est que saint Thomas s'autorise de ce texte, en trois articles consécutifs de la *Prima Secundae*, pour préciser la place du *consentement* dans la vie morale :

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *si aliquis iudicet, et non diligit, non est sententia*, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus<sup>23</sup>.

Sed contra est quod Damascenus dicit quod *post iudicium, homo disponit et amat quod consilio iudicatum est, quod vocatur sententia*, id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus<sup>24</sup>.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit quod *sententia*, sive consensus, est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est. Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus<sup>25</sup>.

Ce qu'il voit dans la *sententia* de Jean Damascène, c'est la sentence finale de la raison pratique ; c'est pourquoi il l'attribue à la volonté et en fait le synonyme de *consensus*. Dès le *De veritate*, dans le même ouvrage par conséquent où il se servait de la *sententia* pour attribuer à l'assentiment la définition avicennienne de la science, cette identification de la sentence de la raison pratique au *consentement* de la volonté lui était déjà familière :

In speculativis non perficitur iudicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia. Unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem : tunc enim ratio *ultimam sententiam* dabit de operando ; et haec *sententia* est *consensus* in opus<sup>26</sup>.

La *sententia* constitue avant tout, dans le vocabulaire de l'Aquinat, un terme technique emprunté à Jean Damascène, et par ce dernier à Maxime le Confesseur, pour désigner, dans le processus de l'agir humain, un aspect fort important que l'analyse psychologique d'Aristote n'avait pas mis en lumière de façon suffisante : l'examen des moyens, qui peuvent être pris pour l'obtention d'une fin, et leur appréciation ne peuvent avoir d'emprise sur l'activité humaine et ne peuvent inspirer une recherche plus attentive du moyen le plus excellent, qu'à condition que cette délibération et ce jugement se terminent dans un *consentement* de la volonté à l'ensemble de ces moyens, *consentement* qui ressemble à la sentence que prononce le juge devant un tribunal<sup>27</sup>.

22. Voir *Opusc. I ad Marinum, P.G.*, t. 91, c. 13-16.

23. *Prima Secundae*, qu. 15, a. 1, *sed contra*.

24. *Ibid.*, a. 2, *sed contra*.

25. *Ibid.*, a. 3, *sed contra*.

26. *De verit.*, qu. 15, a. 3, c.

27. Saint Thomas souligne lui-même l'analogie entre les deux types de sentence dans *Prima Secundae*, qu. 74, a. 7, c. : « Consensus importat iudicium quoddam de eo in quod

Nous ne prétendons pas que l'*assensus* de saint Thomas soit inspiré de la notion damascénienne de *sententia* : l'Aquinat a rarement emprunté au docteur oriental plus que son vocabulaire. Une chose nous paraît cependant assez certaine : s'il s'est servi de *sententia* pour désigner parfois l'assentiment de l'intellect, c'est parce qu'il a vu dans celui-ci une sentence propre à l'intellect spéculatif, par analogie avec le consentement, qu'il a compris comme la sentence de l'intellect pratique. Or, il faut le reconnaître, il s'est donné beaucoup plus de peine à faire l'analyse du consentement qu'à nous dire ce que signifiait chez lui de façon précise l'assentiment : la question 15 de la *Prima Secundae* notamment contient une étude fort détaillée du rôle du *consensus* dans le mécanisme des actes humains. Qu'il lui ait paru plus facile de décrire la sentence de la raison pratique, cela ne doit pas nous étonner. Le jugement pratique, on s'en souvient, possède chez lui une signification augustinienne et il consiste à déterminer d'après une norme ce qui devrait être fait ; à l'aide d'une telle notion du jugement, il ne lui était pas difficile de situer la sentence dans le processus judiciaire : elle intervient, comme au tribunal, au terme de la délibération. Le jugement de l'intellect spéculatif, au contraire, possède rarement cette signification : il désigne le plus souvent le discernement par l'intellect de son objet propre. La sentence, à laquelle saint Thomas réserve une place dans la connaissance désintéressée du vrai, doit avoir un sens particulier qui ne nous sera intelligible, croyons-nous, qu'à partir d'une comparaison avec la sentence de la raison pratique. Que conclure de cette observation, sinon qu'une voie très sûre s'offre dès lors à notre étude de l'*assensus* thomiste ? Elle consiste à le considérer comme l'analogue du consentement volontaire. En nous aidant de la description du consentement de la question 15 de la *Prima Secundae*, nous pensons pouvoir reconstituer de façon assez précise ce qu'il entendait par assentiment, expression dont il fait un emploi abondant, sans jamais s'arrêter à en fournir une analyse élaborée.

### C. L'ASSENTIMENT, L'ANALOGUE INTELLECTUEL DU CONSENTEMENT VOLONTAIRE

La sentence de la raison pratique, avons-nous vu, c'est pour l'Aquinat le *consentement* de la volonté. Or l'essentiel du consentement réside, à ses yeux, dans l'application du mouvement de la volonté à ce qui a été

consentitur : sicut enim ratio speculativa iudicat et *sententiat* de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et *sententiat* de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima *sententia* pertinet ad supremum iudicium : sicut videmus in speculativis quod ultima *sententia* de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur : unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali *sententia*. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit ; et ulterius ex regula legis divinae. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est quod ultima *sententia*, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus ; praecambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem pertinet consensus in actum ; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praecambulum, quae est de delectatione. »

examiné et jugé par la raison : telle est la définition qu'il en donne à la *Prima Secundae* :

... *consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis ; deinde appetitus finis ; deinde consilium de his quae sunt ad finem ; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter : unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.*

De his autem quae sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt : et sic potest de eis *consensus*, in quantum *motus appetitivi applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est*<sup>28</sup>.

Le consentement représente donc l'acte d'une volonté qui est fidèle à son propre dynamisme : si le désir d'un bien est assez fort, on entreprend d'examiner les moyens et d'en apprécier la valeur, puis on acquiesce à ceux que l'on estime aptes à procurer cette fin. C'est à mi-chemin entre le simple vouloir et le choix que se situe le consentement : il ajoute au simple vouloir l'application de la volonté, informée de l'examen et de l'appréciation des moyens, mais il n'est pas encore la préférence d'un moyen aux autres.

La raison pour laquelle on nomme *consentement* l'application de la volonté à ce qui a été examiné et apprécié, est à chercher, pense l'Aquinate, dans le fait que la volonté *sent* à l'unisson du réel, beaucoup mieux que toute vertu cognitive : le mouvement de l'affectivité spirituelle, en effet, tend vers le réel selon son existence concrète, et non à une simple représentation que l'on s'en fait ; et l'application de ce mouvement à un bien ressemble, davantage que l'application de l'intellect à son objet, à l'acte de sensation, puisque c'est à une réalité présente qu'il s'adresse, dont il a une certaine expérience, analogue à celle des sens à l'égard de la réalité sensible :

... *consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium : vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines ; intellectus autem est apprehensivus universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret*<sup>29</sup>.

Soulignons que ce point de vue de saint Thomas manifeste un progrès de sa réflexion par rapport à ce qu'il écrivait au début de son enseignement. Lorsqu'il s'arrêtait, dans son commentaire sur les *Sentences* et au *De veritate*, à préciser le rapport entre le consentement et l'assentiment, il se contentait de dire que ces deux expressions désignent des fonctions spirituelles analogues à l'acte de sentir, et que la raison pour laquelle

28. *Prima Secundae*, qu. 15, a. 3, c.

29. *Prima Secundae*, qu. 15, a. 1, c.

on parle du *consentement* de la volonté, c'est que celle-ci est toujours précédée de l'intellect *cum quo sentit*, tandis que l'*assentiment* est le fait de l'intellect qui ne suppose, comme condition, l'exercice d'aucune autre faculté :

Dicendum quod sensus non habet se ad multa, sed *determinate unum accipit*, quia non confert ; ideo determinatio potentiae etiam superioris, a sensu denominatur ; quia determinatio cogitationis ad aliquid dicitur *assensus*, quia aliquid non praecedit ; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur *consensus*, quia cogitationem praesupponit, *cum qua simul sentit*, dum in illud tendit quod ratio bonum esse iudicat. Et ideo *consentire* dicitur voluntatis, sed *assentire* intellectus<sup>30</sup>.

Voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus. Et ideo *assentire* proprie pertinet ad intellectum, qui importat *absolutam adhaerentiam* ei cui assentitur ; sed *consentire* est proprie voluntatis, quia *consentire* est *simul cum alio sentire* ; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid praecedens<sup>31</sup>.

Plus qu'une simple façon encore primitive de s'expliquer la différence entre *assensus* et *consensus*, le texte du commentaire sur les *Sentences* notamment montre qu'au début de son enseignement, l'Aquinate voyait un parallélisme rigoureux entre le mouvement de la connaissance et celui de l'appétit, au point où pour lui toute détermination de l'intellect impliquait une détermination de la volonté. On sait comment plus tard, soit à la vue des conclusions que les averroïstes tiraient de cette thèse, soit même sous la menace de la condamnation de 1270, il fut amené à reviser cette position et à mieux reconnaître à la volonté son initiative propre dans l'exercice de l'acte humain<sup>32</sup>. Déjà à la *Prima Secundae*, le nouveau point de vue sur le rapport entre connaissance et appétit inspire au saint Docteur son analyse de l'action morale, et c'est probablement ce qui l'oblige à formuler d'une autre façon la différence entre *assensus* et *consensus*. Par consentement, il ne faut plus seulement entendre la détermination de la volonté, analogue à celle des sens, mais l'application de la volonté au réel selon son existence concrète, analogue à l'application des sens devant la réalité sensible. Ce n'est pas simplement parce que la volonté vient après la réflexion rationnelle, qu'on lui attribue un *con-sensus*, mais plutôt parce que s'adressant à la réalité selon ce qu'elle est en elle-même, la volonté, au terme de la délibération et de l'appréciation de la valeur des moyens, exerce à l'égard du réel une expérience analogue à celle des sens.

En disant que la volonté, mieux que toute vertu appréhensive, ressemble à l'acte de sensation, saint Thomas affirme de façon implicite que c'est en vertu d'une analogie moins rigoureuse avec l'expérience sensible que l'*assensus* est attribué à l'intellect : du fait que le mouvement de l'intellect ne s'adresse pas au réel selon son existence concrète, comme c'est le cas

30. *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, ad 1.

31. *De verit.*, qu. 14, a. 1, ad 1.

32. Voir surtout *De malo*, qu. 6, a. un., c. Cf. Dom O. LOTTIN, *La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin*, dans *RTAM*, 23 (1956), p. 323-330.

des sens et de l'affectivité, mais que, bien qu'il ait le réel comme principe et mesure, c'est à la conception qu'il possède des choses qu'il se termine. C'est déjà ce qu'il suggère dans une des réponses de ce même article, où il s'efforce de préciser le rapport entre le consentement et l'assentiment :

... *assentire est quasi ad aliud sentire* ; et sic importat quamdam distantiam ad id cui *assentitur*. Sed *consentire est simul sentire* ; et sic importat quamdam conjunctionem ad ipsam rem, magis proprie dicatur *consentire* ; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in Primo dictum est, magis dicitur *assentire* : quamvis unum pro alio poni soleat<sup>33</sup>.

On ne fausserait pas sa pensée, telle du moins qu'on la trouve exprimée à partir de la *Prima Secundae*, si on supposait que l'assentiment représente pour lui l'analogie intellectuel du consentement de la volonté, comme la sentence propre à l'intellect spéculatif, et si on l'interprétait, non pas comme une vague détermination de l'intellect, mais comme l'application du mouvement de l'intellect à son bien propre qui est la vérité. Or, puisque la vérité constitue la propriété d'un énoncé formé par l'esprit, consentir consiste dès lors à appliquer le mouvement de l'intellect à une proposition que l'on tient pour vraie.

Il faut consulter la courte réponse que saint Thomas, au *De malo*, apporte à une objection portée contre sa façon de concevoir l'écart entre le mouvement de la volonté et celui de l'intellect, pour s'apercevoir que tel était bien le point de vue qu'il adoptait sur la nature de l'assentiment. D'après cette objection, il faudrait dire que l'intellect n'est pas plus passif que la volonté puisqu'on lui reconnaît un *assentiment*, qui désigne, tout comme le *consentement*, le mouvement de l'intellect vers les choses :

O. *Assentire* pertinet ad intellectum, sicut *consentire* ad voluntatem. Sed *assentire* significat motum in rem cui assentitur, sicut et *consentire* in rem cui consentitur. Ergo motus voluntatis non est magis ab anima quam motus intellectus, et ideo falsum est quod intellectus magis habeat rationem passivi, et voluntas rationem activi.

En guise de réponse, c'est une définition, magnifiquement ciselée, qu'il nous fournit de l'assentiment. L'acte d'assentir, écrit-il, désigne le mouvement de l'intellect vers la conception, qu'il possède en lui-même relativement à la chose, et à laquelle il s'adresse parce qu'il a jugé qu'elle est vraie :

R. *Assentire* non nominat motum intellectus ad rem, sed magis *ad conceptionem rei*, quae habetur in mente ; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram<sup>34</sup>.

Ce passage nous semble capital pour l'intelligence du rapport entre le jugement et l'assentiment. Avec précision, il marque à la fois l'écart

33. *Ibid.*, ad 3.

34. *De malo*, qu. 6, a. 1, ad 14.

et la ressemblance entre l'assentiment de l'intellect et le consentement de la volonté. L'assentiment, acte de l'intellect, ne peut pas désigner le mouvement selon lequel l'âme tend vers la réalité concrète ; il a pour objet la conception que l'intellect possède d'une chose et il consiste dans l'application de l'élan de l'intellect à ce que l'on juge être vrai, tout comme le consentement consiste dans l'application du mouvement de la volonté à une chose dont la raison pratique a examiné et jugé la valeur de bien.

Nous avons été conduit à penser que l'assentiment constituait, pour saint Thomas, la *sentence* de l'intellect spéculatif, tout comme le consentement de la volonté était la *sentence* de la raison pratique, et que l'on pouvait se servir, pour interpréter l'*assensus* thomiste, de son exposé fort précis du consentement, et le considérer par conséquent comme l'application de l'intellect au concept qu'il se forme du réel. Il ne faut cependant pas négliger la difficulté que pose ce parallèle entre l'assentiment et le consentement. Pour le saint Docteur, nous l'avons noté, le consentement suppose toujours l'examen des moyens et l'appréciation de leur valeur, de telle sorte que l'application de la seule tendance naturelle de la volonté vers un bien ne constitue pas un *consentement* : à cette application il réserve le nom de *simplex voluntas* ; consentir c'est uniquement appliquer le mouvement de la volonté à ce qui a été examiné et jugé par la raison. Or tel n'est pas le cas de l'*assensus* dans le vocabulaire de saint Thomas : on assentit aussi bien, pour lui, aux premiers principes qu'aux conclusions démontrées. D'où vient dès lors cette différence entre la *sentence* de l'intellect spéculatif et celle de la raison pratique ?

Cette difficulté nous fait toucher du doigt un fait assez important pour l'intelligence de la notion thomiste de l'assentiment. S'il est vrai, et il ne semble pas qu'on puisse en douter, que le jugement pratique constitue, aux yeux de l'Aquinate, un jugement de type augustinien, c'est-à-dire l'appréciation d'après une norme de ce que devrait être une chose, on n'a pas de peine à comprendre que la *sentence* de la raison pratique suppose toujours l'examen et l'appréciation de l'ensemble des moyens auxquels s'adresse le consentement : dans l'ordre moral, celui-ci représente une *sentence* analogue à celle que prononce le juge devant un tribunal, au terme de la délibération, et comme l'expression de ce qui a été décidé. De cette façon, il est évident que l'inclination naturelle de la volonté vers un bien sur lequel on n'a pas délibéré ne constitue pas une *sentence*, puisqu'elle n'implique pas de jugement, mais le simple élan vers le bien.

Il en va autrement de la connaissance spéculative, où juger signifie le plus souvent, non pas la détermination d'après une règle de ce que devrait être une chose, mais le discernement par l'intellect de son objet propre. Ce jugement, l'intellect l'exerce aussi bien, sinon de façon plus parfaite, dans la saisie des premiers principes que dans la découverte des conclusions. C'est ce qui explique, croyons-nous, que l'Aquinate trouve tout à fait normal d'attribuer une sentence à l'intelligence des principes auxquels on assentit en vertu de sa nature même, et non à la suite d'une réflexion.

Pour l'intellect spéculatif, si l'assentiment désigne une *sentence*, il ne peut s'agir, comme pour le consentement, de l'application au réel d'une loi : il n'est pas toujours en notre pouvoir d'assentir ou non à la vérité, lorsqu'elle se manifeste à l'esprit, tandis que l'on peut toujours refuser, par négligence ou par paresse, de consentir à ce que veut la volonté et à ce que la raison a examiné et apprécié. Si assentir c'est appliquer à un énoncé formé dans l'esprit le mouvement de l'intellect, cette application ne constitue une *sentence* que parce qu'elle exprime un jugement ; mais comme ce jugement ne consiste pas à déterminer d'après une norme la valeur des choses, sa sentence ne constitue en définitive rien d'autre que l'acte selon lequel l'intellect tient pour vrai un énoncé dont il discerne la vérité.

Nous obtenons par ce biais la confirmation du procédé qui nous a semblé le plus efficace pour définir le sens de l'*assensus* thomiste. Ce n'est pas seulement parce que l'acte de *sentir* se dit plus correctement du mouvement de la volonté, que l'assentiment de l'intellect n'est intelligible que par analogie avec le consentement volontaire, mais aussi parce que c'est dans le consentement de la volonté que la notion de *sentence* trouve son application la plus obvie. Il en résulte dès lors que l'*assensus* possède deux sens, selon deux façons de comparer l'assentiment au consentement, et en définitive selon deux origines sémantiques distinctes de *consensus*. Les deux sens sont difficilement séparables l'un de l'autre ; car assentir, c'est *appliquer le mouvement de l'intellect à un énoncé reconnu comme vrai*, mais c'est aussi, pour l'intellect spéculatif, *proférer sa sentence propre* qui ne consiste en rien d'autre qu'à *tenir pour vrai un énoncé dont il a reconnu la valeur de vérité*.

## II. La technique *apprehensio-assensus* chez saint Thomas

Pour comprendre de façon plus exacte le point de vue de saint Thomas sur le rapport entre le jugement et l'assentiment, il nous paraît opportun de porter une attention particulière à sa distinction entre l'*apprehensio* et l'*assentiment*. Certes elle n'occupe pas chez lui une place aussi importante que l'*apprehensio-judicium*, et ce qui nous suggère qu'elle possède la valeur d'une technique, ce n'est pas tant sa fréquence dans ses écrits que le fait qu'à certains endroits, elle intervient comme une clé à laquelle il semble accorder beaucoup de confiance. Si nous connaissons pour quelle raison il l'a parfois préférée à l'*apprehensio-judicium*, ne serions-nous pas à même de préciser les différentes fonctions de l'esprit que représentent à ses yeux *judicium* et *assensus* ?

Grâce à l'analyse précédente, nous pouvons déjà soupçonner, avant même de consulter les textes, qu'*apprehensio* et *assensus* désignent chez lui deux mouvements complémentaires de l'intellect dans la possession du vrai : le premier va du réel à l'intellect, le second, de l'intellect au concept qu'il se forme du réel. Quelques précisions à ce sujet nous permettront une meilleure interprétation des textes que nous allons bientôt examiner.

Dans le vocabulaire de saint Thomas, *apprehensio* possède un sens très large qui lui permet de l'opposer tantôt au jugement, tantôt à l'assentiment, tantôt à l'inclination de la volonté. Cependant c'est une expression qui signale toujours la passivité de l'intellect possible, sa dépendance à l'égard d'une représentation, son besoin d'être assimilé à un objet pour être en mesure d'exercer son activité propre. Cet aspect de l'appréhension, le saint Docteur l'a souligné, notamment dans un passage de son commentaire sur le Lombard, où il affirme qu'elle est du nombre des vocables dont on se sert pour désigner exclusivement la potentialité de l'intellect :

Ad quantum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse *assimilationem* vel *apprehensionem* vel *impressionem* vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu ejus cujus est in potentia: per quam *assimilatur* rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum<sup>35</sup>.

Qu'il l'oppose au jugement, à l'assentiment ou à l'inclination de la volonté, *apprehensio* désigne toujours le processus selon lequel un objet est reçu dans l'intellect, processus dont les étapes sont multiples, mais dont on peut situer le principe dans le réel extra-mental et le terme dans la formation d'une représentation intelligible. Selon une formule qui revient souvent dans ses écrits, l'appréhension constitue un mouvement qui va des choses à l'âme :

Ad quantum dicendum quod intellectiva *apprehensio* est secundum motum a rebus ad animam. Et quia in anima intellectiva *recipitur* aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantes, ideo nulla *apprehensio* intellectiva concernit tempus determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore<sup>36</sup>.

Il est facile de comprendre pour quelle raison il oppose à *apprehensio*, soit le jugement, soit l'inclination de la volonté : dans le premier cas, c'est le plus souvent pour distinguer entre la fonction passive de l'intellect et l'exercice de son activité propre, tandis que dans le deuxième cas, c'est pour signaler l'existence d'un double processus selon lequel l'âme entre en rapport avec le réel : en l'assimilant d'abord par l'appréhension, puis en étant en quelque sorte assimilée au réel par l'inclination affective.

Que penser dès lors des textes où c'est *assensus* que l'Aquinatense oppose à *apprehensio* ? Rappelons que d'après le passage cité du *De malo*<sup>37</sup>, *assensus* désignerait lui aussi l'aspect passif de notre intellect. Il fait donc également partie du vocabulaire qui ne s'applique qu'à l'intelligence humaine ; on ne voit jamais le saint Docteur écrire que les anges ou Dieu exercent un assentiment, si ce n'est au sens métaphorique où assentir

35. *In 1 Sent.*, d. 35, qu. 1, a. 1, ad 4.

36. *In 3 Sent.*, d. 26, qu. 1, a. 5, ad 4.

37. Voir *supra*, p. 165.

signifie exaucer une prière<sup>38</sup>. Il est même étonnant que, dans l'interprétation traditionnelle, on ait pensé que l'*assensus* représentait pour saint Thomas l'acte parfait du processus judiciaire, le seul acte dont on trouverait l'analogie chez les anges et en Dieu<sup>39</sup>. Ce n'est certainement pas parce qu'il voit dans l'*assensus* l'action de l'intellect, que l'Aquinat l'oppose à *apprehensio*, car pour lui, assentir c'est pour l'intellect être mû par son objet ou par l'inclination de la volonté.

Par appréhension et assentiment, il semble avoir voulu distinguer les deux mouvements indispensables à l'intellect humain pour posséder la vérité. Connaître, chez l'homme, ne consiste pas seulement à appréhender le réel, c'est-à-dire à faire exister une chose dans l'esprit selon le mode d'existence de l'esprit ; il faut en outre que l'intellect applique à ce qui lui est devenu présent son inclination propre. C'est au même objet que s'adresse l'intellect par l'appréhension et par l'assentiment, et c'est le même verbe complexe qui termine l'une et inspire l'autre ; mais l'attitude de l'esprit n'est pas la même dans l'exercice de l'une et l'autre fonction : par l'appréhension, l'objet est présent à l'intellect, mais c'est seulement par l'assentiment que l'intellect devient lui-même totalement présent à l'objet, puisque dans cet acte seulement il le possède tel qu'il est, en se comportant lui-même tel qu'il est, avec la pleine conscience de connaître le vrai et d'y acquiescer.

Est-ce là le véritable point de vue de l'Aquinat sur le rapport entre *apprehensio* et *assensus* ? Seul l'examen des textes qui utilisent cette technique pourra nous le dire. Puisque la notion d'*assensus* s'est précisée dans son esprit, et puisque c'est uniquement à partir de la *Prima Secundae* qu'il le conçoit, par analogie avec le consentement de la volonté, comme l'application du mouvement de l'intellect au concept d'une chose, il nous sera nécessaire, une fois de plus, d'observer, dans la présentation des textes, leur ordre chronologique.

#### A. COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES, I, 3, d. 3, qu. 2, a. 5, ad 5

Dans le commentaire sur le Lombard, le couple *apprehensio-assensus* ne se trouve qu'une seule fois, et encore dans un texte où il n'a pas le sens d'une technique. Le passage, comme la plupart de ceux qui obligent l'Aquinat à parler d'assentiment, appartient au traité de la vertu sur-naturelle de foi<sup>40</sup>. Le saint Docteur s'interroge sur la primauté de la foi à l'égard des autres vertus : n'est-il pas vrai, se demande-t-il, que la charité précède la foi, puisque pour croire l'intellect doit être mû par la volonté ?

La réponse de saint Thomas consiste à préciser que la motion volon-

38. Voir *Cont. Gent.*, 3, c. 95 : « ... Piis enim desideriiis rationalis creaturae conveniens est ut Deus *assentiat*, non tamquam desideria nostra moveant immobilitatem Dei, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desideria perficiat... Hoc autem maxime commendabile ut hominibus apparet, ut juste petentibus *assensum* non denegent. »

39. Voir notamment R. JOHAN, *Nature du jugement*, dans *Revue de Philosophie*, 24 (1924), p. 467.

40. Sur 115 textes où figure l'expression *assensus*, pas moins de 70 appartiennent à ce contexte.

taire présupposée par la foi n'est pas le fait d'une volonté qui aime, mais seulement d'une volonté qui désire aimer :

...quamvis fides praesupponat voluntatem, non tamen praesupponit voluntatem jam amantem, sed amare intendentem, in quantum est fides ; quia non potest affectus firmari in aliquo per *amorem* in quo intellectus firmatus non est per *assensum* ; sicut non potest tendere in aliquod per *desiderium* quod prius intellectus non *apprehendit* <sup>41</sup>.

On ne peut aimer un objet, si on n'assentit pas à sa vérité, de même qu'on ne peut désirer ce dont on ne possède aucune appréhension. La charité, qui n'est pas seulement un désir, mais un amour surnaturel, ne peut donc pas précéder la foi dans l'âme humaine.

Nous avons déjà rappelé <sup>42</sup> que l'Aquinate, dans ce commentaire, posait un parallélisme rigoureux entre le mouvement de la connaissance et celui de l'affectivité. Nous en trouvons ici une autre application. Pour aimer vraiment une chose, la volonté a besoin d'être mue par l'*assentiment*, c'est-à-dire par une connaissance stabilisée ; la seule *appréhension* du bien n'inspire rien de plus que le désir de le posséder. Appréhension et assentiment représentent donc deux étapes complémentaires de notre connaissance intellectuelle du bien : la simple représentation et la connaissance stabilisée. La noétique thomiste du commentaire sur le Lombard, qui ne connaît pas encore de rôle particulier au verbe mental dans l'intelligence humaine, réduit le mouvement de la connaissance intellectuelle à la possession d'une espèce intelligible et à l'achèvement de l'intellect dans cette possession.

Observons dans le même texte un autre point de vue de l'Aquinate qui sera modifié au cours de son enseignement ultérieur. L'amour apparaît ici comme l'achèvement du mouvement affectif ; c'est la raison qui explique que la charité n'est pas antérieure à la foi. Mais plus tard, il enseignera que l'amour désigne plutôt le principe de l'inclination affective vers le bien, la simple complaisance dans un bien avec lequel le vivant possède une certaine parenté <sup>43</sup>. De sérieuses raisons nous obligent donc à ne pas voir dans ce passage l'expression définitive de sa pensée sur le rapport entre *apprehensio* et *assensus*.

#### B. COMMENTAIRE SUR LE DE TRINITATE DE BOËCE, qu. 3, a. 1, ad 4

Le texte suivant du commentaire sur Boèce offre à notre étude un intérêt tout particulier. Pour être conduite honnêtement, l'analyse de la vertu de foi devait rencontrer une difficulté qui allait obliger saint

41. *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 5, ad 5.

42. Voir *supra*, p. 164.

43. Voir notamment *Prima Secundae*, qu. 26, a. 1, c. : « In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est *principium* motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium hujusmodi actus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis : sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. »

Thomas à dire avec précision quelle place il fait au jugement dans l'acte de croire. Si la foi est une connaissance surnaturelle, et si toute connaissance implique nécessairement la *réception* d'une espèce et le *jugement* d'un objet, ne faut-il pas admettre que pour croire on doit juger de la vérité révélée ?

Examinons de près l'objection à laquelle le saint Docteur s'efforce d'apporter une solution. On s'aperçoit qu'elle est formulée à partir d'un axiome avec lequel nous sommes déjà très familiers :

O. Ubi cumque est *acceptio* aliquorum cognitorum sine *judicio*, est via facilis ad errorem. Sed non habemus aliquid in nobis per quod possimus *judicare* de his quae per fidem *accipimus*, cum iudicatorium naturale se ad hujusmodi non extendat, utpote supra rationem existentia. Ergo patet via facilis ad errorem.

La difficulté ne manque pas d'astuce. Saint Thomas écrit lui-même souvent, surtout dans son analyse de la connaissance prophétique, que toute connaissance, pour être achevée, implique de la part de l'intellect une *acceptio* et un *judicium* ; or est-ce que croire ce n'est pas *accepter* un objet proposé à notre foi ? Et pourtant on ne peut pas juger de ce qui dépasse la raison : il faut donc admettre que dans la foi on accepte sans juger ; or ceci c'est adopter une attitude qui conduit aisément à l'erreur.

L'astuce vient du fait que l'objection joue sur le sens du terme *acceptio* : cette expression peut en effet signifier soit la réception ou l'*appréhension* d'un objet, comme c'est le cas habituel dans le vocabulaire de saint Thomas, soit, comme on l'entend ici, l'acceptation d'un objet ou l'*assentiment* à un énoncé. C'est pour éviter cette confusion et le traquenard dans lequel elle voulait le faire tomber, que saint Thomas fonde sa réponse sur la distinction entre *acceptio* et *assensus*. Ainsi le problème est reposé de façon beaucoup moins équivoque ; il revient à ceci : est-il vrai que dans la foi, l'assentiment à une proposition révélée est sujet à l'erreur ?

L'examen des conditions de l'*assentiment* que l'intellect accorde à tout objet dont il a une *appréhension* va permettre à l'Aquinat de montrer que la foi ne constitue pas un type de connaissance qui entraîne l'esprit à l'erreur :

R. Ad quartum dicendum quod quandocumque *acceptis* aliquo modo *assentitur*, oportet esse aliquid quod inclinet ad *assensus*, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod *assentitur* primis principiis per se notis et ipsorum principiorum veritas in hoc quod *assentitur* conclusionibus scitis et aliqua verisimilitudines in hoc quod *assentimus* in his quae opinamur : quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuvata rationibus.

On ne peut sans motif accorder son assentiment à ce dont on a une appréhension, et ce motif varie selon que l'intellect s'adresse aux premiers principes, aux conclusions démontrées à partir des premiers principes, ou aux propositions probables. Jusqu'ici, saint Thomas n'a pas encore répondu à la question. Ne reste-t-il pas vrai que, dans le cas de la foi surnaturelle, notre intellect est incapable, comme l'affirme l'objection,

de juger des objets auxquels s'adresse l'assentiment ? Lisons la suite du texte, où le saint Docteur énonce à ce sujet sa propre position :

Sed illud, quod inclinat ad *assentiendum* principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductivum et ideo etiam cogit ad *assensum* et est sufficiens ad *judicandum de illis quibus assentitur*. Quod vero inclinat ad opinandum qualitercumque vel etiam fortiter, non est sufficiens inductivum, unde nec cogit, nec per hoc potest *perfectum* haberi *judicium* de his quibus *assentitur*.

Dès que l'on observe la différence entre l'assentiment de l'intellect aux premiers principes et aux conclusions démontrées à partir des principes d'une part, et l'assentiment aux propositions probables d'autre part, on remarque que dans le premier cas, l'intellect possède une lumière qui lui permet de *juger* des choses auxquelles il donne son assentiment, tandis que dans le deuxième cas, il ne peut pas exercer à l'égard des propositions probables un *jugement parfait*. De quel jugement saint Thomas parle-t-il dans ce texte ? Il ne peut s'agir du jugement qui consisterait dans une réflexion rationnelle, puisque l'assentiment aux premiers principes se fait sans examen et sans discussion et que, d'après le passage, l'intellect juge des principes auxquels il donne son assentiment. Nous verrons d'ailleurs au prochain chapitre que le saint Docteur n'a jamais identifié le jugement à une démarche de la raison. Le jugement auquel il se réfère n'est rien d'autre, croyons-nous, que le discernement par l'intellect de la vérité d'une proposition, en vertu soit de la saisie immédiate de son intelligibilité, soit de la réduction rationnelle d'une proposition à l'évidence des principes. C'est de ce discernement parfait que l'esprit est dépourvu lorsqu'il ne peut accéder, à propos d'un énoncé, qu'à un assentiment d'opinion.

Quelle est dès lors la situation de la foi par rapport à ces deux sortes d'assentiment ? Implique-t-elle, comme l'intelligence des principes et la science, un jugement parfait ? Ou doit-on plutôt la considérer comme une attitude de l'esprit assimilable à l'opinion et privée d'un discernement parfait de son objet ? La suite du texte nous réserve des précisions étonnantes :

Unde et in fide qua in deum credimus non solum est *acceptio* rerum quibus *assentimus*, sed aliquid quod inclinat ad *assensum* ; et hoc est *lumen* quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum. Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quae non est. Est sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo *assentimus* principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec deus potest decipi vel mentiri, unde hoc *lumen sufficit ad judicandum*. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis ; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit *assensum*, sed facit voluntarie *assentire*<sup>44</sup>.

44. In *Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4.

Dans la foi, il y a plus que la simple *réception* d'un objet et l'*assentiment* de l'intellect : il y a, selon l'Aquinate, un *jugement* des objets révélés auxquels le croyant donne son assentiment. Ce qui rend ce jugement possible, c'est la lumière de la foi, participation gratuite en nous de la Lumière immuable de Dieu. La foi n'exclut donc pas l'exercice d'un véritable jugement de la vérité révélée. Certes le croyant ne *voit* pas ce qu'il tient pour vrai, au sens où l'on voit les premiers principes ; il n'est même pas en mesure de réduire un énoncé révélé aux évidences des premiers principes, comme on le fait à l'égard des propositions démontrables. C'est d'ailleurs ce qui explique que l'assentiment de la foi ne soit pas imposé à l'intellect par l'évidence de son objet, et qu'il résulte d'une volonté de croire, c'est-à-dire d'un amour de la vérité qui fait estimer digne d'adhésion la Parole de Dieu qui transcende la raison autant que les sens. Tout ce que l'Aquinate soutient, c'est que l'acte de la vertu surnaturelle de foi est assuré, contrairement à l'opinion, par un *jugement parfait*, qui constitue pour l'intellect humain, habilité par la lumière de la foi à obéir à la volonté de connaître la vérité transcendante, le juste discernement de ce qui est révélé par Dieu. On comprend qu'à ses yeux, de tous les habitus qui disposent l'intellect spéculatif à la connaissance du vrai, la foi soit le seul à être une authentique vertu, puisqu'elle ne confère pas seulement à l'esprit une certaine habileté dans un domaine du savoir, mais elle lui assure le pouvoir d'exercer un acte qui s'inscrit harmonieusement dans la réponse de la personne humaine à l'appel vers la béatitude.

Pour obtenir plus de renseignements sur le sens du *judicium*, sur lequel, d'après saint Thomas, se fonde l'assentiment de foi, il importe de consulter un court passage de la *Secunda Secundae* où réapparaît la même difficulté du commentaire sur Boèce. On ne s'étonne pas qu'elle retienne encore son attention : elle exprime l'exigence la plus élémentaire de la raison humaine, selon laquelle un assentiment qui ne serait pas fondé sur un jugement certain serait facilement sujet à l'erreur :

O. ... Periculose homo assentit illis in quibus non potest perfecte *judicare* utrum illud quod proponitur sit verum vel falsum secundum Job, XII, 1: *Nonne auris verba dijudicat.*

Sed tale *judicium* homo habere non potest in his quae sunt fidei : quia non potest ea *resolvere* ad prima principia per quae de omnibus *judicamus*. Ergo periculose est talibus fidem adhibere.

On aura sans doute observé que *judicium* possède ici un sens précis : celui d'un acte qui consiste à discerner un objet ou à reconnaître si ce qui est proposé est vrai. Le même texte de Job a déjà servi à l'Aquinate<sup>45</sup> à distinguer cette notion du jugement de la conception augustinienne. D'après le point de vue de l'objection, la foi conduirait à l'erreur parce qu'elle consiste dans un assentiment que le croyant donne à des énoncés dont il ne peut pas discerner la vérité.

Observons encore, avant de lire la réponse du saint Docteur, que si le jugement consistait pour lui dans une démarche analytique de la

45. Voir *Prima Secundae*, qu. 93, a. 2, ad 3. Cf. *supra*, p. 64.

raison par laquelle on réduit un énoncé aux premières évidences de l'esprit, il admettrait tout simplement que la foi ne comporte pas de jugement. Mais telle n'est pas la conception qu'il se fait du jugement : pour lui, le *judicium* désigne l'acte de l'intellect. On comprend dès lors que si, dans la foi, il faut nécessairement exclure la possibilité pour la raison de réduire un énoncé révélé aux principes premiers, ou, selon le vocabulaire même de saint Thomas, la possibilité d'une *cogitatio* qui soit la cause suffisante de l'assentiment<sup>46</sup>, le jugement n'est pas pour cela incompatible avec la connaissance de foi. Il semble même, d'après le texte du commentaire sur le *De Trinitate*, que ce soit précisément parce qu'elle implique un jugement parfait qu'elle possède un assentiment d'une qualité infiniment supérieure à celui de la simple croyance ou de l'opinion.

Plutôt que de nier l'exercice d'un jugement dans la foi, l'Aquinatè répondra à la difficulté en montrant, grâce à une comparaison avec l'assentiment de l'intellect aux premiers principes et avec le jugement de l'homme vertueux, que la certitude du jugement peut être assurée par une autre voie que celle de la réflexion rationnelle, à savoir par la présence de la *vertu* qui dispose le sujet à discerner avec justesse ce qui correspond à l'une ou l'autre de ses tendances :

R. Sicut homo per *naturale lumen* intellectus assentit principiis, ita homo *virtuosus* habet *rectum iudicium* de his quae conveniunt virtuti illi.

Et hoc etiam per *lumen fidei* divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis<sup>47</sup>.

S'il exclut de la foi la réduction rationnelle d'un énoncé aux premiers principes, il ne nie pas pour autant que le *lumen fidei* ne permette au croyant de juger des vérités auxquelles il accorde son assentiment. Pour exercer un jugement certain, l'intellect n'a pas toujours besoin de s'appuyer sur une réflexion rationnelle ; le cas de l'intelligence des premiers principes et celui du jugement droit de l'homme vertueux le montrent assez bien. Dans celui de la foi, l'intellect ne peut même pas compter sur une telle réflexion pour atteindre la certitude ; elle doit lui être assurée par une vertu gratuite, grâce à laquelle il peut discerner avec rectitude des objets qui dépassent son aptitude naturelle.

Il en est de la vertu de foi, selon la comparaison de l'Aquinatè, comme de la lumière naturelle de l'intellect qui permet d'assentir aux premiers principes sans aucun examen ou discussion : elle assure à l'intelligence une *recta aestimatio*<sup>48</sup>, un juste discernement de son objet propre. Certes la vertu de foi ne procure pas au croyant l'intelligence des vérités révélées ; le point de comparaison ne se situe pas dans l'évidence de l'énoncé auquel on assentit, mais dans le motif de l'assentiment : à savoir la lumière naturelle qui permet à l'esprit de discerner ses premières évidences d'une part, et, d'autre part, la lumière infuse

46. Voir *De verit.*, qu. 14, a. 1, c.

47. *Secunda Secundae*, qu. 2, a. 3, ad 2.

48. Voir *Secunda Secundae*, qu. 49, a. 2, ad 3.

qui fait discerner avec justesse les vérités qui transcendent la raison. Dans les deux cas, la certitude est assurée par une lumière qui, pour l'Aquinat, constitue le principe du jugement.

La comparaison de la foi avec l'une ou l'autre des vertus morales est encore plus intéressante. C'est une thèse chère au saint Docteur, et sur laquelle nous reviendrons dans notre dernier chapitre, que les vertus morales disposent le sujet humain à juger avec rectitude, d'une façon qui lui est connaturelle<sup>49</sup>, les biens particuliers ; de même la vertu de foi habilite l'intellect du croyant à discerner avec justesse les vérités révélées. Empressons-nous de souligner que, pour saint Thomas, le rôle de la volonté dans la foi ne se limite pas à disposer le sujet à l'égard de la fin ; il lui appartient même de déterminer l'objet auquel l'intellect du croyant donne son assentiment<sup>50</sup>. La comparaison entre l'assentiment de la foi et le jugement de l'homme vertueux repose surtout, à notre avis, sur le fait que dans les deux cas, c'est la vertu qui assure à la connaissance le rôle exercé normalement par la réflexion rationnelle. L'homme tempérant possède un sens précis de la valeur des biens sensibles, et ce n'est pas le travail de la raison qui le lui procure, mais la vertu de tempérance, qui dispose son affectivité sensible à désirer ce que la raison apprécie comme le vrai bien et entraîne le sens intérieur à discerner avec justesse les biens particuliers. De même la vertu de foi dispose l'intellect à obéir à l'aspiration de la volonté vers le Bien de Dieu et amène l'esprit à discerner avec rectitude la vérité divine. Il n'y a pas de cas aussi évident que celui de la foi où l'homme, pour avoir accès au bien de son intelligence, doit consentir à être privé de l'exercice normal de sa rationalité.

Du passage du commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate*, nous retiendrons donc deux choses. En premier lieu, la distinction entre *acceptio* et *assensus* désigne autre chose que la formule *receptio-judicium*, dont on trouve un emploi beaucoup plus fréquent dans ses écrits. Si, aux yeux de l'Aquinat, *judicium* et *assensus* étaient deux synonymes, il n'aurait pas dit de façon aussi nette que tout *assentiment*, sauf celui de l'opinion, suppose de la part de l'intellect un *jugement* parfait. En deuxième lieu, l'analyse de la vertu de foi oblige à reconnaître que le jugement, pour saint Thomas, ne consiste pas dans une démarche par laquelle la raison réduit un énoncé à l'évidence des premiers principes ; il est l'acte de l'intellect qui discerne son objet propre. Autrement comment le saint Docteur pourrait-il parler du jugement des premiers principes ou même du jugement des vérités révélées. En soulignant dans ce texte que le croyant, grâce au *lumen fidei*, est à même de juger de la vérité transcendante, il reconnaît à la vertu de foi un rôle qui ne consiste pas seulement à disposer l'intelligence à obéir à la propension de la volonté vers la béatitude ; par elle, l'intelligence se trouve en quelque sorte *sensibilisée* à l'égard des vérités divines, ou mieux, elle possède un *bon sens* qui lui permet de discerner avec justesse et certitude la vérité de Dieu.

49. Voir *Prima Secundae*, qu. 58, a. 5, c.

50. Voir *De virt. in communi*, qu. un., a. 7, c. : « Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem objecti : quia ex imperio voluntatis in determinatum creditur intellectus assentit ; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temporantiam tendit. »

## C. DE VERITATE, qu. 10, a. 12, ad 7

Nous abordons avec le texte suivant un des rares passages où la distinction entre *apprehensio* et *assensus* reçoit sans aucun doute une valeur technique. Il s'agit d'un article du *De veritate* où l'Aquinatense demande si l'existence de Dieu est aussi évidente à notre esprit que les premiers principes, et au cours duquel il rapporte, à titre d'objection, la raison suivante dont on pourrait se servir pour prouver qu'il nous est impossible de penser que Dieu n'existe pas : l'âme humaine ne peut pas penser qu'elle n'existe pas ; or Dieu a une existence beaucoup plus vraie que notre âme ; ne faut-il pas dès lors admettre qu'il nous est impossible de penser à la non-existence de Dieu, et partant, ne faut-il pas reconnaître que le fait de l'existence de Dieu nous est aussi immédiat que l'évidence d'un premier principe ?

En réponse, il explique qu'il y a deux façons de penser qu'une chose n'existe pas : selon l'*apprehension* et selon l'*assentiment* :

Ad septimum dicendum quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter.

Uno modo ut haec duo simul in *apprehensione* cadant ; et sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul in *apprehensione* cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum.

Alio modo, ita quod huic *apprehensioni assensus* adhibeatur ; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu ; in hoc enim qui cogitat aliquid percipit se esse<sup>51</sup>.

Ce qui est objet d'*apprehension*, c'est tout ce qui n'implique pas de contradiction, tout ce qui est intelligible : la non-existence de l'âme est pensable, puisque le fait d'exister n'appartient pas à l'essence d'une créature. Par ce processus l'intellect ne tient compte que du rapport logique entre les objets de pensée. L'*assentiment*, au contraire, qui a pour objet l'*apprehension* elle-même — *huic apprehensioni adhibeatur* —, tient compte d'autres données : l'âme ne peut accorder son assentiment à la pensée qu'elle n'existe pas, puisqu'elle perçoit, dans son acte de penser, le fait qu'elle existe.

En faisant appel à la distinction entre *apprehensio* et *assensus*, l'Aquinatense ne songe pas aux deux *opérations* de l'esprit, mais à deux attitudes différentes de l'esprit à l'égard de ce qui est formé par la deuxième opération. Au *De spiritualibus creaturis*<sup>52</sup>, il se servira de la technique des *opérations* pour résoudre un problème assez voisin, posé par le rapport entre l'âme et ses puissances. Par la première *opération*, écrira-t-il, selon laquelle on saisit l'essence d'une chose sans ses propriétés, il nous est possible de penser l'âme sans ses puissances, mais on ne peut pas le faire par la deuxième *opération*, car en composant ou divisant, on verse dans

51. *De verit.*, qu. 10, a. 12, ad 7.

52. *Qu. un.*, a. 11, ad 7.

l'erreur si l'on pense que l'essence d'une chose est séparée de ses accidents propres. Dans notre texte du *De veritate*, le problème concerne uniquement ce que l'on conçoit par la deuxième opération : je peux penser, en composant ou divisant, que je n'ai jamais été, car l'acte d'exister ne m'appartient pas de façon nécessaire, mais je ne puis demeurer dans la vérité si j'accorde mon assentiment à cette pensée, que moi qui pense, je ne suis pas. *Apprehensio* et *assensus* renvoient donc à deux fonctions différentes de l'intellect dans sa formation d'un énoncé.

Il est encore plus facile de voir pourquoi saint Thomas préfère ici, plutôt que de se servir de la technique *apprehensio-judicium*, distinguer entre *apprehensio* et *assensus*. Il lui servirait peu, dans le texte, de rappeler les deux fonctions nécessaires à tout acte de connaissance : la réception d'une espèce et l'exercice de l'action propre de l'intellect. D'ailleurs, il serait assez étrange que la non-existence de l'âme puisse être objet de l'appréhension et non d'un jugement.

Par *apprehensio-assensus*, il semble vouloir renvoyer aux deux mouvements complémentaires par lesquels l'intellect entre en possession de la vérité : il s'assimile un objet et il le tient pour vrai, selon qu'il reconnaît que ce qu'il en pense est conforme au réel. Lorsqu'au terme de l'appréhension, j'applique mon esprit à un énoncé, dans lequel s'exprime ma saisie d'un objet, j'accepte cet énoncé comme donnant à mon intelligence son bien propre. Pour cela, il n'est pas suffisant qu'un objet soit pensable ; il faut que je reconnaisse dans l'énoncé que j'en forme, la correspondance avec ce qui est dans le réel.

#### D. PRIMA SECUNDAE, qu. 17, a. 6, c.

Parmi les textes où intervient la distinction entre *apprehensio* et *assensus*, l'article de la *Prima Secundae* où saint Thomas aborde la délicate tâche de déterminer de façon exacte ce qui, dans notre connaissance rationnelle, est en notre pouvoir et peut être commandé par la volonté, mérite une attention particulière. Son importance vient surtout du fait qu'il nous permet de préciser le rapport entre l'*assensus* thomiste et la *synkatathesis* des Stoïciens.

On se souvient que dans la tradition du Portique, on concevait la connaissance comme le résultat de l'assentiment à une représentation, et on enseignait que la différence fondamentale entre la *phantasia* et la *synkatathesis*, c'est que la première n'est pas en notre pouvoir, tandis que l'assentiment est un jugement de valeur qui dépend de la libre initiative de l'âme. A la question que se pose ici saint Thomas, un Stoïcien moyen aurait sans doute répondu que, dans la connaissance humaine, ce qui est en notre pouvoir, c'est l'assentiment.

Mais l'*assensus* de saint Thomas ne s'inspire pas de la *synkatathesis* ; il semble même qu'elle ait plutôt le sens que les Stoïciens donnaient à la *catalepsis*, compréhension ferme et assurée, résultat de l'assentiment à une représentation. Ce qui est certain, c'est qu'à ses yeux, il n'est pas de la nature de l'assentiment de dépendre du libre mouvement de la

volonté : il peut être imposé par l'évidence d'un énoncé, dans le cas des premiers principes et des propositions démontrables, et il peut résulter, comme dans le cas de la foi ou de l'opinion, d'une motion volontaire. Pour déterminer ce qui dans la connaissance rationnelle est en notre pouvoir, il ne lui suffira donc pas de dire que seul l'assentiment est libre et que la représentation est involontaire.

Bien qu'Aristote ne se soit jamais posé ce problème du rapport entre l'assentiment et la volonté libre, la tendance de ses commentateurs semble avoir été vers une position tout à fait opposée à celle du Portique. On la trouve exprimée de la façon la plus nette dans un passage du commentaire de Thémistius sur le *De anima*<sup>53</sup>. Dans ce texte, que saint Thomas peut bien avoir connu avant de rédiger son article de la *Prima Secundae*, Thémistius s'efforce de montrer, à la suite d'Aristote, que l'imagination et la raison sont deux pouvoirs de connaître radicalement distincts et que la présence de la première chez un être vivant n'implique pas nécessairement la présence de la seconde. La meilleure preuve de cette distinction consiste, à ses yeux, dans le fait qu'il est en notre pouvoir d'imaginer des choses, mais non de juger ni d'assentir à leur vérité ; la raison, dont la fonction propre est de juger, est tout entière soumise à son objet et elle n'est pas libre d'assentir à ce qui s'impose avec évidence, tandis que les représentations de l'imagination apparaissent à la conscience de chacun selon ses libres déterminations<sup>54</sup>. Cette position est à l'extrême opposé de celle des Stoïciens, bien que les expressions de Thémistius semblent leur être empruntées.

C'est à la même position que fait écho un passage de Pierre d'Espagne auquel nous avons déjà renvoyé, et c'est dans le même but, pour montrer la distance entre l'imagination et l'intellect, qu'il affirme que la première est en notre pouvoir tandis que le second ne l'est pas<sup>55</sup>. Mais le maître portugais ajoute à la thèse de Thémistius une précision intéressante : dans la vie de l'intellect tout n'est pas indépendant de notre volonté, mais seulement le *jugement*, car l'*information* relève de la libre initiative

53. *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, traduction de G. de Moerbeke, éd. G. Verbeke, Louvain-Paris, 1957, p. 203-204.

54. « Si autem quam plurima autem irrationabilium animalium dicimus participare mente, nihil ad rationem ; abutimur enim in ipsis mentis nomine. Haec autem mente quidem nequaquam participant, phantasia autem forte quaedam, quae quidem excellentior est potentia sensu, multo autem demissior intellectu, et quasi in confinio amborum posita, et assequens sensum, praeaccipiens autem aestimationem. Aestimationem enim nomino omnem judicativum habitum rationalis potentiae generaliter, cujus quasi generis existentis species utique putabuntur opinio et scientia et prudentia. Indigent quidem igitur omnes potentiae istae phantasia praecedente... non tamen eadem sunt phantasiae. Totaliter enim aestimare sive opinabiliter, sive scientialiter, sive etiam secundum prudentiam alterius est potentiae et non phantasiae ; hanc quidem enim passionem, dico autem phantasia, in nobis est quando volumus immittere ; prae oculis est facere eligentes, nunc quidem equum, nunc autem canem, nunc autem quodcumque, aestimare autem aut judicare de aliquo non quodcumque nos volumus possibile est sed quodcumque id quod videtur evidens coegerit. » *Ibid.*, p. 203-204.

55. *Expositio libri de Anima*, p. 290 : « ... imaginari in nobis est cum volumus, quia in conspectu possumus fingere idola, cum volumus, sicut et bene disposita secundum reminiscentiam, faciunt igitur apparere idola percepta, cum voluerint. Sed intelligere non est in nobis cum volumus, quia in judicando de intelligibilibus necesse est percipere verum et falsum. Hoc autem non possumus facere cum volumus. Ergo intellectus et imaginatio non sunt idem. »

de l'âme<sup>56</sup>. De sorte que dans la connaissance, ce qui est en notre pouvoir c'est à la fois la représentation de l'imagination et la conception de l'intelligence, tandis que ce qui échappe à la volonté, c'est le jugement, que Pierre d'Espagne assimile, comme on le sait, à la composition-division et à l'assentiment.

On s'aperçoit que saint Thomas, en cherchant dans cet article de la *Somme de théologie* à mesurer l'emprise de la raison sur les actes humains, rencontre un problème délicat : il lui faut déterminer jusqu'à quel point la connaissance rationnelle relève du commandement de la volonté. Si dans son étude du problème de la vérité, il n'hésite pas à s'inspirer de Pierre d'Espagne pour assimiler la deuxième *opération* de l'esprit au jugement, va-t-il ici suivre la même voie et refuser que le jugement et l'assentiment dépendent du mouvement de la volonté ?

C'est une attitude fort personnelle qu'il va prendre devant ce problème trop délicat pour qu'il s'embarrasse d'une terminologie qui ne serait pas parfaitement claire. A son avis, la connaissance rationnelle n'échappe pas totalement à l'emprise de la volonté libre ; et son but ici sera de préciser jusqu'à quel point l'homme peut librement commander à sa raison. Il fait d'abord appel à l'autorité de saint Jean Damascène, dont un passage du *De Fide Orthodoxa* soulignait on ne peut plus fortement le rôle du libre-arbitre dans l'activité de la raison :

*Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus, quod libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et judicat et disponit.* (De F. Orth., II, 22). Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Le passage du Damascène, dont se sert ici l'Aquinat, en n'en citant qu'une partie, était beaucoup plus complexe ; il affirmait, en somme, que tout dans la vie humaine dépend du libre-arbitre. Dans la version de Burgundio de Pise, il se lisait comme suit :

Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult, et libere arbitrio *inquirat* et *scrutatur*, et libere arbitrio *judicat*, et libere arbitrio *disponit*, et libere arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libere arbitrio agit semper in hiis quae secundum naturam sunt<sup>57</sup>.

On voit que saint Thomas en a retenu seulement les actes de la raison, à savoir la délibération et le jugement. On aimerait savoir quel sens il a donné à l'expression *disponit* ; il est possible qu'il l'ait prise pour synonyme de l'*assensus*, bien que chez le Damascène, elle désignait un état affectif : la qualité d'un appétit bien disposé à l'exercice du choix. C'est à la suite d'une mauvaise traduction de Burgundio qui donnait

56. *Ibid.*, p. 291 : « Et intelligendum quod intellectus : aut est *judicativus* sive discretivus et de hujusmodi intellectu intendit hic quod dicit, quia sic non intelligimus cum volumus ; non enim discernimus verum a falso cum volumus ; aut est intellectus *informativus*, et hoc dupliciter quia aut est informativus intentionum simplicium, aut compositarum, et de hujusmodi operatione intellectus informativi locutus est superius in secundo, cum dixit : *intelligimus cum volumus.* »

57. *De Fide Orth.*, éd. Buytaert, c. 36, p. 109-113.

un sens actif à *diathetai*, que les scolastiques latins ont hésité devant le sens précis de cette expression.

Ces lignes, qui semblent dues à l'invention du Damascène, puisqu'on n'en trouve pas l'équivalent chez Maxime le Confesseur dont le chapitre 36 du *De Fide Orthodoxa* reproduit de longs extraits, contenaient une doctrine qui probablement parut discutable à saint Thomas. Elles lui fournissaient cependant une autorité commode, et il ne faut y voir rien de plus dans la citation qu'il en fait ; l'exposé de sa propre position sur le rôle de la volonté dans la connaissance rationnelle n'en sera aucunement influencé.

L'article de saint Thomas débute par l'énoncé d'un fait indubitable : la raison humaine est capable de réflexion. C'est pour cela qu'il lui appartient de faire le plan des opérations qu'exécutent les autres puissances de l'âme. Mais le pouvoir réflexif de la raison humaine, ajoute-t-il, implique davantage : non seulement les autres puissances obéissent à son commandement, mais elle-même exerce son activité d'après son propre plan. Lorsqu'on se demande dès lors si les actes de la raison peuvent être l'objet d'un commandement, il faut l'admettre, car, dans l'accomplissement de certaines de ses tâches, la raison peut être mue par la volonté à suivre sa propre ordonnance :

Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus.

C'est en soulignant le même fait, qu'ailleurs<sup>58</sup> il montrera que, pour se diriger avec ordre, facilité et certitude dans l'exécution de l'œuvre de sa raison, l'homme a besoin de la logique, comme d'un art qui lui apprend quelles sont les exigences rationnelles qui président à la connaissance de la vérité.

Dans la deuxième étape de son exposé, il introduit une distinction fort importante, sans laquelle sa position personnelle sur le problème du rapport entre la raison et la volonté serait difficilement intelligible. Il y a deux façons, écrit-il, de considérer les actes de la raison : selon leur exercice et selon leur objet.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad *exercitium* actus. Et sic actus rationis semper imperari potest : sicut cum dicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad *objectum* : respectu cuius duo actus rationis attenduntur.

La raison peut être commandée à *exercer* son acte : saint Thomas emploie sans doute ici un euphémisme, car à ses yeux l'exercice de la raison est toujours sous la dépendance de la volonté. Pour entreprendre et pour persévérer dans l'accomplissement de sa tâche propre, la raison doit être inspirée par un puissant amour du vrai. Certes il n'appartient pas à la volonté que la vérité soit présente à l'esprit, mais il est en son pouvoir de rendre l'esprit présent à la vérité. Même dans la connaissance scien-

58. Voir *In Post. Anal., prooemium*, n. 1-2.

tifique, où la raison humaine est totalement déterminée par l'évidence de son objet, il est méritoire, d'après l'Aquinate, de s'appliquer à ce genre de connaissance, car elle exige de l'esprit une attention qui peut être assurée seulement par un effort de volonté<sup>59</sup>. Il existe, en outre, pour le saint Docteur, une vertu morale qui a pour rôle d'appliquer l'intellect à la connaissance de la vérité, et elle a pour nom la *studiosité*<sup>60</sup>.

Est-ce à dire que le rôle de la volonté se limite à commander les actes de la raison, sans avoir rien à faire dans la détermination de ces actes par leur *objet* ? Nous savons pourtant que, dans le cas de la foi tout au moins, la volonté assure non seulement l'attention de l'intellect, mais aussi la détermination de son objet. Saint Thomas en est conscient, et afin de mieux préciser la part de la volonté à l'égard de l'objet de la connaissance rationnelle, il introduit une seconde distinction : lorsqu'on considère la raison dans son rapport avec l'objet qui la spécifie, il faut lui reconnaître deux actes différents, *l'appréhension* et *l'assentiment* :

Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra : hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo, quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, *dum his quae apprehendit assentit*. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat sicut prima principia, *assensus* talium vel *dissensus* non est in potestate nostra, sed in ordine naturae ; et ideo proprie loquendo, nec imperio subjacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam : et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit<sup>61</sup>.

*L'appréhension* de la vérité ne dépend pas du vouloir, mais avant tout du pouvoir d'une vertu cognitive. Il en est de même pour *l'assentiment*, sauf dans le cas où l'énoncé auquel s'applique l'intellect ne s'impose pas par son évidence, de sorte que si l'assentiment lui est accordé, il peut seulement être motivé par l'inclination de la volonté.

On voit l'originalité et l'équilibre de la position de l'Aquinate devant le problème du rôle de la volonté dans la connaissance rationnelle. La distinction entre l'exercice d'un acte et sa détermination par un objet lui permettait d'éviter aussi bien les simplifications du Portique, dont on retrouve l'écho chez plusieurs modernes depuis Descartes, que celles de Thémistius et de Pierre d'Espagne : dire que la représentation est involontaire et que l'assentiment seul est en notre pouvoir, ou dire, à l'inverse, que la représentation seule est volontaire et que l'assentiment et le jugement échappent à notre liberté, c'est ne pas comprendre le rapport réel entre la volonté et l'intellect. Il s'agit de deux puissances de l'âme qui possèdent chacune leur dynamisme propre ou leur inclination naturelle à leur objet propre. S'il appartient à la volonté de mouvoir l'intellect à l'exercice de ses actes, ce n'est pas son rôle de faire en sorte

59. Voir *Secunda Secundae*, qu. 2, a. 9, ad 2.

60. Voir *ibid.*, qu. 166 et 167.

61. *Prima Secundae*, qu. 17, a. 6, c.

qu'un objet soit présent à l'intellect ; l'amour de la vérité, si ardent soit-il et si indispensable pour que l'intellect soit mis en alerte, ne fait pas qu'un objet intelligible puisse être saisi par l'esprit, ni même pour que l'on accorde son assentiment à un énoncé : *appréhension* et *assentiment* s'expliquent, habituellement, du seul fait de l'inclination naturelle de l'intellect. Il existe des cas cependant, où l'objet conçu par l'intellect n'entraîne pas nécessairement l'assentiment, soit qu'il transcende l'aptitude naturelle de l'intellect, comme dans la foi, soit, comme dans le cas de l'opinion, qu'il manque d'intelligibilité, et alors, c'est grâce à l'action de la volonté si l'acte de l'intellect est déterminé par un objet.

C'est pour avoir oublié que l'intellect est une puissance douée de son élan propre, qu'on est souvent tenté, comme Descartes à la suite du Stoïcisme, de voir dans l'assentiment un acte de la volonté. Si on se représente l'intellect comme une pure capacité de perception d'idées, on est facilement amené à loger tout le dynamisme de l'âme dans l'affectivité, et à prétendre que, dans notre connaissance rationnelle, le rôle de la volonté est de juger et d'assentir, tandis que celui de l'intellect se limite à recevoir des représentations.

On aura sans doute remarqué que, dans cet article, l'Aquinat ne fait aucune mention du *jugement* ; et pourtant, c'était un des actes de la connaissance dont le texte de Jean Damascène soulignait la dépendance à l'égard de la volonté. Une des objections à la thèse de saint Thomas faisait observer que la connaissance et le *jugement* ne sont pas toujours en notre pouvoir et par conséquent, qu'on ne doit pas dire, sans plus, que les actes de la raison peuvent être l'objet d'un commandement. Malheureusement pour nous, il se contente, en guise de réponse, de renvoyer à son exposé du corps de l'article :

O. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed *cognoscere et judicare verum*, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Ergo.

R. Ad tertium, patet responsio ex dictis<sup>62</sup>.

S'il a conscience d'avoir déjà répondu à cette question et d'avoir précisé le rapport entre le *jugement* de l'intellect et l'action de la volonté, pour notre part nous aimerions savoir si à ses yeux le jugement échappe entièrement, comme l'*appréhension*, à l'influence volontaire, ou si, dans certains cas, il résulte comme l'assentiment d'une libre initiative de l'âme.

Une raison précise semble avoir inspiré à saint Thomas de ne faire aucune mention de *judicium* dans le traitement de ce problème. N'oublions pas qu'il s'interroge sur le rôle du commandement de la volonté à l'égard des actes de la *raison*. Or juger, pour lui, ne constitue pas un acte de la raison : c'est une thèse que nous aurions tort de négliger. Il ne pourrait sans équivoque soutenir que le jugement de l'intellect dépend du commandement de la volonté, car en le faisant, il supposerait que l'acte de l'intellect est soumis à l'ordonnance de la raison. Dans l'esprit du saint Docteur, le jugement de l'intellect représente une donnée première qui,

62. *Ibid.*, ad 3.

loin d'être soumise au calcul de la raison et au commandement de la volonté, leur donne un sens.

C'est donc autre chose que le jugement de l'intellect que désigne encore ici l'*assensus*, puisqu'il est un acte qui, en certains cas, peut être commandé par la volonté, et on ne saurait, sans introduire de sérieux contre-sens, réduire l'*apprehensio-assensus* à l'*apprehensio-judicium*. On ne saurait non plus y voir la simple transcription de la distinction stoïcienne entre la *phantasia* et la *synkatathesis*. L'assentiment, pour l'Aquinate, ne consiste pas dans un jugement de la valeur de vérité d'une représentation, et il n'est pas toujours en notre pouvoir, puisqu'il est normalement nécessité par l'évidence de son objet. Appréhension et assentiment semblent indiquer les deux attitudes complémentaires de l'intellect dans la possession de la vérité : par la première, un objet est assimilé à l'esprit, tandis que par la seconde, l'esprit est rendu présent à la vérité.

#### E. COMMENTAIRE SUR LES SECONDS ANALYTIQUES, lib. 1, lect. 5, n. 49

Il arrive à saint Thomas, notamment dans son étude de la foi, de désigner la fonction de l'intellect à laquelle il oppose l'*assensus*, par d'autres expressions : *cogitatio*<sup>63</sup>, *cognitio*<sup>64</sup>, *visio*<sup>65</sup>, *capere*<sup>66</sup>. Leur examen, qui pourrait bien apporter à notre enquête de nouvelles précisions, relèverait d'une autre étude. Un seul autre texte retiendra notre attention. Il appartient au commentaire sur les *Seconds Analytiques* et il concerne l'assentiment aux premiers principes. Celui qui apprend une science, écrit l'Aquinate, doit être capable de *concevoir* les principes communs à tous les hommes et de leur donner son *assentiment* :

... Dicit ergo primo quod immediatum principium syllogismi duplex est. Unum est quod dicitur *positio*, quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur ; neque tamen aliquem docendum, id est qui doceri debet in demonstrativa scientia, necesse est habere, id est mente *concupere* sive ei *assentire*. Aliud vero est, quod dicitur *dignitas* vel maxima propositio, quam necesse est *habere in mente* et ei *assentire*, qui doceri debet<sup>67</sup>.

Les expressions *habere in mente*, *concupere* signifient sans doute la même chose que l'*apprehensio*. Dans l'emploi de la technique *apprehensio-assensus*, l'appréhension ne désigne pas, comme c'est le cas lorsque saint Thomas l'oppose au jugement, la simple réception d'une espèce intelligible ; elle recouvre tout le processus selon lequel l'intellect obtient pour soi la présence d'un objet, c'est-à-dire non seulement l'abstraction, mais aussi la formation d'un concept, et non seulement la formation d'un concept simple, mais aussi d'un énoncé.

On voit, une fois de plus, combien à ne pas distinguer les trois

63. *De verit.*, qu. 14, a. 1, c.

64. *Ibid.*, qu. 14, a. 1, ad 6.

65. *Ibid.*, qu. 14, a. 2, ad 15.

66. *Cont. Gent.*, 3, c. 40.

67. *In 1 Post. Anal.*, lect. 5, n. 49.

techniques *apprehensio-judicium*, *prima operatio-secunda operatio*, *apprehensio-assensus*, on risque de tronquer l'ordre des fonctions variées que saint Thomas attribue à l'intelligence humaine. Appréhension et assentiment représentent deux mouvements complémentaires de l'intellect : le premier se termine dans la formation d'un énoncé et le second a pour objet ce même énoncé. Si l'*assensus* présuppose toujours la formation d'un énoncé, terme du processus d'appréhension, il ne peut désigner ni la deuxième *opération* de l'intellect, ni l'une de ses fonctions. Il reste maintenant à préciser, à l'aide des renseignements relevés au cours de la précédente analyse des textes, le rapport précis entre le jugement et l'assentiment.

### III. Jugement et assentiment chez saint Thomas

Si nous voulons que les analyses précédentes nous livrent plus qu'un ensemble hétéroclite d'observations sur la notion thomiste d'*assensus*, il nous faut, en guise de conclusion, récapituler les leçons qu'elles nous ont fournies. Rappelons encore une fois que la difficulté de la reconstitution de la doctrine thomiste du jugement provient de la présence, dans le vocabulaire de l'Aquinat, de plusieurs expressions dont on a peine à saisir la signification exacte : l'*assensus*, aussi bien que la *compositio-divisio*, appartient à ce groupe. Rappelons aussi qu'un fait nous a semblé pouvoir servir de clé pour leur interprétation : le fait que l'Aquinat s'est servi, pour décrire la connaissance de la vérité, de trois techniques qui renvoient à des fonctions différentes de la vie intellectuelle : l'*apprehensio-judicium*, les deux *opérations* de l'esprit, l'*apprehensio-assensus*. Il nous a été nécessaire, par conséquent, puisque nous voulions savoir quel est le rapport entre juger et assentir, de chercher à définir le sens de la distinction que fait l'Aquinat entre l'*apprehensio* et l'*assensus*.

Dans ce dernier paragraphe, nous voudrions d'abord présenter les conclusions auxquelles nous a conduit l'étude de l'*apprehensio-assensus*, puis essayer de montrer en quoi l'assentiment se distingue de la deuxième *opération*, et enfin, préciser quel est son rapport avec le jugement.

#### 1. APPRÉHENSION ET ASSENTIMENT

Il ressort assez nettement de notre analyse qu'appréhension et assentiment désignent, dans le vocabulaire de saint Thomas, deux mouvements complémentaires de l'intellect dans sa possession de la vérité. L'appréhension signifie le processus selon lequel une chose est rendue présente à l'intellect, selon le mode d'être de l'intellect, par l'abstraction et la formation d'un concept, tandis que l'assentiment désigne l'application par l'intellect de son propre mouvement à un concept complexe déjà formé et dont la valeur de vérité a été reconnue.

En nous inspirant de l'axiome cher à l'Aquinat, selon lequel toutes

les expressions dont on se sert pour parler de la vie de l'intellect tirent leur origine de l'expérience sensible, nous suggérerions que la distinction entre *appréhender* et *assentir* constitue l'analogie, pour l'esprit, de la distinction entre l'acte d'*imaginer* un objet et celui de *sentir* une chose présente. C'est peut-être cette analogie qui a inspiré le saint Docteur à écrire, dans son commentaire sur les *Sentences*<sup>68</sup> que l'intellect *sent* et *voit* lorsqu'il tient avec certitude un objet présent, et qu'il *imagine* lorsqu'il conçoit la quiddité d'une chose. De toute façon, l'écart facilement observable entre l'expérience sensible d'un objet et les représentations que se fait du même objet l'imagination, donne une bonne idée de la distance entre l'appréhension et l'assentiment de l'intellect. Avant de faire connaissance avec une personne que je n'ai jamais rencontrée, je peux m'en faire une image d'après les renseignements que j'en possède, mais ce n'est qu'au moment où j'applique mes sens à voir et entendre cette personne lorsqu'elle se présente à moi, que je tiens pour vraie, fausse ou incomplète, l'image que je m'en faisais.

## 2. ASSENTIMENT ET DEUXIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT

L'*assensus*, tel que saint Thomas le comprend, comme la *sentence* propre de l'intellect spéculatif, l'analogie intellectuel du consentement volontaire, l'application par l'intellect de son mouvement à un énoncé reconnu comme vrai, ne doit pas être assimilé à la deuxième *opération* de l'esprit. La raison est fort simple : c'est dans une proposition déjà formée par la deuxième *opération* que l'intellect possède une conception vraie d'une chose, et c'est à cette conception que s'adresse l'assentiment. La deuxième *opération*, du fait même qu'elle est une *opération*, a pour objet le terme qu'elle produit : un verbe complexe qui exprime la saisie, dans un tout, du sujet et du prédicat ; l'assentiment, au contraire, est un mouvement dont l'objet n'est pas ce qui est produit, mais ce qui le meut. C'est le même énoncé qui termine la deuxième *opération* et qui inspire l'assentiment, et l'Aquinat ne veut souligner rien d'autre lorsqu'il soutient<sup>69</sup> qu'il n'y a de foi et d'assentiment que dans la deuxième *opération* de l'intellect.

Tandis que les deux *opérations* représentent les deux fonctions de l'intellect possible considéré dans son rapport à un terme produit : le concept simple ou le concept complexe, *appréhension* et *assentiment* désignent deux fonctions de l'intellect possible dans son rapport à l'objet qui le meut. Cherche-t-on à préciser le rapport entre les deux techniques ? Il semble que pour l'Aquinat les deux *opérations* appartiennent au processus d'appréhension, puisque leur rôle dans la connaissance est de rendre l'objet présent à l'esprit, et non, comme l'assentiment, de rendre l'esprit présent à la vérité.

68. Voir *In 3 Sent.*, d. 20, qu. 1, a. 5, c. : « ... operationum sensitivae partis nomina transferuntur in operationes intellectivae partis. Ex hoc patet quod in apprehensivis operationibus, quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimus sentire et videre ; et imaginari dicimus, cum quidditatem rei intellectu concipimus... »

69. Voir *De verit.*, qu. 14, a. 1, c.

## 3. ASSENTIMENT ET JUGEMENT

Il résulte de l'analyse des textes que *judicium* et *assensus*, dans la langue de saint Thomas, désignent deux fonctions différentes du connaître : le premier, le discernement par l'intellect de son objet propre ; l'autre, l'application de l'intellect et de son discernement à un énoncé. On n'assentit à une proposition, que pour autant qu'on en a discerné la vérité ; en d'autres termes, l'assentiment à une proposition évidente ou démontrable suppose de la part de l'intellect un *jugement parfait* rendu possible par la lumière naturelle qui permet à chaque homme de discerner avec justesse l'objet de l'intelligence.

On exprime avec assez d'exactitude le point de vue du Docteur Angélique sur le rapport entre *judicium* et *assensus* en disant que l'assentiment constitue la *sentence* propre de l'intellect spéculatif. Nous avons observé que c'est d'abord dans le consentement de la volonté qu'il reconnaît l'analogue d'une sentence : du fait que consentir, c'est, au terme de la délibération sur les moyens et de l'appréciation de leur valeur, appliquer à un objet l'inclination de la volonté informée par ce jugement de la raison. Dans la connaissance pratique, juger consiste à déterminer d'après une règle ce qu'une action devrait être, et le consentement représente à l'égard de cette détermination ce que, devant un tribunal, constitue la sentence au terme d'un jugement. Mais le jugement de l'intellect spéculatif est rarement conçu par l'Aquinatense comme la détermination d'une chose d'après une règle : il y voit le discernement par l'intellect de son objet propre. La sentence du jugement de l'intellect spéculatif, ce n'est donc rien d'autre que l'application de l'intellect et de son discernement à un énoncé.

Certains passages de saint Thomas donnent cependant l'impression que l'assentiment n'est pas toujours, à ses yeux, l'application d'un jugement, et que, dans les cas de l'intelligence des principes et de l'acte de foi, le jugement en est exclu. On songe surtout à ce texte du *De veritate* où il semble nier que l'on juge des premiers principes :

*Judicium* autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde sicut de primis principiis *non judicamus examinantes*, sed *naturaliter eis assentimus*, et secundum ea omnia alia *examinamus* ; ita et in appetibilibus, de fine ultimo *non judicamus* *judicio discussionis vel examinationis*, sed *naturaliter approbamus*...<sup>70</sup>.

Pour interpréter correctement la pensée du saint Docteur, il faut se rappeler que le jugement est pour lui un acte de l'intellect, qui peut résulter soit de la seule lumière naturelle de l'esprit, soit de l'examen et de la réduction d'un énoncé aux premiers principes : dans les deux cas, il constitue le discernement par l'intellect de son objet propre. En affirmant ici qu'à l'égard des principes on ne porte pas de jugement

70. *De verit.*, qu. 24, a. 1, ad 2.

d'examen, ce n'est pas le jugement qu'il exclut de la connaissance, mais la démarche rationnelle dont il serait le résultat.

L'assentiment est la *sententia* du jugement de l'intellect spéculatif. Peut-être rendrait-on encore mieux compte de la pensée de l'Aquinat en disant qu'il est le *constat* du jugement. Pour assentir, il faut avoir discerné la vérité d'un énoncé ; mais selon que ce discernement est plus parfait, l'assentiment est une adhésion plus totale de l'intellect à la vérité. On sait que, dans son étude de la foi, saint Thomas enseigne que l'intellect du croyant, grâce à la lumière divine qu'il participe, juge des vérités révélées auxquelles il donne son assentiment. Ce jugement, explique-t-il, est analogue au discernement que possède l'intellect des premiers principes et au discernement de l'homme vertueux. Par ailleurs, il attribue aux dons de science et de sagesse de parfaire l'assentiment de la foi en conférant au croyant l'aptitude de juger avec rectitude des vérités divines. On voit que pour lui le jugement est l'âme de l'assentiment, et on s'étonne que, dans l'interprétation traditionnelle, on ait fait de l'assentiment l'élément formel du jugement.

On en trouve la confirmation dans le fait que, pour l'Aquinat, le jugement représente le seul acte de notre connaissance intellectuelle qui ait une valeur analogique et qui puisse être attribué aux anges et à Dieu. La connaissance d'un pur esprit, selon le vocabulaire thomiste, n'implique ni appréhension ni assentiment : mais elle est un jugement. Le *judicium* sert à désigner l'acte de connaissance de tout sujet connaissant, du fait, semble-t-il, qu'il ne signifie rien d'autre que l'acte d'un sujet constitué en acte de connaître, ou plus précisément, d'après le sens qui est venu à saint Thomas par l'enseignement de saint Bonaventure, le simple discernement par une puissance cognitive de son objet propre.

Il nous semble qu'une excellente façon de présenter, en guise de conclusion, la pensée du saint Docteur sur le rapport entre la *compositio-divisio*, le *judicium* et l'*assensus*, sera de paraphraser deux passages où il s'efforce de bien souligner les diverses fonctions de l'intellect humain dans la connaissance de la vérité. Il s'agit de deux textes déjà examinés.

a) Et utraque haec operatio (scilicet immutatio et formatio) conjungitur in intellectu.

Nam primo consideratur *passio* intellectus possibilis, secundum quod *informatur* specie intelligibili.

Qua *informatus*, format secundo vel *definitionem*, vel *divisionem*, vel *compositionem*, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen est definitio ; et enuntiatio significat *compositionem* et *divisionem* intellectus.

Ce processus d'information de l'intellect par une espèce intelligible et de formation d'un concept, l'Aquinat l'appelle ailleurs *apprehensio* et l'oppose à l'*assensus*. Il consiste à rendre une chose présente à l'esprit sous forme de représentation, et il implique, outre l'abstraction, la formation d'un concept simple et d'une proposition. Ce processus a pour fin, d'après les dernières lignes du texte, de permettre à l'intellect de *juger* du réel :

Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed *ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus*<sup>71</sup>.

71. *Prima Pars*, qu. 85, a. 2, ad 3.

Certes, nous l'avons déjà suffisamment remarqué, le jugement n'est pas un acte de l'intellect qui surgit après la formation d'un concept simple ou complexe : dès son information par une espèce, l'intelligence discerne son objet propre. Mais pour avoir une chose présente selon toute sa vérité, elle se dit intérieurement ce qu'elle saisit de cette chose, sa quiddité et la totalité de ses notations intelligibles, afin d'être mieux informée pour juger avec justesse de la vérité du réel.

Le processus d'appréhension terminé, suit l'*assentiment* de l'intellect, c'est-à-dire l'application par l'intellect de son mouvement et de son discernement à un énoncé formé dans l'esprit :

*b) Assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente ; cui intellectus assentit dum judicat eam esse veram*<sup>72</sup>.

Le repos de l'esprit dans la possession de son propre bien : voilà ce que désigne cette dernière fonction du connaître. C'est surtout l'analyse de l'acte de la vertu de foi qui oblige le théologien à en reconnaître la place dans la vie de l'intelligence ; mais elle est présente en tout acte d'intellection qui donne accès à la vérité. Pour assentir à la vérité de nos concepts, on se fie au témoignage de son propre jugement, un peu comme l'on s'appuie sur la Parole de Dieu pour croire à la vérité qu'Il nous enseigne.

<sup>72</sup>. *De malo*, qu. 6, a. 1, ad 14.

## CHAPITRE V

### LE JUGEMENT DE L'INTELLIGENCE ET LA DÉMARCHE DE LA RAISON

Il ne sera pas inutile, avant d'entreprendre une nouvelle étape de notre recherche, de mesurer le chemin parcouru et de recueillir les principaux résultats auxquels il nous a conduit. Intrigué par les problèmes que pose chez saint Thomas l'emploi de l'*apprehensio-judicium*, nous avons d'abord voulu retracer les raisons historiques des sens variés que cette technique revêt dans ses écrits. L'étude des sources nous a conduit à reconnaître qu'il y avait dans la tradition antérieure à saint Thomas, trois manières différentes d'opposer le jugement à l'appréhension : l'une, augustinienne, où l'appréhension désigne la connaissance d'une règle qui permet de juger ou d'apprécier ce que les choses devraient être ; une autre, bonaventurienne, où l'appréhension n'est que la réception d'une espèce sensible ou intelligible, et le jugement l'action même de connaître ou de discerner l'objet propre d'une vertu cognitive ; enfin une dernière, que nous avons appelée avicennienne et qui semble avoir été inspirée à l'Aquinat par les écrits de Pierre d'Espagne, où appréhender signifie encore recevoir une représentation, mais juger désigne l'acte de comparer une représentation au réel et de constater leur conformité.

Il a fallu ensuite aborder l'un des problèmes les plus difficiles posés par l'*apprehensio-judicium* : celui de son assimilation, lors de l'étude thomiste de la vérité, à la distinction entre les deux *opérations* de l'esprit. Il nous a semblé qu'à partir du *De veritate*, lorsqu'il veut démontrer la thèse aristotélicienne de l'appartenance de la vérité à la composition-division, le saint Docteur se sert d'un procédé d'argumentation, probablement emprunté à Pierre d'Espagne, qui consiste à identifier la première opération de l'intellect à l'appréhension et la deuxième opération au jugement. Dans ces textes, *judicium* nous a paru avoir un sens particulier, auquel on aurait tort de réduire la notion proprement thomiste du jugement ; il désigne alors une forme du jugement, l'un des procédés qu'emprunte le discernement de l'intelligence lorsqu'il a pour objet la vérité, c'est-à-dire la correspondance entre le connu et le réel.

Enfin, pour bien mettre à jour le vocabulaire dans lequel s'exprime la notion thomiste du jugement, il a été nécessaire d'étudier les rapports

entre *apprehensio-judicium* et *apprehensio-assensus*. Dans ce dernier couple, nous avons reconnu une autre technique, que saint Thomas n'a identifiée ni à la distinction entre appréhension et jugement, ni à l'opposition entre les deux opérations de l'esprit ; il l'a lui-même forgée pour désigner, nous a-t-il semblé, les deux mouvements complémentaires de l'intellect dans la possession de la vérité, à savoir : le processus selon lequel une chose est rendue présente à l'esprit, par l'abstraction et la formation d'un concept, et l'application de son inclination et de son discernement à un énoncé formé par la deuxième opération de l'esprit.

Il nous faut maintenant, avant de définir la notion proprement thomiste du jugement, affronter une dernière tâche. Elle nous est imposée par un autre fait littéraire inhérent à l'emploi d'*apprehensio-judicium*. Nous avons déjà relevé qu'à plusieurs reprises l'Aquinat s'est servi de la formule *inventio-judicium* comme si elle n'était qu'une variante de la technique *apprehensio-judicium*, faisant d'*inventio* le synonyme d'*apprehensio*<sup>1</sup>. D'autre part, *inventio-judicium* est souvent assimilé chez lui à une autre technique, d'origine et de signification différentes, la *compositio-resolutio*<sup>2</sup>. Ce fait complexe a conduit les interprètes à voir dans le jugement thomiste une démarche analytique de la raison, par laquelle on ramène un énoncé, obtenu par la découverte, à l'évidence de l'objet propre de l'intellect. Nous pensons cependant que le vrai point de vue de saint Thomas sur l'acte judiciaire ne pourra être compris qu'une fois élucidés les problèmes posés par ce fait littéraire.

Le premier de ces problèmes, celui dont la portée est la plus considérable pour notre étude, résulte de l'assimilation chez saint Thomas des deux techniques *apprehensio-judicium* et *inventio-judicium*. Dans son emploi de la première, *judicium* signifie habituellement, nous le savons, l'acte propre de l'intellect : c'est-à-dire l'acte par lequel l'intellect saisit son objet propre — l'être des choses — et comprend qu'un énoncé, élaboré conceptuellement par la deuxième opération, exprime adéquatement le contenu de sa saisie première et correspond vraiment au réel. Mais dans la technique *inventio-judicium*, le jugement semble plutôt désigner une démarche rationnelle, inverse de la recherche ou de la délibération, et dont le rôle serait de ramener ce qui est élaboré par la recherche à l'évidence de l'objet propre de l'intellect. On se demande dès lors comment le saint Docteur a pu se permettre d'identifier l'une et l'autre formule. Le titre du présent chapitre indique déjà notre réponse : même dans l'emploi d'*inventio-judicium*, le jugement représente l'acte propre de l'intellect. Ce qu'il faut entendre par *judicium*, dans les textes que nous allons étudier, ce n'est pas la démarche analytique de la raison, par laquelle on reconnaît la justesse d'une conclusion d'après les évidences premières de l'esprit, mais l'acte de l'intelligence qui, discernant son objet propre, applique le contenu de ce discernement à ce que la raison, en vue d'explicitier ce qui est présent à l'intelligence, élabore conceptuellement. Ce sera notre tâche, non seulement de le

1. Voir *supra*, p. 46 ss.

2. Voir *supra*, p. 49 ss.

montrer, mais d'en dégager les principales implications concernant la notion thomiste du jugement.

Le deuxième problème résulte de l'association des deux techniques *inventio-judicium* et *compositio-resolutio*. Pour quelle raison l'Aquinate, qui décrit le plus souvent la voie de recherche comme une composition et la voie judiciaire comme une résolution, reconnaît-il parfois un caractère analytique à la première, et à l'autre un caractère synthétique ? Y a-t-il moyen de préciser si la *via judicii*, à laquelle il accorde un rôle si important dans la connaissance rationnelle, constitue pour lui une analyse ou une synthèse ? Ce deuxième problème présente à notre recherche un intérêt moins immédiat : surtout si nous admettons que la *via judicii*, pour saint Thomas, n'est pas un jugement, mais seulement une démarche rationnelle finalisée par le jugement de l'intelligence. Notre deuxième tâche se limitera donc à préciser, en portant attention à leurs sources respectives, les rapports entre les deux techniques *inventio-judicium* et *compositio-resolutio*.

## I. La recherche de la raison et le jugement de l'intelligence

### A. LA THÈSE DU P. CUNNINGHAM

Il nous faut, une fois de plus, revenir à la thèse du P. Cunningham, non pour le plaisir de la critiquer, mais parce que, parmi les interprètes récents de la doctrine thomiste du jugement, nul n'a donné autant d'importance à la distinction entre la *via inventionis* et la *via judicii*. On se souvient des principales conclusions de son étude : le *judicium* de saint Thomas, à son avis, ne désigne pas la deuxième opération de l'esprit, ni l'assentiment, mais une démarche logique qui trouve sa place véritable dans la troisième opération de l'esprit. Certes il ne manque pas de souligner la présence, dans le vocabulaire thomiste, d'un autre type de jugement, le *judicium per modum naturae*, que l'intellect peut exercer dans l'une ou l'autre de ses deux premières opérations, en saisissant soit une quiddité, soit l'évidence d'une proposition. Mais le jugement dont parle habituellement l'Aquinate, le *judicium per modum cognitionis*, n'est intelligible que dans son rapport à la *via inventionis*, car c'est à la distinction de Boèce entre deux procédés rationnels, *inventio* et *judicium*, qu'il a emprunté sa doctrine<sup>3</sup>.

Dans la démarche de la raison, le saint Docteur aurait donc reconnu deux procédés complémentaires : la recherche et le jugement. Pour préciser la technique de Boèce, il se serait même efforcé, en se servant d'une terminologie empruntée à saint Jean Damascène, de décrire les diverses étapes de la *via inventionis* : de *apprehensio* à *intentio*, à *excohitatio* ; mais par *via judicii*, il n'aurait entendu rien d'autre que le processus inverse de la raison, qui, dans la troisième opération, examine la conclu-

3. Voir *supra*, p. 9-10.

sion de la recherche et la confronte à l'évidence de l'esprit. « Quand les données ont été accumulées par l'appréhension, dirigées par l'intention, examinées par la délibération, écrit le père Cunningham, l'induction de la *via inventiva* cède la place à la *via judicativa* qui analyse cette évidence et la réduit aux termes de l'objet propre de l'intellect<sup>4</sup>. » C'est donc une démarche réflexive qui constitue le jugement, l'analyse par la raison du contenu de sa représentation, et sa réduction à l'évidence des principes premiers, voire à la régulation de la lumière intelligible.

Parmi les difficultés que soulève cette thèse, il en est une surtout qui retiendra notre attention : elle concerne le sens que saint Thomas a prêté à la technique *inventio-judicium*. Est-il exact de penser qu'à ses yeux elle signifiait deux démarches de la raison et que *judicium* notamment désignait l'analyse ou la réduction rationnelle d'une proposition dont l'évidence n'apparaît pas immédiatement à l'esprit ? L'examen attentif des textes où il se sert de la technique de Boèce ne permet pas de le penser ; les endroits sont trop nombreux où il déclare que si *inventio* désigne la démarche de la raison, *judicium* renvoie à l'acte propre de l'intelligence. Nous songeons surtout à trois passages, où il souligne de façon très nette que la recherche et le jugement, composantes essentielles de la connaissance humaine, désignent les fonctions respectives de la raison et de l'intelligence. C'est à ces textes que nous nous arrêterons en premier lieu ; à leur lumière nous pensons pouvoir mieux comprendre le rôle du jugement dans la démarche rationnelle.

#### B. TEXTES OU LE JUGEMENT EST ATTRIBUÉ A L'INTELLECT ET LA RECHERCHE A LA RAISON

Les trois textes appartiennent à l'analyse que saint Thomas a faite, dans la *Somme de Théologie* et dans le *Commentaire sur l'Éthique*, de la vertu de prudence. Le premier explique le sens d'une vertu qu'Aristote plaçait parmi les qualités nécessaires à l'homme prudentiel : la *synesis* ou la rectitude du jugement<sup>5</sup> ; le second est une digression sur le rapport entre l'intellect et la vertu de prudence<sup>6</sup> ; le troisième appartient à l'étude de l'inconsidération, l'un des péchés contre la prudence<sup>7</sup>. Dans ces trois passages, l'Aquinat s'intéresse avant tout au savoir pratique ; cependant c'est à partir de ce qui lui paraît être la structure de la connaissance spéculative qu'il dégage certains aspects de la connaissance pratique, de sorte que les traits qu'il attribue à la recherche et au jugement appartiennent, pour lui, à l'un et l'autre type du connaître, qu'il soit ordonné à l'action ou à la possession désintéressée du vrai<sup>8</sup>.

4. *Judgment in St. Thomas*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 207. — Les expressions *via inventiva* et *via judicativa* me semblent être des créations du Père Cunningham ; on ne les rencontre pas dans la langue de saint Thomas. Ce dernier parle de *via inventionis* et de *via judicii*, et, à un endroit, *In Post. Anal.*, n. 6, de *pars inventiva* et de *pars judicativa*.

5. *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c.

6. *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1254.

7. *Secunda Secundae*, qu. 53, a. 4, c.

8. On remarquera que, dans les trois textes, c'est plutôt *exquisitio* et *consilium* qu'*inventio* que saint Thomas oppose au *judicium*. Si l'on examine de près l'application qu'il fait à

a) *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c.

Au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>9</sup>, Aristote avait examiné un certain nombre de qualités étroitement associées, selon l'usage populaire, à la vertu de prudence : entre autres l'*euboulia*, la *sunèsis* et la *gnomè*. Dans cette énumération qui était traditionnelle<sup>10</sup>, il n'obéissait à aucun principe de classement. Mais il en va autrement chez saint Thomas ; dans son étude de la prudence, il s'efforce d'accorder un rôle bien défini à chacune des qualités que les Anciens croyaient nécessaires à l'exercice de l'acte prudentiel. La vertu de prudence, à ses yeux, consiste formellement à rendre bon le précepte de la raison. Or, pour que le précepte soit bon, il est requis qu'on ait bien délibéré et bien jugé de ce qu'il importe de faire. Par conséquent l'intellect, pour posséder la prudence, a besoin d'être habilité au bon exercice de la délibération et du jugement. C'est à ces fonctions, pense-t-il, que sont ordonnées d'une part l'*euboulia*, la *sunèsis* et la *gnomè* d'autre part ; elles constituent les parties potentielles de la prudence. Il s'agit, comme on le voit, de qualités dont la première est au service de la *via inventionis* et les deux autres au service de la *via judicii*.

A la question 51 de la *Secunda Secundae*, il étudie chacune de ces vertus, et, dans le texte qui nous intéresse, il s'efforce de préciser la raison pour laquelle la rectitude du jugement et la bonne délibération ne peuvent pas être assurées par la même disposition vertueuse. L'essentiel de sa démarche consiste à souligner que ce n'est pas la même chose pour un homme d'être bien sensé et d'être habile dans la délibération ; on rencontre en effet des personnes chez qui le calcul des moyens se fait avec aisance, mais qui ne possèdent pas toujours un bon jugement. La cause en est, ajoute-t-il, que la délibération relève de la raison, tandis que le jugement appartient à l'intelligence :

... *synesis* importat *judicium rectum* non quidem circa *speculabilia*, sed circa *particularia operabilia*, circa *quae etiam est prudentia*. Unde *secundum synesim* dicuntur in *graeco* aliqui *syneti*, idest *sensati*, vel *eusyneti*, idest *homines boni sensus*, sicut e *contrario* qui *carent hac virtute* dicuntur *asyneti*, idest *insensati*. Oportet autem quod *secundum differentiam actuum* qui non *reducuntur in eandem causam* sit etiam *diversitas virtutum*. Manifestum autem est quod *bonitas consilii* et *bonitas judicii* non *reducuntur in eandem causam* : multi enim sunt *bene consiliativi* qui tamen non sunt *bene sensati*, quasi *recte judicantes*. Sicut etiam in *speculativis* aliqui sunt *bene inquirentes*, propter hoc quod *ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa*, quod videtur

la connaissance pratique de l'*inventio-judicium*, pour décrire par exemple le mécanisme de la prudence (voir *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 3, a. 1, sol. 3 ; *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1239 ; *De virt. card.*, qu. un., a. 1, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 47, a. 8, c. ; *ibid.*, qu. 51, a. 2, ad 2), celui de la conscience (voir *De verit.*, qu. 17, a. 1, c.), ou encore celui de la syndérèse (voir *Prima Pars*, qu. 79, a. 2, c.), on voit qu'*inquisitio*, *consilium* et *via inventionis* désignent la même démarche rationnelle. A certains endroits, l'Aquinatense identifie, même pour le savoir spéculatif, les deux expressions *inquisitio* et *inventio* ; voir par exemple *De virt. card.*, qu. un., a. 1, c. : « *Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur*. Quorum primum est *consilium* ; secundum est *judicium* ; sicut etiam in *ratione speculativa inventio vel inquisitio et judicium*. »

<sup>9</sup>. VI, 10, 1142 b 2-6.

<sup>10</sup>. Voir P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 150, qui cite le passage de l'*Epinomis*, 976 bc.

provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni *judicii*, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet praeter *eubuliam* esse aliam virtutem quae est bene judicativa. Et haec dicitur *synesis*<sup>11</sup>.

La facilité dans la délibération et la rectitude du jugement ne tiennent pas aux mêmes facteurs psychologiques et exigent, pour être assurées, la présence de deux vertus distinctes. On n'est pas également apte à délibérer et à juger; il dépend de l'habileté de la raison, et plus radicalement du bon état de l'imagination, capable de varier la construction de ses images, que l'on soit en mesure de pratiquer avec aisance la délibération; tandis que pour bien juger, il faut la santé de l'intelligence, laquelle dépend habituellement de la bonne disposition du sens commun.

Le rapport de dépendance énoncé par l'Aquinat entre l'intelligence et le sens commun d'une part, entre la raison et l'imagination d'autre part, suggère qu'à ses yeux l'intelligence exerce à l'égard de la raison un rôle analogue à celui du sens commun à l'égard de l'imagination. Le sens commun, en percevant le sensible commun aux sens propres, discerne entre la réalité sensible et les représentations de l'imagination; de même l'intellect, en saisissant son objet propre, le discerne *de* et *dans* la construction conceptuelle opérée par la raison. Le jugement intellectuel ne consisterait donc pas dans la réduction de ce qui a été découvert par la raison aux premières évidences de l'esprit, mais dans le discernement par l'intelligence de son objet propre dans ce qui est formé par la démarche rationnelle.

b) *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1255.

Le texte précédent et celui que nous abordons, tiré cette fois du *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, s'éclairent mutuellement. On s'aperçoit, en lisant ce dernier, que l'affirmation de la *Secunda Secundae*, selon laquelle le jugement et la délibération sont les fonctions respectives de l'intelligence et de la raison, n'était pas le résultat d'une distraction; il devient plutôt manifeste que c'est un point de vue qui a été cher au saint Docteur, puisqu'en abordant la même étude de la prudence et cherchant à préciser le rôle de l'intelligence dans l'acte prudentiel, il introduit une digression où se trouve énoncée la même position. Le fait, d'autre part, que dans son traité de la *Somme* ce point de vue ait été développé, nous rassure que, dans ce passage du commentaire, l'Aquinat ne se laisse pas entraîner par l'esprit du système, comme l'a pensé le père Cunningham, qui n'a pas rencontré d'autre texte où saint Thomas affirme un tel rapport, si opposé à sa thèse, entre le jugement et la

11. *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c.

délibération<sup>12</sup>. Il s'agit au contraire, croyons-nous, de l'expression rare mais fort révélatrice d'un point de vue sans lequel la doctrine thomiste du jugement risque d'être tronquée.

Au chapitre douzième du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote, après avoir énuméré le cortège des qualités morales qui accompagnent la prudence, s'était arrêté à montrer que parmi elles, la rectitude du jugement (*synèsis*), le bon sens (*gnomè*), la prudence elle-même (*phronèsis*) et l'intelligence pratique (*noûs*) avaient toutes le même objet, à savoir d'habiliter l'intelligence à bien juger du singulier. Le rôle de cette *intelligence pratique*, dont il n'était pas fait mention au chapitre précédent, avait retenu d'une façon particulière son attention. Elle n'est rien d'autre, avait-il noté, que la perception correcte du singulier, le coup d'œil juste que l'homme d'expérience porte sur les choses. D'où son importance, avait-il encore souligné, dans la délibération morale : elle en constitue le principe et la fin, puisqu'elle lui fournit les principes d'où elle part et la matière des conclusions où elle aboutit<sup>13</sup>.

Un des problèmes que se pose l'Aquinat, lorsqu'il commente le texte, c'est de savoir pourquoi le Stagirite nomme *intelligence* cette fonction qui appartient pourtant à une vertu cognitive sensible. La perception du bien particulier, en effet, compte parmi les fonctions de la cogitative. On comprend cependant, explique-t-il, ce qui a conduit le Philosophe à donner ici à la cogitative le nom d'intelligence, lorsqu'on se rappelle que dans la connaissance intellectuelle le jugement absolu des premiers principes appartient en propre à l'intelligence, tandis que le discours des principes aux conclusions relève de la raison. Tout comme l'on donne à la cogitative le nom de *ratio particularis* pour désigner sa fonction discursive de même on l'appelle *intellectus* pour signifier son discernement du singulier :

Est autem considerandum circa quae dicta sunt, quod sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita et circa singularia vis cogitativa vocatur *intellectus* secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicitur pertinere prudentiam et synesim et gnomem. Dicitur autem *ratio particularis*, secundum quod discurret ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet *eubulia*, quam Philosophus his non connumeravit<sup>14</sup>.

Le jugement absolu des principes premiers, telle est la fonction propre que l'Aquinat reconnaît à l'intelligence par rapport à la raison. Est *absolu*, dans son vocabulaire, l'acte de connaissance qui se fait sans examen, sans discussion<sup>15</sup> ; ainsi la saisie de l'être des choses sensibles

12. Voir *Judgment in St. Thomas*, p. 209 : « I think St. Thomas is deliberately sacrificing a subtle point of usage here for the sake of clarity and systematization. » Le P. Cunningham pense que tous les passages difficiles à ajuster à sa thèse appartiennent aux commentaires sur Aristote où l'Angélique se serait efforcé de sauver le Philosophe par une exégèse bienveillante. Cf. *ibid.*, p. 209.

13. 1143 a 4 - 1143 b 11.

14. *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1255.

15. Voir par exemple *In 2 Sent.*, d. 24, qu. 3, a. 1, c. : « Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una *simplex et absoluta*, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat... Alia est *inquisitiva*, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum conveniens vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. »

et le discernement des lois de l'être constituent des jugements absolus. Cependant le jugement de l'intelligence peut n'être pas absolu : comme celui qu'elle pose au terme de la recherche, lorsque l'élaboration rationnelle est comprise comme l'explicitation adéquate de ce qui a été saisi de façon non discursive. Juger, écrit d'ailleurs l'Aquinate, c'est pour l'intelligence appliquer ses principes à l'examen de ce qui est proposé : *dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum*<sup>16</sup>.

Nous retiendrons de ce texte que, pour préciser le rôle qu'Aristote assignait à l'intelligence pratique dans l'acte prudentiel, et pour montrer qu'elle relève de la cogitative, saint Thomas distingue pour cette dernière deux fonctions qu'il nomme d'après les différents actes de la connaissance intellectuelle : celle de *juger* qui appartient à l'intelligence et celle de *discourir* qui appartient à la raison. La digression, introduite par la clause *est autem considerandum*, ne doit pas être considérée comme une simple paraphrase du texte du Philosophe, mais comme le rappel de la position chère à l'Aquinate sur les fonctions respectives de l'intelligence et de la raison.

c) *Secunda Secundae*.

A la question 53 du traité de la prudence de la *Somme de Théologie*, saint Thomas cherche à situer dans le mécanisme de l'acte prudentiel chacun des vices qui caractérisent, selon le témoignage de l'expérience humaine, le comportement de l'homme imprudent. Si chacune des composantes de l'acte prudentiel possède sa vertu propre : l'*eubulia* pour la délibération, la *synèsis* et la *gnomè* pour le jugement, la prudence proprement dite pour le commandement, chacune peut aussi être viciée : la délibération par la précipitation ou la témérité, le jugement par le manque d'attention, le commandement par l'inconstance et la négligence<sup>17</sup>.

A l'article quatrième, il s'arrête à l'étude de l'*inconsideratio* et s'efforce de montrer qu'elle constitue une faute particulière d'imprudence, un manque de jugement. Pour le faire il n'a qu'à rappeler que par *consideratio* l'on n'entend rien d'autre que la saisie par l'intelligence de la vérité d'une chose, et ensuite à souligner, une deuxième fois dans ce traité, que le jugement désigne également l'acte de l'intelligence, par opposition à la recherche qui appartient à la raison. Il ne sera pas difficile dès lors de conclure que la *consideratio* appartient au jugement et que le manque de *consideratio* se réduit à un manque de jugement, qui vient, précise-t-il, du fait que l'intellect, par mépris ou par négligence, ne fait pas attention à toutes les données dont il doit s'informer pour juger avec rectitude :

Respondeo dicendum quod *consideratio* importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem *inquisitio* pertinet ad rationem, ita *judicium* pertinet ad intellectum : unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur *judicativa*, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum *dijudicatur*. Et ideo *inconsideratio* maxime pertinet ad *judicium*. Unde

16. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, ad 4.

17. *Secunda Secundae*, qu. 53, a. 2, c.

et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet; prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum<sup>18</sup>.

Le manque de jugement ne provient pas d'un défaut d'habileté à analyser une hypothèse, à la réduire à une donnée première, mais d'un manque d'attention qui fait qu'on ne tient pas compte de tout ce dont il faut être informé pour porter un jugement droit. Certes sans une information exacte et sans l'élaboration rationnelle bien conduite, le jugement de l'intelligence ne peut pas être posé correctement; Aristote n'avait-il pas déjà remarqué qu'il n'est jamais réussi le jugement qui porte sur ce que l'on ignore<sup>19</sup>? Il reste cependant que ni l'information, ni l'élaboration rationnelle ne constituent à proprement parler l'acte judiciaire de l'intelligence; celui-ci ne consiste en définitive qu'à discerner dans et par les données sensibles l'objet propre de l'intellect et à comprendre dans et par l'élaboration conceptuelle de la raison que ce qui est conçu est un dans le réel.

Les trois textes dont nous venons de faire l'analyse énoncent une thèse que nous estimons fort importante pour comprendre la conception thomiste du jugement. Juger, selon l'Aquinate, constitue une fonction de l'intelligence et non de la raison, à laquelle il appartient plutôt de chercher, délibérer, discourir. Cette position n'a rien d'étrange et se trouve en parfaite harmonie avec les nombreux passages où le saint Docteur définit le *iudicium*, par opposition à *apprehensio*, comme l'acte propre d'un pouvoir de connaissance. Il serait même étonnant qu'il ait juxtaposé à cette conception du jugement une autre selon laquelle l'acte judiciaire serait l'œuvre de la raison, une sorte de mouvement réflexif par lequel on analyse un énoncé et le ramène à l'évidence de l'objet propre de l'intellect.

#### C. LA VIA JUDICII : UNE DÉMARCHE RATIONNELLE QUI ABOUTIT AU JUGEMENT DE L'INTELLIGENCE

Si *iudicium* se distingue d'*inventio* comme l'acte de l'intelligence de la démarche de la raison, quel sens faut-il donner à la *via iudicii* que saint Thomas oppose à la *via inventionis* dans la connaissance spéculative? Ne sont-ils pas tous deux des processus de la raison? Comment compren-

18. *Secunda Secundae*, qu. 53, a. 4, c. — Rappelons qu'il arrive à saint Thomas, au moins une fois, dans un texte que nous avons examiné (*De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, c. : « Sic igitur actio intellectus agentis quae est abstrahere universale, est actio hujus hominis sicut et *considerare* vel *iudicare* de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. ») de désigner par *consideratio* l'acte propre de l'intellect possible, l'équivalent de *iudicium*. Cf. *supra*, p. 65. Signalons aussi que *consideratio* semble constituer aux yeux du saint Docteur, au moins dans les chapitres qu'il consacre à la connaissance divine dans la *Somme contre les Gentils*, l'expression la moins ambiguë pour désigner le connaître en Dieu. Cf. *Cont. Gent.*, 1, c. 44-59.

19. Voir *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1094 b 27.

dre qu'il ait, d'une part, tant insisté sur le caractère non discursif du jugement et qu'il ait, d'autre part, appelé *judicative* l'une des deux démarches opérées par la raison pour la pleine appropriation du vrai ? Problème délicat, dont la solution nous obligera à prendre position à l'égard des interprètes de saint Thomas, qui, à partir de l'emploi que fait celui-ci de la *via judicii*, ont soutenu que le jugement thomiste consistait essentiellement dans une réflexion rationnelle de caractère analytique.

Dès que l'on porte attention au vocabulaire des textes, notamment de ceux où pour montrer soit le rapport entre l'intellect et la raison<sup>20</sup>, soit la différence entre la science démonstrative et la dialectique<sup>21</sup> il explique les deux processus, on est forcé d'admettre que nulle part le saint Docteur n'identifie la *via judicii* au jugement. Elle représente pour lui l'examen rationnel de la vérité d'une proposition, et s'il l'appelle *via judicii* c'est seulement parce qu'elle a son terme dans l'acte de juger, sans lequel l'œuvre de la raison ne serait pas achevée. Examinons de plus près les textes les plus importants.

a) *De veritate*, qu. 15, a. 1, c.

C'est à la question 15 du *De veritate* que l'on trouve l'exposé le plus détaillé de sa conception du rapport entre *intellectus* et *ratio*, même s'il ne représente pas l'expression entière de sa pensée. Il ne s'agit pas, pour nous, d'entreprendre une analyse exhaustive de ce long article, mais seulement d'examiner l'application qui y est faite de la *via inventionis* et de la *via judicii*.

Après avoir défini les termes *intellectus* et *ratio*<sup>22</sup>, le saint Docteur montre que le discours de la raison doit avoir son principe et son terme dans l'intelligence. Tout raisonnement doit partir de l'intelligence simple des principes et, pour atteindre un terme déterminé, doit soumettre ce qu'il a découvert à la régulation des mêmes principes. Il faut donc dire, de façon plus technique, que l'intelligence est principe du raisonnement dans la *via inventionis* et son terme dans la *via judicii* :

Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem

20. *De verit.*, qu. 15, a. 1, c. ; *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.

21. *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 1-6.

22. « Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius, in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. *De definitionibus*, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. » *De verit.*, qu. 15, a. 1, c. — A noter l'expression *cognitio simplex et absoluta* qui nous est déjà familière. Nous savons que saint Thomas reconnaît à l'intellect une *appréhension simple* des choses (voir *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1) et un *jugement absolu* des premiers principes (voir *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1254). Il y aurait intérêt à examiner de plus près le sens exact de ces deux qualificatifs, dont il se sert pour définir l'acte de l'intelligence ; peut-être arriverait-on à leur découvrir une portée technique et à admettre que notre saisie intellectuelle est dite *simple* parce qu'elle exclut la recherche, qui consiste à composer un principe et une conclusion, et *absolue*, parce qu'elle n'a pas besoin, pour être certaine, de ramener par réflexion ce qui est proposé à un objet plus évident. Bref il n'est pas impossible que l'acte l'intelligence soit dit *simple* et *absolu* parce qu'il exclut la *via inventionis* et la *via judicii* qui constituent le mouvement de la raison.

acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad *viam inveniendi*, terminus vero quantum ad *viam judicandi* <sup>23</sup>.

Il ne dit pas que juger consiste dans l'examen d'une proposition ou dans sa réduction aux principes premiers. Il affirme tout simplement que le raisonnement, dans la *via judicandi*, se termine dans l'intelligence, et qu'elle consiste à examiner une proposition à la lumière des principes premiers. Ce n'est pas à cet examen, il va sans dire, que se termine la démarche rationnelle, mais dans la saisie par l'intelligence de la vérité de ce qui est proposé. On serait tenté, surtout après la lecture des déclarations de l'Aquinat sur le rapport entre le jugement et la recherche, d'appeler *jugement* cette saisie intellectuelle de la vérité dans laquelle s'achève le discours de la raison : mais lui-même ne le fait pas. On est cependant en droit de penser que si la démarche par laquelle la raison examine une proposition à la lumière des principes s'appelle *via judicandi*, c'est parce qu'elle est finalisée par le jugement de l'intelligence, et non parce qu'elle constituerait elle-même un jugement.

On est encore plus en droit de le penser, lorsqu'on examine la réponse du saint Docteur à l'une des difficultés introduites dans la dispute. On prétendait, sans mentionner aucune autorité, que l'intellect devait être une puissance distincte de la raison, puisqu'il exerce à l'égard de la démarche rationnelle un rôle analogue à celui du sens commun à l'égard des sens propres : il juge de ce que la raison par son travail a recueilli :

Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis judicat ; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut *judicium feratur de his quae ratio confert ; homo judicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus ; ratione cujus ars judicandi resolutoria nominatur. Ergo sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione* <sup>24</sup>.

Cette objection conduit à une conclusion inadmissible pour l'Aquinat ; mais en quoi précisément manque-t-elle, à ses yeux, de justesse ? Il aurait pu faire remarquer, si tel avait été son point de vue, qu'il est faux de prétendre que l'intellect juge de l'objet de la raison, comme le sens commun juge de celui des sens propres, et signaler que le jugement, dont on reconnaît la nécessité pour que la démarche rationnelle atteigne son terme, est l'œuvre même de la raison qui réduit son objet à celui de l'intellect. Mais ce n'est pas en cela que réside, pour lui, le vice de l'argumentation ; il consiste plutôt à ne pas voir que si le sens commun est autre que les sens propres, c'est qu'il a pour objet ce qu'aucun des sens propres ne peut saisir, à savoir le *sensible*, tandis que l'intellect, lui, ne possède pas un objet qui serait autre que celui de la raison :

23. *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.

24. *De verit.*, qu. 15, a. 1, obj. 3.

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum; sed in hanc communem objecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest. Sed in *simplicem acceptionem* ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis<sup>25</sup>.

Il ne nie pas qu'il soit juste d'attribuer à l'intellect un jugement de ce que découvre la raison; mais il semble qu'à ses yeux ce n'est pas l'analogie du rôle du sens commun à l'égard des sens propres qui puisse nous faire comprendre celui de l'intellect à l'égard de la démarche rationnelle. Un texte de la *Secunda Secundae*<sup>26</sup> affirmait, on s'en souvient, un lien étroit entre la recherche rationnelle et l'imagination d'un côté, et, de l'autre, entre le jugement intellectuel et le sens commun. Nous sommes porté à croire qu'à ses yeux, l'intellect exerce, à l'égard de la démarche rationnelle, un jugement analogue à celui du sens commun à l'égard des représentations de l'imagination: c'est-à-dire un discernement entre le réel et la représentation que l'on s'en fait.

La démarche rationnelle, selon notre exégèse, trouve son achèvement dans le jugement de l'intelligence. On songe spontanément à la position plotinienne selon laquelle l'âme rationnelle doit, pour dépasser son mode discursif de connaître, se rapprocher de l'intelligence et s'approprier ses règles<sup>27</sup>. Mais, pour l'Aquinat, l'intelligence n'est pas une faculté distincte de la raison; elle en est la perfection, la fin immanente qui inspire et dirige son mouvement. L'être spirituel possède l'intelligence comme une propriété de sa nature, mais l'homme, dont la propriété est d'être rationnel, n'a de l'intelligence qu'une pauvre participation, sous forme de disposition naturelle à saisir, au principe et au terme de tout raisonnement, la vérité de façon simple et absolue<sup>28</sup>.

Le moins que nous puissions retenir de ce texte, c'est que l'application de la technique *via inventionis-via iudicii* à l'étude des rapports entre l'intellect et la raison ne contredit aucunement la position énoncée au traité de la prudence, selon laquelle le jugement et la recherche sont les fonctions respectives de l'intelligence et de la raison. Nous pensons

25. *Ibid.*, ad 3.

26. Qu. 51, a. 3, c. Cf. *supra*, p. 193-194.

27. Cf. *supra*, p. 56 ss.

28. *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.: « ... illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte; sed per quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, in quantum bruta habent prudentiam naturalem, ut patet in principio *Metaphys.* Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subjacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I *Metaphys.* quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participant: sed hoc inest secundum quamdam aestimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. »

même que saint Thomas ne trouve pas maladroite la formule proposée dans la troisième objection : *ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut judicium feratur de his quibus ratio contulit*, car juger ne consiste pas pour lui à ramener une proposition aux principes premiers, mais à comprendre qu'elle exprime adéquatement le contenu de la saisie de l'intelligence.

b) *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.

De façon plus concise et plus mûrie, cet article de la *Somme de Théologie* examine le même problème des rapports entre *intellectus* et *ratio*. La maturation de la pensée du Maître paraît d'abord dans la façon de définir les termes impliqués dans la discussion ; au lieu d'*intellectus* et *ratio*, c'est l'acte même d'intelliger et de raisonner qu'il identifie à la connaissance simple et au discours<sup>29</sup>. Puis, avec plus de précision qu'au *De veritate*, il souligne comment dans la vie mentale comprendre et raisonner se distinguent l'un de l'autre comme le repos d'un mobile de son mouvement ; tandis que le discours représente le devenir de l'esprit, son imperfection, c'est dans la compréhension seule que se réalise son achèvement<sup>30</sup>.

Pour montrer que le raisonnement part d'un acte d'intellection et se termine dans un acte d'intellection, saint Thomas fait encore appel à la technique *via inventionis* et *via judicii* et décrit celle-ci comme une voie de retour aux premiers principes, à la lumière desquels la raison examine ce qu'elle a découvert :

Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur ; inde est quod ratiocinatio humana, secundum *viam inquisitionis* vel *inventionis*, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia ; et rursus in *via judicii*, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat<sup>31</sup>.

Dans la *via judicii* la raison opère, par voie d'analyse — *resolvendo* — un retour aux principes premiers, d'après lesquels elle examine le fruit de sa recherche. Il n'est pas dit que cet examen soit un jugement ; il semble plutôt que, dans l'esprit de l'Aquinate, le nom *via judicii* désigne correctement ce processus rationnel parce qu'il aboutit au jugement de l'intelligence.

Ce jugement intellectuel, dans lequel l'examen d'une proposition trouve son achèvement, comporte deux aspects complémentaires. Dans le résultat

29. *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c. : « Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. »

30. *Ibid.* : « Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud ; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit 7 cap. *De divinis nom.* Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno in aliud, ut ibidem dicitur : et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel quiescere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. »

31. *Ibid.*

de la démarche rationnelle, dans ce que la raison a recherché, découvert et examiné, l'intelligence *discerne* son objet propre et *mesure*, d'après ses règles, la justesse de l'élaboration conceptuelle opérée par la raison. C'est le premier aspect que souligne saint Thomas dans le passage suivant où il explique un texte de saint Augustin sur la place de l'erreur dans l'esprit :

... quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc dicimur proprie aliquid intelligere, *quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus*; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quod fallitur*; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur<sup>32</sup>.

Nous jugeons d'un objet élaboré conceptuellement lorsque nous comprenons qu'il n'est que l'explicitation d'une donnée saisie par l'intelligence, d'un quelque chose qui exerce d'une façon typique l'acte d'exister. Mais en même temps que nous jugeons de l'objet, nous jugeons de notre façon propre de le concevoir ; nous mesurons la valeur de notre discours d'après la loi des premières règles de notre intelligence. C'est ce deuxième aspect du jugement que saint Thomas met en lumière lorsqu'il explique un passage de saint Jean Damascène, dont on se servait pour admettre une distinction réelle entre la *ratio superior* et la *ratio inferior*<sup>33</sup>. Juger, écrit-il alors, c'est l'acte de l'intelligence qui applique ses principes certains à l'examen de ce qui est proposé.

Discernement par l'intelligence de son objet propre dans l'épanouissement conceptuel auquel a conduit la démarche de la raison ; appréciation par l'intelligence de la démarche même de la raison, d'après les exigences de ses principes : telle semble constituer, aux yeux de l'Aquinate, la structure de l'acte judiciaire. Or c'est l'exercice de cet acte qui donne un sens aux deux procédés rationnels de la *via inventionis* et de la *via iudicii*. Parce que l'intelligence saisit de façon confuse et indéterminée l'essence d'une chose, la raison entreprend, par la *via inventionis*, d'explicitier le contenu de cette saisie ; et pour que cet effort d'explicitation parvienne à un terme assuré, il doit s'achever, par la *via iudicii*, dans l'acte judiciaire de l'intelligence.

### c) *Commentaire sur les Seconds Analytiques*, prologue, nn. 1-6.

De nouvelles précisions sur le sens d'*inventio-judicium* nous sont fournies par le prologue du commentaire sur les *Seconds Analytiques*. A cet endroit, saint Thomas s'appuie, pour rendre compte de l'ordre traditionnel des écrits qui composent la logique d'Aristote, sur deux

32. *Prima Pars*, qu. 17, a. 3, ad 1.

33. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, ad 4 : « Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. *Dijudicare vero, vel mensurare, est actus applicantis principia certa ad examinationem propositorum*. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere. »

distinctions : l'une venant du Philosophe, entre les *opérations* de l'esprit, l'autre empruntée à Boèce, entre les deux procédés rationnels, de découverture et du jugement, nécessaires à la connaissance de la vérité<sup>34</sup>.

Les *Catégories* et le *Peri Hermeneias*, écrit-il, contiennent l'enseignement du Stagirite sur les deux premières opérations de l'esprit ; tous les autres ouvrages de sa logique ont trait au raisonnement, l'œuvre propre de la troisième opération de l'esprit<sup>35</sup>. C'est pour expliquer l'ordre de ces derniers que le saint Docteur fait appel, en la précisant et la corrigeant, à la division de Boèce entre la *partie inventive* et la *partie judicative* de la logique. Il existe, fait-il d'abord remarquer, trois procédés différents de la raison, que l'on peut aisément comprendre par analogie avec ce que l'on constate dans le devenir des choses de la nature. Un premier procédé, semblable à celui qui, dans la nature, atteint infailliblement son but, exclut la possibilité de l'erreur et procure la certitude du vrai savoir ; il en est un autre qui, sans posséder cette perfection, conduit tout de même le plus souvent à la vérité ; il en est enfin un troisième qui n'aboutit pas à la vérité et ressemble à la production d'un monstre dans l'ordre de la génération naturelle<sup>36</sup>.

Or la *partie judicative* et la *partie inventive* de la logique ont pour fonction de fournir les règles des deux premiers procédés de la raison, qui conduisent, l'un à la certitude infaillible de la vérité, l'autre à la seule certitude probable<sup>37</sup>. Pourquoi appelle-t-on ainsi ces deux branches de la logique ? Lisons d'abord attentivement le texte :

Pars autem Logicae, quae primo deservit processui, pars *Judicativa* dicitur, eo quod judicium est cum certitudine scientiae. Et quia judicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars

34. Boèce, le premier, avait frayé la voie aux scolastiques en se servant, pour distribuer les traités logiques d'Aristote, des deux procédés empruntés à Cicéron d'*inventio* et de *judicium*. Voir *In Topica Ciceronis*, Lib. 1 ; *P.L.*, t. 64, c. 1047. Il avait été conduit à distinguer dans la logique une partie inventive, qui fait l'objet des *Topiques* d'Aristote, et une partie judicative, qui fournit les règles du discernement des propositions et fait l'objet des *Analytiques* : des *Premiers* ou des *Seconds Analytiques*, selon qu'elle enseigne à discerner soit les liens entre les propositions, soit les arguments nécessaires. A noter que pour Boèce les *Réfutations sophistiques* appartiennent aussi à la partie judicative, puisqu'elles enseignent à déceler les arguments faux. Voir *ibid.*

35. « Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicae. » *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 4.

36. « Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quantum ad aliquid, actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum ; unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum ; alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicujus principii. Et haec tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum ; et per hujusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicujus principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum. » *Ibid.*, n. 5.

37. Les expressions *certitudo infaillible* et *certitudo probable*, empruntées à l'excellente étude de A.-M. GARDEIL, *La « certitudo probable »*, dans *RSPT*, 5 (1911), 237-266, 441-485, nous paraissent encore les plus aptes à désigner les deux types de certitude que saint Thomas a en vue dans ce passage.

*Analytica* vocatur, idest resolutoria. Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum et ad hoc ordinatur liber *Priorum Analyticorum*, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber *Posteriorum Analyticorum*, qui est de syllogismo demonstrativo.

Secundo autem rationis processui deservit alia pars Logicae, quae dicitur *Inventiva*. Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur<sup>38</sup>.

Si l'on appelle *judicative* la partie de la logique qui enseigne comment poursuivre avec justesse le procédé rationnel visant à la certitude infaillible, c'est tout simplement parce que c'est le jugement qui permet l'avènement dans l'esprit de la certitude parfaite. La partie *inventive* s'occupe d'un procédé qui ne parvient pas à une telle certitude, parce qu'elle ne s'achève pas dans le jugement. Seulement lorsqu'on juge, on comprend qu'un énoncé est vrai et la raison pour laquelle il est nécessairement vrai; hors ce jugement, la possession de la vérité comporte toujours une part de risque d'erreur.

La distinction de Boèce une fois comprise, on n'a pas de peine à mettre en ordre les traités de la logique d'Aristote concernant la troisième opération de l'esprit. Les premiers et les seconds *Analytiques* viennent en premier lieu et contiennent la partie *judicative* de sa logique: les *Premiers Analytiques* s'occupent de la forme de la démonstration, les *Seconds Analytiques* s'arrêtant à la qualité des propositions qui rendent la démonstration possible. Les autres traités — *Topiques*, *Rhétorique*, *Poétique* — appartiennent à la partie *inventive* et, selon qu'ils ont pour tâche de conduire la raison à une certitude plus ou moins parfaite, leur ordre est facile à établir<sup>39</sup>.

Du fait que saint Thomas conçoit la *pars iudicativa* comme la partie analytique de la logique, peut-on affirmer que, pour lui, le jugement s'identifie à l'analyse rationnelle? Rien dans le texte ne permet cette conclusion. Il dit seulement que la partie *judicative* est analytique, puisque pour juger avec certitude d'un effet quelconque il faut nécessairement ramener cet effet à ses principes explicatifs: là seulement il est

38. *In Post. Anal., prooemium*, n. 6.

39. « Per hujusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio, propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur; quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur *Topica* sive *Dialectica*. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro *Topicorum*. Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinat ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur *Rhetorica*. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis, propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicujus cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicujus abominabilis. Et ad hoc ordinatur *Poetica*: nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem ad *Rationalem Philosophiam* pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est. » *Ibid.*

compris dans sa vérité avec pleine certitude. La *resolutio* n'est que le moyen ou le mode de réalisation du jugement, non l'acte judiciaire lui-même. Aucun indice par conséquent, dans ce passage, ne contredit les deux affirmations auxquelles nous avons été précédemment conduit : *judicium* désigne essentiellement l'acte de l'intelligence qui comprend la vérité, et la *via judicii* signifie la démarche de la raison dont le terme est l'acte judiciaire de l'intelligence<sup>40</sup>.

D. A PROPOS D'UN TEXTE DIFFICILE : DE VERITATE, qu. 15, a. 1, ad 4

On a utilisé, pour démontrer que le jugement thomiste consiste dans une démarche rationnelle, un passage du *De veritate* qui paraît, à une lecture rapide, présenter une telle doctrine. Il s'agit d'une réponse de l'Aquinat à une difficulté contre sa thèse sur les rapports entre l'intellect et la raison. On s'appuyait sur un texte du *De spiritu et anima*, dans lequel les fonctions du connaître étaient distribuées de façon à accorder à l'intelligence la compréhension et à la raison le jugement, puis on rappelait qu'au niveau de la connaissance sensible, ce sont ces deux fonctions de compréhension et de jugement qui distinguent entre eux le sens propre et le sens commun : ne faudrait-il pas admettre dès lors, demandait-on, que l'intellect, qui a pour rôle de comprendre, constitue une puissance réellement distincte de la raison, à laquelle il appartient de juger<sup>41</sup> ?

La réponse de saint Thomas contient deux propositions dont il faut mesurer la portée exacte. Dans la première, il refuse d'admettre que le jugement soit l'acte par lequel on puisse distinguer la raison de l'intellect.

Ad quartum dicendum, quod *judicare* non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam *intellectus judicat hoc esse verum*.

40. Une autre façon de montrer que, pour l'Aquinat, *judicium* désigne le terme de la démarche rationnelle plutôt que la démarche elle-même, consisterait à examiner comment il conçoit le jugement dans la connaissance humaine du Christ. Pour juger avec certitude, note-t-il, le Christ n'a pas besoin que son appréhension d'un objet implique une recherche. « ... Ipsa vero apprehensio boni in Christo non praeexigebat aliquam *inquisitionem* ad hoc quod esset de bono *certum judicium* ; quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus *judicium* habuit. » *De verit.*, qu. 29, a. 8, c. Pour que son action soit méritoire, il n'est pas requis qu'il exerce une délibération semblable à la nôtre, par voie de discussion et d'examen : il lui suffit de posséder un jugement certain de l'objet sur lequel porterait notre délibération. « *Deliberatio* duo importat : *perceptionem rationis cum certitudine judicii* de eo quod fit *deliberatio* ; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est *dubitatio* de agendis ; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere *discussionem* sive *inquisitionem* ; et sic importat *discursum* quemdam, unde non potest esse in instanti ; et tali *deliberatione* Christus non indigebat, quia non erat *dubitatio* de agendis. » *Ibid.*

41. « *Praeterea*, comprehendere et *judicare* sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi ; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem *judicat*. Sed sicut dicitur in libro *De spiritu et anima* (c. XI) *quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, intelligentia comprehendit*. Ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae. » *De verit.*, qu. 15, a. 1, obj. 4.

L'acte judiciaire n'appartient pas à la raison comme son œuvre propre, puisque déjà l'intelligence, comme toute vertu cognitive, juge son objet : elle discerne si ce qui lui est proposé est vrai. La formule *judicando scilicet an sit verum quod proponitur* est fort significative ; on se souvient que c'est dans les mêmes termes que l'Aquinat décrit ailleurs, par opposition au jugement augustinien réservé à un supérieur à l'égard d'un inférieur, le jugement de toute vertu cognitive<sup>42</sup>.

La seconde proposition explique pourquoi l'auteur du *De spiritu et anima*, que saint Thomas refuse d'attribuer à saint Augustin<sup>43</sup>, assigne la compréhension à l'intelligence et le jugement à la raison :

Sed pro tanto *judicium* rationi attribuitur, et *comprehensio* intelligentiae, quia *judicium* in nobis communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem *comprehensio* per intellectum<sup>44</sup>.

Loin de dire, comme on l'a pensé<sup>45</sup>, que le jugement constitue une démarche de la raison, ces lignes, dans lesquelles saint Thomas s'efforce de donner un sens acceptable à une affirmation qu'il ne fait pas sienne, énoncent justement le contraire. Si, dans le langage courant, on attribue le jugement à la raison, c'est seulement parce que chez nous le jugement, comme discernement de la vérité, ne peut s'opérer que grâce à l'examen rationnel d'une proposition : *judicium in nobis communiter fit per resolutionem in principia*. Le mode de réalisation que revêt habituellement le jugement humain, c'est la réduction rationnelle d'un énoncé aux premières évidences de l'esprit ; mais l'acte judiciaire demeure essentiellement l'acte intellectuel de comprendre que ce qui est énoncé est vrai.

On ne s'étonnera pas si dans ce texte saint Thomas omet de déclarer que le jugement est la fonction propre de l'intelligence et non de la raison, à laquelle il appartient de délibérer. Le contexte ne lui permet pas de mettre cette vérité trop en lumière. Dans le présent article, son but est de montrer que la raison et l'intellect constituent une même puissance cognitive ; à mettre trop d'insistance sur l'appartenance du jugement à l'intellect, il risquerait de prouver le contraire de la thèse qu'il défend. Il lui suffit de rappeler que le jugement n'est pas la fonction propre de la raison, puisque l'intellect déjà exerce à l'égard de son objet propre un véritable jugement<sup>46</sup>.

42. Voir *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13 et *Prima Secundae*, qu. 93, a. 2, ad 3. Cf. *supra*, p. 63-64.

43. « ... liber *De spiritu et anima* non est authenticus, nec creditur esse Augustini. » *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 1.

44. *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 4.

45. Voir F. A. CUNNINGHAM, *The Second Operation and the Assent*, p. 30.

46. Comme confirmation de notre exégèse, il nous faut souligner une difficulté à laquelle conduit l'assimilation du jugement à la *via judicii*. Nous savons que saint Thomas a affirmé, au moins à deux reprises, et en particulier dans cette même question 15 *De veritate* à laquelle nous venons de nous arrêter, que la composition-division appartient en propre à l'intellect, tandis que seule la troisième opération, c'est-à-dire le raisonnement, relève de la raison. Or si pour lui la deuxième opération de l'esprit est un jugement, comment peut-il admettre que le jugement soit une démarche de la raison et non un acte de l'intellect ? Il est difficile, à notre avis, de mettre l'Aquinat d'accord avec lui-même si l'on ne reconnaît pas que juger représente, pour lui, un acte de l'intellect. Sur le rapport entre la composition-division et l'intelligence, voir *supra*, p. 133 ; sur le rapport entre composition-division et jugement, voir *supra*, p. 143 ss.

## E. IMPLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE CETTE CONCEPTION DU JUGEMENT

Nous étant assuré que pour l'Aquinat l'acte judiciaire constitue l'œuvre propre de l'intelligence et que la *via judicii* n'est pour lui que son mode de réalisation habituel chez l'homme, il nous reste à ajouter quelques remarques qui nous permettront de mieux comprendre le sens de la technique *inventio-judicium* et de mieux apprécier la signification historique de cette conception de l'intelligence comme puissance judiciaire suprême.

a) A propos de la technique *inventio-judicium*, il nous semble, après la lecture des textes, que c'est à la lumière de la distinction, si fondamentale dans sa pensée, entre *apprehensio* et *judicium* qu'il l'a comprise. On sait qu'il reconnaît à chaque niveau de la connaissance humaine deux fonctions complémentaires : l'information d'une vertu cognitive par une représentation, sensible ou intelligible, et le jugement qui procède de cette vertu constituée en acte. Or au niveau de l'intelligence, appréhension et jugement mobilisent à leur service le mouvement de la raison ; la *via inventionis* est le procédé rationnel ordonné à l'information de l'intellect, tandis que la *via judicii* constitue une démarche analogue ordonnée au jugement.

Deux indices surtout nous le suggèrent. D'abord le fait que saint Thomas se montre très libre, lorsqu'il veut désigner la *via inventionis*, d'employer les termes *inventio* ou *inquisitio* ou *apprehensio*. Ce n'est pas la même chose certes que chercher et découvrir, et l'Aquinat en est parfaitement conscient ; mais pour lui, la voie de *recherche* est un procédé qui se termine à la *découverte* d'une proposition dont *s'informe* l'intellect, et elle constitue dès lors l'*appréhension* intellectuelle, tandis que la voie *judicative* représente le procédé par lequel la raison examine cette proposition à la lumière des principes, afin de rendre possible l'acte de l'intellect parfaitement achevé, le jugement.

Un deuxième indice de cette conception, c'est que saint Thomas observe souvent la présence, dans notre connaissance, de deux types d'appréhension et de deux types de jugement : une appréhension *simple* et une appréhension *délibérée*, un jugement *absolu* et un jugement qui se fait par *résolution*. La différence entre ces deux types d'appréhension et de jugement vient du raisonnement, qui n'occupe aucune place dans l'appréhension simple et dans le jugement absolu. On peut donc dire que la dualité des fonctions d'appréhension et de jugement vaut pour tout acte de connaissance humaine, avec cette caractéristique propre à la connaissance rationnelle, que l'appréhension, à ce niveau, ne consiste pas uniquement dans la simple réception d'une espèce intelligible, mais dans la formation d'un concept, résultat du discours de la raison, et que le jugement, sauf s'il s'adresse aux principes premiers, suppose, pour être posé avec certitude, l'examen rationnel et la réduction de ce qui a été formé par le discours aux premières évidences de l'esprit.

b) Nous avons essayé de montrer que, pour saint Thomas, la *via judicii* ne constituait pas un jugement, et qu'elle était un procédé rationnel,

d'examen et de réduction, qui aboutit au jugement de l'intellect. Mais de quel type est ce jugement qui termine la démarche de la raison ? D'après les textes que nous avons étudiés, il nous a paru d'abord être un jugement de *discernement* par l'intellect de son objet propre dans ce qui a été découvert par la raison : *reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus*<sup>47</sup>. Mais il nous a aussi semblé que ce jugement de l'intellect comportait, dans l'unité de son acte, d'autres aspects, surtout celui de l'*appréciation* par l'intellect de la démarche rationnelle.

En fait, ces deux aspects du jugement sont difficilement séparables. Saint Bonaventure avait déjà souligné<sup>48</sup>, en notant les deux sens du jugement, que l'âme sainte, dans la vision béatifique, juge que c'est Dieu qu'elle voit et juge aussi, d'après la lumière qui l'envahit, de son propre comportement devant Dieu. Ainsi en est-il, d'une certaine façon, pour notre intellect à l'égard d'un objet dont il possède une connaissance certaine à la suite d'une démarche rationnelle : il discerne son objet propre, ce pour quoi il est fait, la vérité, et il apprécie si la démarche de la raison est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire si elle parvient à exprimer correctement ce que l'intellect a saisi du réel.

Il semble même qu'il faille reconnaître au jugement que pose l'intellect à la suite de la démarche rationnelle, un autre aspect : celui de *comprendre* que la représentation est conforme au réel. On reconnaît que la conception formée par le discours est vraie, en ce sens qu'elle est conforme au contenu de la saisie de l'esprit, et par conséquent qu'elle est conforme au réel. C'est cet aspect du jugement que nous avons souvent appelé « constatation », et c'est à lui que songe l'Aquinat lorsqu'il lui assimile l'opération par laquelle on compose ou divise.

Nous dirons donc que le jugement, auquel se termine la délibération rationnelle, est un acte de l'intellect, et qu'il implique plusieurs aspects : celui de discerner l'objet propre de l'intellect, celui d'apprécier la valeur de la démarche de la raison, celui enfin de constater la conformité entre le connu et le réel. Privé de l'une ou de l'autre de ces fonctions, le jugement ne serait pas l'acte d'un intellect parfaitement assuré de sa possession de la vérité.

c) Pour se rendre compte de la signification historique de la position thomiste contenue dans les textes que nous venons d'étudier, il suffit de rappeler comment elle récupère une vérité à laquelle la tradition néo-platonicienne avait attaché un grand prix, à savoir que le principe de l'opération judiciaire, chez l'homme, c'est l'intelligence. Il nous semble même que saint Thomas réussit mieux que Plotin et saint Augustin à montrer comment l'âme humaine est capable d'exercer un véritable jugement. Il ne se résout pas à admettre que la présence d'une intelligence séparée, porteuse de règles d'après lesquelles l'âme pourrait apprécier la valeur des choses, explique adéquatement la possibilité que nous avons de déterminer ce qui doit être. Ce qui est d'abord requis, à ses yeux, pour que l'âme humaine puisse juger, ce n'est pas qu'une table de normes

47. *Prima Pars*, qu. 17, a. 3, ad 1.

48. Voir *supra*, p. 83.

toutes faites lui soit donnée, mais plutôt qu'elle possède l'intelligence, qu'elle ait le pouvoir de discerner avec certitude le vrai et le bien, d'établir elle-même la norme d'après laquelle elle définit ce qui est vrai et ce qui est bien.

Plotin avait parfaitement compris que le discours rationnel, à lui seul, ne suffit pas pour juger des choses et qu'il faut en outre la présence de règles pour mesurer ce qui doit être. Mais ces règles, saint Thomas n'accepte pas qu'elles soient des contenus qui dominent de l'extérieur la conscience humaine, qu'elles constituent une table objective que l'âme devrait consulter pour apprécier si les choses sont ce qu'elles doivent être. Les normes du jugement humain, pour lui, sont les contenus de la saisie immédiate de la vérité; c'est d'après eux qu'il mesure la valeur de ses propositions et qu'il comprend que ce qu'il dit du réel est ce qui doit être dit. De sorte que la loi dont on fait l'application dans l'activité judiciaire, n'est ni une loi imposée à la conscience humaine, ni une loi qui résulterait de notre propre créativité, mais la loi qui coïncide avec la nature même de notre intelligence, qui est en nous une similitude de la lumière divine, et dont l'acte propre est de discerner avec certitude la vérité.

## II. Rapports entre l'*inventio-judicium* et la *compositio-resolutio*

S'il est vrai que saint Thomas n'a pas identifié la *via judicii* au jugement, le problème des rapports entre les deux techniques *inventio-judicium* et *compositio-resolutio* est d'une importance secondaire. Que la *via judicii* constitue, à ses yeux, un procédé analytique ou un procédé synthétique, il ne semble pas que sa conception du jugement soit sensiblement affectée par la réponse que l'on apporte à cette question. Il nous paraît utile, cependant, ne serait-ce que pour mieux comprendre le sens des textes que nous avons relevés au chapitre premier<sup>49</sup>, d'examiner d'abord l'histoire des deux techniques, puis de voir comment l'Aquinatense a conçu leurs rapports mutuels.

### A. LES ORIGINES DES DEUX TECHNIQUES

Si l'histoire de la première est assez facile à retracer, il n'en est pas de même de la seconde, qui présente, pour l'exploration des sources de la logique médiévale, un problème fort épineux. Il est certain que c'est à Boèce, et par Boèce à Cicéron, que les scolastiques des douzième et treizième siècles ont emprunté la distinction entre l'*inventio* et le *judicium*, comme une clé fort utile pour la répartition des différentes branches de la logique. Mais la *compositio-resolutio*, que saint Albert et saint Thomas assimilent souvent à l'*inventio-judicium*, possède une

49. Voir *supra*, p. 46 ss.

histoire beaucoup plus complexe, dont nous allons essayer d'indiquer les lignes maîtresses. Précisons auparavant ce que les scolastiques trouvaient chez Boèce, à propos de la technique *inventio-judicium*.

a) L'origine de la technique *inventio-judicium*.

Dans les premières pages de son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, après avoir souligné comment la logique était née du besoin qu'ont les philosophes de pouvoir discerner les bons raisonnements des faux, Boèce affirmait, en se réclamant d'un passage des *Topiques* de Cicéron, que cette discipline possède une double vertu : elle permet de *découvrir* et de *juger*.

Hujus autem vis duplex esse perpenditur, una quidem in *inveniendo*, altera in *judicando*, quod Marcus etiam Tullius in eo libro cui *Topica* titulus est, evidenter expressit dicens : « Cum omnis ratio diligens disserendi duas habet partes, unam *inveniendi*, alteram *judicandi*, utriusque princeps (ut mihi videtur) Aristoteles fuit. Stoici autem in altera parte elaboraverunt, *judicandi enim viam* diligenter persecuti sunt, eam scientiam quam *dialecticam* appellant ; *inveniendi* vero artem quae *topice* dicitur, quaeque ad usum potior erat, et ordine naturae certe prior totam reliquerunt...<sup>50</sup>

Quatre assertions étaient contenues dans le fragment de Cicéron : la raison, pour être bien entraînée au raisonnement, doit pratiquer deux procédés : celui de la découverte et celui du jugement ; les Stoïciens, par leur dialectique, n'ont exploité que le procédé judiciaire, tandis qu'ils ont négligé complètement l'art de la découverte : celui qui a été le maître dans la pratique des deux procédés, c'est Aristote ; l'art de la découverte, qu'on appelle aussi *topique*, est d'une plus grande utilité et certainement le premier, dans l'ordre naturel, à devoir être employé.

Boèce, dans son commentaire sur Porphyre, ne s'arrête pas à expliquer le sens des deux procédés, et s'il mentionne encore une fois, au paragraphe suivant, l'*inventio-judicium*, c'est uniquement pour affirmer que la logique, qui constitue pour lui un instrument et une partie de la philosophie, a pour fin de *découvrir* les causes et de les *juger*<sup>51</sup>. C'est son commentaire sur les *Topiques* de Cicéron qu'il faut consulter si l'on veut se renseigner davantage sur sa façon de concevoir le rôle de la découverte et du jugement dans la tâche du logicien.

Le commentaire que donne Boèce du passage de Cicéron, constitue l'un des meilleurs spécimens de son syncrétisme souvent ahurissant. Il ne sera pas inutile, si l'on veut mesurer ce que les scolastiques ont hérité de son enseignement, d'y porter un peu d'attention. Il commence par résumer ce qu'a été, pour les principales écoles de l'antiquité, la discipline définie par Cicéron : *ratio diligens disserendi*. Pour les Péri-

50. In *Porphyrium Commentarium*, L. 1 ; P.L., t. 64, c. 71.

51. « Quoniam enim ipsa suum retinet finem, isque finis a sola philosophia consideratur, pars quidem philosophiae esse ponenda est ; quoniam vero finis ille logicae quam sola speculatur philosophia, ad alias ejus partes suam operam pollicetur, instrumentum esse philosophiae non negamus : est autem finis logicae *inventio judiciumque* rationum... » *Ibid.*, L. 1 ; P.L., t. 64, c. 74.

patéticiens, écrit-il, qui ont donné le nom de *Logique* à cette discipline, elle a consisté dans l'art de découvrir et de juger ; les Stoïciens eux, se sont limités à pratiquer l'art de juger, qu'ils appellent la *dialectique*, et ils lui ont fourni de nombreuses règles ; ce que Platon a appelé *dialectique*, c'était l'habileté à *diviser* l'un par le multiple, comme lorsqu'on procède d'un genre, par ses différences propres, jusqu'aux dernières espèces particulières, et à *recomposer* ce genre, par la raison<sup>52</sup>. La brève description de la méthode platonicienne de *division* et de *composition*, ou de *partitio* et de *collectio*, que Boèce n'a pas lue dans le texte de Cicéron, est intéressante à plus d'un point de vue : nous aurons l'occasion d'y revenir ; notons tout de suite que le propre de la division est de procéder de l'un au multiple, et la composition, du multiple à l'un.

Puis Boèce expose deux façons différentes de répartir les branches de la logique : l'une inspirée de la terminologie platonicienne, l'autre fondée sur la distinction introduite par Cicéron entre la *via inveniendi* et la *via judicandi*. Selon la première, la logique comprend trois parties : la définition, la division (*partitio*) et la composition (*collectio*) ; cette dernière partie, précise Boèce qui pousse ici le syncrétisme à la limite, en attribuant à la composition un rôle qu'elle n'avait sûrement pas dans la dialectique platonicienne, comprend elle-même trois branches, selon qu'elle a pour objet des arguments nécessaires, probables ou faux : dans le premier cas, on lui donne le nom de *démonstration*, dans le second, celui de *dialectique*, et dans le dernier cas, celui de *sophistique*<sup>53</sup>. Selon la seconde façon de la diviser, la logique comprend deux parties : la *découverte* et le *jugement* ; encore ici cependant, Boèce ne s'explique guère sur la signification exacte de ces deux procédés : il se contente, pour souligner leur nécessité, de noter l'impossibilité dans laquelle serait la raison, sans la découverte et le jugement, d'être apte à bien raisonner<sup>54</sup>.

52. « Haec est igitur disciplina, quasi disserendi quaedam magistra, quam logicam Peripatetici veteres appellaverunt, hanc Cicero definiens, disserendi diligentem rationem vocavit. Haec vario modo a plerisque tracta est, varioque etiam vocabulo nuncupata. Ut enim dictum est, a Peripateticis haec ratio diligens disserendi logica vocatur, continens in inveniendi judicandique peritiam. Stoici vero hanc eandem rationem disserendi paulo augustius tractavere, nihil enim in inventione laborantes, in sola tantum judicatione consistunt, deque ea praecepta multipliciter dantes, dialecticam nuncupaverunt. Plato etiam dialecticam vocat facultatem quae id quod unum est possit in plura partiri, veluti solet genus per proprias differentias usque ad ultimas species separari, atque ea quae multa sunt, in unum generum ratione colligere. Hanc igitur dialecticam dicit ; Aristoteles vero logicam vocat, quam (ut dictum est) Cicero definivit diligentem disserendi rationem. » *In Topica Ciceronis Commentaria*, Lib. 1 ; P.L., t. 64, c. 1045.

53. « Et hujus uno quidem modo trina partitio est : omnis namque vis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit. Colligendi autem facultas triplici diversitate tractatur : aut enim veris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina vel demonstratio nuncupatur ; aut tantum probabilibus et dialectica dicitur ; aut apertissime falsis, et sophisticis, id est, cavillatoria perhibetur. Logica igitur, quae est peritia disserendi, vel de diffinitione, vel de partitione, vel de collectione, id est, vel de veris ac necessariis, vel de probabilibus, id est verisimilibus, vel de sophisticis, id est, cavillatoriis argumentationibus tractat, has enim collectionis partes esse praediximus. » *Ibid.*

54. « Rursus ejusdem logicae altera divisio est, per quam diducitur tota diligens ratio disserendi in duas partes, unam inveniendi, et alteram judicandi. Id autem videtur etiam ipsa logicae definitio monstrare, nam quia logica ratio disserendi est, non potest ab inventione esse separata. Cum enim nemo praeter inventionem disserere possit, disserendi ratio inventionis est ratio. Rursus quoniam logica diligens est ratio disserendi, non potest abesse, ipsa enim diligenter rationis in disserendo posita judicium est. Neque enim potest quisquam diligenter disserere, nisi quale sit judicaverit id quod in disputationem sumitur. » *Ibid.*

Boèce montre ensuite que les deux divisions de la logique ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais qu'elle se complètent mutuellement. La *découverte*, en effet, fournit les matériaux sur lesquels s'exerce la *définition*, la *division* et la *composition*; puis le *jugement* détermine si l'on a bien défini, bien divisé, ou si les arguments que l'on a composés sont vraiment nécessaires, ou s'ils ne sont que probables ou faux<sup>55</sup>. La partie *judicative* de la logique, ajoute Boèce, lorsqu'elle porte sur les arguments que l'on a composés, comprend elle-même deux procédés distincts : elle doit juger de la nature même des propositions, décider si elles sont nécessaires, probables ou fausses, en les considérant comme les matériaux d'un discours ; elle doit aussi, portant cette fois son regard sur la forme de ces matériaux, juger des liens qui unissent entre elles les propositions<sup>56</sup>. Tandis qu'on appelle *Topiques* la partie de la logique qui enseigne la *découverte*, c'est le nom d'*Analytiques* qu'a reçu la partie *judicative* : ainsi les *Premiers Analytiques* d'Aristote enseignent-ils à bien juger de la forme des propositions, tandis que les *Seconds Analytiques* montrent comment juger des propositions nécessaires<sup>57</sup>. On sait que, pour Boèce<sup>58</sup>, les *Réfutations Sophistiques* ont pour objet de montrer à juger

55. « His igitur ita expeditis, videndum est, hae divisiones, quam se cognatione contingant. Inventio quippe caeteris omnibus, veluti materiae loco, supponitur hoc modo. Nisi enim inventio fuerit, non potest esse vel definitio, vel partitio, quoniam unumquodque generum, vel differentiarum inventionem, vel specierum collectionem, aut dividimus, aut etiam definimus. Jam vero si absit inventio, nequit esse collectio. Non erit igitur necessaria, nec verisimilis, nec sophistica argumentatio : haec enim tria inventioni superveniunt, ut vel necessarium, vel probabile, vel cavillatorium sit argumentum... Quae hoc modo ex inventionis materia et differentiarum supra positarum forma composita rursus iudicationi materiae fiunt : nam prior illa partitio, logice tribus partibus segregata, ita partes explicat, ut habeat inventionem materiam singularum, ipsa vero iudicationi materiam praestet. Et enim cum definit aliquis, vel rei propositae divisionem facit, invenit quidem divisioni definitionique differentias accomodatas, sed an recte vel diffiniat, vel dividat, iudicatione perpendit. Ita priores logicae partes secundae divisionis membra conjungunt, ut materiam quidem sui habeant inventionem, iudicationi vero fiant ipsa materia. Quod in reliqua etiam colligendi parte contingit, nam et ea quae de probabilibus tractat, habet et invenienti suppositam materiam, quae verisimilia reperit argumenta, et de hujusmodi argumento iudicatio perpendit. Est enim iudicium hoc ipsum internoscendi, quod non necessaria inventio est, sed verisimilium tenet. Illa quoque pars quae de necessariis argumentationibus aptatur, habet subjectum materiam necessariae inventionis, ejusque est iudicium, ut cum necessaria sunt quae invenit, necessaria quoque esse perpendat. Nec non cavillandi pars utraque in se continet, quandoquidem et inveniri falsa possunt, et falsa esse iudicatione discerni. » *Ibid.*, c. 1046.

56. « Iudicium vero, in colligendi ratione proprias partes habet, nam omnis argumentatio, omnisque syllogismus propositionibus struitur, omnemque compositum duo in se quaedam retinet, quae speculanda esse videantur. Et quidem continet unum quae illa sint, ex quibus id quod compositum est intelligatur esse connexum, aliud vero quam sit suarum partium conjunctione compositum : ut in pariete siquidem lapides ipsos quibus paries structus est inspicias, quasi materiam spectes ; si vero ordinem compositionemque juncturae consideres, tanquam de formae ratione perpendas. Ita in argumentationibus quas proportionibus compingari atque conjungi supra retulimus, gemina erit speculationis et iudicandi via. Una quae propositionum ipsarum naturam discernit ac iudicat utrum verae ac necessariae sint, an verisimiles, an sophisticis applicentur, et haec quasi materiae speculatio est. Altera vero iudicii pars est quae inter se propositionum juncturas compositionesque perpendit ; haec quasi formam iudicat argumentorum. » *Ibid.*, c. 1046-1047.

57. « Atque ea quidem pars quae de inventionem docet, quaedam inventionibus instrumenta suppeditat, et vocatur topicè : cur autem hoc nomine nuncupata sit, posterius dicam. Illa vero pars quae in iudicando posita est, quasdam discernendi regulas subministrat, et vocatur analyticè ; et si de propositionum junctura consideret, analyticè prior ; sin vero de ipsis inventionibus tractet, ea quidem pars ubi de discernendis necessariis argumentis dicitur, analyticè posterior nuncupatur ; ea vero quae de falsis atque cavillatoriis, id est de sophisticis, elenchi. » *Ibid.*, c. 1047.

58. Voir *supra*, p. 203, n. 34.

des propositions fausses, et qu'il n'existe pas de traité spécial, lequel à ses yeux serait inutile, pour enseigner à juger des propositions probables.

Nous ne nous serions pas arrêté si longuement à ce passage de Boèce, s'il ne nous avait pas paru nécessaire de bien préciser ce que lui doivent les scolastiques, dans leur emploi de la technique *inventio-judicium*. Observons tout d'abord, que la *compositio-resolutio* n'apparaît nulle part chez Boèce. Il dit bien ici que la partie judicative de la logique, lorsqu'elle considère les propositions nécessaires ou la forme de ces propositions, reçoit le nom d'*Analytiques* ; il est d'usage aussi, chez lui, d'utiliser les expressions *resolutio* et *resolutoriis* pour rendre les termes grecs *analysis* et *analutikois*<sup>59</sup> ; il ne lui arrive cependant jamais d'identifier *pars judicativa* et *resolutio*. La partie judicative possède d'ailleurs chez lui une extension plus grande que les *Analytiques* d'Aristote : ceux-ci enseignent comment juger des propositions nécessaires, mais les *Réfutations sophistiques* appartiennent aussi à la même partie judicative, selon qu'elle a pour objet les propositions fausses. Encore moins arrive-t-il à Boèce d'assimiler l'une à l'autre *pars inventiva* et *compositio*. La partie inventive, à ses yeux, est antérieure à la composition et à la division : on ne découvre pas en composant, mais on compose les arguments que l'on a découverts.

Les scolastiques ne pouvaient donc trouver davantage, dans ce texte de Boèce, que la distinction entre deux procédés logiques : la découverte et le jugement. Il pouvait en outre leur suggérer un lien étroit entre le jugement et la *resolutio*<sup>60</sup> ; mais rien ne leur proposait d'identifier découverte et composition, jugement et analyse.

#### b) Les origines de la technique *compositio-resolutio*.

Lorsqu'au treizième siècle, on se demandait si, dans la connaissance d'un objet, on doit procéder par voie de *composition*, la question demeurait fort ambiguë, car il existait plusieurs façon de concevoir la *composition*, selon, semble-t-il, des techniques d'origine et d'inspiration différentes. Cette ambiguïté nous apparaîtra de façon assez nette si nous comparons entre eux deux textes : l'un pris chez Pierre d'Espagne, l'autre chez Albert le Grand.

Dans son commentaire du *De anima*, Pierre d'Espagne se demande si, dans la définition de l'âme, on doit adopter le mode de *composition* ou celui de *division*. Puis il s'arrête à définir chacun des deux procédés :

Circa quintam quaestionem sic proceditur et quaeritur per quam viam habeatur diffinitio, et utrum per *divisionem* aut per *compositionem*. Diffinitio enim

59. Pour les références, voir L.-M. RÉGIS, *Analyse et synthèse*, p. 307, note 5.

60. Voir par exemple Pierre ABELARD, *Glossae super Peri Hermeneias*, éd. B. Geyer, Muenster, 1919, p. 310 : « Videtur autem haec scientia propositionum pars constitutiva utriusque partis logicae, tam scilicet scientiae *inveniendi* quam *judicandi*... Quippe et natura contrariarum propositionum et contradictoriarum, quas aperit, et insuper aequipollentiae propositionum secundum variationem finiti et infiniti et proprietates modalium propositionum copiam argumentandi praestant, *eadem etiam argumenta resolutione judicent*, sive illa sit per conversionem propositionum sive per impossibile. » Voir aussi du même auteur les *Glossulae super Porphyrium*, p. 506, où il oppose au jugement la composition et comprend dans le jugement deux procédés de découverte et de jugement.

*descendendo* procedit a genere generalissimo diffinitionis partes colligendo et eas coarctando. Sed omnis talis processus est processus *divisionis*. Processus autem in *ascendendo* est processus collectionis et *compositionis*. Ergo si per primum processum habeatur diffinitio, diffinitio habetur per viam *divisionis* et non per viam *compositionis* <sup>61</sup>.

Ce qui caractérise le procédé de division c'est qu'il est une voie *descendante*, du genre suprême à l'espèce infime, tandis que le procédé de composition constitue une voie inverse, *ascendante*, de l'espèce infime au genre suprême. Après avoir défini les termes, le maître portugais donne deux raisons pour lesquelles il lui semble qu'il faille opter pour le procédé de composition :

Ad oppositum : Via diffinitiva procedit ad constitutionem rei ex suis principiis. Constitutio autem rei ex suis principiis habetur per *compositionem*. Ergo diffinitio habetur per compositionem.

Secunda ratio haec est : Duplex est via scilicet *resolutoria* et via *compositiva*. Via autem *resolutoria* incipit ab uno et resolvit in multa. Via autem *compositiva* incipit a multis et tendit ad unum. Sed in diffinitione est inceptio a multis et tendit ad unum, quia omne definitum aggregatum ut testatur Aristoteles in libro *Metaphys.* Item partes diffinitionis sunt in plus ; totum autem est in aequo. Hoc autem est per compositionem. Ergo est per compositionem <sup>62</sup>.

Sous un vocabulaire différent — *compositio-divisio*, *compositio-resolutio* — il semble bien que ce soit fondamentalement le même sens que Pierre d'Espagne donne aux deux procédés logiques : la *divisio* ou *resolutio* procède de l'un, soit un genre, soit une espèce, et le fragmente en ses parties : soit le genre en ses espèces, soit une chose en ses éléments ; la *compositio* procède du multiple ainsi obtenu et refait l'unité de l'objet.

Dès qu'on aborde le passage de saint Albert, tiré de son commentaire sur les *Seconds Analytiques*, on sent que c'est une signification différente que reçoit chez lui la technique *compositio-resolutio*. Il s'agit d'un texte où il cherche à montrer que ce n'est pas la nature d'une chose qui fait qu'elle soit universelle, particulière ou singulière, mais uniquement son mode d'être :

Et illud quod est universale fit particulare divisum secundum esse per individuationem, et ideo fit singulare ab accidente proprio et individuante. Et haec vocatur *via compositionis* secundum quam universale (secundum id quod est) principium formale est particularis ; et particulare se habet ad singulare sicut subjectum et suppositum in ipso : et hoc modo, prius secundum naturam est universale, et posterius secundum naturam est singulare, super quod immediate cadit sensus. In *via autem resolutionis*, ultimus efficitur primum, et e converso, primum fit ultimum. *Resolutio* enim est compositi in simplicia, posterius in prius, et causati in causam. Et incipit ab ultimo secundum naturam quod immediatum sensibile est sensuum, non quidem per se vel commune sensatum, sed per accidens : quia in hoc albo crispo accipitur hic homo, et in hoc homine homo, et sic usque ad primum in quo stat *resolutio*.

61. *Commentarium in Lib. De anima, Quaest. Praeambulae*, p. 161.

62. *Ibid.*

Et hoc igitur modo differunt nobis priora et notiora ab his quae natura sunt priora et notiora. Et dicuntur natura priora, secundum intellectum notiora : quia *via resolutionis* est via intellectus abstrahentis, qui vadit ad naturam primam formaliter naturantem quae est etiam principium intelligendi id quod naturat...<sup>63</sup>

Pour saint Albert, c'est la *compositio* qui est une voie descendante : elle part de l'universel, comme d'un principe, et aboutit à l'individu ; la *resolutio*, au contraire, constitue une voie ascendante, de l'individu à l'espèce spécifique à laquelle il appartient. De ce point de vue, l'opposition entre l'emploi que faisait Pierre d'Espagne de cette technique et celui qu'en fait ici saint Albert, est formelle. Celui-ci, il est vrai, ne dit pas si, à ses yeux, la *resolutio* procède du multiple à l'un ou de l'un au multiple ; on peut cependant supposer qu'il n'admettait pas la définition de Pierre d'Espagne, selon laquelle la *via resolutoria* serait un procédé de l'un au multiple. Son disciple, en tout cas, Thomas d'Aquin, qui dans l'emploi de cette technique, semble dépendre étroitement de son maître, n'hésitera pas à voir dans la *compositio-resolutio* le contraire de ce qu'en pensait le maître portugais. Dans son commentaire sur le *De Trinitate*, il écrira en effet que par la *resolutio*, on procède du multiple à l'un, tandis que par la *compositio*, on va de l'un au multiple<sup>64</sup>.

Pourquoi cette distinction entre deux procédés rationnels reçut-elle, chez les auteurs du treizième siècle, deux sens différents ? C'est qu'en utilisant la même terminologie, on se référait à deux méthodes d'inspiration philosophique très différente. Dans le texte de Pierre d'Espagne, on remarque assez aisément que la *compositio-resolutio* rappelle les deux procédés auxquels Boèce réduisait la dialectique platonicienne<sup>65</sup> : on part d'un genre, on le *divise* par ses différences propres pour aboutir à l'espèce infime, puis on recompose le genre d'où on était parti, telles étaient selon Boèce, les deux parties de la dialectique, la division et la composition, ou dans sa terminologie, la *partitio* et la *collectio*. Il ne semble pas cependant que ce soit du texte de Boèce que Pierre d'Espagne se soit inspiré. On songe plus naturellement à un passage du *De divisione naturae* de Scot Érigène, qui avait décrit de façon plus détaillée cette méthode de penser : la *divisio* était présentée comme une voie descendante, de ce qui est très général à ce qui est très spécifique ; la *recollectio*, qu'Érigène appelait aussi *resolutio* et *reditus*, en s'efforçant de rendre le terme grec *analutikè*, était décrite comme une voie ascendante, de ce qui est très spécifique à ce qui est très général<sup>66</sup>. Le vocabulaire de Pierre d'Espagne,

63. *Liber 1 Post. Anal.*, Tr. 2, cap. 3 ; Borgnet, t. 2, p. 26-27.

64. In *Boeth. de Trinitate*, qu. 6, a. 1, c. : « Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum *viam resolutionis*, in quantum ratio *ex multis colligit unam* et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum *viam compositionis* vel inventionis, in quantum intellectus *in uno multitudinem comprehendit*. »

65. Voir *supra*, p. 211.

66. Voir *De divisione naturae*, Lib. 2, par. 1 ; *P.L.*, t. 122, c. 526 : « Omnis enim *divisio*, quae a Graecis *merismos* dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam definito ad infinitos numeros videtur, hoc est a generalissimo usque ad specialissimum. Omnis vero *recollectio* veluti quidam *reditus*, iterum a specialissimo inchoans, et usque ad generalissimum ascendens, *analutikè* vocatur. Est igitur *reditus* et *resolutio* individuorum in formas, formarum in genera, generum in ousias, ousiarum in sapientiam, et prudentiam, ex quibus omnis *divisio* oritur, in eademque finitur. »

dans son emploi de la technique, ressemble d'assez près à celui de Scot Érigène. Cependant, il semble que ce soit par une source intermédiaire qu'il ait connu la description érigéniste de la *compositio-divisio*, car s'il avait lui-même connu le texte du *De divisione naturae*, il n'aurait sans doute pas opposé la *compositio* à la *resolutio* ; car chez Scot Érigène, c'est la *compositio* et non la *divisio* qui constitue une *resolutio*.

Cette méthode, avons-nous dit, était d'inspiration platonicienne. Dans le *Phèdre*<sup>67</sup> Platon avait donné, des deux procédés de la dialectique, une description dont les textes de Boèce et de Scot Érigène sont des résumés assez fidèles. Des différences notables, cependant, obligent à supposer que Boèce, et surtout Scot Érigène se sont servis de sources intermédiaires. Une première différence réside dans le fait que Platon, dans ce passage<sup>68</sup>, conçoit la *composition* comme un procédé antérieur à la *division* : on prend une vue d'ensemble de ce qui est disséminé en une foule d'endroits, pour le mener à une essence unique : telle est la démarche de la *sunagogè* ; puis, par la *diairesis*, on procède à rebours, on fend l'essence unique en deux, selon les espèces, en suivant les articulations naturelles, et en tâchant de ne rompre aucune partie. Chez Boèce, et davantage encore chez Scot Érigène, la *composition* apparaît plutôt comme un procédé qui intervient après la division du genre en ses espèces, et c'est elle, au moins chez Érigène, qui fait à rebours, le chemin parcouru par la *division*.

Une autre différence notable entre le texte de Scot Érigène et celui du *Phèdre* concerne le vocabulaire. Pour Érigène, les deux procédés dont il entreprend la description, ont reçu chez les grecs les noms de *merismos* et d'*analysis*, et ce sont eux qu'il appelle *division* et *composition* (*recollectio*). Il faut donc supposer, au moins pour Scot Érigène, que si sa méthode appartient à la tradition platonicienne, c'est probablement au néoplatonisme qu'il l'a empruntée, bien que nous ne soyons pas en mesure d'apporter, sur ce point, plus de précision. Nous sommes enclin à penser que c'est d'un même résumé de la dialectique platonicienne que Boèce et Scot Érigène se sont servis.

Si la *compositio-resolutio* possède, chez Pierre d'Espagne, un sens nettement platonicien, que dire de l'emploi que fait saint Albert le Grand de la même technique ? Il ne semble pas qu'il l'ait empruntée à Scot Érigène<sup>69</sup>, car chez le maître dominicain, c'est la composition qui constitue une voie descendante, et non la division. Il est fort possible, comme on l'a déjà suggéré, que ce soit le commentaire de Chalcidius qui lui ait fourni, comme d'ailleurs à la plupart des théologiens du douzième siècle, la

67. 265 c - 266 c.

68. Platon illustre ces deux procédés dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, mais la fonction de la dialectique, dans les deux dialogues, semble se réduire à la *division* ; dans le *Sophiste* 253 d, par exemple, il définit la dialectique l'art de diviser selon les genres et ne point juger la même nature qui est autre, ni une autre celle qui est la même. Voir D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 117. A noter, en outre, que, dans la *République*, la conception de la dialectique y était présentée de façon assez différente, d'envergure moins modeste : là elle avait pour fonction de déduire toute vérité d'une vérité transcendante ; ici, elle ne vise qu'à amener l'esprit à saisir les rapports entre les idées.

69. Comme le soutient L.-M. RÉGIS, *Analyse et synthèse*, p. 310.

célèbre technique *compositio-resolutio*<sup>70</sup>. Il importe cependant de remarquer que ce que saint Albert retient du passage de Chalcidius, c'est la conception de la *resolutio* comme un procédé régressif par lequel la raison part de ce qui nous est le plus connu pour avoir accès à ce qui est antérieur et premier en soi<sup>71</sup> ; mais la perspective dans laquelle se place saint Albert est très différente de celle du commentateur du *Timée*. Pour ce dernier, les deux procédés rationnels, d'analyse et de synthèse, interviennent dans un contexte cosmologique, et ils ont une portée telle que la raison, en les pratiquant, attribue au réel l'ordre même qu'elle établit entre les concepts ; chez le maître dominicain, il s'agit d'une technique qui vaut seulement pour notre connaissance du réel. Elle semble s'inspirer du grand texte qu'Aristote avait placé au début des *Physiques*, dans lequel il décrivait la méthode naturelle à l'homme dans la recherche de la vérité<sup>72</sup>.

En donnant un sens aristotélien à la *compositio-divisio*, on en limitait la portée. Elle devenait une méthode de *notre* connaissance du réel ; elle n'avait plus, comme chez Chalcidius ou encore chez Scot Érigène, la prétention de reconstituer l'ordre du réel. Pour saint Albert et pour saint Thomas, diviser c'est procéder du complexe au simple, du tout à ses parties<sup>73</sup> ; ce n'est pas de ce point de vue que leur méthode se distingue de la dialectique platonicienne, mais plutôt par leur conviction, empruntée à Aristote, que ce qui est un *tout*, ce qui est *complexe*, c'est, pour notre raison, ce qui lui est le plus accessible et ce qui, en soi, est le moins intelligible. Ceci explique que la *division* leur apparaît comme une démarche ascendante : la réduction de ce qui est le plus intelligible pour nous à ce qui est le plus intelligible en soi.

Retenons que la technique *compositio-resolutio* pouvait être employée par les scolastiques du treizième siècle en deux sens tout à fait différents : elle pouvait s'inspirer de la dialectique platonicienne ou du point de vue aristotélien sur l'écart entre le mode de notre connaissance et le mode d'existence des choses ; dans le premier cas, c'est la *compositio* qui constituait la démarche ascendante, dans le deuxième cas c'était la *resolutio*. Or il n'y a pas de doute que c'est dans ce deuxième sens que

70. Voir L.-M. REGIS, *op. cit.*, p. 310. Le texte de Chalcidius est reproduit et commenté aux p. 305-307.

71. « Quoties quisque igitur in disputatione sic exordietur, ut ab iis quae prima sunt ad nos verum, ascendat ad ea, quae sunt a nobis secunda, resolvere dicitur quaestionem... » CHALCIDIUS, dans *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, ed. Fr. G. A. Mullachius, Paris, Didot, 1867, vol. 2, p. 245-246.

72. Dans la *versio antiqua* : « Innata autem est ex notioribus via et certioribus, in certiora naturae et notiora. Non enim eadem nobis nota et simpliciter. Unde quidem necesse secundum motum hunc procedere ex incertioribus naturae, nobis autem certioribus, in certiora naturae et notiora. Sunt autem primum nobis manifesta et certa confusa magis : posterioribus autem ex his fiunt nota elementa et principia dividendum haec. Unde ex universalibus ad singularia oportet procedere. » *Physiques*, 184 b 15-25.

73. Pour saint Thomas, voir *In 2 Met.*, lect. 1, n. 278 : « Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum *resolutionis*, secundum quod procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo *Physicorum*, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via *compositionis*, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. »

L'Aquinatè l'a comprise. Il nous reste à examiner comment il a conçu les rapports entre ces deux démarches de la raison et les deux processus de *recherche* et de *jugement*.

c) Rapports entre les techniques *inventio-judicium* et *compositio-resolutio*.

Déjà chez saint Albert le Grand, c'était une habitude d'assimiler la *via inventionis* à la *compositio* et la *via judicii* à la *resolutio*<sup>74</sup>. Un ouvrage, qui n'est pas de saint Albert, mais qu'on a édité parmi ses œuvres, contient une formule qui exprime parfaitement sa façon de comprendre les rapports entre les deux techniques : *Vel via inventionis secundum modum compositionis, vel via judicii secundum modum resolutionis*<sup>75</sup>. Si saint Thomas avait simplement repris telle quelle la position de son maître sur ce point, nous n'aurions pas à pousser plus loin notre recherche. Mais nous savons justement que même s'il a lui aussi souvent présenté la *compositio* comme le mode propre de la *via inventionis* et la *resolutio* comme celui de la *via judicii*, il lui est arrivé à certains endroits, que nous avons pris soin de relever<sup>76</sup>, de voir dans la *via inventionis* un processus analytique et dans la *via judicii* une synthèse. C'est à partir de ce fait littéraire que notre problème s'est posé : est-ce que la pensée de l'Aquinatè sur ce point serait moins ferme et moins constante que celle de son maître ?

Nous croyons au contraire que s'il manifeste cette liberté dans l'emploi de son vocabulaire, c'est qu'il est plus sensible à l'écart entre la connaissance et le réel et qu'il est conscient qu'en parlant de recherche et de jugement, on peut avoir en vue deux choses : soit les concepts que nous formons pour parvenir à la vérité, soit les objets dont ces procédés nous assurent la connaissance. La *via inventionis* et la *via judicii*, à ses yeux, constituent deux procédés complémentaires que la raison humaine doit adopter pour atteindre une connaissance certaine ; mais ces deux procédés, on peut les considérer de deux points de vue différents : du point de vue des concepts dans l'esprit, et du point de vue des objets de connaissance.

Lorsque l'Aquinatè considère la *découverte* et le *jugement* comme des

74. Voir *Liber 1 Priorum Analyticorum*, tr. 1, c. 1 ; Borgnet, t. 1, p. 459 : « Attendendum est autem, cum omnis et tota logica sit scientia disserendi, et haec dividatur in scientiam *inveniendi* et in scientiam *judicandi* quod inventum est. Inventivum autem fit per localem habitudinem terminorum ad invicem, *judicium* autem fit per *resolutionem* : et quamvis inventio quoad nos prior sit *resolutione*, eo quod non potest resolvi et judicari nisi quod jam inventum est, tamen quia omnis *resolutio* est ad priora secundum naturam, quia non resolvitur nisi vel posterius in prius, vel compositum in simplex, vel materiale in suum formale principium : et ideo ars resolvendi et judicandi secundum rationem *resolutionis* est ante artem *inveniendi*. » Voir aussi *Liber de Praedicabilibus*, tr. 1, c. 7 ; Borgnet, t. 1, p. 15 : « Constructio autem syllogismi dupliciter fit, ut jam diximus in antehabitis, ad *inveniendum* scilicet, et *judicandum*. *Inventio* autem esse non potest, nisi per habitudinem noti ad ignotum, quae habitudo topica est et in Topicorum scientia docetur. *Judicandi* autem scientia per *resolutionem* inventi est, quod resolvitur aut in formalia syllogismi principia, aut materialia, quae sunt principia certificantia rem per hoc quod sunt causae ejus quod sequitur et illatum est. »

75. *Isagoge in libros De anima*, c. 32 ; Borgnet, t. 5, p. 534.

76. Voir *supra*, p. 49-50.

procédés selon lesquels la raison découvre une conclusion à partir des principes et juge, à la lumière de ces principes, de la valeur des conclusions, il assimile la découverte à une *compositio* et le jugement à une *resolutio*, pour la simple raison qu'en cherchant, on procède de ce qui est simple, dans l'esprit, à ce qui est complexe, tandis qu'en jugeant, on procède à rebours, de ce qui est complexe à ce qui est simple. Telle est la raison pour laquelle, surtout lorsqu'il étudie les rapports entre l'intellect et la raison, il insiste sur le caractère résolusif de la voie judicative<sup>77</sup> ou assimile la voie inventive à une composition<sup>78</sup>. Lorsqu'au contraire il considère la *découverte* et le jugement dans leur rapport avec les choses que l'on découvre et par lesquelles on peut porter un jugement, la découverte prend l'aspect d'une analyse ou d'une *réduction*, puisque le plus connu pour nous c'est, dans le réel, ce qu'il y a de moins simple, et le jugement prend l'aspect d'une *compositio*, puisque, ayant réduit le réel à ses principes, l'esprit comprend à partir de ces principes la multiplicité et la diversité des choses. C'est ce dernier point de vue qu'adopte le saint Docteur lorsque, par exemple, en commentant le Pseudo-Denys, il se sert d'expressions comme celles-ci : *inveniundo quidem quasi congregantes ex multis ad unum procedimus... In judicio vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa*<sup>79</sup> ; *Haec autem quodam circulo efficiunt, dum ex proprietatibus causas inveniunt et ex causis de effectibus judicant*<sup>80</sup>, ou encore, en expliquant la conception augustinienne de la *ratio superior* et de la *ratio inferior* : *Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum : in via vero judicii, per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus*<sup>81</sup>.

En réponse à la question que nous posons à propos du caractère analytique ou synthétique de la *via judicii* de saint Thomas, nous ferons d'abord remarquer qu'il y a un danger à traduire *resolutio-compositio* par *analyse-synthèse*. Cette dernière formule désigne la méthode mathématique, où l'analyse est la voie qui part de la chose cherchée et la suppose donnée, pour en chercher les conditions jusqu'à ce qu'elle atteigne quelque chose de déjà connu appartenant à la classe des premiers principes ; et la synthèse est le processus inverse, qui rétablit l'ordre naturel des antécédents et des conséquents<sup>82</sup> ; or cette méthode suppose un univers qui n'est pas celui dans lequel se meut saint Thomas, pour qui le processus de *compositio* ne représente pas le simple rétablissement

77. « Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur ; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia ; et rursus, in via judicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. » *Prima Pars*, qu. 70, a. 8, c. ; voir aussi *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.

78. Voir *In Boeth. de Trinitate*, qu. 6, a. 1, c. : « Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis. »

79. *In Dionys. De divin. nom.*, c. 7, lect. 3, n. 711.

80. *Ibid.*, n. 713.

81. *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c.

82. Voir le texte de Pappus cité par P. AUBENQUE, *op. laud.*, p. 108, note 6.

de l'ordre des choses, ni la *resolutio* la simple solution à rebours, semblable à celle que l'on pratique dans la construction d'une figure géométrique. Nous préférons, bien que nous ne voulions pas trop insister sur ce point, laisser à la terminologie de l'Aquinat son sens très général et parler plutôt de *réduction* et de *composition*.

Nous suggérerons ensuite de bien porter attention aux différentes applications que fait le saint Docteur de la technique *inventio-judicium*, si l'on veut comprendre de façon aussi exacte que possible ses rapports avec la *compositio-resolutio*. Il semble que l'on puisse rendre assez fidèlement les deux points de vue différents qu'il adopte, en proposant le schéma suivant :

dans l'ordre du connaître :	<i>via inventionis</i> = <i>compositio</i>
	<i>via judicii</i> = <i>resolutio</i>
dans l'ordre du réel :	<i>via inventionis</i> = <i>resolutio</i>
	<i>via judicii</i> = <i>compositio</i>

Notre réponse serait incomplète cependant, si nous n'ajoutions pas une dernière remarque. Lorsque, appliquée à l'ordre du connaître, la *via judicii* est conçue comme une démarche par laquelle la raison examine une conclusion et la réduit à l'évidence des principes premiers, elle ne désigne pas un jugement, mais elle est ainsi appelée parce qu'elle se termine dans l'acte judiciaire de l'intelligence, acte de discerner son objet propre, d'apprécier la rectitude du travail de la raison et de comprendre que ce qui est élaboré conceptuellement exprime de façon adéquate ce que l'intelligence a saisi et ultimement ce qu'il en est du réel. Cependant lorsque c'est pour l'ordre des choses qu'il utilise la *via judicii*, l'Aquinat a surtout en vue la conception augustinienne du jugement : il lui fait alors désigner l'application par l'esprit d'une cause à son effet, l'appréciation d'après une règle de ce que devraient être les choses.

Pour saint Thomas, c'est avant tout le privilège de l'homme spirituel, de celui qui vit de l'amour et de la sagesse de Dieu, de pouvoir opérer un recul sur le monde et l'apprécier d'après ses normes transcendantes. Et c'est déjà la tâche du philosophe, avec sa méthode de réduction et de jugement, de chercher à mesurer et ordonner toutes les choses de ce monde d'après leurs causes premières. Cependant la démarche du philosophe pour avoir accès à l'explication ultime des choses, ne consiste pas tant, selon l'Aquinat, à se libérer du monde sensible et à contempler les idées transcendantes, qu'à entreprendre avec patience de recommencer, mais à sens inverse, le déroulement spontané du cosmos, afin de découvrir, par ce rebroussement, les principes ultimes d'après lesquels il peut mesurer le sens des choses et apprécier leur valeur.

## CHAPITRE VI

### LA NOTION PROPREMENT THOMISTE DU JUGEMENT

Le lecteur qui attendait de notre étude la reconstitution de la pensée de saint Thomas sur le jugement, peut éprouver, après avoir parcouru les chapitres précédents, une certaine déception. Au lieu d'une doctrine bien structurée, c'est un problème, voire un ensemble des problèmes, que nous lui présentons. L'examen des techniques dont l'Aquinat s'est servi et des sources dont il s'est inspiré conduit en effet à s'interroger sur la pluralité des sens que possède chez lui le mot *judicium*, sur la présence dans son œuvre d'une notion qui paraît à première vue fort bigarrée.

Juger en effet peut avoir, dans ses écrits, trois sens différents : l'un, très fréquent, que nous avons appelé bonaventurien, consiste dans l'acte d'une vertu cognitive qui *discerne* son objet propre ; l'autre, qui est augustinien, désigne l'application d'une règle pour *apprécier* le sens et la valeur des choses ; un troisième enfin, qui nous a paru occuper une place plus limitée dans ses écrits, et dont l'histoire nous a semblé s'expliquer par l'assimilation, suggérée par Pierre d'Espagne, de l'*assentiment* avicennien et de la *composition-division* aristotélicienne au jugement, désigne le fait pour l'intellect de *constater* la conformité de sa représentation au réel.

Est-ce là cependant le dernier mot de l'analyse de la pensée de saint Thomas ? En plus de reconnaître, dans son œuvre, la présence de plusieurs notions du jugement, héritées de traditions philosophiques différentes, et de constater, après la simple collection des textes, la notion qui occupe chez lui la première place, est-il possible de pénétrer davantage son point de vue personnel, et de voir s'il ne possédait pas, malgré l'impression qu'il nous donne d'une doctrine hétéroclite, une conception ferme et originale, qui refléterait à la fois son sens de l'unité et la richesse de son expérience spirituelle ?

Notre tâche, la dernière avant de clore cette étude, revient en définitive à examiner la position de saint Thomas à l'égard des deux principaux sens de *judicium* auxquels s'attachait la tradition philosophique, et à voir s'il n'existe pas une notion proprement thomiste du jugement. Nous savons jusqu'à quel point il fut conscient du fait que juger pouvait surtout signifier deux choses : soit le simple *discernement* par une vertu cognitive

de son objet propre, soit l'application d'une règle pour *apprécier* le sens et la valeur des choses. Nous savons aussi que, de ces deux sens du jugement, l'un était d'inspiration aristotélicienne, l'autre de source augustinienne. Il nous faut maintenant chercher s'il s'est satisfait de cette dualité ou s'il s'est plutôt efforcé de la surmonter. A-t-il simplement donné à *judicium* l'un ou l'autre sens, selon le type de connaissance qu'il abordait, ou est-il parvenu à une conception analogique du jugement, qui respectait à la fois la multiplicité des niveaux de la connaissance humaine et les divergences des points de vue aristotélicien et augustinien ?

Il ne sera pas inutile, pour mieux comprendre l'originalité de sa position, de dégager ces divergences. La première concerne le fondement de l'acte judiciaire. Dans la perspective augustinienne, ce qui fonde le jugement c'est la règle ou la loi que l'on applique aux choses pour déterminer ce qu'elles devraient être d'après leurs normes idéales : juger de cette façon, écrit l'Aquinat, c'est juger d'après une règle<sup>1</sup>. Selon le point de vue aristotélicien, c'est plutôt sur une vertu que s'appuie le jugement : soit la puissance cognitive, dont la nature est de pouvoir discerner un objet, soit les vertus intellectuelles acquises qui rendent ce discernement plus assuré, soit encore les vertus morales qui disposent le sujet à discerner avec justesse certains objets déterminés. Juger de cette façon, aux yeux de saint Thomas, c'est juger selon une vertu<sup>2</sup>.

Non seulement les deux types de jugement diffèrent par leur fondement, mais aussi par leur origine. L'analogie sur laquelle s'appuie le jugement augustinien semble celle du juge qui applique une loi pour déterminer le mérite ou le démérite d'un inférieur. Il a paru très évident au Docteur d'Hippone que Dieu seul est le vrai juge, Lui seul détermine ce que les choses devraient être, qu'Il donne cependant à l'homme spirituel, c'est-à-dire à celui qui a le cœur pur et dont l'esprit n'est pas immergé dans les images sensibles, dans la *regio dissimilitudinis* où la convoitise peut l'entraîner, d'avoir connaissance de la loi divine, de juger de tout et de n'être jugé par personne. Le jugement d'inspiration aristotélicienne semble avoir été conçu à partir d'une autre analogie : celle de la discrimination spontanée qu'opère la nature de tout être vivant. Ce n'est pas tant l'idéal de justice qui inspire ce dernier type de jugement, que l'expérience de la certitude avec laquelle l'être vivant, même celui qui n'est pas doué de réflexion, sélectionne naturellement son bien propre.

Bien plus, ce sont deux expériences philosophiques tout à fait distinctes qui sont à la source des deux sens du jugement. Chez saint Augustin, et plus généralement chez tout platonicien, le jugement suppose la saisie d'une norme : non pas la représentation d'une chose qui permettrait seulement de constater, par association, quel est cet objet que l'on voit ou quelle est cette personne que l'on rencontre, mais la saisie d'une idée, d'un art ou d'une règle qui permet de mesurer les choses. L'esprit humain, d'après cette expérience, ne peut s'occuper des choses belles, justes et saintes, s'il n'est pas en mesure d'appliquer aux choses l'idée du Beau, de la Justice, de la Sainteté. Juger, pour un platonicien, ne

1. *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8.

2. *Ibid.*

consiste pas seulement à reconnaître, selon l'exemple de Platon<sup>3</sup>, qu'un bout de bois est égal à un autre bout de bois, ou qu'un caillou est égal à un autre caillou : mais il consiste à déterminer ce qu'il manque à ces objets pour être de la même égalité que l'Égal dont on possède l'idée.

Autre est l'expérience philosophique qui a inspiré la conception, que nous appelons aristotélicienne, de jugement. D'après elle, la droiture du jugement humain ne dépend pas tant de la connaissance que l'on aurait d'une règle ou d'une mesure transcendante qu'il faut appliquer aux choses pour bien déterminer ce qu'elles devraient être, que de la nature du sujet qui exerce ce jugement. Lorsque saint Thomas, pour souligner certains aspects du jugement, cite un axiome aristotélicien, c'est le plus souvent, pour affirmer que la première règle du jugement droit c'est la bonne disposition du sujet connaissant : celui qui juge bien des saveurs, c'est celui dont le goût est bien disposé ; celui qui juge bien de la réalité sensible, c'est celui qui est éveillé ; celui qui peut, en chacune des branches de l'activité humaine, porter un jugement droit, c'est le vertueux. Il nous semble que la conception du jugement par *discernement* selon une *vertu* est intimement liée à la position prise par Aristote à l'égard du problème platonicien de la règle et de la mesure du jugement moral ; pour le Stagirite, cette mesure n'est ni l'idée du Bien-en-soi, ni cependant l'homme de Protagoras, mais le *vertueux* : « le vertueux porte en effet, sur chacune des branches de l'activité morale, un jugement droit, et, en chacune, une chose lui paraît être, à lui, ce qu'elle est en vérité. Car chaque état habituel a ses objets propres, qui sont pour lui beaux et plaisants, et la caractéristique qui distingue le mieux de tout autre le vertueux, c'est sans doute son aptitude à voir le vrai dans chacune des branches de l'activité, dont il est, pour ainsi dire, la règle et la mesure<sup>4</sup>. »

Devant ces deux conceptions fort différentes, la position de saint Thomas, dont nous voudrions montrer l'originalité et la richesse, consistera dans les trois propositions suivantes : a) il est vrai, comme Augustin l'a vu, que le premier analogué du jugement, c'est celui qui appartient à la justice ; b) le jugement de justice, cependant, ne consiste pas seulement dans l'application d'une règle : il suppose d'abord le *discernement* de la règle que l'on applique aux choses pour déterminer si elles sont justes ; bien plus, ce que la vertu de justice assure d'abord à l'homme c'est le *discernement* de la règle et non son application ; c) ce qui est essentiel à tout jugement, c'est le *discernement* : on le trouve présent, de façon analogique, à chaque niveau de la connaissance humaine ; c'est lui qui explique que le jugement, en certains types de connaissance, puisse être l'*appréciation* d'après une règle de ce que les choses devraient être. Tels sont les principaux aspects de la notion proprement thomiste du jugement que nous voudrions exposer dans les prochains paragraphes.

3. *Phédon*, 73 b - 75 d.

4. *Éthique à Nic.*, III, 1113 a 29 ss., trad. Gauthier-Jolif, t. 1, p. 67-68.

## I. Le premier analogué du jugement

On s'est peut-être étonné que nous ayons consacré tant de pages à l'étude de *judicium* dans la langue de saint Thomas, sans nous être encore arrêté à l'article si important du traité de la justice de la *Somme de Théologie*, où il s'efforce de montrer que, selon sa première signification, le jugement désigne l'acte propre de la vertu de justice. Nous avons cru que ce passage capital demandait, pour être interprété correctement, que l'on tienne compte de tous les problèmes littéraires posés par l'emploi de cette expression, ainsi que de leur arrière-plan historique.

Ce que cet article nous oblige d'abord à reconnaître, c'est que le jugement, au sens premier du mot, désigne, pour l'Aquinat, l'acte d'un juge qui agit comme juge, c'est-à-dire l'acte d'un juge qui détermine ou définit ce qui est juste :

Judicium proprie nominat actum judicis in quantum est judex. Judex autem dicitur quasi *jus dicens*. Jus autem est objectum justitiae. Et ideo *judicium* importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justis sive juris<sup>5</sup>.

Le juge, pour saint Thomas, n'est pas simplement celui qui applique une loi ; il est un *jus dicens*, il a la compétence de dire ce qui est juste. Son acte, dirions-nous, n'a pas d'abord un sens judiciaire, mais judiciaire. Avant même d'examiner les choses justes et de leur appliquer une norme, il est à même d'établir cette norme, d'affirmer ce qu'est le droit.

C'est à partir de cette première signification, que *judicium* a été amené à désigner la juste détermination de n'importe quelle chose, qu'elle appartienne à la connaissance spéculative ou à la connaissance pratique :

Nomen *judicii* quod secundum primam impositionem significationis significat rectam determinationem justorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis<sup>6</sup>.

La position de saint Thomas sur le sens analogique de *judicium* est assez nette ; elle présente deux affirmations qui, à première vue, peuvent nous étonner. En premier lieu, le premier analogué de toute espèce de jugement que l'on attribue à l'homme, c'est celui qui consiste pour un juge à déterminer avec justesse ce qui est juste ; de ce point de vue, tout comme pour saint Augustin, c'est au domaine de la justice qu'il emprunte l'origine, au moins sémantique, de sa notion du jugement. En deuxième lieu, *judicium*, outre l'acte de la justice, désigne aussi une fonction du connaître, non seulement pratique, mais spéculatif, à savoir : la détermination droite d'un objet. La formule *tam in speculativis quam in practicis* dit nettement que l'expression vaut *d'abord* pour la connaissance pratique, et *ensuite* seulement pour la connaissance spéculative, comme

5. *Secunda Secundae*, qu. 60, a. 1, c.

6. *Ibid.*, ad. 1.

si son sens analogique se réalisait plus parfaitement dans le jugement pratique que dans le jugement spéculatif.

Il importe de bien comprendre quelle est, pour saint Thomas, la raison pour laquelle le jugement, qui désigne d'abord la détermination par un juge de ce qui est juste, en est venu à signifier toute détermination droite de ce qui appartient à d'autres domaines que celui de la justice. On s'attendrait à ce qu'il nous dise que tout jugement humain, quel qu'il soit, imite d'une certaine façon le jugement que pose un juge, et qu'il consiste dans l'application d'une règle à un objet pour le mesurer et déterminer ce qu'il doit être. C'est probablement de cette façon que procéderait l'Aquinate si, pour lui, le jugement de justice se réduisait à l'application, par un juge, d'une loi. Mais telle n'est pas la conception qu'il s'en fait. Le jugement de justice, à ses yeux, c'est l'acte propre de la vertu de justice, c'est-à-dire l'acte de celui qui, grâce à la vertu de justice, est apte à juger avec rectitude de ce qui est juste. Certes c'est par une vertu cognitive, la raison, et mieux encore, la raison disciplinée par la prudence, que ce jugement est posé ; mais c'est à la vertu de justice qu'il appartient d'en assurer la rectitude chez l'homme, et c'est même parce qu'il dépend de la vertu de justice, que cet acte de détermination de ce qui est juste, est appelé *jugement* :

In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur : quorum unum est *virtus proferens iudicium*. Et sic iudicium est actus rationis : dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est *dispositio iudicantis*, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent, iudicium procedit ex iustitia ; sicut in his quae ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut *inclinantis ad recte iudicandum : prudentiae autem sicut proferentis*<sup>7</sup>.

Si le jugement de justice représente le premier analogué de tout jugement humain, la raison, pour saint Thomas, ne semble pas être le fait que tout jugement, dans la connaissance tant spéculative que pratique, consisterait dans l'application d'une *règle* pour déterminer la valeur ou le sens d'un objet, mais plutôt parce que le jugement, quel qu'il soit, est toujours assuré par une vertu qui incline le sujet à déterminer avec rectitude un objet. En d'autres termes, la note commune et essentielle à la notion de jugement, ce n'est pas le *mode* selon lequel il est posé, puisque ce mode varie selon les différents types de connaissance, mais le rapport nécessaire entre la détermination d'un objet et la vertu qui en assure la rectitude. L'Aquinate nous donne lui-même la preuve que telle est bien la notion qu'il s'en fait, en montrant dans cette même question de la *Secunda Secundae*, de quelle façon on fait l'attribution analogique du jugement à d'autres domaines de la vie humaine.

Dans l'article premier de la question 60, il suggère en effet deux cas où l'on parle du jugement par analogie avec la détermination de ce qui est juste. Le premier, c'est celui du jugement dont la rectitude est assurée par l'une ou l'autre des vertus morales autres que la justice : ainsi dans

7. *Ibid.*, ad. 1.

le corps de l'article, compare-t-il la détermination, par l'homme juste, de ce qui est du domaine du droit, avec la détermination, par l'homme chaste, de ce qui appartient à la chasteté :

Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis : sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo *judicium*, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, proprie pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, 4, 7, quod homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam<sup>8</sup>.

Puis, dans la réponse à la première objection, c'est au jugement de la vertu de force qu'il compare le jugement de justice<sup>9</sup>.

Un autre cas d'analogie du jugement, souligné par saint Thomas, cette fois dans la réponse à la deuxième objection, c'est celui de la détermination, par l'homme spirituel, de ce qui est conforme aux règles divines. Il y a une difficulté à affirmer que le jugement constitue, selon sa première signification, l'acte propre de la vertu de justice. N'est-il pas écrit en effet, chez saint Paul, que *l'homme spirituel juge de tout* ? Or l'homme spirituel, c'est celui qui est animé par la charité divine ; c'est donc à la charité, et non à la justice, qu'appartient en premier lieu le jugement. Voici la réponse du saint Docteur :

... homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus *judicium* sapientiae pronuntiat ; sicut justus per virtutem prudentiae pronuntiat *judicium* ex regulis juris<sup>10</sup>.

Tout comme la justice dispose l'homme juste à respecter le droit et à déterminer avec certitude ce qui est juste ; tout comme les vertus de chasteté et de force disposent l'homme naturel à vouloir le vrai bien et à apprécier avec justesse, selon les règles universelles de la raison, la valeur de ses actions, de même la charité dispose l'homme spirituel à aimer le bon vouloir de Dieu et à tout apprécier d'après sa régulation transcendante.

Le jugement de l'homme vertueux et celui de l'homme spirituel sont donc les deux premiers auxquels s'applique, pour saint Thomas, la notion analogique de *judicium*. L'examen de leur structure devrait par conséquent nous fournir une idée plus exacte de la place du discernement et de l'appréciation dans l'acte judiciaire.

## II. Discernement et appréciation dans le jugement de l'homme vertueux et dans celui de l'homme spirituel

Dès que l'on prête attention à la manière dont l'Aquinat se représente ces deux types de jugement, on s'aperçoit que tous deux, à ses yeux, impliquent l'appréciation des choses, d'après une norme, rationnelle ou

8. *Ibid.*, c.

9. Voir *supra*, p. 225 : « Et sic in his quae ad justitiam pertinent, *judicium* procedit ex justitia ; sicut in his quae ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. »

10. *Ibid.*, ad 2.

transcendante, et que cette appréciation résulte soit de la prudence, dans le cas de l'homme vertueux, soit du don de sagesse, dans le cas de l'homme spirituel. Mais pour être possible, l'appréciation doit être fondée sur le discernement de la règle que l'homme vertueux ou l'homme spirituel applique aux choses dont il mesure la valeur. Or ce discernement ne peut être assuré que par la présence d'une autre vertu : soit une vertu morale dans le cas de l'homme vertueux, soit la charité dans le cas de l'homme spirituel. C'est la vertu qui confère l'aptitude à voir le vrai dans la branche de l'activité à laquelle elle appartient, et fait que l'homme soit, d'une certaine façon, la règle et la mesure de cette activité. Ceci nous apparaîtra plus nettement, si nous considérons la structure que reconnaît le saint Docteur aux deux types de jugement.

#### LE JUGEMENT DE L'HOMME VERTUEUX

Tout comme dans le cas du jugement de justice, c'est à la raison habilitée par la prudence, qu'il revient, dans le cas du jugement de l'homme vertueux, d'examiner l'action à poser, d'apprécier, d'après les règles naturelles, ce qu'elle devrait être, et surtout d'en commander l'exécution. Mais la prudence ne suffit pas à l'exercice du jugement. Ce n'est pas tout d'appliquer une règle à un cas déterminé ; il faut, selon saint Thomas, posséder un *discernement* exact et correct de la règle elle-même. Puisque la règle, dans l'ordre moral, c'est la fin ou le bien selon qu'il répond à l'amplitude de la volonté, et puisque la vertu morale a précisément pour effet de rendre l'homme capable de voir avec justesse où se trouve le bien, il faut dire que, dans le jugement de l'homme vertueux, si l'examen et l'appréciation des choses relèvent de la prudence, c'est par la vertu morale qu'est assuré le discernement de la règle d'après laquelle on examine et on apprécie. C'est le point de vue qu'expose l'Aquinat, lorsqu'il étudie la dépendance de la prudence à l'égard des vertus morales, par exemple dans ce passage du *De virtutibus cardinalibus* :

...prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat *aestimationem* et *judicium* de principiis, ex quibus illa ratio procedit... Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam *aestimationem* per habitum virtutis moralis, quia ut Philos. dicit in III *Ethic.*, 5, *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei*<sup>11</sup>.

La vertu morale confère le pouvoir de juger avec rectitude de la fin, tout comme l'habitus des principes premiers assure à l'intellect le juste discernement des évidences de l'esprit. Dans un passage de la *Prima Secundae*, l'Aquinat affirme que, par la vertu morale, il devient *connaturel* à l'homme de juger avec rectitude de sa fin :

11. *De virt. card.*, qu. un., a. 2, c. Voir aussi *Prima Secundae*, qu. 58, a. 4, c.

... prudentia sine virtute morali esse non potest... sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalialia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo *connaturale homini recte iudicare de fine*. Et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim *recte iudicat* de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III *Ethic.*, 5<sup>12</sup>.

On n'a pas de peine à reconnaître l'importance du discernement dans le jugement moral: il en constitue, pour l'Angélique, un aspect essentiel; sans son exercice l'appréciation d'après une règle n'est pas possible. Rien d'étonnant dès lors si, lorsqu'il parle de l'homme vertueux, il entend désigner d'abord, non pas l'habileté à mesurer la valeur d'une action, mais l'aptitude d'une personne à voir clairement quel est son vrai bien.

Une fois reconnu que dans le jugement de l'homme vertueux l'appréciation s'appuie sur le discernement de la fin, il faut nous efforcer de comprendre de quelle façon ce discernement, qui est pour saint Thomas une sorte d'*intelligence* ou de *sens* du bien particulier<sup>13</sup>, dépend des vertus morales appartenant à l'affectivité sensible. Ce qui est évident, c'est que l'affectivité sensible qui n'obéit pas à la régulation de la raison, entraîne le plus souvent un jugement faux du bien. Il en donne la raison dans ce passage très éclairant de la *Prima Secundae*:

Impeditur enim *judicium* et apprehensio *rationis* propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et *judicium* virtutis aestimativae: ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et *judicium* aestimativae: sicut etiam dispositionem linguae sequitur *judicium* gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his quae afficiuntur. Unde per consequens *judicium* rationis plerumque sequitur passiones appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi *judicium* rationis<sup>14</sup>.

Tout comme une personne, dont le sens du goût n'est pas en bonne condition, discerne mal les saveurs, de même celui dont l'affectivité sensible n'est pas subordonnée à la raison et, par conséquent, désire ce qui n'est pas le vrai bien de l'homme, celui-là discerne mal les biens particuliers. Plus la tendance de l'affectivité sensible est véhémente, plus les phantasmes prennent une charge affective qui prédétermine le jugement de l'estimative et entraîne l'intellect à un faux discernement du bien, si l'attention de l'esprit n'est pas vigoureusement commandée par la volonté. Pour s'assurer d'un bon discernement du bien, on reconnaît quelle voie s'ouvre à l'homme: ce n'est pas tant en se dégageant du jugement de l'estimative et en se purifiant des représentations de l'imagination, que l'esprit arrive à voir clair dans le domaine du bien, mais beaucoup mieux

12. *Prima Secundae*, qu. 58, a. 5, c.

13. « ... ipsa recta aestimatio de fine particulari et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii; et *sensus*, in quantum est particularis. » *Prima Secundae*, qu. 49, a. 2, ad 3. Voir aussi *ibid.*, qu. 47, a. 3, ad 3; *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1254.

14. *Prima Secundae*, qu. 77, a. 1, c.

en faisant en sorte que l'appétit sensible soit rectifié et qu'il soit mobilisé au service de la raison. C'est là le rôle essentiel des vertus morales, pour saint Thomas, d'assurer l'emprise de la rationalité sur l'affectivité sensible et, par là, que les sens intérieurs soient disposés à estimer bonnes les choses sensibles selon qu'elles sont conformes au point de vue de l'intellect, et ultimement à l'amplitude de la volonté. La tempérance, par exemple, entraîne l'homme tempérant à déterminer avec rectitude, d'une façon quasi instinctive ce qui, dans le domaine des plaisirs sensibles, est conforme à la régulation de la raison.

Cette explication ne révèle toute sa richesse que lorsqu'on se rend compte que, pour saint Thomas, l'affectivité spirituelle et l'affectivité sensible, chez l'homme, exercent l'une sur l'autre une action dont le mécanisme est fort complexe. La volonté humaine, dans la psychologie thomiste, n'a pas d'autre moyen de dominer l'affectivité sensible qu'en orientant l'attention de l'intellect : l'homme vraiment éveillé cherche attentivement le bien qui répond à toute l'amplitude, qui est infinie, de l'affectivité spirituelle : le bien dans lequel se vérifie l'idée universelle de bien. Une telle attention de l'esprit dirige la cogitative à percevoir dans les représentations sensibles ce qui réalise le bien conçu par l'intellect. Puisque l'appétit sensible est spécifié par le jugement de la cogitative, c'est par cette maîtrise de l'intellect sur la cogitative que l'affectivité sensible est progressivement entraînée à désirer les choses selon qu'elles sont bonnes pour toute la personne humaine. Ainsi disciplinée, l'affectivité sensible exerce d'une façon vertueuse son inclination propre.

D'autre part, la cogitative, et déjà l'imagination dans l'évocation des images, sont soumises à l'emprise de l'affectivité sensible : les images qu'on se forme intérieurement possèdent une coloration différente selon les inclinations affectives qui en inspirent la formation. Mais lorsque l'appétit sensible est discipliné par l'emprise de la raison sur les images et sur la cogitative, il dispose l'homme à bien discerner, par la cogitative et par l'intellect, son vrai bien, tout comme la santé dispose le goût à bien discerner les saveurs, et l'œil à bien voir les couleurs.

Tel nous semble être le rôle que l'Aquinate accorde à la vertu morale dans le discernement du bien. On s'aperçoit sans doute, et on s'en apercevra mieux encore par la suite, que si, pour lui, le premier analogué du jugement appartient à l'acte de la vertu de justice, il ne s'agit peut-être là que d'un premier analogué sémantique : c'est du domaine de la justice que le jugement a été tiré et qu'il a été amené à désigner toute détermination droite d'un objet, tant dans les choses spéculatives que pratiques. Mais il se pourrait que, dans la perspective thomiste, le véritable premier analogué du jugement, tant celui de la vertu de justice que celui des vertus de tempérance et de force, soit le *discernement* par les sens de leur objet propre, lorsqu'ils sont bien disposés.

#### LE JUGEMENT DE L'HOMME SPIRITUEL

Les rôles respectifs du discernement et de l'appréciation apparaissent encore de façon plus nette dans la conception que se fait saint Thomas de la nature du jugement de l'homme spirituel. La place qu'il accorde,

dans la description de ce type de jugement, aux points de vue aristotélien et augustinien, révèle fort bien l'originalité de sa propre notion du jugement. Le point de vue augustinien d'abord lui permettait de montrer que l'homme spirituel, qui est en mesure de juger de tout, c'est celui qui, grâce au don de sagesse, apprécie toutes les choses créées d'après leurs règles transcendantes ; puis, s'inspirant du point de vue aristotélien, il pouvait rendre compte du fait que, chez l'homme spirituel, la charité exerce à l'égard de la sagesse un rôle analogue à celui de la vertu morale à l'égard de la prudence : elle permet de discerner avec rectitude le Bien de Dieu, ou de posséder un jugement *connaturel* des règles transcendantes.

Le sens de la parole de l'Apôtre, *l'homme spirituel juge de tout et n'est jugé par personne*, était précis aux yeux de saint Thomas : il y voyait l'affirmation de la possibilité, chez l'homme, d'un jugement auquel il n'a accès qu'en appliquant une régulation qui transcende celle de la raison naturelle. Le fait que ce soit seulement dans les articles où il étudie la sagesse qu'il cite cette phrase de saint Paul, montre nettement que l'homme spirituel, pour lui, c'est celui dont la pensée s'exerce sous l'influence du don de sagesse<sup>15</sup>, et que le jugement dont il est capable, c'est celui qui consiste à tout examiner et à tout apprécier selon le point de vue de Dieu.

Lorsqu'il s'arrête à analyser la structure de ce jugement de sagesse, il emploie, à certains endroits que nous avons relevés dans notre premier chapitre, un point de vue nettement augustinien : le don de sagesse confère à l'intellect, écrit-il alors, de pouvoir consulter les règles immuables et divines, et de pouvoir juger ce que devraient être les choses d'après ces normes transcendantes. Mais il lui arrive ailleurs de faire sien un autre point de vue qui n'est plus augustinien : à la sagesse, affirme-t-il, il revient non seulement de juger de tout d'après les normes divines, mais aussi de juger des choses divines elles-mêmes. On aperçoit aisément ces deux points de vue complémentaires lorsque l'on compare deux textes où il explique le rôle de la charité dans le jugement de sagesse chez l'homme spirituel :

Sicut autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quem habet in affectu, perficitur ad recte judicandum de his quae ad virtutem illam pertinent ; ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus *rectum iudicium de rebus divinis*<sup>16</sup>.

...homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem *ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas*, ex quibus iudicium sapientiae pronuntiat ; sicut justus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis juris<sup>17</sup>.

Cette dualité de points de vue est si nette que l'on est tenté de penser que, pour saint Thomas, le jugement de l'homme spirituel implique en réalité deux sortes de jugements : l'un qui relève de la sagesse, et qui consiste à apprécier les choses d'après leurs règles transcendantes, tout comme

15. Voir *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 2, a. 1, sol. 1, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 45, a. 1, c. ; *Prima Secundae*, qu. 66, a. 5, ad 1.

16. *In Dionys. De div. nom.*, c. 2, lect. 4, n. 192.

17. *Secunda Secundae*, qu. 60, a. 1, ad 2.

le jugement de l'homme vertueux relève de la prudence et consiste à appliquer à l'agir humain les règles de la raison ; l'autre, qui relève de la charité et qui consiste à discerner le Bien de Dieu, tout comme dans le jugement de l'homme vertueux, les vertus morales font discerner avec rectitude la fin d'après laquelle on mesure la valeur des actions. Mais il s'agit plutôt de deux aspects complémentaires et indissolubles d'un même jugement de sagesse dont la rectitude est assurée, chez l'homme spirituel, par la charité.

Ces deux points de vue permettaient à l'Aquinat de montrer la distance entre le jugement de l'homme spirituel et le jugement du philosophe. Tous les deux possèdent la sagesse, dont le propre est de conférer à l'intellect de juger avec rectitude d'après les raisons divines. Chez le philosophe cependant, cette sagesse ne vient pas d'en-haut : elle est une vertu, acquise par le bon exercice de la raison, qui habitue l'esprit à bien discerner, au terme de la recherche rationnelle, la réalité divine et à bien mesurer d'après elle toutes les choses créées. Chez l'homme spirituel, ce n'est pas la démarche de la raison qui permet le juste discernement des choses divines, mais la présence chez lui de la charité le place à un tel niveau de vie que le Bien de Dieu devient, d'une certaine façon, son objet *connaturel*. C'est ce qu'exprime saint Thomas dans le beau texte du traité du don de sagesse de la *Secunda Secundae* :

... sapientia nominat quamdam *rectitudinem iudicii secundum rationes divinas*. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter : uno modo, secundum *perfectum usum rationis* ; alio modo propter *connaturalitatem* quamdam ad ea de quibus jam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis *inquisitionem* recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam *connaturalitatem* ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic igitur *circa res divinas* ex rationis *inquisitione* rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis ; sed rectum iudicium habere de eis secundum quamdam *connaturalitatem* ad ipsa, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti ; sicut Dionysius dicit in 2 c. *De Div. Nom.* Hujus autem *compassio* sive *connaturalitas* ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo... Sic igitur sapientia quae est donum *causam* quidem habet in voluntate, scilicet caritatem ; sed *essentiam* habet in intellectu cujus *actus est recte iudicare*, ut supra habitum est<sup>18</sup>.

Entre le jugement du philosophe et celui de l'homme spirituel, il y a surtout cette différence que le philosophe ne discerne les causes premières qu'en s'appuyant sur l'effort de la raison, tandis que chez l'homme spirituel, l'intellect discerne la réalité divine d'une façon analogue au discernement que les sens exercent à l'égard de leur objet propre, ou encore au discernement dont est apte l'homme chaste à l'égard des choses qui appartiennent au domaine de la chasteté.

Si, dans la description du jugement de l'homme spirituel, l'Aquinat a intégré les deux points de vue augustinien et aristotélicien, il reste cependant que c'est surtout l'analogie avec ce que le Stagirite disait de

18. *Secunda Secundae*, qu. 45, a. 2, c.

l'homme vertueux qui l'a amené à en comprendre la nature, ainsi que le sens de la parole de l'Apôtre. Si l'homme spirituel juge de tout et n'est jugé par personne, ce n'est pas tant du fait qu'il est apte à appliquer aux choses de ce monde la régulation transcendante de Dieu, mais d'abord et avant tout parce que chez lui, l'intellect étant illuminé et le cœur purifié par l'Esprit-Saint, son jugement, à l'égard des choses qui concernent le salut, est droit, et parce qu'il est lui-même, d'une certaine façon, la règle et la mesure de ce que devraient être les activités de l'homme tel que Dieu le veut. Là où ce point de vue est exprimé de la façon la plus nette, c'est dans l'interprétation qu'il fait de la phrase de saint Paul, lorsqu'il commente l'Épître aux Corinthiens :

Secundo considerandum est quare spiritualis dijudicat omnia et a nemine judicatur. Ubi notandum est, quod in omnibus *ille qui recte se habet rectum iudicium habet circa singula* ; ille autem qui in se rectitudinis defectum patitur, deficit etiam in iudicando : *vigilans* enim recte iudicat et se vigilare et alium dormire ; sed dormiens non habet rectum iudicium de se, nec de vigilante. Unde non sunt res quales videntur dormienti, sed quales videntur vigilanti. Et eadem ratio est de *sano* et de infirmo circa iudicium saporum ; et de debili et *forti* circa iudicium ponderum, et de *virtuoso* et vitioso circa agibilia. Unde et Philosophus dicit in *V Ethic.*, lect. 3, quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum, quia scilicet in rebus humanis talia sunt singularia qualia virtuosus iudicat ea esse*<sup>19</sup>.

L'interprétation du saint Docteur s'inspire d'un axiome dont les virtualités sont considérables : en chaque domaine, celui qui possède un jugement droit à l'égard des objets particuliers appartenant à ce domaine, c'est celui qui est *normal*, sinon celui qui excelle. Par exemple, c'est à celui qui est en état de veille, et non à celui qui dort, qu'il appartient de pouvoir juger correctement quel est celui qui dort et quel est celui qui veille ; c'est à l'homme sain, et non au malade, qu'il revient de pouvoir juger avec rectitude des saveurs ; c'est le jugement de l'homme vertueux qui est juste, en ce qui concerne les différentes branches de l'activité humaine. En tous ces domaines, les choses sont telles que les estime l'homme normal, dont la compétence, en chaque secteur, ressemble à celle du juge qui incarne aux yeux des hommes la notion de justice, du fait que son idéal c'est d'être la justice personnifiée<sup>20</sup>.

L'homme spirituel dont parle l'Apôtre, c'est donc celui qui, dans l'ordre du salut, représente l'analogie de l'homme éveillé, de l'homme bien sensé et de l'homme vertueux. Parce qu'il possède, à l'égard du dessein de Dieu, un jugement droit, il peut juger de tout et ne peut être jugé par personne :

...et secundum hunc modum Apostolus hic dicit, quod *spiritualis iudicat omnia*, quia scilicet homo habens intellectum illustratum, et affectum ordinatum per Spiritum Sanctum, de singulis quae pertinent ad salutem, *rectum iudicium habet*. Ille autem qui non est spiritualis, habet etiam intellectum obscuratum,

19. In *I Epist. ad Cor.*, c. 2, lect. 3, n. 118.

20. Voir *Éthique à Nic.*, V, 7, 1132 a 26, cité par saint Thomas, *Secunda Secundae*, qu. 60, a. 1, c.

et affectum inordinatum circa spiritualia bona ; et ideo ab homine non spirituali, spiritualis homo judicari non potest, sicut nec vigilans a dormiente. Quantum ergo ad primum horum dicitur *Sap.*, III, quod judicabunt justi nationes ; quantum ad secundum dicitur infra IV, 3, *Mihi minimo est ut a vobis judicer, aut ab humano die*<sup>21</sup>.

Il en est de l'homme spirituel comme de celui qui veille : celui-ci ne peut pas être jugé par celui qui dort, mais il peut juger que l'autre dort et que lui-même est éveillé. De même aussi que l'homme sain discerne correctement la saveur des choses, l'homme spirituel, parce qu'il possède le sens ou la sagesse du Christ, est apte à discerner avec rectitude la pensée de Dieu : *Quis enim novit sensum Domini ? Nos autem sensum Christi habemus*<sup>22</sup>.

Il sera intéressant, avant de conclure ce paragraphe, de comparer entre elles la conception que se fait saint Thomas du jugement de l'homme spirituel et celle de saint Augustin. Pour le docteur africain, l'homme spirituel semblait représenter un idéal d'homme que l'on atteint seulement lorsqu'on s'est libéré des images sensibles et lorsque l'on reçoit l'illumination de Dieu ; le jugement auquel l'homme spirituel participe, semblait constituer, à ses yeux, un idéal de jugement, dont l'essence ne se trouve, dans toute sa pureté, qu'en Dieu. Chez l'Aquinate, la perspective est différente : l'homme spirituel représente un achèvement plus ou moins parfaitement réalisé. Selon que l'homme est plus ou moins parfaitement ce qu'il devrait être, en chaque domaine particulier, il juge avec plus ou moins de rectitude ; mieux, selon qu'il est plus ou moins parfait, la rectitude de son jugement s'étend à des domaines plus ou moins élevés, du bon état des sens jusqu'à la possession surnaturelle du sens du Christ. C'est cette loi, croyons-nous, qu'énonce saint Thomas, lorsqu'en commentant l'évangile de saint Matthieu, il écrit : *ex hoc quod semper crescit homo spiritualis, efficitur judicans*<sup>23</sup>.

C'est en s'abstenant de juger, tant qu'il ne parvient pas à consulter les règles divines et à les appliquer aux choses de ce monde, que l'homme de saint Augustin arrive à juger correctement de tout, et la voie que doit emprunter l'effort humain pour atteindre cet idéal de jugement, consiste avant tout dans la *purification* par laquelle l'âme se rend attentive à la présence de Celui qui illumine tout homme venant en ce monde. Chez l'Aquinate, c'est plutôt par l'acquisition de la *vertu*, qui unifie l'homme en mettant de l'ordre parmi ses multiples virtualités, qu'il s'assure, en chaque domaine, un jugement droit. Pour apprécier les choses belles, les choses saintes, les choses justes, ce n'est pas tant la consultation de normes idéales qui est requise, que la présence, chez celui qui prétend pouvoir se prononcer sur ces choses, d'un goût bien formé.

Si la doctrine thomiste du jugement reflète une expérience spirituelle originale, c'est ici, croyons-nous, qu'il faut l'observer. Le jugement, pour l'Aquinate, repose en définitive sur le dynamisme d'une nature, plus

21. *In 1 Epist. ad Cor.*, c. 2, lect. 3, n. 118.

22. *1 Cor.*, c. 2, v. 16.

23. *Lectura super Mathaeum*, c. 1, n. 62.

qu'il ne consiste dans un examen rationnel bien conduit des rapports entre une règle et des objets à apprécier. En devenant parfaitement ce qu'il est par nature, l'homme juge bien ce qui est l'objet propre des diverses virtualités qui appartiennent à sa nature : les sens externes en bonne santé jugent correctement des qualités des choses sensibles, le sens commun bien disposé discerne avec rectitude les phantasmes et la réalité sensible, l'estimative, chez l'homme tempérant et fort, juge correctement des biens particuliers.

On ne fausse pas la pensée de saint Thomas, à notre avis, en disant que, pour lui, la rectitude du jugement dépend avant tout du consentement de l'homme à sa propre nature. Le jugement que l'on porte sur les choses sera davantage conforme à ce que les choses sont en vérité, selon que ce jugement obéit davantage à une inspiration intérieure. Ceci n'implique pas que l'homme soit la mesure des choses et que les choses soient telles que l'homme décide qu'elles soient ; tout ce que suppose cette doctrine, c'est qu'entre une vertu cognitive et son objet propre, il y a une mystérieuse harmonie selon laquelle c'est à une sensibilité saine que le monde sensible se manifeste, et c'est à un intellect sain que la vérité de l'être se révèle, ou plus généralement, c'est à un homme *tel qu'il est* que les choses apparaissent *telles qu'elles sont*.

### III. Le jugement de l'intellect spéculatif

Résumons les étapes que nous avons jusqu'ici parcourues pour dégager la notion proprement thomiste du jugement. Selon l'Aquinate, le premier sens du jugement, c'est de désigner l'acte de la vertu de justice, c'est-à-dire l'acte d'un juge qui détermine avec rectitude ce qui est juste. L'analyse de cet acte révèle qu'il résulte de l'exercice de deux vertus : l'une, la vertu de prudence, rend la raison apte à prononcer un jugement, ou, à appliquer une loi à des objets particuliers<sup>24</sup> ; l'autre, la justice, dispose le juge à l'égard de ce qui est juste et fait de lui, en quelque sorte, une justice vivante. Cette structure du jugement, selon l'Aquinate, on la retrouve en deux autres types de détermination droite d'un objet, que l'on qualifie aussi de jugements : le jugement de l'homme vertueux qui résulte de la prudence et des vertus morales, et le jugement de l'homme spirituel qui résulte du don de sagesse et de la vertu de charité. Dans les trois cas, l'acte de juger ne signifie pas exclusivement l'*appréciation* d'après une règle de ce que les choses devraient être, mais aussi et surtout le juste *discernement* d'un objet. C'est en cela que nous a paru consister l'originalité de la conception thomiste du jugement : en le définissant comme un acte complexe par lequel on *discerne* une règle et on *mesure* d'après cette règle ce que les choses devraient être, elle réussissait à intégrer les deux points de vue aristotélicien et augustinien.

24. Voir la définition de la justice dans *Prima Secundae*, qu. 99, a. 4, ad 2 : « *Judicium significat executionem justitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate.* »

Cette notion du jugement, tirée du domaine de la justice, a été étendue, selon saint Thomas, à toute détermination droite, non seulement celle qui appartient à la connaissance pratique, mais aussi celle qu'exerce l'intellect spéculatif : *tam in speculativis quam in practicis*. On se demande très naturellement si dans le jugement de vérité se retrouvent les mêmes aspects que l'analyse précédente nous a fait découvrir. Malheureusement, le saint Docteur ne s'est pas arrêté à le montrer, et il nous faut consulter l'ensemble de son œuvre pour comprendre en quel sens la détermination par l'intellect spéculatif de ce qui est vrai, constitue l'analogie de la détermination droite par un juge de ce qui est juste.

On admet aisément que le jugement correct des choses justes, saintes et belles, constitue, pour l'Aquinat, à la fois un discernement et une appréciation, et qu'il implique la présence de deux vertus, l'une intellectuelle, qui habilite la raison à poser le jugement, l'autre morale, qui accorde au sujet connaissant une certaine parenté avec l'objet connu. Cependant on hésite à penser qu'il ait conçu d'après le même schéma le jugement de vérité. L'un des premiers axiomes de sa philosophie situe dans le réel, et non dans une norme idéale, la mesure de notre connaissance ; comment aurait-il pu dès lors admettre qu'en jugeant de la vérité, l'homme applique une règle d'après laquelle il apprécie ce que quelque chose devrait être ? En outre, à ses yeux, dans l'ordre spéculatif, celui qui juge bien, c'est celui qui connaît ce sur quoi porte son jugement, et le compétent dans l'une ou l'autre des branches du savoir, ce n'est pas celui dont le goût est excellent, mais plutôt celui qui est bien informé et possède, à propos d'un objet, toutes les données nécessaires pour se prononcer sur une question. Comment aurait-il pu dès lors supposer que, pour juger de la vérité, l'homme doive posséder un sens du vrai, qui rend l'intellect apte à discerner avec justesse et d'une façon *connatuelle* son objet ? N'est-il pas assez évident que, pour saint Thomas, juger de la vérité d'un énoncé se réduit, en définitive, à constater que le discours ou la pensée est conforme à l'être ?

Une telle hésitation, que l'on ne saurait entretenir sans refuser de prendre au sérieux l'analogie affirmée par le saint Docteur, entre le jugement de justice et le jugement de vérité, vient du fait que l'on n'observe pas suffisamment la place qu'il a reconnue dans la connaissance spéculative à la règle qui préside à l'activité de l'intellect, et aux *habitus* qui en assurent la bonne exécution. La détermination de la vérité d'une proposition, aux yeux de l'Aquinat qui s'est efforcé de rendre justice, même dans ce type de jugement, aux deux points de vue augustinien et aristotélicien, implique l'application d'une règle et le juste discernement d'un objet : de sorte que si l'on appelle *jugement* cette détermination, c'est qu'elle est l'acte propre de la vertu intellectuelle, c'est-à-dire l'acte selon lequel l'intellect discerne le vrai, l'analogie par conséquent de l'acte dont la vertu de justice rend le juge capable.

Nous avons déjà observé<sup>25</sup> comment, dans un passage du *De spiritualibus creaturis*<sup>26</sup>, il s'était efforcé de rendre intelligible la dualité des

25. Voir *supra*, p. 222.

26. Qu. un., a. 10, ad 8.

aspects du jugement de la vérité. Lorsqu'on juge de la vérité d'un énoncé, laisse-t-il entendre nettement dans ce texte, on juge par le moyen d'une règle : on détermine, à partir des principes premiers, qui sont en nous une participation des raisons éternelles, si la conclusion est ce qu'elle doit être. Ce point de vue, aux yeux de l'Aquinate, ne contredit en rien le fait que ce soit le réel qui mesure notre connaissance intellectuelle : car si le réel est la mesure de l'intellect dans l'exercice de son acte propre, les premiers principes sont la mesure de son discours rationnel ; si l'intellect trouve son achèvement dans la saisie la plus parfaite de l'être, c'est dans la conformité aux premières règles de l'esprit que la démarche rationnelle atteint sa perfection. Il expose de façon très nette cette conviction, lorsqu'il étudie, dans son commentaire sur les *Sentences*, les vertus intellectuelles :

Et quia aequalitas est medium inter majus et minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, *ut scilicet dicatur de re hoc quod est*. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales ; *et hoc in quantum intellectus absolute aliquid considerat ; in quantum vero de uno in aliud discurrit*, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, *sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quae sunt ad finem in operativis*<sup>27</sup>.

Il est hors de doute, pour le saint Docteur, que l'intellect trouve sa rectitude dans la conformité de son énoncé au réel ; cependant, il n'est pas moins certain, à ses yeux, que la rectitude d'un énoncé, qui est formé par une démarche rationnelle, ne peut être atteinte, que si cet énoncé est ce qu'il doit être d'après les exigences des premiers principes, et, en définitive, de l'intellect lui-même.

... sicut dicit Philosophus in X *Meta.*, *mensura intellectus nostri est res*. Et ideo secundum quod adaequatur rei, est *rectum ipsius. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum*<sup>28</sup>.

On s'aperçoit que la place de l'application d'une règle, et par conséquent du point de vue augustinien, dans la connaissance de la vérité, si importante soit-elle, reste tout de même assez limitée : saint Thomas y voit l'œuvre de l'intellect qui applique sa propre mesure au discours de la raison. Les implications cependant de cet aspect du jugement de vérité sont considérables. Pour l'Aquinate aussi notre intellect doit prendre un recul pour mieux avoir accès à la vérité : non pas un recul devant le réel, car il n'est pas accordé à notre entendement naturel de saisir les raisons divines et de mesurer d'après elles ce que devraient être les choses, mais un recul devant son propre discours, pour être en mesure de le dominer et de l'imprégner de sa propre finalité.

Faire consister le jugement de vérité dans l'application d'une règle, c'est s'en faire une conception encore imparfaite. Il faut en outre expliquer

27. *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 1, a. 3, sol. 3, c.

28. *Ibid.*, ad 1.

que cette règle soit une règle pour l'esprit, c'est-à-dire qu'elle soit un objet de connaissance. C'est la thèse que l'Aquinat défend au *De spiritualibus creaturis*<sup>29</sup> : lorsqu'on juge de la vérité d'un énoncé, on ne juge pas seulement au moyen d'une règle, mais aussi et surtout selon une vertu ; et la vertu, précise-t-il, par laquelle l'intellect juge de la vérité, c'est l'intellect agent.

Nous avons déjà observé, à propos de cette thèse, qu'elle n'impliquait pas que le jugement soit posé par l'intellect agent<sup>30</sup> : juger de la vérité c'est exercer un acte de l'intellect possible. Ce qu'elle signifie, c'est que l'intellect agent constitue, chez l'homme, une disposition naturelle grâce à laquelle l'intellect possible juge avec rectitude de son objet propre. Nous avons vu que c'était par l'inclination naturelle de la volonté que l'intellect pratique était ultimement accordé correctement au bien, et, de façon plus immédiate, par l'acquisition des vertus morales ; or l'intellect agent, pour saint Thomas, joue à l'égard de l'intellect possible, un rôle analogue à celui de l'inclination naturelle de la volonté à l'égard de la raison pratique : il permet de discerner avec rectitude les premières évidences de l'esprit. Cette analogie est bien exprimée dans un passage du traité des vertus de la *Prima Secundae* :

Intellectus vero practicus est subjectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines ; ad quos homo bene se habet per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilia per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiae, quae est recta ratio speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem ; ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam<sup>31</sup>.

Il ne suffit cependant pas que tout homme possède cette lumière naturelle de l'intellect agent qui rend présentes à l'esprit les premières règles de la connaissance du vrai. Tout comme l'appétit sensible, pour favoriser le discernement de la fin, doit être subordonné, par les vertus morales, à la régulation de la raison, et ultimement à l'inclination de la volonté, de même l'intellect possible doit participer, sous la forme de *vertus intellectuelles*, à la régulation de l'intellect agent. Le rôle des vertus intellectuelles — l'intelligence des principes, la science et la sagesse — consiste donc, en définitive, à disposer l'intellect possible à discerner avec rectitude, à la lumière de l'intellect agent, la vérité des propositions soit évidentes soit démontrables. C'est de cette façon que l'Aquinat comprend ce rôle, lorsque dans son commentaire sur les *Sentences*, il en entreprend l'analyse :

Dicendum quod in omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram ; malitia autem secundum quod ab ea discordant.

Prima autem mensura et regula omnium est divina Sapientia. Unde bonitas

29. Qu. un., a. 10, ad 8.

30. Voir *supra*, p. 65.

31. *Prima Secundae*, qu. 56, a. 3, c.

et rectitudo sive veritas uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc ad quod ex divina Sapientia ordinatur, ut dicit Anselmus. Et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas, bonitas et rectitudo regulatorum consistit. [...]

...intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex ipso lumine intellectus agentis qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt<sup>32</sup>.

L'intellect agent, observons-le, ne constitue pas une règle que l'intellect possible consulte et applique pour déterminer la vérité de son objet: cette lumière naturelle de l'entendement n'est pas, pour nous, un objet de connaissance: elle est seulement le principe de « cognoscibilité » de l'objet. C'est grâce à cette lumière, participation en nous de la lumière divine, que les premières notions et les principes premiers, participation en nous des raisons éternelles, sont évidentes à notre esprit. Si l'intellect agent constitue une règle et une mesure, c'est au sens où l'est l'inclination naturelle de notre volonté, qui fait que l'être, pour nous, a raison de fin. Mais tout comme l'inclination naturelle de la volonté, pour exercer efficacement sa régulation, doit imposer sa loi à l'appétit sensible, de même il est nécessaire que l'intellect agent, lumière directrice de tout notre dynamisme spirituel, soit participé par l'intellect possible, pour exercer sa régulation dans la connaissance de la vérité: l'intelligence des premiers principes constitue l'*habitus* naturel qui assure à notre intellect le discernement droit des premières évidences, la *science* et la *sagesse*, des *habitus* selon lesquels l'intellect est disposé à discerner avec rectitude la vérité des énoncés obtenus par la démarche de la raison<sup>33</sup>.

Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que le jugement, même celui par lequel l'intellect spéculatif détermine la vérité d'une proposition, constitue l'acte propre d'une *vertu*. Pour juger avec rectitude qu'un énoncé est vrai, nous avons besoin de l'*habitus* de science, autant que pour juger correctement de ce qui est juste ou de ce qui est chaste, nous avons besoin d'être bien disposés dans chacun de ces domaines, par les vertus de justice et de chasteté:

Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte dijudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte dijudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cujus subjectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium

32. In 3 Sent., d. 23, qu. 1, a. 1, c.

33. Par les vertus intellectuelles l'intellect possible participe à la régulation de l'intellect agent, In 3 Sent., d. 23, qu. 1, a. 1, c., et l'affectivité sensible, par les vertus morales, participe à la régulation des vertus intellectuelles. C'est même en raison de leur participation aux vertus intellectuelles, que les vertus morales sont des vertus. Cf. *Secunda Secundae*, qu. 47, a. 5, ad 1. Cependant, et c'est en cela que l'Aquinatense a su transformer la morale aristocratique d'Aristote, les vertus morales ou intellectuelles, chez l'homme, résultent toutes de l'effort de la volonté pour aimer le vrai bien: les vertus morales d'abord, puis les vertus intellectuelles.

quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni : sicut justitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae ; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis ; et sic de singulis virtutibus<sup>34</sup>.

Pour déterminer avec rectitude la vérité, notre connaissance intellectuelle doit obéir à la lumière de l'intellect agent et à la régulation des premiers principes, sous peine de laisser l'imagination devenir la règle de notre appréhension du réel. Tout comme le péché est introduit dans la vie humaine par le désordre affectif qui résulte du fait que l'appétit sensible, non discipliné par la raison, impose ses propres exigences, de même l'erreur provient chez nous du fait que notre intellect n'est pas suffisamment en éveil pour imposer aux représentations sensibles sa propre régulation :

...quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque ; sed *ex virtute primorum principiorum*, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat ; *ex phantasia vero habet ut falsum judicet*. Similiter in electione voluntatis est *rectitudo ex naturali inclinatione*, cum auxilio gratiae ; sed est in ea *peccatum ex corruptione inferiorum virium*, quae in peccatum inclinant<sup>35</sup>.

Celui qui se laisse dominer par l'imagination, juge des choses selon qu'elles lui apparaissent, et non selon ce qu'elles sont en réalité. Le propre de l'intellect, dont l'amplitude est infinie, étant de connaître l'être des choses, leur valeur de vérité, c'est par fidélité à son inspiration intérieure qu'il parvient à connaître le réel tel qu'il est. Or cette fidélité, c'est par l'acquisition d'habitus intellectuels de *science* et de *sagesse* que l'esprit humain l'entretient : ils confèrent à l'entendement d'être bien disposé à l'égard de vérités appartenant à des secteurs déterminés du savoir ; ils lui donnent d'être en état d'éveil, et par conséquent, de bien discerner, comme le fait le sens commun entre le réel sensible et les images intérieures, entre ce que l'intellect saisit de l'être des choses et ce qu'en représente l'imagination. Telle est la raison, nous semble-t-il, pour laquelle l'Aquinat, qui souvent considère que le rôle des habitus intellectuels est de rendre l'intellect apte à juger avec rectitude les énoncés évidents ou démontrables, leur reconnaît parfois, comme dans ce passage très révélateur de la *Prima Secundae*, le pouvoir d'entraîner l'intellect à juger avec justesse des objets de l'imagination :

Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. [...] Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad *judicandum de imaginatis*. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, *redditur homo minus aptus ad recte judicandum*, et quan-

34. *De virt. in communi*, qu. un., a. 6, c.

35. *In 2 Sent.*, d. 39, qu. 2, a. 2, ad 4.

doque disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus<sup>36</sup>.

Soulignons encore une fois comment il ne suffit pas à l'intellect humain, pour parvenir à juger avec rectitude des choses, de préserver sa pureté devant les images sensibles ; cette attitude peut bien constituer la première démarche qui s'impose à la conscience humaine lorsqu'elle veut apprécier les choses selon leur vraie valeur de bien, puisque, pour examiner ce qui est vraiment digne d'être aimé, il lui importe de se libérer des suggestions de l'imagination. Il se peut même que ce soit parce qu'il se représente la recherche de la vérité sur le modèle de l'amour, que l'esprit idéaliste impose, comme première tâche dans la recherche du vrai, de libérer l'entendement de l'erreur et de l'affranchir des opinions douteuses, afin de n'accepter que ce qui s'impose avec clarté et distinction. Mais, pour l'Aquinat, s'il y a une déontologie de la connaissance spéculative, ce qu'elle prescrit, comme attitude essentielle de l'intellect, c'est de devenir le plus parfaitement en acte, par l'exercice de son activité propre et par l'acquisition d'habitus : il ne s'agit pas, à ses yeux, de préserver l'intellect contre l'erreur, mais de le rendre *sensible* à ce qui est vrai. C'est d'ailleurs cette sensibilité ou cet éveil de l'intellect qui, de la façon la plus assurée, le préservera de l'erreur.

Résumons le point de vue de saint Thomas que nous avons cherché à exposer. En premier lieu, le jugement de vérité, chez lui, implique deux aspects distincts, mais complémentaires : l'*appréciation* par l'intellect de son discours rationnel d'après la régulation des premiers principes, et le *discernement* par l'intellect de son objet propre. Ensuite, l'aspect prédominant de ce type de jugement, c'est le *discernement* : non plus seulement le discernement d'une règle pour en faire l'application, comme dans la connaissance pratique, mais discernement de ce sur quoi porte le jugement. Enfin ce discernement, qui caractérise la détermination de la vérité, est toujours assuré chez l'homme par la présence d'une *vertu* : par la lumière naturelle de l'intellect agent et par l'*habitus* naturel des premiers principes, mais aussi par les *habitus* de science et de sagesse qui rendent quasi naturel le jugement d'un énoncé dont l'évidence n'est pas immédiate pour l'esprit. C'est ce fait, croyons-nous, qui explique que la détermination droite de ce qui est vrai constitue, pour l'intellect spéculatif, l'analogie de l'acte propre du jugement de justice.

On s'aperçoit dès lors que le jugement droit, même dans la connaissance spéculative, constitue la prérogative de l'homme sain ou de l'homme vertueux. C'est en étant aussi parfaitement que possible tel qu'il est que l'intellect découvre les choses telles qu'elles sont en réalité ; c'est en étant fidèle à sa lumière naturelle, qu'il est le mieux en mesure de discerner avec justesse ce qu'il en est du réel. Il en est de l'intellect spéculatif habilité par les vertus de science et de sagesse, comme du goût sain qui juge avec rectitude des saveurs, ou encore comme du sens

36. *Prima Secundae*, qu. 53, a. 3, c.

commun bien délié qui discerne avec précision entre la réalité sensible et les images de la fantaisie<sup>37</sup>. S'il est vrai, pour le saint Docteur, que l'homme *spirituel* ressemble à un homme éveillé qui a conscience de ne pas dormir et qui peut seul juger avec compétence que tel autre sommeille, ne peut-on pas dire la même chose de l'homme *intelligent* ? Ne dit-il pas d'ailleurs expressément que la rectitude du jugement de l'intellect repose sur la santé du sens commun<sup>38</sup> ? Il semble qu'à ses yeux, celui qui juge bien de la vérité c'est celui qui est éveillé, qui ne confond le réel ni avec les représentations qu'il s'en fait, ni avec le discours qu'il forme pour le dire, et qui met son attention et son effort à discerner le réel tel qu'il est et à ne dire que ce qui est.

#### IV. Le jugement des sens

Nous avons vu que, pour saint Thomas, *judicium* désigne en tout premier lieu l'acte propre de la vertu de justice, et, par extension, la détermination droite de n'importe quel objet, tant dans la connaissance spéculative que dans la connaissance pratique. Or la détermination, par un juge, de ce qui est juste, implique deux fonctions complémentaires : l'application d'une règle pour mesurer ce qui est conforme au droit, et le discernement de la règle, résultat chez le juge de la vertu de justice, qui l'habilite à adopter à l'égard du droit une attitude correcte. Cette structure du jugement, avons-nous observé, se retrouve en tout jugement de la connaissance tant spéculative que pratique. Il nous a semblé que ce fut précisément l'originalité de la doctrine thomiste, d'avoir intégré deux points de vue qui reflétaient deux expériences distinctes de l'acte de juger : celui de saint Augustin et celui d'Aristote.

Nous avons pu nous rendre compte, par l'analyse des divers types de jugements de l'intellect, que si, pour saint Thomas, juger comprenait à la fois le discernement et l'appréciation, c'est le discernement qui en constituait la note essentielle. La première raison en est que l'appréciation d'après une règle n'est possible à l'intellect qu'à condition qu'il soit à même de discerner la règle qu'il applique à des objets déterminés : la règle n'est qu'un moyen par lequel on juge d'une chose et il n'exerce sa fonction de moyen qu'à condition d'être lui-même l'objet d'un jugement ; le jugement, par exemple, de la conformité d'une conclusion aux premiers principes, repose en définitive sur le jugement des principes, et ce dernier jugement l'intellect l'exerce, non en s'appuyant sur une règle supérieure, mais en obéissant à l'inclination de sa vertu naturelle. Une deuxième raison c'est que les différents types de jugement varient, chez

37. Voir *In 11 Met.*, lect. 6, n. 2231 : « Et sicut hoc manifestum est in cognitione sensus, similiter dicendum est in bono et malo, in pulchro et turpi, et hujusmodi omnibus quae per intellectum cognoscuntur. Si enim quibusdam videatur secundum intellectum esse bonum, aliis autem malum, standum est enim iudicio in quibus non est aliqua corruptio secundum intellectum, nec ex prava consuetudine, neque ex prava affectione, neque ex aliqua hujusmodi causa. »

38. Voir *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3. c. Cf. *supra*, p. 193-194.

saint Thomas, non pas selon l'espèce d'examen ou d'application d'une mesure, mais selon la vertu qui assure à chacun sa rectitude : le jugement de justice, le jugement de l'homme vertueux, le jugement de l'homme spirituel, le jugement de vérité représentent des attitudes différentes de l'esprit humain, du fait qu'ils sont les actes propres de vertus distinctes : la justice, les vertus morales, la charité, les *habitus* de science ou de sagesse.

L'examen du *judicium* attribué par saint Thomas aux sens achèvera de nous convaincre que tel fut bien son point de vue. On sait qu'à la suite d'Aristote, il reconnaît, dans la connaissance sensible, l'exercice d'un jugement vrai et ne peut accepter la thèse néo-platonicienne d'après laquelle seul l'esprit, en interprétant et en appréciant les données des sens, juge des choses<sup>39</sup>. Or ce jugement des sens ne peut certes pas consister dans l'appréciation d'un objet d'après une règle : seule une vertu cognitive capable de réflexion peut examiner les choses de cette façon, en les comparant à leur mesure. Il faut donc que le *judicium*, dont il affirme la présence dans la connaissance sensible, ne désigne rien d'autre que le discernement par les sens de leur objet propre.

On s'en rendra mieux compte en examinant de plus près les trois types de jugements qu'il attribue à la connaissance sensible : celui des sens propres, celui du sens commun et celui de la cogitative. On s'étonne peut-être que le saint Docteur, qui voit dans le jugement l'acte propre de toute vertu cognitive, n'accorde pas à tous les sens, à l'imagination et à la mémoire notamment, l'exercice d'un acte judiciaire. Il suffit de rappeler, pour comprendre ce fait, que la connaissance sensible, à ses yeux, même si elle révèle à l'analyse une multiplicité de fonctions relevant de puissances distinctes, consiste en réalité dans *une* activité : la perception d'une chose sensible, exercée par *une* vertu cognitive issue de l'âme rationnelle, bien que diversifiée selon les fonctions requises par cet acte de perception<sup>40</sup>. Or toutes ces fonctions ne sont pas judiciaires : l'imagination et la mémoire conservent les espèces reçues et jugées, et forment de nouvelles représentations. Seuls les sens propres, le sens commun et la cogitative possèdent une fonction judiciaire, comme seule la saisie par l'intelligence de son objet propre, et non la formation d'un concept, ni le discours, ni l'assentiment, constitue un acte judiciaire.

#### LE JUGEMENT DES SENS PROPRES

On peut avoir l'impression, à la lecture de certains textes, que l'Aquinat attribue aux sens *propres* la seule fonction de recevoir les espèces sensibles et qu'il réserve au sens *commun* celle de juger de ce qui est reçu. C'est

39. « Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo quod *judicium sensus verum est de propriis sensibilibus*, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. » *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8.

40. Voir *Prima Pars*, qu. 77, a. 6 et 7.

le point de vue qu'il adopte lorsque, dans la question *De anima*, il fait l'analyse des différentes fonctions de la connaissance sensible :

...ad perfectam sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus *recipiat* speciem a sensibilibus ; et hoc pertinet ad *sensum proprium*. Secundo quod de sensibilibus perceptis *dijudicet*, et ea ad invicem *discernat* : quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur *sensus communis*<sup>41</sup>.

On serait porté à croire que la célèbre distinction entre *receptio* et *judicium*, appliquée à la connaissance sensible, ne désigne rien d'autre que les fonctions respectives des sens propres et du sens commun : aux premiers il appartiendrait de recevoir les espèces sensibles, du fait qu'ils sont affectés par l'action des corps, tandis qu'au second il reviendrait de juger de ces affections.

Le saint Docteur n'est cependant pas moins explicite à reconnaître aux sens propres un jugement qu'il distingue nettement de celui du sens commun. Il consiste, pour chacun des sens propres, à discerner les différences qui affectent leur objet : pour la vue, par exemple, à distinguer entre le noir et le blanc, pour le goût, entre le doux et l'amer :

Sensus proprius iudicat de sensibili proprio, *discernendo* ipsum ab aliis. Sed *discernere* album a dulci non potest neque visus neque gustus ; quia oportet quod qui inter aliqua *discernit*, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere *discretionis iudicium*, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum ; a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit<sup>42</sup>.

La position de saint Thomas s'éclaire lorsqu'on se rappelle comment il a conçu le rapport entre les sens propres et le sens commun, qui constituent une seule vertu cognitive, dont le sens commun est à la fois la source et le terme, et à laquelle les sens propres participent d'une façon diversifiée. Pour caractériser leur fonction respective, il est juste de dire que les sens externes *reçoivent* les espèces sensibles et que le sens commun les *juge*, puisque c'est seulement dans le discernement du sens commun que l'acte de perception trouve son achèvement ; mais il reste que déjà au niveau de chaque sens externe il faut reconnaître la dualité des deux fonctions de *réception* et de *jugement*, puisque chacun étant le terme d'affections contraires, il est en mesure, du fait de sa participation à la vertu du sens

41. *De anima*, qu. un., a. 13, c.

42. *Prima Pars*, qu. 78, a. 4, ad 2. Voir aussi *In 3 De anima*, lect. 3, n. 600 : « ... ex dictis manifestum est, quod unusquisque sensus est cognoscitivus sensibilis sui objecti, cujus species fit in suo organo, in quantum est tale organum. Immutatur enim organum uniuscujusque sensus a proprio objecto sensus per se, non per accidens. Et unusquisque sensus *discernit* differentias proprii sensibilis, sicut visus discernit album et nigrum, gustum dulce et amarum. »

commun, de juger, c'est-à-dire d'opérer une discrimination à l'intérieur d'une même qualité sensible<sup>43</sup>.

Simple discernement d'une qualité sensible, le jugement des sens propres est normalement juste. Il peut certes arriver que la vue ou le goût perçoivent un objet autrement qu'il n'est en réalité, en vertu par exemple d'une indisposition organique, mais jamais un sens propre ne juge la passion qu'il subit autrement qu'elle n'est<sup>44</sup>. La rectitude de son discernement, c'est-à-dire sa conformité avec le réel, dépend donc uniquement du bon état de sa santé, laquelle constitue la seule règle du jugement sensible<sup>45</sup>.

C'est à ce jugement droit des sens que saint Thomas renvoie, comme à un premier analogué, pour montrer que, dans le domaine des choses humaines, c'est le vertueux ou le sage, c'est-à-dire celui qui est bien disposé par la vertu, qui est dans la vérité et constitue en quelque sorte la règle et la mesure du bon jugement. Souvent il assimile le jugement intellectuel, surtout celui de la connaissance pratique, au bon *goût*, au *sens du réel*, et il estime *sensés* ceux qui jugent correctement des réalités humaines. Quelques textes aideront à souligner l'importance de ce point de vue dans son œuvre :

Omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. *Judicium* autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; *sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum*<sup>46</sup>.

Qui (studiosus) cum habeat *rectum sensum* circa operabilia humana, *verum habet iudicium* circa ea: sicut ille qui habet *gustum sanum verum habet iudicium circa sapes*<sup>47</sup>.

Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam: multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt *bene sensati, quasi recte iudicantes*<sup>48</sup>.

... stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura

43. Voir *In 3 De anima*, lect. 3, n. 613 : « Habet igitur hoc principium sensitivum commune, quod simul cognoscat plura, in quantum accipitur bis, ut terminus duarum immutationum sensibilium, in quantum vero ut unum, iudicare potest differentiam unius ad alterum. Considerandum est etiam, quod sensus proprius habet *discernere* inter contraria sensibilia, in quantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum immutationum, quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem. »

44. Voir *In 4 Met.*, lect. 14, n. 703 : « Sed quamvis in diversis temporibus videatur iudicium sensus opposita de eodem iudicare, numquam tamen dubitatio accidit circa passionem ipsam sensibilem, sed circa passionis subjectum, verbi gratia de eodem subjecto, scilicet vino, gustui quandoque videtur quod est dulce, et quandoque quod non est dulce... Sed numquam gustus mutat iudicium quin ipsam dulcedinem talem iudicet esse qualem perpendit in dulci, quando iudicavit eam esse dulcem; sed de ipsa dulcedine semper verum dicit, et semper eodem modo. »

45. Voir *In 11 Met.*, lect. 6, n. 2230 : « Numquam enim idem videtur his quidem dulce, aliis amarum, nisi in alteris eorum sit aliqua corruptio, aut privatio secundum organum sensus, et secundum virtutem quae iudicat de saporibus. Huiusmodi autem corruptione in alteris eorum existente, existimandum est « alteros eorum esse mensuram », idem accipiendum est eorum iudicium quasi regulam et mensuram veritatis, illorum scilicet in quibus non est corruptio : non autem hoc putandum est et de alteris, in quibus est corruptio. »

46. *Prima Secundae*, qu. 2, a. 1, ad 1.

47. *In 1 Ethic.*, lect. 13, n. 160.

48. *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c.

negatio. Nam fatuus caret *sensu judicandi* ; stultus autem habet, sed hebetatum ; sapiens autem subtilem et perspicacem<sup>49</sup>.

Stultitia importat quemdam stuporem *sensus in iudicando*, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo ex indispositione naturali : sicut patet in amentibus... Alio modo, in quantum immerget homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus *sensus ineptus* ad percipiendum divina, secundum illud I *ad Cor.*, 2, 14 : *animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei* : sicut etiam homines habentes gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia<sup>50</sup>.

Le bon état naturel des sens, celui du goût en particulier, qui discerne avec justesse les saveurs, représente la condition par excellence du jugement. Tenons compte de ce fait, car nous aurons à nous demander bientôt si ce discernement par un être de nature de ce qui répond à sa finalité ne constitue pas une sorte de premier analogué de tout jugement humain.

#### LE JUGEMENT DU SENS COMMUN

Dans la doctrine aristotélicienne de la sensation, de laquelle s'inspire l'Aquinat, le sens commun exerce à l'égard des sens propres un rôle analogue à celui de l'intellect à l'égard des images sensibles. Sa fonction est donc proprement judicative, et d'une double façon : d'abord par son discernement entre les qualités sensibles perçues par les sens propres, puis par son discernement entre les représentations de l'imagination et la réalité sensible.

Lorsqu'il veut montrer, à la suite du Stagirite, en quoi le sens commun se distingue des sens propres, c'est le premier aspect de ce jugement que le saint Docteur met en évidence. Puisque le sens commun est la source et le terme de chacun des sens externes, il lui appartient en propre de distinguer, non seulement entre le noir et le blanc, entre le doux et l'amer, mais entre le blanc et le doux, entre deux qualités sensibles qui sont objets de sens propres différents. Informé par les espèces sensibles de tous les sens propres, il perçoit l'acte de sentir et discerne entre les différentes qualités sensibles<sup>51</sup>.

49. *Secunda Secundae*, qu. 46, a. 1, c.

50. *Ibid.*, a. 2, c.

51. Voir *In 1 De sensu et sensato*, lect. 19, n. 288 : « ... Ad hujus ergo evidentiam considerandum, quod, cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum communem, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas lineas, quae in ipsum concurrunt. Punctum autem, quod est terminus diversarum linearum, secundum quod in se consideratur, est unum et indivisibile. Et isto modo sensus communis secundum quod in se est unum, est indivisibile, et est unum sensitivum actu dulcis et albi ; dulcis per gustum, et albi per visum ; si vero consideratur punctum sensum ut est terminus hujus lineae, sic est quodammodo divisibile, quia utimur uno puncto ut duobus. Et similiter sensus communis, quando accipitur ut divisibile quoddam, puta cum seorsum *judicat* de albo, et *judicat* seorsum de dulci, est alterum secundum actum ; secundum vero quod est unum, *judicat* differentias sensibilibus... » Voir aussi *Prima Pars*, qu. 78, a. 4, ad 2 ; *In 3 De anima*, lect. 3, en entier. — Rappelons que le sens commun n'appréhende pas un objet qui échapperait aux sens propres. Il existe une perception propre au sens commun, mais elle n'est pas celle d'un objet sensible que

Ce premier aspect n'est cependant pas le seul à définir la fonction judicative du sens commun ; son rôle indispensable dans la vie humaine lui vient surtout du fait qu'il lui appartient d'opérer le discernement entre les représentations de l'imagination et la réalité sensible elle-même. On se souvient que dans la doctrine augustinienne de la sensation, c'est à l'esprit seul qu'il revient d'exercer cette judication : selon qu'il est purifié des images sensibles et en demeure libre, l'esprit juge de ces images, c'est-à-dire les comprend comme des signes du réel et en interprète la signification ; lorsque au contraire l'esprit, par manque de vigilance, ne porte pas attention à la lumière intelligible, il est enclin à prendre les images sensibles pour le réel lui-même<sup>52</sup>. Tel n'est pas le point de vue de saint Thomas ; fidèle sur ce point à l'interprétation aristotélicienne de l'homme, il admet au niveau de la sensibilité l'exercice d'un *jugement naturel* par lequel on discerne entre les images de la fantaisie et les choses sensibles<sup>53</sup>.

Sens judicatif naturel, le sens commun suppose, pour l'exercice correct de sa fonction, d'être en bonne disposition, laquelle consiste dans l'état de veille, dans l'attention aux choses telles qu'elles agissent sur la sensibilité. Tout comme les sens propres jugent plus ou moins bien d'une qualité sensible selon qu'ils sont en bonne santé, de même le sens commun discerne avec plus ou moins de justesse entre les choses sensibles telles qu'elles affectent les sens et ces choses telles que l'imagination se les représente. Le sommeil, en supprimant l'exercice de la fonction propre du sens commun, abolit de façon plus ou moins radicale ce discernement<sup>54</sup>.

Il n'y a, pour saint Thomas, que le cas de la connaissance prophétique

les sens propres n'auraient pas saisi ; elle consiste seulement dans la conscience de l'immutation des sens propres. L'objet du sens commun, ce n'est pas le sensible commun, mais le sensible tel que l'appréhendent les sens propres : « ... falsum est quod ista sensibilia communia sint propria objecta sensus communis. Sensus enim communis est quaedam potentia, ad quam terminantur immutationes omnium sensuum, ut infra patebit. Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquid proprium objectum, quod non sit objectum sensus proprii. » *In 2 De anima*, lect. 13, n. 390. Le sens commun représente donc aux yeux de l'Aquinat une sorte de *conscience sensible* par laquelle nous nous sentons vivre et discriminons entre les sensibles des différents sens propres : « Sed circa immutationes ipsas sensuum propriorum a suis objectis, quas sensus proprii habere non possunt : sicut quod percipit ipsas immutationes sensuum, et discernit inter sensibilia diversorum sensuum. Sensu enim communi *percipimus nos vivere et discernimus* inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce. » *Ibid.*

52. Voir *supra*, p. 69.

53. Voir *Cont. Gent.*, 3, c. 104 : « Non alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus speciebus, quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tamquam rebus nisi ligato *naturali judicatorio sensu*. »

54. « Quando enim multus fuerit vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata ; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata ; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata ; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur ; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus ; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse. » *Prima Pars*, qu. 84, a. 8, ad 2.

où la lumière intellectuelle suffit pour distinguer entre les représentations sensibles et les choses. Le prophète, en bénéficiant d'une révélation divine, peut être privé de l'usage de ses sens, comme dans le sommeil, mais il reçoit, avec la lumière qui lui est conférée, le pouvoir de juger que les images qu'il se forme intérieurement ne sont que les figures du réel<sup>55</sup>. Hors ce mode surnaturel du connaître, aucune certitude ne nous est possible sans le jugement du sens commun qui assure à toute notre vie cognitive le contact ferme avec l'existant concret.

Cette doctrine, le saint Docteur la rappelle chaque fois qu'il étudie la valeur de la connaissance dans le sommeil<sup>56</sup>. Aucun jugement intellectuel n'est parfait, affirme-t-il à maintes reprises, sans la réduction de son objet aux données des sens, qui constituent, non moins que les évidences naturelles de l'esprit, le principe premier de notre connaissance<sup>57</sup>. Certes l'acte judiciaire de l'intelligence ne consiste pas dans cette réduction : celle-ci n'est que le mode de réalisation propre au jugement d'une intelligence qui a pour objet naturel la vérité des choses perçues par les sens. Cette réduction, en outre, bien que comparable à celle de la raison qui examine un énoncé d'après la régulation des notions intellectuelles premières, ne doit cependant pas être comprise comme un processus rationnel qui comparerait le contenu d'un concept avec celui de la perception sensible ; tout ce que l'Aquinate veut exprimer par les expressions *resolutio ad sensus* et *conversio ad sensibilia*<sup>58</sup>, c'est la nécessaire dépendance de l'intellect à l'égard du sens commun. Pour poser un jugement droit, l'intellect doit non seulement être attentif à la lumière naturelle qui lui permet de comprendre la signification intelligible du réel, mais il doit aussi, afin d'être fidèle au réel tel qu'il se présente aux sens, prendre appui sur le discernement du sens commun. C'est la vigilance de ce dernier qui garantit la conformité de l'intellect avec le réel, tout

55. « In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliquantulum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. » *De verit.*, qu. 12, a. 9, c.

56. Voir *In 4 Sent.*, d. 9, qu. 4, sol. 1, c. ; *ibid.*, ad 2 ; *ibid.*, ad 4 ; *De verit.*, qu. 22, a. 3, ad 1 ; *ibid.*, ad 2 ; *ibid.*, ad 3 ; *ibid.*, qu. 28, a. 3, ad 6 ; *Prima Pars*, qu. 84, a. 8, ad 1 ; *ibid.*, ad 2.

57. « Iudicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per *resolutionem* ad principium unde cognitio ortum habet... » *In 4 Sent.*, d. 9, qu. 4, sol. 1, c. « Iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur, examinatur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus iudicamus eas in principia *resolvendo*... Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis ; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rei. » *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 2. « Iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur ; indiget autem extremo et ultimo, ad quod *resolutio* fiat. » *Ibid.*, ad 3. « Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per *resolutionem* in principia, unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in *III Caeli et Mundi*. » *De verit.*, qu. 28, a. 3, ad 6.

58. Voir *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 3, c. : « Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus : quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per *conversionem ad sensibilia*, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in *Primo* (qu. 84, a. 6, c.) habitum est. »

comme il appartient aux vertus intellectuelles d'assurer sa conformité avec la régulation de la lumière intelligible. D'après la thèse thomiste exposée au chapitre précédent<sup>59</sup>, c'est même de cette disposition plus ou moins bonne du sens commun, c'est-à-dire de son aptitude plus ou moins grande à discerner avec justesse entre le réel sensible et ce que s'en représente l'imagination, que dépend surtout la rectitude du jugement intellectuel, tout comme la marche de la délibération rationnelle dépend du bon fonctionnement de l'imagination.

On s'aperçoit qu'à ce deuxième niveau de la connaissance sensible, juger ne signifie ni constater la conformité entre la représentation et le réel, ni apprécier ce que devrait être tel objet, mais uniquement *discerner* un objet. C'est encore le sens bonaventurien de la technique *receptio-judicium* que saint Thomas applique à ce jugement du sens commun : informé des espèces des sens propres, il discerne son objet qui est le sensible, c'est-à-dire le réel selon qu'il agit sur la sensibilité humaine. Alors que la rectitude du jugement des sens propres est assurée par leur bon état naturel, de sorte que celui qui juge bien des qualités sensibles, c'est celui qui a des bons sens, la justesse du jugement du sens commun dépend de l'état de veille de l'âme, de sorte que, pour bien juger des choses sensibles, il ne suffit pas d'être pourvu de bons organes sensoriels, il faut surtout être bien éveillé.

#### LE JUGEMENT DE L'ESTIMATIVE-COGITATIVE

Sans aucune prétention d'entreprendre ici l'analyse exhaustive des nombreuses fonctions que saint Thomas accorde à la *cogitative* dans la connaissance humaine, il nous faut cependant préciser le type de jugement qu'il reconnaît à cette puissance de l'âme à laquelle il donne plusieurs noms : celui de *raison particulière*, celui de *sens intérieur*, celui de *cogitative*, ou encore, s'il la considère comme une fonction exclusivement animale, celui de *estimative*<sup>60</sup>. Les quelques observations qui vont suivre, tirées pour la plupart de textes déjà étudiés, ont seulement pour but de souligner comment le jugement de la *cogitative* consiste lui aussi dans un discernement, et comment sa rectitude suppose une disposition analogue à la santé des sens propres et à la vigilance du sens commun.

Observons en premier lieu que la *cogitative*, pour saint Thomas, exerce à l'égard de l'imagination, un rôle analogue à celui du sens commun à l'égard des sens propres : elle juge ce que l'imagination appréhende. Dans un passage de la *Prima Secundae*, il se sert de la technique *apprehensio-judicium* pour définir leur fonction respective<sup>61</sup>. Ce qui ajoute à

59. Voir *supra*, p. 193 ss.

60. Pour une étude plus complète du rôle de cette vertu cognitive dans la doctrine thomiste de la perception, voir G. KLUBERTANZ, *The Discursive Power*, St. Louis, 1952.

61. « Impeditur enim *judicium* et *apprehensio* rationis propter vehementem et inordinatam *apprehensionem* imaginationis et *judicium* virtutis aestimativae ; ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis *apprehensio* et *judicium* aestimativae : sicut etiam dispositionem linguae sequitur *judicium gustus*. » *Prima Secundae*, qu. 77, a. 1, c.

l'intérêt de ce texte, c'est qu'il compare le jugement de la cogitative à celui du goût et fait dépendre la justesse de son discernement de la façon selon laquelle l'imagination se représente les choses, et plus radicalement de la tendance de l'affectivité sensible, tout comme le bon discernement d'une qualité sensible par un sens propre dépend de la façon selon laquelle celui-ci reçoit l'espèce sensible, et ultimement du bon état de l'organe sensoriel.

Ce jugement de la cogitative, qui a pour objet le particulier<sup>62</sup>, le saint Docteur en explique le mieux la nature en le comparant à celui de l'estimative animale. Celle-ci constitue chez la bête la fonction cognitive suprême, celle qui préside à tout son comportement. Or sa fonction propre est de saisir dans les images sensibles la valeur que le sujet vivant attache aux choses, plus précisément de percevoir une chose comme objet d'une action à poser ou comme sujet d'une action à subir. Le monde de l'animal ne comporte pas d'autre objectivité : il est l'objet d'un discernement naturel et instinctif de ce qui, parmi les choses, répond à la finalité de la vie animale. La cogitative, chez l'homme, a un tout autre rôle. Par elle on discerne également dans les choses ce qui répond à la finalité de l'être humain ; mais parce que la finalité de l'homme est radicalement différente de celle de l'animal, le monde perçu par la cogitative n'est plus celui de l'estimative. La signification ou la valeur d'une chose pour le sujet vivant humain c'est d'être un bien pour tout l'homme, doué d'intelligence et d'affectivité spirituelle. Étant une puissance issue de l'âme intellectuelle, dont elle participe d'une certaine façon le pouvoir judicatif et discursif et par laquelle elle est régie dans son fonctionnement<sup>63</sup>, la cogitative juge des choses comme ayant valeur d'objets pour un être intelligent : elle les perçoit comme objets, non seulement de désirs et de craintes, mais de connaissance désintéressée, mieux comme des sujets auxquels on peut attribuer l'être et le bien<sup>64</sup>.

Ceci nous amène à observer, en dernier lieu, que la justesse du jugement de la cogitative dépend de conditions encore plus complexes que celle du jugement du sens commun ou des sens propres. Comme il arrive que l'on distingue mal les couleurs, ou que l'on discerne mal entre les images et la réalité sensible, il arrive aussi que l'on juge mal des biens particuliers. C'est le cas notamment de celui qui vit dans un monde où les choses ne sont plus que les objets de ses besoins : son discernement ne surpasse pas celui de l'estimative animale, l'exercice de l'acte propre de la cogitative est comme supprimé, un peu comme chez

62. Voir *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1254. Cf. *supra*, p. 194 ss.

63. Voir *Prima Pars*, qu. 81, a. 3, c. : « Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem ; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. »

64. Voir *In 2 De anima*, lect. 13, n. 398 : « Cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi, in quantum unitur intellectiva eodem individuo ; inde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum prout est sub natura communi, sed solum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis ; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis ; et hanc herbam, in quantum est ejus cibus, unde alia individua ad quae se non extendit ejus actio vel passio nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones prosequendas vel fugiendas. »

le dormeur le discernement du sens commun se trouve aboli. D'où vient ce sommeil de la cogitative ? Du simple fait qu'elle est privée de sa disposition naturelle. Or cette disposition naturelle, analogue à la santé des sens, à l'éveil du sens commun, consiste dans l'emprise de la raison sur la cogitative : le bon fonctionnement de celle-ci étant d'être mue et dirigée par la raison<sup>65</sup>. Cependant c'est la rectitude de l'appétit sensible, résultat de la régulation exercée par la raison sur les sens internes, qui dispose de façon immédiate la cogitative à discerner avec justesse dans les choses particulières leur sens et leur valeur pour la personne humaine<sup>66</sup>. La situation de l'homme est telle que sa sensibilité doit conquérir sa finalité naturelle, qui n'est pas seulement d'ordre biologique et ne consiste pas exclusivement à assurer à la personne sa subsistance, mais qui a pour raison d'être dernière la connaissance de la vérité.

Cet examen sommaire du jugement de la cogitative achève de montrer qu'au niveau des sens, juger signifie de façon constante l'acte par lequel une vertu cognitive discerne son objet propre. Lorsque l'Aquinat attribue un jugement aux sens propres, au sens commun ou à la cogitative, il le fait sans aucune allusion à la conception augustinienne du jugement ; il semble qu'à ce niveau de la connaissance, ce soit exclusivement à la notion du jugement impliquée dans la technique bonaventurienne *apprehensio-judicium* qu'il se réfère : il l'utilise d'ailleurs assez librement pour souligner tantôt deux fonctions complémentaires des sens propres, tantôt les fonctions respectives soit des sens propres et du sens commun, soit de l'imagination et de la cogitative.

Ces trois types de jugements, des sens propres, du sens commun et de la cogitative, il les conçoit d'une façon analogue au jugement que les vertus morales assurent à l'homme vertueux, et à celui que la charité procure à l'homme spirituel, avec cette différence qu'au niveau des sens, il y a un *discernement* fondé sur une vertu, sans toutefois qu'il y ait l'*appréciation* d'après une règle. Le jugement des sens, non moins que celui de la vertu de justice, suppose, pour être droit, la bonne disposition du sujet : celui qui excelle dans le discernement des saveurs, c'est celui dont le goût est sain ; celui qui est en mesure de discerner avec justesse entre la réalité sensible et les images de la fantaisie, c'est celui dont le sens commun est éveillé ; enfin celui qui juge avec rectitude du singulier, c'est celui qui possède la santé acquise sous forme d'*habitus* qui rendent l'homme maître de lui-même et apte à estimer les choses telles qu'elles sont au regard d'un être doué d'intelligence et de volonté.

Outre qu'il confirme la primauté du discernement dans la conception thomiste du jugement, l'examen précédent soulève un problème auquel il faut nous arrêter avant de conclure. C'est un fait que saint Thomas, d'une part, affirme que *judicium* tient son origine du domaine de la justice et désigne selon sa première acception, l'acte propre d'un juge ; mais, d'autre part, il présente souvent le jugement comme si son premier analogué était celui des sens qui jugent avec rectitude leur objet selon qu'ils sont bien disposés. Même si juger désigne avant tout l'acte d'un

65. Voir *Prima Pars*, qu. 81, a. 3, c. Cf. *supra*, p. 249.

66. Voir *supra*, p. 228.

juge qui applique une loi, c'est cependant au discernement des sens, et en particulier, à celui du goût qu'il se réfère, comme à un premier analogué, lorsqu'il veut montrer comment, dans la connaissance humaine, c'est le vertueux ou le sage, tout comme celui dont les sens sont en bon état, qui constitue la nature ou la règle de la détermination droite des choses<sup>67</sup>. Comment expliquer la présence dans sa pensée de ces deux perspectives apparemment contraires ?

Il nous semble légitime de penser, en réponse à cette question, que l'Aquinat non seulement a vu dans le jugement intellectuel la présence de deux fonctions complémentaires : l'appréciation et le discernement, mais il a aussi reconnu que chacune de ces fonctions renvoyait à une expérience distincte. Si l'expérience que nous avons de l'acte d'un juge qui applique une loi, nous donne une assez bonne idée de ce que fait l'intellect lorsqu'il *apprécie* soit son discours rationnel d'après les principes premiers, soit l'action humaine d'après les exigences de la fin, c'est plutôt l'expérience que nous avons de la certitude naturelle que possèdent nos sens à l'égard de leur objet propre, qui nous permet de rendre compte du *discernement* par une vertu cognitive de son objet, ainsi que de la rectitude de tout jugement qui repose sur l'inclination d'une vertu naturelle ou acquise. Si l'on posait à saint Thomas la question suivante : quelles sont les conditions pour que l'intellect humain exerce un jugement droit ? il nous répondrait probablement qu'elles sont de deux ordres : d'abord, il faut que l'intellect, pour *apprécier* avec justesse soit son discours, soit la valeur de l'agir, prenne un recul devant les choses sur lesquelles porte son jugement, c'est-à-dire qu'il réfléchisse à la façon du juge qui délibère sur le mérite ou le démérite d'un sujet, avant de se prononcer sur une question<sup>68</sup> ; mais surtout, ajouterait le saint Docteur, il faut que l'intellect, pour pouvoir *discerner* avec rectitude son objet, soit bien disposé à l'endroit de chaque branche d'activité ou de savoir, à la façon des sens qui, selon qu'ils sont en bonne santé, perçoivent correctement les qualités sensibles des choses : bref il faut à l'intellect un goût bien formé et un sens juste du réel.

## CONCLUSION

Nous avons parcouru les différents types de jugements dont saint Thomas reconnaît l'exercice dans la vie humaine, et nous avons cherché à découvrir s'il existait une notion proprement *thomiste* du jugement, qui reflétait une expérience spirituelle originale. Tout jugement, de celui des sens à celui de l'homme spirituel, nous a paru impliquer un *discernement* grâce à une *vertu*. A certains niveaux de connaissance, celui de l'intellect spéculatif déjà, mais surtout celui de l'intellect pratique, le

67. Voir les textes cités *supra*, p. 244-245.

68. Voir *Comp. Theol.*, c. 45, n. 541 : « ... requiritur autem ad certitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab iis de quibus habet iudicare : et ideo per hoc quod aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum dignitatem iudicariam merentur. »

jugement thomiste comprend, outre le *discernement* d'un objet, l'*appréciation* d'après une règle, de ce que devrait être une chose. Ce qui constitue, avons-nous suggéré, l'aspect original de sa conception du jugement, c'est le fait d'avoir réussi à dépasser les deux points de vue aristotélicien et augustinien et à les intégrer dans une notion analogique de l'acte de juger, en montrant que c'est parce que tout jugement est essentiellement un *discernement*, qu'il est, en certains cas, aussi une *appréciation*.

Deux raisons surtout nous ont conduit à penser que telle fut la position de saint Thomas. En premier lieu, le fait que, parmi les nombreux types de jugements exercés par la connaissance humaine, tous impliquent un discernement, alors que certains, comme celui des sens et celui de l'intellect à l'égard de son objet propre, n'impliquent aucune appréciation. Ensuite, cet autre fait que ce qui distingue entre eux les différents types de jugements, ce n'est pas tant la *règle* appliquée dans chaque cas, que la *vertu* qui permet de discerner un objet ; si le jugement de l'homme juste est différent de celui de l'homme tempérant, ce n'est pas que l'application de la loi n'est pas la même dans les deux cas, mais plutôt parce que deux vertus différentes sont à la source de la parenté entre le sujet connaissant et l'objet connu.

Lorsqu'on cherche à pénétrer les motifs qui ont inspiré à l'Aquinat la préférence à l'égard du *discernement* comme constitutif essentiel du jugement, on découvre en premier lieu la présence d'un fait historique : l'influence qu'exerça sur sa pensée la notion du jugement que lui transmettait la technique bonaventurienne *apprehensio-judicium*. Selon cette notion, qui était, nous l'avons déjà souligné, d'inspiration aristotélicienne, juger ne signifiait rien d'autre que l'activité propre par laquelle une vertu cognitive discerne son objet. Or tel est le sens qu'il accorde aux jugements des sens propres, du sens commun, de la cogitative, et à celui de l'intelligence à l'égard d'un énoncé évident et démontrable. Une autre raison, d'ordre plutôt doctrinal, explique son souci de donner au discernement la primauté sur l'appréciation. L'appréciation d'après une règle n'est possible, à ses yeux, qu'à la condition que l'intellect puisse discerner cette règle dont il fait l'application. On n'a pas rendu compte du jugement de l'intellect, semble-t-il, lorsqu'on a dit qu'il se fait au moyen d'une règle par laquelle on mesure ce que des choses devraient être, puisqu'on n'a pas indiqué en vertu de quelle *aptitude* l'intellect est à même de saisir la règle dont il fait l'application. La lumière divine et les raisons éternelles peuvent aider à reconstituer les conditions de la connaissance intellectuelle chez l'homme, mais elles servent peu, si elles ne supposent, pour l'intellect comme pour la vue, l'existence d'une vertu cognitive dont l'acte propre est de discerner un objet qui répond à sa finalité naturelle.

La conception du jugement comme un acte dont la rectitude repose sur la présence d'une vertu, conduisait saint Thomas à reconnaître, dans la vie humaine, un *ordre* de jugements : du plus humble discernement des sens propres, jusqu'à l'appréciation par l'homme spirituel des choses d'après leurs règles transcendantes. Il y aurait intérêt à examiner les lois selon lesquelles cet ordre s'établit parmi les puissances cognitives de l'âme humaine. Peut-être pourrait-on de ce biais comprendre ce que le saint Docteur a voulu dire lorsqu'en commentant l'évangile de saint

Matthieu, il a affirmé que l'homme, à mesure qu'il devient plus parfait, devient davantage juge de tout<sup>69</sup>. Nous ne pouvons ici qu'apporter quelques suggestions.

La première loi de cet ordre, c'est que les jugements des vertus cognitives inférieures sont au service du jugement d'une vertu cognitive supérieure, dont ils subissent la régulation : c'est ainsi que la raison juge des sens, la sagesse juge de la science, l'intellect juge du discours rationnel<sup>70</sup>. Non pas en ce sens que la sagesse, par exemple, se substituerait à la compétence de la science, pour décider de la vérité ou de la fausseté des propositions avancées par celle-ci, mais avant tout du fait que le discernement exercé par la vertu cognitive la plus parfaite à l'égard de son objet propre assure, chez l'homme, la mise en ordre de toutes ses virtualités. Nous en avons rencontré un exemple très caractéristique, dans le cas de la cogitative qui, privée de la régulation de la raison, est réduite à estimer les choses à la façon de l'estimative animale. Sans l'attention de l'intellect à l'objet qui répond à son amplitude, et sans sa fidélité à son propre point de vue, qui est universel, les vertus inférieures ne possèdent pas du réel le discernement auquel par nature elles sont ordonnées.

Une autre loi de l'ordre parmi les jugements dans la vie humaine, c'est que selon que juger est l'acte d'une vertu supérieure, et que plus simple est son objet, plus complexes aussi sont les conditions de sa rectitude. Le jugement des sens propres, pour être droit, ne suppose que la santé de l'organe sensoriel, mais celui du sens commun exige, en outre, l'éveil de la conscience, et celui de la cogitative requiert, outre ces deux conditions, la présence d'un appétit sensible rectifié. On imagine déjà la complexité croissante des dispositions requises à la rectitude du discernement de l'intellect dans la connaissance de la vérité et dans la détermination du bien. Aucune recette ne peut prescrire ce qu'il faut faire pour être bien sensé : il suffit à l'homme d'être parfaitement lui-même pour que le réel se révèle à sa conscience tel qu'il est. Une loi semble inscrite dans son cœur et dicter son comportement : le jugement est une prérogative qui appartient, en chaque domaine du savoir et de l'agir, à celui qui est parfait, et seul celui-ci constitue une norme d'après laquelle on peut apprécier, sinon ce que les choses devraient être, au moins ce qu'elles sont.

Le résultat le moins banal de notre étude sera, pensons-nous, d'avoir montré, à partir de l'examen de la langue de saint Thomas, qu'en dépit des sens différents qu'il donne au mot *judicium*, il possédait de l'acte de juger une notion très précise. Sans doute, par jugement on peut désigner diverses attitudes de l'esprit, notamment la simple constatation

69. Cf. *Lectura super Mathaeum*, c. 1, n. 62.

70. Voir *Comp. Theol.*, c. 22, n. 45 : « ... Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur : omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute *dijudicat*. Similiter etiam apparet in scientiis : nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae Philosophia prima dicitur. »

d'un fait et l'appréciation de la valeur des choses. Mais quel que soit le genre de connaissance auquel on l'applique, il conserve toujours, aux yeux de l'Aquinat, une note essentielle, qui se réalise différemment, selon les procédés que l'âme emprunte pour exercer son acte judiciaire. Cette note essentielle, ou ce noyau de signification, c'est le discernement par une vertu cognitive de son objet propre. Dans l'activité complexe du connaître, les espèces, les concepts, les énoncés, le discours sont, pour nous, des facteurs indispensables ; mais ils n'ont de sens que parce qu'ils sont soit l'expression soit la condition de l'acte par lequel l'âme reconnaît ce pour quoi elle est faite : le réel dans sa valeur de vérité et de bien.

Nous dirions volontiers du *judicium* de saint Thomas ce que Platon a affirmé, dans sa célèbre Lettre VII à propos de l'acte d'intellection : de tous les facteurs indispensables à la connaissance, il est le seul à ne pas consister dans le langage et à résider dans l'âme elle-même, et il est celui qui, pour la parenté et pour la ressemblance, approche le plus près de l'objet connu. L'âme, en le posant, exerce son acte le plus intime, et c'est précisément dans la mesure où il émane de l'âme telle qu'elle est, qu'il s'adresse au réel tel qu'il est, comme un pur hommage à sa valeur de vérité ou de bien. La formation des concepts, la construction des propositions, le discours peuvent manquer de conformité au réel, et ils peuvent mal servir la visée de l'âme ; mais le jugement, il est ou il n'est pas. Pour être réussi, il exige un ensemble fort complexe de conditions, mais aucune d'elles, ni leur ensemble ne l'explique, pas plus que les syllabes n'expliquent le sens d'un mot ou les organes d'un corps n'expliquent la vie.

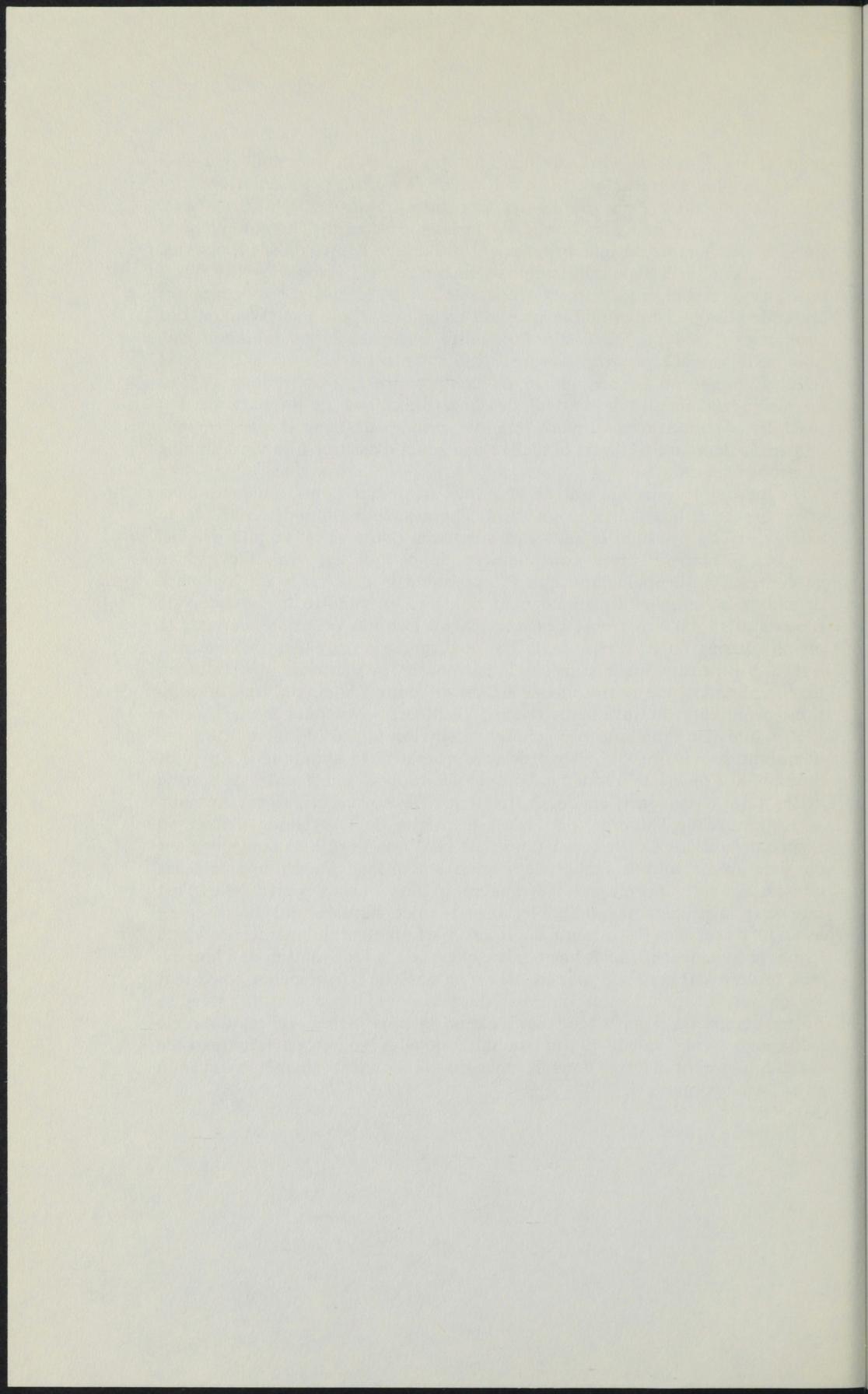
A mettre en lumière cet aspect essentiel du jugement, on comprend non seulement l'attitude de l'Aquinat devant les différents sens que ses prédécesseurs avaient donnés à *judicium*, mais aussi la variété de ses interprétations que l'on retrouve chez ses disciples. Il est assez normal que, dans le jugement thomiste, on ait vu tour à tour la formation d'une synthèse de concepts, la réflexion de l'intellect sur ses représentations, l'assentiment à la vérité d'une proposition, l'affirmation de l'existence dans le réel du contenu des concepts, la réduction rationnelle d'une conclusion à l'évidence des principes premiers. Car il est évident que l'acte de juger emprunte, pour se réaliser, la plupart de ces procédés. Mais il n'est aucun d'eux. Ils n'en sont que des aspects partiels, et ce fut notre intention de montrer comment ils prennent un sens cohérent dès que l'on reconnaît, après l'examen de la langue et des sources de saint Thomas, qu'il a vu dans l'acte de juger, au-delà des différents modes de sa réalisation, l'exercice d'un acte simple, dont l'essentiel est d'être le discernement, par l'intellect ou par les sens, de leur objet propre.

En un sens, il était inévitable que l'on identifie le jugement thomiste à l'une ou l'autre des fonctions impliquées dans l'activité complexe du connaître. Car ce que l'on a surtout cherché chez saint Thomas, c'était de reconstituer sa façon de comprendre l'attitude de l'esprit humain dans l'affirmation de la vérité, ou, plus précisément son explication de la certitude avec laquelle l'intelligence humaine affirme que quelque chose est. S'il s'agissait seulement d'une convention de vocabulaire, par

laquelle on aurait accepté de nommer *jugement* la fonction que l'on estime la plus essentielle à l'affirmation de la vérité, nous n'aurions pas hésité à admettre l'une ou l'autre des interprétations déjà proposées. Mais il se trouve que *judicium*, dans la langue de saint Thomas, possède un sens précis et ne désigne proprement ni l'une ni l'autre de ses fonctions. Pour le découvrir, il a fallu non seulement recueillir tous les textes où figure l'expression, mais surtout trouver le moyen le plus sûr de connaître les endroits où il lui a donné un sens technique. C'est par l'examen des problèmes posés par sa distinction entre *apprehensio* et *judicium* que nous avons pensé pouvoir le reconstituer. Or cette voie ne nous a pas déçu. Elle nous a permis, outre de comprendre son attitude à l'égard de ses devanciers et la variété des interprétations de la part de ses disciples, de mettre en lumière l'un des principaux aspects par lesquels sa pensée demeure toujours actuelle : son souci d'assurer à la vie humaine sa propre spontanéité.

Le besoin le plus naturel de l'homme, celui qui donne un sens à sa structure complexe, c'est, pour saint Thomas, le besoin de vivre *de la vérité* ; et son aptitude la plus radicale, sans doute aussi la plus fragile, consiste à pouvoir juger correctement de ce qui est vrai. C'est dans ce contexte anthropologique que se comprend le rôle exact du jugement dans la vie humaine. Juger ne peut dès lors se réduire à constater de façon statistique l'ensemble des faits parmi lesquels on existe, car par là on ne vit pas de la vérité, mais on se disperse au gré des événements. Est-ce à dire que juger consiste à surmonter la dictature des faits en leur appliquant une norme idéale ? C'est là, pour l'Aquinat, une description incomplète du jugement, comme d'ailleurs le recours à une norme idéale que l'on applique aux choses pour les apprécier, constitue une démarche provisoire, qui risque de compromettre la spontanéité du sujet humain, si l'on ne se rend pas compte du rapport exact entre la norme et les faits d'une part, et, de l'autre, entre la norme et l'esprit humain.

La nature de l'homme, dont c'est le mérite de l'Angélique d'avoir su respecter la dignité et la consistance, est telle que le rôle de son jugement consiste avant tout à établir la norme selon laquelle on apprécie les choses. Et cette norme n'est étrangère ni aux choses, puisqu'elle n'est que leur signification intelligible, ni au sujet humain qui la discerne avec justesse dans la mesure où il est parfaitement lui-même. De cette façon, le jugement s'inscrit harmonieusement dans l'inclination de l'homme vers la vérité. Il est l'acte par lequel on se possède soi-même en possédant les choses, et par lequel on possède vraiment les choses, c'est-à-dire on les comprend d'après leur signification la plus intime, on les apprécie selon leur vraie valeur et on souhaite qu'elles soient parfaitement ce qu'elles aspirent à être, dans la mesure où l'on est soi-même fidèle à sa propre spontanéité.



## INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

### 1. Textes.

- ABELARD, P., *Glossulae super Porphyrium*, dans *Peter Abaelards philosophische Schriften*, éd. B. Geyer, Muenster in W., 1919 (*Beitraege zur G. des M.A.*, 21).
- ALBERT-LE-GRAND, Saint, *Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, Vivès, 38 vols.
- ALGAZEL, *Logica et Philosophia*, éd. B. Lichtenstein, Venise, 1506.
- ANONYME (du XIII<sup>e</sup> siècle), *De potentiis animae et objectis*, éd. D. A. Callus, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952), 146-170.
- ARISTOTE, *De anima*, éd. R. D. Hicks, Cambridge, 1907.
- *De interpretatione*, éd. H. P. Cooke (*Loeb Classical Library*), Londres, Heineman, 1938.
- *Métaphysique*, éd. Tredennick (*Loeb Class. Lib.*), Londres, Heineman, 1933.
- *Éthique à Nicomaque*, éd. Rackham (*Loeb Class. Lib.*), Londres, Heineman, 1926.
- *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain-Paris, 1958, 3 vols.
- AUGUSTIN, Saint, *Opera omnia*, dans Migne, *Patrologia latina*, vols. 32-47.
- *Confessions*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1947, 2 vols.
- AVERROËS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953.
- *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroès)*. Traduit et annoté par L. Gauthier, Alger, 1905.
- AVICENNE, *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera omnia*, Venise, 1508.
- *De anima*. Transcription de l'édition de Venise, éditée par G. Klubertanz, St. Louis University, 1949.
- BOËCE, *Opera omnia*, dans Migne, *Patrologia latina*, vols. 63-64.
- BONAVENTURE, Saint, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, vols. 1-4, 1882-1889.
- *Quaestio disputata De scientia Christi*, éd. Quaracchi, vol. 5, 1891, p. 3-43.
- *Itinerarium mentis ad Deum*, éd. H. Duméry, Paris, Vrin, 1960.
- CHALCIDIUS, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio*, éd. Fr. G. A. Mullachius, dans *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, Didot, 1967.

- CICÉRON, *Académiques*, éd. H. Rackham (*Loeb Class. Lib.*), Londres, Heineman, 1933.
- GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera omnia*, Paris, 1674, 2 vols.
- GUNDISSALINUS, D., *De divisione philosophiae*, éd. L. Baur, Muenster in W., 1903 (*Beitraege zur G. des M.A.*, 4).
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis fidei*, dans Migne, *Patrologia latina*, 176.
- JEAN DAMASCÈNE, Saint, *De fide orthodoxa*, Versions of Burgundio and Cerbanus, edited by E. M. Buytaert, St. Bonaventure, New York, 1955.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, éd. Teofilo Dominichelli, Prato, 1882.
- JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le troisième livre du « Traité de l'âme » d'Aristote*, éd. M. de Corte, Liège, 1934.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula ad Marinum*, dans Migne, *Patrologia Graeca*, 91.
- NÉMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, dans Migne, *Patrologia Graeca*, 40.
- PHILIPPE LE CHANCELIER, *Quaestiones de anima*, éd. L. W. Keeler, Muenster in W., 1937.
- PIERRE D'ESPAGNE, *Scientia libri de anima*, éd. M. Alonso, Madrid, 1941.
- *Commentarium in lib. de anima*, éd. M. Alonso, Madrid, 1944.
  - *Expositio libri de anima, de morte et vita, de causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturalis de rebus principalibus*, éd. M. Alonso, Madrid, 1952.
- PLOTIN, *Ennéades*, éd. É. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1924-1938, 7 vols.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, éd. G. Bury (*Loeb Class. Lib.*), Cambridge, Harvard U. Press, 1939.
- THÉMISTIUS, *Commentaire sur le « Traité de l'âme » d'Aristote*. Traduction de G. de Moerbeke, éd. G. Verbeke, Louvain-Paris, 1957.
- THOMAS D'AQUIN, Saint, *Scriptum super Sententiis*, éd. Mandonnet-Moos, Paris, Lethielleux, 1929-1947, 4 vols.
- *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, éd. Decker, Leyde, 1955.
  - *De veritate*, éd. Spiazzi, Turin, 1949.
  - *De potentia*, éd. Possion, Turin, 1949.
  - *De anima*, éd. Calcaterra-Centi, Turin, 1949.
  - *De spiritualibus creaturis*, éd. Calcaterra-Centi, Turin, 1949.
  - *De malo*, éd. Bazzi-Possion, Turin, 1949.
  - *De virtutibus in communi*, éd. Odetto, Turin, 1949.
  - *De virtutibus cardinalibus*, éd. Odetto, Turin, 1949.
  - *Quaestiones quodlibetales*, éd. Spiazzi, Turin, 1949.
  - *Summa contra Gentiles*, éd. léonine, Rome, 1918-1930.
  - *Summa Theologiae*, Texte de la Léonine, dans Édit. Paulina, Rome, 1962.
  - *Compendium Theologiae*, éd. Verardo, dans *Opuscula Theologica*, T. I, Turin, 1954.
  - *In libros De anima expositio*, éd. Pirotta, Turin, 1948.
  - *In libros Perihermeneias expositio*, éd. Spiazzi, Turin, 1955.
  - *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, éd. Spiazzi, Turin, 1955.
  - *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, éd. Cathala-Spiazzi, Turin, 1950.
  - *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, éd. Spiazzi, Turin, 1949.

- *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, éd. Spiazzi, Turin, 1951.
  - *In libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia commentarium*, éd. Spiazzi, Turin, 1949.
  - *Expositio in Dionysium De Divinis Nominibus*, éd. Pera, Turin, 1950.
  - *Super librum De causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain, 1954.
  - *Super evangelium S. Johannis lectura*, éd. R. Cai, Turin, 1952.
  - *Super evangelium S. Mathaei lectura*, éd. R. Cai, Turin, 1951.
  - *In I Epist. ad Corinthios*, dans *In omnes Sti Pauli Epistolas commentarium*, Turin, 1929, vol. I.
  - *In Epist. ad Hebraeos, Ibid.*, vol. II.
- ZENON (et les Stoïciens), *Les Stoïciens*, textes traduits par Jean Brun, Paris, PUF, 1957.

## 2. Études de la doctrine thomiste du jugement.

- ALLERS, R., *On Intellectual Operations*, dans *New Scholasticism*, 26 (1952), p. 1-36.
- BERNARD, R., *Rôle du verbe être dans la seconde opération de l'esprit*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 14 (1929), p. 216-217.
- BOYER, C., *Le sens d'un texte de saint Thomas : De verit., I, 9*, dans *Gregorianum*, 5 (1924), p. 424-443.
- CHENU, M.-D., *Notes de lexicographie médiévale. Un vestige de stoïcisme*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 27 (1938), p. 63-68.
- CONTRI, S., *Il problema della verità in S. Tommaso d'Aquino*, Turin, 1938, 252 pp.
- CUNNINGHAM, F. A., *Judgment in St. Thomas*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 185-212.
- *The second Operation and the Assent vs Judgment in St. Thomas*, dans *New Scholasticism*, 34 (1957), p. 1-33.
  - *Certitudo in St. Thomas Aquinas*, dans *Modern Schoolman*, 30 (1953), p. 297-324.
  - *Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas*, dans *Laval théologique et philosophique*, 17 (1961), p. 76-86.
- DALLAIRE, H.-M., *La notion d'assentiment chez saint Thomas d'Aquin*, thèse (dactylographiée), Ottawa, Collège dominicain, 1952, 114 pp.
- DECKER, B., *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas in Lichte vorthomistischer Prophetietraktate. Ein historischer Kommentar zur S. Theo. II-II, 173, a. 2 (De verit., qu. 12, a. 7)*, dans *Angelicum*, 16 (1939), p. 195-244.
- *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung, von Wilhelm von Auxerre bis zum Thomas von Aquin*, Breslau, 1940.
- DE FINANCE, J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste (Archives de philosophie, vol. XVI, cahier 2)*, Paris, Beauchesne, 1946.
- DELLA CROCE, R. N., « *Acceptio rerum* » e « *Judicium de acceptis* » nella *Somma* 2/2, Q. 173, a. 2, dans *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948), p. 315-332.
- DE VRIES, J., *Urteilsanalyse und Seinskenntnis*, dans *Scholastik*, 28 (1953), p. 382-389.
- *Zielsicherheit der Natur und Gewissheit der Erkenntnis, Zur Problematik von de Veritate, qu. 1, a. 9, und der neuscholastischen Erkenntnistheorie*, dans *Scholastik*, 10 (1935), p. 481-507 ; 11 (1936), p. 52-81.

- DOLAN, S. E., *Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse*, dans *Laval théologique et philosophique*, 6 (1950), p. 9-62.
- DONDEYNE, A., *L'abstraction*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 41 (1938), p. 5-20, 339-373 (surtout 340-341).
- FABRO, C., *Actualité et originalité de l'esse thomiste*, dans *Revue thomiste*, 56 (1956), p. 240-270, 480-507 (surtout 485-486 pour le rapport entre jugement et esse).
- *Partecipazione e causalità*, Torino, Società editrice internat., 1960, 695 pp. (sur le rapport entre jugement et esse, p. 58-59).
- FOLGHERA, J. D., *Jugement et vérité*, dans *Revue thomiste*, 1899, p. 427-447, 694-714.
- GARCEAU, B., *La doctrine thomiste du jugement. Interprétations récentes et conditions de recherche*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), p. 215-237; 33 (1963), p. 5-27.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Notre premier jugement d'existence selon saint Thomas*, dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P.R.J. Martin, O. P., LXXm natalem diem agentis*, Bruges, De Tempel, 1948, p. 289-302.
- GAZZANA, A., *Il primo sogetto e il primo predicato nell'umano giudizio*, dans *Divus Thomas P.*, 54 (1951), p. 372-384.
- GEIGER, L.-B., *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, communication au Congrès International de Philosophie de Barcelone, 4-10 Octobre 1948, reproduite dans *Philosophie et Spiritualité*, tome 1, p. 53-69 (surtout 68-69 sur le rôle propre du jugement).
- GILSON, É., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> édition, 1962, 379 pp. (surtout pp. 290-291 sur le rapport entre l'abstraction et le jugement).
- *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1945, 552 pp. (sur le rapport entre concept et jugement, p. 61-63).
- *La conoscenza dell'essere*, dans *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, 13 (1947), p. 103-114.
- GORCE, M. M., *Le jugement pratique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17 (1928), p. 5-37.
- HAYEN, A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, vol. 2 : *L'ordre philosophique de saint Thomas* (*Museum Lessianum*, section philosophique, n° 41), Desclée de B., 1959, 355 pp. (livre 3 : *Le « cercle » vital de la réflexion thomiste*, p. 183-257).
- *Le « cercle » de la connaissance humaine d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 561-604 (sur *compositio-resolutio*, 568).
- HOENEN, P., *La théorie du jugement d'après saint Thomas* (*Analecta Gregoriana*, 39, series fac. phil., A. 3), Rome, Université Grégorienne, 1953, x-384 pp.
- HORST, J., *The ultimate Criterion and Motive of Truth and St. Thomas' De Veritate, qu. I, a. 1*, dans *Acta Secundi Congr. Thomist. Internat.*, Turin-Rome, Marietti, p. 75-83.
- ISAAC, J., *Sur la connaissance de la vérité*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 32 (1948), p. 337-350 (surtout p. 341).
- JOHAN, R., *Nature du jugement*, dans *Revue de philosophie*, 24 (1924), p. 465-489.
- KEELER, L. W., *The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study* (*Analecta Gregoriana*, VI), Rome, 1934, ix-281 pp. (surtout p. 96-108).
- KENNARD, G. V., *The Intellect Composing and Dividing according to St. Thomas Aquinas*, thèse (dactylographiée), St. Louis University, 1949, xv-298 pp.

- KLUBERTANZ, G. P., *The Discursive Power*, St. Louis, The Modern Schoolman, 1952, 353 pp. (sur le jugement, p. 234-236).
- KRAPIEC, A. M., *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, dans *Divus Thomas P.*, 59 (1956), p. 320-350.
- KREMER, B., *La synthèse thomiste de la vérité*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35 (1933), p. 320-350.
- LAPOINTE, É., *Composition et résolution dans la connaissance spéculative selon saint Thomas d'Aquin*, thèse (dactylographiée, Université d'Ottawa, 1959, iv-133 pp.
- LONERGAN, B., *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, dans *Theological Studies*, 7 (1946), p. 349-392; 8 (1947), p. 404-444; 10 (1949), p. 3-40, 359-393 (surtout les deux premiers articles).
- LOTZ, J. B., *Le jugement et l'être, Le fondement de la métaphysique*, trad. R. de Givord, Paris, Beauchesne (*Bibliothèque des Archives de Philosophie*), 1963, 256 pp.
- MARC, A., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, dans *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier I, 1935, p. 1-145 (surtout les p. 84-85, sur le rapport entre appréhension et jugement).
- MARÉCHAL, J., *De la forme du jugement d'après saint Thomas*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 15 (1923), p. 156-184 (article repris dans l'ouvrage suivant).
- *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier V, *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, xxxiii-481 pp. (surtout les p. 132-353).
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de B., 1932, xviii-919 pp. (surtout p. 188-191).
- *Éléments de philosophie*, vol. II, *L'ordre des concepts*, Paris, Téqui, 14<sup>e</sup> édition, 1946, 355 pp. (sur le jugement, p. 105-115).
- *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartman, 1947 (sur le rapport jugement-esse, p. 47).
- MASNOVO, A., *Esegesi tomistica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 27 (1935), p. 329-337 (au sujet de *De verit.*, 1, 9).
- MCCABE, H., *The Structure of the Judgment. A reply to Fr. Wall, O.P.*, dans *The Thomist*, 19 (1956), p. 232-238.
- MORARD, M. S., *Le double usage du verbe être*, dans *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie*, 4 (1957), p. 420-432.
- MULLER-THYM, B., *The « to be » which signifies the Truth of Propositions*, dans *Proceedings of the American Catholic Philos. Association*, 16 (1940), p. 230-254.
- NICOLAS, J. H., *Le problème de l'erreur*, dans *Revue thomiste*, 52 (1952), p. 328-357. 528-566.
- NOEL, L., *La critique du jugement selon saint Thomas*, dans *Aus der Geisterwelt des Mittelalters*, Muenster, Aschendorff, 1955, p. 710-719.
- PÉGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1936.
- *Y a-t-il un jugement authentique dans l'acte opinatif?* dans *Ac. P.*, I (1945-1946), p. 145-165.
- PEGIS, A., *Concerning William of Ockham*, dans *Traditio*, 2 (1944), p. 471, note 26 (sur le rapport entre jugement et assentiment chez saint Thomas).

- PEILLAUBE, É., *Les degrés de la connaissance humaine dans la doctrine de saint Thomas*, dans *Revue de Philosophie*, 24 (1924), p. 161-167.
- PHELAN, G. B., *Verum sequitur esse rerum*, dans *Mediaeval Studies*, 1 (1939), p. 10-22 (sur le jugement comme perfection du connaître, p. 21).
- RABEAU, G., *Le jugement d'existence*, Paris, Vrin, 1948, 227 pp.  
 — *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin* (*Bibliothèque thomiste*, XXII), Paris, Vrin, 1938, 225 pp.
- RAHNER, K., *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Muenchen, Koesel, 1957, 414 pp. (sur le jugement, p. 134 et ss.; sur l'esse, objet du jugement, p. 173).
- REGIS, L.-M., *Epistemology* (*Christian Wisdom Series*), New York, Macmillan Press, 1959, ix-549 pp.  
 — *Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas*, dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P.R.J. Martin, O. P., LXXm natalem diem agentis*, Bruges, De Tempel, 1948, p. 303-330.
- RENARD, H., *Metaphysics of the Existential Judgment*, dans *New Scholasticism*, 25 (1949), p. 387-394.
- RIOUX, B., *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1963, xi-270 pp. (sur le jugement, p. 188-214).
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *Mélanges thomistes* (*Bibliothèque thomiste*, III), Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1923, p. 253-274.  
 — *Erreur et péché*, dans *Revue de Philosophie*, 28 (1928), p. 466-478.  
 — *Essai d'une critique de la connaissance* (*Bibliothèque thomiste*, XVII, sect. phil., 1), I, Introduction et première partie, Paris, Vrin, 1932, 165 pp.
- ROMEYER, B., *La doctrine de saint Thomas sur la vérité. Esquisse d'une synthèse*, dans *Archives de Philosophie*, 3 (1925), p. 145-198.
- QUESNEL, Q., *Participated Understanding: The three Acts of the Mind*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 281-288.
- TONQUEDEC, J. de, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance* (*Bibliothèque des Archives de Philo.*), Paris, Beauchesne, 1929, xxx-565 pp. (le chapitre V porte sur le jugement).
- TYRREL, F. M., *The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study* (*The Catholic University of America*, 100), Washington, 1946, xiii-184 pp.  
 — *Concerning the Nature and Function of the Act of Judgment*, dans *New Scholasticism*, 26 (1952), p. 393-423.
- VAN RIET, G., *La doctrine thomiste du jugement*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1948), p. 97-108 (à propos de l'ouvrage du P. Hoenen).  
 — *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1946, viii-672 pp. (surtout p. 549 où l'A. découvre la racine des deux conceptions différentes du jugement dans l'école thomiste).  
 — *Problèmes d'épistémologie*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1960, 423 pp. (surtout p. 228-230; aussi p. 164-165).
- VERBEKE, G., *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 49 (1949), p. 437-457.
- WEBERT, J., « *Reflexio* ». *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 285-325.

- WILHELMSSEN, F. D., *La théorie du jugement chez Maritain et chez saint Thomas*, dans *La Table Ronde*, n° 135, mars 1959, p. 34-52.
- *Man's Knowledge of Reality. An Introduction to Thomistic Epistemology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1946, xii-215 pp.
- WILPERT, P., *Das Urteil as Traeger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 46 (1933), p. 56-75 (surtout p. 74).
- XIBERTA, B. M., *Momentum doctrinae sancti Thomae circa structuram iudicii*, dans *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sti Thomae A. et Religionis Catholicae*, I, 1934, p. 154-162.
- ZAMBONI, G., *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, La tipografia veronese, 1934, 247 pp. (sur le jugement, p. 82-87, 94-95, 141-145, 171-172, 190, 210-211, 220, 224-230).
- *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino (Publicazione d. Univers. di S.C., series prima, Scienze Filosofiche, vol. I, fasc. 3)*, Milano, « Vita e Pensiero », 1923, 159 pp.
- ZARB, S. M., *Le fonti agostiniane del trattato della profezia di S. Tommaso*, dans *Angelicum*, 15 (1938), p. 169-200.

### 3. Autres travaux.

- AFNAN, S. M., *Avicenna. His Life and his Works*, G. Allen and Unwin, Londres, 1958.
- *Lexique des termes de logique, en grec, anglais, français, persan et arabe*, Paris, 1954.
- ANDERSON, J. F., *The Notion of Certitude*, dans *The Thomist*, 18 (1955), p. 522-539.
- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, 551 pp.
- *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- CHÈNEVERT, J., *Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 13 (1961), p. 191-223, 359-390.
- CHENU, M.-D., *La date du commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 30 (1941), p. 432-444.
- CARROLL, O., *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary of Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas*, thèse (dactylographiée), Ottawa, 1958.
- GARDEIL, A. M., *La « certitude probable »*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 5 (1911), p. 237-266, 441-485.
- GEIGER, L.-B., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), p. 3-40.
- *Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'autographe*, dans *Saint Thomas Aujourd'hui, Recherches de Philosophie*, VI, p. 221-240.
- *La vie, acte essentiel de l'âme, L'esse acte de l'essence d'après Albert-le-Grand*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Paris-Montréal, 1962, p. 49-116.
- GILSON, É., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londres, Sheed and Ward, 1955.
- GOICHON, A. M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, Desclée de B., 1938.

- GRIFFIN, J. J., *The Interpretation of two Thomistic Definitions of Certitude*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, 10 (1954), p. 9-35.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études augustiniennes, 1962.
- JAEGER, W. W., *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914.
- LOTTIN, O., *La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23 (1956), p. 323-330.
- MOREAU, J., *Aristote et la vérité antéprédicative*, dans *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, p. 21-33.
- MORRIS, C. R., *The Act of Judging*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, nouvelle série, 38 (1937-38), p. 241-252.
- PAISSAC, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris, Cerf, 1951.
- POUILLON, H. D., *Le premier traité des propriétés transcendantes. La Summa de Bono du chancelier Philippe*, dans *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 42 (1939), p. 40-77.
- ROHMER, J., *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au moyen-âge*, 1928, p. 105-189.
- ROSS, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
- VIRIEUX-REYMOND, A., *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, sans date.
- WOLFSON, H. A., *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and St. Thomas, and its Origins in Aristotle and the Stoics*, dans *The Jewish Quarterly Review*, nouvelle série, 33 (oct. 1942-janv. 1943), p. 213-265. (Ce travail est reproduit en partie et avec de légères corrections dans *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, c. 6, p. 117-127.)

## INDEX LEXICOGRAPHIQUE

ACCEPTIO. — Terme que saint Thomas oppose à *judicium* pour former la technique dont ses deux traités de la prophétie, *De verit.*, qu. 12 et *Secunda Secundae*, qu. 173, se servent comme d'une clé. Les traités parallèles de saint Albert le Grand (p. 94) et de saint Bonaventure (p. 77, n. 66) utilisaient déjà la formule *receptio-judicium*, que l'Aquinat retient au début de son premier traité, *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 1 et ad 2, mais qu'il remplace, à partir de *De verit.*, qu. 12, a. 7, c., par le couple *acceptio-judicium* : *De verit.*, qu. 12, a. 9, c. ; *ibid.*, a. 12, c. ; *ibid.*, a. 13, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c. (p. 35 ss.). — Dans ce contexte, *acceptio*, auquel le saint Docteur donne comme synonyme *repraesentatio*, *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c., désigne le rapport de l'intelligence aux espèces intelligibles, rapport habituellement exprimé en dehors du traité de la prophétie par *apprehensio* (p. 18) ; tandis que *judicium* dit l'acte résultant de la présence chez l'homme de la lumière intelligible. Le texte du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, c. 1, lect. 1 fait saisir le sens complexe de *judicium* qu'il oppose à *acceptio* dans son étude de la prophétie ; il désigne à la fois : a) *comprendre* le sens d'une représentation sensible, imaginative ou intellectuelle ; b) *discerner* entre cette représentation et le réel ; c) reconnaître avec *certitude* que ce qui est perçu vient de Dieu (p. 40-42). Cette conception du jugement lui a été inspirée par le *De genesi ad litteram* de saint Augustin, même si la formule *acceptio-judicium* est étrangère au Docteur africain (p. 69). — A noter que le terme *acceptio* a parfois le sens d'*assentiment* à la vérité, *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, c. ; *De verit.*, qu. 14, a. 1, c. ; *ibid.*, qu. 15, a. 1, ad 3 ; mais le saint Docteur perce l'équivoque qui pourrait résulter de la confusion entre *acceptio* et *assensus*, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4 (p. 170-172).

APPREHENSIO. — Cette expression, dont l'usage est très fréquent dans l'œuvre de saint Thomas, constitue avec *judicium* et avec *assensus* deux couples où elle revêt selon toute évidence un sens technique. A. *Apprehensio-judicium* sert à l'étude : du rôle des sens dans notre connaissance de Dieu, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c. et ad 2 ; *De verit.*, qu. 13, a. 3, ad 7 ; de la connaissance que l'âme a d'elle-même, *De verit.*, qu. 10, a. 8, c., et de ses *habitus*, *ibid.*, a. 9, c. ; de la distinction entre les dons du Saint-Esprit, *In 3 Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c., *Prima Secundae*, qu. 68, a. 4, c. ; du rôle des démons dans la genèse des idées chez l'homme, *De malo*, qu. 16, a. 12, c. (p. 19-35). Elle est si familière à l'Aquinat qu'en commentant Aristote il s'en sert à trois reprises, *In 3 De anima*, lect. 4, n. 629 ; *ibid.*, lect. 7, n. 672 ; *ibid.*, lect. 12, n. 767, pour donner un sens plus précis à des passages obscurs du philosophe (p. 15-17). En outre, dans son étude de la vérité, *De verit.*, qu. 1, a. 3, c. et *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c., il interprète à sa lumière la distinction entre les deux opérations de l'esprit, pour montrer que la vérité appartient à la deuxième opération, parce que par elle l'intellect pose un *judicium de re apprehensa* (p. 30-35). — Des couples formés

avec *judicium*, il semble que ce soit *apprehensio-judicium* qui constitue la formule type, dont les autres ne sont que des variantes, car le recouplement des textes montre qu'*apprehensio*, *receptio*, *acceptio*, *inventio*, *capere*, bien qu'utilisés en des contextes différents, pour la solution de problèmes théologiques distincts, sont des expressions à peu près synonymes. Si la faveur de l'Aquinat va à *apprehensio-judicium*, plutôt qu'à *receptio-judicium*, comme chez ses devanciers, c'est vraisemblablement pour mieux souligner que la représentation qui informe l'intellect n'est pas seulement reçue : elle est aussi formée, découverte, conçue par l'esprit (p. 97). A noter que chez Guillaume d'Auvergne *apprehensio* était synonyme de *judicium* (p. 72), tandis que déjà Pierre d'Espagne l'assimilait à *receptio* (p. 74). — B. *Apprehensio-assensus*, d'usage moins fréquent, *In 3 Sent.*, d. 3, qu. 2, a. 5, ad 5, *De verit.*, qu. 10, a. 12, ad 7, *Prima Secundae*, qu. 17, a. 6, c., *In 1 Post. Anal.*, lect. 5, n. 49, de façon moins explicite *In Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4, constitue une technique que saint Thomas n'a identifiée ni à la distinction entre appréhension et jugement, ni à l'opposition entre les deux opérations de l'esprit (p. 167-184). — Dans les deux cas, *apprehensio*, qu'il soit opposé à *judicium* ou à *assensus*, signale toujours la passivité de l'intellect possible, *In 1 Sent.*, d. 35, qu. 1, a. 1, ad 4, sa dépendance à l'égard d'une représentation, *De malo*, qu. 16, a. 12, c., son besoin d'être assimilé à un objet pour pouvoir exercer son acte propre (p. 168). Il désigne donc habituellement le processus selon lequel un objet est reçu dans l'âme, *In 3 Sent.*, d. 26, qu. 1, a. 5, ad 4, processus d'information de l'intellect par une espèce intelligible, dont le principe est le réel sensible et le terme la formation d'une représentation intelligible, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c. Il peut comprendre l'abstraction et la formation d'un concept simple ou d'une proposition par opposition au jugement, qui est l'acte de l'intellect qui ainsi informé discerne son objet propre et comprend que le concept exprime adéquatement le contenu de sa saisie (p. 187-188) ; par opposition à l'assentiment qui représente l'application par l'intellect de son mouvement et de son discernement à l'énoncé formé par la deuxième opération de l'esprit. — Située au point de départ du connaître, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c., *De verit.*, qu. 10, a. 8 et a. 9, par rapport au jugement qui en est l'achèvement, l'*appréhension* est à certains endroits, *In 3 Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c. et *Prima Secundae*, qu. 68, a. 4, c., utilisée pour désigner, non pas la dépendance de l'intellect à l'égard des données sensibles, mais comme la saisie d'une norme transcendante que l'acte judicatif applique aux choses pour apprécier leur valeur ; ce sens de la technique *apprehensio-judicium* vient de la distinction faite par saint Augustin entre *connaître* et *juger* (p. 67-68).

ASSENSUS. — Des 115 textes que nous avons recueillis où figure l'expression, 70 appartiennent au traité de la foi (p. 169, n. 40). A. Deux textes de la première période, *In 3 Sent.*, d. 23, a. 2, sol. 1, c. et *De verit.*, qu. 14, a. 1, c., permettent de reconstituer sa genèse. *Assensus*, est-il affirmé, vient de *sententia*, et par *sententia*, il faut entendre, avec Isaac et Avicenne, l'acceptation déterminée d'une proposition, ou encore la conception distincte et certaine d'une partie de la contradiction. Or cette dernière définition était chez Avicenne attribuée à la *scientia* et reprenait la conception stoïcienne de la science comme compréhension ferme et déterminée. En lisant *sententia* plutôt que *scientia* dans le texte du philosophe iranien et en y voyant la définition de l'*assensus*, saint Thomas s'est trouvé à donner à cette dernière expression, pourtant introduite dans la langue philosophique par les Stoïciens, un sens très différent de celui que possédait chez eux la *synkatathesis*. Il lui a fait désigner plutôt ce qu'eux appelaient la *katalepsis*, c'est-à-dire la compréhension ferme et assurée, résultat de l'assentiment à une représentation (p. 156-159). — B. Hors

ces deux textes, l'expression *sententia* possède habituellement, sauf quelques exceptions, par exemple *In 2 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; *De malo*, qu. 3, a. 7, c., un autre sens et vient d'une autre source. Elle est alors empruntée à saint Jean Damascène, *Prima Secundae*, qu. 15, a. 1, sed c.; *ibid.*, a. 2, sed c.; *ibid.*, a. 3, sed c., et désigne le consentement de la volonté: *De verit.*, qu. 15, a. 3, c.; *Prima Secundae*, qu. 13, a. 1, ad 2; *ibid.*, qu. 13, a. 3, c.; *ibid.*, qu. 14, a. 1, ad 2; *ibid.*, qu. 74, a. 7, c. Il ressort cependant de l'ensemble des textes, qu'*assensus* et *consensus* désignent d'une part la sentence propre à l'intellect spéculatif, d'autre part celle de l'intellect pratique. Or des deux, c'est au *consensus* que l'Aquinat a consacré, surtout dans *Prima Secundae*, qu. 15, a. 3, c., qui marque un progrès par rapport à *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, ad 1, l'analyse la plus élaborée. En s'efforçant de préciser la différence entre les deux, il est conduit à définir l'*assensus*, au *De malo*, qu. 6, a. 1, ad 14: « *motus intellectus ad conceptionem rei, quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram* » (p. 159-167). — C. L'*assensus* désigne donc l'application du mouvement de l'intellect à un énoncé que l'on reconnaît comme vrai. Il fait partie du vocabulaire noétique qui s'applique exclusivement à l'intelligence humaine; on ne voit jamais saint Thomas dire que les anges ou Dieu posent un assentiment, sauf en *Cont. Gent.*, 3, c. 95, où *assentire* signifie exaucer une prière. On a donc eu tort, chez ses interprètes, de faire de l'*assensus* l'acte parfait ou l'âme de l'opération judiciaire (p. 167-170). On ne saurait, sans introduire de sérieux contresens, identifier *assensus* et *iudicium*; l'examen des passages où figure *apprehensio-assensus* montre clairement que cette technique n'est pas assimilable à *apprehensio-iudicium*. L'*assensus*, pour être parfait, suppose le *iudicium*, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 3, a. 1, ad 4; *De malo*, qu. 6, a. 1, ad 14. Pour assentir, il faut avoir discerné la vérité d'un énoncé, et selon que le discernement est plus parfait, l'assentiment est une adhésion plus totale de l'intellect à la vérité. Appréhension et assentiment sont nécessaires au jugement, comme les modes de réalisation qu'il emprunte au niveau humain: la première, comme sa condition, pour qu'il soit l'acte d'une puissance cognitive informée de son objet; l'autre, comme son expression, traduisant la nécessité dans laquelle se trouve notre intellect, d'appliquer la saisie de son objet à l'élaboration conceptuelle qu'en fait la raison et de comprendre que celle-ci n'en est que l'épanouissement, pour être pleinement certain d'être ajusté au réel. Distinct de l'*apprehensio* et du *iudicium*, l'*assensus* l'est également de la deuxième opération de l'esprit; celle-ci a pour objet l'énoncé qu'elle forme, tandis que l'assentiment résulte de cet énoncé et est mû par lui, en autant qu'il est compris comme ayant valeur de vérité (p. 184-188).

CAPERE (PENETRARE, PERCIPERE)-JUDICARE. — C'est la technique que saint Thomas introduit à la *Secunda Secundae*, pour préciser les rôles respectifs des dons d'intelligence, qu. 8, a. 6, c. (*penetrare, capere-judicare*), de science, qu. 9, a. 1, c. (*capere-judicare*) et de sagesse, qu. 45, a. 2, ad 3 (*percipere-judicare*), tandis que dans le *Commentaire sur les Sentences* et dans la *Prima Secundae*, il s'était satisfait des formules *inventio-iudicium* et *apprehensio-iudicium* pour l'étude du même problème théologique (p. 42-46). Il semble bien que *capere-judicare* soit une création du saint Docteur, inspirée par le souci d'éviter les ambiguïtés que pouvait produire dans ce contexte l'emploi des deux autres techniques (p. 97-98) et surtout par l'inaptitude des termes *apprehensio* et *inventio* à exprimer le type de pénétration que le don d'intelligence procure à l'esprit: la pénétration, dans les mystères de la foi, du Bien de Dieu comme fin surnaturelle et règle ultime de l'agir humain. — L'emploi par saint Thomas de *capere-judicare* illustre fort bien la présence des deux sens principaux qu'il donne à *iudicium*: tantôt celui de discerner avec certitude la vérité, *Secunda*

*Secundae*, qu. 8, a. 6, c.; qu. 9, a. 1, c.; qu. 9, a. 1, ad 2; qu. 9, a. 3, ad 3, tantôt celui d'apprécier les choses d'après leurs règles : *Secunda Secundae*, qu. 9, a., 2 c.; *ibid.*, ad 2; *ibid.*, ad 3; qu. 45, a. 1, c.; *ibid.*, ad 2; *ibid.*, ad 2, ad 3. Nous avons essayé de montrer la jonction de ces deux aspects du jugement dans notre étude du jugement de l'homme spirituel selon l'Aquinat (p. 229-234).

COMPOSITIO-DIVISIO. — Expression communément employée depuis Boèce (p. 106), traduisant la formule *synthesis-diairesis* par laquelle Aristote désignait la deuxième modalité du connaître, opposée à l'intelligence des objets simples (p. 104-106). Chez saint Thomas, elle ne sert pas seulement à désigner la deuxième opération de l'esprit; elle possède plusieurs sens qui varient selon les contextes où elle est utilisée (p. 133 et 139). Il nous a semblé qu'on devait lui reconnaître trois sens différents: a) celui de procédé discursif de la raison, qui va de la saisie intelligible d'une quiddité à la connaissance de tout ce qui peut être attribué à la chose dont on connaît la quiddité. Dans ce cas, *compositio-divisio* s'oppose à *simplex apprehensio* et exprime le mode de connaissance propre à l'homme. C'est le sens qu'on doit lui reconnaître à tous les endroits où l'Aquinat l'exclut soit de la connaissance divine, *Cont. Gent.*, 1, c. 58, soit de la connaissance angélique, *Prima Pars*, qu. 58, a. 4, c. et *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1. Selon ce premier sens, *compositio-divisio* ne désigne pas la deuxième opération de l'esprit, laquelle, selon *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 et *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 4, relève, tout comme la première, de l'intellect en tant qu'intellect, et non de la raison, et peut être attribuée aux anges. A noter que l'opposition entre *simplex apprehensio* et *compositio-divisio* peut s'appliquer au niveau de la connaissance sensible, *In 3 De anima*, lect. 4, n. 635; *Quodl.* 8, qu. 2, a. 1, c., pour caractériser les fonctions respectives des sens externes et de l'imagination (p. 131); b) celui qui apparaît dans les passages où le saint Docteur cherche à souligner, à la suite d'Aristote, quelle sorte de connaissance l'intellect exerce dans la deuxième de ses opérations; c'est-à-dire celui de la saisie dans un tout intelligible, de ce qui n'a été saisi, dans la première opération, que d'une façon fragmentée, par des notations multiples. Voir surtout *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1229; *Prima Pars*, qu. 85, a. 3, ad 2 et 3; *ibid.*, qu. 85, a. 5, c. et ad 3; *ibid.*, a. 8, c. Selon ce deuxième sens, composer et diviser représente le privilège de l'esprit humain, auquel aucune vertu cognitive inférieure n'a part; il appartient à l'intellect en tant qu'intellect et n'est pas exclu de la connaissance angélique, *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5; c) celui enfin qui est inspiré d'Avicenne et de l'interprétation qu'il a donnée à la distinction d'Aristote entre les deux modalités de la pensée. Composer ou diviser c'est *comparer* la représentation de l'intellect avec le réel, pour en percevoir la conformité ou la non-conformité (p. 140). Entendue en ce sens dans les textes qui traitent du problème de la vérité, *De verit.*, qu. 1, a. 3, c.; *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c.; *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31; *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1236, *compositio-divisio* désigne le mode selon lequel l'esprit, dans la deuxième de ses opérations, applique au réel ce qu'il a conçu: « *complexum in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis et divisionis* », *Cont. Gent.*, 1, c. 59 (aussi *In 3 De anima*, lect. 11, n. 760-761). Elle retient les éléments complexes que Pierre d'Espagne, à la suite d'Avicenne, a vus dans la deuxième opération: composition de notions, réflexion de l'intellect sur sa représentation, comparaison de cette représentation avec le réel, perception de la conformité de ce qui est appréhendé avec le réel, et attribution au réel de ce qui est conçu par l'intellect (p. 148-150).

COMPOSITIO-RESOLUTIO. — Autre technique, à laquelle nous avons dû nous arrêter, à cause de son assimilation pour saint Thomas à l'*inventio-judicium*. Le plus souvent, *De verit.*, qu. 10, a. 8, ad 10; *ibid.*, qu. 15, a. 1, c.; *In Post. Anal.*,

*prooemium*, n. 5, il présente la *via iudicii* comme un procédé par *resolutio*, des conclusions aux principes premiers, et la *via inventionis*, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 1, c., comme un procédé par voie de *compositio*; cependant, à d'autres endroits, *In De div nom.*, c. 7, lect. 2, n. 711, il lui arrive de modifier ce point de vue, de présenter la *via iudicii* comme l'application du simple au complexe, et la *via inventionis* comme l'analyse qui va du complexe au simple, voire de dire, *In 1 Pol.*, lect. 1, que c'est dans la *via compositionis* que se situe le jugement, et non dans la *via resolutionis* (p. 49-50). Pour lever ces ambiguïtés, il nous a fallu retracer les origines de la technique *compositio-resolutio*, et voir comment elle posséda, chez les scolastiques, deux sens : l'un *platonicien*, que l'on retrouve chez Boèce, Scot Érigène et Pierre d'Espagne, où *resolutio* (ou *divisio*) représente la voie descendante, du genre suprême à l'espèce infime, et *compositio* (ou *collectio*), la voie ascendante, refaisant à partir du multiple ainsi obtenu l'unité de l'objet; l'autre, aristotélicien, dont on trouve l'emploi chez saint Albert et saint Thomas, où diviser c'est procéder du complexe au simple, donc de façon ascendante, puisque le complexe est plus connu pour nous, et composer, c'est procéder, de façon descendante, du simple au complexe. Lorsque saint Thomas assimile *inventio* et *compositio* d'une part, *iudicium* et *resolutio* de l'autre, c'est qu'il se place dans l'ordre du connaître où la découverte s'effectue à partir de ce qui est simple et le procédé judiciaire ramène ce qui est découvert à la simplicité des principes premiers de l'esprit; lorsqu'au contraire il assimile *via inventionis* et *resolutio* d'une part, et *via iudicii* et *compositio* de l'autre, il se situe dans l'ordre du réel, où le progrès de la connaissance se fait à partir de ce qui est complexe pour découvrir le plus simple, et au moyen de celui-ci juger du complexe (p. 213-220). D'où le danger d'équivoque que présente la tentative de traduire sans nuance la *via inventionis* de saint Thomas par *synthèse* et sa *via iudicii* par *analyse* (p. 219).

DUPLEX OPERATIO INTELLECTUS. — Technique dont saint Thomas se sert pas moins de 60 fois et pour la discussion de problèmes très variés. A. D'origine aristotélicienne (p. 104-106), elle a retenu de Boèce, surtout d'Avicenne, Algazel et Gundissalinus, ainsi que d'Averroès, plusieurs expressions qui ont servi à l'Aquinate pour la formuler (p. 107-112). La première particularité qu'elle revêt dans son œuvre, c'est sa présentation constante, du début à la fin de sa carrière, par la formule *duplex operatio intellectus*: expression étrangère aux Anciens et dont on ne trouve que de rares traces chez quelques devanciers immédiats, entre autres Jean de la Rochelle et saint Albert le Grand. Il semble que l'expression ait été suggérée par la traduction du commentaire d'Averroès sur le *De anima* (p. 103). Nous n'avons rencontré que deux endroits, *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 5 et *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 4 (cf. aussi *Secunda Secundae*, qu. 83, a. 1, obj. 3), où l'Aquinate ajoute une troisième opération, le raisonnement (p. 133). — B. Au début de son enseignement, il s'inspire largement, dans son emploi de cette technique, du point de vue des philosophes arabes, d'abord en empruntant leur vocabulaire (*imaginatio*, *informatio*, *formatio*; *fides*, *credulitas*), puis en établissant, à la suite des écrits de la logique avicennienne, un rapport étroit entre la deuxième opération et l'*esse*. Les textes de cette période, *In 1 Sent.*, d. 8, qu. 1, a. 3, c.; *ibid.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7; *ibid.*, d. 19, qu. 5, a. 1, c.; *ibid.*, d. 38, qu. 1, a. 3, c.; *ibid.*, ad 2; *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1; *ibid.*, d. 24, qu. 1, sol. 2; *ibid.*, ad 2; *In Boeth. de Trinit.*, qu. 5, a. 3, ou bien énoncent ce point de vue de façon explicite ou le supposent (p. 126-127). A remarquer qu'en aucun de ces textes, saint Thomas n'identifie deuxième opération et jugement; au contraire, le seul de ces textes qui mentionne *iudicium*, *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7, lui fait désigner la saisie par l'intelligence d'une quiddité (p. 126). En exploitant ces textes pour montrer que

la fonction caractéristique du jugement thomiste consiste dans la saisie ou l'affirmation de l'*esse*, les interprètes ont donc manqué de tenir compte du développement de sa pensée (p. 127). Dans ses œuvres ultérieures, il abandonnera ce point de vue : parce qu'il était lié à une conception de l'*esse* qu'il dépassera ; dans la plupart des textes mentionnés, en effet, *esse* a le sens que lui avait transmis saint Albert le Grand, celui d'une perfection intelligible, d'un acte résultant de l'essence spécifique et constituant la forme concrète d'un tout composé (p. 128-129). — C. A partir de *De verit.*, qu. 1, a. 3, c., chaque fois qu'il étudie le rapport entre la vérité et la deuxième opération, *ibid.*, qu. 1, a. 11, c. ; *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c. ; *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31 ; *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1236, saint Thomas présente cette dernière comme une opération par laquelle l'intellect *juge en composant ou divisant*. Hors ce contexte, et celui très voisin de *Cont. Gent.*, 2, c. 76 et *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1, *secunda operatio* n'est jamais assimilée à *judicium*. A la source de cette assimilation dans l'étude de la vérité, se trouve le procédé, déjà employé par Pierre d'Espagne, d'interprétation des deux opérations de l'esprit à la lumière de la technique *apprehensio-judicium* (p. 148 ss.). Tout comme *simplex apprehensio* et *prima operatio intellectus* désignent deux fonctions différentes du connaitre, de même *judicium* et *secunda operatio intellectus*. La deuxième opération constitue l'un des modes de réalisation du jugement humain, mais elle n'est pas l'acte judiciaire. — D. Bien que la formule *duplex operatio* soit constante dans l'œuvre du saint Docteur, ce n'est que progressivement qu'il est parvenu à se rendre compte de ce que signifie de façon précise l'opération de l'intellect. Ce progrès est lié au développement de sa pensée sur la nature exacte du verbe mental. Avant *Cont. Gent.*, 1, c. 53, l'opération de l'intellect apparaît comme la formation par l'intellect d'une forme intelligible, grâce à laquelle il peut connaître l'essence d'une chose qui ne lui est pas immédiatement accessible (cf. *De verit.*, qu. 3, a. 2, c. ; qu. 4, a. 2, c. ; *Quodl.* 8, qu. 2, a. 2, c. ; première rédaction de *Cont. Gent.*, 1, c. 53). Seulement à partir de la dernière rédaction de ce chapitre, il comprend le verbe mental comme l'expression de la saisie par l'intelligence d'un objet ; la formule *intelligendo format*, *Cont. Gent.*, 1, c. 53 ; *ibid.*, 4, c. 11 ; *Lectura super Ev. Joh.*, c. 1, lect. 1, n. 25, ou *conceptio rei intellectae*, *Prima Pars*, qu. 27, a. 1, c. ; *De potentia*, qu. 9, a. 9, c., exprime désormais ce point de vue (p. 135-138) qui oblige le saint Docteur à corriger certaines affirmations de ses premiers écrits, notamment celle du *De verit.*, qu. 1, a. 3, c. et ad 1, selon laquelle par la première opération l'intellect ne serait qu'assimilé au réel, tandis que seulement par la deuxième il exercerait son acte propre et jugerait de ce qui est appréhendé (p. 145-146).

FORMATIO QUIDDITATIS. — Telle quelle l'expression ne se trouve qu'au *De veritate*, mais de façon constante, qu. 1, a. 3, c. ; *ibid.*, ad 1 ; qu. 1, a. 11, c. ; qu. 3, a. 2, c. ; qu. 4, a. 2, c. ; qu. 14, a. 1, c., pour désigner la première opération de l'esprit. Elle pose quelques problèmes : celui de son introduction dans cette question disputée, celui de son abandon dès *De veritate*, qu. 15, a. 1, c., et celui du sens que lui donne saint Thomas (p. 134-138). Le motif de son abandon nous a paru consister dans la nouvelle conception que l'Aquinatense s'est faite du verbe mental, à partir de *Cont. Gent.*, 1, c. 53. En comprenant l'opération de l'intellect comme procédant essentiellement d'un acte d'intellection, dont elle exprime la saisie en formant un concept, il ne pouvait plus par cette formule désigner adéquatement la première opération de l'esprit, car la quiddité n'est pas ce que l'intellect forme, mais plutôt ce qu'il saisit et ce dont il forme, grâce à cette saisie, un concept simple. Aussi des formules plus nuancées seront employées, dans les œuvres ultérieures, pour signifier la première opération ; celle de *In 6 Met.*, lect. 6, n. 1233 nous a paru la plus heureuse : (*operatio*) *qua*

*intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscujusque rei.* Il semble que saint Thomas ait forgé l'expression *formatio quidditatis* en s'inspirant de la traduction latine du commentaire d'Averroès sur le *De anima*, où *formatio* était fréquemment utilisé pour désigner la première opération de l'esprit (p. 103, n. 3). Dans les textes mentionnés du *De veritate*, les deux opérations de l'esprit ont pour fonction de rendre l'intellect en mesure de connaître le réel, d'abord par la formation de la quiddité d'une chose, ensuite par la formation d'un énoncé, par lequel, comme par un deuxième principe *quo*, l'intellect peut connaître un objet qui ne lui est pas immédiatement accessible (p. 136-138).

INVENTIO-JUDICIUM. — A. Nous avons relevé pas moins de 25 cas où se rencontre cette formule en des textes qui appartiennent à toutes les périodes de la carrière de saint Thomas. Les problèmes traités selon cette technique, ressortissent, en grande partie (18 cas sur 25), à la vie morale : étude des dons du Saint-Esprit, *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 1, c.; *ibid.*, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 2, ad 3; celle de la vertu de prudence, *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 3, sol. 3, c.; *Secunda Secundae*, qu. 47, a. 8, c.; *ibid.*, qu. 51, a. 3, c.; *ibid.*, qu. 53, a. 4, c.; *De virt. card.*, qu. un. a. 1, c.; de la syndérèse, *Prima Pars*, qu. 79, a. 12, c.; de la conscience, *De verit.*, qu. 17, a. 1, c.; de la délibération dans l'agir humain, *Prima Secundae*, qu. 14, a. 1, c.; *ibid.*, ad 2; *In 3 Ethic.*, lect. 9, nn. 484-485; *In 6 Ethic.*, lect. 7, n. 1199; *ibid.*, nn. 1239-1240. Hors de ces analyses de la vie morale, c'est surtout en étudiant les rapports entre l'intelligence et la raison, *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.; *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.; les fonctions respectives de la *ratio superior* et de la *ratio inferior*, *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c., ou au prologue de son *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, n. 5, pour répartir les diverses branches de la logique, que le saint Docteur utilise cette distinction entre *inventio* (ou *inquisitio*) et *judicium* (p. 46-48). — B. Son origine est facile à repérer : c'est Boèce qui l'a transmise aux scolastiques (p. 210 ss.) après l'avoir lui-même trouvée chez Cicéron ; on en trouve déjà l'emploi chez Pierre Abélard (p. 213, n. 60) ; elle ne signifie alors rien de plus que les deux procédés rationnels auxquels les deux principales branches de la logique, les *Topiques* et les *Analytiques*, fournissent les règles propres (p. 212-213). — C. Pour restituer correctement le sens que l'Aquinatè prête à cette formule, il faut tenir compte des différents contextes où il s'en sert. 1) Dans l'étude des dons du Saint-Esprit, où elle est présentée comme une variante d'*apprehensio-judicium* (p. 26), elle a un sens particulier : elle renvoie à la distinction augustinienne entre *connaître* et *juger*, c'est-à-dire entre la saisie d'une norme transcendante et l'appréciation d'après cette norme de ce qui devrait être (p. 26-29 ; aussi p. 66). Il faut encore lui reconnaître le même sens dans l'explication que donne l'Aquinatè, *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c. de la *ratio superior* et de la *ratio inferior* (p. 67). 2) Appliquée à l'étude de la prudence, de la syndérèse et de la conscience, *inventio-judicium* désigne deux procédés complémentaires de la raison qui, d'une part, détermine l'action à poser et, de l'autre, en apprécie d'après une règle la rectitude. Dans ces textes, *judicium* a encore le sens d'appréciation d'après une règle. 3) Lorsqu'elle sert à traiter des problèmes relatifs à la connaissance spéculative, *De verit.*, qu. 15, a. 1, c.; *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.; *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 5, la technique *inventio-judicium* signifie encore deux procédés rationnels : l'un qui conduit à la découverte d'une vérité dont on n'a qu'une certitude probable, l'autre qui procure une certitude infaillible du fait qu'il s'achève dans le jugement de l'intelligence. Ce qu'il importe surtout de remarquer à propos du couple *via inventiois-via judicii* appliqué à la connaissance spéculative, c'est que *via judicii* ne désigne pas le jugement lui-même, mais la démarche

rationnelle qui aboutit au jugement de l'intelligence (p. 197-199). Il ne semble pas permis de reconstituer la conception thomiste du jugement en le réduisant à la démarche par laquelle la raison opère à rebours, de façon analytique, ce qu'elle a accompli par la voie de découverte.

JUDICIUM. — Des nombreux textes où figure *judicium* (environ 630), recueillis parmi toutes les œuvres de saint Thomas, nous avons découvert trois sens différents, provenant de trois sources différentes. Nous avons montré que le sens premier, et celui qui explique les autres, c'est celui du *discernement par une vertu cognitive de son objet propre*. Plutôt que de revenir ici sur ces conclusions longuement élaborées dans le texte, il nous sera plus utile, à partir de cette notion première du jugement, et étant persuadé que tous les autres aspects n'en sont que des modes différents de réalisation, de sérier les textes les plus importants selon ces divers modes de réalisation mis en relief par l'Aquinat.

A. *Le jugement : discernement par une vertu cognitive de son objet propre.* — C'est le sens de *judicium* lorsque celui-ci est attribué aux sens (sens propres, sens commun, cogitative, p. 241-251), mais aussi à l'intellect. Il a pour objet, à ce dernier niveau, de discerner avec certitude la vérité, *Prima Secundae*, qu. 13, a. 2, ad 3, ou encore de comprendre ce qu'il en est d'un être, *De verit.*, qu. 8, a. 1, ad 13 : deux textes où l'Aquinat complète la conception augustinienne du jugement comme détermination de ce qui devrait être grâce à l'application d'une règle, par sa notion propre. Aussi *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8 et ad 10. Grâce à sa lumière naturelle, participation de la lumière divine, notre intelligence possède un discernement juste de son objet propre, *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7 ; *ibid.*, a. 2, c. ; *Cont. Gent.*, 3, c. 107. Ce jugement appartient aussi bien à la connaissance divine, *Cont. Gent.*, 1, c. 57 ; *Prima Pars*, qu. 16, a. 5, ad 1 ; *Prima Secundae*, qu. 14, a. 1, ad 2 ; *In Peri Hermeneias*, lect. 3, nn. 31-35, à la connaissance angélique, *In 2 Sent.*, d. 5, qu. 1, a. 2, c. ; *Prima Pars*, qu. 59, a. 3, ad 3 ; *De malo*, qu. 16, a. 6, c. et ad 4, qu'à la connaissance humaine. Ce qui spécifie le jugement de l'intelligence humaine, c'est qu'il s'exerce selon un mode discursif, *Prima Secundae*, qu. 14, a. 1, c. ; *ibid.*, qu. 45, a. 4, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 9, a. 1, ad 1. C'est ce qui explique que l'on attribue communément le jugement à la raison, *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 4 ; cependant l'acte de juger ne constitue pas la fonction propre de la raison, mais de l'intelligence, *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c. ; *ibid.*, qu. 53, a. 4, c. ; *In 6 Ethic.*, lect. 9, n. 1255 ; *In 1 Met.*, lect. 5, n. 334. Le jugement constitue l'exercice de l'action de l'intellect, *De verit.*, qu. 18, a. 1, ad 14 ; *ibid.*, qu. 1, a. 1, c. ; qu. 1, a. 10, c. possible, *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, c. ; *Cont. Gent.*, 2, c. 59, et par là se distingue et de l'*appréhension*, qui représente la fonction passive de l'intellect, sa dépendance à l'égard des choses, *In 1 Sent.*, d. 35, qu. 1, a. 1, ad 4, et de l'*abstraction*, qui relève de l'intellect agent, *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, c. Il est, tout comme saint Bonaventure l'avait déjà souligné (p. 86 ss.), l'acte dans lequel s'achève la connaissance intellectuelle, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c. ; *De verit.*, qu. 10, a. 9, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c. Ce qui rend possible chez l'homme le discernement de la vérité, c'est la présence d'une lumière intelligible, *De verit.*, qu. 12, a. 7, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 2, c. ; *De malo*, qu. 16, a. 12, c., participation de la lumière infaillible de Dieu, *In 2 Sent.*, d. 8, qu. 1, a. 5, ad 6 ; *De verit.*, qu. 10, a. 6, ad 6 ; *In Boeth. de Trinit.*, qu. 1, a. 3, ad 1 ; *Cont. Gent.*, 3, c. 47, de sorte que juger ne consiste pas d'abord pour l'intellect à appliquer une règle à une donnée empirique, mais, grâce à son aptitude naturelle, à discerner son objet propre qu'est la vérité, *De spirit. creat.*, qu. un., a. 10, ad 8 et ad 10, c'est-à-dire à

établir la norme d'après laquelle il peut définir ce qui est vrai, comme le juge établit la règle de ce qui est juste, *Secunda Secundae*, qu. 60, a. 1, c. — Ce discernement de l'intelligence est comparable à celui du sens commun, et d'une double façon : l'intellect juge des phantasmes, c'est-à-dire discerne en eux la présence intelligible de l'être, tout comme le sens commun discerne dans les données des sens propres le sensible, *In 3 De anima*, lect. 12, n. 774 ; puis il discerne entre l'être qui lui est ainsi présent par et dans les données sensibles et la conception qu'en élabore la raison, tout comme le sens commun discerne entre la réalité sensible et les représentations de l'imagination, *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 3. C'est d'ailleurs sur la bonne disposition du sens commun que repose le plus souvent la rectitude du jugement de l'intelligence, *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 3, c., qui devient plus ferme et plus spontané par l'acquisition des vertus intellectuelles qui entraînent à juger promptement et avec justesse des choses représentées par l'imagination, *Secunda Secundae*, qu. 53, a. 3, c. Le résultat du jugement dans la vie de l'intelligence, son effet propre, c'est de conférer au savoir la certitude, *In Post. Anal., prooemium*, n. 6 ; *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 2, ad 2 ; car ce que l'intelligence connaît avec certitude, elle le comprend par ses principes propres, *Cont. Gent.*, 3, c. 47, et il n'y a pas de certitude d'un objet qu'on ne peut pas juger par son principe propre, *Prima Secundae*, qu. 112, a. 5, c. ; c'est cette certitude qui distingue la démonstration de la dialectique, *Secunda Secundae*, qu. 51, a. 4, ad 2 ; *In Post. Anal., prooemium*, n. 6. On peut donc définir le jugement de l'intelligence selon ce premier sens : l'action propre que l'intellect possible, déjà informé d'une espèce intelligible reçue, exerce en vertu d'une lumière intellectuelle immanente ; elle consiste à discerner avec certitude la présence dans et par les données sensibles de l'objet propre de l'intellect, l'être, et de le discerner, également avec certitude, de l'expression conceptuelle qu'en élabore la raison.

B. *Le jugement : par mode de composition ou de division.* — C'est le premier mode de réalisation qu'emprunte nécessairement l'exercice du jugement intellectuel humain. Saint Thomas en a étudié le fonctionnement dans un seul contexte : celui où il justifie la thèse d'Aristote sur le rapport entre la vérité et la composition ou division des concepts, et cela seulement à partir du *De verit.*, qu. 1, a. 3, c. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, lib. 1, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7, il se servait d'un autre procédé pour appuyer la thèse d'Aristote, sans opérer aucun rapprochement entre jugement et deuxième opération de l'esprit. Les textes du *De verit.*, qu. 1, a. 3, c., *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c., *In Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31, soutiennent que pour qu'il y ait vérité dans la connaissance, il faut qu'il y ait, de la part de l'intellect, l'exercice d'un jugement, et que ce jugement a lieu lorsque l'intellect compose et divise des concepts. Au *De veritate*, qu. 1, a. 3, c., la raison pour laquelle le jugement est nécessaire pour qu'il y ait vérité dans la connaissance, c'est que seulement dans l'acte de juger l'intellect peut entrer en rapport d'adéquation avec le réel, puisque là il n'est pas seulement assimilé aux choses, mais il pose un acte qui peut être ou non ajusté au réel. Le procédé de saint Thomas dans ce texte est très net : il interprète la technique des deux opérations de l'esprit par celle qui distingue dans la connaissance entre *apprehensio* et *judicium*, procédé déjà pratiqué par Pierre d'Espagne (p. 114 ss.). A la *Prima Pars*, qu. 16, a. 2, c., et dans *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 3, n. 31, la raison de la nécessité du jugement pour qu'il y ait vérité, c'est que par le seul acte judiciaire l'intellect est en mesure de connaître sa conformité au réel, et sans cette connaissance la vérité n'est pas présente à l'esprit. C'est une autre fonction que Pierre d'Espagne reconnaissait au jugement (p. 149 ss.). Le texte du *Commentaire sur les Métaphysiques*, 6, lect. 4, n. 1236 revêt un aspect particulier. C'est dans la composition-division que

se trouve la vérité, parce que là seulement l'intellect, en plus de posséder la ressemblance d'une chose, réfléchit sur cette ressemblance, la discerne, la connaît, et juge être dans le réel ce qui est conçu dans l'esprit. Ce texte ressemble plus à celui du *De veritate* qu'à ceux de la *Prima Pars* et du commentaire sur le *Peri Hermeneias*. Ce qu'il a de particulier, et que les interprètes n'ont pas manqué d'exploiter, c'est la mention du caractère *réflexif* de la deuxième *opération* de l'esprit, mention qu'on ne trouve qu'à un autre endroit de l'œuvre du saint Docteur, soit dans la première rédaction de *Cont. Gent.*, 1, c. 53. Le procédé de *In 6 Met.*, lect. 4, n. 1236, nous a paru aussi emprunté, comme les trois précédents, à Pierre d'Espagne (p. 149-150). Hors ce contexte du problème de la vérité ou de l'erreur, saint Thomas ne parle du jugement par mode de composition ou division, *Cont. Gent.*, 2, c. 76 et *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1, que par allusion au type de jugement nécessaire à la connaissance de la vérité (p. 140-143). En deux endroits, *Cont. Gent.*, 1, c. 59 et *In 3 De anima*, lect. 11, n. 760-761, outre *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7, il étudie le rapport entre vérité et deuxième *opération* de l'esprit sans faire aucune mention de *judicium*. Le passage du *Cont. Gent.*, 1, c. 59 nous semble le plus apte à fournir une vue exacte de la structure du jugement par mode de composition ou division. Il consiste essentiellement, croyons-nous, pour l'intelligence, à comprendre qu'une composition de concepts — *animal raisonnable mortel* — exprime adéquatement le contenu de la saisie intellectuelle — cet être que j'appelle *homme* — et partant qu'elle est ajustée au réel. *L'est* de l'énoncé oral signifiant ce jugement exprime non seulement l'appartenance d'un prédicat (*animal raisonnable mortel*) à un sujet (cet être que j'appelle *homme*), mais la conviction de l'esprit de dire ce qu'il en est du réel, conviction fondée sur le fait que ce qu'il dit du réel n'est que l'épanouissement conceptuel de ce qu'il en a saisi. Le discernement de la vérité constitue l'âme de cette opération judicative.

C. *Le jugement par mode de réduction d'un énoncé aux premières évidences de l'esprit.* — Si l'Aquinat consacre peu de place à l'analyse du *judicium intellectus componentis et dividensis*, c'est que ce mode de jugement se trouve rarement à l'état pur dans la vie cognitive, car la plupart des énoncés résultent d'une élaboration rationnelle. Or le mode propre de notre intelligence, soumise à l'emploi du discours pour parvenir à la vérité, c'est celui de la réduction — *resolutio* — de ce qui est élaboré par la raison aux premières évidences de l'esprit : « *tunc dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus* », *Prima Pars*, qu. 17, a. 3, ad 1. C'est ce mode du jugement que saint Thomas souligne lorsqu'il prolonge, en la corrigeant, la thèse augustinienne selon laquelle la certitude du savoir est fondée sur la saisie de la vérité d'après laquelle on juge de tout : *De verit.*, qu. 1, a. 4, ad 5 ; *ibid.*, qu. 8, a. 7, ad 3 ; *ibid.*, qu. 10, a. 6, c. ; *ibid.*, qu. 10, a. 10, ad 12 ; *ibid.*, qu. 11, a. 1, ad 1 ; *In Boeth. de Trinit.*, qu. 1, a. 3, ad 1 ; *Cont. Gent.*, 3, c. 47 ; *Prima Pars*, qu. 88, a. 3, ad 1. Tout ce que par l'intellect nous savons avec certitude, affirme-t-il constamment, nous vient de ce que nous sommes en mesure, grâce à la lumière intelligible qui est en nous la ressemblance de la lumière divine, et grâce aux principes premiers qui sont en nous participation de la vérité divine, de juger de tout objet, selon que nous pouvons le mesurer d'après les premières règles de l'esprit. Au *De verit.*, qu. 10, a. 8, c. et a. 9, c., on trouve l'application de ce procédé judicatif à l'étude de la connaissance que l'âme a de son essence et de ses *habitus*. La structure de ce jugement peut se comprendre de deux façons : comme *réduction* d'un énoncé à l'objet propre de l'intelligence (*Prima Pars*, qu. 17, a. 3, ad 1) ou comme l'*application* par l'intelligence de ses règles propres au contenu de l'élaboration rationnelle

(*Prima Pars*, qu. 79, a. 9, ad 4: « *Dijudicare vero, vel mensurare, est actus applicantis principia ad examinationem propositorum* »). La *resolutio ad prima principia* constitue le moyen selon lequel le discours de la raison est jugé (*In De div. nom.*, c. 5, lect. 7, n. 376) ou compris par l'intelligence comme l'expression adéquate du contenu de son discernement. Saint Thomas appelle communément *via iudicii* cette démarche rationnelle qui aboutit au jugement de l'intelligence, *De verit.*, qu. 10, a. 8, ad 10; *ibid.*, qu. 15, a. 1, c.; qu. 17, a. 1, c.; *Prima Pars*, qu. 79, a. 8, c.; *ibid.*, qu. 79, a. 9, c.; *ibid.*, qu. 79, a. 12, c.; *In Post. Anal.*, *prooemium*, n. 6; *ibid.*, 1, lect. 35, n. 299. C'est à ce niveau de l'exercice du jugement que se situe la *réflexion*, nécessaire pour établir le lien entre la certitude du discernement spontané de l'intelligence et la certitude de ce qui est élaboré conceptuellement par la raison. Ce rôle de la réflexion peut cependant être remplacé par l'une ou l'autre des vertus acquises ou infuses (p. 174-175, 226-241): tout comme la présence de la vertu naturelle de l'intelligence assure un discernement droit des principes premiers, de même la présence des vertus acquises, morales ou intellectuelles, et des vertus infuses de foi ou de charité, rend *connaturel* le jugement d'un objet qui ressortit à l'une ou l'autre de ces vertus (surtout *Secunda Secundae*, qu. 2, a. 3, ad 2), l'affranchit, mais de façon jamais totale, du besoin de s'appuyer sur la démarche réflexive de la raison. C'est à la lumière de cette conception, qui vise à rendre compte de la spontanéité croissante de la vie humaine, qu'il faut interpréter la distinction faite par le saint Docteur entre deux modes du jugement: *per modum inclinationis* et *per modum cognitionis*, *Prima Pars*, qu. 1, a. 6, ad 3, par *connaturalité* et par *délibération rationnelle*, *Secunda Secundae*, qu. 45, a. 2, c.

D. *Le jugement par mode de retour aux données des sens.* — Le mode propre selon lequel s'effectue le jugement humain, c'est la *resolutio ad principium*. Mais le principe de notre connaissance n'est pas seulement la lumière intelligible et ses règles propres, d'après lesquelles doivent être mesurés les énoncés formés par la raison, mais aussi les données perçues par les sens. Car il faut, pour que ce jugement soit parfait, que l'intelligence soit dans la certitude de discerner le sens des *choses* qui ne lui sont présentes que par et dans les données sensibles. C'est la doctrine que l'Aquinat met en lumière lorsqu'il montre comment, dans le sommeil, l'intelligence se trouve dans l'impossibilité d'exercer son jugement de façon parfaite: *In 4 Sent.*, d. 9, qu. 4, sol. 1, c.; *ibid.*, ad 2; *ibid.*, ad 4; *De verit.*, qu. 22, a. 3, ad 1; *ibid.*, ad 1; *ibid.*, ad 2; *ibid.*, ad 3; *ibid.*, qu. 28, a. 3, ad 6; *Prima Pars*, qu. 84, a. 8, ad 1; *ibid.*, ad 2, aussi dans son étude de la prophétie, pour montrer le privilège que la lumière surnaturelle confère au prophète de juger avec certitude sans s'appuyer sur la perception sensible, que la vision ou l'extase a supprimée: *De verit.*, qu. 12, a. 9, c.; *Secunda Secundae*, qu. 173, a. 3, c. — Ce retour aux données des sens, nécessaire au jugement intellectuel, ne signifie pas que juger consiste toujours uniformément à constater que ce que nous connaissons est tel que nous le percevons par les sens ou le représentons par l'imagination, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 6, a. 2, c. et ad 2; la mesure du jugement varie selon les divers niveaux du savoir. Que signifie dès lors la *resolutio ad sensum*? Tout simplement le fait que l'intelligence, pour avoir la certitude de saisir son objet propre et de comprendre un énoncé formé par la raison comme dévoilant le réel, doit s'appuyer sur le jugement du *sens commun*. C'est à ce dernier qu'il appartient en propre de discerner entre le réel tel qu'il affecte les sens et le réel tel que se le représente l'imagination (p. 245 ss.). Tout comme le jugement d'un énoncé rationnel emprunte sa certitude au discernement par l'intelligence de son objet propre, ainsi le jugement intellectuel emprunte sa certitude non seulement à la vertu naturelle de l'intelligence, mais aussi à l'aptitude naturelle

des sens propres à discerner leur objet et du sens commun à distinguer entre le réel et ce qui n'est qu'une représentation. — Il n'y a, pour saint Thomas, que le cas de la connaissance prophétique, où la lumière intellectuelle suffit pour distinguer entre les représentations sensibles et le réel ; hors ce mode surnaturel du connaître aucune certitude ne nous est possible sans le jugement du sens commun qui assure à toute notre vie cognitive le contact ferme avec l'existant concret (p. 246-249). — A noter que le retour d'un objet aux données des sens, pas plus que la réduction d'un énoncé aux principes premiers, ne constitue l'acte judiciaire de l'intelligence ; ils en sont deux modes de réalisation, liés à la condition humaine de notre jugement, qui peuvent être surmontés : le premier par la lumière prophétique, le second par l'acquisition des vertus intellectuelles et morales. L'âme du jugement réside dans l'acte de discerner avec certitude la vérité, mais pour qu'il s'exerce pleinement, ce discernement exige que je comprenne avec certitude que ce que je saisis par mon intelligence c'est la présence, dans et par les données sensibles, de la signification ontologique des choses, et que je comprenne, avec certitude également, que l'élaboration conceptuelle de ma raison n'est que l'explicitation de cette présence. Cette complexité de l'acte judiciaire se trouve mise en relief dans le traité thomiste de la prophétie, *De verit.*, qu. 12 et *Secunda Secundae*, qu. 173, qu'il faut interpréter à la lumière du texte du commentaire sur l'*Épître aux Hébreux*, c. 1, lect. 1, pour découvrir que le *judicium* du prophète consiste à comprendre le sens de ce qui est révélé, à discerner entre la réalité révélée et les images qui l'expriment de façon figurée, et à reconnaître avec certitude la source révé-lante de ce que l'intelligence saisit.

E. *Le jugement par application d'une règle pour apprécier ce qui doit être.* — L'un des problèmes majeurs de notre étude a été de découvrir la place dans l'œuvre de saint Thomas d'un autre mode de réalisation du jugement, celui qui consiste, après la saisie d'une règle, à l'appliquer à un donné pour déterminer ce qu'il doit être, le seul mode auquel saint Augustin liait la nature du *judicium*. Nous ne voulons pas nous appesantir à nouveau sur cette question, longuement étudiée, notamment aux p. 62-70, ainsi que dans notre dernier chapitre. Rappelons seulement deux choses : a) L'appréciation d'après une règle, aux yeux de l'Aquinat, est présente dans tout jugement intellectuel ayant pour objet ce qui n'est pas immédiatement présent à l'esprit et résulte d'une élaboration rationnelle ; il le souligne pour la connaissance spéculative, *In 3 Sent.*, d. 23, qu. 1, a. 1, c. et *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, ad 4, mais surtout pour la connaissance pratique, notamment lorsqu'il applique la technique *inventio-judicium* à l'analyse de la conscience, *De verit.*, qu. 17, a. 1, c. ; de la syndérèse, *Prima Pars*, qu. 79, a. 12, c. ; de la prudence, *In 3 Sent.*, d. 33, qu. 3, sol. 3, c. ; *Secunda Secundae*, qu. 47, a. 8, c. ; *ibid.*, qu. 51, a. 3, c. ; *ibid.*, qu. 51, a. 4, c. ; *De virt. card.*, qu. un., a. 1, c. ; du rôle de la délibération dans l'agir humain, *Prima Secundae*, qu. 14, a. 1, c. et ad 2 ; *In 3 Ethic.*, lect. 9, nn. 484-485 ; *In 6 Ethic.*, lect. 7, n. 1199 ; *ibid.*, n. 1239-1240. Mais en ces endroits il suppose toujours que l'application d'une règle n'est possible qu'en autant que la règle elle-même est saisie ou discernée par l'intelligence (p. 224 ss.). De sorte que, tout comme la *resolutio ad principia*, l'application d'une règle représente l'un des modes du jugement, sans doute celui auquel on est porté à réduire l'essence de l'acte judiciaire lorsque l'expérience que l'on en a appartient à la connaissance esthétique ou à la connaissance morale. b) D'autre part, la règle que l'intelligence applique pour apprécier la valeur soit du discours rationnel, soit de l'action à poser, n'est pas pour l'Aquinat un contenu qui domine de l'extérieur la conscience humaine (p. 209) ; elle n'est que le contenu de la saisie immédiate de la vérité. — Il existe quelques cas où *judicium* possède dans son œuvre, comme chez saint

Augustin, le sens de l'application d'une règle *transcendante* déterminant ce qui doit être. Le traité des dons du Saint-Esprit du *Commentaire sur les Sentences* notamment, cf. *In 3 Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2, c., et l'explication à la *Prima Pars*, qu. 79, a. 9, c. des rapports entre *ratio superior* et *ratio inferior* supposent admise la distinction augustinienne entre connaître et juger, entre voir une norme transcendante et l'appliquer. Il faut encore ajouter *De verit.*, qu. 13, a. 3, ad 7, où *judicium* est employé dans ce sens. Nous avons essayé de montrer, dans le texte, l'attitude de saint Thomas devant cette conception augustinienne du jugement (p. 67 ss.) et son effort pour fonder constamment l'appréciation d'après une règle sur le discernement selon une vertu (p. 223 ss.).

RECEPTIO. — Forme avec *judicium* une technique que saint Thomas emploie : a) au début de son traité de la prophétie, *De verit.*, qu. 12, a. 3, ad 1 et ad 2, lui substituant par la suite, dans l'étude du même problème, le couple *acceptio-judicium* (p. 35-36) ; b) au *Quodlibet* 8, qu. 2, a. 1, c. et *In 4 Met.*, lect. 12, n. 673, pour souligner deux fonctions des sens externes ; c) au *De anima*, qu. un., a. 13, c. pour distinguer les fonctions respectives des sens propres et du sens commun ; d) *In 1 De sensu et sensato*, lect. 19, n. 292, pour affirmer la présence, dans la connaissance tant intellectuelle que sensible, de deux fonctions complémentaires (p. 35). — Cette formule, dont la place est limitée dans son œuvre, avait eu la préférence de ses devanciers. Guillaume d'Auvergne s'en était servi (p. 70-72) pour définir les fonctions propres du corps et de l'âme dans la sensation : c'est-à-dire d'une part la passion produite par un objet sensible, et, d'autre part, l'acte même de connaître, de juger, de percevoir. Elle possédait chez lui une saveur platonicienne (p. 72). Pierre d'Espagne l'acclimata à la psychologie d'Aristote, l'appliqua tant à la connaissance intellectuelle qu'à la connaissance sensible et identifia *receptio* à *apprehensio* ; chez lui recevoir et juger signifiaient deux fonctions d'une même vertu cognitive : d'une part, la réception d'une espèce et, d'autre part, l'action de comparer cette espèce avec la réalité extérieure (p. 73-76). Saint Bonaventure, dans son *Commentaire sur les Sentences*, utilisa fréquemment la technique, inspirée, chez lui aussi, de la psychologie d'Aristote. Il lui fit désigner deux fonctions de toute puissance cognitive, tant intellectuelle que sensible. Appliquée à la connaissance intellectuelle, elle exprimait deux fonctions de l'intellect possible : réception d'une espèce abstraite et action par laquelle l'intellect discerne son objet (p. 76-86). Dans les textes ci-haut mentionnés, saint Thomas se sert de *receptio* dans le même sens ; il lui fait désigner la fonction passive d'une puissance cognitive, son information par une espèce représentative.

SIMPLEX APPREHENSIO. — A. N'est jamais employée par l'Aquinat pour désigner la première opération de l'intellect (bien que celle-ci soit parfois nommée, probablement sous l'influence de Boèce, *apprehensio simplicis quidditatis*, cf. *In 1 Sent.*, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7, et *simplex conceptio*, cf. *In 1 Peri Hermeneias*, lect. 5, n. 68 ; *In 6 Met.*, lect. 6, n. 1233). Dans le vocabulaire thomiste, cette expression a un sens technique ; elle signifie toute connaissance qui n'est pas discursive : celle des sens externes, *De verit.*, qu. 24, a. 5, ad 4, celle de l'imagination, *In 3 De anima*, lect. 4, n. 635, celle de l'intellect lorsqu'il saisit un objet de façon intuitive, *In 1 Met.*, lect. 2, n. 46. Il existe deux modes d'appréhension, *In 2 Sent.*, d. 24, qu. 3, a. 1, c. ; *De verit.*, qu. 15, a. 1, c. : l'un est *simple et absolu*, l'autre est *discursif* (p. 131). — B. *Simplex apprehensio* (et ses synonymes, *simplex intellectus*, *De malo*, qu. 16, a. 6, ad 1, *simplex acceptio*, *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 3) semble provenir du Pseudo-Denys et du type de connaissance qu'il attribuait aux anges et opposait au mode humain de connaître. C'est ce que suggère *Secunda Secundae*, qu. 180, a. 3, c. Il est possible que le saint

Docteur ait mieux rendu par *simplex apprehensio* le sens qu'Aristote donnait à la première modalité de la pensée, comme saisie intuitive d'une essence, que par son emploi de la première opération de l'esprit. — C. Ce qui est certain, c'est que *simplex apprehensio* ne doit être assimilée ni à la première opération, ni opposée sans plus à *judicium*. Simple appréhension-discours constitue une technique réductible ni à *apprehensio-judicium*, ni à la distinction entre les opérations de l'esprit (p. 132-133); en confondant, comme il a été courant de le faire, dans la reconstitution de la noétique thomiste, *simplex apprehensio* et *intelligentia indivisibilium*, on s'expose à introduire de graves contresens dans la doctrine thomiste. Car la première opération peut être discursive, comme dans l'élaboration d'une définition, *Lectura super Ev. Joh.*, c. 1, lect. 1, n. 26; *Quodl.* 8, qu. 2, a. 2, c.; de même la deuxième opération peut constituer une saisie simple, comme dans le cas des principes premiers, *Lect. super Ev. Joh.*, c. 1, lect. 1, n. 26.

## INDEX DES AUTEURS CITÉS

- ABÉLARD, P., 53, 213.  
 AFNAN, S.M., 110.  
 ALBERT (saint), 103, 107, 115, 127, 209, 218.  
 ALGAZEL, 108, 109, 111.  
 ALONSO, M., 73.  
 ARISTOTE, 15, 16, 104-106, 155, 193, 195,  
 197, 217, 223, 232.  
 ARNIM, H. von, 110, 158.  
 AUBENQUE, P., 105, 193, 219.  
 AUGUSTIN (saint), 58-62, 68, 78.  
 AVERROËS, 16, 93, 103, 109, 110.  
 AVICENNE, 107-112, 148.  
  
 BOËCE, 54, 107, 203, 210-213.  
 BONAVENTURE (saint), 76-95.  
 BRUN, J., 158.  
 BURGUNDIO DE PISE, 161, 179.  
  
 CALLUS, D. A., 103.  
 CARROLL, O., 128.  
 CHALCIDIUS, 217.  
 CHÊNEVERT, J., 125.  
 CHENU, M.-D., 107, 110, 127.  
 CICÉRON, 110, 158.  
 CORTE, M. de, 103.  
 CUNNINGHAM, F. A., 1, 9, 10, 12, 14, 155,  
 191-192, 194, 206.  
  
 DECKER, B., 68, 77, 94.  
 DELLA-CROCE, R. N., 68.  
 DUMERY, H., 57.  
  
 ÉRIGÈNE, S., 215.  
  
 GALIEN, 158.  
 GARDELL, A.-M., 203.  
 GAUTHIER, L., 109.  
 GEIGER, L.-B., 124, 129, 135, 137, 147.  
 GILSON, É., 73, 107, 127.  
 GOICHON, A.-M., 108-111.  
 GOUHIER, H., 62.  
 GUILLAUME D'Auvergne, 70-72.  
 GUNDISALVI, D., 108-110.  
  
 HAYEN, A., 130.  
 HICKS, R.-D., 16, 95, 106.  
  
 HOENEN, P., 2, 8, 12.  
 HOLTE, R., 60.  
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 159.  
  
 JAEGER, W. W., 72.  
 JEAN DAMASCÈNE, 160, 179.  
 JEAN DE LA ROCHELLE, 103, 106.  
 JEAN DE SAINT-THOMAS, 2.  
 JOHAN, R., 169.  
  
 KENNARD, G. V., 9.  
 KLUBERTANZ, G., 248.  
  
 LONERGAN, B., 8.  
 LOTTIN, O., 164.  
  
 MARC, A., 127.  
 MARÉCHAL, J., 8.  
 MARITAIN, J., 8.  
 MAXIME LE CONFESSEUR, 161.  
 MOREAU, J., 104, 105.  
  
 NÉMÉSIUS D'EMÈSE, 59, 93.  
  
 PIERRE D'ESPAGNE, 73-75, 112-116, 148, 149,  
 178.  
 PLATON, 216, 223, 254.  
 PLOTIN, 56-58, 59.  
 POUILLON, H. D., 30.  
  
 RÉGIS, L.-M., 127, 154, 213, 217.  
 ROHMER, J., 77, 80.  
 ROLAND-GOSSELIN, M.-D., 117.  
  
 SEXTUS EMPIRICUS, 110, 158.  
 SPIAZZI, R. M., 102.  
  
 THÉMISTIUS, 178.  
 THOMAS D'AQUIN, *passim*.  
 TYRREL, F. M., 2.  
  
 VIRIEUX-REYMOND, R., 159.  
  
 WALZ, A., 147.  
 WOLFSON, H. A., 154, 159.  
  
 ZARB, S. M., 68.  
 ZÉNON, 158.



## INDEX DES CITATIONS ET RÉFÉRENCES DE SAINT THOMAS

(Les chiffres entre parenthèses indiquent la page où il est fait mention du passage en question, sans que celui-ci soit textuellement cité.)

### *Scriptum super Sententiis.*

L. 1, d. 8, qu. 1, a. 3, c. ....	118.
L. 1, d. 19, qu. 5, a. 1, c. ....	120.
L. 1, d. 19, qu. 5, a. 1, ad 7 ..	30, (107), 118.
L. 1, d. 19, qu. 5, a. 2, c. ....	38, 91.
L. 1, d. 23, qu. 1, a. 1, c. ....	129.
L. 1, d. 27, qu. 2, a. 2, sol. 2 ..	125.
L. 1, d. 35, qu. 1, a. 1, ad 4 ..	168.
L. 1, d. 38, qu. 1, a. 3, c. ....	121.
L. 2, d. 8, qu. 1, a. 5, ad 6 ..	38, (92).
L. 2, d. 24, qu. 3, a. 1, c. ....	131, 195.
L. 2, d. 39, qu. 2, a. 2, ad 4 ..	239.
L. 3, d. 6, qu. 2, a. 2, c. ....	128.
L. 3, d. 20, qu. 1, a. 5, c. ....	24.
L. 3, d. 23, qu. 1, a. 1, c. ....	238.
L. 3, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, c. ....	(107), 122, (154), 157.
L. 3, d. 23, qu. 2, a. 2, sol. 1, ad 1 ..	164.
L. 3, d. 23, qu. 2, a. 5, ad 5 ..	(153), 170.
L. 3, d. 24, qu. 1, sol. 2 ..	122-123.
L. 3, d. 26, qu. 1, a. 5, ad 4 ..	168.
L. 3, d. 33, qu. 1, a. 3, sol. 3, c. ....	236.
L. 3, d. 33, qu. 1, a. 3, sol. 3, ad 1 ..	236.
L. 3, d. 33, qu. 2, a. 1, sol. 1, c. ....	(230).
L. 3, d. 33, qu. 3, a. 1, sol. 3, c. ....	(47).
L. 3, d. 34, qu. 1, a. 2, c. ..	(17), 26, 27, 43, (47), (67).
L. 3, d. 34, qu. 1, a. 4, c. ....	28.
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 1, sol. 1, c. ....	28.
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 1, sol. 2, c. ....	28.
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, c. ....	(19), 26, (47).
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 2, sol. 3, ad 3 ..	(17), (19), 26.
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 1, c. ....	(47).
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 2, c. ....	47.
L. 3, d. 35, qu. 2, a. 4, sol. 2, ad 3 ..	(47).
L. 4, d. 9, qu. 4, sol. 1, c. ....	247.
L. 4, d. 9, qu. 4, sol. 1, ad 2 ..	(247).
L. 4, d. 9, qu. 4, sol. 1, ad 4 ..	(247).

### *Expositio super librum Boethii De trinitate.*

qu. 1, a. 3, ad 1 ..	(63).
qu. 3, a. 1, ad 4 ..	(154).
qu. 3, a. 2, ad 4 ..	170-173.
qu. 5, a. 3, c. ....	(104), 124.
qu. 6, a. 1, c. ....	215, 219.
qu. 6, a. 2, c. ....	(19), 20.
qu. 6, a. 2, ad 2 ..	21.

### *De veritate.*

qu. 1, a. 1, c. ....	30, 89.
qu. 1, a. 3, c. ..	(19), 30-32, 134, (143), 144, 145, (149).
qu. 1, a. 3, ad 1 ..	134, 145.
qu. 1, a. 4, ad 5 ..	(63).
qu. 1, a. 9, c. ....	18.
qu. 1, a. 10, c. ....	91.
qu. 1, a. 11, c. ....	32, 134, (149).
qu. 3, a. 2, c. ....	134, 136.
qu. 4, a. 2, c. ....	134, 137.
qu. 8, a. 1, c. ....	(86).
qu. 8, a. 1, ad 13 ..	(63), (71), (72), 87, (206).
qu. 8, a. 1, ad 14 ..	89.
qu. 8, a. 7, ad 3 ..	(63).
qu. 10, a. 6, ad 6 ..	(63).
qu. 10, a. 8, c. ..	(19), (22), 22-24 (66), (96).
qu. 10, a. 8, ad 10 ..	(48), 49.
qu. 10, a. 9, c. ....	(19), 25, (66).
qu. 10, a. 11, ad 12 ..	(63).
qu. 10, a. 12, ad 7 ..	(153), 176.
qu. 11, a. 1, ad 1 ..	(63).
qu. 12, a. 3, c. ....	(69).
qu. 12, a. 3, ad 1 ..	36.
qu. 12, a. 3, ad 2 ..	36, 40, 41, 247.
qu. 12, a. 7, c. ....	36, 38, 41, 47.
qu. 12, a. 9, c. ....	39, 247.
qu. 12, a. 12, c. ....	(37).

- qu. 12, a. 13, c. . . . . (37).  
 qu. 13, a. 3, ad 7 . . . . . (19), 21.  
 qu. 14, a. 1, c. . . . . 130, 134, 157, (174),  
 (183), (185).  
 qu. 14, a. 1, ad 1 . . . . . 164.  
 qu. 14, a. 1, ad 6 . . . . . (183).  
 qu. 14, a. 2, ad 15 . . . . . (183).  
 qu. 15, a. 1, c. . . . . (47), 131, (133), (198),  
 198-199, 200, (219).  
 qu. 15, a. 1, ad 1 . . . . . 205.  
 qu. 15, a. 1, ad 3 . . . . . 198-199.  
 qu. 15, a. 1, ad 4 . . . . . 206.  
 qu. 15, a. 1, ad 5 . . . . . (106), 133, 134.  
 qu. 15, a. 3, c. . . . . 161.  
 qu. 17, a. 1, c. . . . . (47), 47, (192).  
 qu. 22, a. 3, ad 1 . . . . . (247).  
 qu. 22, a. 3, ad 2 . . . . . (247).  
 qu. 22, a. 3, ad 3 . . . . . (247).  
 qu. 24, a. 1, ad 2 . . . . . 217.  
 qu. 24, a. 5, ad 4 . . . . . 131.  
 qu. 28, a. 3, ad 6 . . . . . 247.  
 qu. 29, a. 8, c. . . . . 205.
- De potentia.*  
 qu. 9, a. 9, c. . . . . (138).
- De anima.*  
 qu. un., a. 13, c. . . . . 35, 243.
- De spiritualibus creaturis.*  
 qu. un., a. 9, ad 6 . . . . . 130, (134).  
 qu. un., a. 10, c. . . . . 65, 197.  
 qu. un., a. 10, ad 8 . . . . . 65, (92), (222),  
 (235), (237), 242.  
 qu. un., a. 10, ad 10 . . . . . 65.  
 qu. un., a. 11, ad 7 . . . . . (134), (176).
- De malo.*  
 qu. 3, a. 7, c. . . . . 160.  
 qu. 6, a. 1, c. . . . . (164).  
 qu. 6, a. 1, ad 3 . . . . . (165).  
 qu. 6, a. 1, ad 14 . . . . . (154), 165, 188.  
 qu. 16, a. 6, ad 1 . . . . . (132), 141, (142),  
 (198).  
 qu. 16, a. 12, c. . . . . 18, (19), 29, (38),  
 92.
- De virtutibus in communi.*  
 qu. 1, a. 6, c. . . . . 239.  
 qu. 1, a. 7, c. . . . . 175.
- De virtutibus cardinalibus.*  
 qu. 1, a. 1, c. . . . . (47), 192.  
 qu. 1, a. 2, c. . . . . 227.
- Quaestiones quodlibetales.*  
 8, qu. 2, a. 1, c. . . . . 35, 90, 131.  
 8, qu. 2, a. 2, c. . . . . (63), 136.  
 10, qu. 4, a. 1, c. . . . . (63).
- Summa contra gentiles.*  
 L. 1, c. 53 . . . . . (125), 147.  
 L. 1, c. 58 . . . . . 130.  
 L. 1, c. 59 . . . . . 134, 145, 149.  
 L. 2, c. 47 . . . . . 97.  
 L. 2, c. 76 . . . . . 151.  
 L. 2, c. 96 . . . . . (134).  
 L. 3, c. 40 . . . . . (153), 183.  
 L. 3, c. 47 . . . . . (63).  
 L. 3, c. 95 . . . . . 168.  
 L. 3, c. 104 . . . . . 246.  
 L. 3, c. 155 . . . . . (40), 41.  
 L. 4, c. 11 . . . . . 138.
- Compendium theologiae.*  
 c. 22, n. . . . . 253.  
 c. 45, n. 541 . . . . . 251.
- Summa theologiae.*  
 I, qu. 12, a. 11, ad 3 . . . . . 63.  
 I, qu. 14, a. 4, ad 2 . . . . . 142.  
 I, qu. 16, a. 2, c. . . . . (19), 32, (99), (134),  
 144.  
 I, qu. 16, a. 6, ad 1 . . . . . (63).  
 I, qu. 17, a. 3, ad 1 . . . . . 202, 208.  
 I, qu. 27, a. 1, c. . . . . 138.  
 I, qu. 58, a. 2, c. . . . . 140.  
 I, qu. 58, a. 4, c. . . . . (106), (133).  
 I, qu. 70, a. 8, c. . . . . 219.  
 I, qu. 77, a. 6, c. . . . . (242).  
 I, qu. 77, a. 7, c. . . . . (242).  
 I, qu. 78, a. 4, ad 2 . . . . . 243, (245).  
 I, qu. 79, a. 2, c. . . . . (192).  
 I, qu. 79, a. 8, c. . . . . (47), (198), (201).  
 I, qu. 79, a. 9, c. . . . . (47), 48, (67), (219).  
 I, qu. 79, a. 9, ad 4 . . . . . (196), 202.  
 I, qu. 79, a. 10, ad 3 . . . . . 54.  
 I, qu. 79, a. 12, c. . . . . (47), (48).  
 I, qu. 81, a. 3, c. . . . . 249, (250).  
 I, qu. 84, a. 8, ad 1 . . . . . (247).  
 I, qu. 84, a. 8, ad 2 . . . . . 246, (247).  
 I, qu. 85, a. 2, ad 3 . . . . . 188.  
 I, qu. 85, a. 3, ad 2 . . . . . (139).  
 I, qu. 85, a. 3, ad 3 . . . . . (139).  
 I, qu. 85, a. 5, c. . . . . (139).  
 I, qu. 85, a. 5, ad 3 . . . . . (139).  
 I, qu. 85, a. 8, c. . . . . (139).  
 I-II, qu. 2, a. 1, ad 1 . . . . . 244.  
 I-II, qu. 13, a. 1, ad 2 . . . . . 160.  
 I-II, qu. 13, a. 3, c. . . . . 160.  
 I-II, qu. 13, a. 6, ad 2 . . . . . 160.  
 I-II, qu. 14, a. 1, c. . . . . (47).

- I-II, qu. 14, a. 1, ad 2 ..... (47), 160.  
 I-II, qu. 15, a. 1, sed c. .... 161.  
 I-II, qu. 15, a. 1, c. .... 163.  
 I-II, qu. 15, a. 3, sed c. .... 161.  
 I-II, qu. 15, a. 3, c. .... 163.  
 I-II, qu. 17, a. 6, c. .... (153), 181.  
 I-II, qu. 17, a. 6, ad 3 ..... 182.  
 I-II, qu. 26, a. 1, c. .... 170.  
 I-II, qu. 47, a. 3, ad 3 ..... (228).  
 I-II, qu. 49, a. 2, ad 3 ..... 228.  
 I-II, qu. 53, a. 3, c. .... 240.  
 I-II, qu. 56, a. 3, c. .... 237.  
 I-II, qu. 58, a. 4, c. .... (227).  
 I-II, qu. 58, a. 5, c. .... (175), 228.  
 I-II, qu. 66, a. 5, ad 1 ..... (230).  
 I-II, qu. 68, a. 4, c. .... 18, 27.  
 I-II, qu. 74, a. 7, c. .... 161.  
 I-II, qu. 77, a. 1, c. .... 228, 248.  
 I-II, qu. 93, a. 2, ad 3 .... 64, (66), (173),  
 (206).  
 I-II, qu. 99, a. 4, ad 2 ..... 234.  
 II-II, qu. 2, a. 3, ad 2 ..... 174.  
 II-II, qu. 2, a. 9, ad 2 ..... (181).  
 II-II, qu. 8, a. 3, ad 1 ..... 98.  
 II-II, qu. 8, a. 5, ad 1 ..... 98.  
 II-II, qu. 8, a. 5, ad 2 ..... 98.  
 II-II, qu. 8, a. 5, ad 3 ..... 98.  
 II-II, qu. 8, a. 6, c. .... (18), 43-44.  
 II-II, qu. 9, a. 1, c. .... (18), 43, 44.  
 II-II, qu. 9, a. 1, ad 2 ..... 44.  
 II-II, qu. 9, a. 1, ad 3 ..... 43, 44.  
 II-II, qu. 9, a. 2, c. .... 45.  
 II-II, qu. 9, a. 2, ad 2 ..... 45.  
 II-II, qu. 9, a. 2, ad 3 ..... 45.  
 II-II, qu. 45, a. 1, c. .... 45, 230.  
 II-II, qu. 45, a. 1, ad 2 ..... 45.  
 II-II, qu. 45, a. 2, c. .... 231.  
 II-II, qu. 45, a. 2, ad 3 ..... (18), 45.  
 II-II, qu. 45, a. 3, c. .... 46.  
 II-II, qu. 45, a. 4, c. .... 46.  
 II-II, qu. 45, a. 5, c. .... 46.  
 II-II, qu. 46, a. 1, c. .... 245.  
 II-II, qu. 46, a. 2, c. .... 245.  
 II-II, qu. 47, a. 5, ad 1 ..... (238).  
 II-II, qu. 47, a. 8, c. .... (192), (47).  
 II-II, qu. 49, a. 2, ad 3 ..... (174).  
 II-II, qu. 51, a. 2, ad 2 ..... (192).  
 II-II, qu. 51, a. 3, c. .... (47), (192), 200,  
 (240), 244.  
 II-II, qu. 53, a. 2, c. .... (196).  
 II-II, qu. 53, a. 4, c. .... (47), (192), 197.  
 II-II, qu. 60, a. 1, c. .... 224, (232).  
 II-II, qu. 60, a. 1, ad 1 ..... 224, 225.  
 II-II, qu. 60, a. 1, ad 2 ..... 226, 230.  
 II-II, qu. 166 et 167 ..... (181).  
 II-II, qu. 173, a. 2, c. .... 18, 37, 38, (42),  
 (88), 91.  
 II-II, qu. 173, a. 3, c. .... (39), 40, 247.  
 II-II, qu. 173, a. 3, ad 3 ..... 22.  
 II-II, qu. 173, a. 4, c. .... 42.
- II-II, qu. 174, a. 2, ad 3 ..... 38.  
 II-II, qu. 180, a. 3, c. .... 132.
- In libros De anima expositio.*
- L. 2, lect. 13, n. 390 ..... 246.  
 L. 2, lect. 13, n. 398 ..... 249.  
 L. 3, lect. 2, n. 588 ..... (35).  
 L. 3, lect. 3, n. 600 ..... 243.  
 L. 3, lect. 3, n. 613 ..... 244.  
 L. 3, lect. 4, n. 629 ..... 16.  
 L. 3, lect. 4, n. 635 ..... 131.  
 L. 3, lect. 6, n. 672 ..... 16.  
 L. 3, lect. 11, n. 760-761 ..... 146.  
 L. 3, lect. 12, n. 767 ..... 17.
- In libros Perihermeneias expositio.*
- Prooemium*, n. 1 ..... (106), (134).  
 L. 1, lect. 3, n. 25 ..... (134).  
 L. 1, lect. 3, n. 31 .. (19), 33, 101, (134),  
 (143), 144.  
 L. 1, lect. 3, n. 35 ..... 142.  
 L. 1, lect. 5, n. 68 ..... (134), (107).
- In libros Posteriorum analyticorum  
 expositio.*
- Prooemium*, n. 1 ..... (180).  
 n. 2 ..... (180).  
 n. 4 ..... 130, (133), 203.  
 n. 5 ..... (47), 203.  
 n. 6 ..... (192), 204.  
 L. 1, lect. 5, n. 49 ..... (153), 183.
- In duodecim libros Metaphysicorum  
 expositio.*
- L. 1, lect. 2, n. 46 ..... 131.  
 L. 2, lect. 1, n. 278 ..... 217.  
 L. 4, lect. 12, n. 673 ..... 35.  
 L. 4, lect. 14, n. 703 ..... 244.  
 L. 5, lect. 9, n. 895 ..... 142.  
 L. 6, lect. 4, n. 1229 ..... 139.  
 L. 6, lect. 4, n. 1232 ..... (135).  
 L. 6, lect. 4, n. 1233 ..... 134.  
 L. 6, lect. 4, n. 1236 ..... (19), 33, 144.  
 L. 9, lect. 11, n. 1900-1903 ..... 142.  
 L. 11, lect. 6, n. 2230 ..... 244.
- In decem libros Ethicorum expositio.*
- L. 1, lect. 13, n. 160 ..... 244.  
 L. 3, lect. 9, n. 484-485 ..... (47).  
 L. 6, lect. 7, n. 1199 ..... (47).  
 L. 6, lect. 9, n. 1239 ..... (47), 192.  
 L. 6, lect. 9, n. 1254 .. (192), (198), (228),  
 (249).  
 L. 6, lect. 9, n. 1255 ..... 195.

<i>In libros Politicorum expositio.</i>		<i>Super Librum de causis expositio.</i>	
L. 1, lect. 1 .....	50.	Prop. 6 .....	128.
<i>In libros De sensu et sensato.</i>		<i>Super evangelium S. Johannis lectura.</i>	
L. 1, lect. 19, n. 288 .....	245.	c. 1, lect.1, n. 25 .....	135, 138.
L. 1, lect. 19, n. 292 .....	35.	c. 1, lect. 1, n.26 .....	142.
<i>Expositio in Dionysium De div. nom.</i>		<i>Super evangelium S. Mathaei lectura ..</i>	
c. 2, lect. 4, n. 192 .....	230.	.....	233, (253).
c. 7, lect. 2, n. 711 .....	(48), 49-50, 219.	<i>In 1 Epist. ad Corinthios ..</i> (98), 232,	
c. 7, lect. 2, n. 713 .....	(48), 219.	233.	
		<i>In Epist. ad Hebraeos .....</i> 41.	

## TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	7
<b>CHAPITRE PREMIER. — Position du problème : La technique <i>apprehensio-judicium</i></b> .....	15
Point de départ de l'analyse de l' <i>apprehensio-judicium</i> . — Les cinq problèmes auxquels cette technique est appliquée. — <i>Receptio-judicium</i> et son application à l'étude de la prophétie. — <i>Capere-judicare</i> : dans le dernier traité thomiste des dons du Saint-Esprit. — <i>Inventio-judicium</i> et ses rapports avec la technique <i>compositio-resolutio</i> . — Plan de travail.	
<b>CHAPITRE II. — Les sources de la technique <i>apprehensio-judicium</i></b> .....	53
Les sources de cette distinction d'après F. A. Cunningham. — Saint Augustin et les rapports entre connaître et juger. — Place de la notion augustinienne du jugement dans la pensée de saint Thomas. — Guillaume d'Auvergne et la technique <i>receptio-judicium</i> . — <i>Receptio-judicium</i> chez Pierre d'Espagne. — <i>Receptio-judicium</i> dans le commentaire de saint Bonaventure sur les <i>Sentences</i> . — Le jugement bonaventurien et l' <i>apprehensio-judicium</i> chez saint Thomas. — Inspiration de la technique <i>receptio-judicium</i> . — Conclusion sur l'emploi par saint Thomas de l' <i>apprehensio-judicium</i> .	
<b>CHAPITRE III. — Jugement et deuxième opération chez saint Thomas</b> .....	101
Problèmes résultant de la rencontre des deux techniques. — Sources de la distinction entre les deux opérations de l'esprit. — Les deux modalités de la pensée chez Aristote. — L'apport de Boèce. — <i>Imaginatio</i> et <i>credulitas</i> dans les écrits de la logique avicennienne. — Identification de <i>credulitas</i> et <i>judicium</i> chez Pierre d'Espagne. — La technique des opérations de l'esprit chez saint Thomas. — Les textes des commentaires sur les <i>Sentences</i> et sur le <i>De trinitate</i> . — La position de saint Thomas dans ses œuvres ultérieures. — Le sens de <i>judicium</i> dans l'étude du problème de la vérité. — Emprunt à Pierre d'Espagne de cette notion du jugement. — Conclusions.	

<b>CHAPITRE IV. — Jugement et assentiment</b> .....	153
<p>Problème résultant de l'ingéniosité des interprètes de saint Thomas. — Sources de l'<i>assensus</i> thomiste : ses rapports avec la <i>synkatathesis</i> des stoïciens. — Ses rapports avec la <i>sententia</i> de saint Jean Damascène. — L'assentiment : l'analogie du consentement volontaire. — La technique <i>apprehensio-assensus</i> dans les textes de saint Thomas. — Conclusions : appréhension et assentiment. — Assentiment et deuxième opération. — Assentiment et jugement.</p>	
<b>CHAPITRE V. — Le jugement de l'intellect et la démarche de la raison</b> .....	189
<p>Principaux résultats obtenus jusqu'ici. — Les deux problèmes posés par la technique <i>inventio-judicium</i>. — Recherche de la raison et jugement de l'intellect : la thèse du père Cunningham. — Textes où le jugement est attribué à l'intellect et la recherche à la raison. — La <i>via judicii</i> : une démarche rationnelle qui aboutit au jugement. — A propos d'un texte difficile : <i>De verit.</i>, XV, 1, ad 4 m. — Implications philosophiques de cette doctrine. — Rapports entre <i>inventio-judicium</i> et <i>compositio-resolutio</i>. — Origines de la technique <i>inventio-judicium</i>. — Origines de la <i>compositio-resolutio</i>. — Leur rencontre chez saint Thomas.</p>	
<b>CHAPITRE VI. — La notion proprement thomiste du jugement.</b>	221
<p>Recherche de l'attitude de saint Thomas devant les deux principaux sens de <i>Judicium</i>. — Divergences entre les deux points de vue augustinien et aristotélicien sur le jugement. — Le premier analogué du jugement : l'acte de la vertu de justice. — Discernement et appréciation dans le jugement de l'homme vertueux. — Dans le jugement de l'homme spirituel. — Le jugement de l'intellect spéculatif. — Le jugement des sens. — Les sens propres. — Le sens commun. — L'estimative-cogitative. — Conclusions : discernement et appréciation chez saint Thomas. — Motifs qui lui ont inspiré sa préférence à l'égard du discernement. — Ordre de jugements dans la vie humaine. — Principal résultat de notre étude : découverte de la note essentielle du jugement. — Elle permet d'expliquer la variété des interprétations que l'on a données du jugement thomiste. — Elle permet de mettre en lumière l'un des principaux aspects par lesquels la pensée de l'Aquinat demeure actuelle.</p>	
BIBLIOGRAPHIE .....	257
INDEX LEXICOGRAPHIQUE .....	265
INDEX DES AUTEURS CITÉS .....	279
INDEX DES CITATIONS ET RÉFÉRENCES DE SAINT THOMAS .....	281
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES .....	285

*Nihil obstat :*

1. ROSAIRE BELLEMARE, o.m.i.,  
Ottawa, 10 juillet 1968
2. GASTON CARRIÈRE, o.m.i.,  
Ottawa, 12 juillet 1968

*Imprimi potest :*

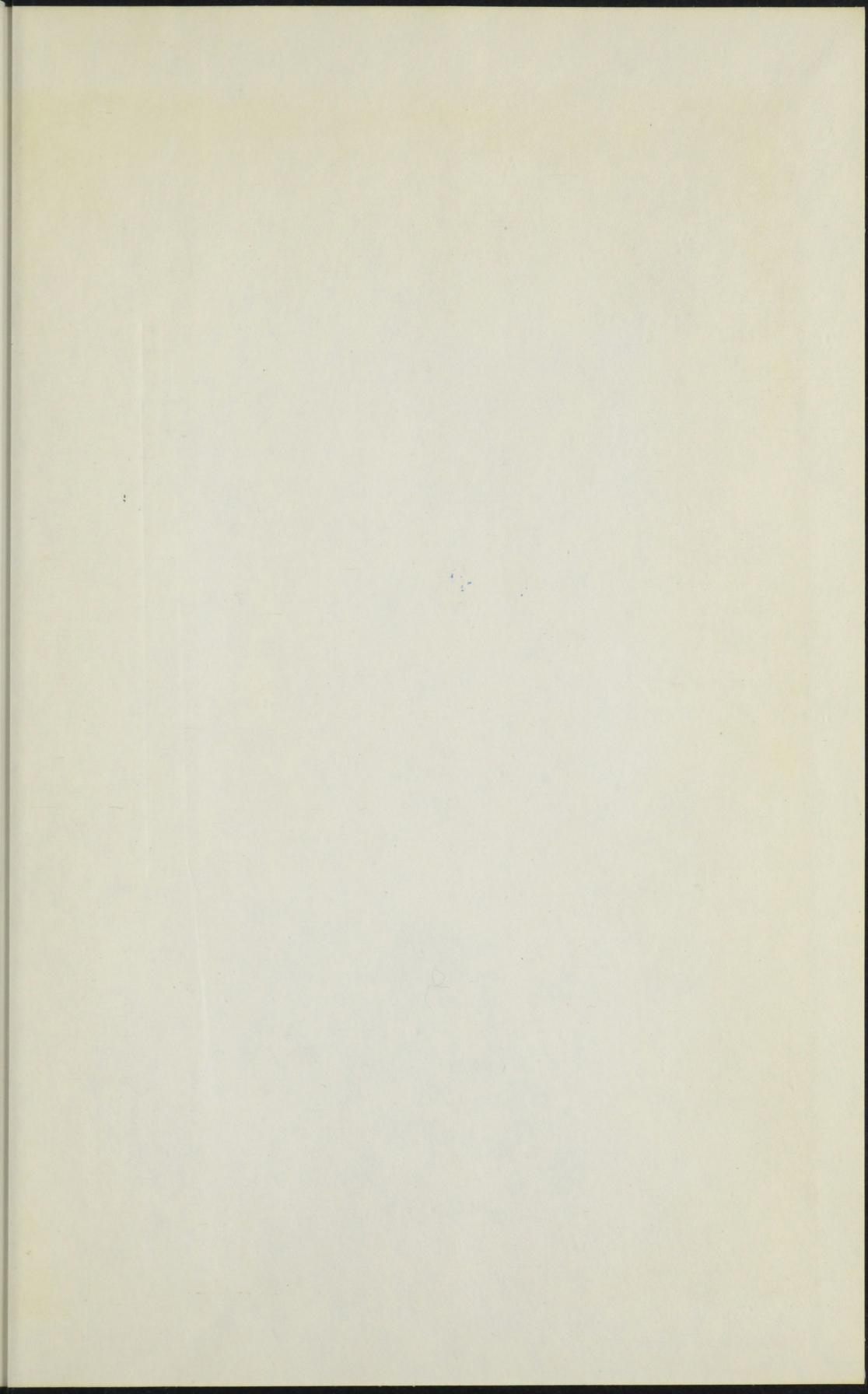
AURÉLIEN GIGUÈRE, o.m.i.,  
Supérieur provincial,  
Montréal, 14 juillet 1968

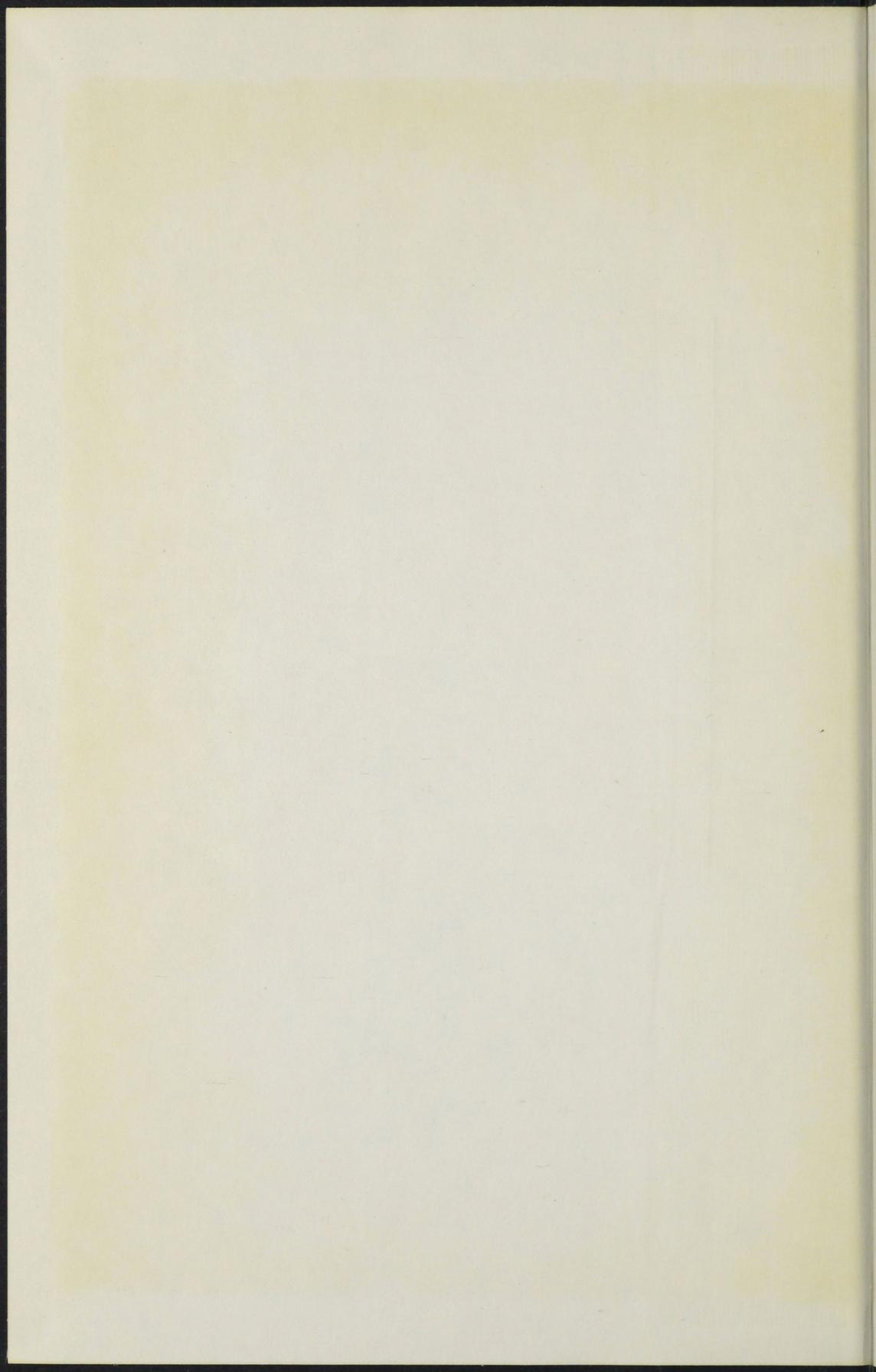
*Imprimatur :*

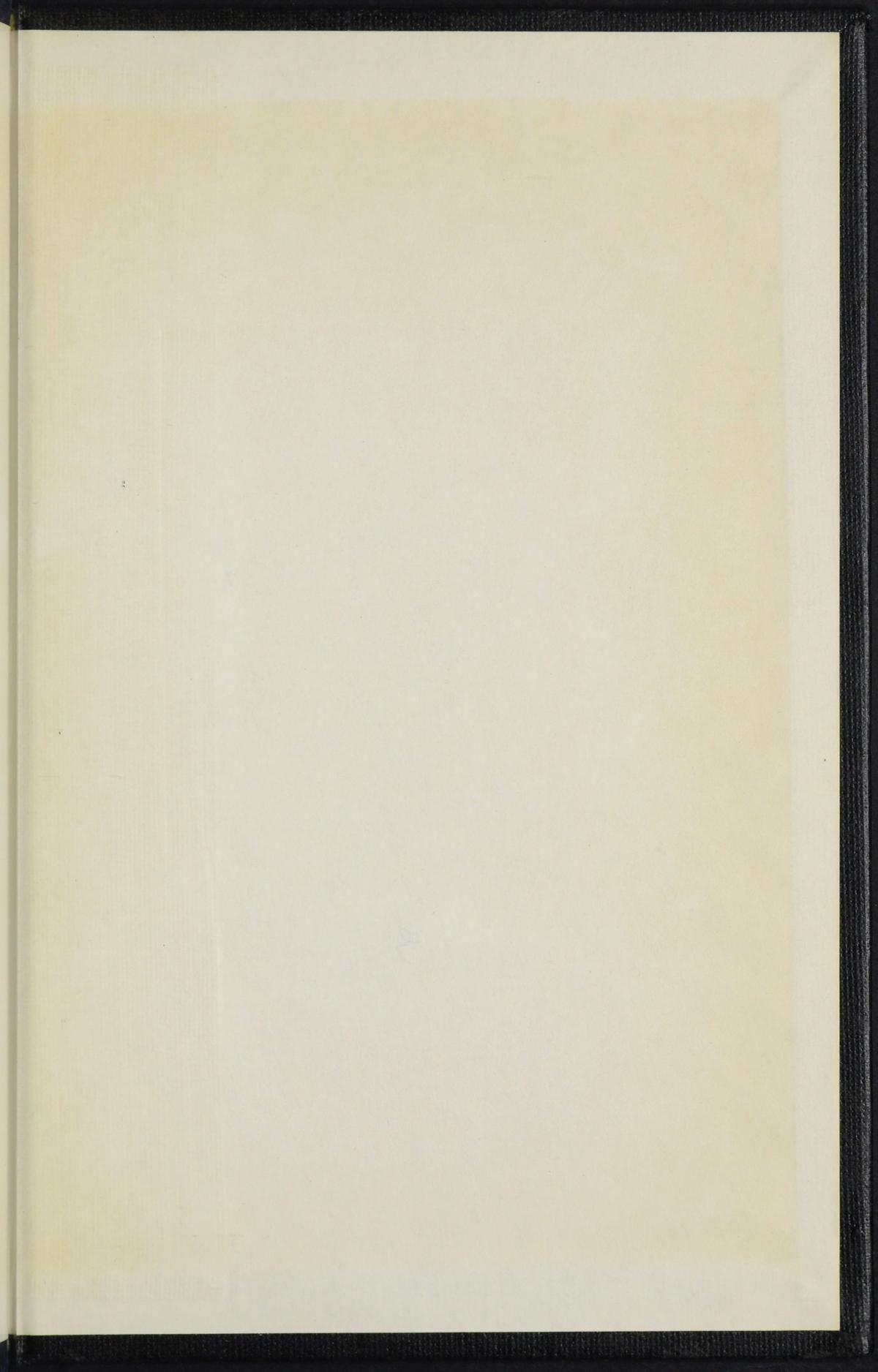
N° 25

LAWRENCE P. WHELAN  
Evêque auxiliaire à Montréal  
Montréal, 4 septembre 1968









BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 03424 3416