

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

*La notion de vérité chez Thomas d'Aquin dans son commentaire des
Sentences du Lombard : traduction et commentaire*

par
Mélanie Turcotte

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Avril 2008

© Mélanie Turcotte, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
« *La notion de vérité chez Thomas d'Aquin dans son commentaire des
Sentences du Lombard : traduction et commentaire* »

présenté par :
Mélanie Turcotte

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....Richard Bédéus.....
président-rapporteur

.....David Piché.....
directeur de recherche

.....JEAN GRANDIN.....
membre du jury

Résumé français

Nous proposons une traduction française et un commentaire de la question 5 de la distinction 19 du premier livre du *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard par Thomas d'Aquin (Sent.I, d.19, q.5, a.1, co). Le commentaire consiste en une étude de la notion de vérité dans ce texte selon les différents angles thématiques qu'il présente explicitement par la synthèse qu'opère Thomas entre différentes définitions classiques de la vérité. Notre but premier est de dégager les particularités de ce texte et leurs implications, par rapport à la première question disputée *De veritate*. La place centrale octroyée par Thomas à la définition anselmienne de la vérité témoigne selon nous des aspects de la vérité sur lesquels il a souhaité mettre l'accent à cette époque, soit l'importance de l'intellect parmi les différents lieux de la vérité, et la structure elle-même de la vérité comme relation et « *commensuratio* ».

Philosophie, épistémologie, métaphysique, ontologie, Thomas d'Aquin, vérité, Commentaire des Sentences, essence, intellect, mesure

Abstract

We put forward a french translation of question 5, distinction 19 of Thomas Aquinas's *Scriptum super Sententiis* of Peter Lombard, accompanied by a comment on Thomas's concept of truth (Sent.I, d.19, q.5, a.1, co). Our comment starts with the way Thomas synthesises and organizes different ways of defining truth according to various classical definitions of truth. Our primary goal is to highlight the singularity of this text, by contrast to the first disputed question *De veritate*. The importance the young Thomas gives to Anselm's definition of truth at that point is related to the aspects of truth he wished to bring forward : the importance of the intellect amongs the other *loci* of truth, and the structure of truth itself as a relation and a « *commensuratio* ».

Philosophy, epistemology, metaphysics, ontology, Thomas Aquinas, truth, *Scriptum super Sententiis*, essence, intellect, measure

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Table des matières.....	v
Sigles et abréviations.....	vi
Remerciements.....	vii
Avant-propos.....	ix
Introduction.....	1
L'énoncé de la question de l'article premier.....	3
La réponse proprement dite.....	7
Différents ensembles définitionnels.....	8
Chapitre 1 : la vérité comme droiture perceptible par l'esprit seul.....	11
Le contre-argument (s.c. 6) et sa solution	12
L'argument (arg. 4) et sa solution.....	15
Conclusion.....	17
Chapitre 2 : les lieux de la vérité.....	18
La vérité de l'intellect	21
<i>La vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération et dans son signe.....</i>	<i>22</i>
1. Une opération qui concerne l'être des choses.....	24
2. Une opération qui consiste dans la composition d'une proposition.....	26
3. Certains appellent cette seconde opération « croyance ».....	30
Vérité de la quiddité et de la définition.....	34
Vérité de la chose.....	37
Le vrai des non-étants (privations et choses passées et futures) et des étants de raison.....	40
Vérité de l'énonciation.....	42
Conclusion.....	44
Chapitre 3 : la vérité en tant que <i>commensuratio</i>.....	45
La vérité est une relation.....	45
La mesure doit être comprise dans la raison de vérité.....	47
1. La mesure en un sens épistémologique.....	48
La causalité et l'indépendance des objets de connaissance.....	48
L'activité de l'intellect mesurant.....	55
2. La mesure en un sens ontologique.....	56
Sources de la notion de mesure.....	59
Conclusion.....	62
Conclusion.....	63
Principes de traduction.....	66
Traduction de <i>Sent. I, d.19, q.5, a.1-3</i>.....	71
Bibliographie.....	102
Annexe.....	xi

Sigles et abréviations

De veritate : *Quaestio disputata De veritate* (*Question disputée sur la vérité*)

Sent. I : *Scriptum super sententiarum liber 1* (*Commentaire des Sentences, livre 1*)

CG 1 : *Summa Contra Gentiles liber 1* (*Somme contre les gentils, livre 1*)

d.1 : *distinctio 1* (*distinction 1*)

q.1 : *quaestio 1* (*question 1*)

qc. 1 : *quaestiuncula* (*sous-question 1*)

a.1 : *articulum 1* (*article 1*)

co : *corpus solutionis* (*réponse*)

arg.1 : *argumentum 1* (*argument 1*)

ad 1 : *solutio ad argumentum 1* (*solution au premier argument*)

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, David Piché, qui m'a souvent éclairée par ses bons conseils, et ce, en toute complicité. Aussi, je suis reconnaissante envers Jean Grondin, sous la direction de qui j'ai débuté mes études de maîtrise, ses nombreux encouragements et son appui demeurent marquants dans mon parcours. Je remercie les étudiants et professeurs qui ont participé aux ateliers de lecture organisés par Claude Panaccio, au cours desquels j'ai présenté certains aspects de mes recherches : leurs questions, remarques et critiques ont grandement aidé quant à l'élucidation de certaines difficultés posées par le texte de Thomas. Enfin, je tiens à remercier le père Adriano Oliva, qui travaille présentement à l'édition critique du Commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin, qui a eu la gentillesse de m'indiquer certaines divergeances dans les mss. qui ne sont pas signalées dans l'édition Mandonnet.

Pour Michel Allard

Avant-propos

À l'origine, notre étude était censée porter sur la première question *disputée De veritate*. Or, nous voulions mieux connaître ce passage parallèle qu'est la cinquième question de la dix-neuvième distinction du premier livre du *Commentaire des Sentences*, pour lequel il n'existait pas à notre connaissance de traduction française ni anglaise. C'est pourquoi nous envisageâmes de le traduire : dès ce moment il sembla tout indiqué, un coup parti, de faire de ce texte l'objet central de notre mémoire de maîtrise, mémoire qui prendrait la forme d'une traduction accompagnée d'un commentaire. Aussi, dans le cadre de nos travaux, nous avons jugé pertinent de porter une attention toute particulière à certaines caractéristiques qui distinguent ce texte par rapport au *De veritate* : le recours à la question sur l'identité de l'essence et de la vérité ; la comparaison entre le temps et la vérité, et entre l'universel et la vérité ; l'importance du rôle de l'énonciation qui résulte du caractère langagier de l'appréhension vraie des choses ; l'idée que le vrai est fondé davantage dans l'être des choses plutôt que dans leur essence ; l'importance de la notion de « *commensuratio* » ; le silence apparent au sujet du rôle de la réflexion dans l'appréhension de la vérité, etc., bien que nous n'ayons évidemment pas pu tout couvrir ici.

Nous avons suivi un principe de littéralité non seulement pour la traduction, chose que nous aurons l'occasion de rappeler plus loin, mais aussi dans le choix des sources secondaires que nous avons cru bon de considérer à l'intérieur de notre recherche. Et c'est là une des grandes difficultés auxquelles nous avons été confrontée : il y a un nombre très limité de commentaires portant sur les notions centrales (vérité, réflexion, jugement, seconde opération de l'intellect, etc.), à partir des textes de l'époque du commentaire aux *Sentences*. Certes, les commentateurs constatent souvent des distinctions importantes entre les textes de jeunesse et de « maturité » dans l'œuvre du Docteur angélique, mais ils tendent

trop souvent à les intégrer en une perspective unifiante, plutôt qu'à les distinguer dans le cadre d'une saisie qui tienne compte des changements comme tels.

Aussi, tout au long de nos travaux, nous avons privilégié la méthode de l'intertextualité selon un rapport synchronique avec le texte du *Commentaire des Sentences*. Ainsi, d'une part, c'est souvent par le moyen d'autres textes du jeune Thomas, dont les autorités en matière de chronologie affirment qu'ils ont été rédigés plus ou moins à la même époque que nous avons pu éclairer ou compléter les propos du texte à l'étude ; d'autre part, les *auctoritates* auxquelles Thomas acquiesce ou répond auront aussi été d'une grande aide pour une bonne compréhension des notions importantes à l'œuvre. En effet, si on trouve chez Aristote une influence capitale pour l'élaboration d'une conception de la vérité qui assigne une place primordiale à l'intellect, on trouve chez Augustin, surtout avec ses *Soliloquiorum*, et Anselme avec son dialogue *De veritate*, l'origine de certaines affirmations et interrogations dans le texte de Thomas.

La traduction et le commentaire sont présentés de sorte qu'on puisse être en mesure de lire l'un ou l'autre de façon indépendante : ceci explique les quelques répétitions entre certaines notes de page dans la traduction et certaines notions explicitées dans le texte. Mais nous avons parfois fait des renvois de l'un à l'autre dans les cas où se trouve une explicitation plus pénétrante ici ou là.

Aussi, toutes les traductions françaises d'autres extraits du *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin sont de nous.

Introduction

La lecture commentée des *Sentences* du Lombard était pour les étudiants à la faculté de théologie de Paris au XIIIe siècle le passage obligé menant à la licence. On sait que Thomas d'Aquin fut admis à la licence avant le 3 mars 1256, après avoir révisé son *Commentaire des Sentences*, activité précédée par sa lecture en classe des *Sentences*. Cette lecture aurait débuté environ un an après son arrivée à Paris, soit en 1251 ou en 1252.¹ La chronologie relative à cette première grande Somme du Docteur angélique est difficile à établir en raison de très nombreuses divergences chez les biographes.²

Pierre Lombard (†1160) aurait composé les *Sentences* dans les années 1155-1157³. Il s'agit d'une collection ordonnée d'extraits choisis provenant en grande partie des Écritures et d'œuvres des Pères de l'Église, réunis en quatre tomes, selon les divisions augustinienne *uti-frui* (ce dont on doit user et ce dont on doit jouir) et *res-signa* (les choses et les signes)⁴. Ainsi, le premier tome traite des choses dont on doit jouir : Dieu, la Trinité ; le deuxième et le troisième tomes traitent des choses dont on doit user : la création ; le quatrième tome traite des signes dont on doit user : les Sacrements. Chaque tome est divisé en *distinctiones* (qui ne seraient pas le fait de l'auteur lui-même)⁵ dont le but aurait simplement été de diviser matériellement le texte, sans rapport avec le contenu⁶.

¹ OLIVA 2006, pp.252-253.

² Cf. *op. cit.*, l'ensemble du chapitre V pour un compte rendu très détaillé des informations connues et inconnues concernant l'âge de Thomas alors qu'il était bachelier sententiaire, les modalités de la lecture des *Sentences*, la durée et l'étendue d'une leçon en classe, etc.; cf. aussi J.-P. TORRELL, O.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Cerf, Paris, 1993, pp.58-78.

³ DE LIBERA 2004, p.339.

⁴ Cf. *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De doctrina christiana libri quatuor*, lib.I, c.1-5, §1-5 [P.L vol. 34, col.0019-0021]

⁵ J. DE GHELLINK, « Pierre Lombard » *Dictionnaire de Théologie catholique*, 12.2, Letouzey et Ané, Paris, 1935, p.1967.

⁶ *op. cit.*, p.1968.

Le texte qui nous intéresse est tiré de la distinction 19, dans le premier tome. La structure classique d'un commentaire des *Sentences* est celle de la *lectio*⁷, portant normalement sur une seule distinction, quoique certaines distinctions plus longues aient parfois été divisées pour faire l'objet de deux *lectiones* : c'est le cas de la distinction 19. La *lectio* se divise habituellement en trois parties distinctes. (1) La *divisio textus*, où l'on analyse et systématise entre elles les particularités du texte du Lombard qui feront l'objet d'études argumentées dans la seconde partie. (2) Dans le cas de Thomas d'Aquin, la seconde partie est composée d'une ou de plusieurs *quaestiones*, elles-mêmes divisées en différents articles, qui eux-mêmes prennent la forme classique de la *quaestio*. (2.1) D'abord, il y a l'énoncé d'une question ouvrant sur la possibilité d'une seule de deux réponses contraires. (2.2) Puis, il fournit une série d'arguments en faveur de la thèse opposée à celle que lui-même soutient. (2.3) Ensuite, il réplique par le moyen de contre-arguments (*sed contra*) qui vont dans le même sens que sa thèse, mais qu'il n'intègre pas nécessairement dans l'argumentaire de sa réponse. (2.4) Vient ensuite sa propre réponse argumentée à la question initiale, et enfin, (2.5) la solution aux arguments (2.2) et aux contre-arguments (2.3). Il faut noter que Thomas fait montre d'une liberté et d'une originalité indéniable dans la rédaction de son commentaire, non seulement par la distance qu'il prend vis-à-vis du texte de départ, mais aussi, par son recours relativement fréquent à Aristote pour appuyer ses thèses. (3) Vient ensuite l'*expositio textus*, qui clôt la *lectio*, dans laquelle les difficultés par rapport au texte commenté sont soulignées et explicitées.

La distinction 19 présente deux *lectiones* distinctes, pour un total de cinq *quaestiones* : la *quaestio* qui nous intéresse est la dernière de toutes, la cinquième, dans la seconde *lectio*. Les cinq *quaestiones* de la 19^e distinction portent, respectivement, sur (1) la notion d'égalité, (2) la notion d'éternité, (3) la notion de grandeur, (4) les notions d'universel et d'intégralité, (5) la notion de vérité, et cette question comporte trois articles qui cherchent à répondre aux questions suivantes :

⁷ On ne sait pas de façon certaine si une *lectio*, dans le commentaire écrit, correspondait à la matière d'une leçon donnée en classe lors de la lecture des *Sentences*. Cf. OLIVA 2006, pp.224-240.

si la vérité est l'essence de la chose, si toutes choses sont vraies par la vérité incréée, s'il y a plusieurs vérités éternelles.

L'énoncé de la question de l'article premier

La réponse au premier article de cette question servira de tremplin pour notre étude, car les développements qui s'y trouvent mènent, directement ou indirectement, à toutes les notions importantes déployées dans l'ensemble de cette question 5. Aussi, pour rendre compte de façon adéquate de la réponse, nous devons d'abord considérer l'énoncé interrogatif qui initie cet article, à savoir : « *utrum veritas sit essentia rei* ». Il y a évidemment trois inconnues dans l'énoncé de cette question : la vérité, l'essence et la chose. La première constituant l'objet principal de notre travail, restent les deux autres.

L'essence d'une chose, c'est sa nature *essentielle*, à laquelle on ne peut rien retrancher sans changer radicalement et foncièrement ce que cette chose est. Cela s'oppose à tout ce qui revêt un caractère accidentel, non nécessaire. Dans son *De ente et essentia*, contemporain de notre texte d'étude, Thomas affirme que l'on peut comprendre ce que signifie « essence » d'après une acception de l'expression « étant », selon qu'elle désigne « ce qui se divise en dix genres » par opposition à « étant » au sens de « la vérité d'une proposition », qui fait qu'on peut appeler « étant » « tout ce à propos de quoi on peut former une proposition affirmative, même si cela ne pose rien dans la réalité »⁸. Ce qui distingue ces deux acceptions d'« étant », c'est que, par la seconde acception, il est possible de signifier les étants de raison.

⁸ « *Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur : uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat.* » *L'être et l'essence : le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* (présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon), Paris, Seuil, 1996, avec l'édition Léonine en regard, pp.70-73.

L'expression « quiddité », que nous rencontrerons à de multiples reprises, est très souvent utilisée par Thomas pour désigner l'essence en tant qu'elle est pensée par un intellect :

(...) le nom de nature (...) semble signifier l'essence de la chose en tant qu'elle est ordonnée à son opération propre, puisqu'aucune chose ne perd son opération propre, tandis que le nom de quiddité est tiré du fait que l'essence est signifiée par la définition. Mais elle est appelée « essence » en tant que c'est par elle et en elle que l'étant a l'être.⁹

Pour ce qui est du terme « chose », en latin « *res* », par cette expression Thomas signifie d'abord tout item qui a une essence, *en tant qu'elle a une essence*, mais on peut étendre l'application du mot « *res* » à tout ce qui tombe sous l'appréhension de l'intellect. En effet,

(...) le nom « chose » s'utilise de deux manières. [A] En un sens absolu, en effet, on appelle « chose » ce qui a un être fixe et ferme dans la nature ; et de cette manière on désigne une chose par ce nom de « chose » selon qu'elle a une certaine quiddité ou essence, et par [le nom] « étant », selon qu'elle a l'être, comme le dit Avicenne, lorsqu'il distingue la signification d'« étant » et de « chose ». [B] Mais, parce que la chose est connaissable à travers son essence, le nom « chose » est transféré à tout ce qui peut tomber dans la cognition ou l'intellect, selon que « chose » (*res*) est dit à partir du verbe « penser » (*reor, reris*). On appelle de cette manière les choses de raison qui n'ont pas d'être fixe dans la nature, manière selon laquelle on peut appeler « choses » les négations et les privations, comme les étants de raison, comme le dit le Commentateur.¹⁰

⁹ « *Tamen nomen naturae (...) videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur ; quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam in ea ens habet esse.* », *Op. cit.*, pp.72-75.

¹⁰ « (...) nomen « rei » dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur *res* quod habet esse ratum et firmum in natura ; et dicitur *res* hoc modo, accepto nomine « rei » secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam ; ens vero, secundum quod habet esse ut dicit Avicenna, *Metaph.*, tract. I, cap.VI, distinguens entis et rei significationem. Sed quia *res* per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen « rei », ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod *res* a « *reor reris* » dicitur ; et per hunc modum dicuntur *res* rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes *res* dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in IV *Metaph.* comm. 2, dicit. », *Sent II*, d.37, q.1, a.1, co., éd, R.P. Mandonnet, O.P., Lethielleux, Paris, 1929, p.944,

Ainsi, selon ce texte, on emploie l'expression « chose », pour désigner des items ayant un être « fixe et ferme » hors de l'âme selon l'angle de l'essence ou de la quiddité, et pour désigner les entités de raison.

On peut aussi se référer au *De veritate*, q.1, a.1, co, où Thomas introduit l'expression « res » parmi les notions les plus communes qui échoient à tout étant. En effet, selon une de ses caractérisations ontologiques les plus générales, un étant peut aussi être appelé « chose », si on veut le signifier selon l'angle de l'essence, car l'essence est ce qu'on dit « affirmativement et dans l'absolu »¹¹ de tout étant¹².

Cependant, nous devons garder à l'esprit que ce qui est dénoté par le terme « res » n'est pas premier dans l'ordre conceptuel. Il affirme un peu avant que :

(...) ce que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions est l'étant, comme le dit Avicenne au début de sa métaphysique.¹³

Aussi, l'ensemble de l'argumentation de cet article du *De veritate* vise-t-il à distinguer le vrai de l'étant¹⁴, bien que l'énoncé de la question ne le spécifie pas (« *quid est veritas?* »), et ce, surtout en raison de certaines définitions classiques

¹¹ Par opposition à « négativement » et « relativement ». Cf. *Première question disputée : la vérité, De veritate* (texte latin de l'édition léonine, trad. Christian BROUWER et Marc PEETERS), Paris, Vrin, 2002, pp.50-53.

¹² J.A. Aertsen consacre tout un chapitre au transcendantal « res ». Voici un extrait où il en explicite l'importance : « That every being is a thing implies, on the one hand, that it is fixed and stable through its essence, and on the other hand, that we are thereby able to 'think' the thing, for it is knowable through its essence. From this the conclusion has been drawn that to Thomas the transcendental 'thing' is of decisive importance for the intelligibility of being. But this interpretation is more Avicennian than Thomistic. For Thomas *ens* is the 'first intelligible', because a thing is only knowable when it is in act. *Ens* does not signify, however, any determinate mode of being. Therefore we next ask what it is, and consider it as *res*. », AERTSEN, J., *Medieval philosophy and the transcendentals : the case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, E.J.Brill, 1996, p.197.

¹³ « *illud (...) quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae* », BROUWER et PEETERS 2002, pp.50-51.

¹⁴ Cf. notre traduction, note 3.

de la vérité qui impliquent une identité entre l'étant et le vrai : entre autres, « le vrai est ce qui est », d'Augustin et « le vrai est l'indivision de l'être et de ce qui est », de *certaines maîtres* (nous reviendrons sur ces définitions au chapitre 2).

Or, Thomas affirmait déjà dans son *Commentaire aux Sentences* que l'étant est le tout premier concept qui tombe dans l'appréhension de l'intellect¹⁵. Évidemment, on trouve aussi cette idée dans son traité *De ente et essentia*, où il affirme que, bien que l'étant et l'essence soient ce qui est connu en premier par l'intellect, l'étant est plus facile à connaître que l'essence¹⁶.

Cette distinction prenait une importance toute particulière dans le cas du *Commentaire des Sentences*, car c'est là, et non pas dans le *De veritate*, que Thomas affirme que le vrai est fondé dans l'être de la chose, plus que dans son essence.

Pourquoi donc, au premier article de la question 5, cherche-t-on à savoir si la vérité est identique à l'essence, plutôt qu'à l'étant?

La réponse se trouve dans le texte des *Sentences* que le jeune Thomas commente. Il en vient à s'interroger au sujet de la vérité à partir de certaines assertions dans le texte du Lombard qui sont tirées du *De trinitate* d'Augustin¹⁷. Le texte dit ceci en substance: les personnes divines entre elles sont tellement

¹⁵ Cf. *Sent. I*, d.8, q.1, a.3, co ; d.19, q.5, a.1, ad 2.

¹⁶ « *Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facillioribus incipientes convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.* », *De ente...*, 1996, p.70.

¹⁷ « *Sciendum est ergo, tantam esse aequalitatem in Trinitate, ut ait Augustinus in VIII lib. De Trin., §1, col. 947, t. VIII, ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus sanctus ; aut quaelibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. (...) Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est quam eo quod vere est ; quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia. Non ergo ibi magnus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul, quam Pater solus, vel Filius. Non ergo majus est aliquid uterque simul, quam singulus eorum. Et quia aequae etiam vere est Spiritus sanctus, ideo Pater et Filius simul non sunt aliquod majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item, in essentia veritatis hoc est verum esse quod est esse ; et hoc est esse quod est magnum esse. Hoc est ergo magnum esse quod verum esse (...)* », éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, pp.457-458.

égales, que, par exemple, de la même façon que le Père n'est pas plus grand que le Fils, le Père et le Fils ensemble ne sont pas plus grands que l'Esprit-Saint, ni ne le sont les trois par rapport à un seul. Aussi, dans les choses divines, ce qui est dit être grand, l'est dit de ce qui est vrai, parce que la grandeur, en ce qui concerne le divin, est la Vérité même, et la Vérité est l'essence même. Donc, aucune des personnes n'a plus de grandeur, ni n'a plus de vérité. Aussi, le Père n'est pas plus vrai que le Fils, etc.

La réponse proprement dite

L'énoncé de la réponse proprement dite à la question « la vérité est-elle l'essence de la chose ? » se trouve à la toute fin du corps de la réponse, à la suite de longs développements :

(...) la vérité ajoute quelque chose à l'essence selon la raison, à savoir un ordonnancement à la connaissance ou à la manifestation (*demonstrationem*) d'une certaine [chose].¹⁸

Or, si la question tire son origine de certaines considérations sur l'identité de l'essence et de la vérité dans un contexte trinitaire et donc divin, la réponse, elle, porte en très grande partie sur l'ordre du créé, et plus particulièrement l'ordre humain : cet ordonnancement qu'ajoute le vrai est

un rapport à la connaissance intellectuelle. S'il ne précise pas de quels sujets connaissants il s'agit, le contexte porte à croire que saint Thomas pense à Dieu et aux créatures spirituelles. « Connaître » signifie donc ici tout d'abord appréhender, ce qui vaut à ce terme de pouvoir être entendu de Dieu et de la créature ; mais « connaître » signifie encore énoncer. Le mot ne s'applique en ce sens qu'aux créatures et à nous très particulièrement.¹⁹

Aussi, ce n'est pas parce que Thomas affirme que la vérité est un rapport d'intelligibilité que détient l'essence, qu'il soutient que toute vérité est

¹⁸ a.1, co. Nous reviendrons sur la vérité de l'essence au chapitre 3, où nous expliciterons aussi les raisons, qui, selon nous, ont poussé Thomas à comparer la structure de l'universel à celle de la vérité.

¹⁹ RUELLO 1969, p.212.

nécessairement une vérité *de l'essence*. C'est parce que l'homme, par son intellect, appréhende d'abord les essences des choses, après tout un processus d'abstraction qui prend naissance dans les sens, par la similitude d'elles-mêmes qu'elles produisent en lui, qu'il peut ensuite former les compositions vraies au sujet des choses. Cependant, nous verrons au chapitre 2 que cette vérité de l'essence ou de la quiddité est de second ordre, et ce, sous deux rapports. D'abord, parce que la vérité a comme lieu premier l'intellect qui affirme ou nie, et non pas les choses sur lesquelles ces affirmations et ces négations portent. Aussi, au niveau de l'intellection humaine, la vérité (et la fausseté) se maintient proprement dans la seconde opération de l'intellect qui compose et divise, opération qui concerne l'être de la chose, plus que son essence, qui touche plutôt la première opération de l'intellect.

Différents ensembles définitionnels

Comme nous l'avons mentionné plus haut, nous avons choisi de présenter les différentes articulations impliquées dans la notion de vérité à partir du texte de la réponse à la question du premier article. Or, tout juste avant l'énoncé proprement dit de la réponse au sujet de la vérité de l'essence, Thomas, selon l'esprit de synthèse qu'on lui connaît, combine et systématise différentes acceptions classiques de la vérité et ce, en cinq groupes d'une ou de plusieurs définitions. Dans le *De veritate*, Thomas réorganisera ces définitions, en plus d'en ajouter certaines que l'on ne trouve pas ici dans le *Commentaire des Sentences*. Il faut se rappeler que dans le *De veritate*, on n'attaque pas la notion de vérité du même côté, et que la réponse reflète cette différence.²⁰ Un des buts visés par ce travail étant de faire ressortir les particularités du texte à l'étude, nous avons organisé nos travaux en fonction de l'organisation des différentes définitions

²⁰ M. Lapiere ne croit pas que cette différence reflète un changement doctrinal : « There is no change of doctrine involved here. Merely the norm of classification has changed. In the *Sentences*, the norm he had used was, the meanings-attributed-to-the-true; here he made the norm, the true as being-equated-to-reason. In fact, he had touched upon this very point in the former, but had not subjected it to the searching enquiry found in the present article », LAPIERRE 1966, p.434

retenues par le jeune Thomas pour illustrer sa conception de la vérité sous différents angles.

Chacun de ces ensembles représente un angle d'approche distinct en fonction des développements qui précèdent dans le corps de la réponse. Ainsi, « (...) les différentes définitions de la vérité sont données :

- (A) « selon que la vérité est achevée dans une manifestation de l'intellect » ;
- (B) « selon qu'elle a un fondement dans la réalité » ;
- (C) « selon la *commensuration*²¹ entre ce qui est dans l'intellect et ce qui est dans la chose » ;
- (D) « selon qu'elle est appropriée au Fils, à qui la cognition est aussi appropriée » ;
- (E) « une certaine définition est donnée, qui comprend toutes les acceptions de la vérité, à savoir : 'la vérité est la droiture perceptible par l'esprit seul' ».

(A) et (B) : Les deux premiers ensembles font proprement référence aux deux lieux principaux de la vérité dans l'ordre créé, et Thomas les articule selon une analogie que Cajetan baptisera « analogie d'attribution ». Il y a aussi la vérité de l'énonciation, comme Thomas l'affirme dans le corps de la réponse. En effet, elle est premièrement reliée de façon analogique à la vérité de l'intellect, car elle en est le signe, et deuxièmement, elle adopte certaines caractéristiques de la vérité dite « ontologique » Le chapitre 2 portera sur ces lieux de la vérité.

(C) et (D) : Le troisième ensemble vise la nature de la vérité elle-même, en tant que rapport entre les choses et l'intellect. Le quatrième ensemble fait signe vers la vérité en tant que rapport de similitude parfaite entre le Père et le Fils, raison pour laquelle on nomme ce dernier « Vérité ». Nous traiterons du troisième

ensemble au chapitre 3. Le quatrième ensemble, nous le laisserons de côté : il concerne proprement la doctrine trinitaire de Thomas et sort des sentiers que nous avons choisi de suivre pour le présent ouvrage, surtout étant donné qu'il n'y reviendra pas comme tel dans la suite de notre texte d'étude.

(E) : Le cinquième ensemble ne contient qu'un seul item, qui est une définition de la vérité qui, nous dit Thomas, englobe toutes les définitions comprises dans les autres ensembles : c'est donc sous ce premier angle que nous allons maintenant étudier la notion de vérité chez Thomas d'Aquin dans son *Scriptum super librum primum Sententiarum*.

²¹ Pour des explications concernant la traduction de l'expression « *commensuratio* », cf. la section intitulée « Principes de traduction ».

Chapitre 1 : la vérité comme droiture perceptible par l'esprit seul

Parmi les lieux classiques sur la vérité chez le Docteur angélique, c'est seulement dans le texte du *Commentaire aux Sentences* que la définition de la vérité comme « *rectitudo sola mente perceptibilis* » l'emporte pour ainsi dire sur les autres, même sur la fameuse formule de la vérité comme adéquation de la chose à l'intellect. Aussi, on a constaté un déplacement constant de l'importance de la définition anselmienne à partir de ce texte de jeunesse jusqu'à la *Summa theologiae*¹. Déjà, entre le *Commentaire* et le *De veritate*, on constate une différence : la définition « la vérité est l'adéquation de la chose à l'intellect » deviendra centrale dans le *De veritate*. On la retrouvera au sein d'un nouveau classement, dans l'ensemble définitionnel dont l'énoncé explicatif est le suivant : « on (...) définit [la vérité ou le vrai] selon ce en quoi la raison de vrai s'accomplit formellement »².

Revenons au *Commentaire des Sentences*. Comme le dit M. Lapiere, bien que Thomas affirme ici que la définition anselmienne comprend toutes les acceptions de la vérité (*comprehendens omnes veritatis acceptiones*), on ne doit pas la concevoir comme si elle était le genre des autres définitions qui en constitueraient autant d'espèces³. Il faut plutôt comprendre que pour Thomas, cette définition exprime les traits de la vérité qu'il juge comme essentiels :

par [*le terme*] « droiture » on touche à la *commensuration*, et quand on dit « perceptible par l'esprit seul », on touche à ce qui achève la raison de vérité.

L'importance qu'accorde Thomas à cette définition semble reliée à cette différence caractéristique du *Commentaire des Sentences*, dont nous avons fait état dans l'introduction, quant à l'énoncé de la question, qui consiste à demander si la

¹ Pour une analyse comparative de la place qu'occupe la définition anselmienne au sein du *Commentaire des Sentences*, du *De veritate*, q.1, a.1, co, et de la *Somme Théologique*, q.16, cf. LAPIERRE 1966, pp.429-441.

² « *Alio modo diffinitur secundum id quo formaliter ratio veri perficitur (...)* », BROUWER et PEETERS 2002, pp.54-55

³ LAPIERRE 1966, p.433

vérité est identique à l'essence de la chose. Aussi, contrairement au déploiement de l'argumentation qui précède le corps de la réponse dans le *De veritate*, première question, premier article, où l'on ne contraste pas la vérité à l'essence, mais à l'étant, dans le *Commentaire des Sentences*, on fait appel à Anselme et ce, à deux reprises : dans un argument en faveur de la thèse de l'identité de l'essence de la chose et de la vérité (arg. 4) et dans un contre-argument, c'est-à-dire un argument en défaveur de ladite thèse (s.c. 6). L'argument (arg.4) porte sur le premier trait d'importance exprimé par la définition anselmienne selon Thomas : la *commensuration* ; le contre-argument (s.c. 6), sur le second trait d'importance : ce qui achève la raison de vérité.

Observons d'abord le contre-argument et sa solution, contre-argument dont le contenu est plus près de la pensée de Thomas, après quoi nous nous intéresserons à l'argument et à sa solution, où se laisse montrer une des plus grandes divergences entre les conceptions anselmienne et thomasienne de la vérité.

Le contre-argument (s.c. 6) et sa solution

(...) la vérité est perceptible par l'esprit seul, comme il est connu à travers Anselme. Mais, cela qui est perceptible par l'esprit seul n'est pas dans les sensibles, mais seulement dans les intelligibles. Or, l'essence est dans les uns et les autres. Donc, l'essence et la vérité ne sont pas identiques.

Anselme tire la vérité d'une multiplicité de lieux : il y a la vérité de la signification, les deux vérités de l'énonciation, la vérité de l'opinion, de la volonté, de l'action naturelle et de l'action non naturelle, des sens, de l'essence des choses⁴... Et c'est l'esprit qui, dans tous les cas, est en mesure de percevoir la droiture en question. Certes, il y a bien une vérité des sens chez Anselme, mais

⁴ « Anselme ne parle pas ici des essences des choses, comme le croit quiconque le taxe d'essentialisme, mais de l'essence des choses (au singulier). Son raisonnement, pour ramener de nouveau vérité sous droiture, suppose le c.IX du *Monologion* (repris au c. XXXV) où il est démontré, à la lumière de Jn 1, 3 s., que les choses créées ont deux lieux d'être : en elles-mêmes et dans le Verbe de l'essence suréminente, selon et vers lequel elles ont été créées. Impossible alors de dissocier l'essence des choses du mouvement que le *Monologion* a tracé des étants –plus ou moins bons- vers le Bien suréminent, i.e. Dieu toujours plus grand. », Corbin 1986, p.149.

pour lui, cela signifie que les sens font ce à quoi ils sont ordonnés dans l'esprit divin.

Si Thomas abonde dans le même sens qu'Anselme, si l'on se fie à la solution au contre-argument, c'est plutôt pour signifier que la relation de vérité elle-même n'est pas perceptible par les sens, mais seulement par l'intellect. Là s'arrête la similitude de la conception du rôle de l'intellect chez les deux auteurs, car Thomas ajoute que si la vérité n'est perceptible que pour l'esprit, c'est parce que premièrement, la vérité est une relation dont les extrêmes sont les choses et l'intellect lui-même, et deuxièmement, seul l'intellect est en mesure de connaître ce en quoi consiste la vérité :

Au sixième [*argument*], on doit dire que bien que l'être⁵ soit dans les choses sensibles, cependant le sens n'appréhende pas la raison d'être, ou l'intention d'étant, ni quelque forme substantielle, si ce n'est par accident, mais seulement les accidents sensibles. De même, quoique la vérité soit dans les sensibles, dans la mesure où l'on dit que la vérité est dans les choses, cependant l'intention de vérité n'est perçue que par l'intellect seul. [*Ou bien on doit dire que, bien que les choses sensibles soient comprises par le sens, cependant l'adéquation de celles-ci à l'intellect est saisie par l'esprit seul, et on le dit pour autant que la vérité est perceptible par l'esprit seul.*]

Malheureusement, ce passage nous apparaît problématique, en raison d'une disparité entre le texte que nous avons mis en style italique et ce qui précède. Quand Thomas dit que [*A*] « l'intention de vérité n'est perçue que par l'intellect seul », cela semble signifier que seul l'intellect est en mesure de percevoir qu'une chose est vraie (« dans la mesure où l'on dit que la vérité est dans les choses »), de la même façon qu'il est seul à percevoir l'être de cette chose, être que les sens ne peuvent saisir. Mais, quand il affirme que [*B*] l'adéquation des choses à l'intellect « est saisie par l'esprit seul », il nous semble qu'il est plutôt question implicitement de la réflexivité de l'intellect qui fait un retour sur ses propres opérations, ce qui lui permet de constater qu'il y a relation d'adéquation entre les choses et lui-même. Or, dans l'édition Mandonnet, il est écrit dans une note de renvoi que le passage indiqué ici en style italique ne se trouve pas dans les mss.

consultés pour cette édition,⁶ et nous nous permettrons de spéculer ici qu'il s'agit peut-être d'un ajout tardif (sans toutefois pouvoir dire à partir de quelle édition), car son propos semble aller dans le sens de ce qui se trouve dans la première question disputée *De veritate*⁷ -voire dans les œuvres encore plus tardives⁸ - mais qui ne se trouve pas encore dans le *Commentaire des Sentences*, où Thomas ne rend pas compte, du moins de manière explicite, d'un retour proprement dit de l'intellect sur ses propres opérations⁹, qui ne soit pas lui-même une opération dans le cadre de considérations sur la vérité. Plutôt, ici, c'est dans la perception de l'être des choses par l'intellect que la vérité a lieu.

⁵ Qu'il soit noté au passage ce glissement entre le terme « *essentia* » dans l'argument, vers le terme « *esse* » dans la solution à l'argument.

⁶ Pour davantage de développements au sujet de la notion de réflexion, cf. chapitre 2.

⁷ Cette distinction, Thomas la formule clairement dans le *De veritate*, q.1, a.9, co, où il répond à la question de savoir s'il y a vérité dans le sens (dans cet article, par ailleurs, le premier argument (arg.1) supporte une réponse négative à la question en faisant appel à la définition anselmienne de la vérité) : « [La vérité] est dans l'intellect en tant que consécutive à l'acte de l'intellect et en tant que connue par l'intellect ; elle est en effet consécutive à l'opération de l'intellect selon que le jugement de l'intellect porte sur la chose, selon ce qu'elle est ; or, elle est connue par l'intellect selon que l'intellect se réfléchit sur son acte, non seulement selon qu'il connaît son acte mais selon qu'il connaît la proportion de l'acte à la chose ; (cette proportion) ne peut être connue qu'une fois connue la nature de l'acte même, laquelle ne peut être connue que selon que la nature du principe actif est connue. Ce principe est l'intellect même, car il est dans sa nature de se conformer aux choses ; ainsi, l'intellect connaît la vérité s'il se réfléchit sur lui-même. « [*Veritas*] *in intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum : consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur : unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur.* » BROUWER et PEETERS 2002, pp.146-149, (Les crochets et leur contenu sont de nous).

⁸ Dans un passage où il désigne ce qui d'après lui divise les écrits de Thomas au sujet de la vérité, selon les époques, A. Contat, affirme que « les œuvres tardives font appel à la réflexivité de la connaissance parfaite. » CONTAT 1996 (pp.12-13).

⁹ Au troisième article, dans la solution au troisième argument, où il est question d'une conception augustinienne de la vérité qui implique l'immortalité de l'âme, Thomas dit que « toute faculté qui appréhende la raison d'une certaine intention se doit d'être une faculté non liée au corps, ni dépendante du corps (...). Or, la faculté qui ne dépend pas d'un corps est incorruptible. Et on démontre ainsi que l'âme intellectuelle est immortelle pour cette raison qu'elle appréhende la vérité. » Il ne nous semble pas que « l'appréhension de la raison d'une intention » décrive un véritable retour de l'intellect sur ses opérations. Plutôt, nous y voyons l'appréhension *conceptuelle* de la vérité en général : ce que Thomas lui-même fait dans le texte que nous étudions... (cf. chapitre 3).

Quoi qu'il en soit, ici, c'est au moins dans les objets visés par le rapport de *commensuration* que l'on rencontre une différence majeure entre les deux auteurs. C'est que, chez Anselme, ultimement, par le fait que tout ce qui est,

est vraiment, parce qu'il n'est pas autre chose que ce qu'il y est (...), la vérité est donc dans l'essence de toutes les choses qui sont, parce qu'elles sont ce qu'elles sont dans la vérité suréminente.¹⁰

Ce que l'esprit perçoit, et qui n'est perceptible que pour lui seul, selon Anselme, c'est la droiture d'une chose par rapport à son *devoir être tel* selon le critère absolu de la vérité suréminente qui est Dieu. S'il est bien question chez lui d'un rôle causal que la vérité de la chose exercerait sur l'intellect¹¹ (et la vérité suréminente avant elle), il ne semble pas être question d'une assimilation à la chose, comme c'est le cas dans la conception thomasienne de la vérité, où il y a relation entre les choses et l'intellect.

L'argument (arg. 4) et sa solution

Voyons maintenant l'argument qui va dans le sens de la thèse de l'identité de l'essence de la chose et de la vérité.

(...) Anselme dit que la vérité est la droiture perceptible par l'esprit seul. Or, il est évident qu'il parle de droiture de façon métaphorique, parce que la droiture proprement dite est une passion de [*ce qui est*] continu (*passio continui*). Mais la bonté et la justice selon la raison propre ont ceci, qu'elles sont des droitures perceptibles par l'esprit seul. Donc, il semble que la vérité soit identique à la bonté et à la justice selon la réalité et la raison.

¹⁰ « *D. Absolute concludere potes quia omne quo est vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est. M. Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.* », CORBIN 1986, pp.148-149.

¹¹ « (...) alors que la vérité suréminente a pour effet la vérité qui est dans l'existence des choses, celle-ci est également cause de la vérité qui est (celle) de la pensée, et de la (vérité) qui est dans la proposition ; ces deux (dernières) vérités ne sont causes d'aucune. », « *Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione ; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.* », *Op. cit.* pp. 158-159.

Tout d'abord, en quoi cet argument est-il censé mener à la conclusion de l'identité de l'essence de la chose et de la vérité ? M. Lapierre interprète cet argument ainsi : d'abord, on tente d'identifier la vérité avec la bonté et la justice en mettant l'accent sur l'idée de droiture, ce qui a pour effet d'identifier la vérité avec les essences de toutes choses non pas directement, mais indirectement, à travers leur bonté et leur justice.¹²

Dans la solution qu'apporte Thomas à l'argument, il garde cette idée du caractère métaphorique de la droiture¹³, et ce, en ce qui concerne la vérité, la bonté et la justice. Cependant, il apporte quelques précisions à la métaphore de la droiture d'une ligne qui « ne s'infléchit nulle part »¹⁴, en ajoutant le rapport entre le commencement, le milieu et la fin d'une ligne droite.

Au quatrième [*argument*], on doit dire que la droiture est dite de la bonté, de la justice et de la vérité de façon métaphorique, selon diverses raisons. On trouve en effet dans ce qui est droit une certaine proportion égale de principe, de milieu et de fin. Par conséquent, selon que quelqu'un, en distribuant ou en partageant, observe la mesure d'égalité de justice ou la mesure du précepte d'une loi, on parle de droiture de justice ; d'autre part, selon que quelque chose ne sort pas de la *commensuration* de la fin, on parle de droiture de bonté ; selon que [*quelque chose*] ne sort pas de l'ordonnement de la *commensuration* de la chose et de l'intellect, on parle de droiture de vérité.

Dans le cas de la justice, il est question de la mesure en un sens qualitatif¹⁵. Aussi, il faut remarquer que Thomas utilise l'expression « mesure » dans le cas de la justice, mais l'expression « *commensuration* » dans le cas de la bonté et de la vérité. Cela s'explique par le fait que dans le cas de la droiture de justice, la loi agit comme une mesure extrinsèque appliquée aux actes, lesquels lui sont conformes ou non.

¹² LAPIERRE 1966, p.429

¹³ Anselme ne croyait sans doute pas utiliser ce terme en un sens propre : c'est tout de même par contraste à une droiture visible qu'il introduit, au chapitre XI de son *De veritate*, cette définition de la vérité comme droiture perceptible par l'esprit seul.

¹⁴ « (...) *in nullam partem flectitur* », CORBIN 1986, p.160-161.

¹⁵ RUELLO 1969, p.120

Conclusion

Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressé à la particularité du *Commentaire des Sentences* au sujet de l'usage de la définition anselmienne de la vérité, dont Thomas dit qu'elle comprend toutes les autres acceptions de la vérité. Nous avons souligné le lien entre le rôle de cette définition dans le corps de la réponse avec l'usage de la notion d'essence dans l'énoncé de la question, ce qui nous a amené à montrer comment les deux éléments que Thomas fait ressortir de cette définition comme étant les points les plus importants de sa propre conception de la vérité, soit les notions de « *commensuration* » et de perceptibilité par l'intellect, sont chacun présents dans l'argumentation qui précède le corps de la réponse. Par le fait même, nous avons esquissé quelques différences notables dans les textes respectifs des deux auteurs au sujet de leur conception de la vérité.

Selon M. Lapiere deux caractéristiques majeures sont à retenir de la conception anselmienne de la vérité¹⁶. Premièrement, la vérité est une rectitude, ce qui signifie que les choses sont vraies quand elles remplissent la mesure de leur être, quand elles fonctionnent de sorte à devenir leur nature. Pour cette raison, Anselme dit que la vérité et la justice sont deux noms par lesquels une seule chose est désignée et qu'il s'agit d'une sorte de justice. Deuxièmement, malgré la multiplicité des choses, des affirmations, etc., tout ce qui est vrai est toujours vrai selon une seule vérité : « une et la même est donc la droiture de toutes choses »¹⁷.

Or, pour Thomas, c'est par analogie que l'on attribue le vrai à l'intellect et aux choses, comme nous allons le voir ci-après. Mais, comme chez Anselme, pour qui toute vérité fait signe vers la vérité suréminente qui est Dieu, chez Thomas, le vrai de l'intellect et le vrai de la chose participent à la vérité première qui est la cause exemplaire de toute vérité.

¹⁶ LAPIERRE 1966, p.422

¹⁷ « (...) *una igitur et eadem est omnium rectitudo.* » CORBIN 1986, pp.176-177

Chapitre 2 : les lieux de la vérité

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, ce qui se dégage de l'usage de la définition anselmienne comme englobant toutes les autres, ce sont les points importants de la conception de la vérité chez Thomas : la notion de *commensuration*, et le rôle privilégié de l'intellect. Il sera question de la *commensuration* au troisième chapitre. Dans l'étude que nous ferons maintenant des lieux de la vérité, l'accent sera porté sur le rôle privilégié de l'intellect comme lieu premier du vrai.

Les deux premiers ensembles de définitions, à la fin du corps de la réponse du premier article, représentent les lieux de la vérité, comme nous l'avons indiqué plus haut dans l'introduction :

Une certaine définition de la vérité est donnée selon que la vérité est achevée dans une manifestation de l'intellect. (...) Une certaine [définition] de la vérité est donnée selon qu'elle a un fondement dans la réalité.

L'énoncé de ces deux ensembles est précédé par un passage très similaire plus haut dans le corps de la réponse :

(...) au sujet de la vérité, je dis qu'elle a son fondement dans la réalité, mais que sa raison est achevée par une action de l'intellect, à savoir quand [la chose] est appréhendée telle qu'elle est.

Nous avons aussi mentionné un troisième lieu possible, soit la vérité de l'énonciation : il en sera question dans une section ultérieure du présent chapitre. Cependant, avant de rendre compte de la particularité propre à chacun de ces lieux de la vérité, observons premièrement par quel moyen Thomas les articule ensemble.

Dans les deux cas, le choix de la formulation quant à ce qui les caractérise respectivement indique que chacun, différemment, fait montre d'une certaine antériorité par rapport à l'autre. En effet, d'un côté, l'expression « est achevée »

(*completur*) rend compte d'une certaine supériorité de perfection de l'intellect, alors que de l'autre, la référence à un « fondement » (*fundamentum*) incline dans le sens d'une antériorité de la chose. Or, l'un et l'autre type d'antériorité est pris en charge dans l'explicitation du rapport analogique qui lie l'attribution du vrai aux choses et à l'intellect. Et ce rapport analogique, Thomas l'illustre au moyen de l'exemple très aristotélicien de la multiplicité des attributions de la santé en fonction de la nature du rapport des différents sujets d'attribution avec un seul, où la santé est ontologiquement réalisée :

(...) la raison de vérité se trouve de façon première dans l'intellect [*et de façon seconde*] dans la chose, tout comme le chaud et le froid et les autres causes de la santé sont cause de la santé qui est dans l'animal, et cependant, c'est l'animal qui est dit sain par antériorité, et les signes et la cause de la santé sont dits sains par analogie avec la santé qui est dite de l'animal. Par conséquent, je dis que le vrai se dit par antériorité de la vérité de l'intellect, et se dit de l'énonciation en tant qu'elle est signe de cette vérité ; d'autre part, [*le vrai*] se dit de la chose dans la mesure où elle est la cause [*de la vérité de l'intellect*].¹

Ainsi, on voit comment les deux types d'antériorités sont préservés dans l'articulation des différents lieux de la vérité. La raison de vérité est attribuée à l'intellect de façon première, car c'est dans la proposition qui est le résultat d'un acte de l'intellect, produit par composition ou division, que la vérité est pleinement réalisée. Elle est attribuée de façon seconde à la chose qui est antérieure à la vérité de l'intellect sur le plan causal. La vérité serait attribuée à l'énonciation de la proposition vraie, dans la mesure où elle en constitue le signe. Thomas explicite davantage l'attribution analogique dont il est question ici au second article. Le texte en question se trouve dans la solution au premier argument, lequel visait à déduire l'unité numérique de la vérité en articulant l'exemple de l'analogie de la santé, qui n'est ontologiquement réalisée que dans l'animal sain, à l'unicité de Dieu qui serait alors la vérité par laquelle toutes choses sont vraies. Ceci a pour résultat de placer la vérité divine en lieu de la vérité de l'intellect selon ce qui avait été déterminé dans le corps de la réponse de l'article 1, ce qui confère à la vérité

¹ a.1, co.

ainsi comprise un caractère d'unicité similaire à celui que lui prête Anselme, malgré le recours à l'attribution analogique :

Il semble que toutes [*choses*] soient vraies par une seule vérité qui est la vérité incréée. En effet, comme il est dit dans la solution de l'article précédent, le vrai se dit analogiquement des [*choses*] en lesquelles il y a vérité, comme la santé de toutes [*choses*] saines. Mais il y a numériquement une seule santé par laquelle l'animal est désigné [*être*] sain, comme son sujet, la médecine [*est dite*] saine, comme sa cause, et l'urine [*est dite*] saine, comme son signe. Donc, il semble qu'il y ait une seule vérité par laquelle toutes [*choses*] sont dites vraies.

Dans la solution de cet argument, il résulte, de la façon dont Thomas montre comment une diversité d'acceptions au sujet de la notion même d'analogie, que l'on peut attribuer le vrai selon deux modes analogiques parmi trois² : soit selon un mode nommé « analogie d'attribution » par Cajetan, soit selon un mode nommé historiquement « analogie de proportion », toujours selon le même commentateur. Le premier mode concerne l'attribution analogique du vrai à l'intellect et aux choses ; le second, l'attribution analogique du vrai à Dieu et au créé, qui montre que le vrai de l'intellect et des choses reconduisent à leur créateur comme à un modèle. Voyons d'abord le premier mode d'analogie : nous nous intéresserons au second au chapitre 3 :

² Dans son *De principiis naturae ad fratrem sylvestrum* (§6), Thomas cherche à expliciter comment la substance et la quantité diffèrent génériquement, mais sont identiques selon l'analogie. C'est pourquoi il introduit des considérations sur l'attribution analogique dans le cadre plus général des modes de la prédication d'une chose à plusieurs choses. Dans ce passage, l'analogie est une troisième voie, après l'univocité, et l'équivocité. (« (...) *intelligentiam sciendum est, quod aliquid praedicatur de pluribus: scilicet univoce, aequivoce et analogice.* ») Cependant, son compte rendu de l'attribution analogique (qu'il désigne aussi par « proportion », « comparaison » et « convenance ») est différente : « *Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparationem vel convenientiam, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice.* », édition Léonine (1976), p.46.

Au premier [*argument*], on doit donc dire que quelque chose est dit par analogie de trois façons. Selon l'intention seulement, et non selon l'être. C'est [*le cas*] lorsqu'une seule intention se rapporte à plusieurs [*choses*] par antériorité et postériorité, [*intention*] cependant qui n'a l'être qu'en une seule [*de ces choses*]. Par exemple, l'intention de santé se rapporte de diverses manières à l'animal, à l'urine, et à la diète : par antériorité et postériorité, mais non selon un être différent, parce que l'être de la santé n'existe que dans l'animal.

Continuons dès maintenant notre parcours des différents ensembles définitionnels tels qu'établis par Thomas dans le corps de la réponse du premier article, ce qui nous permettra d'apporter une certaine lumière sur ce type de rapport analogique.

La vérité de l'intellect

Une des grandes particularités de la conception de la vérité du Docteur angélique tient entre autres à l'adoption d'une des conceptions aristotéliennes de la vérité que d'autres maîtres à l'université n'avaient pas reconnue comme valide, soit la vérité de l'intellect³ :

C'est pourquoi le Philosophe dit, au livre VI de la *Métaphysique*, que le vrai et le faux sont dans l'âme, mais que le bien et le mal [*résident*] dans les choses.⁴

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent en présentant sommairement la définition anselmienne de la vérité, si l'on utilise l'expression « perceptible par l'esprit seul », c'est par opposition à toute référence à l'appréhension effectuée par les sens. Or, cette idée d'une « perceptibilité par le seul esprit » impliquée dans la conception d'Anselme ne semble correspondre à la description que nous donne Thomas dans le *Commentaire des Sentences* seulement sous le rapport du sens de l'énoncé lui-même de la définition, plutôt que sur le fond de ses implications doctrinales. En effet, nous l'avons vu, pour Anselme, l'intellect perçoit une droiture qui est un rapport des choses à leur devoir être selon

³ Nous reviendrons au sujet de l'autre conception aristotélienne de la vérité dans le chapitre 3.

⁴ a.1, co.

le divin. Plutôt, le rapport ici se situe entre l'être des choses et une activité de l'intellect lui-même.

Aussi, en adoptant cette conception aristotélicienne de la vérité, appelée « vérité logique » par de très nombreux commentateurs de différentes traditions, Thomas se distingue de plusieurs maîtres universitaires qui s'étaient opposés à une telle caractérisation du vrai, comme Philippe le Chancelier, qui avait opté, parmi plusieurs définitions classiques de la vérité, pour la définition à résonnance augustinienne et boécienne de la vérité que Thomas relèguera au plan très second de la vérité des choses, ce qui rend tout de même compte chez le Docteur angélique de l'importance d'un enracinement ontologique de la vérité de l'intellect.

La vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération et dans son signe

Si la vérité de l'intellect n'est pas le fait de la perception des sens, elle ne résulte pas de n'importe quelle opération de l'intellect. En effet, elle est achevée « dans cette opération de l'intellect recevant l'être de la chose comme il est, par une certaine ressemblance à celui-ci »⁵. Il s'agit de la seconde opération de l'intellect. Plus loin, dans ce même article, Thomas explique en quoi consiste la seconde opération en question :

Au septième [*argument*], on doit dire que, comme il y a deux opérations de l'intellect, l'une d'elles est appelée « imagination de l'intellect » par certains, laquelle le Philosophe nomme « intelligence des indivisibles », et consiste en l'appréhension de la quiddité simple, et on l'appelle aussi par cet autre nom : « formation » ; l'autre est celle qu'ils appellent « croyance » (*fidem*), qui consiste dans la composition ou la division d'une proposition : la première opération concerne la quiddité de la chose ; la seconde concerne son être. Et parce que la raison de vérité est fondée dans l'être, non dans la quiddité, comme il a été dit, la vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération, et dans son signe, qui est l'énonciation (...).⁶

⁵ a.1, co.

⁶ a.1, ad 7

Les termes que Thomas choisit pour désigner l'une et l'autre opérations dénotent l'origine multiple de ces notions⁷ : on y rencontre des expressions tirées des traductions médiévales latines d'Aristote, d'Averroès et d'Avicenne. La première opération, qui concerne l'essence des choses, répond, selon Avicenne⁸, à la question de savoir *quid sit ?* (qu'est-ce que c'est?), alors que la seconde concerne l'être des choses, et répond à la question *an sit ?* (est-ce que?)⁹.

La première opération de l'intellect est responsable de l'abstraction qui mène à la conceptualisation, et ainsi comporte tout un ensemble de sous-opérations et de « moments » gnoséologiques que Thomas décrira ailleurs. Elle prend racine dans l'essence, dans la nature des choses, dont on abstrait les caractéristiques universelles et simples ; d'elle ne peut résulter de fausseté comme telle.¹⁰

Dans le cas de la seconde opération, qui pourtant est centrale pour la compréhension de la vérité de l'intellect, parmi les ensembles de difficultés auxquelles on fait face, il y a la multiplication des sous-opérations à l'œuvre au sein de cette seule seconde « opération » (appréhension d'un acte d'être, composition, affirmation ou proposition, énonciation, croyance [*fidem*]), l'usage de différents termes qui les dénotent, dont on ne sait si certains sont synonymes ; la question de savoir si les éléments qui entrent dans la « composition » sont de nature purement langagière : dans quelle mesure la composition qu'effectue l'intellect correspond à la composition des choses sur lesquelles elle porte ; le problème du moment de l'assentiment par rapport à la composition elle-même, etc.

Nous tenterons néanmoins de dégager les différentes caractéristiques liées à cette seconde opération de l'intellect telle que Thomas en rend compte à

⁷ Sur les sources textuelles au sujet des deux opérations de l'esprit, cf. GARCEAU 1968, pp.101-116.

⁸ C'est davantage par le biais de textes d'AlGazel que l'on aurait connu, au XIIIe siècle, certaines des notions avicenniennes, principalement en ce qui concerne la logique (cf. notre traduction, note 57)

⁹ GARCEAU 1968, p.123.

l'époque du *Commentaire des Sentences*, après quoi nous montrerons comment les propos qu'il tenait à ce sujet se distinguent de ceux qu'il tiendra dans le *De veritate*, et les implications qu'il en résulte pour la notion de vérité.

Thomas nous dit que cette opération (1) concerne l'être des choses, plutôt que leur quiddité (2) qu'elle « consiste dans la composition ou la division d'une proposition », dont le signe est l'énonciation, (3) que certains appellent « croyance » (*fidem*).

1. Une opération qui concerne l'être des choses

Dans un autre passage du *Commentaire des Sentences*, notre auteur se montre moins laconique au sujet de cet « esse » que concerne cette seconde opération. Voyons le passage en question :

Comme dans une chose il y a deux [*items*], la quiddité de la chose et son être, à ces deux [*items*] correspondent deux opérations de l'intellect. [*Il y en a*] une qui est appelée « *formatio* » par les philosophes, par laquelle [*l'intellect*] appréhende les quiddités des choses, qui est aussi appelée « *intelligence des indivisibles* » par le Philosophe au livre III *De l'âme*. L'autre comprend l'être de la chose en composant une affirmation, parce que l'être de la chose composée de matière et de forme, par laquelle [*on*] reçoit la cognition, consiste dans une certaine composition de la forme vers la matière, ou d'accident vers le sujet.¹¹

« L'être de la chose (...) consiste en une certaine composition de la forme vers la matière ou de l'accident vers le sujet ». L'être en question est donc un « esse » composé, auquel fait écho la composition qu'effectue l'intellect, sans toutefois y être identique, mais « par une certaine ressemblance à celui-ci »¹². Aussi, il se décline selon les catégories aristotéliennes, de sorte que par cet « esse », on peut désigner autant la contraction de la matière par la forme, que

¹⁰ Excepté dans la composition définitionnelle qui fait signe vers elle : nous y reviendrons plus loin.

¹¹ « *Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam a Philosopho, in III De anima, dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum.* » *Sent. I*, d.38, q.1, a.3, co, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.903.

l'inhérence d'un accident à une substance. Mais il y a plus : cet être composé est un *acte composé*, il est l'acte de l'essence que l'intellect appréhende par composition :

Il faut savoir que l'être se dit de trois manières. [A] D'une manière, on appelle « être » la quiddité elle-même ou la nature de la chose, comme ont dit que la définition est la parole qui signifie que le *ce qui est* est ; la définition en effet signifie la quiddité de la chose. [B] D'une autre manière, on appelle « être » l'acte lui-même de l'essence ; comme « vivre », qui est l'être par les vivants, est l'acte de l'âme ; non pas un acte second, qui est l'opération, mais un acte premier. [C] D'une troisième manière, on appelle « être », ce qui signifie la vérité de la composition dans les propositions, selon quoi on dit la copule : et selon cela il est dans l'intellect composant et divisant quant à sa complétion ; mais il est fondé dans l'être de la chose, qui est l'acte de l'essence, comme on l'a dit au sujet de la vérité.¹³

Selon B. Garceau, on ne saurait toutefois parler ici de l'« *esse* » au sens de cet *acte d'exister* qui se dérobe à la connaissance conceptuelle, auquel un Gilson s'est beaucoup intéressé, ni au sens de la *totalité de l'être* (comprenant l'essence, l'existence, la substance, les accidents), que reconstruirait l'intellect en rassemblant les différents aspects morcelés d'une chose, lesquels avaient été appréhendés séparément par différentes occurrences de la première opération de l'intellect¹⁴. Non, si l'intellect connaît et appréhende cet « *esse* », par une ressemblance à celui-ci, c'est parce que Thomas, à l'époque du *Commentaire des Sentences*, le concevait comme « une perfection formelle qui résulte dans une substance composée de l'essence spécifique » ou « qui accompagne tout simplement la

¹² *Sent. I*, d.19, q.5, a.1, co.

¹³ « (...) *sciendum, quod esse dicitur tripliciter. [A] Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. [B] Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. [C] Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est. » *Sent. I*, d.33, q.1, a.1, ad 1, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.766.*

¹⁴ GARCEAU, 1968, p.127.

nature des substances simples »¹⁵. Voici un autre passage qui témoigne de cette conception :

(...) la seconde opération considère l'être lui-même de la chose, qui résulte de l'assemblage des principes de la chose dans les composés, ou bien accompagne la nature simple elle-même de la chose, comme dans les substances simples.¹⁶

C'est à Albert le Grand que l'on doit vraisemblablement la formule de l'*esse actus essentiae*, qui n'aurait désigné « ni l'essence, ni la substance concrète, ni formellement l'existence, mais un quasi-effet produit par l'essence »¹⁷.

2. Une opération qui consiste dans la composition d'une proposition

On comprend mieux pourquoi Thomas fait référence, dans le corps de la réponse du second article de notre texte d'étude, à un caractère *formel* de l'être des choses, ainsi qu'à la causalité effective *exemplaire* qu'exerce Dieu par son acte créateur quant à l'être de ces mêmes choses¹⁸. Et comment, ultimement, il y a dans l'intellect qui compose une proposition, la ressemblance de cet acte d'être composé, ressemblance dénotée par la copule « est » qui, son nom l'indique, joint ensemble le sujet et le prédicat dans la phrase.

Mais ne se trouve-t-on pas déjà dans l'ordre énonciatif qui était censé n'être que le *signe* de la vérité de la seconde opération ? Dans un autre passage parallèle appartenant à la même époque, Thomas va encore plus loin dans ce sens.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 128

¹⁶ « *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.* », *Sancti Thomae de Aquino Super Boetium De Trinitate*, q.5 a.3, co, éd. Bruno Decker Lugduni Batauorum, 1959, édition originellement informatisée par Roberto Busa S.J., et informatisée de nouveau par Enrique Alarcón, [84702], <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>.

¹⁷ GARCEAU 1968, p. 129, qui lui-même renvoie à cette étude par le P. Geiger : « La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand », *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Paris, Montréal, 1962, pp.49-116.

¹⁸ *Sent. I*, d.19, q.5, a.2, co.

En décrivant ce qu'accomplit la seconde opération de l'intellect, il utilise un langage qui réfère directement à l'externalisation d'une proposition :

On doit savoir donc, que selon le Philosophe, au livre III *De l'âme*, il y a deux opérations de l'intellect. [Il y en a] une qui est appelée « intelligence des indivisibles », laquelle connaît de toute chose ce qu'elle est ; l'autre, par laquelle [il] compose et divise, à savoir, en formant une énonciation affirmative ou négative.¹⁹

« La seconde opération forme une *énonciation* affirmative ou négative ». Rappelons-nous aussi que l'énoncé de l'ensemble définitionnel qui concerne la vérité de l'intellect attire l'attention sur une « manifestation » :

(...) une certaine définition de la vérité est donnée selon que la vérité est achevée dans une manifestation de l'intellect (...)²⁰

L'« *intellectus* » en question ici est sans aucun doute un génitif subjectif, et non pas objectif, car c'est l'intellect qui fait l'action de manifester, sous une forme langagière, ce sur quoi porte la vérité. Le caractère *monstratif* de la vérité de l'intellect se vérifie aussi dans les définitions classiques de la vérité qui illustrent cette perspective sur la vérité :

comme le dit Augustin dans son livre *De la vraie religion* : « la vérité est ce par quoi est montré ce qui est »²¹, et Hilaire : « le vrai est ce qui déclare ou manifeste l'être »²².

¹⁹ « *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.* » *Sancti Thomae de Aquino Super Boetium De Trinitate*, q.5 a.3, co, éd. Bruno Decker Lugduni Bataurum, 1959, édition originellement informatisée par Roberto Busa S.J., et informatisée de nouveau par Enrique Alarcón, [84702], <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>.

²⁰ Sent. I, d.19, q.5, a.1, co

²¹ « *Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est.* » Augustin, *De vera religione*, cap.36, §66 [P.L. vol.34, col.0151]

²² « *Nulli autem dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse : ut exempli causa dictum sit, verum triticum est, quod spica structum, et aristas vallatum, et folliculis decussum, et in farinam comminutum, et in panem coactum, et in cibum sumptum, reddiderit ex se et naturam panis et munus. Itaque quia naturae virtus praestat veritatem ; videamus an verus Deus sit, quem Moyses*

Nous ne nous attarderons pas ici au contexte originel de ces deux définitions : plutôt que d'effectuer une comparaison entre la conception thomasiennne et celles-ci, comme nous l'avions fait sommairement pour la définition anselmienne de la vérité, nous préférons cette fois comparer l'usage que fait Thomas de ces définitions dans le *Commentaire des Sentences*, avec leur réutilisation dans le *De veritate*, où Thomas propose une refonte de l'organisation entre différentes définitions classiques de la vérité.

Dans le *De veritate*, q.1, a.1, co, Thomas présentera une liste élargie de définitions, selon un principe d'organisation fondé sur une analogie entre les deux lieux de la vérité, l'intellect et les choses, et la structure ontologique elle-même de la vérité en tant que relation. Ainsi, cette fois les définitions seront regroupées en trois ensembles : « (...) la vérité ou le vrai se définissent de trois façons »²³ :

- (I) « selon ce qui précède la raison de vérité et en quoi le vrai est fondé »²⁴ ;
- (II) « selon ce en quoi la raison de vérité est formellement achevée »²⁵ ;
- (III) « selon l'effet conséquent »²⁶ .

Rappelons les cinq ensembles que l'on trouve dans le *Commentaire aux Sentences* : « (...) les différentes définitions de la vérité sont données :

- (A) « selon que la vérité est achevée dans une manifestation de l'intellect » ;
- (B) « selon qu'elle a un fondement dans la réalité » ;

Deum esse significat : de uno Deo, et eodem vero Deo postea locuturi ; ne non interposita sponsione de unius et veri Dei in Patre et Filio subsistentibus confirmatione, periculosa suspicio pendulae expectationis sollicitudinem defatiget. » Hilaire de Poitiers, *De trinitate*, lib. 5, §3 [P.L. vol.10 col.0131C-0132A].

²³ Cf. BROUWER et PEETERS 2002, pp.52-57

²⁴ « secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur ».

²⁵ « secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur ».

²⁶ « secundum effectum consequentem. »

- (C) « selon la *commensuration* entre ce qui est dans l'intellect et ce qui est dans la chose » ;
- (D) « selon qu'elle est appropriée au Fils, à qui la cognition est aussi appropriée » ;
- (E) « une certaine définition est donnée, qui comprend toutes les acceptions de la vérité, à savoir : 'la vérité est la droiture perceptible par l'esprit seul' ».

Quoique la configuration de l'organisation des définitions soit bien différente dans le *De veritate*, il y a certains recoupements : à l'ensemble (I) dans le *De veritate* correspond l'ensemble (B) dans le *Commentaire des Sentences*, et nous trouvons essentiellement les mêmes définitions d'un texte à l'autre dans les ensembles correspondants. Mais les choses se compliquent pour les deux autres ensembles du *De veritate*.

D'abord, en rapport avec ce qui concerne un *achèvement* ou une *perfection* formelle de la vérité (II), dans ce texte, on trouve les définitions qui dans le *Commentaire des Sentences* concernent la vérité considérée selon l'angle de *commensuration* (C), soit la formule de la vérité comme adéquation de la chose à l'intellect, et la définition anselmienne de la droiture perceptible par le seul esprit. S'il semble évident que ces définitions soient subsumées selon une caractérisation de la vérité *formelle*, cependant, c'est la référence à l'achèvement de la vérité qui semble le plus jurer avec le texte du *Commentaire aux Sentences*. En effet, sous l'énoncé de la vérité comprise comme achevée ou complétée (A), c'est de la vérité de l'intellect qu'il est question.

Aussi, le couple de définitions classiques que Thomas a placées sous cet énoncé (A), se trouvent dans le *De veritate*, dans le sous-ensemble (III), qui concerne la vérité selon son effet conséquent²⁷. Nous ne croyons pas qu'il s'agit là

²⁷ Dans le *De veritate*, q.1, a.1, co, Thomas contraste la vérité connue par réflexion à cette vérité « consécutive à l'acte de l'intellect ». Cette dernière constitue essentiellement la vérité telle qu'elle se

d'une distinction réelle entre les deux textes, mais plutôt d'un approfondissement théorique. En effet, le texte du *Commentaire des Sentences*, lorsque contrasté ainsi avec celui du *De veritate*, donne à penser que ce que Thomas envisage comme achèvement de la vérité en est aussi la manifestation, la déclaration, ce qui semble témoigner d'une nature langagière de la vérité dans son achèvement intellectuel. Simplement, dans le *De veritate*, l'accent est mis sur la vérité du produit de la deuxième opération de l'intellect, plutôt que sur l'instance qui en est responsable : l'intellect lui-même. Et quel est donc le produit et le terme de cette seconde opération de l'intellect²⁸ ? « Un verbe complexe qui exprime la saisie, dans un tout, du sujet et du prédicat. »²⁹

3. Certains appellent cette seconde opération « croyance »

C'est toutefois en articulant cette notion d'un caractère obligatoirement prédicationnel de la vérité de l'intellect avec la notion de « *fidem* » qu'émerge une conception qui nous semble plus précise de la vérité de l'intellect.

Thomas utilise l'expression « *fidem* » dans notre texte d'étude. Un tel emploi dans le contexte d'une description des deux opérations de l'intellect est tiré des traductions latines d'Averroès³⁰. Ailleurs³¹, on trouve plutôt l'expression « *credulitas* », qui tient son origine plutôt dans les traductions latines d'Avicenne. Dans un passage du livre III du *Commentaire aux Sentences*, Thomas non seulement fait référence encore une fois aux deux opérations de l'intellect, mais en plus, semble penser que l'assentiment est en quelque sorte un acte distinct appliqué à la composition qu'effectue la seconde opération :

Je réponds que l'on doit dire à la première question que comme le dit le Philosophe au livre III *De l'âme*, il y a deux opérations de l'intellect. L'une qui

présente quand il y a effectivement vérité. Il ne semble qu'il se trouve explicitement une telle distinction dans le *Commentaire des Sentences*.

²⁸. Plus tard, Thomas précisera que ce n'est pas l'acte lui-même de l'intellect qui est vrai ou faux, mais le produit de cet acte. *CG*, I, c.59, §2

²⁹ GARCEAU 1968, p.185.

³⁰ *Op. cit.*, p.108.

³¹ Cf. *Sent. I*, d.8, q.1, a.3, co.

comprend les quiddités des choses simples, et cette opération est appelée « formation » par les philosophes ou « l'intelligence simple ». À cette intellection correspond l'expression (*vox*) incomplexa signifiant cette intellection. Par conséquent, comme on ne trouve pas la vérité ni la fausseté dans les expressions (incomplexes, on n'y acquiesce pas et on ne s'y oppose pas. Ainsi, selon cette opération de l'intellect, on n'acquiesce pas et l'on ne s'oppose pas. Pour cette raison, on ne trouve pas la foi dans cette opération, dont [*le propre*] est d'acquiescer, mais dans l'autre opération, par laquelle l'intellect compose et divise, dans laquelle déjà se trouve le vrai et le faux, comme dans une énonciation. En raison de cela, l'intellect acquiesce ou nie dans cette opération [*qui est*] sienne, comme on acquiesce ou on s'oppose à une énonciation. C'est pourquoi on trouve la foi dans cette opération, qui a l'assentiment.³²

On trouve proprement la foi ou la croyance dans la seconde opération, qui détient la possibilité de l'assentiment *et de la négation*, par contraste à la première opération qui, nous l'avons vu dans une section précédente, ne peut qu'acquiescer (un peu comme les sens). Thomas illustre ses propos avec l'exemple de l'assentiment à une énonciation qui est déjà vraie ou fausse : ceci montre qu'il y a bel et bien similarité entre ce qui est à l'œuvre au sein même de cette seconde opération de l'intellect, c'est-à-dire sur le plan intérieur, et l'évaluation de la vérité d'une proposition énoncée par un autre. Cela semble signifier que par le moyen de cette opération, non seulement l'intellect compose des propositions, qui sont vraies ou fausses, mais se les dit à soi-même et y croit, ou non. Plusieurs questions demeurent cependant : d'abord la question de savoir s'il se les dit en même temps qu'il les compose, et s'il y acquiesce en même temps qu'il se les dit. Aussi, la façon qu'a Thomas de nous présenter le rapport de l'assentiment aux propositions composées par l'intellect implique la possibilité d'acquiescer à une proposition vraie ou fausse, mais la possibilité de *savoir* si la proposition est vraie ou fausse ne

³² « *Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Philosophus 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 sua operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur. Et ideo in hac operatione invenitur fides, quae habet assensum.* », *Sent. III, d.23, q.2, a.2, qc.1, co.* éd. R.P. Maria Fabianus Moos, O.P, Lethielleux, Paris, 1933, p.724.

semble pas envisagée ici : *croire que* n'est pas la même chose que *savoir que*. Donc, il semble que ce soit à deux niveaux que l'intellect peut se tromper dans le cadre de la seconde opération : d'une part, dans la composition elle-même qu'il effectue, et dans l'acquiescement ou l'opposition qu'il lui porte.³³ D'où, peut-être, l'importance pour le Docteur angélique d'insister sur le caractère formel de la vérité, qui rend compte de la nature elle-même de la vérité en tant que telle, un peu comme du point de vue d'un observateur non impliqué, et qui consiste en une *commensuration*.

S'il y a réflexion ici, bien que Thomas ne lui donne pas ce nom, celle-ci semble porter sur la composition produite par l'intellect.

Et c'est une différence majeure que nous percevons entre la conception de la vérité dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *De veritate* : car, si l'on s'en tient à ce que disent les textes, dans le cadre du *Commentaire aux Sentences*, il admet la possibilité de la considération par l'intellect de la vérité elle-même en tant qu'objet de connaissance, par un retour de la faculté connaissante sur ses propres actes qui en constituent alors l'objet³⁴ (Thomas adopte cette idée avicennienne de la possibilité d'une infinité de retours sur les relations³⁵), c'est seulement dans le *De veritate* qu'il sera question d'une réflexion proprement dite, en tant que retour *transparent* d'une faculté sur ses propres actes, qui ne

³³ Cependant, toute proposition n'est pas susceptible de fausseté : il y a des « affirmations premières » (*dignitates*) que l'intellect connaît naturellement : « (...) la fausseté se mêle à la seconde opération et ce, même par soi : non pas certes quant aux affirmations premières que l'intellect connaît naturellement, comme c'est le cas des dignités, mais quant aux [*affirmations*] conséquentes, parce qu'il arrive que la raison, en induisant, fasse erreur par l'attribution d'une [*chose*] à une autre. » Sent. I, d.19, q.5, a.1, ad 7. Cela semble aussi impliquer l'impossibilité naturelle de s'opposer à une de ces affirmations axiomatiques...

³⁴ F.-X. Putallaz parle de « réflexion abstraactive ». Cf. PUTALLAZ 1991, pp.126 et s.

³⁵ « *Nec est inconueniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna III Metaph., cap. X, concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.* », Sent. I, d.17, q.1, a.5, ad 4, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.407.

deviennent pas cette fois l'objet d'actes similaires.³⁶

On ne trouve plus les notions d'assentiment ou de foi, du moins sous ces noms, dans la première question disputée *De veritate*, où il est tout de même question de cette opération de l'intellect qui compose et divise, sans que cette opération ne soit nommée par l'une des quelques expressions que nous avons l'habitude de rencontrer à l'époque du *Commentaire des Sentences*. C'est qu'au troisième article de cette question disputée, dans le corps de la réponse à la question de savoir si la vérité est seulement dans l'intellect composant et divisant, Thomas introduit de nouvelles précisions :

(...) la raison de vrai consiste dans l'adéquation de la chose et de l'intellect ; or, le même n'est pas adéquat à lui-même, mais l'égalité est de [choses] différentes ; c'est pourquoi la raison de vérité se trouve dans l'intellect dès que celui-ci commence à avoir un quelque [chose] en propre ; la chose hors de l'âme n'a pas ce quelque [chose], mais bien quelque chose qui y correspond ; entre les deux, l'adéquation peut être atteinte. Or, l'intellect formant la quiddité des choses n'a que la similitude de la chose existant hors de l'âme, comme le sens en tant qu'il reçoit l'espèce du sensible. Mais quand l'intellect commence à juger de la chose appréhendée, son jugement même est pour lui un propre qui ne se trouve pas à l'extérieur, dans la chose.³⁷

Donc, à l'époque du *De veritate*, le Docteur angélique précise que la correspondance entre les choses et l'intellect nécessite que les deux extrêmes de la relation ne soient pas identiques. Cette non-identité est assurée par un acte judiciaire de l'intellect. Or, un peu plus loin Thomas dira que « l'intellect juge de la chose appréhendée quand il dit que quelque [chose] est ou n'est pas : c'est le fait de l'intellect composant et divisant. »³⁸ De quel être parle-t-on ici ? L'existence

³⁶ Il n'y a qu'à comparer le texte de l'article 3, ad 4, avec le *De veritate*, q.1, a.1, ad 5 : dans le premier, Thomas n'admet pas la possibilité que l'intellect intellige sans intelliger l'intelligibilité, alors que dans le second, il admet cette possibilité, car, dit-il, l'intellect n'est pas toujours retourné sur ses propres actes.

³⁷ « *Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re.* » BROUWER et PEETERS, pp.74-75.

³⁸ *Ibid.*

pure et simple d'un état de fait ? Aussi, s'agit-il d'une opération à deux moments, un peu comme ce semblait être le cas dans le *Commentaire des Sentences*, avec d'abord la composition prédicative, puis l'assentiment donné à cette composition ? À moins qu'ils ne constituent les différents aspects d'un seul et unique acte. C'est en tout cas ce que croit Y. Floucat :

Ne nous représentons pas cette réflexivité du jugement –vécue *in actu exercito* par l'esprit et non *in actu signato* par une considération critique ou logique – comme un pur retour de l'intellect sur des notions intérieures, arrêtant à elles son regard pour les comparer en les composants ou en les divisant, et les évaluer finalement en rapport avec la chose connue. Les concepts, en effet, n'ont d'être que comme termes de l'acte par lequel la chose est connue. C'est pourquoi seules les *species abstraites* peuvent être conservées. Juger c'est donc pour l'intellect, d'un même mouvement, réactualiser les *species* mémorisées, les composer (ou les diviser d') avec les intelligibles en acte provenant de l'abstraction, et incorporer cette réflexion vécue à l'unique *intentio* mentale visant le réel lui-même. C'est l'acte du jugement qui comporte cette réflexivité –elle lui est consubstantielle – puisqu'il est une conception achevée de l'objet, et que toute conception consiste pour l'esprit à se dire à lui-même ce qu'il conçoit.³⁹

Cette association de la notion de jugement avec la seconde opération de l'intellect, nous ne la trouvons pas à l'époque du *Commentaire des Sentences*, nous assure B. Garceau, par le biais de son étude sur le jugement chez Thomas d'Aquin⁴⁰.

Vérité de la quiddité et de la définition

Parmi les différents textes que nous avons étudiés, qui témoignent de l'adhésion du Docteur angélique à la théorie des deux opérations de l'intellect, chacun présente des caractéristiques particulières au contexte dans lequel il s'inscrit. Le passage concerné, dans notre texte d'étude, possède lui aussi sa particularité propre : l'énoncé de la question de départ qui consistait à demander si la vérité est identique à l'essence de la chose est encore en cause ici. Et souvenons-nous que la réponse proprement dite à cette question consistait à dire que la vérité ajoute quelque chose à l'essence, soit un ordonnancement à l'intellect. Or, la vérité n'est-elle pas fondée dans l'être-acte-de-l'essence, plutôt

³⁹ FLOUCAT 2004, p.76

⁴⁰ GARCEAU 1968, pp. 117-129

que dans l'essence des choses ? Dans la solution au contre-argument par lequel on niait qu'il y ait identité entre la vérité et l'essence de la chose,⁴¹ toujours dans ce texte du *Commentaire* où Thomas présente les deux opérations de l'intellect, il montre comment il y a vérité en ce qui concerne l'appréhension de l'essence des choses qui est l'objet propre de l'intellect. En effet, à cette vérité n'est pas jointe la fausseté par soi, parce que l'intellect tient un jugement vrai à propos de son objet propre, vers lequel il tend naturellement, qui est la quiddité de la chose, comme la vue par rapport à la couleur. Cette vérité par soi de l'appréhension de l'essence s'illustre justement par la ressemblance structurelle entre la vérité et l'universel sur laquelle Thomas attire l'attention au commencement même du corps de la réponse à la question sur l'identité de la vérité et de l'essence de la chose⁴² :

Je réponds que l'on doit dire que, parmi ces [*choses*] qui sont signifiées par les noms, on trouve une triple diversité. [*A*] En effet, il y a certaines [*choses*] qui existent à l'extérieur de l'âme selon leur être tout entier achevé, et, de cette manière, il y a des étants achevés comme l'homme et la pierre. [*B*] Or, il y a certaines [*choses*] qui n'ont rien hors de l'âme, comme les songes et l'image d'une chimère. [*C*] D'autre part, il y a certaines [*choses*] qui ont un fondement dans la réalité hors de l'âme, mais dont le complément de raison quant à ce qui existe formellement a lieu à travers une opération de l'âme, comme il appert dans [*le cas de*] l'universel. En effet, l'humanité est quelque chose dans la réalité ; cependant, elle n'a pas là une raison d'universel, étant donné qu'il n'y a pas hors de l'âme une humanité commune à plusieurs [*choses*]. Mais, selon qu'elle est reçue dans l'intellect, une intention lui est jointe par une opération de l'intellect, [*intention*] selon laquelle elle est dite [*être une*] espèce.

Dans un passage parallèle, Thomas va même jusqu'à caractériser comme « vraie » l'intellection qui résulte de l'appréhension d'une quiddité :

On doit savoir que la conception de l'intellect se tient de trois manières⁴³ envers la chose qui est hors de l'âme. En effet, parfois ce que l'intellect conçoit, c'est la

⁴¹ « (...) la vérité et la fausseté sont seulement dans les complexes, parce que, pris individuellement, chaque incomplexe n'est ni vrai ni faux. Mais l'essence est [*le propre*] des réalités incomplexes. Donc, elle n'est pas identique à la vérité. » a.1, s.c. 7.

⁴² Thomas n'y reviendra pas dans la première question disputée *De veritate*, excepté peut-être aux endroits où il compare le vrai à l'universel selon cette caractéristique commune que les deux détiennent, soit l'impossibilité de leur destruction *per se*, sauf selon l'être qu'ils ont en un autre (*De veritate*, q.1, a.5, ad 13 et 14)

⁴³ Nous ne nous intéresserons ici qu'à la première des trois : pour les deux autres, cf. notre traduction, note 16.

similitude de la chose existante hors de l'âme comme ce qui est conçu de ce nom « homme » ; et une telle conception de l'intellect a son fondement dans la chose de façon immédiate, dans la mesure où la chose elle-même, de par sa conformité à l'intellect, fait que l'intellect est vrai, et que le nom qui signifie cette intellection est proprement dit au sujet de la chose.⁴⁴

Ce n'est pas dans le cadre de l'appréhension des quiddités que la vérité en son sens plein a lieu, mais l'œuvre de cette première opération est nécessaire pour qu'il y ait seconde opération et donc vérité. Mais, quoique la vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération, il peut quand même y avoir fausseté en ce qui concerne la première opération de l'intellect et son signe (la définition), mais seulement de manière relative (*secundum quid*), à savoir, dans la mesure où elle est mise en rapport avec la seconde opération⁴⁵.

Tout d'abord, une définition peut être fautive par accident, selon son rapport à la composition, et ce, de manière intrinsèque ou extrinsèque. Ainsi, elle sera fautive de manière intrinsèque selon qu'elle est composée d'éléments qui ne vont pas ensemble, de sorte qu'elle affirme une impossibilité : Thomas illustre ceci par l'exemple de la définition erronée du vide comme d'un « lieu où il ne se trouve aucun corps ». Une définition sera fautive de manière extrinsèque si elle est mise en relation avec un objet qui ne lui convient pas : si l'on applique la définition du cercle au triangle, selon cet autre exemple de Thomas. Mais, rappelons-le, ceci ne concerne pas toutes les quiddités :

(...) cela n'arrive que dans [*le cas*] des quiddités des [*choses*] composées, parce que dans [*le cas*] des quiddités des choses simples, l'intellect ne fait pas défaut,

⁴⁴ « (...) *sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. [A] Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine 'homo' ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. » Sent. I, d.2, q.1, a.3, co. , éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.67.*

⁴⁵ Dans le *De veritate*, q.1, a.3, co, Thomas se contentera d'établir un parallèle entre, d'une part, le rapport entre la vérité de l'intellect et la vérité de la chose, et d'autre part, le rapport entre la vérité de la seconde et de la première opération de l'intellect : dans les deux cas, selon le mode de l'antériorité et de la postériorité.

sauf s'il n'intelligé rien du tout⁴⁶, comme il est dit au [livre] IX de la *Métaphysique*.

Vérité de la chose

Nous avons mentionné plus tôt que Thomas reléguait à l'ensemble plutôt secondaire de la vérité des choses les définitions classiques sur lesquelles certains maîtres à l'université avaient arrêté leur choix pour livrer leur conception respective de la vérité, conception qui dans ces cas privilégie une vérité dite « ontologique ». Il s'agit des définitions suivantes : « le vrai est ce qui est », « le vrai est l'indivision de l'être et de ce qui est » et « la vérité de chaque chose est la propriété de son être, lequel lui est stable ».

Ces trois définitions ne renvoient d'aucune manière à la vérité de l'intellect, c'est pourquoi, au sujet des deux premières, Thomas dira, dans la solution au premier argument de ce même premier article, que

(...) ces définitions du vrai sont données, non pas selon sa raison achevée, mais selon ce qui est fondé dans la réalité.

C'est à ces deux définitions que nous nous intéresserons maintenant : la troisième, tirée d'Avicenne, nous semble avoir, sur le fond, un sens très proche de la seconde⁴⁷.

⁴⁶ Dans le contre-argument, on affirmait que « chaque incomplexe n'est ni vrai ni faux ». Il faut préciser que ce qui est signifié ici, c'est l'essence qui n'est ni actualisée dans une chose naturelle hors de l'âme, ni pensée par l'âme, mais en elle-même, sans être reliée à quoi que ce soit. La source de cela se trouve dans la notion d'« indifférence de l'essence » que l'on attribue à Avicenne.

⁴⁷ Cf. VAN DE WIELE, 1954, pp.532-535. En fait, pour Van de Wiele, la définition de la vérité comme « indivisio... » est tributaire de cette définition d'Avicenne : Cette formule [« *veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei* »] signifie que la vérité de toute chose consiste dans la propriété de son être propre, c'est-à-dire de son essence, qui lui est octroyé. Chez Philippe, nous trouvons la définition suivante : « *veritas est indivisio esse et eius quod est* ». Le sens de cette définition est le suivant : la vérité consiste dans l'indivision, c'est-à-dire dans l'unité, de l'essence et de ce qui est par l'essence. Après examen attentif, il appert qu'on trouve la même idée de part et d'autre. Car l'indivision entre l'essence et ce qui existe concrètement est identique à la possession de l'essence par ce qui existe concrètement. La correspondance s'avère donc parfaite : l'indivision répond à la possession ou à la propriété ; « esse » répond à « sui esse » et les deux termes désignent l'essence ; « id quod est » répond à la « chose » et tous deux désignent l'existant concret. (p.538).

D'abord, la première définition, nous la trouvons chez Augustin dans les *Soliloques*. C'est la conclusion à laquelle arrive Augustin, au chapitre 5 du livre second, pour pallier l'absurdité à laquelle mène une conception du vrai qui nécessiterait la participation d'un observateur⁴⁸, comme dans la définition qu'il avait mise de l'avant précédemment : « le vrai est ce qui paraît tel qu'il est, à qui veut et peut le connaître ». Celle-ci, Thomas la placera dans le troisième ensemble de définitions, qui se rapportent à la vérité selon la *commensuration*.

Dans le cas de la définition du vrai selon l'indivision de l'« *esse* » et de l'« *id quod est* », Philippe le Chancelier affirme la trouver chez les métaphysiciens (« *Trahitur et hec diffinitio a Metaphysicis (...)* »⁴⁹) Ces deux termes, dont on dit qu'ils forment une unité selon une indivision, se rapportent aux catégories boécienne de l'essence (« *esse* ») et de « l'être concret qui existe par cette essence » (« *id quod est* »)⁵⁰. Selon lui, c'est une différence de raison qui distingue ceux-ci :

Philippe pense donc que la distinction de l'essence et de l'étant dans la créature doit s'entendre d'une différence selon la raison. Comment comprendre exactement cette idée? Notre auteur exemplifie son propos en parlant de la différence entre le défini et sa définition, par exemple « *homo* » et « *animal rationale* ». Il n'en dit pas plus. Toutefois, il est possible d'ajouter ceci. D'abord, il est clair que la définition se rapporte à l'essence : elle en est l'expression conceptuelle. Ensuite, dans le cadre doctrinal qui est celui de Philippe, l'étant est ce à quoi s'applique la définition : l'étant correspond au défini. Enfin, si l'étant, par exemple tel individu humain, n'est pas identique à son essence, en l'occurrence la nature humaine, c'est que l'individu, quel qu'il soit, n'épuise pas à lui seul l'entière de sa nature spécifique. Pour le dire autrement, aucun étant créé ne réalise à lui seul la nature spécifique qui le définit. C'est la raison pour laquelle la définition de l'essence, par exemple « *animal rationale* », peut se prédiquer de plusieurs individus, en l'occurrence tous les particuliers qui composent l'extension de « *homo* ». ⁵¹

⁴⁸ S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Soliloquiorum libri duo, liber I, c.15, §27 [P.L. vol.32, col. 1883-1884]

⁴⁹ P.10 (trouver référence dans ma traduction pour le texte latin de Philippe) » Van de Wiele affirme qu'Albert le Grand aurait attribué la définition de la vérité comme *indivisio*... à Avicenne (p.538).

⁵⁰ VAN DE WIELE 1954, p.536

⁵¹ PICHÉ, D., « Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier » à paraître dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92,1 (2008), pp.3-32. On trouvera dans cet article une traduction de ces trois questions initiales, ainsi que la bibliographie pertinente au sujet du vrai comme transcendantal chez Philippe le Chancelier

Nous sommes ici réellement en présence d'une conception ontologique de la vérité se caractérisant entre autres par cette absence de référence à l'intellectualité, car pour cet auteur, « (...) *verum enim dicitur sine respectu ad intellectum* »⁵².

À la fin du passage où Thomas traite des deux opérations de l'intellect, un peu comme s'il répondait au chancelier Philippe, il assure que la manifestation de l'être d'une chose par le moyen d'une composition par la seconde opération de l'intellect n'empêche pas la convertibilité de l'étant et du vrai : même l'être d'une chose in complexe doit être compris selon le mode de la complexion impliqué dans la seconde opération de l'intellect :

De ce qui a été dit, il apparaît donc que le fait que le vrai, à proprement parler, se trouve seulement dans les complexes, n'empêche pas la conversion du vrai et de l'étant, parce que n'importe quelle chose in complexe a son être, lequel n'est pas reçu par l'intellect sauf par mode de complexion. C'est pourquoi, de par cette raison que le vrai ajoute à l'étant, à savoir l'ordonnement à l'intellect, suit cette différence que le vrai appartient aux complexes, et que l'étant se dit de la réalité in complexe hors de l'âme.⁵³

En outre, cette convertibilité de l'étant et du vrai, qui implique aussi l'un et le bien, n'ajoute pas une différence réelle à l'étant, mais une différence de raison (consécutives à tout étant) :

Ainsi, l'un ajoute une raison d'indivision, le bien une raison de fin, le vrai une raison d'ordonnement à la cognition ; et pour cette raison, les quatre sont convertibles, l'étant, le bien, l'un et le vrai.⁵⁴

Thomas s'intéresse aussi à cette idée que l'étant est la première conception de l'intellect (a.1, ad 2, et à la distinction 8 de ce livre I du *Commentaire des Sentences*, q.1, a.3, co). Mais le lieu canonique pour un exposé complet des termes transcendants et la systématisation de leur dérivation, se trouve bien sûr dans le *De veritate*, (q.1, a.1, co).

⁵² *Summa de bono*, q.2, éd. Wicki, vol.1, p.13.111-112.

⁵³ A.1, ad 7.

⁵⁴ A.1, ad 3.

Concernant l'usage par Thomas des définitions classiques de la vérité au niveau de la vérité des choses, il reste qu'il manque à ces définitions qui sont subsumées sous « la vérité selon un fondement dans les choses » cette référence à l'intelligibilité de la chose par l'intellect, de sorte que sans explications supplémentaires de la part de Thomas, ces définitions ne livrent pas le sens complet de la conception thomasienne de la vérité. Dans le corps de la réponse du premier article, il présente néanmoins ce à quoi peut renvoyer la notion d'une « chose vraie » :

(...) [*le vrai*] se dit de la chose dans la mesure où elle est la cause [*de la vérité de l'intellect*]. Par conséquent, on dit [*être*] vraie une chose qui par nature produit à propos d'elle-même une appréhension vraie quant aux [*propriétés*] qui apparaissent au-dehors sur elle. De façon similaire, on dit [*être*] fausse une chose qui par nature produit une fausse appréhension quant à ce qui apparaît au-dehors d'elle-même, comme on appelle le cuivre jaune (*aurichalcum*) « de l'or faux ». Par conséquent, on peut dire aussi qu'un qu'un homme est faux, qui par ses dires ou ses gestes se montre autre que ce qu'il est. Et, par opposition, on comprend la vérité qui est une vertu présente dans les dires et les gestes, comme le dit le Philosophe.

On trouve ainsi dans cette explication une vérité des choses selon qu'elles sont orientées vers une connaissance que l'intellect peut avoir d'elles.

Le vrai des non-étants (privations et choses passées et futures) et des étants de raison

Mais qu'en est-il de la vérité selon le mode affirmatif ou négatif qui porte sur les items non-existants, soit les privations, les choses passées ou futures, qui n'existent donc pas ? Thomas nous livre la raison, certes de façon laconique, de cette possibilité d'affirmer quelque chose au sujet du non-étant ou de l'étant de raison. Cette raison est exprimée dans le cadre de la solution d'un argument contre l'identité de la vérité de l'essence des choses et de la vérité, dont la prémisse est constituée par le fait de la possibilité d'énoncer quelque chose au sujet de ce qui ne possède aucune essence :

Au cinquième [*argument*], on doit dire que, selon Avicenne, de ce qui n'existe d'aucune façon, on ne peut énoncer quoi que ce soit : il est nécessaire en effet que ce au sujet de quoi on énonce quelque chose soit au moins appréhendé. Ainsi, [*cette chose*] a un certain être (*aliquid esse*) au moins dans l'intellect qui

l'appréhende. De cette manière, il est évident qu'à la vérité correspond toujours un certain être, mais il n'est pas nécessaire que lui corresponde toujours un être dans la réalité hors de l'âme, étant donné que la raison de vérité s'accomplit dans une opération de l'âme.⁵⁵

Mais l'explicitation elle-même de la possibilité de dire vrai au sujet du non-étant se trouve dans la solution au huitième contre-argument : c'est parce que la négation se tient sur quelque étant qu'il est possible d'en affirmer le vrai.

Enfin, la vérité des propositions portant sur des non-étants se comporte de façon similaire, nous dira Thomas dans le *De veritate*, à la vérité des propositions qui impliquent des choses passées ou futures, parce que ce qui est futur n'existe pas encore, et ce qui est passé a cessé d'exister :

Dans cette adéquation ou mesure commune⁵⁶ de l'intellect et de la chose, il n'est pas requis que l'un et l'autre extrêmes soient en acte. En effet, notre intellect peut être maintenant adéquat à ce qui sera dans le futur mais qui maintenant n'est pas, autrement, cette [proposition] « l'Antéchrist naîtra » ne serait pas vraie ; par conséquent, ceci est dénommé vrai d'après la vérité qui est seulement dans l'intellect, mais quand la chose n'est pas.⁵⁷

Vérité de l'énonciation⁵⁸

Nous terminerons ce chapitre avec quelques éléments d'information concernant la vérité de l'énonciation. D'abord, s'agit-il d'un lieu de la vérité à part

⁵⁵ Ceci rappelle le texte que nous avons présenté dans notre introduction, au sujet de l'expression « *res* » qui désigne, de façon absolue, toute chose selon l'angle de son essence, et de façon dérivée, tout objet de raison dans la mesure où c'est par l'essence que l'intellect appréhende toute chose ; de même que ce texte tiré du *De ente et essentia*, où Thomas rend compte de la notion d'essence à partir de celle d'étant : « *Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur : uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat ; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit ; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia.* » MICHON, 1996, c.1, pp.70-73.

⁵⁶ « *Commensuratio* ».

⁵⁷ « *In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu : intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt nunc autem non sunt, aliter non esset haec vera : « antechristus nascetur » ; unde hoc denominatur verum a veritate quae est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa.* », q.1, a.5, ad 6, BROUWER et PEETERS, 2002, pp.102-103.

⁵⁸

entière ? Rappelons qu'en raison de la répartition des lieux de la vérité selon le principe d'analogie que nous avons observé plus haut, il semblerait bien que oui. En effet, si la chose est vraie selon qu'elle *cause* la vérité de l'intellect, où la vérité existe réellement, l'énonciation vraie, quant à elle, devrait en constituer le *signe* :

(...) la raison de vérité se trouve de façon première dans l'intellect [*et de façon seconde*] dans la chose, tout comme le chaud et le froid et les autres causes de la santé sont cause de la santé qui est dans l'animal, et cependant, c'est l'animal qui est dit sain par antériorité, et les signes et la cause de la santé sont dits sains par analogie avec la santé qui est dite de l'animal. Par conséquent, je dis que le vrai se dit par antériorité de la vérité de l'intellect, et se dit de l'énonciation en tant qu'elle est signe de cette vérité ; d'autre part, [*le vrai*] se dit de la chose dans la mesure où elle est la cause [*de la vérité de l'intellect*].⁵⁹

Mais, si Thomas affirme bel et bien que l'énonciation vraie est le signe de la vérité de l'intellect, il nous dit aussi que la vérité et la fausseté s'y trouvent *proprie* :

la vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération, et dans son signe, qui est l'énonciation⁶⁰.

Une telle conception de la vérité de l'énonciation a sans doute quelque chose à voir avec le caractère d'emblée langagier de la vérité de l'intellect mis en évidence par cette nécessité pour l'homme de *se dire* la proposition qu'il produit par sa faculté intellectuelle qui compose ou divise⁶¹ Ce qui est souligné d'autant plus par l'usage des expressions « *manifestatio* », « *declaratio* », expressions qui renvoient volontiers à la notion de *verbum* chez Thomas.

Justement, Thomas dira dans la quatrième question disputée *De veritate* que l'énonciation désigne d'abord la parole intérieure. La notion d'effet, dans un contexte langagier qui implique la notion de « signe » n'est pas selon lui à entendre dans le sens de l'énonciation extérieure :

⁵⁹ a.1, co.

⁶⁰ a.1, ad 7.

⁶¹ La question restait évidemment de savoir si selon Thomas on se dit et prête foi au contenu de cette proposition en même temps qu'on la produit.

quand l'effet tient d'une cause non seulement le fait d'être mais aussi celui de signifier, alors, de même que la cause est antérieure à l'effet dans le fait d'être, de même elle l'est dans le fait de signifier. C'est pourquoi le verbe intérieur a raison de signe et de manifestation, plutôt que le verbe extérieur parce que ce dernier n'est constitué dans son rôle de signe que par ce verbe intérieur.⁶²

Ceci témoigne du double regard que porte Thomas, à la suite d'Anselme⁶³, sur la vérité de l'énonciation. D'une part, on considère l'énonciation en tant que « *res* », au même titre que toute chose naturelle à laquelle on ne peut attribuer la fausseté dans la mesure où elle accomplit ce qui lui vient de sa nature propre : signifier. D'autre part, on considère l'énonciation en tant que signe auquel échoit la possibilité de signifier adéquatement ou non les choses dans une relation de dépendance envers ces choses, car c'est elles qui déterminent la vérité de l'énonciation vue sous cet angle :

Et, à ce qui est objecté plus loin, [*à savoir*] qu'elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, on doit répondre que l'énonciation peut être considérée de deux façons. [A] Ou bien comme une certaine chose, et ainsi la vérité de la chose est en elle, comme en n'importe quelle chose quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, et une telle vérité demeure en elle, même si la chose est altérée. [B] Ou bien [*elle peut être considérée*] comme le signe de cette chose, et ainsi sa vérité existe par l'adéquation à cette chose. Or, si la chose est altérée, l'adéquation du signe au signifié est supprimée, sans aucune altération du signe lui-même. Il est manifeste que [*cela*] peut se produire dans les relations. Il s'ensuit que la vérité de l'énonciation ne demeure pas⁶⁴.

C'est seulement lorsque considérée comme une chose proprement dite que l'énonciation est caractérisée en quelque sorte indépendamment de la vérité de l'intellect.

Rappelons que le Docteur angélique tire la double considération de la vérité de l'énonciation du dialogue *De veritate* d'Anselme. Mais Anselme ajoutera

⁶² « (...) *quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.* », *Questions disputées sur la vérité*, question IV, Le verbe, trad. B. JOLLÈS, (texte de la léonine en regard), Vrin, Paris, 1992, pp.36-37.

⁶³ *Dialogus De veritate*, c.II.

⁶⁴ *Sent.I*, d.19, q.5, a.3, ad 5.

que malgré ces deux façons de voir la vérité de l'énonciation ou de la signification, il reste que la signification comme telle a été conçue pour signifier les choses telles qu'elles sont. Autrement dit, pour Anselme, c'est vraiment quand l'énonciation est vraie au sens où elle signifie que ce qui est est qu'elle accomplit véritablement sa nature telle que Dieu l'a voulue : n'oublions pas que le vrai chez Anselme est surtout un devoir être du côté du créé :

Il n'est certes pas coutume de dire vrai un langage lorsqu'il signifie qu'est-ce qui n'est pas ; il a pourtant vérité et droiture parce qu'il fait ce qu'il doit. Mais, lorsqu'il signifie qu'est-ce qui est, il fait doublement ce qu'il doit, puisqu'il signifie à la fois qu'il a reçu de signifier et ce en vue de quoi il a été fait.⁶⁵

Thomas ne développera pas explicitement la notion d'une double vérité de l'énonciation dans ce sens. Cependant, il dira tout de même que le vrai est le bien de l'intellect, dans la mesure où le vrai est ce que vise l'intellect.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons d'abord observé le principe analogique qui articule les deux lieux de la vérité. Dans le cas de la vérité de l'intellect, il a été question de la seconde opération de l'intellect, de sa structure interne et de ce en quoi est fondée son activité qui complète la raison de vrai, à savoir l'être-acte-de-l'essence, un être que l'intellect connaît par une certaine ressemblance en lui. Nous avons de ce fait souligné certaines différences par rapport à la première question disputée *De veritate*, quant aux notions d'assentiment, de foi et de réflexion. Nous avons vu aussi comment la fausseté et la vérité se tiennent vis-à-vis de la première opération de l'intellect. En ce qui concerne la vérité de la chose, nous avons vu qu'il n'est pas nécessaire que ces « choses » subsistent hors de l'âme, car on dit le vrai aussi au sujet de non-étants comme les privations, les choses passées ou futures, et aussi au sujet d'étants de raison.

⁶⁵ « *Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est ; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet ; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est.* », CORBIN, 1986, pp.179-180.

Chapitre 3 : la vérité en tant que *commensuratio*

Nous avons observé au premier chapitre de quelle façon l'usage par Thomas de la définition anselmienne de la vérité faisait ressortir la prépondérance de deux caractéristiques dans sa propre conception de la vérité, soit la nécessité du rôle de l'intellect, et le fait de consister en une *commensuration*. C'est sur ce deuxième aspect que nous allons maintenant nous pencher.

Ainsi, il sera question maintenant de la vérité selon l'angle de sa nature ontologique même, le type de « chose » qu'est la vérité : nous nous intéresserons donc davantage ici au « quoi » qu'au « comment ». En effet, si nous avons vu qu'elle tient son être pleinement achevé dans l'intellect qui compose et divise, cela ne nous dispense pas de nous interroger au sujet du type d'étant qu'elle est au point de vue de l'ontologie aristotélo-thomasienne. Disons-le d'emblée : la vérité est une relation, à savoir une relation d'adéquation ou de *commensuration* entre l'intellect et l'être des choses :

Et dans cette opération de l'intellect recevant l'être de la chose comme il est, par une certaine ressemblance à celui-ci, la relation d'adéquation en laquelle consiste la raison de vérité est achevée.¹

La vérité est une relation

La vérité, au sens où elle se trouve réalisée pleinement par l'opération de l'intellect qui compose et divise, est une relation à sens unique, en ce sens qu'elle tient son être pour ainsi dire dans un seul des deux extrêmes. Thomas traite de la relation en ce sens au troisième livre de son *Commentaire aux Sentences*. Il affirme que certaines relations prennent naissance à partir du mouvement d'un seul des deux extrêmes de cette relation, sans qu'il y ait altération de la part de l'autre. Aussi, un des extrêmes dépend de l'autre, comme dans le cas de la science envers ce qui est connu : une telle relation est dite réelle du point de vue de celui des deux

¹ *Sent. I*, d.19, q.5, a.1, co.

extrêmes qui est en état de dépendance vis-à-vis de l'autre, mais de l'autre, elle est dite de raison seulement². Il y a un passage dans la première question disputée *De veritate* qui porte directement sur la notion de relation du connaissant au connu. Thomas affirme d'abord que par opposition aux autres catégories, qui « posent quelque [chose] dans la nature des choses », seule la relation « n'a pas de quoi poser quelque [chose] dans la nature des choses, parce qu'elle ne prédique pas quelque [chose] mais une mise en relation ». ³ Il présente ensuite quatre façons dont cela peut se produire, qu'il affirme tirer d'Avicenne et Aristote. Parmi ces quatre modes de la relation, il en est un qui concerne le rapport du connaissant au connu :

(...) quand un des relatifs dépend de l'autre mais sans réciproque : ainsi la science dépend de ce qui peut être su mais sans réciproque ; aussi, la relation de la science à ce qui peut être su est-elle quelque [chose] dans la nature des choses mais pas la relation de ce qui peut être su à la science, [relation qui est] seulement dans la raison.⁴

Donc, pour Thomas, c'est le propre de la relation que de ne pas ajouter *réellement* à l'être des choses, mais selon la raison seulement. Mais, dans le cas d'une relation qui consiste précisément en la liaison d'un objet extramental et d'un intellect, c'est le cas de la connaissance, comme nous l'avons vu au chapitre précédent et comme nous venons de le rappeler, cette relation ne change rien à la structure ontologique de l'objet connu. Or, cette relation sera dite réelle du point de vue de l'intellect, car en tant qu'intellect, c'est lui qui réalise ce qui fournit à la relation d'être elle-même un être de raison.

² « (...) *quaedam autem innascuntur ex motu unius sine immutatione alterius, quo accidit in his quorum unum dependet ad alterum [ab altero], et [sed] non e converso, sicut scientia ad scitum ; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum.* », *Sent. III*, d.5, q.1, a.1, qc.1, co, éd. R.P. Maria Fabianus MOOS, O.P, Lethielleux, Paris, 1933, p.187.

³ « *Ad quintum decimum dicendum quod, cum alia genera in quantum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura, -quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est aliquid dicit-, sola relatio non habet ex hoc quod est huiusmodi quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid sed ad aliquid : unde inveniuntur quaedam relationes quae nihil in rerum natura ponunt sed in ratione tantum (...)* » *De veritate*, q.1, a.5, ad 15, BROUWER et PEETERS, 2002, pp.112-113

⁴ « (...) *quando unum relativorum dependet ab altero et non e converso, sicut scientia dependet a scibili et non e converso : unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam sed in ratione tantum.* » *Op.cit.*, pp.114-115.

La vérité consiste bel et bien en une relation, mais la notion de mesure s'avère beaucoup plus riche pour rendre compte des spécificités à la fois ontologiques et épistémologiques impliquées dans la notion de vérité chez Thomas, qui affirme lui-même dans son *Commentaire aux Sentences* que :

puisque la vérité est une certaine droiture et *commensuration*, il faut que la mesure soit intelligée dans la raison de vérité (...).⁵

La mesure doit être comprise dans la raison de vérité

Ces caractéristiques épistémologiques et ontologiques sont synthétisées par Thomas dans un passage qui suit celui auquel nous venons tout juste de faire appel :

(...) il faut qu'il y ait *commensuration* de la chose à l'intellect pour que soit achevée la raison de vérité. Or, les choses se rapportent de diverses manières aux différents intellects. Parce que l'intellect divin est la cause de la chose, il faut que la chose soit mesurée par l'intellect divin, puisque chaque [*chose*] est mesurée par son principe premier. C'est pourquoi Anselme affirme qu'on dit que la chose est vraie quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'intellect divin. Mais les choses se rapportent à notre intellect comme une cause, dans la mesure où l'intellect reçoit à partir des choses, d'où il est que notre science ne mesure pas les choses mais est mesurée par elles, comme il est dit au [*livre*] X de la *Métaphysique*. En effet, ce n'est pas parce que [*quelque chose*] nous semble être de telle manière qu'il en est ainsi dans la réalité ; mais plutôt, ce qui nous semble être de telle manière est vrai parce qu'il en est ainsi dans la réalité. Donc, l'intellect divin est comme une mesure première, non mesurée ; la chose est une mesure seconde, mesurée ; notre intellect est mesuré et non mesurant.

Il y a évidemment beaucoup à dire au sujet de ce texte. Thomas affirme que les choses se rapportent de différentes manières aux différents intellects : ce sera le principe de division de la présentation que nous allons maintenant faire de la notion de mesure, soit premièrement au niveau de l'intellect humain lié aux choses connues, et deuxièmement au niveau du rapport de l'intellect divin aux choses et aux intellects qu'il crée.

1. La mesure en un sens épistémologique

Au niveau épistémologique, ce qui caractérise l'usage de la notion de mesure chez Thomas, c'est son souci de réconcilier deux facettes de la théorie de la connaissance aristotélicienne⁶ : (1) l'indépendance absolue des objets par rapport à la connaissance que l'homme peut en avoir, et (2) le fait que la connaissance se produise *ad modum cognoscentis*, selon le mode d'appréhension du connaissant, connaissant qui, bien qu'il n'exerce aucune influence sur ses objets de connaissance eux-mêmes, est néanmoins actif au niveau opératif interne.

La causalité et l'indépendance des objets de connaissance

(...) les choses se rapportent à notre intellect comme une cause, dans la mesure où l'intellect reçoit à partir des choses, d'où il est que notre science ne mesure pas les choses mais est mesurée par elles, comme il est dit au [livre] X de la *Métaphysique*. En effet, ce n'est pas parce que [quelque chose] nous semble être de telle manière qu'il en est ainsi dans la réalité ; mais plutôt, ce qui nous semble être de telle manière est vrai parce qu'il en est ainsi dans la réalité.⁷

Les choses exercent une causalité par rapport à l'intellect humain qui les connaît, où la vérité est achevée ; l'intellect se trouve en situation de dépendance vis-à-vis des choses quant à la connaissance qu'il en tient. C'est pourquoi il est mesuré par elles : Thomas, comme on le voit dans ce texte, met cette idée de l'avant en faisant appel à la *Métaphysique* d'Aristote, livre X, chapitre 1, lieu classique au sujet du caractère épistémologique de la notion de mesure, et le passage spécifique auquel Thomas renvoie, qui critique un *dictum* de Protagoras, est le vestige d'une querelle à laquelle Platon a pris part.

⁵ *Sent. I*, d.19, q.5, a.2, ad 2.

⁶ L'exposé qui suit au sujet de l'aspect épistémologique de la notion de mesure chez Thomas d'Aquin se base sur la section pertinente (pp.107-111) dans le texte de J. MCEVOY, « The Divine as the Measure of Being », in *Studies in Medieval Philosophy*, éd. John Wippel, (coll. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol.17), the Catholic University of America Press, 1987, pp.85-107. M. McEvoy lui-même fonde ses propos de Thomas dans son commentaire au livre X de la *Métaphysique*. Nous croyons que toutes les informations que l'auteur tire de ce commentaire sont aussi pertinentes pour notre propos, même si celui-ci porte sur le *Commentaire des Sentences*.

⁷ *Sent. I*, d.19, q.5, a.2, ad 2.

Dans le premier chapitre du ce livre X de la *Métaphysique*, Aristote montre les différentes acceptions de l'un et il distingue les différentes sortes de choses qui sont unes, par contraste à l'essence proprement dite de l'un : il distingue l'extension et la notion de l'un⁸. Selon l'extension, les différents modes de l'un⁹ se ramènent sous quatre types principaux, « qui embrassent tout ce qui est dit un primitivement et en soi, et non par accident »¹⁰ : le continu (davantage naturel qu'artificiel), le tout, l'individu et l'universel¹¹. Mais la notion proprement dite de l'un

consiste dans l'indivisibilité, le fait d'être essentiellement une chose déterminée et particulière, séparable selon le lieu ou la forme, ou par la pensée ; ou encore, c'est être un tout et un indivisible ; mais c'est surtout être la mesure première de chaque genre, et, tout spécialement, la mesure première de la quantité, car c'est de la quantité que l'Un a été étendu aux autres catégories.¹²

Ainsi, pour Aristote, la notion de mesure est de première importance en ce qui concerne l'essence même de l'un, laquelle mesure est directement liée au caractère d'abord quantitatif de l'un, principe des nombres, n'étant lui-même pas un nombre. En outre, l'un, tout comme l'être, s'étend à toutes les catégories dira ailleurs Aristote¹³.

Mais, dans la 24^e distinction du premier livre du *Commentaire des Sentences*, on voit que Thomas croit cependant que l'un en tant que principe des

⁸ *Métaphysique*, t.2, livre X, c.1, (1052b2-5) trad. Tricot, Vrin, Paris, 1991, p.61, note 1.

⁹ Cf. le livre V, c.6, pour un compte rendu plus profond des différents modes selon lesquels des choses peuvent être dites unes.

¹⁰ *Métaphysique*, t.2, livre X, c.1, (1052a17) trad. Tricot, Vrin, Paris, 1991, p.59

¹¹ *Op. cit.*, (1052a34), p.60. Les deux derniers sont relatifs à la connaissance. Voici ce qu'en dit Aristote : L'un, « c'est aussi ce dont la notion est une, telles les choses dont il y a unité de pensée, c'est-à-dire les choses dont la pensée est indivisible. Or la pensée indivisible est la pensée de ce qui est indivisible spécifiquement ou numériquement. Numériquement, donc, l'individu est indivisible ; spécifiquement, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la connaissance et de la science, de sorte que doit être un au sens premier ce qui est la cause de l'unité des substances., *Op. cit.*, (1052a29-34), p.60

¹² *Op. cit.*, (1052b16-19), pp.61-62. Nous reviendrons sur l'un « en tant que mesure première de chaque genre » dans la section qui concerne la mesure à un niveau métaphysique.

¹³ « (...) l'être et l'un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion (...). », *Métaphysique*, IV, t.1, trad. TRICOT, (1003b22-25), p.112. J.A. Aertsen affirme que la priorité dont jouit l'un auprès de l'étant au sein des transcendants serait dûe au fait qu'il est le seul des transcendants à avoir reçu une articulation claire de la part d'Aristote. AERTSEN 1996, p.201

nombres et l'un transcendantal qui échoit à tout étant ne sont pas notionnellement identiques. En effet, en répondant à Avicenne qui soutient la thèse contraire, il affirme que l'un mathématique, du fait qu'il relève de la catégorie de la quantité, ne caractérise qu'accidentellement les étants auxquels il s'applique. Aussi, cet un mathématique *ajoute* à l'étant une raison de mesure, car l'unité, prise en ce sens, a la raison de mesure dans son essence, alors que l'un transcendantal n'ajoute rien de positif à la notion d'étant, mais bien plutôt une caractérisation négative de l'ordre de l'indivision.¹⁴ Il reste que l'un transcendantal, aussi bien que l'un qui a la raison de mesure, s'étendent tous deux à toutes les catégories, mais de manière distincte : l'un transcendantal (comme l'étant, le vrai, le bon) concerne tous les items substantiels ou accidentels que l'on subsume sous les différentes catégories, de telle sorte que tout ce qui est, est aussi un ; alors que l'un mathématique, premier dans le genre de la quantité, s'étend à tous les genres de telle sorte que le premier dans un genre mesure tous les items appartenant à ce genre. C'est ainsi que Dieu est le premier absolument, tous genres confondus, et donc, mesure de toute chose¹⁵. On voit déjà comment il y a glissement de l'ordre épistémologique à l'ordre ontologique dans l'interprétation thomassienne d'Aristote.

Revenons à Aristote, après avoir décliné les différents usages de la mesure, Aristote en vient à caractériser la science et la sensation comme mesures des objets connus ou perçus. Cependant, c'est là mal s'exprimer, selon lui, car ce sont plutôt les choses qui mesurent les facultés connaissantes et sensitives que l'inverse. C'est que les choses agissent à notre égard comme lorsqu'un autre a mesuré plusieurs fois notre taille, que nous connaissons justement en raison de cette mesure plusieurs fois appliquée sur nous.

Il en est [des choses], à notre égard, comme dans le cas où nous sommes mesurés par un autre : nous savons quelle est notre taille, parce que la coudée a été appliquée tant de fois sur nous. Mais Protagoras dit que « l'homme est la mesure de toutes choses », entendant par là l'homme qui sait ou l'homme qui sent, c'est-à-dire l'homme qui a la connaissance sensible et l'homme qui a la science,

¹⁴ Cf. *Sent. I.*, d.24, q.1, a.3, co ; AERTSEN, 1996, pp.215-216.

¹⁵ Cf. *Sent. I.*, d. 8 q. 4 a. 2 ad 3.

science et connaissance que nous disons précisément constituer la mesure des objets.¹⁶

Cette attitude vis-à-vis du fameux *dictum* de *Protagoras*, Aristote la reprend de Platon, et Thomas, comme on s'en rend compte dans le texte du *Commentaire des Sentences* présenté plus haut, s'en accommode tout autant. Dans le cadre d'une épistémologie réaliste comme celle de Thomas (et d'Aristote), il semble indiqué de vouloir préserver l'objectivité des choses contre les torts du relativisme, voire du scepticisme que risquerait d'entraîner l'idée de la causalité d'une mesure « subjective » sur les choses connues. Nous avons présenté plus tôt la différence entre l'un transcendantal qui ajoute une raison négative d'indivision et l'un mathématique qui ajoute une raison positive de mesure. Or, cette raison positive de mesure, au sein des transcendants, c'est le vrai qui la détient : tout étant non seulement est un en tant qu'il est indivisé, mais en outre il est vrai, car il est orienté vers la connaissance que l'intellect peut avoir de lui. Et si cette connaissance devient acte, cet étant, en tant que cause de cette connaissance, sera mesure de cette connaissance, mais de telle sorte qu'il n'en sera pas lui-même modifié par elle ; c'est la raison pour laquelle on n'attribue souvent qu'une vérité extrinsèque aux choses dans leur rapport à l'intellect humain, parce que la connaissance ponctuelle d'une chose n'en modifie pas la structure ontologique, d'autant plus que cette chose sera dite vraie de façon seconde, en tant qu'elle est cause de la vérité achevée dans l'intellect. Mais n'est-ce pas là nier l'enracinement ontologique de l'intelligibilité des choses ? Quoi qu'il en soit, les choses mesurent l'intellect humain quant à la connaissance qu'elles causent chez lui. Or, la vérité n'est pas une *mesura*, mais une *commensuratio*, nous dit Thomas :

La *commensuration* n'est pas d'une seule quantité envers elle-même, mais de deux (...).¹⁷

¹⁶ *Métaphysique*, t.2 trad. TRICOT (1053a32-3), 1991, pp.65-56.

¹⁷ « (...) *commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum* (...) », *Sent. I*, d.19, q.1, a.1, ad 4, éd. MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929, p.463

Au premier chapitre, nous avons étudié la vérité définie comme *rectitudo*, selon une métaphore tirée de cette discipline mathématique qu'est la géométrie. Avec la notion de *commensuratio*, c'est la discipline de l'arithmétique qui fournit l'image conceptuelle propre à la structure de la vérité.

Nous avons consulté deux dictionnaires latins pour l'expression « *commensuratio* », et dans les deux cas¹⁸, on nous renvoie au traité *De musica* de Boèce :

Si donc les percussions des sons graves sont commensurables aux percussions des sons aigus, comme dans ces proportions que nous avons rapportées plus haut, il n'y a pas de doute que cette commensuration est mélangée en elle-même, et produit une seule voix consonante.¹⁹

L'usage par Thomas de cette expression vraisemblablement tirée de la discipline de la musique (discipline qui tire elle-même ses concepts de l'arithmétique²⁰), implique donc une relation de consonance, de proportion entre deux extrêmes. Ainsi, avec la notion de vérité en tant que *commensuration*, il semble présupposé qu'il y a unité ponctuelle proportionnelle entre deux mesures, similaires et différentes à la fois : la causalité de la chose connue et le produit de la seconde opération de l'intellect. Ceci implique donc qu'il y a aussi mesure du côté de l'intellect, non pas seulement du côté de la chose connue, bien que celle-ci ne subisse aucun changement du fait de la connaissance qu'en a l'intellect.

¹⁸ *Le grand Gaffiot*, 2000 p.353 ; *Lexicon totius latinitatis*, A. FORCELLINI, I. FURLANETTO, F. CORRADINI, I. PERIN, 1965, t.1, p.707.

¹⁹ « *Si igitur percussiones gravium sonorum commensurabiles sint percussionibus acutorum sonorum, ut in his proportionibus quas supra retulimus, non est dubium quin ipsa commensuratio sibimet misceatur, unamque vocum efficiat consonantiam.* », *An. Manl. Sev. Boetii De musica libri quinque*, lib. 1, cap.31 [P.L. vol.63, col. 1194B].

²⁰ « (...) *una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica.* » *Sancti Thomae de Aquino Super Boetium De Trinitate*, q.5 a.1 ad 5, éd. Bruno Decker Lugduni Bataurorum, 1959, édition originellement informatisée par Roberto Busa S.J., et informatisée de nouveau par Enrique Alarcón, [84665], <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>.

L'autre définition que Thomas place dans l'ensemble définitionnel de la vérité selon l'angle de la *commensuration* (en plus de la définition d'Augustin dont nous avons parlé brièvement au chapitre précédent et sur laquelle nous ne reviendrons pas), c'est celle qui fera fortune, soit la définition de la vérité comme « *adaequatio rei et intellectus* ». Dans la première question disputée *De veritate*²¹, Thomas affirme à plusieurs reprises qu'il tire cette définition d'Isaac Israeli, où elle ne semble vraisemblablement pas se trouver²². Un texte similaire à la définition utilisée par Thomas se trouve dans la Métaphysique d'Avicenne qui dit, dans sa traduction latine, que :

La vérité qui est adéquate à la chose, celle-là est certaine, mais elle est certaine, comme je pense, par le rapport de sa comparaison à la chose, et elle est vérité par le rapport de la comparaison de la chose à elle-même²³.

On ne trouve pas là de référence explicite à l'intellect, et la vérité n'est pas présentée comme une relation entre l'intellect et la chose, mais entre elle-même et la chose, voire entre la chose et la chose elle-même...

Cependant, dans la même distinction 19 du *Commentaire des Sentences*, le jeune Thomas cherche à savoir si l'égalité dans les personnes divines est mutuelle (rappelons-nous que le passage qui nous intéresse pour la notion de vérité s'enracine dans un texte d'origine augustinienne où il est question de l'égalité des personnes divines selon la grandeur, l'égalité, la vérité...). Dans ce passage, il articule d'abord entre elles les notions d'égalité, d'adéquation, de similitude et d'assimilation, puis en rapport avec les Personnes divines.

Comme l'égalité est fondée dans l'unité de quantité, il revient au même pour une chose d'être égale à une autre que d'avoir sa quantité, il revient au même pour une chose d'être similaire à une autre que d'avoir sa qualité. Or, la qualité d'une

²¹ Cf. BROUWER et PEETERS 2002, p.185.

²² Cf. J.T. MUCKLE, « Isaac Israeli's Definition of Truth », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, (8) 1933, pp. 5-8.

²³ : « *Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam.* », *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 1.8, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.55.64-67.

chose est dite selon que cette chose la possède proprement et pleinement. D'autre part, il arrive parfois que cette qualité parfaite soit dans une chose et une autre. Par conséquent, on peut la dire de l'une et de l'autre : et par conséquent on peut dire que l'une et l'autre chose est similaire. Parfois, une certaine qualité se trouve proprement et pleinement dans une seule, et dans l'autre il y en a seulement l'imitation, selon une certaine participation : et alors cette qualité n'est pas dite être [*le propre*] de l'une et de l'autre, mais seulement de celle qui la possède pleinement. Alors, celle qui ne l'a pas pleinement, on la dira similaire à celle qui l'a pleinement, mais pas l'inverse : comme nous disons que l'image est similaire à l'homme, et pas l'inverse. En effet, on ne peut dire à proprement parler que l'homme est similaire à son image. De plus, être assimilé, au-delà de ce qu'est d'être similaire, pose un certain mouvement et accès à l'unité de qualité, et semblablement, être adéquat envers la quantité.²⁴

Si cette caractérisation de l'adéquation vaut pour la formule définitionnelle de la vérité comme « *adaequatio rei et intellectus* »²⁵, la question reste de savoir lequel des deux extrêmes de la relation est le lieu du mouvement en question. En effet, ce « *ad* » dans l'usage d'« adéquation » au sujet de la vérité signifie-t-il une tension de l'intellect vers les choses, de sorte que soit dénotée la tâche infinie de l'homme qui ne peut que s'approcher d'une connaissance parfaite, sans jamais l'atteindre, ou bien dénote-t-il la causalité exercée par la chose que l'intellect connaît dans cette relation à sens unique à l'issue de laquelle seul l'intellect est mû ?

Si, comme on le sait, c'est la définition de la vérité selon l'*adaequatio rei et intellectus* qui finira par l'emporter chez Thomas comme définition centrale de la vérité, l'expression « *commensuratio* », pour sa part, sera de plus en plus laissée de côté : par exemple, dans notre texte d'étude, nous trouvons en tout neuf

²⁴ « *Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquod esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est. Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo. Ulterius, assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem.* », *Sent. I, d.19, q.2, a.2*, co, éd. MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929, p.464. C'est nous qui soulignons.

²⁵ Comme le croit F. Ruello (cf. RUELLO 1969, p.193).

occurrences de ce terme, par rapport à seulement trois dans la première question disputée *De veritate*, qui est beaucoup plus volumineuse. Il n'est sans doute pas exagéré de dire qu'avec l'expression « *commensuratio* » on met davantage l'accent sur l'unité, alors qu'avec l'expression « *adaequatio* », on dénote un certain mouvement vers l'unité. Cette différence dénoterait-elle un changement doctrinal comme tel ? Rappelons-nous que Thomas affirmera dans la première question disputée *De veritate* qu'il y a vérité de l'intellect lorsque celui-ci possède quelque chose en propre qui ne se trouve pas dans la chose qu'il connaît, soit le jugement, ce qui semble alors dénoter une certaine asymétrie entre les deux extrêmes ; alors que dans le *Commentaire des Sentences*, il y a vérité lorsque l'intellect connaît la chose telle qu'elle est, en raison de la ressemblance en lui d'avec l'être-acte-de-l'essence, signifié par la copule « est » dans l'énonciation : l'accent porte bien davantage sur le semblable que sur le dissemblable.

L'activité de l'intellect mesurant

La perceptibilité de l'intellect impliquée dans la notion de vérité, nous l'avons vu, concerne la seconde opération de l'intellect, opération par laquelle il compose et divise. Dans le cadre de la seconde opération de l'intellect, l'homme prend part à sa propre connaissance, de sorte que s'il est mesuré par les choses selon l'angle de leurs qualités sensibles et de leur essence, par cette seconde opération, il compose les propositions vraies auxquelles il donne assentiment. En outre, la façon même dont l'homme appréhende ses objets de connaissance est ajustée à lui :

Tout connaissant a la cognition au sujet de la chose connue, non pas selon le mode de la chose connue, mais à travers le mode du connaissant.²⁶

Thomas ira jusqu'à dire que le mot « *mens* », « esprit », dérive du verbe « mesurer » : « *mens dicitur a metior metiris* »²⁷, mais cette étymologie est

²⁶ « (...) *omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis.* » *Sent. I*, d.3, q.1, a.1, co., éd, MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929, p.91.

²⁷ *Sent. I*, d.3, q.5, q.1, co.

fausse. É.-H. Wéber en retrace l'origine chez Jean Damascène.²⁸ Or, dans un passage du *De veritate* parallèle à la solution au second argument dans le second article dans notre texte d'étude, quand Thomas dit que « notre intellect est mesuré et non mesurant », il ajoute que notre intellect ne mesure pas les choses naturelles « mais seulement les choses artificielles ». L'homme est la mesure des choses qu'il produit : les artefacts, autant que ses agirs. Il semble donc que la vérité se trouve reliée à l'idée d'une mesure active de la part de l'homme ne serait-ce qu'en ce sens qu'il choisit de dire et de faire le vrai, de se montrer tel qu'il est, vertu de la vérité, qui est la juste mesure de l'homme qui offre aux autres une impression juste de lui-même. Thomas affirme qu'on dit

qu'un homme est faux, qui par ses dires ou ses gestes se montre autre que ce qu'il est. Et, par opposition, on comprend la vérité qui est une vertu présente dans les dires et les gestes, comme le dit le Philosophe.²⁹

Ainsi, d'une certaine manière, la notion de vérité s'articule aussi avec la mesure prise en un sens éthique. Enfin, sous le rapport des choses que l'homme produit, comme les artefacts, la mesure qu'il exerce selon l'efficace qui lui revient en tant que cause seconde se trouve être dans un rapport analogique avec la mesure créatrice divine, qui est la mesure de toute chose, mesure non mesurée.

2. La mesure en un sens ontologique

Parce que l'intellect divin est la cause de la chose, il faut que la chose soit mesurée par l'intellect divin, puisque chaque [chose] est mesurée par son principe premier. C'est pourquoi Anselme affirme qu'on dit que la chose est vraie quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'intellect divin.

L'*auctoritas* à laquelle Thomas fait appel cette fois, c'est Anselme. Nous reconnaissons évidemment la vérité dite « ontologique » que nous avons

²⁸ WÉBER 1983, p.44, n.6, que nous reproduisons ici : « Jean Damascène *De fide orth.* C.36, n.6 (vers. Burgundio, Buytaert, 134,45 s): '*mens diiudicans opinionem sive vera est, sive falsa, iudicat veritatem. Unde et mens dicitur a metiendo et excogitando et diiudicando. Quod igitur iudicatum est et determinatum vere, intellectus dicitur.*' Le texte grec de Migne (P.G. 94,941 C-D) parle de « *dianoia* » et n'évoque pas le thème de mesure. »

²⁹ *Sent. I*, d.19, q.5, a.1, co.

rencontrée au premier chapitre, cette vérité essentielle aux choses qui sont en relation de droiture par rapport à leur *devoir-être* prescrit par Dieu, dans la mesure où elles accomplissent ce pour quoi elles ont été créées. La vérité divine, vérité suréminente, est présentée dans le cadre d'une telle conception du vrai, comme la mesure absolue et extrinsèque de toute vérité. En effet, rappelons-nous qu'une des distinctions majeures entre les conceptions anselmiennes et thomasiennes de la vérité, c'est le contraste entre l'univocité de la notion de vérité chez Anselme (excepté la distinction obligée entre le créé et le divin) d'avec le caractère analogique de la vérité telle que la présente Thomas, selon le fondement et l'achèvement du vrai.

Or, Thomas rend compte aussi d'une telle vérité, car pour lui, Dieu est évidemment le fondement ultime de la vérité, c'est la Vérité même. En effet, chacun des deux lieux de la vérité, à savoir l'intellect et l'être des choses, liés ensemble par une analogie selon l'antériorité et la postériorité, se ramènent ultimement à Dieu qui en est le principe :

L'une et l'autre vérité, à savoir [*la vérité*] de l'intellect et de la chose, se ramène, comme à un principe premier, à Dieu lui-même,³⁰ parce que son être est la cause de tout l'être, et son intelliger est la cause de toute cognition. Pour cette raison, il est lui-même la vérité première, comme [*il est*] l'étant premier : chaque [*chose*] en effet se tient par rapport à la vérité comme [*elle se tient*] par rapport à l'être, comme il apparaît à partir des [*choses*] susdites. D'où que la cause première de l'être est la cause première de la vérité et [*qu'elle est*] vraie au plus haut point : il s'agit de Dieu, comme le démontre le Philosophe au livre II de la *Métaphysique*.³¹

Si la vérité de la chose et la vérité de l'intellect peuvent se ramener ainsi à Dieu, c'est parce qu'il y a identité entre son être et son intelliger. Cependant, toutes deux se ramènent à Dieu selon une détermination conceptuelle différente de la notion de participation, car l'une se situe au niveau de la perfection, alors que l'autre relève de l'opération :

³⁰ Cf. *De veritate*, q.1, a.4.

³¹ *Sent. I*, d.19, q.5, a.1, co.

On doit dire que la bonté divine est participée en diverses [choses] selon divers modes. D'autre part, à la perfection participée deux noms sont imposés. [A] Ou bien selon la raison commune de cette perfection : et alors le nom est commun à ce principe communicant et à tous les participants, selon une analogie, comme la bonté, l'entité, et [autres] de cette espèce. [B] Ou bien selon le mode propre par lequel il est reçu ou est dans une certaine créature, comme il appert que la cognition est participée à partir de Dieu dans toutes choses qui [opèrent la cognition] (...).³²

Nous avons vu au chapitre précédent que le vrai se prédique selon deux analogies distinctes, et avons présenté la première des deux, qui articule ensemble la vérité de l'intellect et de la chose. L'autre type d'analogie concerne la vérité que l'on trouve en toute chose selon le plus ou moins de perfection de leur être, selon le plus ou moins d'être qu'elle possède. Ainsi, selon cette analogie baptisée « analogie de proportion » par Cajetan, on prédique le vrai

selon l'intention et selon l'être. C'est [le cas] lorsqu'on n'égalise pas [les termes] dans une intention commune, ni dans l'être. Par exemple, l'étant est dit de la substance et de l'accident ; et au sujet de telles [choses], il est nécessaire que la nature commune ait quelque être dans chacune des [choses] à propos desquelles elle est dite, mais qu'elle diffère selon une raison de perfection plus ou moins grande. Et, de façon similaire, je dis que la vérité et la bonté et toutes [les choses] de ce genre sont dites analogiquement de Dieu et des créatures. Par conséquent, il faut que, selon leur être, toutes ces [choses] soient en Dieu et dans les créatures selon une raison de perfection plus ou moins grande. Il s'ensuit que, puisqu'elles ne peuvent exister selon un seul être de part et d'autre, il y a diverses vérités.³³

Selon J. Wippel, ces deux caractérisations analogiques de la vérité, selon le rapport de l'intellect aux choses d'une part, et selon le rapport des choses et des intellects à Dieu d'autre part, honorent les deux conceptions conflictuelles classiques de la vérité que l'on retrouve chez Aristote, soit dans le livre II de la *Métaphysique*³⁴, où il dit que tout se tient envers le vrai comme il se tient envers

³² « *Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et hujusmodi. Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus (...)* », *Sent. I*, d.19, q.2, a.1, ad 3., éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.469

³³ *Sent. I*, d.19, q.5, a.2, ad 1.

³⁴ Cf. *Métaphysique* II,1, 993b26

l'être, vérité dite ontologique, et dans le livre VI³⁵, où il affirme que le vrai et le faux se trouvent proprement dans l'intellect et non dans les choses.³⁶ Aussi, il montre dans son texte comment selon lui, on peut attribuer la vérité de manière intrinsèque à la chose, non pas en raison de son rapport au vrai de l'intellect, mais en raison de son rapport à l'intellect divin, par lequel elle est mesurée.

Sources de la notion de mesure

Les notions de mesure qu'on rencontre chez Thomas sont déjà le fait d'une longue tradition. James McEvoy³⁷ montre que chez les Grecs, on trouve la trace de la notion de mesure, avec l'expression « μέτρον », déjà chez Héraclite, dans les fragments 30 et 31³⁸, tels que préservés par Clément d'Alexandrie, où la notion de mesure décrit une condition du monde, condition causalement antérieure aux hommes et même aux dieux. Chez Solon, il sera question de la mesure en un sens politique et religieux, ce qui influencera Platon³⁹, qui traitera de la mesure sous un grand nombre d'aspects (épistémologiques, éthiques, métaphysiques, etc.) dans plusieurs dialogues. C'est dans le *Théétète* qu'on trouve le lieu classique de la critique platonicienne de la notion protagorienne de l'homme comme d'une mesure de toutes choses⁴⁰, contre le relativisme qu'elle implique selon lui : Aristote poursuivra en ce sens et Thomas le suivra. Le Stagirite adoptera la notion de mesure aussi en un sens éthique qu'on lui connaît, dans un système où les vertus recherchées sont chaque fois dans une position médiane entre un excès et une pauvreté.

³⁵ Cf. *Métaphysique* VI,4, 1027b25.

³⁶ « This passage is interesting for in it Thomas can see some justification for finding a theory of truth of being in Aristotle as well as a theory of truth of intellect. », WIPPEL, 1989, p. 298.

³⁷ MCEVOY, 1987, p.86.

³⁸ Nous en reproduisons ici la traduction anglaise telle que J. McEvoy la rapporte. Fragment 30 : « This world-order [the same of all] did none of gods or men make, but it always was and is and shall be : an ever-living fire, kindling in measures and going out in measures. » ; fragment 31 : « Fire's turnings : first sea, and of sea the half is earth, the half 'burner' ... [earth] is dispersed as sea, and is measured so as to form the same proportion as existed before it became earth. », *Id ibid.*

³⁹ *Op. cit.*, pp.86-94. J. McEvoy étudie la notion de mesure chez Platon dans les dialogues suivants : le *Protagoras*, le *Philèbe*, la *République*, le *Théétète*, les *Lois*.

⁴⁰ Cf. 152a.

Bien sûr, la littérature dite néo-platonicienne regorgera de références à la notion de mesure divine, mesure de toutes choses⁴¹, et c'est par Pseudo-Denys l'Aréopagite que Thomas y aura accès. Voici deux extraits des *Noms divins* où il est clairement question de la mesure divine absolue en un sens que l'on reconnaîtra chez le Docteur angélique, à savoir Dieu en tant que mesure de l'être :

Aussi célèbre-t-on le Bien en l'appelant Lumière, puisqu'à travers l'image c'est le modèle qui se révèle. De même en effet que la bonté propre à la Dérité totalement transcendante pénètre toute essence, des plus hautes et des plus anciennes jusqu'aux dernières, bien qu'elle demeure elle-même au-delà des essences, puisque ni les plus hautes n'atteignent à sa transcendence ni les plus basses n'échappent à son domaine, de sorte qu'elle illumine tout ce qui peut recevoir sa lumière, qu'elle le façonne et lui donne vie, qu'elle le conserve et le perfectionne, qu'elle est la mesure de tout être, sa durée, son nombre, sa mesure, son extension, sa cause et sa fin (...).⁴²

C'est de lui en effet, que vient cet être, et non Lui de l'être. C'est en Lui que l'être réside et non Lui en l'être. C'est Lui que possède l'être et non l'être qui est possédé par lui. De cet être, Celui qui préexiste constitue la perpétuité, le principe, la mesure, car il précède toute essence, toute existence, toute perpétuité ; de toute choses il est principe, moyen et fin, et c'est lui qui à toutes choses donne rang d'essence.⁴³

Au niveau des Écritures, *Sagesse* 11.21, « *omnia mensura et numero et pondere disposuisti* » (dans la *Vulgate*), fait l'objet de nombreux commentaires et de différentes interprétations. Augustin fait souvent référence à ce texte⁴⁴, mais contentons-nous ici de rapporter que dans un passage de son *Commentaire littéral à la Genèse*, il affirme que la mesure, le nombre et le poids ne sont pas créés comme tels, dit-il mais sont dans la nature divine, qui termine et ordonne toutes choses, en étant la mesure qui est sans mesure⁴⁵ (par ailleurs, Thomas propose lui-

⁴¹ Cf. MCEVOY, 1987, pp.96-99.

⁴² *Les noms divins*, c.4 (697 B-C), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys L'aréopagite*, trad. M. DE GANDILLAC, Aubier, Paris, 1943, p.97. C'est nous qui soulignons.

⁴³ *Op.cit.*, c.5 (824 A), p.134.

⁴⁴ Cf. MCEVOY, 1987, pp.100-104.

⁴⁵ « *Quapropter cum eum legimus sex diebus omnia perfecisse, et senarium numerum considerantes, invenimus esse perfectum, atque ita creaturarum ordinem currere, ut etiam ipsarum partium, quibus iste numerus perficitur, appareat quasi gradata distinctio; veniat etiam illud in mentem, quod alio loco Scripturarum ei dicitur, Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti (Sap. XI, 21); atque ita cogitet anima, quae potest, invocato in auxilium Deo, et*

même une interprétation augustinisante de *Sagesses* 11.21 dans le *Commentaire des Sentences*⁴⁶).

Or, même dans le cas de la vérité ontologique, en lien avec laquelle Thomas articule la notion de mesure en un sens qui a aussi une portée ontologique plutôt qu'épistémologique, c'est dans un texte à résonance aristotélicienne qu'il nous dit comment Dieu, en tant que premier dans tous les genres, est la mesure de toutes choses. En effet, nous avons vu plus tôt qu'Aristote affirme que l'essence de l'un, qui est le principe des nombres, se transpose aux autres genres de telle sorte que le premier dans un genre est la mesure des autres individus contenus dans ce genre. Thomas reprendra cette notion en un sens théologique :

On doit dire que la mesure se dit proprement dans les quantités : on appelle en effet « mesure » ce par quoi on connaît la quantité de la chose, et cela est le minimum dans le genre de la quantité [A] ou bien absolument, comme dans les pluralités, qui sont mesurées par l'unité, qui est le minimum absolu ; [B] ou bien le minimum selon notre position, comme dans les [choses] continues, dans lesquelles il n'y a pas de minimum absolu ; par conséquent, nous posons la palme [comme] lieu minimum pour mesurer le tissu, ou bien le lieu pour mesurer la route. Par conséquent, le nom de mesure est transféré à tous les genres, afin que ce qui est premier dans n'importe quel genre et le plus simple et le plus parfait soit dit mesure de toutes les choses qui sont dans ce genre ; c'est pourquoi chaque chose est reconnue avoir plus ou moins de la vérité du genre, selon qu'elle s'en

impertiente atque inspirante vires, utrum haec tria, mensura, numerus, pondus, in quibus Deum disposuisse omnia scriptum est, erant alicubi antequam crearetur universa creatura, an etiam ipsa creata sunt; et si erant antea, ubi erant. Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erant. Sed quomodo? nam et ista quae creata sunt, in ipso esse legimus (Rom. XI, 36): an illa sicut ipse, ista vero sicut in illo a quo reguntur et gubernantur? Et quomodo illa ipse? Neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia. An secundum id quod novimus mensuram in eis quae metimur, et numerum in eis quae numeramus, et pondus in eis quae appendimus, non est Deus ista: secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia; nihilque aliud dictum intelligitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit, Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, nisi, Omnia in te disposuisti? 8. Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere. » S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Genesis ad litteram libri duodecim, lib.IV, cap.3, §7-8 [P.L. vol. 34, col.0299].

⁴⁶ « (...) sumitur illud quod dicitur Sapient. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiati, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminato. » *Sent. I, d.3, q.2, a.2, co.*, éd. MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929, p.102.

approche ou s'en éloigne, comme le blanc dans le genre des couleurs. Ainsi, dans le genre de la substance, ce qui a l'être le plus parfait et le plus simple est dit [être] la mesure de toutes les substances, comme Dieu. Par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'il soit lui-même dans le genre de la substance comme [étant] contenu [en elle], mais seulement comme principe, détenant en soi toute perfection de ce genre, comme l'unité dans les nombres, mais de diverses manières, parce que par l'unité ne sont mesurés que les nombres. Mais Dieu est la mesure non seulement des perfections substantielles, mais de toutes [les choses] qui sont dans tous les genres, comme de la sagesse, de la vertu, et autres choses semblables. Et pour cette raison, quoique l'unité soit contenue dans un seul genre déterminé comme un principe, cependant, [ce n'est pas le cas] de Dieu.⁴⁷

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons étudié la notion de vérité selon l'angle de sa structure même, en tant que relation, et en tant que *commensuratio* et *adaequatio*. Nous avons vu comment une approche de la vérité chez Thomas d'Aquin qui implique la notion de mesure permet de joindre et d'articuler des caractéristiques épistémologiques et ontologiques de la vérité, de sorte à préserver l'indépendance de l'objet de connaissance comme le requiert une épistémologie réaliste, tout en permettant la possibilité d'une véritable activité de connaissance. C'est aussi une notion de mesure qui permet d'envisager le lien de la vérité des choses et de l'intellect à Dieu, Vérité suprême.

⁴⁷ « Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mesurantur unitate, quae est minimum simpliciter; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode; quia unitate non mesurantur nisi numeri; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et hujusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus. » *Sent. I, d. 8 q. 4 a. 2 ad 3*, éd. MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929, p.223.

Conclusion

Nous avons étudié la notion de vérité chez Thomas d'Aquin dans son *Commentaire aux Sentences*, d.19, q.5 selon quatre des cinq différents angles thématiques que le corps de la réponse au premier argument présente explicitement, par la synthèse qu'opère Thomas entre différentes définitions classiques de la vérité. En effet, c'est sous cinq angles distincts qu'il affirme que la vérité peut être définie : les deux premiers angles concernent les lieux propres de la vérité, l'intellect et la chose ; le troisième, la structure de la vérité comme « *commensuratio* », ; le quatrième rend compte de l'attribution de la vérité à la personne du Fils au sein de la Trinité ; la cinquième, de la définition de la vérité qui, selon Thomas, comprend toutes les autres définitions, soit la définition anselmienne de la « *rectitudo sola mente perceptibilis* ».

Dès le départ, il nous a été possible d'estimer dans quelle mesure ce texte se distingue de la première question disputée *De veritate*, ne serait-ce qu'à partir de cette particularité qui se trouve dans l'énoncé de la question du premier article, question que l'on ne rencontrera plus dans le second : « la vérité est-elle identique à l'essence de la chose ? » Nous avons constaté non seulement l'origine de l'emploi du terme « essence » dans cette question plutôt que le terme « être », mais nous avons aussi présenté les répercussions d'un tel usage au niveau de la réponse à cette question.

Aussi, nous avons vu que la place centrale que le jeune Thomas confère à la définition anselmienne de la vérité comme droiture perceptible par l'esprit seul rend visibles les aspects de la vérité qui caractérisent le mieux sa propre conception de la vérité, soit le rôle de l'intellect et la structure relationnelle de la vérité. C'est pourquoi nous avons alloué davantage d'espace à ces deux caractéristiques, parmi plusieurs autres aspects que nous ne pouvions pas couvrir dans le cadre de ce texte.

Nous avons montré comment les lieux de la vérité s'articulent entre eux selon une analogie qui implique qu'il y ait réellement vérité dans l'intellect et de manière seulement relative dans la chose. Dans les deux cas, nous avons tâché de faire ressortir les particularités doctrinales entourant ces lieux de la vérité à l'époque du *Commentaire des Sentences* : le fondement du vrai dans l'être de la chose, l'être dont il s'agit ; les opérations de l'intellect et leur rapport respectif au vrai, les interrogations apportées par le texte lorsque contrasté avec son passage parallèle dans le *De veritate*, etc.

Il a ensuite été question de la structure ontologique de la vérité en tant qu'elle est une relation et une « *commensuratio* », ce qui nous a amenée à étudier la notion de mesure impliquée dans la conception de la vérité chez Thomas. Nous avons pu observer comment la mesure se présente d'abord sous le jour d'une notion d'épistémologie, qui implique autant la question de l'indépendance de la chose connue vis-à-vis de la faculté qui la connaît, que l'activité mesurante propre au connaissant lui-même, surtout que ces connaissances ne lui sont accessibles qu'une fois configurées selon le mode du connaître qui lui convient. La notion de mesure prend un sens ontologique et théologique quand Thomas tire une analogie au sujet de la causalité divine, à partir du rapport de l'unité aux nombres (unité qui comprend la mesure dans son essence).

Enfin, si Thomas présente cinq angles définitionnels en tout, il y en a toutefois deux qu'il juge comme essentiels : le rôle de l'intelligence et la structure essentielle de la vérité en tant que relation et *commensuratio*. Nous avons vu que Thomas avait innové à son époque par l'intégration d'une perspective aristotélicienne de la vérité par laquelle on dit que la vérité et la fausseté sont proprement dans l'âme et non pas dans les choses. Nous avons aussi fait remarquer que, en raison de la manière dont Thomas décrit les conditions de possibilité de l'existence de la vérité au sein de l'intellect, il ne semble pas se trouver là une garantie du vrai, étant donné qu'il est possible d'être dans l'erreur, d'abord par la composition de la proposition susceptible de vérité, ensuite par l'assentiment en

faveur de cette proposition (dont il n'est pas certain qu'il se produise simultanément à la composition). Autrement dit, une telle description du phénomène de la vérité ne donne pas d'indications quant au moyen de savoir si on est dans le vrai. C'est entre autres pour cette raison que l'explicitation de la vérité en tant que *commensuratio* paraît tout indiquée, car c'est par là que Thomas montre que, quand il y a vérité, il y a relation et entre le connu et le connaissant, c'est pourquoi on parle de vérité des choses et vérité de l'intellect. Et ces deux vérités participent à la Vérité divine, qui assure d'une certaine manière la possibilité de leur accord.

Principes de traduction

L'édition léonine du *Commentaire des Sentences* n'ayant pas encore été publiée (on y travaille présentement), et aucune édition critique de ce texte n'ayant été établie, nous avons effectué la traduction des trois articles de la question cinq de la distinction 19, dans le premier livre du *Commentaire des Sentences* à partir du texte de l'édition Mandonnet¹, édition publiée en 1929, qui, semble-t-il, est la plus fiable de toutes les éditions disponibles actuellement.² Évidemment, nous ne présentons pas dans les pages qui suivent un travail d'édition, mais de traduction, et les considérations autour de la tradition manuscrite excèdent la portée de nos travaux. Cependant, nous avons dû tenir compte de certains faits au sujet de la tradition imprimée qui en émerge. En voici un très bref aperçu.³

Dès les premières éditions imprimées du texte du *Commentaire des Sentences*⁴, jusqu'aux plus récentes, certaines incohérences se sont propagées, en raison soit de manuscrits contaminés, par exemple, soit de remaniements plus ou moins heureux. On rencontre de tels remaniements à l'intérieur de la 12^e édition imprimée connue (l'édition Nicolai, 1660). Or, cette édition fut le point de départ de la 15^e édition (l'édition Parme, 1852-72), et de la 16^e (l'édition Vivès, 1873) : mais, pour cette dernière, les éditeurs ont travaillé avec les manuscrits et des éditions anciennes. La 17^e édition (l'édition Mandonnet, 1929) dépend de l'édition Vivès, et toutes deux font état de différences avec l'édition Parme. Or, la 7^e édition (l'édition *Piana*, 1570-71) ne contient pas les corrections apportées à partir de l'édition Nicolai, mais elle risque elle-même de contenir certaines erreurs propagées depuis les premières éditions imprimées. C'est pourquoi il valait mieux

¹ Cf. l'annexe.

² « Faute d'édition critique, c'est certainement à l'édition Vivès (reprise par Mandonnet) qu'il faut donner la préférence. » (OLIVA 2006, p.99)

³ Pour l'ensemble des données rapportées dans ce paragraphe, cf. Oliva 2006, pp.95-100.

⁴ Bien que le père Oliva fonde ces remarques sur une enquête qui considère le Prologue du premier livre du *Commentaire*, elles fournissent néanmoins « des indications utiles pour l'usage prudent des éditions » (OLIVA 2006, p.95).

comparer ce texte, qui est disponible, avec notre texte de départ, qui est tiré de l'édition Mandonnet. Nous avons aussi comparé le texte de l'édition Mandonnet avec celui de l'édition Parme, avec lequel il y a certaines divergences non répertoriées dans celui-là. Nous avons signalé les passages en question tout au long de notre traduction par des notes de renvoi.

Aussi, Adriano Oliva, président de la Commission Léonine, qui œuvre à l'édition des premiers livres du *Commentaire des Sentences*, a eu l'amabilité de nous indiquer quelques divergences entre le texte de l'édition Mandonnet que nous étudions et les mss. sur lesquels il travaille. Nous l'en remercions ici encore une fois. Ces indications seront aussi signalées tout au long de la traduction par des notes de renvoi.

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction générale de notre mémoire, le but avoué de l'étude était la compréhension du texte thomasien qui soit la plus littérale possible, en tenant compte évidemment du fait qu'aucune édition critique n'existe de ce texte. L'adoption de ce principe de littéralité se manifeste de manière sans doute plus immédiate dans la traduction que nous proposons dans les pages qui suivent. C'est que nous avons tenté de reproduire la sobriété stylistique de la plume latine de Thomas autant que faire se peut, tout en respectant les traits phraséologiques de la langue française. C'est pourquoi nous avons parfois ajouté ou répété certains mots ou parties de phrase que la configuration du texte latin ne présentait pas : à chaque fois nous avons pris bien soin d'en indiquer le caractère exogène par le style italique et les crochets (par exemple : [*chose*]). Le cas le plus courant est évidemment celui des adjectifs et des participes latins substantivés, qui nous ont mené à ajouter l'expression « chose » en français. Les deux seuls termes du texte latin que nous n'avons pas retenus dans la traduction sont indiqués respectivement par des notes de renvois. En outre, nous

avons composé la ponctuation du texte afin de le rendre plus français et d'en donner une meilleure fluidité à la lecture.

Nous avons parfois jugé bon de relever la structure des propos de Thomas par l'introduction de bornes alphabétiques en caractère gras italique et entre crochets (*[A]*, *[B]*, etc.). Aussi, tous les titres de section (« introduction », « arguments », « réponse », etc.), ainsi que les nombres assignés aux unités de textes (par argument et par solution d'argument), sont en caractère gras italique pour bien dénoter leur non-appartenance au texte d'origine.

L'activité de traduction est l'occasion de nombreux choix quant aux termes que l'on privilégie dans la langue d'arrivée. Voici ceux qui selon nous méritent certaines explications.

ratio

Suivant l'exemple de Brouwer et Peeters (2002, p.35), nous avons traduit le terme « *ratio* » par « raison », et ce, tout au long du texte. Évidemment, il s'agit là d'un terme qui peut signifier divers concepts, que ce soit « raison », « sens », « cause », « définition », etc., mais nous croyons que la répétition de ce terme, répétition qui est déjà dans le texte latin, est un mal moindre que les dommages de l'importation possible d'un sens étranger à la pensée de notre auteur.

res

Nous avons parfois traduit « *res* » par « chose », et parfois par « réalité ». La règle qui nous a guidée est la suivante : lorsque nous avons rencontré cette expression dans un contexte où l'auteur faisait contraster l'ordre de la « *res* » à l'ordre conceptuel, par le moyen du terme « *ratio* », nous avons traduit par « réalité ». C'est aussi pourquoi nous n'avons jamais traduit « *res* » au pluriel par « réalités », mais par « choses ». Mais, qu'il soit bien compris que Thomas utilise néanmoins l'expression « *res* » pour signifier autant les objets naturels hors de l'âme que les objets conceptuels :

Le nom « chose » s'utilise de deux manières. [A] En un sens absolu, en effet, on appelle « chose » ce qui a un être fixe et ferme dans la nature ; et de cette manière on désigne une chose par ce nom de « chose » selon qu'elle a une certaine quiddité ou essence, et par [*le nom*] « étant », selon qu'elle a l'être, comme le dit Avicenne, lorsqu'il distingue la signification d'« étant » et de « chose ». [B] Mais, parce que la chose est connaissable à travers son essence, le nom « chose » est transféré à tout ce qui peut tomber dans la cognition ou l'intellect, selon que « chose » (*res*) est dit à partir du verbe « penser » (*reor, reris*)⁵. On appelle de cette manière les choses de raison qui n'ont pas d'être fixe dans la nature, manière selon laquelle on peut appeler « choses » les négations et les privations, comme les étants de raison, comme le dit le Commentateur.⁶

rectitudo

Nous avons traduit « *rectitudo* » par « droiture », surtout en raison de l'allusion métaphorique à la droite géométrique qui est présente dans le texte, que l'expression « droiture » rend plus manifeste pour un lecteur francophone.

commensuratio

Nous avons choisi de ne pas traduire « *commensuratio* » : les traductions possibles dans un français correct (par exemple, « mesure commune »⁷ et « égalité de mesure »⁸) nous ont apparues plus embêtantes les unes que les autres, ne rendant pas bien le sens du terme latin. Donc, à l'instar de E.-H Wéber et d'Alain Contat qui dans leurs exposés respectifs francisent au moins une fois le terme « *commensuratio* » en adaptant sa forme latine⁹, on trouvera dans la présente traduction l'expression « *commensation* », sans les guillemets, mais en style italique.

intelligere

Nous avons systématiquement traduit le verbe « *intelligere* » par « intelliger », afin de dénoter nettement le terme originel latin.

⁵ Il est intéressant de noter que ce verbe peut aussi signifier « compter », « calculer »... Cf. *Le grand Gaffiot*, 2000, p.1362 ; *Lexique Latin-Français, Antiquité et Moyen Âge*, Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris, Université Paris I Panthéon Sorbonne, CNRS Villejuif, éd. Picard, Paris, 2006, p.579.

⁶ *Sent II*, d.37, q.1, a.1, co. Cf. l'introduction dans le présent ouvrage.

⁷ BROUWER et PEETERS, 2002, p.103.

⁸ RUELLO, 1969, p. 193 ; *Le grand Gaffiot*, 2000, p.353 ; Cf. *Lexique Latin-Français...* 2006, p.60.

⁹ E.-H WÉBERT, 1983, p.51 ; CONTAT, 1996, p.17.

consistere

Ce verbe est très important au niveau de l'appréhension de la notion de vérité au niveau de sa structure ontologique (il n'est pas question ici de la vérité dite ontologique, ou de la vérité des choses, mais de la manière dont la vérité doit être comprise au sein de l'ontologie et de la métaphysique aristotéliennes et thomasiennes). C'est que Thomas utilise constamment ce terme pour rendre compte soit de l'occasion ou du lieu de la vérité (« se maintenir en »), soit de la constitution ontologique de la vérité (« consister en/dans »). Par exemple, le vrai ne consiste pas en la composition de l'intellect, mais se maintient en elle : « la raison de vérité se maintient en deux [*choses*] : dans l'être d'une chose, et dans l'appréhension de la vertu cognitive proportionnée à l'être de cette chose. » (a.2, co) ; mais le vrai consiste en une adéquation de l'intellect et des choses : « la vérité qui consiste dans la *commensuration* de l'intellect à la privation existant hors de l'âme est bonne, et [*elle est*] de Dieu » (a.2, ad 5).

Nous avons donc traduit le terme « consistere » chaque fois selon le sens approprié au contexte.

Pour ce qui est de l'indication des sources citées par Thomas d'Aquin, pour des raisons à la fois esthétiques et pratiques, nous avons opté pour le modèle allégé de la *Piana* (dans laquelle on trouve parfois le titre de l'ouvrage cité, parfois seulement le nom de son auteur), par opposition à la surcharge d'indications que l'on trouve à l'intérieur du texte de l'édition Mandonnet : nous avons déplacé toutes les informations additionnelles relatives à ces sources dans des notes de page. En plus des sources, nous avons fourni, pour beaucoup de passages, les coordonnés des textes parallèles, en prêtant une attention toute particulière à la première question disputée *De veritate*, et parfois des extraits, et ce, dans le latin des éditions et/ou traductions qui font autorité.

Traduction française d'un extrait du *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin (*Sent. I, d.19, q.5, a.1*)

Question 5

Introduction

Dans ce second examen, on s'interroge au sujet de la vérité, et on recherche trois [items] : premièrement, ce qu'est la vérité ; deuxièmement, si toutes [les choses] qui sont vraies [le sont] par une seule vérité qui est la vérité incréée ou première¹ ; troisièmement, [on étudie] les conditions de la vérité, à savoir son éternité et son immuabilité².

Article 1

[On demande] si la vérité est l'essence de la chose.³

Arguments

Pour le premier [article], on procède ainsi.⁴ *I.* Il semble que la vérité soit identique à l'essence de la chose⁵. Augustin dit en effet dans les *Soliloques* que

¹ « *sive prima* » se trouve dans les éditions *Piana* et *Parme*, mais pas dans l'édition *Mandonnet*, bien que cette dernière en fasse mention.

² En fait, l'énoncé de la question du troisième article se présente plutôt comme suit : « [on demande] s'il y a plusieurs vérités éternelles ».

³ Dans le premier article de la première question disputée *De veritate*, Thomas ne cherchera pas à déterminer si la vérité est identique à l'essence de la chose, mais plutôt se demandera ce qu'est la vérité (« *quid sit veritas ?* »). Aussi, la réponse, célèbre, qu'il apportera alors montre que l'enjeu est différent. C'est que le système des transcendants qui s'y déploie prend comme point de départ cette idée que toute conception reconduit ultimement à la notion première d'« étant », car il est le premier conçu. Bien que cette notion se trouve déjà dans le livre premier du commentaire des *Sentences* (*Sent. I, d.8, q.1, a.3, co ; d.19, q.5, a.1, ad 2*, entre autres), ici, la notion de vérité se trouve contrastée à la notion d'essence en raison des affirmations d'Augustin (*De trinitate*, VIII.1), rapportées par Pierre Lombard, dans un passage qui concerne l'égalité des personnes divines, de sorte que la notion d'essence avait été évoquée dans le contexte de considérations trinitaires. Or, Thomas ne reviendra pas en profondeur sur les implications concernant la Trinité dans la présente question. Mais, on peut se référer à la solution au premier argument du troisième article, à l'*expositio secundae partis textus* à la fin de la distinction 19, et, dans la première question *De veritate*, on pourra se tourner vers la solution au 5^e argument, et le 7^e article. Cf. l'introduction dans le présent ouvrage.

⁴ Cf. *De veritate*, q.1, a.1, arg.1.

⁵ « *rei* » est omis dans l'édition *Parme* seulement.

« le vrai est ce qui est »⁶, et d'autres disent que « le vrai est l'indivision de l'être et de ce qui est »⁷. Donc, chaque [*chose*] est dite vraie selon qu'elle a l'être. Or, l'être est l'acte de l'essence. Par conséquent, puisque chaque [*chose*] est formellement vraie par la vérité⁸, il semble que la vérité et l'essence soient tout à fait identiques.

2. De plus⁹, des [*choses*] qui diffèrent selon la réalité ou la raison, l'une peut être intelligée sans l'autre, par conséquent, selon Boèce, dans les *Hebdomades*, on peut intelliger Dieu sans intelliger sa bonté¹⁰. Mais on ne peut intelliger l'essence de la chose sans [*aussi en intelliger*] la vérité. Donc, l'essence de la chose et la vérité ne diffèrent pas, ni selon la réalité, ni selon la raison.

3. De même¹¹, tout ce qui diffère de l'étant selon la raison se rapporte à lui comme un ajout. Mais, ce qui se rapporte à quelque chose comme un ajout restreint et détermine cette chose, comme « homme » se rapporte à « animal ». Donc, étant donné que le vrai ne restreint pas l'étant, parce que le vrai et l'étant sont

⁶ « (...) *verum mihi videtur esse id quod est.* » Augustin, *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap.5, §8 [P.L. vol.32, col.0889].

⁷ « *Trahitur et hec diffinitio a Metaphysicis : 'Veritas est indivisio esse et eius quod est.'* » Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q.2, éd. Wicki, vol.1, p.10.34-35 ; « *Ex usu autem loquendi, quo dicimus 'verum aurum', quod habet veram naturam auri et non est permixtum rei alienae, sic diffinitur a quibusdam verum, quod 'verum est indivisio esse et quod est'.* » Albert le Grand, *Summa de bono*, tr.1, q.1, a.8, éd. Kühle, Feckes, Geyer, Kübel, p.15,38-43.

⁸ Dans les *Soliloques* d'Augustin, on distingue entre la vérité et le vrai. L'idée que le vrai est vrai par la vérité semble provenir directement de ce passage : « *Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur. A. Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum ; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur. R. Quod horum duorum putas esse praestantius! A. Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum ; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.* » *Soliloquiorum libri duo*, lib.1, cap. 15, §27 [P.L. vol.32, col.0883-4].

⁹ Cf. *De veritate*, q.1, a.1, arg. 3

¹⁰ « *Multa sunt quae cum separari actu non possint, animo tamen et cogitatione separantur, ut cum triangulum vel caetera a subjecta materia nullus actus separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque ejus praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat, idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia, barbararum quoque gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto, ponamus omnia esse, quae sunt, bona ; atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent.* » Boèce, *Quomodo substantiae in eo quod sint*, (ou *De hebdomadibus*), [P.L. vol. 64, col.1312B-C].

¹¹ Cf. *De veritate*, 1.1, arg. 4 et 7.

convertibles, il semble que la vérité ne diffère de l'essence ni selon la réalité ni selon la raison.

4. En outre, Anselme dit que la vérité est la droiture perceptible par l'esprit seul¹². Or, il est évident qu'il parle de droiture de façon métaphorique, parce que la droiture proprement dite est une passion de [*ce qui est*] continu (*passio continui*).¹³ Mais la bonté et la justice selon la raison propre ont ceci qu'elles sont des droitures perceptibles par l'esprit seul. Donc, il semble que la vérité soit identique à la bonté et à la justice selon la réalité et la raison.¹⁴

Contre-arguments

5. Par contre, il arrive que l'on dise quelque chose de vrai à propos de l'étant et du non-étant. Mais les non-étants n'ont pas d'essence. Donc, puisque tout vrai est vrai par la vérité, il semble que la vérité ne soit pas identique à l'essence.

6. En outre, la vérité est perceptible par l'esprit seul, comme il est connu à travers Anselme. Mais, cela qui est perceptible par l'esprit seul n'est pas dans les sensibles, mais seulement dans les intelligibles. Or, l'essence est dans les uns et les autres¹⁵. Donc, l'essence et la vérité ne sont pas identiques.

7. De même, la vérité et la fausseté sont seulement dans les complexes, parce que, pris individuellement, chaque incomplexe n'est ni vrai ni faux. Mais l'essence est [*le propre*] des réalités incomplètes. Donc, elle n'est pas identique à la vérité.

¹² « *Possumus igitur, nisi fallor, diffinire quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* » *dialogus De veritate*, cap.11 [P.L. vol.158, col.0480A].

¹³ Dans le passage du *De veritate* d'Anselme c'est par contraste à une droiture visible qu'il apporte cette définition de la vérité comme droiture perceptible par l'esprit seul : « *Nullo modo hoc dicentem falli video. Nempe nec plus, nec minus continet ista diffinitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re, quae rectitudo non vocatur. Quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili.* », *dialogus De veritate*, cap.11 [P.L. vol.158, col.0480A].

¹⁴ Dans le chapitre 13, Anselme affirme qu'il y a une seule droiture de toutes les choses droites, ce qui implique que la droiture de la justice (qui est la « *rectitudo voluntatis propter se servata* », *dialogus De veritate*, cap.12 [P.L. vol.158, col.0482B]) est identique à la droiture de la vérité.

8. De même, la fausseté s'oppose à la vérité. Mais il arrive que l'on trouve de la fausseté dans les étants, comme [*lorsque*] nous disons « de l'or faux ». Mais, « non-étant » ne se dit pas de l'étant. Donc, le faux n'est pas identique au non-étant, [*et*] donc, la vérité n'est pas non plus identique à l'essence, parce que si le contraire ne se prédique pas du contraire comme lui [*étant*] identique, l'opposé [*ne se prédique pas*] non plus de l'opposé [*comme lui étant identique*].

Réponse

Je réponds que l'on doit dire que, parmi ces [*choses*] qui sont signifiées par les noms, on trouve une triple diversité¹⁶. [**A**] En effet, il y a certaines [*choses*] qui existent à l'extérieur de l'âme selon leur être tout entier achevé, et, de cette manière, il y a des étants achevés comme l'homme et la pierre. [**B**] Or, il y a certaines [*choses*] qui n'ont rien hors de l'âme, comme les songes et l'image d'une chimère. [**C**] D'autre part, il y a certaines [*choses*] qui ont un fondement dans la réalité hors de l'âme, mais dont le complément de raison quant à ce qui existe formellement a lieu à travers une opération de l'âme, comme il appert dans [*le cas de*] l'universel. En effet, l'humanité est quelque chose dans la réalité ; cependant, elle n'a pas là une raison d'universel, étant donné qu'il n'y a pas hors de l'âme une

¹⁵ On trouve « *in utrisque* » : « dans les uns et dans les autres » dans l'édition Mandonnet, et « *utrisque* » : « [le propre] de l'un et de l'autre » dans les éditions Parme et Piana.

¹⁶ « *Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. [A] Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine 'homo' ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur.[B] Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam : et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit ; sicut significatum hujus nominis 'genus' non est similitudo alicujus rei extra animam existentis ; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. [C] Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae : quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere [Parm.: 'naturae'] ; et ideo ista conceptio est falsa. », *Sent. I, d.2, q.1, a.3, co. , éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.67.**

humanité commune à plusieurs [*choses*]. Mais, selon qu'elle est reçue dans l'intellect, une intention lui est jointe par une opération de l'intellect, [*intention*] selon laquelle elle est dite [*être une*] espèce¹⁷. Et il en est de façon similaire au sujet du temps, qui a son fondement dans le mouvement, à savoir l'avant et l'après du mouvement même ; mais quant à ce qui dans le temps existe formellement, c'est-à-dire l'action de compter, cela est achevé par l'opération de l'intellect qui compte (*per operationem intellectus numerantis*)¹⁸. Semblablement, au sujet de la vérité, je dis qu'elle a son fondement dans la réalité, mais que sa raison est achevée par une action de l'intellect, à savoir quand [*la chose*] est appréhendée telle qu'elle est. C'est pourquoi le Philosophe dit, au livre VI de la *Métaphysique*, que le vrai et le faux sont dans l'âme, mais que le bien et le mal [*résident*] dans les choses¹⁹. Or, quoique dans la chose se trouvent un être et une quiddité propres, la vérité est fondée dans l'être de la chose plus que dans sa quiddité, comme le nom « étant » est imposé à partir de l'être²⁰. Et dans cette opération de l'intellect recevant l'être de la chose comme il est, par une certaine ressemblance à celui-ci (*accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum*), la relation d'adéquation, en laquelle consiste la raison de vérité, est achevée. Par conséquent,

¹⁷ Cf. *De ente et essentia*, III, 5-8, *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. C. MICHON et A. DE LIBÉRA, éd. du Seuil, 1996, pp.94-97. On prédique à l'essence une prédicabilité identique à plusieurs réalités, ce qui en fait un universel.

¹⁸ « *Invenitur autem in actu qui motu est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est* ». *Sent. I*, d.19, q.2, a.1, co, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.467. Cf. aussi Aristote, *Physique*, IV, c.11, 219 b 2.

¹⁹ « (...) *non enim falsum et verum in rebus, ut bonum quidem verum et malum falsum, sed in mente, circa vero simplicia et quid est nec in mente est.* » *Metaphysica*, VI.4 (1027b25) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.122.1-3. Nous utilisons cette traduction de la *Metaphysica* à l'exemple de BROUWER et PEETERS, pour la première question disputée *De veritate* (cf. p.46, n.3).

²⁰ « *Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, tract. VIII Metaph., cap. I, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen 'res' imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, tract. II Metaph., cap. I, hoc nomen 'qui est' vel 'ens' imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate.* » *In Sent. I*, d.8, q.1, a.1, co, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.195 ; « (...) *dicendum quod cum dicitur "diversum est esse et quod est" distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit ; nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi (...)* » *De veritate*, q.1, a.1, ad s.c.3, BROUWER et PEETERS, Vrin, Paris, 2002, p.58.

je dis que l'être même de la chose est la cause de la vérité, selon qu'il est dans la cognition de l'intellect.

Cependant, la raison de vérité se trouve de façon première dans l'intellect [*et de façon seconde*] dans la chose, tout comme le chaud et le froid et les autres causes de la santé sont cause de la santé qui est dans l'animal, et cependant, c'est l'animal qui est dit sain par antériorité, et les signes et la cause de la santé sont dits sains par analogie avec la santé qui est dite de l'animal.²¹ Par conséquent, je dis que le vrai se dit par antériorité de la vérité de l'intellect, et se dit de l'énonciation en tant qu'elle est signe de cette vérité ; d'autre part, [*le vrai*] se dit de la chose dans la mesure où elle est la cause [*de la vérité de l'intellect*]. Par conséquent, on dit [*être*] vraie une chose qui par nature produit à propos d'elle-même une appréhension vraie quant aux [*propriétés*] qui apparaissent au-dehors sur elle. De façon similaire, on dit [*être*] fausse une chose qui par nature produit une fausse appréhension quant à ce qui apparaît au-dehors d'elle-même, comme on appelle le cuivre jaune (*aurichalcum*)²² « de l'or faux »²³. D'où qu'on peut dire aussi qu'un homme est faux, qui par ses dires ou ses gestes se montre autre que ce qu'il est. Et, par opposition, on comprend la vérité qui est une vertu présente dans les dires et les gestes, comme le dit le Philosophe²⁴. L'une et l'autre vérité, à savoir [*la vérité*] de l'intellect et de la chose, se ramènent, comme à un principe premier, à Dieu lui-

²¹ Le rapport d'analogie qui lie la vérité de l'intellect à la vérité des choses se trouve davantage développé, ainsi que le rapport d'analogie entre la vérité divine et les vérités créées, à la solution au premier argument du deuxième article.

²² « *aurichalcum, i (n.)* », *Lexique Latin-Français, Antiquité et Moyen Âge*, Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris, Université Paris I Panthéon Sorbonne, CNRS Villejuif, éd. Picard, Paris, 2006, p.60.

²³ Contrairement à l'or faux, « *dicimus (...) verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso.* », *Sent.I, d.8, q.1, a.3, co*, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.200. Cf. aussi *De veritate, q.1, a.2, co et a.10, co*.

²⁴ « *Non enim de veridico in confessionibus dicimus, neque quecumque ad iusticiam vel iniusticiam contendunt ; aletrius enim erunt huius virtutis ; set in quibus nullo tali differente, et in sermone et in vita verum dicit, eo quod talis est secundum habitum. Videbitur utique talis moderatus esse ; amator enim veri et in quibus non differt verum dicens, verum dicet, et in quibus differt adhuc magis. Ut enim turpe mendacium verebitur, quod et secundum se verebatur. Talis autem laudabilis.* » *Ethica Nicomachea, IV.13 (1127a32) translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber ethicorum B. Recensio recognita*, éd. R.A. Gauthier, Leiden, E.J. Brill, 1973, [A.L. XXXVI 1-3], p.448.18-25

même,²⁵ parce que son être est la cause de tout l'être, et son intelligen est la cause de toute cognition. Pour cette raison, il est lui-même la vérité première, comme [*il est*] l'étant premier : chaque [*chose*] en effet se tient par rapport à la vérité comme [*elle se tient*] par rapport à l'être, comme il apparaît à partir des [*choses*] susdites. D'où que la cause première de l'être est la cause première de la vérité et [*qu'elle est*] vraie au plus haut point : il s'agit de Dieu, comme le démontre le Philosophe au livre II de la *Métaphysique*²⁶. D'autre part, la vérité de l'énonciation se ramène aux premiers principes connus par soi comme à des causes premières, et en particulier à ce principe [*selon lequel*] l'affirmation et la négation ne sont pas vraies en même temps, comme le dit Avicenne²⁷.

Ainsi, donc, apparaît comment les différentes définitions de la vérité sont données.²⁸ En effet, [*A*] une certaine définition de la vérité est donnée selon que la vérité est achevée dans une manifestation de l'intellect, comme le dit Augustin dans son livre *De la vraie religion* : « la vérité est ce par quoi est montré ce qui est »²⁹, et Hilaire : « le vrai est ce qui déclare ou manifeste l'être »³⁰. [*B*] Une

²⁵ Cf. *De veritate*, q.1, a.4.

²⁶ « *est ergo verissimum quod posterioribus est causa inesse veris. Quapropter semper existentium principia semper esse verissima est necesse (non enim quandoque vera, nec illis causa aliqua est esse, sed illa aliis), quare unumquodque sicut habet esse, ita et veritatem.* » *Metaphysica*, II.1 (993b26) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.137.6-10.

²⁷ « *Prima vero omnium dictionum certarum ad quam perducitur quicquid est per resolutionem, ita ut dicatur potentia vel effectu de omni quod probatur cum per ipsum probatur, sicut iam ostendimus in 'Libro demonstrationum', est cum inter affirmationem et negationem non est medium.* » *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 1.8, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.56.70-74. Dans l'apparat des sources, Van Riet renvoie à la logique de la Najāt, I, 4, traduction Vattier, p.219.

²⁸ Dans le *De veritate*, q.1, a.1, co, Thomas présentera une liste élargie de définitions, selon un principe d'organisation fondé sur une analogie entre les lieux de la vérité et la relation que constitue la vérité comme telle.

²⁹ « *Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est.* » Augustin, *De vera religione*, cap.36, §66 [P.L. vol.34, col.0151]

³⁰ « *Nulli autem dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse : ut exempli causa dictum sit, verum triticum est, quod spica structum, et aristis vallatum, et folliculis decussum, et in farinam comminutum, et in panem coactum, et in cibum sumptum, reddiderit ex se et naturam panis et munus. Itaque quia naturae virtus praestat veritatem ; videamus an verus Deus sit, quem Moyses Deum esse significat : de uno Deo, et eodem vero Deo postea locuturi ; ne non interposita sponsione de unius et veri Dei in Patre et Filio subsistentibus confirmatione, periculosa suspicio*

certaine [définition] de la vérité est donnée selon qu'elle a un fondement dans la réalité, comme cette [définition] d'Augustin : « le vrai est ce qui est »³¹, et cette autre [définition] magistrale : « le vrai est l'indivision de l'être et de ce qui est »³², et une autre d'Avicenne : « la vérité de chaque chose est la propriété de son être, lequel lui est stable »³³. [C] Une certaine [définition] est donnée selon la *commensuration* entre ce qui est dans l'intellect et ce qui est dans la chose, comme on dit : « la vérité est adéquation de la chose à l'intellect »³⁴, et [comme dit] Augustin³⁵ : « le vrai est ce qui se tient tel qu'il apparaît à celui qui connaît, s'il veut et peut connaître »³⁶. [D] Une certaine [définition] de la vérité est donnée selon qu'elle est appropriée au Fils, à qui la cognition est aussi appropriée, à savoir par Augustin dans son livre *De la vraie religion* : « la vérité est la plus haute similitude du principe, laquelle existe sans aucune dissimilitude »³⁷. [E] Une certaine [définition] est donnée de la vérité, qui comprend toutes les acceptions de

pendulae expectationis sollicitudinem defatiget. » Hilaire de Poitiers, *De trinitate*, lib. 5, §3 [P.L. vol.10 col.0131C-0132A].

³¹ « (...) *verum mihi videtur esse id quod est.* » Augustin, *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap.5, §8 [P.L. vol.32, col.0889] (Cf. arg.1 et ad 1)

³² Cf. arg.1.

³³ « (...) *veritas enim cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei (...)* » *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 8.6, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.413.83-85. Le choix de la traduction de cette définition par « la vérité de chaque chose est la propriété de son être, lequel lui est stable » est empruntée de la traduction de la première question disputée *De veritate* proposée par BROUWER et PEETERS, (Vrin, 2002) p.55. On trouve aussi cette définition dans le *Contra Gentiles I*, c.60, §5, que Cyrille Michon traduit par « la vérité d'une chose est la propriété de l'être de cette chose, [être] qui lui est assuré », éd. GF Flammarion, 1999, p.283.

³⁴ Dans le *De veritate*, q.1, a.1, co, Thomas attribue cette définition à Isaac Israeli, chez qui elle ne semble pas se trouver. Elle est toutefois utilisée par Avicenne : « *Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam.* », *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 1.8, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.55.64-67. Au sujet de cette célèbre définition, cf. le présent ouvrage, chapitre 3.

³⁵ « *ubi supra* » ne se trouve pas dans l'édition Parme, ni dans l'édition Piana.

³⁶ « *Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.* » (Augustin, *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap., 5, §8 [P.L. vol. 32,col.0888]. Cf. *De veritate*, q.1, a.2, arg.4 et ad 4).

³⁷ « *Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similibus est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt ; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt : ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii ; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.* », *De vera religione*, cap.36, §66 [P.L. vol. 34, col. 0151-0152]. Cf. *De veritate*, q.1, a.1, ad 5 et a.7.

la vérité, à savoir : « la vérité est la droiture perceptible par l'esprit seul »³⁸. Par [*le terme*] « droiture » on touche à la *commensuration*, et quand on dit « perceptible par l'esprit seul », on touche à ce qui achève la raison de vérité. Aussi, il appert de ce qui a été dit que la vérité ajoute quelque chose à l'essence selon la raison, à savoir un ordonnancement à la connaissance ou à la manifestation (*demonstrationem*) d'une certaine [*chose*]³⁹.

Solution des arguments

1. Au premier [*argument*],⁴⁰ on doit donc dire que l'être se dit de deux façons⁴¹ : en un sens, selon que « étant » signifie l'essence des choses selon qu'il se divise par dix genres ; en un autre sens, selon que « être » signifie la composition que l'âme produit, et cet étant, le Philosophe l'appelle « vrai »⁴². Et de façon similaire, Augustin, quand il dit que le vrai est ce qui est, c'est comme s'il disait : le vrai existe quand on dit de ce qui est [*que cela*]⁴³ est. Et on comprend semblablement quand on dit « le vrai [*est*]⁴⁴ l'indivision de l'être et de ce qui est ». Et si dans les négations il y a une vérité qui ne se maintient pas en une composition, mais en une division, cependant, la vérité en mode négatif est fondée sur la vérité en mode

³⁸ Cf. arg.4 et ad 4. Dans le *De veritate*, cette définition ne jouira pas de la même importance : comme on sait, c'est la formule de l'*adaequatio rei et intellectus* qui l'emportera. Cf. LAPIERRE, M. « Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth », in *Sciences ecclésiastiques*, 18 (1966), pp. 413-441. Cf. chapitre 1 dans le présent ouvrage.

³⁹ Il s'agit de la conclusion de toute la démarche, qui visait à répondre à la question de savoir si la vérité est identique à l'essence de la chose. La réponse que Thomas apporte s'harmonise très bien avec les propos qu'il tient dans le *De veritate*, q.1, a.1, co, au sujet de l'essence : parmi l'ensemble des transcendants, le nom « *res* » exprime le fait que tout étant a une essence propre, et il s'agit d'un transcendantal « *affirmative dictum absolute* », contrastant avec le nom « vrai » qui exprime une « *convenientiam vero entis ad intellectum* » (BROUWER et PEETERS 2002, p.52). Cf. l'introduction dans le présent ouvrage.

⁴⁰ Cf. *De veritate*, q.1, a.1, ad 1

⁴¹ Cf. *De ente et essentia*, I.1, MICHON, 1996, pp.70-73 : « *Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur : uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.* »

⁴² « *Amplius esse significat veritatem rei [quia cum dicimus aliquid esse monstramus ipsum esse verum] et quando non esse, quia non verum sed falsum ; similiter in affirmatione et negatione, ut quia est 'Socrates musicus', quia hoc verum, aut quia est 'Socrates non albus' quia non verum ; non est autem diametrum non commensurable, quia falsum.* » *Metaphysica*, V.7 (1017a30) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], pp.94.30- 95.5.

⁴³ Indication d'A. Oliva : « *verum est quando dicitur esse de eo quod est* ».

affirmatif⁴⁵. Le signe en est qu'aucune négation n'est démontrée sauf par quelque affirmation. Ou bien, on peut dire que ces définitions du vrai sont données, non pas selon sa raison achevée, mais selon ce qui est fondé dans la réalité.

2. Au second [*argument*], on doit dire que, comme « bonté » dit la raison par laquelle l'essence est ordonnée à l'appétit, ainsi « vérité » dit la raison par laquelle l'essence est ordonnée à l'intellect. D'où que, comme aucun être n'est désiré si l'on écarte la raison de bien, ainsi, aucun être n'est intelligé si l'on écarte la raison de vrai. Néanmoins, autre est la raison de vrai et autre [*est*] la raison d'étant. En effet, on dit de deux manières [*au sujet de deux choses*] que l'une ne peut être intelligée sans l'autre⁴⁶. [*A*] Ou bien de sorte que l'une ne pourrait être intelligée s'il n'était pas posé que l'autre existe ; et ainsi on dit que l'être ne peut être intelligé sans le vrai, de même qu'[*il*] ne peut être intelligé sans cela qui est l'être intelligible. [*B*] Ou bien de sorte que toutes les fois que l'une [*des deux choses*] est intelligée, l'autre serait intelligée ; par exemple, quiconque intellige l'homme intellige l'animal. Et de cette façon, l'être peut être intelligé sans le vrai, mais non l'inverse, parce que le vrai n'est pas dans la raison d'étant, mais l'étant [*est*] dans la raison de vrai. De même, quelqu'un peut intelliger l'étant, et cependant ne pas intelliger un certain [*aspect*] de la raison d'intelligibilité, mais on ne peut jamais intelliger l'intelligible, selon cette raison [*d'intelligibilité*], si l'on n'intellige pas l'étant. Par conséquent, il appert aussi que l'étant est la première conception de l'intellect⁴⁷.

⁴⁴ Indication d'A. Oliva : il n'y a pas de « *est* » entre « *verum* » et « *indivisio* ».

⁴⁵ Cette notion de la vérité en mode négatif fondée sur la vérité en mode positif est discutée dans les *Soliloques* d'Augustin (livre 2, c.2). Dans la présente question, cf. article 3.

⁴⁶ Cf. *De veritate*, q.1, a.1, ad 3.

⁴⁷ Notion que l'on retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre de Thomas, par exemple : *Sent. 1*, d.8, q.1, a.3, co ; *De veritate*, q.1., a.1, co. Dans le *De veritate*, Thomas mentionne l'origine avicennienne de cette notion : « *Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea.* » *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 1.5, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.31, ligne 1-p.32, ligne 5. Mais, alors que Thomas affirme que l'étant est la première conception de l'intellect, Avicenne affirme qu'il y a trois notions premières (« *res* », « *ens* », « *necesse* ») qui s'impriment dans l'âme. À ce sujet, cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : the Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, 1996, pp.82-84.

3. Au troisième [argument],⁴⁸ on doit dire que le vrai ajoute [quelque chose] à l'étant, comme [c'est le cas] du bien et de l'un. Aucun de ceux-ci cependant n'ajoute quelque différence qui restreigne l'étant, mais [ajoute plutôt] une raison qui est consécutive à tout étant. Ainsi, l'un ajoute une raison d'indivision, le bien une raison de fin, le vrai une raison d'ordonnement à la cognition ; et pour cette raison, les quatre sont convertibles : l'étant, le bien, l'un et le vrai.

4. Au quatrième [argument], on doit dire que la droiture est dite de la bonté, de la justice et de la vérité de façon métaphorique, selon diverses raisons. On trouve en effet dans ce qui est droit une certaine proportion égale de principe, de milieu et de fin. Par conséquent, selon que quelqu'un, en distribuant ou en partageant (*communicando*), observe la mesure d'égalité de justice ou la mesure du précepte d'une loi, on parle de droiture de justice ; d'autre part, selon que quelque chose ne sort pas de la *commensuration* de la fin, on parle de droiture de bonté ; selon que [quelque chose] ne sort pas de l'ordonnement de la *commensuration* de la chose et de l'intellect, on parle de droiture de vérité.⁴⁹

Solution des contre-arguments

5. Au cinquième [argument],⁵⁰ on doit dire que, selon Avicenne, de ce qui n'existe d'aucune façon, on ne peut énoncer quoi que ce soit⁵¹ : il est nécessaire en effet que ce au sujet de quoi on énonce quelque chose soit au moins appréhendé. Ainsi,

⁴⁸ Cf. *Sent. I*, d.8, q.1, a.3, co ; *De veritate* q.1, a.1, co et ad 4.

⁴⁹ Tout ce passage vise vraisemblablement à se distinguer de l'identification de la vérité, de la bonne volonté et de la justice que fait Anselme au sein d'une notion générique de rectitude unique et univoque. Cf. chapitre 1 dans le présent ouvrage.

⁵⁰ Cf. *De veritate*, q.1, a.1, ad 7 ; a.5, ad 2, ad 6, ad 8, ad 10 ; a.8, ad 6. Aussi, la suite du passage tiré du *De ente et essentia* (Cf. note 41) mentionne aussi la vérité au sujet des privations : « *Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat ; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caccitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit ; unde primo modo caccitas est huiusmodi non sunt entia.* », MICHON, 1996, p.72.

⁵¹ « *Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est.* » *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, 1.5, éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.37.96-97.

[*cette chose*] a un certain être (*aliquid esse*) au moins dans l'intellect qui l'appréhende. De cette manière, il est évident qu'à la vérité correspond toujours un certain être, mais il n'est pas nécessaire que lui corresponde toujours un être dans la réalité hors de l'âme, étant donné que la raison de vérité s'accomplit dans une opération⁵² de l'âme.

6. Au sixième [*argument*], on doit dire que, bien que l'être soit dans les choses sensibles, cependant le sens n'appréhende pas la raison d'être, ou l'intention d'étant, ni quelque forme substantielle, si ce n'est par accident, mais seulement les accidents sensibles. De même, quoique la vérité soit dans les sensibles⁵³, dans la mesure où l'on dit que la vérité est dans les choses, cependant l'intention de vérité n'est perçue que par l'intellect seul.⁵⁴ [*Ou bien on doit dire que, bien que les choses sensibles soient comprises par le sens, cependant l'adéquation de celles-ci à l'intellect est saisie par l'esprit seul, et on le dit pour autant que la vérité est perceptible par l'esprit seul.*]⁵⁵

7. Au septième [*argument*],⁵⁶ on doit dire que, comme il y a deux opérations de l'intellect, l'une d'elles est appelée « imagination de l'intellect » par certains⁵⁷, laquelle le Philosophe nomme « intelligence des indivisibles »⁵⁸, et consiste en l'appréhension de la quiddité simple, et on l'appelle aussi par cet autre nom :

⁵² Indication d'A. Oliva : « *operatione* » plutôt que « *ratione* », même si l'on trouve « *ratione* » dans quelques mss.

⁵³ Indication d'A. Oliva : « *quamvis veritas sit in sensibilibus* ».

⁵⁴ Cf. *De veritate*, q.1, a.9.

⁵⁵ « *Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.* » Il s'agit d'un passage que l'on trouve dans les éditions Parme et Piana. Mandonnet donne ce passage dans une note de renvoi, p.489, note 1. Cf. le présent ouvrage, chapitre 2.

⁵⁶ Cf. *Sent. I*, d.8, q.1, a.3, co ; d.38, q.1, a.3, co ; *De veritate*, q.1, a.3, co et ad 1 ; a.12, co ; *Super De trinitate*, q.5, a.3, co ; *CG*, I, c.59, §3.

⁵⁷ B. Garceau rapporte ce passage trouvé chez AlGazel : « *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 similibus. Credulitas vero ut sicut quod dicitur 'mundus cepit' et 'obedientia remunerabitur'.* » (*Logica*, éd. Lichtenstein, Venise, 1506, f.1), GARCEAU 1968, p.108.

⁵⁸ « *Indivisibilium quidem igitur intelligentia in his est circa que non est falsum.* » *De anima*, III.6 (430a26), *translatio uetus Iacobi Venetici*, éd. J. Decorte et J. Brams [A.L. XII.1] .

« formation »⁵⁹ ; l'autre est celle qu'ils appellent « croyance » (*fidem*)⁶⁰, qui consiste dans la composition ou la division d'une proposition⁶¹ : la première opération concerne la quiddité de la chose ; la seconde concerne son être. Et parce que la raison de vérité est fondée dans l'être, non dans la quiddité, comme il a été dit⁶², la vérité et la fausseté se trouvent proprement dans la seconde opération, et dans son signe, qui est l'énonciation, et non pas dans la première [*opération*], ou son signe, qui est la définition, sauf de façon relative (*secundum quid*) : comme l'être de la quiddité est un certain être de raison⁶³ (et selon cet être la vérité est dite dans [*le cas de*] la première opération de l'intellect), la définition est dite vraie en ce sens. Mais à cette vérité n'est pas jointe la fausseté par soi, parce que l'intellect tient un jugement vrai à propos de son objet propre, vers lequel il tend naturellement, qui est la quiddité de la chose, comme la vue par rapport à la couleur. Toutefois, de la fausseté lui est mêlée par accident, en raison de son lien avec l'affirmation ou la négation⁶⁴, ce qui arrive de deux manières : [*A*] ou bien par une mise en rapport de la définition avec ce qui est défini, et alors la définition est dite fausse relativement à autre chose et non absolument, comme la définition

⁵⁹ B. Garceau rapporte cet extrait du *Commentaire au De anima III* par Averroès : « *Et quia famior differentiarum per quam dividitur 'actio' intellectus sunt duae 'actiones', quarum una dicitur 'formatio' et alia 'fides', incepit hic notificare differentiam inter has duas actiones. Et dixit : Formare autem individibiles, etc. Idest, comprehendere autem res simplices non compositas erit per intellecta quae non falsantur neque veridicantur, quae dicitur 'informatio' ; comprehendere autem ab ep 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...* » *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, 21, éd. F.S., Crawford, Cambridge, Mass, 1953, p.455 (GARCEAU 1968, p.103, note 3)

⁶⁰ En d'autres endroits, Thomas utilisera plutôt l'expression « *credulitas* » (*Sent. I*, d.8, q.1, a.3, co, par exemple).

⁶¹ « *In quibus autem et falsum iam et verum est, compositio quedam iam intellectuum est sicut eorum que insunt (...)* » *De anima*, III.6 (430a27), *translatio uetus Iacobi Venetici*, éd. J. Decorte et J. Brams [A.L. XII.1].

⁶² Cf. la réponse du présent article.

⁶³ « *sicut etiam quidditatis esse...* » : nous avons omis « *etiam* » dans la traduction.

⁶⁴ « *scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae ...* » : nous avons omis « *scilicet* » dans notre traduction.

du cercle est fausse au sujet du triangle⁶⁵ ; [B] ou bien en regard des parties des définitions⁶⁶ l'une envers l'autre, dans lesquelles une affirmation impossible est impliquée, comme la définition du vide, selon laquelle il s'agit d'un lieu en lequel il ne se trouve aucun corps : on dit que cette définition est fausse absolument, comme il est dit au [livre] V de la *Métaphysique*⁶⁷. Mais cela n'arrive que dans [le cas] des quiddités des [choses] composées, parce que dans [le cas] des quiddités des choses simples, l'intellect ne fait pas défaut, sauf s'il n'intellige rien du tout, comme il est dit au [livre] IX de la *Métaphysique*⁶⁸. En revanche, la fausseté se mêle à la seconde opération et ce, même par soi : non pas certes quant aux affirmations premières que l'intellect connaît naturellement, comme c'est le cas des dignités⁶⁹, mais quant aux [affirmations] conséquentes, parce qu'il arrive que la raison, en induisant, fasse erreur par l'attribution d'une [chose] à une autre.

De ce qui a été dit, il apparaît donc que le fait que le vrai, à proprement parler, se trouve seulement dans les complexes, n'empêche pas la conversion du vrai et de l'étant, parce que n'importe quelle chose incomplète a son être, lequel n'est pas

⁶⁵ Exemple utilisé par Aristote : « *Oratio vero falsa que est non entium, in quantum falsa, unde omnis oratio falsa diversi ab eo cuius est vera, ut circuli falsa trigoni.* » » *Metaphysica*, V.29 (1024b26) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], pp.113.25-114.1.

⁶⁶ Indication d'A. Oliva : « *definitionum* » au lieu de « *definitionis* ». On trouve « *définitionum* » aussi dans l'édition Piana.

⁶⁷ « *Quoniam autem de loco determinatum est, et vacuum locum necesse est esse, si est, privatum corpore, locus autem et quomodo est et quomodo non est dictum est, manifestum est quod sic quidem vacuum non est neque separatum neque inseparabile.* » *Physica* IV.7, (214a16) *translatio uetus Iacobi Venetici*, éd. F. Bossier et J. Brans, 1990, [A.L. VII.1]

⁶⁸ « *Circa incomposita vero quid esse aut non esse et verum et falsum ? Non enim est compositum, ut sit quidem quando componitur, et non sit si divisum est, sicut album lignum aut incommensurable diametrum ; nec verum nec falsum similiter amplius existet in illis. Aut sicut nec verum in hiis idem, sicut nec esse, sed hoc quidem verum aliud autem falsum : nec verisimile dicere et dicere verum (non enim idem affirmatio et dictio), et ignorare non verisimile dicere (decipi namque circa quid est non est sed secundum accidens ; similiter autem et circa compositas substantias, non enim est decipi ; et omnes sunt actu, non potentia, generate sunt enim et corrupte sunt, nunc autem ens ipsum non generatur nec corrumpitur, ex aliquo namque generaretur ; quecumque vero sunt quod esse quid et actu, circa ea non est decipi sed aute intelligere aut non).* » *Metaphysica*, IX.10 (1051b17) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], pp.182.10-183.2.

⁶⁹ Il s'agit des premiers principes non démontrables, ou axiomes : « *Sed si alia que substantie et que de hiis, que earum principalior et prior est earum ? Universaliter enim maxime omnium principia sunt dignitates, et si est non philosophi, cuius erit alius de eis speculari veritatem et*

reçu par l'intellect sauf par mode de complexion. C'est pourquoi, de par cette raison que le vrai ajoute à l'étant, à savoir l'ordonnement à l'intellect, suit cette différence que le vrai appartient aux complexes, et que l'étant se dit de la réalité incomplexive hors de l'âme.

8. Au dernier [argument],⁷⁰ on doit répondre que, comme il a été dit⁷¹, l'étant est la première intention [ou conception]⁷² de l'intellect. Par conséquent, rien ne peut être opposé à l'étant par mode de contrariété ou de privation, mais seulement par mode de négation, parce que, de même qu'il n'est pas fondé dans autre chose, ainsi en est-il pour son opposé. En effet, les opposés sont relatifs à une même chose⁷³. Mais l'un, le vrai et le bien, selon leurs intentions propres, sont fondés sur l'intention d'étant, et pour cette raison ils peuvent avoir une opposition de contrariété ou de privation fondée sur l'étant, comme eux-mêmes sont fondés sur l'étant. Par conséquent, il appert que l'étant ne se rapporte pas au non-étant de la même manière que le vrai [se rapporte] au faux et le bien au mal, à moins de comprendre « non-étant » en particulier comme négation d'une certaine [chose] sous laquelle se tiendrait un certain étant⁷⁴. Par conséquent, comme toute privation

falsitatem ? » Metaphysica, III.2, (997a12), translatio anonyma sive media, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.45.27-30.

⁷⁰ Cf De veritate, q.21, a.1, co.

⁷¹ Cf. ad 2.

⁷² Dans l'édition Mandonnet, le choix s'est arrêté sur l'expression « *intentio* », mais on y mentionne dans une note de renvoi que « *conceptio* » se trouve dans l'édition Parme, (p.490, note 1). On trouve aussi « *conceptio* » dans la *Piana*. Le père Oliva donne l'indication suivante : dans les plus anciens mss., on trouve « *conceptio* », et dans d'autres mss., il y a « *intentio* » dans la marge. D'un côté, l'utilisation de l'expression « *intentio* » quelques lignes plus bas donne à penser que c'est le terme le plus adéquat : « *Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis (...)* ». D'un autre côté, on trouve cette expression à la fin de la solution au second argument : « *Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus* ». C'est pourquoi nous avons préféré indiquer les deux alternatives, plutôt que d'opter pour l'une ou l'autre.

⁷³ « *Opposita dicuntur contradictiones, contraria et ad aliquid et privatio et habitus, et ex quibus in que ultima ut generationes ; et quecumque non contingunt simul adesse amborum susceptibili, ea opponi dicuntur aut ea aut ex quibus sunt. Nam viride et album simul eidem non insunt unde ex quibus sunt hec opponuntur.* » *Metaphysica, V.10, (1018a20), translatio anonyma sive media, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.97.3-8.*

⁷⁴ Nous comprenons ce passage comme suit : il est possible de nier l'existence d'un certain accident au sujet d'une substance : « cette pomme n'est pas rouge ». Ainsi, d'une certaine manière, le rouge peut être considéré comme un non-étant, « se tenant », pour ainsi dire, « sur » la substance qu'est la pomme en question.

d'un étant particulier⁷⁵ est fondée sur un bien, ainsi le faux est fondé sur quelque vrai comme sur quelque être. Il s'ensuit que, tout comme ce en quoi il y a de la fausseté ou de la malice est un certain étant, mais n'est pas de l'étant achevé, de même, ce qui est mal ou faux est quelque bien ou vrai inachevé.

Article 2

Toutes [*choses*] sont-elles vraies par la vérité incréée?⁷⁶

Arguments

On procède ainsi pour le deuxième [*article*]. 1. Il semble que toutes [*choses*] soient vraies par une seule vérité qui est la vérité incréée. En effet, comme il est dit dans la solution de l'article précédent, le vrai se dit analogiquement des [*choses*] en lesquelles il y a vérité, comme la santé de toutes [*choses*] saines. Mais il y a numériquement une seule santé par laquelle l'animal est désigné [*être*] sain, comme son sujet, la médecine [*est dite*] saine, comme sa cause, et l'urine [*est dite*] saine, comme son signe. Donc, il semble qu'il y ait une seule vérité par laquelle toutes [*choses*] sont dites vraies.

2. En outre, toute droiture est saisie par quelque mesure. Mais la vérité est une certaine droiture. Donc, comme nous voyons⁷⁷ qu'à toutes les [*choses*] temporelles correspond un seul temps, une mesure⁷⁸ en quelque sorte, il semble aussi qu'à toutes les [*choses*] vraies corresponde une seule vérité, selon laquelle elles sont dites vraies.⁷⁹

3. En outre, la vérité est aux [*choses*] vraies ce que la bonté est aux [*choses*] bonnes. Mais toutes les [*choses*] sont bonnes par une seule bonté. C'est pourquoi

⁷⁵ « toute privation d'un étant particulier » : *scil.* tout mal.

⁷⁶ Au sujet de la distinction entre la vérité et le vrai, cf. *Soliloquiorum libri duo*, lib.1, c.15, §27 [P.L. vol. 32, col.0884]. Pour l'ensemble de cet article, cf. *De veritate*, q.1, a.4 et a.8.

⁷⁷ Indication d'A. Oliva : « *videmus* » au lieu de « *videamus* ».

⁷⁸ Indication d'A. Oliva : « *mensura* » au lieu de « *mensuram* ».

Augustin, au livre VIII *De la trinité*, [affirme que] « l'homme est bon, bonne est la forme, bon est ceci et cela. Supprime le ceci et le cela, et tu verras le bien de toute [chose] bonne »⁸⁰. C'est pourquoi il semble qu'il y ait numériquement une seule bonté, participée par toutes [les choses], selon laquelle elles sont dites bonnes. Donc, il semble que, de façon similaire, toutes [choses] soient dites vraies par une seule vérité, qui est la vérité incréée.⁸¹

Contre-arguments

4. Si tu dis que toutes [choses] sont dites vraies par une vérité incréée à la manière d'un modèle, en sens contraire, [je dis qu'] il y a un modèle de chaque forme en Dieu, qui est l'essence créatrice. Donc, si cela suffisait que [toutes choses] fussent modelées sur [la vérité incréée] pour que toutes soient dites vraies par la vérité incréée, il semble que, de façon similaire, toutes [choses] pourraient être dites colorées [pour cette raison] qu'elles sont modelées sur la couleur qui est en Dieu à la manière d'un modèle : ce qui ne convient pas.

5. Par contre, il est vrai que des [choses] mauvaises arrivent. Mais aucune [chose] mauvaise n'est de Dieu. Donc, il semble que ce ne soit pas toutes les [choses] vraies qui sont vraies par la vérité incréée.⁸²

⁷⁹ Cf. *De veritate*, q.1, a.4, arg. 1 et 2, où Thomas mentionne l'origine anselmienne de cette comparaison de l'unité du temps vis-à-vis de la multiplicité des choses temporelles, à une vérité-rectitude unique de toutes choses (*dialogus De veritate*, cap.13 [P.L. vol.158, col.0486B-C]).

⁸⁰ « *Ecce iterum vide, si potes. Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir justus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum coelum cum sole et luna et stellis suis, et boni Angeli sancta obedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* » *De trinitate*, lib. VIII, c.3, §4 [P.L. vol.42, col. 0949].

⁸¹ Cf. *De veritate*, q.1, a.8, s.c. 2.

⁸² Cf. *De veritate*, q.1, a.8, arg.1, arg 7.

Réponse

Je réponds que l'on doit dire que, comme il a été dit⁸³, la raison de vérité se maintient en deux [*choses*] : dans l'être d'une chose, et dans l'appréhension de la faculté cognitive, [*appréhension*] proportionnée à l'être de cette chose (*in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei*). Or, bien que, comme il a été dit⁸⁴, l'un et l'autre de ces [*lieux de la vérité*] se ramènent à Dieu comme à une cause efficiente et exemplaire, néanmoins, chaque chose participe son être créé, par lequel elle existe formellement, et chaque intellect participe la lumière⁸⁵ par laquelle il juge droitement de la chose, laquelle [*lumière*] est modelée sur la lumière incréée⁸⁶. L'intellect a aussi sa propre opération en lui-même, au moyen de laquelle est achevée la raison de vérité. D'où je dis que, comme il y a un seul être divin par lequel toutes [*choses*] existent, comme par un principe effectif exemplaire, mais [*que*] néanmoins, pour [*chacune des*] différentes choses, il y a un être différent par lequel la chose existe formellement⁸⁷, de même, il y a une seule vérité, à savoir [*la vérité*] divine, par laquelle toutes [*choses*] sont vraies, comme par un principe effectif exemplaire, mais néanmoins, il y a

⁸³ Cf. a. 1, co.

⁸⁴ *Id ibid.*

⁸⁵ Il est évidemment question de l'intellect agent : « (...) *dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare, scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus ; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis (...)* », *Sent. I, d.34, q.3, a.1, ad 1*, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.798.

⁸⁶ Cf. *De veritate*, q.1, a.4, ad 5.

⁸⁷ Dans la distinction 8, à la question de savoir si Dieu est l'être de toute chose, Thomas répond que Dieu est l'être de toute chose non pas essentiellement, mais causalement. Et, pour l'intelligence de cette notion, il fait intervenir la notion de l'analogie de l'être : « *Respondeo, sicut dicit Bernardus, Serm. IV super Cant., Deus est esse omnium non essentielle, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione : sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. Non univoce quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione, licet secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.* » *Sent. I, d.8, q.1, a.2, co.*, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p.198.

plusieurs vérités dans les choses créées, par lesquelles elles sont dites vraies formellement.⁸⁸

Solutions des arguments

1. Au premier [argument],⁸⁹ on doit donc dire que quelque chose est dit par analogie de trois façons.⁹⁰ [A] Selon l'intention seulement, et non selon l'être.⁹¹ C'est [le cas] lorsqu'une seule intention se rapporte à plusieurs [choses] par antériorité et postériorité, [intention] cependant qui n'a l'être qu'en une seule [de ces choses]. Par exemple, l'intention de santé se rapporte de diverses manières à l'animal, à l'urine, et à la diète : par antériorité et postériorité, mais non selon un être différent, parce que l'être de la santé n'existe que dans l'animal. [B] Selon l'être et non selon l'intention.⁹² Cela arrive quand plusieurs [choses] sont rendues égales dans l'intention d'une certaine [chose] commune, mais cette [chose] commune n'a pas l'être d'une seule raison dans toutes [choses]. Par exemple, toutes les [choses] corporelles⁹³ sont rendues égales dans l'intention de corporéité. C'est pourquoi le logicien, qui considère seulement les intentions, dit que le nom « corps » est prédiqué de façon univoque de tous les corps. Mais l'être de cette nature ne relève pas d'une même raison dans les corps corruptibles et incorruptibles. C'est pourquoi, pour le métaphysicien et le physicien, qui considèrent les choses selon leur être, ni le nom « corps », ni quelque autre [nom] ne sont dits de façon univoque des [choses] corruptibles et des [choses]

⁸⁸ Dans le *De veritate*, Thomas pose une limite conceptuelle au parallélisme entre l'être et la lumière participés : « (...) *dicendum quod, quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis ; non autem veritas proprie dicitur de rebus exemplatis ab intellectu divino et ideo non dicimus unum lumen sicut dicimus unam veritatem.* » *De veritate*, q.1, a.4, ad s.c. 2.

⁸⁹ Dans l'opuscule *De principiis naturae*, §6, où Thomas rend compte des types d'analogie au sein d'une analyse plus englobante où il est aussi question de l'univocité et de l'équivocité. Cf. le chapitre 2 du présent ouvrage.

⁹⁰ C'est cette explicitation des trois modes d'analogies que Cajetan érige comme « doctrine de l'analogie », toute expression analogique pouvant selon lui se réduire à l'un de ces trois modes. Cf. F.R HARRISON III, « The Cajetan Tradition of Analogy », in *Franciscan Studies*, 1963 (23), p.182. Cet auteur s'oppose à une telle réduction.

⁹¹ « Analogie d'attribution » selon Cajetan.

⁹² « Analogie d'inégalité » selon Cajetan.

⁹³ Indication d'A.Oliva : « *communia* » au lieu de « *corpora* ». Nous maintenons tout de même « *corpora* » : le texte semble aller davantage dans ce sens

incorruptibles, comme il appert, au [livre] X de la *Métaphysique*, par le Philosophe et le Commentateur⁹⁴. [C] Selon l'intention et selon l'être.⁹⁵ C'est [le cas] lorsqu'on n'égalise pas [les termes] dans une intention commune, ni dans l'être. Par exemple, l'étant est dit de la substance et de l'accident ; et au sujet de telles [choses], il est nécessaire que la nature commune ait quelque être dans chacune des [choses] à propos desquelles elle est dite, mais [que cet être] diffère selon une raison de perfection plus ou moins grande. Et, de façon similaire, je dis que la vérité et la bonté et toutes [les choses] de ce genre sont dites analogiquement de Dieu et des créatures. Par conséquent, il faut que, selon leur être, toutes ces [choses] soient en Dieu et dans les créatures selon une raison de perfection plus ou moins grande. Il s'ensuit que, puisqu'elles ne peuvent exister selon un seul être de part et d'autre, il y a diverses vérités.

2. Au second [argument],⁹⁶ on doit dire que, puisque la vérité est une certaine droiture et *commensuration*, il faut que la mesure soit intelligée dans la raison de vérité, et comme il a été dit, il faut qu'il y ait *commensuration* de la chose à l'intellect pour que soit achevée la raison de vérité. Or, les choses se rapportent de diverses manières aux différents intellects. Parce que l'intellect divin est la cause

⁹⁴ « *Quoniam vero contraria sunt diversa specie, sunt et corruptibile et incorruptibile contraria (privatio namque est impotentia determinata), necesse diversum esse genere corruptibile et incorruptibile. Nunc ergo de hiis diximus universalibus nominibus, ut opinatum est non necesse esse quia et incorruptibile et corruptibile diversa sunt specie, quemadmodum non album et nigrum (idem enim contingit esse, et simul, si est universalium, quemadmodum homo est albus et niger, et singularium ; erit enim, non simul, idem et albus et niger ; est et album contrarium nigro), sed ipsorum hoc quidem secundum accidens inest quibusdam, ut que nunc dicta sunt et alia multa, impossibile quorum est et corruptibile et incorruptibile. Non enim est corruptibile secundum accidens ; nam accidens contingit non existere, et corruptibile ex necessitate existentium est quibus inest ; aut erit idem et unum corruptibile et incorruptibile, si contingit non existere idem ipsum corruptibile. Ergo aut esse substantiam aut in substantiam necesse est inesse corruptibile unicuique corruptibilium. Eadem vero ratio et de incorruptibili est. Nam ex necessitate existentium ambo sunt. Ergo si secundum quidem primum corruptibile et incorruptibile, habet contrapositionem, unde necesse genere esse diversa. Palam quia non contingit esse species [...] quibusdam et non equivocas ; diversa vero genere plus distant quam diversa species. » *Metaphysica*, X.10 (1058b26) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.202.27-203.22. On trouve l'exemple de la notion de corporéité dans le commentaire de ce texte d'Aristote par Averroès. *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome, Venetiis* vol. 8, 1562, (Minerva, Frankfurt am Main, 1962) p.276vG-I.*

⁹⁵ « analogie de proportion » selon Cajetan.

de la chose, il faut que la chose soit mesurée par l'intellect divin, puisque chaque [chose] est mesurée par son principe premier. C'est pourquoi Anselme affirme qu'on dit que la chose⁹⁷ est vraie quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'intellect divin⁹⁸. Mais les choses se rapportent à notre intellect comme une cause, dans la mesure où l'intellect reçoit à partir des choses, d'où il est que notre science ne mesure pas les choses mais est mesurée par elles, comme il est dit au [livre] X de la *Métaphysique*⁹⁹. En effet, ce n'est pas parce que [quelque chose] nous semble être de telle manière qu'il en est ainsi dans la réalité ; mais plutôt, ce qui nous semble être de telle manière est vrai parce qu'il en est ainsi dans la réalité.¹⁰⁰ Donc, l'intellect divin est comme une mesure première, non mesurée ; la chose est une mesure seconde, mesurée ; notre intellect est mesuré et non mesurant. Je dis donc que la première mesure de vérité est unique, mais que les mesures secondes, à savoir les choses elles-mêmes, sont plusieurs. C'est pourquoi il y a plusieurs vérités. Et s'il n'y avait qu'une seule mesure de vérité, il ne s'ensuivrait toujours pas qu'il y aurait seulement une vérité, parce que la vérité n'est pas une mesure, mais une *commensuration* ou une adéquation. Et à l'égard d'une seule mesure il peut y avoir diverses *commensurations* en diverses [choses]. Par conséquent, [la vérité] n'est pas semblable au temps, parce que le temps est la mesure-même.

3. Au troisième [argument], on doit répondre que, j'affirme pareillement de la bonté, qu'il y a une seule bonté par laquelle toutes [choses] sont bonnes comme

⁹⁶ Cf. *De veritate*, q.1, a.2, co ; a.4, ad 1 et ad 2 ; a.5, co ; a.8, co.

⁹⁷ « res » ne se trouve pas dans l'édition Mandonnet, mais dans les éditions Piana et Parme.

⁹⁸ « Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. », *dialogus De veritate* cap.7 [P.L. vol. 158 Col. 0475B].

⁹⁹ « Et scientiam metrum rerum dicimus et sensum propter idem, quia cognoscimus quod mensurat magis quam mensuratum. Sed accidit nobis veluti si alio nos mensurante cognoscimus quantum sumus cum cubitum in tantum nobis superponimus. » *Metaphysica*, X.1 (1053a30) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.187.15-19. ; « Similiter autem dicta scientia ad scibile non similiter reddunt. Videturque scientia metrum esse, scibile vero mensuratum, accidit autem scientiam quidem omnem scibile esse, scibile vero non omne scientiam, quia modo quodam scientia mensuratur scibili. » *Metaphysica*, X.6 (1057a10-12), p.198.3-5. Cf. chapitre 3.

¹⁰⁰ « Non enim propter nos existimare te verum album esse es albus, sed propter te esse album nos hoc dicentes verum dicimus. » *Metaphysica*, IX.9 (1051b6) p.181.25-182.2.

par un principe effectif exemplaire, mais cependant, [*que*] la bonté par laquelle chaque [*chose*] est formellement bonne est différente dans les différentes [*choses*]. Mais, parce que la bonté universelle ne se trouve en aucune créature, mais [*que s'y trouve plutôt la bonté*] particularisée et relative à quelque chose, Augustin dit que si nous écartions de la bonté elle-même toutes les raisons de particularisation (*particulationis*), dans l'intellect demeurerait la bonté intacte et pleine, qui est la bonté divine, que l'on voit dans la bonté créée comme le modèle dans ce qui l'exemplifie.

Solutions des contre-arguments

4. Au quatrième [*argument*], on doit dire que le modèle des choses est en Dieu de deux manières. [*A*] Ou bien quant à ce qui est dans son intellect, et ainsi, selon les idées,¹⁰¹ l'intellect divin est le modèle de toutes [*choses*] qui existent par lui, comme l'intellect de l'artisan par la forme de l'art [*est le modèle*] de tous les artefacts. [*B*] Ou bien quant à ce qui est dans sa nature. Par exemple, en raison de sa bonté, par laquelle il est bon, il est le modèle de toute bonté. Et il en est de façon similaire de la vérité. Par là il appert que Dieu n'est pas le modèle de la couleur et de la vérité de la même façon, et pour cette raison l'objection ne procède pas.

5. Au dernier [*argument*],¹⁰² on doit répondre que, quoique le mal ne soit pas le bien, et ne soit pas de Dieu, néanmoins, intelliger le mal est un bien, et cela est de Dieu. Et pour cette raison, la vérité qui consiste dans la *commensuration* de l'intellect à la privation existant hors de l'âme est bonne, et [*elle est*] de Dieu. C'est pourquoi Ambroise dit que toute [*chose*] vraie, peu importe qui la dit¹⁰³, est du Saint-Esprit¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. *Sent. I*, d.36, q.2 ; *De veritate*, q.2, 3.

¹⁰² Cf. *De veritate*, q.1, a.8, ad 7.

¹⁰³ Cependant, la traduction « peu importe ce [au sujet de quoi] on la dit », même si elle ne suit pas la grammaire, semble plus appropriée quant au sens général de la solution à l'argument.

¹⁰⁴ « *Dictum enim ipsum, quo significatur Dominus Jesus, non ab adulatione hominum sicut et idola dii vocantur, sed Spiritus sancti veritate profusum est ; quidquid enim verum a quocumque*

Article 3

[*On demande*] s'il y a plusieurs vérités éternelles¹⁰⁵

Arguments

Pour le troisième [article], on procède ainsi. 1. Il semble qu'il y ait plusieurs vérités éternelles. En effet, comme il appert des [choses] qui ont été dites¹⁰⁶, différentes sont les vérités de différentes propositions. Mais, « le Père est Dieu », « le Fils est Dieu » sont deux propositions. Donc, elles sont deux vérités. Mais, toutes deux sont vraies depuis l'éternité. Donc, il y a plusieurs vérités éternelles.¹⁰⁷

2. En outre, toutes [choses] qui ont été, qui sont et qui seront, Dieu les a connues d'avance depuis l'éternité, et il est évident qu'elles sont plusieurs. Mais Dieu n'a connu d'avance que le vrai. Donc, il y a plusieurs [choses] vraies depuis l'éternité.¹⁰⁸

3. De même, Augustin démontre que l'âme est immortelle par cela qu'elle est sujet de la vérité, laquelle est éternelle¹⁰⁹. Mais il est évident que la vérité qui est dans notre intellect comme dans un sujet n'est pas la vérité divine par essence. Donc, il semble que plusieurs vérités soient éternelles. Or, que la vérité soit éternelle, on le prouve ainsi. Est éternel tout ce dont la position résulte de sa propre négation. Mais si on nie que la vérité existe, on pose qu'elle existe. Donc, la vérité est

dicitur, a sancto dicitur Spiritu. » Pseudo-Ambroise, *In epistulam B. Pauli ad Corinthios primam*, 12, 3 [P.L. vol.17, col.258C]. Source trouvée dans BROUWER et PEETERS (2002), p.138.

¹⁰⁵ Pour l'ensemble de cet article, cf. *De veritate*, q.1, a.5 et a.6.

¹⁰⁶ On ne trouve pas « *enim* » dans la *Piana*.

¹⁰⁷ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, arg. 18 et 19.

¹⁰⁸ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, arg. 9, 10, 21

¹⁰⁹ « *Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia.* » *Soliloquiorum libri duo*, lib.1, cap.15, §29 [P.L. vol.32, col.0884] ; « *Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri hujus ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur.* », *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap.13, §24 [P.L. vol.32, col.0896-0897]

éternelle. Preuve de la [proposition] médiane : si la vérité n'existe pas, il est faux que la vérité existe. Mais si l'affirmation est fautive, la négation est vraie. Donc, il sera vrai que la vérité n'existe pas. Mais cela n'est vrai que dans¹¹⁰ une certaine vérité. Donc, une certaine vérité existe.¹¹¹

4. En outre, est éternel ce qui ne peut être intelligé ne pas exister, parce que tout ce qui peut ne pas exister, peut être intelligé ne pas exister. Mais on ne peut intelliger que la vérité n'existe pas, parce que tout ce qui est intelligé est intelligé à travers un jugement de vérité. Donc, il semble que la vérité qui est dans l'intellect soit éternelle et immuable.¹¹²

5. En outre, il semble [qu'il en soit] de même au sujet de la vérité de l'énonciation. En effet, si la vérité de l'énonciation était altérée ou détruite, cela arriverait ou bien par la destruction du signe ou bien par la destruction de la chose. Mais elle n'est détruite ou altérée d'aucune des deux façons. Donc, la vérité de l'énonciation est immuable et éternelle. Preuve de la [proposition] médiane : s'il n'y a pas de signe, il est correct (*rectum est*) qu'une chose soit signifiée¹¹³. Mais la vérité est une droiture, et la vérité du signe est la droiture de la signification. Donc, s'il n'y a pas d'énonciation, ou un quelconque signe de la vérité, la vérité du signe demeurera quand même. On démontre de manière similaire qu'elle n'est pas altérée par un changement de la chose, parce que, comme il a été dit¹¹⁴, chaque [chose] a une vérité quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin. Mais la course de Socrate ayant cessé, l'énonciation « Socrate court » fait toujours ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, parce qu'elle signifie que Socrate court.

¹¹⁰ Indication d'A. Oliva : « *Sed non est verum nisi in aliqua veritate.* » On trouve ce « *in* » aussi dans la *Piana*.

¹¹¹ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, arg. 2, 4, 5.

¹¹² Cf. *De veritate*, q.1, a.5, arg. 5.

¹¹³ « *Non existente signo, rectum est rem signari.* » Dans le *De veritate* on trouve un passage similaire : « (...) *veritas significationis est rectitudo significationis ; sed ab aeterno fuit rectum aliquid significari ; ergo veritas significationis fuit ab aeterno.* » (*De veritate*, q.1, a.5, arg.17), que BROUWER et PEETERS traduisent par : « (...) la vérité de la signification est la rectitude de la signification ; or, d'éternité, il fut correct que quelque (chose) soit signifié ; donc, la vérité de la signification fut d'éternité. », 2002, pp.100-101.

¹¹⁴ Cf. a.1, ad 2.

Donc, il semble que la vérité du signe n'est ni altérée ni détruite par la destruction ou l'altération de la chose.¹¹⁵

6. En outre, il semble [*en être*] de même au sujet de la vérité qui est dans la chose, parce que, comme le dit Augustin, bien que la [*chose*] vraie périsse, la vérité ne périt pas.¹¹⁶ Mais la vérité de la chose ne pourrait être détruite ni être altérée sauf par un changement de la chose. Donc, il semble qu'elle ne périsse d'aucune façon.¹¹⁷

7. De même, « un tout est plus grand que sa partie » est une certaine vérité qui d'aucune façon ne semble altérable, et [*il en va*] de même pour plusieurs [*vérités*] de ce genre. Donc, il semble qu'il y ait plusieurs vérités éternelles immuables.¹¹⁸

Contre-argument

8. Par contre, Augustin dit que l'éternité vraie et l'immuabilité seule sont en Dieu.¹¹⁹ Mais la vérité de Dieu est unique, comme [*l'est son*] essence. Donc, il semble qu'il y ait une seule vérité éternelle et immuable.

¹¹⁵ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, arg. 3 et 8 ; a.6, arg. 2, 4 et 6.

¹¹⁶ « *A. Manifestissimum ordinem video atque brevissimum. R. Hic ergo esto nunc, ut interroganti caute firmeque respondeas. A. Isthic sum. R. Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse? A. Quis hoc dubitet? R. Quid, si non manebit? nonne ita verum est mundum non esse mansurum? A. Nihil resisto. R. Quid, cum interierit, si interiturus est? nonne tunc id erit verum, mundum interisse? Nam quamdiu verum non est mundum occidisse, non occidit: repugnat igitur ut mundus occiderit, et verum non sit mundum occidisse. A. Et hoc concedo. R. Quid illud? Videtur tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? A. Nullo modo. R. Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat. A. Negare non possum. R. Quid, si ipsa veritas occidat? nonne verum erit veritatem occidisse? A. Et istud quis negat? R. Verum autem non potest esse, si veritas non sit. A. Jam hoc paulo ante concessi. R. Nullo modo igitur occidet veritas. A. Perge ut coepisti, nam ista collectione nihil est verius. », *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap.2, §2 [PL, vol.32, col.0885-0886]. « (...) veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas. » *Soliloquiorum libri duo*, lib.2, cap.15, §28 [PL, vol.32, col.0898]*

¹¹⁷ Cf. *De veritate*, q.1, a.6, arg.3

¹¹⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a.5, arg.7

¹¹⁹ « *Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. » *De natura boni contra Manicheos Liber unus*, cap.1 [PL, vol.42, col.0551] ; « (...) sicut Deus, cujus solius*

Réponse

Je réponds que l'on doit dire qu'il y a une seule vérité éternelle, à savoir la vérité divine. En effet, étant donné que la raison de vérité est achevée dans une action de l'intellect, et qu'elle a son fondement [*dans*] l'être même de la chose, le jugement sur la vérité suit le jugement sur l'être de la chose et sur l'intellect. Par conséquent, comme il y a un seul être éternel, à savoir [*l'être*] divin, ainsi [*il y a*] seulement une vérité [*éternelle*]. Semblablement, on doit dire la même [*chose*] au sujet de la mutabilité de la vérité qu'au sujet de la mutabilité de l'être. En effet, comme il a été dit plus haut¹²⁰, aucune [*chose*] n'est absolument immuable sauf l'être divin. Par conséquent, il n'y a pas de vérité absolument immuable sauf une, à savoir [*la vérité*] divine. Or, l'être de certaines autres choses est dit muable par un changement de la variabilité, comme c'est [*le cas*] pour les [*choses*] contingentes. Et la vérité de ces [*choses*] est aussi muable et contingente. Mais l'être de certaines [*choses*] est muable seulement selon son anéantissement, s'il était laissé à lui-même ; semblablement, la vérité de ces [*choses*]¹²¹ est muable par son anéantissement, si elle était laissée à elle-même. Par là il appert qu'aucune vérité n'est nécessaire dans les créatures. Aussi, semblablement, si tu parles de la vérité selon que sa raison est achevée dans la raison de l'intellect, il appert qu'aucun intellect n'est éternel et invariable de par sa propre nature, sauf l'intellect divin. Par conséquent, il appert aussi que seule la vérité unique qui est en Dieu, et qui est Dieu, est éternelle et immuable.

Solutions des arguments

I. Au premier [*argument*],¹²² on doit donc dire que, comme il y a une seule essence des trois personnes, par laquelle n'importe laquelle [*des trois personnes*] a l'être, bien qu'il y ait plusieurs propriétés par lesquelles se distinguent [*ces trois*

immortalitas ipsa est vera aeternitas. » Augustin, *De natura boni contra Manicheos Liber unus*, cap.39 [PL, vol.42, col.0563].

¹²⁰ Au lieu du « *enim* » que l'on trouve dans l'édition Mandonnet, il y a « *ante* » au même endroit dans la *Piana*.

¹²¹ Indication d'A.Oliva : « *harum* » au lieu de « *horum* ».

¹²² Cf. *De veritate*, q.1, a.5, ad 18, 19

personnes], qui cependant ne diffèrent pas de l'essence selon la réalité, de même, il y a une seule vérité des trois personnes du côté de la réalité elle-même, au sujet de laquelle est produite l'énonciation. Mais qu'il existe plusieurs énonciations vraies, cela se fait par notre intellect. Par conséquent, la vérité qui est dans ces énonciations, par laquelle elles sont vraies formellement¹²³, ou [*la vérité*] qui est dans notre intellect, n'est pas éternelle, comme ne [*sont*] pas [*éternelles*] les propositions, ni ne l'est¹²⁴ notre intellect.

2. Au deuxième [*argument*],¹²⁵ on doit dire que les raisons idéales des choses, qui sont en Dieu depuis l'éternité, ne sont pas autre [*chose*], selon la réalité, que l'intellect et l'essence divins. C'est pourquoi, comme la vérité de l'essence¹²⁶ est unique selon la réalité, [*il en est*] ainsi aussi de la vérité de toutes ces raisons. Et elle n'est pas multipliée, sauf selon un rapport à différentes choses (*nisi secundum respectum ad diversas res*). De ce qui précède il n'est pas démontré qu'il y aurait plusieurs vérités depuis l'éternité, mais seulement qu'il y a une seule vérité de plusieurs [*choses*] selon la raison.

3. Au troisième [*argument*],¹²⁷ on doit dire que s'il n'y avait pas d'âme, ni quelque intellect créé, la vérité, en tant qu'elle se maintient en une opération de l'âme, n'existerait pas. Elle pourrait cependant demeurer en tant qu'elle a un fondement dans la réalité. Il resterait aussi l'intention de vérité intelligée en Dieu. Par conséquent, puisque l'âme n'est pas éternelle, ni [*ne l'est*] quelque intellect créé, avant que ceux-ci n'existent, il n'y avait aucune vérité créée. Et si l'on objecte [*par ce raisonnement*] : « la vérité n'existe pas, donc il est faux que la vérité existe » quant à ce temps où il n'y avait pas de vérité créée, je réponds que [*cette*

¹²³ Alors que dans les éditions Mandonnet et Parme on lit « *Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt ...* », « Par conséquent, la vérité qui est dans ces énonciations, par laquelle elles sont vraies formellement... » dans l'édition Piana on trouve ceci : « *Unde veritas quae est in istis enuntiationibus quae formaliter sunt...* » Ce qui se traduit ainsi : « Par conséquent, la vérité qui est dans ces énonciations qui existent formellement... »

¹²⁴ Indication d'A. Oliva : « (...) *nec intellectus noster aeternus est.* »

¹²⁵ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, ad 9, 10, 21.

¹²⁶ *Scil.* : l'essence divine.

¹²⁷ Cf. *Sent. I*, d.17, q.1, a.5, ad 3, 4 ; *De veritate*, q.1, a.5, ad 2, 5.

conclusion] ne procède pas, parce que quand la vérité n'existe pas, la fausseté non plus n'existe pas. Or, qu'il n'existe pas de vérité ou de fausseté n'est pas [dû] à un défaut de vérité ou de fausseté quant à leurs intentions, mais à un défaut des [choses] en lesquelles la vérité a l'être. Comme en effet nous disons des universaux qu'ils¹²⁸ sont incorruptibles et éternels parce qu'ils ne se corrompent que par accident, à savoir quant à l'être qu'ils ont en un autre, qui [lui], peut ne pas exister, il en est de même aussi à propos de la vérité et de la fausseté, auxquelles, considérées selon leurs intentions, la corruption n'arrive pas par soi, mais seulement selon l'être qu'elles ont en un autre.¹²⁹ Et de cela procède la démonstration d'Augustin, parce que toute faculté qui appréhende la raison d'une certaine intention se doit d'être une faculté non liée au corps, ni dépendante du corps, pour cette raison que les facultés appréhensives qui sont imprimées dans les organes corporels, comme il appert dans [le cas] des sens, n'appréhendent pas la raison d'intention¹³⁰, comme la raison d'homme ou de couleur, mais appréhendent seulement de cette manière selon laquelle les [choses] particularisées existent. Or, la faculté qui ne dépend pas d'un corps est incorruptible. Et on démontre ainsi que l'âme intellectuelle est immortelle pour cette raison qu'elle appréhende la vérité. En effet, les facultés sensibles, bien qu'elles soient vraies dans leurs appréhensions, n'appréhendent pas cependant la raison de leur vérité, comme le fait l'intellect¹³¹.

4. Au quatrième [argument], on doit dire que [le fait] qu'on ne puisse intelliger que quelque chose n'existe pas arrive de deux manières : ou bien de la part de l'intelligé lui-même, ou bien de la part de celui qui intellige. [A] [Cela arrive] de la part de l'intelligé, comme ce qui a l'être de par sa raison propre : c'est [le cas] de Dieu, dont l'être est sa propre quiddité par laquelle il est intelligé. [B] [Cela arrive] de la part de ce qui intellige : une chose ne peut être intelligée sans [qu'il y ait] acte d'intelliger. Par conséquent, s'il n'y avait pas d'acte d'intelliger, rien ne

¹²⁸ Dans l'édition Mandonnet, on trouve « *quod* », mais il est mentionné que dans la Parme on trouve « *quae* », qu'on lit aussi dans la *Piana*.

¹²⁹ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, ad 13, 14

¹³⁰ Le texte latin devrait donner « *rationem intentionis* », plutôt que « *intentionem rationis* ».

¹³¹ Cf. *De veritate*, q.1, a.9.

pourrait être intelligé. Il s'ensuit qu'on ne peut intelliger que l'acte d'intelliger n'existe pas¹³². De la [*première*] manière ou de la [*seconde*], on ne peut intelliger que la vérité n'existe pas, parce que (*A'*) le vrai a l'être dans sa raison, selon que [*le vrai*] est fondé dans la réalité, (*B'*) et a un acte de l'intellect dans sa raison, selon que [*le vrai*] est achevé dans l'âme. Cependant, il ne s'ensuit pas que [*la vérité*] soit éternelle, sauf sous cette condition [*que*] l'intelliger ait existé depuis l'éternité. En effet, bien que l'on ne puisse pas intelliger de la vérité qu'elle n'existe pas, de telle sorte que l'intention de vérité soit appréhendée, mais que l'être ne le soit pas, cependant, il est possible que cet intellect [*n'existe pas*], que n'existe pas non plus cet être en quoi la vérité est fondée, comme ce fut [*le cas*] à une certaine époque¹³³. Mais seule est éternelle cette vérité qui est fondée dans l'être éternel et dans l'intellect éternel.

5. Au cinquième [*argument*],¹³⁴ on doit dire que la vérité de l'énonciation peut être altérée d'une manière ou de l'autre ([*par la destruction du signe ou de la chose*]). Si en effet aucune énonciation n'existait, la vérité de l'énonciation n'existerait pas. Et, à ce qui est objecté¹³⁵, [*à savoir*] qu'il serait toujours correct (*rectum esset*) qu'une chose fût signifiée, nous disons que cela est vrai, mais que cette droiture (*rectitudo*) cependant n'est rien d'autre que la possibilité pour la chose d'être signifiée et cela ne pose pas la vérité du signe en acte, mais seulement en

¹³² Thomas aurait-il changé d'idée à ce sujet ? : « (...) *dicendum quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse. Potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi nullam creaturam esse : intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat ; non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super se ipsum ; et ideo non est inconueniens si veritatem creatam sine qua non potest intelligere intelligat non esse.* », *De veritate*, q.1, a.5, ad 5, BROUWER et PEETERS (2002), p.108.

¹³³ Cf. ad 3, pour un exposé sur le statut ontologique de la vérité avant qu'il n'existe de choses créées où elle serait fondée ou d'intellects créés où elle serait achevée. On voit poindre ici une des raisons pour lesquelles Thomas s'intéresse au temps, parallèlement à la vérité : avant qu'une âme existe pour compter les avants et les après, il n'y avait pas de temps, ni de vérité créée. Mais la vérité en Dieu, elle, existait, car elle est, comme lui, de toute éternité.

¹³⁴ Cf. *De veritate*, q.1, a.5, ad 2, a.6, ad 2, 4 et 6.

¹³⁵ On lit : « *Et ad id quod objicitur...* » dans l'édition Mandonnet, où l'on mentionne qu'ailleurs, sans dire où, on trouve « *Et quod objicitur* » (Cf. p.497). On trouve la première version dans la *Parna*, et la seconde version dans la *Piana*.

puissance.¹³⁶ Semblablement, quand la chose est altérée, la vérité de l'énonciation est altérée. C'est pourquoi, selon le Philosophe, une même proposition peut parfois être vraie et parfois être fausse.¹³⁷

Et, à ce qui est objecté plus loin¹³⁸, [à savoir] qu'elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, on doit répondre que l'énonciation peut être considérée de deux façons. [A] Ou bien comme une certaine chose, et ainsi la vérité de la chose est en elle, comme en n'importe quelle chose quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, et une telle vérité demeure en elle, même si la chose est altérée. [B] Ou bien [elle peut être considérée] comme le signe de cette chose, et ainsi sa vérité existe par l'adéquation à cette chose. Or, si la chose est altérée, l'adéquation du signe au signifié est supprimée, sans aucune altération du signe lui-même. Il est manifeste que [cela] peut se produire dans les relations¹³⁹. Il s'ensuit que la vérité de l'énonciation ne demeure pas.

6. Au sixième [argument],¹⁴⁰ on doit dire que lorsque la chose vraie périt, la vérité périt quant à l'être qu'elle a dans cette chose. Mais l'intention de vérité cependant peut demeurer selon l'être qu'elle a dans une autre chose, ou selon l'être qu'elle a

¹³⁶ « (...) *dicendum quod, cum dicitur significatione non existente rectum est aliquid significari, intelligitur secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem, sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere secundum dispositionem artis in artifice: unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.* » *De veritate*, q.1, a.5, ad 17, BROUWER et PEETERS (2002), p.116. Cela s'accorde avec ce que Thomas affirmera plus bas dans la solution au même argument, sur la fonction significationnelle du signe en tant que chose qui accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin.

¹³⁷ « (...) *eadem enim oratio et vera et falsa esse videtur, ut, si vera oratio est aliquem sedere, cum ipse surrexerit eadem ipsa erit falsa; similiter autem et in opinione; si quis enim vere opinabitur sedere aliquem, cum ipse surrexerit false opinabitur, eandem de eo retinens opinionem.* », (4a20-28) *Categoriae vel praedicamenta, translatio Boethii*, éd. Laurentius Minio-Paluello, [A.L. I 1-5] Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, p.12.15-19.

¹³⁸ On trouve : « *Et ad id quod ulterius objicitur...* » dans l'édition Mandonnet, la même chose dans la Parme, et « *Et quod ulterius objicitur* » dans la Piana.

¹³⁹ « (...) *scibile sublatum simul aufert scientiam, scientia vero non simul aufert scibile; nam, si scibile non sit, non est scientia vero non sit, nihil prohibet esse scibile.* » *Categoriae vel praedicamenta, translatio Boethii*, éd. Laurentius Minio-Paluello, [A.L. I 1-5] Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, p.21.11-13.

¹⁴⁰ Cf. *De veritate*, q.1, a.2, co; a.5, ad 13 et 14; a.6, ad 3.

dans l'âme. Si toutes [*les âmes et les choses créées*] étaient enlevées, la vérité ne demeurerait pas, sauf en Dieu. Et ce défaut n'arrive pas à la vérité par soi, mais par accident, comme il a été dit, parce que, selon le Philosophe, les substances¹⁴¹ premières ayant été détruites, il est alors impossible qu'il ne reste quoi que ce soit des autres [*choses*]¹⁴² bien que les universaux soient incorruptibles par soi.¹⁴³

7. Au septième [*argument*],¹⁴⁴ on doit dire de façon similaire que la vérité des [*notions*] propositionnelles nécessaires (*propositorum necessariorum*) peut faire défaut par accident quant à l'être qu'elle a dans l'âme ou dans les choses si ces choses venaient qu'à faire défaut. Alors, en effet, ces vérités ne demeureraient pas, sauf en Dieu, en qui elles sont une seule et même vérité.

¹⁴¹ On trouve « *substantiis* » dans les éditions *Piana* et *Parme*, mais pas dans l'édition *Mandonnet*, qui par ailleurs ne le mentionne pas.

¹⁴² On doit comprendre les substances secondes et les accidents par ces « autres choses ».

¹⁴³ « [*Substantia dicitur*] *Amplius quecumque particule existentes sunt in talibus et terminantes et hoc aliquid significantes, quibus destructis destruitur totum, tamquam superficie corpus, ut dicunt quidam, superficies linea (...)* », *Metaphysica*, V.8 (1017b) *translatio anonyma sive media*, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2], p.95.19-22.

¹⁴⁴ Cf. *De veritate*, a.5, ad 7.

Bibliographie

Œuvres de Thomas d'Aquin :

« Scriptum in primum et secundum Sententiarum magistri Petri Lombardi », *Opera omnia*, t.6, édité par V. Giustiniani et T. Manrique, édition Piana, 1570-1571

« Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi », *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, v.6-7, éd. Parme, Fiaccadori, 1852-1872, livre 1.

Scriptum super IV libros Sententiarum Magistri Pietri Lombardi episcopi Parisiensis, t.1-2 éd. MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1929 ; t.3, éd. R.P. Maria Fabianus MOOS, O.P, Lethielleux, Paris, 1933.

L'être et l'essence : le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg (présentés et traduits par Alain DE LIBERA et Cyrille MICHON), Paris, Seuil, 1996

Sancti Thomae de Aquino Super Boetium De Trinitate, éd. Bruno Decker Lugduni Bataurum, 1959, édition originellement informatisée par Roberto Busa S.J., et informatisée de nouveau par Enrique Alarcón, <http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>.

Première question disputée : la vérité, De veritate (texte latin de l'édition léonine, trad. Christian BROUWER et Marc PEETERS), Paris, Vrin, 2002

Somme contre les gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles (trad. V.AUBIN, C. MICHON, D.MOREAU), Paris, Flammarion, 1999

Œuvres d'autres auteurs anciens :

Augustin :

S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De trinitate, Libri quindecim [P.L. vol.42]

S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De vera religione, liber unus, [P.L. vol.34]

S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Soliloquiorum libri duo, [P.L. vol. 32]

Aristote :

Categoriae vel praedicamenta, translatio Boethii, éd. Laurentius Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, [A.L. I 1-5]

De anima, translatio uetus Iacobi Venetici, éd. J. Decorte et J. Brams [A.L. XII.1].

Ethica Nicomachea, IV.13 (1127a32) translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive Liber ethicorum B. Recensio recognita, éd. R.A. Gauthier, Leiden, E.J. Brill, 1973, [A.L. XXXVI 1-3]

Metaphysica, translatio anonyma sive media, éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, E.J. Brill, 1976 [A.L. XXV 2]

Métaphysique, t.1 et 2, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1991

Physica IV.7, (214a16) translatio uetus Iacobi Venetici, éd. F. Bossier et J. Brams, 1990, [A.L. VII.1]

Autres :

Sancti Anselmi dialogus De veritate, [P.L. vol.158]

Avicenne, Liber de philosophia prima sive de scientia divina, (Avicenna Latinus) éd. Van Riet, Louvain, E. Peeters, Leiden, E.J. Brill, 1977

An. Manl. Sev. Boetii De musica libri quinque [P.L. vol.63]

(Boèce) Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber, ad Joannem diaconum ecclesiae romana (ou De hebdomadibus), [P.L. vol. 64]

Hilaire de Poitiers, De trinitate, lib. 5, §3 [P.L. vol.10 col.0131C-0132A]

Pseudo-Ambroise, In epistulam B. Pauli ad Corinthios primam, 12, 3 [P.L. vol.17, col.258C]

Œuvres complètes du Pseudo-Denys L'aréopagite, trad. M. DE GANDILLAC, Aubier, Paris, 1943

Littérature secondaire :

AERTSEN, J., Medieval philosophy and the transcendentals : the case of Thomas Aquinas, Leiden, New York, E.J.Brill, 1996

CONTAT, A., *La relation de vérité selon saint Thomas d'Aquin*, coll. *Studi Tomistici* 62, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 1996

DEFERRARI, R.J. et al., *A lexicon of St. Thomas Aquinas : based on the Summa theologica and selected passages of his other works*, Washington, D.C., Catholic University of America, 1948

FLOUCAT, Y., « La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin » in *Revue Thomiste*, 104/1-2 (2004), pp. 49-102

GARCEAU, B., *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, (Publications de l'Institut d'Études Médiévales (Université de Montreal), 20) : Vrin, Montréal, Paris, 1968

GLORIEUX, P., « Sentences (commentaires sur les) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t.14-2, Paris, Letouzey & Ané, 1941, col.1860-1884

HARRISON, F.R, III, « The Cajetan Tradition of Analogy », *Franciscan Studies*, 23 (1963), pp.179-204

LAPIERRE, M.J., S.J., « Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth », *Sciences ecclésiastiques*, 18 (1966), pp.413-441

MCEVOY, J.« The Divine as the Measure of Being », in *Studies in Medieval Philosophy*, éd. John Wippel, (coll. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol.17), the Catholic University of America Press, 1987, pp.85-107

MUCKLE, J.T. « Isaac Israeli's Definition of Truth», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, (8) 1933, pp. 5-8.

OLIVA, A.,O.P., *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, Paris, Vrin, «Bibliothèque Thomiste», 2007

PICHÉ, D., « Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier » à paraître dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92,1 (2008), pp.3-32

PUTALLAZ, F.X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. (Études de Philosophie Médiévale, 66), Vrin, Paris, 1991

RUELLO, F., *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1969

VAN DE WIELE, J., «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas», dans *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), pp.521-571

WIPPEL, J.F., « Truth in Thomas Aquinas », *Review of Metaphysics* 43 (1989), pp.295-326

-----, « Truth in Thomas Aquinas, part II », *Review of Metaphysics* 43 (1990), pp.543-567

ANNEXE

***Scriptum super IV libros Sententiarum Magistri Pietri Lombardi episcopi
Parisiensis, editio nova cura R.P. Mandonnet, t.1, Parisiis, sumptibus P.
Lethielleux, 1929, pp.484-498***

Nous avons reproduit la graphie originale : nous n'avons pas corrigé les erreurs se trouvant dans le texte, mais les avons signalées par un (*).

[484]

QUAESTIO V

Circa secundom* probationem quaeritur de veritate; et quaeruntur tria : 1° quid sit veritas ; 2° utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata¹ ; 3° de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum veritas sit essentia rei

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit idem quod essentia rei². Dicit enim Augustinus, lib. II *Soliloquiorum*,

[485]

c. v, col. 889, t. I, « quod verum est id quod est », et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

2. Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero ; unde etiam secundum Boetium, lib. *De hebdom.*, col. 1312, t.II, potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.

3. Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens, quia verum et ens convertuntur, videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.

¹ Parm. addit : « sive prima. »

² Parm. omittit : « rei. »

4. Praeterea, Anselmus, lib. *De veritate*, cap. Xi, col. 480, t. I, dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Constat autem quod loquitur metaphorice de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.

5. Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem quod essentia.

6. Praeterea, veritas est sola mente perceptibilis, ut patet per Anselmum. Sed illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus sed tantum in intelligibilibus; essentia autem est utriusque. Ergo essentia et veritas non sunt idem.

7. Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis ; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum. Ergo non est idem quod veritas.

8. Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum : sed de ente non dicitur non ens. Ergo falsum non est idem quod non ens ; ergo nec veritas est idem quod essentia ; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.

[486]

SOLUTIO. -Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis ; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species : et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus ; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. 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 *Metaph.*, text. 8, 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. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re : sicut etiam calidum et frigidum, et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis ; de re autem dicitur, in quantum est causa. Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem* quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa ; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit ; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis

[487]

et factis consistens, ut dicit Philosophus, V *Metaph.*, text. 34³. Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum ; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens : unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera ; scilicet Deus, ut probat Philosophus, II *Metaph.*, text. 4. Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas ; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna, II parte Logicae, cap. iv. Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus ; sicut dicit Augustinus, lib. De vera religione, cap. Xxxvi, col. 151, t. III : « Veritas est qua ostenditur id quod est » ; et Hilarius V *De Trinitate*, §14, col. 137, t. II : « Verum est declarativum aut manifestativum esse⁴. » Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini, II *Soliloq.*, cap. V, col. 889, t. 1 : « Verum est id quod est » ; et alia magistralis⁵ : « Verum est indivisio esse et ejus quod est » ; et alia Avicennae, tract. VIII *Metaph.* : « Veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est. » Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur : Veritas est adaequatio rei ad intellectum ; et Augustinus, ubi supra : « Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere. » Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur Filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino, lib. *De vera relig.*, cap. xxxvi, col. 151, t. III : « Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est. » Quaedam autem datur de

³ Colligitur ex lib. IV *Ethic.*, c. xii. — Nicolai.

⁴ Aequivalenter tantum habetur apud Anselmum.

⁵ Parm. : « scilicet Anselmi in *Dial. de veritate*, cap. Xii, ut citatur in *Summa* I, p., q. xvi » Sed nil tale, nec in *Summa*, nec apud D. Anselmum, loco citato. Eandem definitionem in quaest. 1 « De veritate », art. 1, sine auctoris nomine refert D. Thomas.

veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet : Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio ; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis. Patet

[488]

etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.

Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter : uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera ; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit ; et istud ens Philosophus, V *Metaph.*, text. 14, appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est ; quasi dicat : Verum est quando dicitur de eo quod est ; et similiter intelligitur quod dicitur : Verum est indivisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse ; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quodcumque intelligitur unum, intelligatur alterum, sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo « esse » potest intelligi sine vero, sed non e converso : quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri ; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis ; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.

Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens ; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem ; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate,
[489]

justitia et veritate metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quaedam aequalis proportio principii, medii et finis ; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis ; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam, tract. II *Metaph.*, cap.1, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari ; ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum ; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente ; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse ; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.

Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur.⁶

Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus : una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III *De anima*, text.21, 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 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

[490]

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 comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo ; vel in

⁶ Codd. Non habent : « Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis. »

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 *Metaph.*, text. 34, 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 *Metaph.*, text. 22, 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 rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, quod verum, proprie loquendo, quod invenitur tantum 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, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.

Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, ens est prima conceptio⁷ intellectus ; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis : quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum ; opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum, et falsum, et malum, et bonum, sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum : ita etiam illud quod est malum vel falsum est aliquod bonum vel verum incompletum.

[491]

ARTICULUS II

Utrum omnia sint vera veritate increata

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana, sicut causa ejus, et urina sana, sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.

⁷ Parm. : « conceptio ».

2. Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera.

3. Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus, lib. VIII *De Trinit.*, c.III, col. 949, t.VIII : « Bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni. » Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una veritate, quae est veritas increata.

4. Si dicas quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter ; contra. Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter : quod est inconveniens.

5. Contra, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.

SOLUTIO. -Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ratio veritatis in duobus consistit : in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem 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 intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum

[492]

a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est ; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari ; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter : vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse ; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno ; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius ; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem ; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui

considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce praedicari : sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen, corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet, X *Met.*, text. 5, ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse ; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse ; sicut ens dicitur de substantia et accidente ; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas, et bonitas, et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris ; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus:

[493]

quia intellectus divinus est causa rei ; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum cum unumquodque mensuretur per suum primum principium ; et ideo dicit Anselmus, *De ver.*, cap. VII, col. 475, t. I, quod dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus ; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur X *Metaphysic.*, text. 5. Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis ; sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata : res autem est mensura secunda, mensurata ; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum ; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures ; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas ; quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio ; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.

Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid ; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes retiones* particulatationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato.

Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis ; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.

Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est ; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam,

[494]

bona est, et a Deo : et ideo dicit Ambrosius⁸, *Sup.* XII cap. I ad Cor., V, 3, col. 258, t. IV, quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.

ARTICULUS III

*Utrum sint plures veritates aeternae*⁹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates. Sed : Pater est Deus, Filius est Deus, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.

2. Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt. Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

3. Item, Augustinus¹⁰, *De immort. animae*, cap. II, col. 1022, t. I, probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cuius remotionem sequitur positio ejus, est aeternum. Sed si negatur veritas esse, ponitur esse. Ergo veritas est aeterna. Probatio mediae. Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas est.

⁸ Seu potius Ambrosiaster, cum dicta *Commentaria* vero Ambrosio sint abnuenda.

⁹ I. p. *Summae theolog.*, q.XVI, art. 7.

¹⁰ Olim. : « in lib. LXXXIII *Quaest.*, » sed optime notat Nicolaï haec nisi valde implicite haberi, videlicet c. I, XXIII, XXXV, XLV, LI, LIV. Vide lib. II *Soliloquiorum*, c.XVIII et XIX. Expressius loco dicto *De immortalitate animae*.

4. Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum : quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per iudicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.

5. Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si

[495]

enim veritas enuntiationis mutetur vel destruat, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei ; quia ut dictum est¹¹, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed, cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.

6. Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re ; quia, ut dicit Augustinus, II *Solil.*, c. XV, col. 898, t. I, pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.

7. Item, « omne totum est majus sua parte », est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.

Contra, Augustinus¹² *De natura boni*, cap. I, col. 551, s. t. VIII, dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia. Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.

SOLUTIO. -Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei ; iudicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi ; ut enim supra dictum est, simpliciter immutabile non est nisi esse divinum ; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarundam dicitur mutabile mutatione

¹¹ Art. I hujus quaest. ad secundum.

¹² Olim. : « *De vera innocentia*, c. III ; » qui liber inter Augustini Opera jam non extat.

[496]

variabilitatis, sicut est in contingentibus ; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorundam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur ; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur, quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia, ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.

Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum ; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurium secundum rationem.

Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset. Posset tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat.

Et si objicitur : veritas non est ; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata ; dico quod non sequitur : quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est. Hoc autem quod non sit veritas, vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus,

[497]

quod¹³ sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse ; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidunt eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio : et ex hoc procedit

¹³ Parm. : « quae. »

probatio Augustini ; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis ; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae, quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.

Ad quartum dicendum, quod aliquid non posse intelligi non esse, contingit dupliciter : vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi ; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi ; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse ; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit aeterna, nisi sub hac conditione, si ab aeterno fuisset intelligere : quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis et non apprehendatur esse, tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit ; sed illa veritas sola est aeterna quae fundatur in esse aeterno et intellectu aeterno.

Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari ; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur¹⁴, quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est; sed

[498]

tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei ; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum Philosophum, in Praed., cap. « De substantia in sexta proprietate », eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id quod ulterius objicitur quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina, dicendum quod enuntiatio potest dupliciter considerari : vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina ; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re ; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi ; quod manifestum est in relationibus posse contingere ; unde veritas enuntiationis non manet.

¹⁴ Al. : « Et quod objicitur, » et sic infra.

Ad sextum dicendum, quod, pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est ; quia, secundum Philosophum, in *Praedicam.* cap. « De substantia », destructis primis, impossibile est aliquod caeterorum remanere, quamvis universalia sint per se incorruptibilia.

Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent : tunc enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.