Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 41 (1994)

Heft: 1-2

Artikel: À propos d'un important prooemium de S. Thomas

Autor: Tremblay, Bruno

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761154

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Bruno Tremblay

A propos d'un important *prooemium* de S. Thomas[1]

Les *prooemia* philosophiques de S. Thomas attirent généralement peu l'attention de ceux qui, encore aujourd'hui, étudient l'œuvre du plus célèbre élève d'Albert le Grand. Ou on les ignore carrément, trop anxieux d'entrer immédiatement dans les commentaires proprement dits, ou on ne les considère pas comme tels, c'est-à-dire qu'on les rattache aux commentaires ou aux traités qu'ils précèdent comme s'ils en étaient des parties exactement au même titre que les autres. Or, l'Aquinate a toujours pensé que le *prooemium* constituait une annonce de toute l'œuvre à venir et même qu'il la commandait, d'une certaine façon. Au point qu'on peut affirmer sans craindre de se tromper ou de tomber dans l'exagération que la bonne compréhension d'un de ses traités ou commentaires est en partie conditionnée par celle du *prooemium* qui le débute.

Le commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*, premier commentaire aux œuvres morales d'Aristote, est lui aussi précédé d'un *prooemium*. Ce *prooemium*, qui constitue l'objet du présent article, est d'une très grande importance du fait qu'il introduit non seulement à l'Éthique *à Nicomaque*, mais aussi à l'ensemble de la philosophie morale: éthique, économique et politique. Il suscite également de l'intérêt par sa longueur et sa richesse doctrinale peu communes, surtout quand on le compare à des

[1] L'élaboration du présent article a en partie été rendue possible grâce à une bourse de recherche du FCAR. Certains des points qui y sont abordés pourraient éventuellement être repris plus en détail dans un ouvrage appelé à paraître ultérieurement.

prooemia beaucoup plus courts et condensés, tel celui débutant le *De ente et essentia*. Avant d'entreprendre l'étude spécifique du *prooemium* du commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*, sans doute convient-il d'expliquer en tout premier lieu la nature et les fins de ce type de discours tel qu'on le retrouve utilisé chez S.Thomas[2].

Le proème, un discours philosophique bien particulier.

Tout comme plusieurs autres avant lui, S.Thomas avait l'habitude de débuter ses traités ou ses commentaires par ce qu'on appelait en latin un *prooemium*, et que, en français moderne, on a pris l'habitude de traduire indifféremment par «introduction», «prologue», ou même «avant-propos». Mais le *prooemium*, ou proème[3], comportait pour l'Aquinate des caractéristiques propres qui en faisaient un discours bien particulier et extrêmement important dans l'enseignement et la transmission de la

[2] Il est bien entendu que le *prooemium* comme discours philosophique n'a pas été utilisé de la même manière par tous les auteurs et qu'il a pris au cours de l'histoire des significations assez différentes. Je concentrerai principalement mon attention sur l'usage que fait S.Thomas de ce type de discours, puisque ma considération est en vue de l'étude d'un des *prooemia* de l'Aquinate. Il faut donc bien comprendre que même si ma rapide présentation comporte quelque aspect historique (par exemple en abordant le *prooemium* philosophique par le biais du *prooemium* rhétorique, qui lui est antérieur historiquement), il n'est pas du tout dans mon intention, ici, de faire l'histoire de l'utilisation de ce type de discours, en philosophie ou ailleurs. À ma connaissance, la meilleure considération philosophique moderne du *prooemium* est celle qu'on retrouve dans un petit ouvrage de Maurice DIONNE: Le proême, Québec, 1985, 79 p., constitué par Louis BRUNET à partir de notes recueillies lors de cours donnés à l'Université Laval par M. Dionne dans les années 70. Je m'en inspirerai abondamment dans ma brève présentation du *prooemium* comme discours philosophique chez S.Thomas. Un certain nombre des textes utilisés par M. Dionne et que je reprends ici avaient déjà été signalés et exploités par L.-P. LUC, Qu'est-ce qu'un prooemium philosophique?, thèse de licence, Université Laval, 1964, 26 p. Il s'agit d'un travail de moindre envergure, mais fait dans le même moule, si on peut dire, et qu'on consultera aussi avec profit.

[3] Il deviendra évident un peu plus loin pourquoi «avant-propos» constitue une très généralement du terme *prologus* pour désigner l'équivalent théologique mauvaise traduction. D'autre part, S.Thomas se sert du *prooemium* philosophique. Quant à «introduction», il s'agit sans doute de la meilleure traduction des trois (surtout lorsqu'on jette un coup d'œil à son étymologie), mais ce terme est employé de nos jours à tellement de sauces qu'il me semble intéressant de faire revivre *prooemium* en français et de parler, à tout le moins dans une étude sur la philosophie de S.Thomas, de «proème» pour signifier plus spécifiquement le discours philosophique bien particulier sur lequel je porterai mon attention. Comme de plus en plus de commentateurs contemporains, j'utiliserai dorénavant la forme francisée.

sagesse, et c'est pourquoi il vaut sans doute la peine de le considérer en lui-même et de voir ainsi comment ces caractéristiques propres nous empêchent d'en parler comme d'une simple et banale introduction. L'importance de ce type de discours est d'ailleurs très directement mise en évidence par S.Thomas lui-même dans un passage à prime abord un peu surprenant:

> «[Le mot ‹argument›] signifie parfois l'acte même de la raison discourant des principes aux conclusions. Et parce que toute la force de l'argument consiste en le moyen terme, le moyen terme également est parfois dit un argument. Et c'est pourquoi aussi les proèmes des traités dans lesquels on retrouve quelque bref avant-goût de toute l'œuvre qui suit sont parfois appelés des arguments»[4].

Un discours philosophique en lequel peut se trouver toute la force du traité qu'il précède mérite certainement qu'on s'y attarde quelque peu.

Le mot latin *prooemium* est un calque du grec προοίμιον, qui signifiait littéralement «devant le chant». Il s'agit en effet d'un composé de προ, «devant», et de οἴμη[5], «chant» ou «récit chanté». Ce mot a donc d'abord servi à désigner le prélude ou la première partie d'un chant. Par la suite, προοίμιον est passé dans le vocabulaire rhétorique, et ce n'est que beaucoup plus tard qu'on l'a utilisé pour nommer aussi un discours philosophique particulier. Mais avant d'en arriver à ce sens plus philosophique, et pour le manifester, considérons d'abord rapidement le proème rhétorique, qui se situe comme à mi-chemin entre le proème poétique et le proème philosophique.

En rhétorique, προοίμιον signifiait l'une des parties du discours, et plus précisément, lorsque présente, celle qui vient au tout début, celle qui précède toutes les autres[6]. De manière générale, Cicéron[7] résume

[4] «... quandoque enim significat ispum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo quandoque etiam medius terminus dicitur argumentum; et inde etiam est quod quandoque librorum prooemia argumenta vocantur in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis subsequentis.» (Quaestiones disputatae de veritate, Rome, 1973, q.14, a.2, ad 9, 357–366).

[5] Mot qui tire peut-être son origine de οἶμος, «chemin», «voie» ou «marche d'un récit chanté».

[6] Scriptum super libros sententiarum, Paris, 1929, IV, d.15, q.4, a.3, q.3, obj.2 (no 596); ARISTOTE, Rhétorique, Paris, 1932, III, 1414b19–20; etc. Soulignons tout de suite qu'en ce sens strictement limité à la rhétorique, les Latins disposaient déjà dans leur propre langue d'un mot équivalent au grec προοίμιον: *exordium*, l'exorde.

[7] Ou quiconque est l'auteur de l'ouvrage que je m'apprête à citer.

ainsi la fonction de cette partie du discours rhétorique: «L'exorde est le début du discours par lequel l'esprit de l'auditeur ou du juge est disposé et préparé à écouter»[8]. En d'autres mots, il s'agit, pour l'orateur, de commencer son discours par quelque chose qui rendra tout de suite l'auditoire favorable à sa cause. Plus spécifiquement, cela voudra dire rechercher trois choses:

> «La raison d'être de l'exorde est nulle autre que de préparer l'auditeur de telle sorte qu'il nous soit plus favorable dans les autres parties [du discours]. C'est un fait établi pour la plupart des autorités en la matière que cela se fait au moyen de trois choses, à savoir en le rendant bienveillant, attentif et apte à comprendre le propos du discours à venir (*docilem*). Non pas que ces choses ne doivent pas retenir notre attention tout au long du discours, mais bien parce qu'elles sont surtout nécessaires au début pour nous insinuer dans l'esprit du juge, afin que nous puissions [par la suite] y pénétrer plus profondément»[9].

Il reste à voir comment tout cela peut être transposé en philosophie. Mais avant d'en arriver là, il n'est pas inutile de reprendre la distinction que fait Aristote entre le προοίμιον du genre épidictique (démonstratif) et celui du genre judiciaire, lequel, plus intellectuel, est encore plus rapproché du proème philosophique. Aristote les distingue au moyen de comparaisons: le προοίμιον du genre épidictique est semblable au prélude d'un morceau de flûte, alors que celui du genre judiciaire ressemble plutôt à ce qui débute les drames et les poèmes épiques[10]. En effet, le prélude du morceau de flûte n'a pas, dit-il, à présenter le thème principal

[8] «Exordium est principium orationis per quod animus auditoris uel iudicis constituitur et apparatur ad audiendum.» (De ratione dicendi ad C. Herennium, Paris, 1989, I, 4).

[9] «Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior, praeparemus. Id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimos constat, si beniuolum, attentum, docilem fecerimus, non quia ista non per totam actionem sint custodienda, sed quia initiis praecipue necessaria, per quae in animum iudicis, ut procedere ultra possimus, admittimur.» (Quintilien, De institutione oratoria, Paris, 1975, IV, 1, 5). Je traduis ici *principium* par «exorde», puisque l'auteur lui-même annonçait plus tôt (ibid., 1) qu'il s'agissait là d'un synonyme d'*exordium*. Comme exemples d'écrivains faisant autorité en la matière, pensons à Aristote, Rhétorique, III, 1415a34–40, et à Cicéron (?), De ratione, I, 6. S.Thomas reprend la même chose et assigne au discours rhétorique les trois mêmes fins: «... dans le discours rhétorique, l'exorde est posée en vue de ceux à qui on fait un discours, afin de les rendre bienveillants, aptes à comprendre le propos du discours à venir (*dociles*) et attentifs.» Le texte latin se lit comme suit: «... in oratione rhetorica exordium ponitur propter illos ad quos oratio fit, ut benevoli, dociles, vel attenti reddantur.» (Scriptum super libros sententiarum, IV, d.15, q.4, a.3, q.2, c.; no 612).

[10] Rhétorique, III, 1414b19–29 et 1415a8–21.

du morceau lui-même: il s'agit tout au plus de jouer et le prélude et le morceau qui suit selon la même tonalité. Il en est de même, continue-t-il, du προοίμιον du discours épidictique, dont le thème n'a pas à être intimement lié à celui du discours lui-même. À l'opposé, le proème dans les discours judiciaires et les poèmes épiques est plutôt «un échantillon du sujet»:

> «[Grâce à lui] les auditeurs sauront d'avance sur quoi doit porter le discours et leur esprit ne restera pas en suspens; car ce qui est indéterminé le laisse dans le vague; si donc on lui met le commencement pour ainsi dire dans la main, on lui donne un fil qui lui permet de suivre le discours»[11].

Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est parce que le proème rhétorique est plus que le simple commencement du discours, en d'autres termes parce que ce qui y est traité doit se rattacher – que ce soit de loin, comme dans le genre épidictique, ou de très près, comme dans le genre judiciaire – au reste du discours, que Quintilien, s'appuyant sur le possible lien entre οἶμος, «chemin», et προοίμιον, préfère *prooemium* à *exordium*[12]. Le proème, donc, fait plus qu'être placé au début: il peut aussi indiquer la voie, montrer le chemin devant être parcouru. Il s'agira là, on s'en doute bien, d'une caractéristique essentielle au proème philosophique, ce qui peut-être nous explique en partie pourquoi le terme grec a connu une meilleure fortune en philosophie que le terme latin[13].

Les discours rhétorique et philosophique étant par nature assez différents, il est clair que ce qu'on nommera proème en philosophie ne sera pas exactement la même chose que ce qu'on appelle ainsi en rhétorique. Le proème philosophique conservera tout de même, en gros, les trois fins principales du proème rhétorique, de telle sorte que S.Thomas, dans son commentaire au traité *De l'âme*, dira du proème

[11] Ibid., 1415a12–14. Traduction M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Belles Lettres, 1973.

[12] De institutione, IV, 1, 1–3. Dérivé de *exordior*, «commencer», le terme latin n'évoque en effet que l'idée de début.

[13] Pour donner encore plus de poids à la remarque de QUINTILIEN, on peut aussi ajouter ce que dit ARISTOTE au chapitre 12 des Catégories, qui porte sur la notion d'antérieur et où l'auteur, fait particulièrement intéressant, prend le proème rhétorique comme exemple de ce qui est antérieur selon le troisième sens du mot, plutôt que comme ce qui est antérieur dans le temps (premier sens du mot). ARISTOTE pense donc que l'antériorité du proème sur les autres parties du discours est beaucoup plus qu'une simple antériorité temporelle. Son antériorité a plus à voir, dit-il, avec celle des éléments sur les propositions géométriques et avec celle des lettres sur les syllabes.

philosophique ce qu'il avait déjà dit de l'exorde ou du proème rhétorique dans son *Scriptum super libros sententiarum*: «Celui qui compose un proème vise trois choses: premièrement, rendre bienveillant, deuxièmement, rendre apte à recevoir l'enseignement (*docilem*), troisièmement, [enfin], rendre attentif...»[14]. Mais les moyens pour parvenir à ces trois fins différeront, étant donné les natures grandement différentes, comme je le disais, des discours rhétorique et philosophique. Le discours rhétorique, en effet, est un discours élaboré en vue de la persuasion, et qui donc vise surtout la volonté de l'auditeur, alors que celui de la philosophie, s'il doit sans doute faire préalablement appel à la volonté de l'auditeur ou du lecteur, ne s'adresse en bout de ligne qu'à la seule intelligence.

Tout d'abord, rendre l'auditeur bienveillant signifie lui montrer, par un discours purement spéculatif, la bonté de la science dont traite l'ouvrage auquel le proème prépare, de sorte qu'ayant compris cette bonté, l'auditeur désire étudier et acquérir la science en question. Ensuite, rendre l'auditeur apte à recevoir l'enseignement signifie proposer à son intelligence certaines notions qui vont lui permettre de bien saisir l'enseignement que transmet le traité[15]. Enfin, rendre l'auditeur attentif signifie attirer dès le départ son attention, de peur qu'une intelligence distraite et peu appliquée ne vienne à un moment ou l'autre compromettre le succès de l'enseignement.

La nature et le nombre des éléments que devra comporter le proème philosophique seront bien sûr déterminés par ces trois fins. On retrouve ces éléments énumérés, avec plus ou moins de variations, chez plusieurs

[14] «Qui enim facit prohemium tria intendit: primo enim ut reddat beniuolum, secundo ut reddat docilem, tercio ut reddat attentum ...» (Sentencia libri de anima, Rome, 1984, I, 26–29 [no 2]). À chaque fois que je citerai ou ferai référence à un texte de S.Thomas dont la Commission Léonine a produit une édition critique, je donnerai aussi entre crochets [] la référence à l'édition Marietti, encore largement utilisée aujourd'hui.

[15] On parle donc ici d'une aptitude purement intellectuelle, et non pas morale: il ne s'agit pas de rectifier la volonté du lecteur, comme pourrait le laisser penser le sens qu'a en français moderne le mot «docile». Pour bien comprendre ce que signifie *docilem* dans ce contexte, il faut absolument se rappeler que ce mot vient du verbe *docere*, qui renvoie à l'apprentissage, où la bonne disposition de la volonté sans celle de l'intelligence ne donne pas grand-chose. *Ut reddat docilem*, comme fin du proème philosophique, signifie donc disposer et préparer l'intelligence à l'apprentissage de ce qui sera traité dans le corps de l'ouvrage.

commentateurs, latins ou grecs[16]. Quant à S.Thomas, on ne lui connaît pas de liste exhaustive de ces éléments, mais on retrouve parmi ceux qui sont traités par lui ici et là dans ses commentaires ou ailleurs au moins les éléments suivants: l'indication du propos du traité, l'explication de son titre, sa division, sa place dans l'ordre de lecture, sa difficulté, son mode, l'utilité (à laquelle il paraît ramener, on le verra, la dignité) de la science qu'il transmet, ainsi que la partie de la philosophie à laquelle le traité appartient. Sans entrer dans une étude détaillée de chacun de ces éléments, il vaut la peine de les considérer un par un, et cela en indiquant laquelle des trois fins est à chaque fois visée[17].

Rendre l'auditeur bienveillant se fait surtout en lui montrant l'utilité de la science transmise par le traité auquel le proème prépare. Il s'agit d'attiser le désir de connaître et d'étudier de l'auditeur en lui enseignant que cette science est utile à la vie spéculative[18], du fait le plus souvent que d'autres connaissances en dépendent. Par exemple, S.Thomas commente Aristote, qui écrit au début du traité *De l'âme* que «il semble d'autre part que la connaissance de [l'âme] est très utile pour toute vérité, et surtout pour la philosophie naturelle, car l'âme est pour ainsi dire le principe des êtres animés»[19], en expliquant comment la méta-

[16] Ainsi, par exemple, Boèce, Ammonius, Philopon, Olympiodore, David et Simplicius mentionnent tous, à un moment ou l'autre, la plupart ou la totalité des éléments suivants: le propos, l'utilité, l'authenticité, la place dans l'ordre de lecture, l'explication du titre et la division du traité, ainsi que la partie de la philosophie à laquelle celui-ci appartient. Cf. Simplicius: Commentaire sur les catégories, traduction commentée sous la direction de I. HADOT, fasc. I, Leiden, 1989, pp. 138–139. Notons que pour la plupart de ces commentateurs, ces éléments sont ceux qui entrent dans la constitution d'un proème d'un commentaire à un ouvrage d'ARISTOTE, et non pas à n'importe quel traité philosophique. Platon, notamment, ne se commentait pas par eux exactement comme ARISTOTE. Cf. ibid., p. 46 et ante.

[17] Sans doute faut-il dire que j'ai établi cette liste – certainement incomplète, je le répète – des éléments dont est susceptible de traiter S.Thomas en me basant non seulement sur ses proèmes propres, si on peut dire, mais aussi sur ses commentaires à ce qu'il considère être les proèmes des auteurs commentés, où peuvent être déjà abordés certains éléments. Les exemples que je donnerai dans les pages à venir seront donc tirés indifféremment de l'une ou l'autre de ces sources.

[18] Il pourra s'agir aussi d'une utilité à la vie pratique, comme la philosophie morale qui est étudiée en vue du mieux vivre.

[19] Je rends ici en français le texte latin qu'on retrouve dans l'édition Léonine de son commentaire: «Videtur autem et ad ueritatem omnem cognitio ipsius multum proficere, maxime autem ad naturam. Est enim tanquam principium animalium.» (De l'âme, I, 402a4–6; Léonine, p. 3).

physique, la philosophie morale et la philosophie naturelle dépendent de la science de l'âme[20].

Dans le même commentaire, S.Thomas rattache aussi à l'utilité la dignité de la science[21]. En effet, en faisant voir la dignité de la science transmise par le traité, le proème attise aussi le désir de connaître du lecteur. Notre auteur consacre d'ailleurs une partie relativement importante[22] de son commentaire à ce qu'il appelle le proème d'Aristote à manifester la dignité de la science de l'âme, en expliquant, par une division du verbe d'Aristote, que la dignité d'une science vient de sa certitude ou de la dignité de son sujet et que la science de l'âme est très digne sur les deux plans[23].

Plusieurs éléments concourent à la réalisation de la fin la plus importante – et la plus difficile à atteindre – du proème philosophique: disposer et préparer l'intelligence de l'auditeur à recevoir l'enseignement à venir. Parmi eux, la manifestation du propos du traité, parce qu'elle est l'élément qui généralement demande le plus long développement et surtout parce qu'elle est celui auquel tous les autres s'ordonnent de près ou de loin, vient au tout premier rang. Il s'agit de fait du seul élément que doit nécessairement comporter le proème philosophique[24], et bien souvent, d'ailleurs, il sera le seul élément présent dans les proèmes des auteurs au verbe très bref. Le propos, que les Grecs appelaient σκοπός et les Latins *intentio*[25], est le sujet dont l'auteur entend ou

[20] Sentencia libri de anima, I, 1, 113–129 [M: no 7].

[21] Ibid., 24–42 [M: no 2].

[22] Ibid., 43–112 [M: nno 3–6].

[23] Mentionnons aussi qu'à l'utilité on doit sans aucun doute réduire la nécessité, où il est montré pourquoi il est nécessaire de consacrer un ouvrage à tel sujet, qu'on croirait peut-être sans intérêt à traiter ou tout simplement devoir être abordé ailleurs. Cf. par exemple *Sentencia libri de sensu et sensato*, 1, *prohemium*, 161–171 [M: no 8].

[24] À moins bien sûr que le propos du traité ne soit, à la simple lecture du titre, très manifeste, ou que le traité ne s'adresse qu'à des initiés.

[25] L'équivalence entre les deux termes était déjà explicitement affirmée par Boèce. Cf. *In Isagogen Porphyrii commenta* (editio prima), Vienne, 1906, I, 1. La traduction française parfaitement adéquate de σκοπός(ou même de *intentio*) dans ce contexte est fort difficile, sinon impossible. De façon générale, le σκοπός est le but. Mais ici, dans le contexte d'un proème philosophique, le but visé est le sujet qu'on entend examiner, comme le laissent déjà entrevoir quelques-uns des différents sens du verbe σκοπέο tels qu'énumérés par le dictionnaire Bailly, Paris, 1950: 1) observer de haut; 2) viser à, avoir en vue, avoir pour but; 3) regarder, examiner, considérer. Le mot «propos» me semble avoir l'avantage de renvoyer à la fois au but et au sujet sur lequel on portera son regard, comme le montrent des expressions telles que «j'ai le ferme propos de» ou «il n'est pas dans mon propos de», qui renvoient au but ou à l'intention d'une façon générale, et «à propos de» ou «hors de

se propose de transmettre la science, le sujet visé qui donne toute son unité à l'ouvrage. La connaissance du propos est absolument nécessaire à la disposition ou préparation intellectuelle de l'auditeur. Le propos dirige le traité, si on peut dire, et le lecteur doit le connaître avant d'entreprendre l'étude du traité pour être en mesure d'y ramener tout ce qu'il y lit.

La simple indication du propos du traité, c'est-à-dire du sujet de la science que l'auteur entend y transmettre[26], ne donne évidemment pas au lecteur une connaissance distincte de ce sujet: pour cela, il devra étudier le traité, le proème ne constituant, comme nous l'a dit S.Thomas un peu plus tôt, qu'un bref avant-goût, *brevis praelibatio*, de l'œuvre qu'il précède. Ce n'est qu'une fois bien assimilée la doctrine que contient le traité que le lecteur saisira pleinement la vérité du proème et qu'il aura la certitude que ceci ou cela constitue bel et bien le sujet de la science en question[27]. Notons enfin, concernant le propos, qu'au cas où une partie de la philosophie est touchée par plusieurs traités, il pourra y avoir, généralement au début du premier traité à lire ou de celui auquel tous les autres s'ordonnent comme à leur fin, une indication du propos de toute cette partie de la philosophie, en plus d'une manifestation du propos de ce traité particulier. C'est notamment le cas, comme on le verra, du proème du commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*.

L'explication du titre, lorsque présente, est intimement liée à l'indication du propos, puisque le titre, en effet, est lui-même une indica-

propos», qui renvoient plus spécifiquement au sujet sur lequel, comme sur un but, on a les yeux fixés. Ce qui n'est pas dire que l'on doive toujours traduire σκοπός (ou même *intentio*) par «propos». En des endroits, par exemple, où l'insistance est plus particulièrement mise sur l'aspect *visé* que sur l'aspect *sujet* du propos, sans doute est-ce mieux de traduire par «but», «fin» ou «intention».

26 Petite précision: le sujet ou le propos de la science signifie généralement ce de quoi traite toute la science, mais cela peut aussi signifier le sujet ou le propos principal de la science. C'est en ce sens que pour S.Thomas la démonstration peut être dite sujet de la logique, ou la substance, sujet de la métaphysique. Cf. pour l'exemple de la substance *In duodecim libros metaphysicorum expositio*, Rome, 1950, V, 7, no 842.

27 C'est dire que le proème implique une certaine foi de la part du lecteur: «Le proême ... n'engendre pas d'emblée l'évidence. Une certaine foi humaine doit être au principe de l'enseignement reçu et le proême, en raison même de sa brièveté et de sa perfection, commande justement cette foi de la part du disciple. Le proême a pour fin d'indiquer à ce dernier le propos, même s'il ne le comprend pas. Mais s'il n'est pas possible de donner tout de suite au disciple l'évidence, il reste qu'au fur et à mesure qu'il entrera dans le traité, on doit s'attendre à ce qu'il voit de mieux en mieux: il se rendra compte que le propos était bien indiqué, le titre bien choisi, le livre bien divisé, etc.» (DIONNE, Le proême, p. 39).

tion du propos. Souvent, la présence de cet élément est tout à fait inutile parce qu'une fois le propos manifesté, le titre devient parfaitement clair. Parfois, cependant, il faudra quelques explications pour voir le lien entre le propos et le titre, car une confusion sur le titre peut entraîner une confusion sur le propos. Ne pensons qu'au traité sur les catégories d'Aristote: quel est le rapport entre une catégorie, ou une «accusation», et le propos de ce premier traité logique? Si on cherche un cas d'explication du titre parmi les écrits de S.Thomas, on n'a qu'à se tourner vers son commentaire au *De l'interprétation*. Le maître d'Aquin y explique[28] en effet le titre en le reliant au propos du traité.

La division du livre est sans aucun doute ce qui constitue, après le propos, l'élément le plus important du proème. Cette importance vient du fait qu'en ignorant complètement la division du traité, on risque d'avoir de la difficulté à tout rattacher au propos en lisant le traité. Pour bien comprendre le traitement du sujet, il faut aussi comprendre pourquoi telle partie vient avant telle autre, pourquoi ceci doit être traité au début et cela à la fin, pourquoi le traité a trois parties et non pas deux, etc. Notons qu'à la division du livre semble devoir parfois se rattacher la division de la science. En effet, si, avant même et en vue de manifester le propos du traité particulier au début duquel se trouve le proème, on y explique d'abord le propos et la division de toute la partie de la philosophie à laquelle le traité appartient, alors la division du livre ou du traité prend un sens plus large et peut signifier la division de l'ensemble de la science. Le proème du commentaire aux *Seconds Analytiques* nous en fournit un bon exemple: S.Thomas y indique d'abord le propos de toute la logique (au sens large), et montre ensuite, à partir d'une analogie entre les actes de la raison et ceux de la nature, la division de toute la logique (au sens large, toujours). En opérant cette division, il se trouve d'ailleurs, à la toute fin, à manifester le propos spécifique des *Seconds Analytiques*[29].

[28] Expositio libri peryermenias, Rome, 1989, I, 1, 33–61 [M: no 3].

[29] Expositio libri posteriorum, Rome, 1989, I, 1 (*proemium*), 1–127 [M: nno 1–7]. Une dernière remarque concernant la division du livre: elle est parfois désignée par le terme *ordo*, comme c'est d'ailleurs le cas dans le proème du commentaire au traité De l'âme (cf. Sentencia libri de anima, I, 1, 132–141; [M: no 8]). Peut-être y a-t-il cependant lieu de différencier l'*ordo* pris en ce sens (car ce mot peut aussi référer au prochain élément qui sera considéré) de la *divisio* par son caractère plus général et le fait qu'il semble moins directement rattaché à la division du texte lui-même, disant simplement vers quoi notre attention doit en premier lieu se tourner dans le traitement de tel sujet. Ce qui nous montre

L'indication de la place ou du rang du traité dans l'ordre de lecture sert à situer le traité qu'on a devant soi parmi un certain nombre ou même l'ensemble des traités concernant la même partie de la philosophie. Cet élément implique donc, le plus souvent, une division – complète ou incomplète – de toute la science, laquelle division, on l'a vu, peut aussi être vue comme se ramenant à la division du livre. Un bon exemple d'indication du rang du traité se trouve dans le proème du commentaire au traité *Du ciel*, où S.Thomas explique pourquoi ce traité vient tout de suite après la *Physique*[30].

La présentation et l'explication du mode qu'il convient d'adopter dans le traitement du sujet contribue, lui aussi, à préparer et disposer l'intelligence du lecteur à l'apprentissage. Comme pour chacun des éléments du proème qui servent à atteindre cette fin, le mode est commandé de très près par le propos. En effet, tous les sujets ne se traitent pas de la même manière, et un mode qui conviendra dans le traitement de, mettons, un objet naturel, pourra être totalement inadéquat lorsque viendra le temps d'aborder une partie de la philosophie morale. Comme je le disais un plus haut, le mode détermine l'ordre du livre, et les deux éléments[31] pourront même parfois se confondre, puisque l'indication de ce par quoi il vaut mieux commencer dans la considération de telle chose touche de fait au mode. Pensons ici au commentaire à la *Physique*, où S.Thomas, explicitant et interprétant le texte d'Aristote, parle de l'ordo *procedendi in scientia naturali*, disant qu'en philosophie naturelle il faut commencer par considérer les principes[32].

Mentionnons enfin comme dernier élément du proème visant à rendre le lecteur apte à recevoir l'enseignement l'indication de la partie

aussi la grande affinité entre la division ou, encore plus explicitement, l'ordre et le mode, élément dont on parlera brièvement un peu plus loin et qui commande, d'une certaine façon, la division ou l'ordre du traité.

[30] In de caelo et mundo Expositio, Rome, 1952, *prooemium*, nno 1–3. Notons que le rang du traité, tout comme l'élément précédent, est parfois appelé l'*ordo*. On retrouve d'ailleurs dans le commentaire au traité De l'âme les deux utilisations du mot. Ainsi, tout de suite après avoir usé de ce terme pour nommer le rang ou la place du traité (Sentencia libri de anima, I, 1, 109–112; [M: no 6]),S.Thomas s'en sert pour désigner ce qui vient en premier dans l'étude de l'âme (ibid., 132–141 [M: no 8]).

[31] Comme d'autres, d'ailleurs: la distinction entre les différents éléments du proème est de fait parfois un peu artificielle, tellement ils peuvent être intimement liés les uns aux autres.

[32] In octo libros physicorum expositio, Rome, 1954, I, 1, no 8.

de la philosophie à laquelle le traité ou la science qu'on y traite appartient. On indiquera de cette façon si le traité appartient à la philosophie spéculative ou pratique, ou plus spécifiquement à la philosophie morale, à la philosophie naturelle, etc. On retrouve, par exemple, au tout début du commentaire au traité *De l'interprétation*[33], quelques considérations montrant que l'étude de l'énonciation appartient à la logique.

La troisième et dernière fin du proème philosophique, rendre l'auditeur attentif, est atteinte en montrant la difficulté du traité. Quoi de mieux, en effet, pour susciter l'attention et l'application constantes du lecteur, que de lui faire prendre conscience de la difficulté de l'étude à venir? C'est peut-être dans le commentaire au traité *De l'âme* que S.Thomas, reprenant Aristote, traite le plus longuement de cet élément[34].

Sans doute y a-t-il d'autres éléments parfois abordés par S.Thomas dans ses proèmes. Mon énumération, qui ne se voulait pas complète, suffit cependant amplement à nos besoins présents.

Les éléments présents dans le proème du commentaire à l'Éthique à Nicomaque

Une fois présentées dans leurs grands traits la nature et les fins du proème philosophique tel qu'utilisé par S.Thomas, il est beaucoup plus aisé de débuter l'étude d'un proème en particulier. Procédons donc dès maintenant à une première analyse du proème de son commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*. Cette première analyse consistera principalement en l'identification des différents éléments qui le composent, ce qui ne pourra se faire que très rapidement.

Il faut dire que, d'une certaine façon, ce commentaire contient deux proèmes. En effet, avant même de commencer à commenter Aristote, S.Thomas y va de quelques considérations très générales, regroupées dans les deux premiers paragraphes[35]. Ces considérations constituent son propre proème: elles viennent avant le commentaire proprement

[33] Expositio libri peryermenias, I, 1, 1–32 [M: nno 1–2].

[34] Sentencia libri de anima, I, 1, 142–273 [M: nno 9–15]. Voir aussi le début de la leçon 2.

[35] Je parle ici des deux premiers paragraphes dans l'édition Léonine, c'est-à-dire les lignes 1 à 106. Cela correspond aux six premiers paragraphes de l'édition Marietti.

dit. Cependant, comme le traité d'Aristote débute lui-même par une sorte de proème, le commentaire qu'en fait l'Aquinate peut lui-même être vu comme un proème à la philosophie morale. Sauf les deux premiers paragraphes de la leçon 1, qui constituent, on l'a vu, le proème propre de S.Thomas, les leçons 1, 2 et 3 du commentaire sont toutes consacrées à expliquer le proème ou l'introduction d'Aristote.

Jetons d'abord un coup d'œil sur les remarques qui précèdent le commentaire proprement dit. Une première lecture nous révèle tout de suite les éléments qui y sont présents.

Comme il se doit, le tout premier élément qu'on y retrouve[36] est l'indication du propos ou du sujet, non pas de l'Éthique *à Nicomaque* en particulier, mais de l'ensemble des traités de philosophie morale. S.Thomas commence d'abord par nous dire qu'il appartient au sage d'ordonner, puisque la sagesse est perfection de la raison et que le propre de celle-ci est de connaître l'ordre. L'ordre, poursuit-il, est double: il y a l'ordre entre les différentes parties d'un tout, mais aussi celui, plus important parce que commandant l'autre, des différentes parties du tout à un principe extérieur au tout, plus précisément la fin. De plus, l'ordre se compare à la raison de quatre façons. Il y a en effet l'ordre que la raison ne fait pas mais contemple seulement, celui qu'elle fait dans ses propres actes, celui qu'elle fait dans les opérations de la volonté et, enfin, celui qu'elle fait dans les choses extérieures dont elle est cause. Or, comme la considération spécifique de chacun de ces ordres demande un ou des *habitus* de science, il y aura différentes sciences selon ces différents ordres, ce qui nous donne: la philosophie naturelle, la métaphysique et la mathématique (premier ordre), la philosophie rationnelle (deuxième ordre), la philosophie morale (troisième ordre) et, enfin, les arts mécaniques (quatrième ordre). «Ainsi donc», dit-il[37], «le propre de la philosophie morale, sur laquelle porte le présent propos, est de considérer les opérations humaines en tant qu'elles sont ordonnées entre elles et à une fin.» Il termine en précisant que par opérations humaines il entend celles qui procèdent de l'intelligence et de la volonté.

[36] Sententia libri ethicorum, Rome, 1969, I, 1, 1–54 [M: nno 1–3].

[37] «Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinitae ad invicem et ad finem.» (ibid., 39–43 [M: no 2]).

Après cette première manifestation du propos de la philosophie morale, S.Thomas procède à la division de toute cette partie de la philosophie en trois disciplines particulières[38]. Il débute le traitement de cet élément en disant que l'homme est un être naturellement social, qui a besoin des autres pour sa survie et son accomplissement. Il est donc naturellement membre d'une famille, qui lui procure les nécessités de la vie, et d'une société politique, grâce à laquelle il peut aussi bien vivre. D'autre part, les touts que sont le groupe domestique et le groupe civil ne sont uns que sous un certain rapport. Leur unité, en effet, vient du seul fait qu'il existe un certain ordre entre les hommes qui forment la famille et entre ceux qui forment la société civile: ces touts ne comportent pas en plus une unité de continuité, de composition ou même de liaison, comme un être vivant ou une machine. C'est dire que les parties du tout domestique et du tout civil peuvent exercer, en plus des opérations qu'elles n'exercent que comme parties du tout, des opérations qui leur sont propres, c'est-à-dire qui n'appartiennent pas au tout, alors que toutes les opérations des parties des touts continus, composés ou même liés sont d'abord celles du tout. C'est pourquoi il ne peut revenir à une seule et même science de considérer les opérations d'un tout qui ne comporte qu'une unité d'ordre et celles de ses parties. On divise donc la philosophie morale, conclut l'auteur, en trois parties: la morale individuelle (*monastica*), qui considère les opérations d'un seul homme ordonnées à la fin, la morale familiale (*yconomica*), qui considère les opérations de l'homme en tant qu'appartenant au tout qu'est la famille, et la politique, qui considère les opérations de l'homme en tant qu'appartenant au tout civil. Remarquons qu'en divisant ainsi la philosophie morale, S.Thomas se trouve à manifester aussi le propos spécifique de l'Éthique *à Nicomaque*.

Passons maintenant au commentaire à l'introduction d'Aristote, c'est-à-dire aux trois première leçons moins les 106 premières lignes qui débutent la leçon 1. Comme mon intérêt, ici, est centré sur le proème propre du commentateur, et plus précisément encore sur sa première partie, je me contenterai donc, en suivant les indications de l'Aquinate lui-même, d'identifier quelques-uns des principaux points abordés dans le texte d'Aristote, et conséquemment aussi dans le texte du commentaire.

[38] Ibid., 55–106 [M: nno 4–6].

Dans son introduction ou proème, Aristote fait principalement trois choses, dit son commentateur:

> «Commençant donc, dans ce livre qu'on appelle *Livre des éthiques*, c'est-à-dire *des choses morales*, son enseignement de la philosophie morale à partir de sa première partie, Aristote présente d'abord un proème, dans lequel il fait trois choses. En effet, il montre premièrement sur quoi porte le propos; deuxièmement, le mode de traiter...; troisièmement, de quelle sorte doit être l'auditeur de cette science...»[39].

Aristote et son commentateur touchent en effet au propos de la philosophie morale dans les deux premières leçons. Ce n'est que dans la troisième qu'on traite aussi du mode du traité[40] et du disciple convenant à l'étude de cette partie de la philosophie[41]. Notons qu'il conviendrait certainement – comme le fait S.Thomas tout au long de son commentaire, d'ailleurs – de subdiviser cette première division tripartite de l'introduction d'Aristote et de son commentaire, étant donné leur grande richesse. Notons enfin qu'en débutant son commentaire à la quatrième leçon (avec laquelle, selon lui, commence le corps du traité d'Aristote), S.Thomas propose une toute première division de l'ensemble du livre:

> «Le proème présenté, Aristote aborde ici le traitement de cette science. Il se divise en trois parties: dans la première[42], il traite de la félicité, qui est au sommet des biens humains, concluant de cette considération de la félicité qu'elle est l'opération en accord avec la vertu; dans la deuxième[43], il traite des vertus...; dans la troisième, il complète son traitement de la félicité, montrant quelle opération de la vertu est la félicité, et cela dans le livre X...»[44].

[39] «Incipiens igitur Aristotiles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro qui dicitur Ethicorum, id est Moralium, preamittit prooemium, in quo tria facit: primo enim de quo est intentio; secundo modum tractandi ...; tertio qualis debeat auditor huius scientiae ...» (ibid., 107–113 [M: no 7]).

[40] Lignes 1–93. ARISTOTE: 1094b11–27.

[41] Lignes 94–170. ARISTOTE: 1094b27–1095a13. Cet élément du proème, dont je n'ai pas parlé, était déjà signalé par certains commentateurs grecs comme appartenant à une introduction à l'ensemble de la philosophie du Stagirite qui précédait le commentaire aux Catégories. Cf. SIMPLICIUS: Commentaire,p. 45 et ante.

[42] Le premier livre, moins les trois dernières leçons.

[43] Les trois dernières leçons du livre I jusqu'à la fin du livre IX.

[44] «Praemisso prooemio, hic Aristotiles accedit ad tractatum huius scientiae. Et dividitur in partes tres: in prima determinat de felicitate, quae summum inter humana bona, perducens ad hoc considerationem felicitatis quod est operatio secundum virtutem; in secunda parte determinat de virtutibus ...; in tertia complet suum tractatum de felicitate,

Comme on le voit, les éléments qui constituent le proème peuvent parfois se présenter sous une autre enseigne: ils peuvent bien sûr se retrouver dans le proème propre du commentateur, mais aussi dans son commentaire à l'introduction ou au proème de l'auteur commenté, ou même dans le commentaire au corps du traité. On aurait donc tort de voir dans le proème une structure rigide et parfaitement uniforme, commandée par une longue série de règles très strictes auxquelles S.Thomas se ferait un devoir de toujours scrupuleusement obéir. Lieu d'un certain «proportionnement» entre le lecteur et le sujet présenté, comme quelqu'un l'a très bien dit[45], il devra s'adapter aux circonstances dans lesquelles il prend forme, au premier rang de celles-ci venant évidemment la nature du sujet à traiter.

Comme la manifestation du propos ou du sujet est le plus important élément d'un proème philosophique et qu'il commande en un sens tous les autres qui peuvent aussi s'y trouver, je porterai dorénavant mon attention sur la seule première partie du proème du commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*.

Il faut considérer ce proème à la lumière de sa fin propre

Pour bien comprendre ce proème, il nous faut donc absolument le considérer à la lumière de la fin qui a principalement commandé son élaboration: manifester le sujet ou le propos de la philosophie morale. Toute autre façon de l'aborder trahira nécessairement, tôt ou tard, l'intention de S.Thomas. Il peut bien sûr être tentant de sortir ce proème du contexte dans lequel il a pris forme, et d'y voir, par exemple, le premier fondement ou la base d'une division des sciences absolue. C'est ce qu'ont fait un certain nombre de thomistes, qui se servirent de ce texte dans leur ouvrage d'introduction à la philosophie de S.Thomas pour présen-

ostendens qualis et quae virtutis operatio sit felicitas, et hoc in X libro ...» (Sententia libri ethicorum, I, 4, 1–11 [M: no 43]). Il ne s'agit ici, je le répète, que d'une première division du livre. Pour une division plus détaillée, il faudrait colliger l'ensemble des différents passages du commentaire où la division est expliquée. On peut d'ailleurs retrouver dans l'introduction d'un éditeur (Marietti, en l'occurence) le résultat d'un tel travail, exprimé sous la forme d'un tableau synoptique.

[45] LUC, Qu'est-ce qu'un prooemium,p. 1.

ter sa division des sciences[46]. Il n'est évidemment pas question, ici, d'étudier à fond le problème éminemment complexe de la division des sciences chez S.Thomas, mais il est quand même possible de pointer du doigt une ou deux difficultés que soulève une telle utilisation de ce proème, du fait même qu'elle ne fait pas état de l'intention précise de S.Thomas, qui n'était pas, je le rappelle, de simplement diviser les sciences pour diviser les sciences, mais de proposer une division qui mette en évidence le sujet de la philosophie morale.

Tout d'abord, disons que S.Thomas comprenait fort bien que suivant certains principes qu'il a lui-même énoncés un peu partout dans son œuvre la science mathématique n'entre dans cette division que par une espèce de réduction. Non pas que pour lui cette science étudie un ordre autre que les quatre qui sont énumérés, mais simplement que selon son propre enseignement la science mathématique considère, pour employer une formule un peu choquante, à la fois un ordre que la raison ne fait pas mais contemple seulement et un ordre que la raison fait en elle-même et contemple.

S.Thomas parle à plusieurs endroits de l'affinité existant entre la mathématique et la logique du fait que le sujet de ces deux disciplines est en un sens une construction de la raison, et cela en opposition avec les sujets de la philosophie naturelle et de la métaphysique[47]. Parce qu'en science mathématique on abstrait la quantité de la matière sensible, la conception mathématique n'a, comme la conception logique, qu'un fondement éloigné dans la réalité *extra animam*[48]. Cette abstraction entraîne une certaine idéalisation de cette réalité, idéalisation telle que la définition du triangle par exemple, contrairement à une définition naturelle comme celle de l'homme, ne se vérifie pas à strictement parler dans la réalité *extra animam*, ni même certaines propriétés que cette définition permet pourtant d'inférer: aucun triangle réel n'a pour somme de ses angles intérieurs deux angles droits, pas plus qu'il n'existe de sphère réelle qui puisse être touchée en un seul point par une

[46] Cf. par exemple GARDEIL, H.-D., Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, tome I, Paris, 1964, p. 43; VERNEAUX, R., Introduction générale et logique, Paris, 1964, p. 18; SALCEDO, L., et ITURRIOZ, I., Philosophiae Scholasticae Summa, Madrid, 1953, p. 14; etc.

[47] Cf. par exemple Expositio super librum de Trinitate, Leiden, 1959, q.5, a.1, ad 3 et Summa Theologiae, Rome, 1952, I–II, q.57, a.3, ad 3.

[48] Scriptum super libros sententiarum, I, d.2, q.1, a.3, c. et d.30, q.1, a.3, c. et ad 1.

droite[49], etc. Pour l'Aquinate, le jugement du mathématicien ne se résoud pas, comme celui du philosophe de la nature, dans l'expérience sensible qui nous met en contact direct avec le monde extérieur, mais dans l'imagination[50], où résident à strictement parler les êtres mathématiques[51], c'est-à-dire par exemple le triangle tel que considéré par le mathématicien. Ce côté «construction de la raison» du sujet mathématique est d'ailleurs si important que S.Thomas ira jusqu'à dire que si on divisait les sciences spéculatives selon la division des choses, il n'y en aurait que deux: la philosophie naturelle et la métaphysique[52].

Est-ce à dire que l'auteur de ce proème, pour être conséquent avec lui-même, aurait dû placer la science mathématique avec la logique dans cette division des sciences? Malheureusement, cette solution ne convient guère plus que la première. Car il faut bien dire que, si tous deux impliquent une certaine construction de la raison qui ne se retrouve pas en métaphysique et en philosophie naturelle, les sujets logique et mathématique ont des fondements réels passablement différents. Il existe de fait un texte de S.Thomas où, reprenant Aristote, il laisse entendre cela de façon très claire. Il s'agit bien sûr de ce fameux texte du commentaire à la *Métaphysique* dans lequel, après avoir procédé à la division de l'être en «être réel» et «être de raison», l'Aquinate détermine quelle discipline considère chacun:

> «... l'être est double: l'être de raison et l'être réel. ‹Être de raison› est dit proprement de ces intentions que la raison découvre dans les choses considérées, comme l'intention de genre, d'espèce et autres choses semblables qui en vérité ne se trouvent pas dans la nature des choses, mais qui sont consécutives à la considération de la raison. Cette sorte d'être, c'est-à-dire l'être de raison, est le sujet propre de la logique. Les intentions intelligibles de ce genre sont égales [en extension] aux êtres de nature, du fait que tous les êtres de nature tombent sous la considération de la raison. Le sujet de la logique s'étend donc à tout ce qui est dit être de nature. C'est pourquoi il conclut que le sujet de la logique est égal [en extension] au sujet de la philosophie [c'est-à-dire la philosophie théorétique ou spéculative, qui comprend la métaphysique, la philosophie naturelle et la science mathématique], qui est l'être de nature»[53].

[49] Expositio super librum de Trinitate, q.6, a.2, c.

[50] Ibid.

[51] In octo libros physicorum expositio, III, 7, no 664.

[52] Ibid., II, 11, no 477.

[53] «... ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed conside-

Le sujet logique, c'est l'intention seconde: l'intelligence, observant son propre acte d'intellection et la façon dont elle l'accomplit[54], donne aux mots une seconde imposition signifiant non plus la chose telle qu'elle existe mais la chose telle que connue. Le sujet logique est un être de raison, c'est-à-dire un être qui n'existe que dans la raison. Mais le triangle ne serait-il pas lui-même un être de raison? S.Thomas n'affirme-t-il pas que l'abstraction mathématique aussi suit du mode de connaître, tout comme le genre[55]?

Cette situation très complexe prend sa racine dans le fait que dans la science humaine et sa division, il faut absolument tenir compte, selon S.Thomas, de deux choses: tout d'abord de l'objet dont il y a science, mais aussi de l'intelligence qui la possède[56]. Une première division «objective» permet de séparer la logique (être de raison) du reste de la philosophie non pratique (être réel ou être de nature)[57]. L'être de nature peut lui-même être «objectivement» divisé en être qui existe dans la matière et être qui n'y existe pas nécessairement. Or, si on se contentait de cette division «objective» pour distinguer les sciences spéculatives principales, la mathématique n'existerait pas: il n'y aurait que la philosophie naturelle et la métaphysique[58]. Il faudra pour les distinguer faire intervenir l'intelligence humaine, plus précisément son mode de définir:

> «... puisque la définition est le moyen terme de la démonstration, et par conséquent le principe de la science, il faut qu'à un mode divers de définir corresponde une diversité dans les sciences spéculatives»[59].

rationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae.» (In duodecim libros metaphysicorum expositio, IV, 1, no 574).

54 Quaestiones disputatae de potentia, Rome, 1953, q.7, a.9, c.

55 Scriptum super libros sententiarum, I, d.2, q.1, a.3, c.

56 Cf. Expositio super librum de Trinitate, q.5, a.1, c.

57 Cette division nous montre d'ailleurs pourquoi la logique, bien qu'elle procède selon un mode spéculatif, bien qu'elle porte sur quelque chose d'absolument inopérable et nécessaire et bien qu'elle soit très certaine, n'est pas considérée par S.Thomas (cf. ibid., ad 2) comme une partie principale de la philosophie spéculative du fait qu'elle ne répond pas au critère de la fin: son sujet n'étant pas un être réel, on ne cherche pas à le connaître pour lui-même.

58 In octo libros physicorum expositio, II, 11, no 477.

59 «Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.» (In duodecim libros metaphysicorum expositio, VI, 1, no 1156).

C'est uniquement de cette façon qu'il pourra être dit que la philosophie spéculative compte trois parties principales, et non pas deux. Et la philosophie naturelle et la science mathématique considèrent quelque chose qui existe nécessairement dans la matière sensible, mais alors que celle-là définit son objet selon un mode respectueux du mode d'existence de ce dernier, c'est-à-dire avec de la matière sensible, celle-ci le définit sans matière sensible, entraînant par le fait même une certaine idéalisation.

Pour S.Thomas, la raison ne «construit» pas les sujets mathématique et logique de la même façon: le sujet mathématique est obtenu directement après avoir procédé à une abstraction à partir de la réalité, tandis que le sujet logique, lui, est formé en comparant des concepts résultant d'une abstraction faite à partir de la réalité. Si un genre et une définition n'existent, comme tels, que dans la raison, cela n'est vrai que d'une certaine façon du sujet mathématique: il y a des triangles bien réels qui correspondent, quoique imparfaitement, au triangle abstrait et idéal qu'on étudie en science mathématique. Notons qu'on ne doit pas entendre par là qu'il n'y a pas dans la réalité une certaine nature mesurant de façon éloignée l'intelligence lorsque celle-ci conçoit un genre, mais plutôt que le genre n'est pas une version épurée d'un genre réel, comme c'est le cas du cas du triangle[60]. Il faut donc bien voir que lorsqu'on qualifie un triangle et un genre d'êtres de raison, cela ne peut être dans le même sens. S.Thomas, d'ailleurs, réserve toujours ce vocable au sujet de la logique.

Nous sommes désormais à même de comprendre la difficulté de toute étude ou considération du sujet de la science mathématique: il s'agit pour S.Thomas d'un ordre réel et totalement indépendant de la raison, mais nécessairement considéré selon un mode autre que celui qui caractérise cette existence réelle et indépendante. Le fait de définir sans matière sensible ce qui en dépend nécessairement pour exister a des implications autrement plus importantes que celles entraînées par le passage du singulier à l'universel, qui caractérise toute connaissance

[60] Ainsi, on imagine mal l'Aquinate aller jusqu'à dire de la logique ce qu'il est vrai, en un certain sens, d'affirmer de la science mathématique: «... la géométrie et l'astronomie, qui sont des [sciences] mathématiques, traitent d'une certaine *nature* déterminée ...». Je souligne. Le texte latin se lit comme suit: «... geometria et astrologia, quae sunt mathematicae, sunt circa aliquam naturam determinatam ...». (ibid., no 1169).

intellectuelle: tout universelle soit-elle, la définition de l'homme se vérifie parfaitement dans la réalité, contrairement à définition du triangle, qui en plus d'être universelle a cette particularité de faire totale abstraction de la matière sensible sans laquelle aucun triangle réel ne peut exister.

En insistant sur l'aspect réel de l'ordre mathématique, on peut sans doute comprendre pourquoi dans le texte du proème la science mathématique est rangée aux côtés de la philosophie naturelle et de la métaphysique. Mais il n'en demeure pas moins que, tous les aspects de la question pris en considération, le cas de la science mathématique est assez différent et présente même quelques affinités troublantes avec la logique. Suffisamment en tout cas pour penser que, dans la division des sciences commandée par la division des ordres débutant le proème, la science mathématique ne se range avec la philosophie naturelle et la métaphysique que par une espèce de réduction, c'est-à-dire en faisant quelque peu violence au principe de division. De cela S.Thomas avait bien conscience en écrivant son proème.

Au cas de la science mathématique qui soulève d'importantes difficultés pourraient s'ajouter ceux d'un certain nombre de disciplines secondaires qui dans ce proème ne font pas l'objet d'une mention explicite et à propos desquelles il pourrait être intéressant de se demander si pour S.Thomas leur sujet se confine de façon exclusive dans un seul des quatre ordres. Pensons à la grammaire, par exemple [61], ou même à la rhétorique, science hybride par nature qui paraît aussi toucher, contrairement à la logique au sens strict, à l'ordre que la raison produit dans les opérations de la volonté. Avant de prétendre que S.Thomas, dans le proème de son commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*, jette les bases d'une division des sciences absolue et universelle, sans doute vaudrait-il la peine de considérer ce qu'a écrit l'auteur sur le sujet de certaines disciplines secondaires non mentionnées, et cela en rapport

[61] On ne peut pas régler le cas de la grammaire en se contentant de répondre que pour les auteurs de l'époque elle faisait partie de la *philosophia rationalis*, et qu'en plus S.Thomas parle explicitement dans son proème des parties du discours et des sons de voix chargés de signification (Sententia libri ethicorum, I, 1, 20 et 34 [M: nno 1–2]). Il faut dire tout d'abord que là où il prend *philosophia rationalis* en son sens le plus large (Expositio libri posteriorum, I, 1 (*proemium*), 1–123 [M: nno 1–6]), il ne parle pas de la grammaire, et ensuite que pour lui la logique (au sens strict) aussi considère les sons de voix chargés de signification, comme on peut le voir dans le commentaire au traité *De l'interprétation*.

avec la division quadripartite de l'ordre selon la relation qu'il entretient avec la raison humaine.

Évidemment, des problèmes analogues se rencontrent dans la plupart des divisions des sciences. Ne pensons qu'à la division des sciences en «sciences spéculatives» et «sciences pratiques» que commande le critère de la fin, dans laquelle division la logique n'entre selon l'Aquinate lui-même que par réduction. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'excellence d'un principe de division ne peut être déterminée qu'à la lumière de la fin visée par le diviseur. Comme je le disais un plus haut, il est plutôt rare de voir S.Thomas procéder à une division des sciences pour le simple plaisir de la chose: ses divisions prennent habituellement place dans la discussion d'un problème bien déterminé ou dans l'introduction à l'étude d'une discipline particulière. C'est pourquoi il me semble qu'une considération du proème du commentaire à l'Éthique *à Nicomaque*, et surtout de la division des sciences qu'on y retrouve, qui ne fait pas mention de l'intention précise de son auteur a toutes les chances de trahir ce dernier. Du moins doit-on, ce faisant, user de la plus grande prudence.

Ce proème comme manifestation du sujet de la philosophie morale

Tout ce qu'on retrouve dans la première partie de ce proème s'ordonne donc à la manifestation du sujet de la philosophie morale, et doit être considéré comme tel. À la lumière de sa fin propre, beaucoup peut être dit sur ce proème – n'oublions pas, en effet, que le proème annonce en principe tout le commentaire qui suit –, mais je me limiterai, ici, à quelques brèves remarques.

Pour comprendre comment ce proème contribue à manifester le propos de la philosophie morale, il faut d'abord savoir que la connaissance morale est pour S.Thomas connaissance d'un certain ordre. Tout le sujet de la morale peut en effet se résumer à l'étude des actions humaines, c'est-à-dire des moyens, en tant qu'elles sont ordonnées à une fin. Une de ces fins est donnée par la nature: la fin ultime de la vie humaine, à laquelle toutes les fins particulières qui nous meuvent concrètement se ramènent. Est sage en matière morale celui qui peut juger les actions humaines à la lumière de cette fin, tout comme le sage *simpliciter*, c'est-à-dire le métaphysicien, peut porter un jugement sur l'ensemble du donné parce que capable de tout ramener au premier

principe de l'univers, Dieu[62]. Cette matière morale, le prudent la considère dans le particulier, alors que le moraliste la considère dans l'universel.

Le proème de S.Thomas ne prend donc son sens, pour le répéter encore une fois, que si on saisit bien que tout ce qu'il y dit vise une première manifestation du sujet de la philosophie morale. Pensons par exemple à la division des sciences qu'on y retrouve. L'auteur a en vue l'ordre moral, c'est-à-dire l'ordre que la raison met dans les opérations de la volonté, et c'est pour le manifester qu'il l'oppose aux trois autres ordres que la raison peut considérer. C'est dire qu'il ne s'agit pas, ici, de se servir de l'ordre comme principe d'une division complète et absolue des sciences, mais plutôt comme principe pouvant permettre de mettre en évidence le sujet de la philosophie morale en l'opposant à ceux de l'art et des autres parties principales de la philosophie.

Cette comparaison entre l'ordre moral et les autres ordres peut aider le lecteur à en mieux comprendre la nature. En l'opposant à l'ordre étudié en philosophie de la nature, on manifeste que, comme les ordres logique et artistique, l'ordre moral a sa racine en nous, n'est pas entièrement donné. En le comparant, d'autre part, aux ordres logique et artistique, on manifeste que, contrairement à l'ordre logique et comme l'ordre artistique, l'ordre moral est un ordre contingent, puisque procédant pour une bonne part de la volonté; que contrairement à l'ordre artistique et comme l'ordre logique, l'ordre moral est un ordre immanent; etc. Cette division des ordres peut se résumer en une série de trois divisions binaires: l'ordre considéré par la raison peut avoir l'homme comme cause efficiente ou non[63]; si l'homme en est la cause efficiente, il peut s'agir d'un ordre nécessaire qui demeure à l'intérieur des limites de l'intelligence, ou d'un ordre contingent qui en sort; enfin, l'ordre que l'intelligence produit à l'extérieur d'elle-même ou bien demeure dans la volonté, ou bien la traverse et se réalise en dehors de l'homme.

Tout dans ce proème vise à jeter de la lumière sur un ordre en particulier, c'est-à-dire l'ordre moral, et c'est pourquoi S.Thomas n'a pas

[62] J'ai déjà eu l'occasion de développer plus à fond et de justifier par un grand nombre de passages pris un peu partout dans l'œuvre de S.Thomas ces énoncés très généraux sur la matière et la philosophie morales. Cf. «Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est-elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse?», in: *Angelicum* 69 (1992) 37–53.

[63] Il pourrait d'ailleurs être intéressant de comparer cette division des ordres avec le sixième livre de la Métaphysique d'Aristote, ouvrage que S.Thomas a commenté à peu près à la même période de sa vie.

à se préoccuper du fait que la science mathématique n'entre dans cette classification des sciences que par une espèce de réduction, et qu'il paraît plutôt difficile de limiter la considération de certaines disciplines secondaires à un ordre spécifique. Cette ordonnance à l'intérieur même du proème devient parfaitement claire à la lecture de l'ensemble des remarques qui précèdent la division des ordres. Pourquoi avoir caractérisé l'ordre par la fin[64], plutôt que par l'avant et l'après, quelque chose de plus fondamental[65]? Parce que l'auteur du proème avait en tête l'ordre moral, qui est de façon éminente un ordre basé sur la fin. Pourquoi, avant de diviser l'ordre en comparaison avec la raison, parler d'un double ordre dans les choses, à savoir l'ordre du tout à la fin et l'ordre des parties de ce tout entre elles, et affirmer que le premier détermine le deuxième? Parce que le prudent, du fait qu'il connaît l'ordre de toute la vie humaine à sa fin, en ordonne chacune des parties que sont les actes libres. Pourquoi, enfin, commencer ce proème par une référence à la *Métaphysique* d'Aristote et à la sagesse de celui qui possède cette science? Parce qu'en matière morale aussi on cherche à remonter à un tout premier principe, et ainsi à connaître l'ordre. Mais on fait plus que simplement y chercher à connaître l'ordre: on cherche aussi, que ce soit de façon prochaine comme dans le cas du prudent ou de façon éloignée comme dans le cas du moraliste, à faire l'ordre. La connaissance de l'ordre est donc ici totalement orientée vers sa production, par opposition à la métaphysique, où la causalité efficiente de l'homme n'entre pas en jeu et où on désire connaître pour connaître. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'alors qu'Aristote introduit à son traité de métaphysique en évoquant l'amour de la connaissance et l'étonnement, il n'en est rien dans ce proème à l'ensemble de la philosophie morale, pourtant une sagesse elle aussi.

Le choix de la division quadripartite des ordres en relation avec la raison comme principe de division des sciences, hormis le fait que cela permet d'isoler l'ordre moral et de le comparer à d'autres ordres très différents dans leur nature, n'est lui-même certainement pas gratuit. En effet, la subordination de la recherche des biens particuliers à celle du bien ultime qui fonde la suprématie de la sagesse pratique peut nous amener à constater que dans le proème de l'Aquinate, mention est faite des trois biens que dirige la raison humaine, et non pas seulement du

[64] Sententia libri ethicorum, I, 1, 7–14 [M: no 1].
[65] Scriptum super libros sententiarum, I, d.20, q.1, a.3, q.2, c.

bien de la volonté: connaître, agir et faire[66]. Les deux premiers ordres, en effet, représentent la raison présidant à son propre bien, le troisième ordre, on l'a vu, la raison présidant au bien de la volonté, et le quatrième ordre, enfin, la raison présidant au bien de l'œuvre. L'acte artistique et l'acte de science sont eux aussi faits en vue d'une fin, c'est-à-dire que l'homme qui pose ces actes est à la recherche d'un certain bien.

Le choix de l'ordre, et surtout l'ordre à la fin, comme principe de la division des sciences devant mener à la présentation du sujet de la philosophie morale est également très intéressant à un autre point de vue. S.Thomas se trouve en effet à toucher aux deux principes de l'acte moral par le choix de son principe de division des sciences: il implique de façon éminente la raison, en parlant de l'ordre, qui caractérise l'acte de la raison, mais aussi la volonté, en définissant l'ordre par la fin plutôt que par l'avant et l'après. En mettant en évidence la raison et la volonté, la division des sciences de ce proème jette de la lumière non seulement sur les principes de l'acte moral, mais aussi et par le fait même sur deux principes de l'ensemble de la philosophie morale.

Conclusion

Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, ce n'est qu'au terme de l'étude de la science qu'il précède que le lecteur est en mesure de voir en acte tout ce que contient le bon proème philosophique. Celui qui débute le commentaire de S.Thomas à l'Éthique *à Nicomaque* d'Aristote ne fait aucunement exception à la règle. Il est tout de même possible, sans pourtant se lancer dans une étude approfondie de la philosophie morale, d'en entr'apercevoir toute la richesse. Car ce proème, même si le principe de division des sciences qu'il contient soulève quelques difficultés ou problèmes[67], demeure effectivement très riche au point de vue doctrinal, et cela malgré cette apparente et trompeuse simplicité qui constitue sans aucun doute l'un des plus grands obstacles à la bonne intelligence de ce texte. Mais n'est-ce pas là le danger qui guette le lecteur de tout proème philosophique de qualité? Du fait qu'il

[66] Cf. Dionne Maurice, Les réfutations sophistiques, tome II, notes rédigées par Y. Pelletier. Ste-Foy 1976, p. 82.

[67] Ce qui, on le rappelle, est le lot de la quasi-totalité des principes de division des sciences, de toutes façons.

est bref et qu'il précède le commentaire (ou le traité lui-même) proprement dit, on est facilement tenté de le parcourir rapidement et de ne jamais y revenir, de ne voir en lui que quelques mots d'introduction sans grande valeur philosophique et que l'étude du traité nous fera vite oublier. C'est là une grave erreur. Le bon proème philosophique fait partie de ces choses auxquelles il est légitime d'appliquer cette très belle formule qu'affectionnaient les anciens philosophes: *paruum quantitate sed magnum uirtute*.