

Περιπατητικός

(*Peripatetikos*)

The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies
Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes

No 13
2018

Περιπατητικός is the official journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies. It appears yearly, approximatively, with the purpose of explaining, promoting and applying to contemporary problems the great Greek philosophical tradition which centers on the work of Aristotle and Aquinas. Only contributions answering to this purpose will be considered. – Περιπατητικός est la revue officielle de la Société d'études aristotélico-thomistes. Publiée annuellement, approximativement, elle a pour but d'expliquer, promouvoir et appliquer à des problèmes contemporains la grande tradition philosophique grecque qui culmine dans l'oeuvre d'Aristote et de Thomas d'Aquin. N'y sont considérées que des contributions en relation à ce but.

SOMMAIRE — CONTENTS

Κεφάλαια

- 7 *La non-contradiction, rempart ultime de la validité logique* YVAN PELLETIER
- 43 *Nombres et figures, où êtes-vous?* PIERRE-LUC BOUDREAU

Ἐντευξις

- 61 *Les sciences naturelles telles que pratiquées habituellement aujourd'hui sont-elles réellement des sciences de la nature ?* LOUIS BRUNET

Παιδεῖα

- 77 *Le bonheur réside-t-il dans la contemplation ou dans l'amitié?* SIMON-PIERRE LESSARD

Περιπατητικός

(*Peripatetikos*)

The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies
Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes

YVAN PELLETIER

Editor-in-Chief – Éditeur en chef

WARREN MURRAY

Associate Editor – Éditeur associé

Contributors are asked to send a PDF or Word version of the paper submitted, to: On est prié d'envoyer une version PDF ou Word des manuscrits à soumettre, à :

yvan.pelletier.1@ulaval.ca

Each paper submitted is evaluated by two readers. Chaque manuscrit est évalué par deux lecteurs.

Legal Deposit:

Library and Archives Canada, Ottawa

Dépôt légal :

Bibliothèque et Archives Canada, Ott.

Copyright © The Society for Aristotelian-Thomistic Studies:

Tous droits réservés © La Société d'études aristotélico-thomistes :

St Jerome's University
Attn Professor Stéphanie Grégoire
290, Westmount Road
North Waterloo On
Canada N2L 3G3

Περιπατητικός

<p>se veut un véhicule d'expression assez diversifié pour offrir le mode de rencontre écrite où chaque membre se sent à l'aise. Une rubrique spéciale répond au type de réflexion que chacun veut livrer : de la suggestion de lecture au point de doctrine approfondi, en passant par le commentaire, le débat, l'outil pédagogique, la traduction, ou même — pourquoi pas? — un texte divertissant, sous mode de conférence ou d'entretien familial.</p>	<p>is intended to be a multi-faceted vehicle for philosophical exchange suited to the needs of all our members. The different sections are meant to reflect this diversity, running from serious philosophical and scholarly articles, to pedagogical texts, translations, talks given by members, exchanges on particular questions, critical studies, book reviews and — why not? — an occasional more popular text.</p>
--	--

Κεφάλαια

<p>Les <i>articles</i> sont, étymologiquement, les parties principales qui <i>articulent</i> une chose. C'est, traditionnellement, l'élément le plus substantiel, le plus sérieux d'une revue. Κεφάλαια l'annonce, en désignant le <i>capital</i>, qui a rapport à la tête.</p>	<p>Etymologically speaking, <i>articles</i> are those independent principal parts which, joined together, give structure to the whole and are thus, traditionally, the most substantial parts of a journal. Κεφάλαια, in its meaning of <i>principle</i> or <i>chief</i> expresses this well.</p>
---	---

Αμφισβητήματα

<p>Le dynamisme de la vie interne de la Société s'observe dans la présentation de découvertes relatives à l'interprétation d'Aristote, susceptibles d'attirer la contestation de membres. — Et dans la contestation de parutions antérieures, suivant un débat continu. Une tribune d'investigation dialectique.</p>	<p>The inner vitality of the Society can best be found in the presentation of discoveries in respect to the interpretation of Aristotle and his school which are apt to bring about lively debates among the members—debates that may extend through many issues of the journal. This is our dialectical Agora.</p>
--	---

Ἐξηγήσεις

<p>On réagit par des notes critiques à des parutions plus ou moins récentes en matière de tradition aristotélicienne.</p>	<p>A critical evaluation of recent — and not so recent — writings in the light of the Aristotelian tradition.</p>
---	---

Παιδεία

<p>Voilà le lieu de réflexions fondamentales sur les principes et le mode de l'apprentissage philosophique. Et d'autres outils, telles des traductions.</p>	<p>The place to go for translations of texts, as well as for reflections on the principles of philosophical teaching and their application.</p>
---	---

Ἐντεύξεις

<p>Des conférences présentées à différents publics reçoivent ici une diffusion plus large. Cette rubrique a couleur de vulgarisation, d'application à des situations familières et s'ouvre à des textes plus légers, voire divertissants.</p>	<p>Here we find a diversity of more popular and public works: talks given to various audiences; lighter works of philosophical reflection. A break from the more serious parts of the journal.</p>
---	--

Ἀπογράφεις

<p>Une rubrique un peu <i>technique</i>, mais utile, qui signale les dernières parutions susceptibles d'aider l'approfondissement de la doctrine aristotélicienne et thomiste. Ses compte-rendus énumèrent et décrivent simplement, sans commenter ni critiquer.</p>	<p>A more <i>technical</i> section devoted to indicating the newest texts in the tradition that may be of use to our readers. These reviews describe, but do not attempt to comment or critique.</p>
--	--

Κεφάλαια

LA NON-CONTRADICTION,
REMPART ULTIME DE LA VALIDITÉ LOGIQUE¹

*Yvan Pelletier, professeur retraité
Faculté de philosophie
Université Laval
Québec*

ON VEUT SAVOIR. Savoir parfaitement. On veut être parfaitement certain. Alors on veut démontrer. Tout démontrer. Mais on ne peut pas tout démontrer. Il y a des choses qui ne se démontrent pas, parce qu'elles sont contingentes, parce que la nature comporte une grande part d'indétermination. Pour tout démontrer, il faut nier cette indétermination ou feindre qu'elle n'existe pas. Mais même à demeurer dans le nécessaire, on ne peut pas tout démontrer. C'est évident, mais cette évidence échappe régulièrement aux esprits qui idolâtrèrent la certitude et l'uniformité. Ils aspirent à une certitude absolue pour toute connaissance et voudraient l'obtenir uniformément par démonstration, cette démarche rationnelle investie de la plus parfaite rigueur. Mais sa nature discursive rend cette aspiration absurde : démontrer, c'est rattacher comme conclusion la vérité qu'on veut certaine à d'autres sur lesquelles on jouit déjà d'évidence et de certitude absolues. Sous peine de régresser à l'infini ou de tourner en rond, il faut compter sur quelque vérité si évidente d'elle-même qu'elle ne présente aucun besoin de démonstration.

I. Besoin de résoudre dans l'évidence immédiate

A. Matériellement

Toute démonstration ne devient ainsi possible que moyennant résolution ultime en des vérités sur lesquelles notre intelligence est capable d'évidence immédiate, dont elle puisse juger de leur

¹ D'abord donné comme communication à la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ARISTOTÉLICO-THOMISTES, au colloque tenu à Québec les 17 et 18 août 2018.

conformité à la réalité dès la saisie de leur signification. Refuser cette nécessité, c'est se priver définitivement de démonstration : on y renonce, comme l'empiriste, et on se cantonne dans le scepticisme; ou on s'arroe le droit de fixer arbitrairement ses principes, comme les nouveaux mathématiciens et logiciens; ou encore, comme les rationalistes : Descartes, Leibniz et surtout Kant, on recourt aux vaines fantaisies d'idées innées ou de formes *a priori* des sens et de l'intelligence. De toute manière, on renonce alors à connaître la réalité comme elle est et on fait porter toute certitude sur des élucubrations rationnelles où la vérité n'a plus de pertinence.

Formellement

Ce besoin intellectuel d'une résolution en des vérités premières immédiates s'étend à la forme de la démonstration. Démontrer n'exige pas seulement la fondation sur des vérités déjà connues, mais aussi une manière sûre d'en tirer de nouvelles. Cette validité de la démarche rationnelle doit elle aussi remonter à une évidence première immédiate. À la même, en fait, qui fonde toute vérité médiate en notre intelligence : le principe de non-contradiction.

Aussi, reportant à des considérations ultérieures² l'examen des conditions matérielles que la démonstration doit trouver satisfaites dans les propositions dont elle procède, Aristote s'efforce d'abord de clarifier sur quoi repose l'évidence de la rigueur de sa forme comme de celle de tout raisonnement.

Disons tout de suite par quoi³, quand⁴ et comment⁵ on élabore tout raisonnement. C'est plus tard qu'on devra traiter de la démonstration comme telle. On doit traiter du raisonnement avant elle, en raison de son caractère plus universel : toute démonstration est un raisonnement, mais pas tout raisonnement une démonstration.⁶

² C'est-à-dire, à ses *Seconds Analytiques*.

³ Διὰ τίτων. — Par quels termes.

⁴ Πότε. — En quelles figures.

⁵ Πῶς. — Selon quels modes.

⁶ *Prem. Anal.*, I, 4, 25b25-31.

II. Le principe ‘dici de omni vel de nullo’

A. Énoncé

Aristote résout alors la rigueur de tout raisonnement dans ce qu’il est convenu d’appeler le principe ‘*dici de omni vel de nullo*’, en raison de ce qu’elle jaillit toute d’un énoncé universel. Il formule cependant ce principe en un contexte particulier qui peut rendre difficile d’appréhender tout de suite sa portée universelle pour le raisonnement. Il ne l’applique en effet directement qu’à ses deux modalités principales, baptisées par les philosophes médiévaux *Barbara* et *Celarent*.

Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους
ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον
ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων
εἶναι συλλογισμὸν τέλειον. – Quand trois termes se
rapportent entre eux de sorte que le dernier soit en le
moyen en son entier et que le moyen soit ou ne soit pas
en le premier en son entier, une conclusion nécessaire
et parfaite des extrêmes en résulte.⁷

B. Clarification sémantique

Le vocabulaire oppose une première difficulté à la saisie du sens du principe formulé. Le saisir n’est pas difficile en soi, mais l’est devenu à force de traductions et de commentaires qui l’ont enduit d’une croute sémantique à gratter pour rejoindre le sens initial. Aristote en sentait déjà le besoin, d’ailleurs, comme il n’inventait à neuf ni les mots ni les expressions dont il use, et il en explicite lui-même plusieurs.

Les ‘termes’, d’abord, ce sont, précise-t-il, « les éléments en lesquels se résout la proposition »⁸, entendue largement au sens de tout énoncé, y compris la conclusion, quand il s’agit de raisonnement. Les termes, ce sont les *bouts* du problème à résoudre, ainsi que ceux des propositions dont surgira sa solution, ce sont,

⁷ *Ibid.*, 25b32-34.

⁸ *Ibid.*, 1, 25b16.

en chacun de ces énoncés, « son attribut et son sujet⁹, en faisant abstraction de leur attribution l'un à l'autre¹⁰ »¹¹. Comme toujours, Aristote ne vise pas principalement là les mots, mais les choses dont il est question, dans la manière dont elles sont conçues et dans la forme dont les revêt l'intelligence pour en juger.

Le 'premier', le 'moyen' et le 'dernier' de ces termes les ordonnent dans leur extension. Cette ordonnance joue un rôle capital dans la rigueur du raisonnement, au point que la seule forme du raisonnement, la seule disposition de ses termes, ne garantisse aucune rigueur, si elle ne découle pas de cette extension comparée. En opposition ferme aux logiciens récents, Aristote refuse une logique purement formelle; une condition matérielle est absolument requise à la rigueur d'un raisonnement : un rapport déterminé dans l'universalité respective de ses termes. Aussi Aristote insiste-t-il, dans la disposition fondamentale qu'il décrit, pour faire du sujet et de l'attribut de la conclusion des termes 'extrêmes' et de leur intermédiaire un 'moyen' terme.

J'appelle 'moyen' ici le terme qui, à la fois, est en un autre et en a un autre en lui; il devient donc moyen aussi par sa position¹². J'appelle de même 'extrêmes' le

⁹ Τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται.

¹⁰ Προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. — ROSS suggère d'ignorer διαιρουμένου; je laisserais plus volontiers de côté προστιθεμένου. L'un des deux suffit, mais le sens revient au même : selon qu'on compose ou analyse la proposition, on ajoute ou retire à l'attribut le fait d'être ou de ne pas être, c'est-à-dire l'indication qu'il s'attribue ou non au sujet.

¹¹ *Ibid.*, 25b17-18.

¹² Καὶ τῇ θέσει. — Par définition, le moyen donne de juger de la composition à intervenir ou non entre les extrêmes. ARISTOTE ne *définit* pas le moyen et les extrêmes, mais les *désigne* par la position – sujet ou attribut – que leur impose dans les propositions leur universalité comparée. D'où la remarque que, dans la première figure, le moyen n'est pas moyen seulement par son rôle, mais aussi par sa *position* moyenne d'universalité : moins universel que le majeur, plus que le mineur. — En seconde (5, 26b36) et troisième (6, 28a12) figures aussi, ARISTOTE désignera encore par leur position quels termes interviennent comme moyen et extrêmes; mais alors leurs rôles ne coïncideront plus avec leurs positions.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

terme qui est en un autre et celui en lequel un autre
est^{13,14}

Une autre difficulté s'attache à l'interprétation du mot 'συλλογισμὸν', en raison d'une homonymie qu'aucun mot français ne partage exactement. Συλλογίζεσθαι, *syllogiser*, c'est conclure la convenance (ou disconvenance) d'un attribut à un sujet en prenant appui sur des propositions qui font jouer les relations connues entre cet attribut et ce sujet avec un moyen terme. C'est effectuer un raisonnement, c'est raisonner. Συλλογίζεσθαι et *raisonner*, c'est la même activité, mais l'accent varie du verbe grec au verbe français : le verbe français renvoie plus spécialement à l'agent de l'activité, la raison, plutôt qu'au résultat, à la conclusion, comme le fait le verbe grec, plus facilement transitif. Aussi, quand Aristote donne ce résultat comme un συλλογισμὸν τῶν ἄκρων, le français est mal à l'aise de parler littéralement d'un 'raisonnement des extrêmes'. 'Raisonner' n'a pas cette couleur transitive et on lui préfère 'conclure', quand il s'agit de rendre le résultat du raisonnement.

Une dernière difficulté de vocabulaire s'attache à l'expression principale dans cette formulation du principe '*dici de omni*', celle justement qui lui impose son nom : ἐν ὅλῳ εἶναι. Aristote a pris soin de la définir dès le début : il s'agit de la proposition universelle, de celle dont l'attribut convient à tout ce qui s'assujettit éventuellement à son sujet. Ὅλος connote d'abord le tout intégral et le signifie comme complet, privé d'aucune de ses parties. Mais le contexte en est ici un de tout subjectif, de tout rationnel, de notion générale capable de représenter chacune de ses parties de manière confuse plutôt que distincte. En disant que "l'homme est animal", on n'entend pas qu' 'animal' serait un tout dont l'homme serait un morceau parmi d'autres, mais une représentation commune, entre autres de l'homme, attribuable à

¹³ Ici aussi ARISTOTE pourrait souligner que les extrêmes le sont aussi par la position que leur confère leur universalité comparée (le plus universel et le moins universel), et pas seulement par leur rôle dans le raisonnement, à la différence qui en sera en les 2^e et 3^e figures.

¹⁴ *Ibid.*, 4, 25b35-37.

l'homme pour en faire connaître la nature. Dire de ζῷον, *animal*, εἶναι ἐν ἀνθρώπῳ ὅλῳ, *qu'il est en tout l'homme*, ce n'est pas dire qu'il y est complètement, avec tous ses morceaux, ou qu'il est en l'homme complet, sans en oublier une partie. C'est dire qu'il s'attribue à tout sujet éventuel de l'homme, qu'il n'y a aucun être auquel 'homme' s'attribuerait et auquel on n'attribuerait pas aussi 'animal'.

Pour lever l'ambiguïté, Aristote recourt à un autre mot qui signifie aussi la totalité : πᾶς. Πᾶς signale aussi d'abord le tout intégral, mais en le désignant par ses parties regardées une à une : πᾶς ἄνθρωπος, *tout homme*, c'est chacun des hommes. Avec ce mot, on passe plus facilement à la signification du tout rationnel, attributif, surtout si on parle de 'se dire de tout' un sujet, de 's'attribuer à tout' un sujet, plutôt que d' 'être en toute' une chose. Bien que l'être et l'existence s'utilisent au sens de l'attribution, cette homonymie demande plus d'expertise pour distinguer entre contexte naturel et contexte logique. C'est ainsi que pour faire saisir clairement ce qu'il entend par εἶναι ἐν ὅλῳ, Aristote signale d'abord son équivalence avec κατὰ πάντος κατηγορεῖσθαι :

Τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἐτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταυτόν ἐστιν. – Qu'un terme soit en un autre en son entier ou que l'un s'attribue à tout l'autre, c'est la même chose.¹⁵

Puis définit cette seconde expression :

Λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι ὅταν μηδὲν ἢ λαβεῖν τοῦ ὑποκειμένου καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται. – On est considéré s'attribuer à tout l'autre quand rien ne s'en peut trouver dont on ne se dise pas.¹⁶

La contrepartie négative ne fait aucune difficulté : on est considéré s'attribuer à rien de l'autre quand rien ne s'en peut trouver dont on se dise.

¹⁵ *Ibid.*, 1, 24b26-28.

¹⁶ *Ibid.*, 24b28-30.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

Καὶ τὸ κατὰ μηδενὸς ὡσαύτως. – Il en va de même
pour ce qui est de ne s’attribuer à rien de l’autre.¹⁷

Voilà la qualité requise de la majeure d’un raisonnement, c’est-à-dire, cette proposition qui exprime l’attribution ou non-attribution du terme majeur au moyen terme pour que soit garantie sa rigueur. En latinisant cette source de toute rigueur rationnelle, on a pris coutume de la désigner comme ‘*dictum de omni vel de nullo*’.

C. Exploitation du ‘dictum de omni vel de nullo’

Cependant, ce ‘*dictum*’ n’est pas encore le *principe* ‘*dici de omni vel de nullo*’. On tient seulement la source de la rigueur, pas la rigueur comme telle, pas encore la description de la conséquence qui constitue un raisonnement valide. Il reste à exploiter la vertu de ce ‘*dictum*’, à l’appliquer à la démarche rationnelle. C’est ce qu’on a lu Aristote faire plus haut, quand il mettait à profit cette relation d’attribution universelle pour résoudre le problème soulevé sur la composition éventuelle d’un attribut à un sujet. Ce problème se résout au mieux, nous dit-il, quand le sujet examiné se découvre comme l’un de ceux auxquels convient déjà comme attribut un autre sujet que l’on connaît comme récepteur universel de l’attribut problématique.

On peut en effet conclure en toute sécurité que cet attribut appartient au sujet examiné, quand on découvre qu’il se dit déjà de tout un terme qui convient lui-même à ce sujet. Pour profiter de la clarté de termes transcendants, on dit qu’on peut être absolument sûr que “Tout C est A”, quand, sachant que “Tout B est A”, on prend conscience que “Tout C est B”. De même, en contrepartie négative, on peut être sûr qu’“Aucun C n’est A” quand, sachant qu’“Aucun B n’est A”, on prend conscience que “Tout C est B”.

Si A s’attribue à tout B, et B à tout C, A s’attribue
forcément à tout C... Pareillement, si A ne convient à
aucun B, mais B à tout C, A ne conviendra à aucun C.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, 24b30.

¹⁸ *Ibid.*, 4, 25b37-26a2.

Le principe qui nous permet de saisir cette conséquence inéluctable, c'est l'indication que le sujet examiné se range sous cet autre sujet qui jouissait d'une attribution ou non-attribution universelle de l'attribut mis en question. Il y a tout cela dans la description des deux premières modalités du raisonnement citée plus haut. Reprenons-la :

Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον. – Quand trois termes se rapportent entre eux de sorte que le dernier soit en le moyen en son entier et que le moyen soit ou ne soit pas en le premier en son entier, une conclusion nécessaire et parfaite des extrêmes en résulte.¹⁹

III. Le caractère immédiat du principe

La raison ne se satisferait pas d'une éventuelle rigueur dont elle ne serait pas consciente. Ce principe ne joue effectivement son rôle de garde-fou de la raison que si, en plus de garantir la rigueur, il la garantit avec évidence. Et avec une évidence immédiate, car, fondant tout raisonnement, ce principe ne peut appeler aucun raisonnement à l'appui pour manifester son indéfectibilité.

Or c'est le cas. Le principe '*dici de omni*' jouit d'une évidence absolue immédiate... dès qu'on en saisit le sens. Il n'a aucun besoin de preuve, il a seulement besoin d'être compris. Seule quelque explication peut être requise pour signaler à la raison où regarder pour le saisir. Comme une chose qui ne saute pas aux yeux peut avoir besoin, sans plus, qu'un index la pointe pour que l'œil l'aperçoive. *Tout attribut qui convient – ou qui ne convient pas – à un sujet sans exception convient – ou ne convient pas – inéluctablement à n'importe lequel de ses sujets.* La phrase est assez longue pour fatiguer une raison paresseuse, mais il est impossible à qui la comprend de ne pas y adhérer.

¹⁹ *Ibid.*, 25b32-34.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

A. Première figure

a) Modes valides

Parce qu’au fond, il s’agit simplement d’une application particulière à la démarche rationnelle du premier de tous les principes que découvre en toute évidence l’intelligence humaine : le principe de non-contradiction. Ce principe place la raison devant l’alternative entre adhérer à la conclusion du raisonnement qui le respecte ou se contredire, symptôme le plus manifeste de l’erreur. “Tout C est A”, en effet, est contenu virtuellement en l’agencement de “Tout B est A” avec “Tout C est B”. De sorte qu’adhérer à ces propositions, puis en refuser la conclusion, équivaut à prétendre que la même chose à la fois est et n’est pas. C’est ce qu’on saisit, plus ou moins distinctement, quand on comprend l’énoncé du principe. Ce sont en effet deux façons d’énoncer que “Tout C est A”, l’une immédiate, l’autre médiata par l’intermédiaire de B. Comme, si on se permet de recourir à l’imagination pour imiter cette situation intellectuelle, dire que tel crayon est dans tel sac qui est dans telle boîte est une manière moins directe de dire que ce crayon est dans cette boîte : s’il est dans ce sac qui est dans cette boîte, il ne peut pas ne pas être dans cette boîte; qui le prétendrait pêcherait par contradiction : il dirait à la fois que ce crayon *est et n’est pas* dans cette boîte.

Aristote le pense ainsi, qui ne sent aucun besoin, une fois décrites les démarches de *Barbara* et de *Celarent*, de prouver ou de manifester davantage leur rigueur. Or tel que mentionné plus haut, le même principe fonde toute rigueur rationnelle. D’évidence instantanée encore, si l’attribution du moyen terme B au mineur C est seulement particulière, elle ne garantira l’attribution du majeur qu’à cette partie du mineur qu’elle concerne.

Supposons maintenant que l’un des sujets se rapporte universellement et l’autre particulièrement à son attribut²⁰. Quand la proposition universelle, affirmative

²⁰ Εἰ δ’ ὁ μὲν καθόλου τῶν ὄρων, ὁ δ’ ἐν μέρει πρὸς τὸν ἕτερον. — Littéralement : “si l’un des *termes* se rapporte universellement et l’autre particulièrement à l’*autre*”. Dans une proposition, c’est le sujet qui se prend

YVAN PELLETIER

comme négative, concerne l'extrême majeur, et que la particulière, affirmative, concerne le mineur²¹, il y a forcément raisonnement parfait.²²

Dans sa formulation italique, quelques lignes plus haut, le principe '*dici de omni*' revêtait déjà assez de généralité pour recouvrir aussi ces deux démarches plus particulières, que la tradition a consacrées comme *Darii* et *Ferio*.

b) Modes invalides

Il y a plus de travail à se donner pour manifester que cette rigueur se perd dès qu'on ne respecte pas les deux conditions du principe '*dici de omni vel de nullo*' : une majeure universelle et une mineure affirmative. Il faut alors montrer une par une que chacune des possibilités laisse formellement possible, sans impliquer de contradiction, d'affirmer comme de nier l'attribution du majeur au mineur. Mais encore là la manifestation est immédiate et ne requiert aucune preuve raisonnée. Il s'agit simplement de produire en chaque cas une matière où l'affirmation est vraie et une autre où c'est la négation qui l'est. C'est un travail auquel Aristote se livre avec toute la patience qu'exige cette fastidieuse

universellement ou particulièrement. En clair : avec une proposition universelle et une particulière.

²¹ Ὅταν μὲν τὸ καθόλου τεθῆ πρὸς τὸ μείζον ἀκρον..., τὸ δὲ ἐν μέρει πρὸς τὸ ἔλαττον... — Littéralement : "quand l'universel *se propose* concernant l'extrême majeur..., le particulier concernant le mineur..." Τεθῆ marque bien le fait que de *poser* universellement ou particulièrement *le sujet* entraîne le même caractère pour *la proposition* même. Par ailleurs, la préposition πρὸς n'exprime plus, comme au début de la phrase (πρὸς τὸν ἕτερον) la relation à l'attribut, en chaque proposition, mais la relation à l'extrême majeur ou mineur qui caractérise chaque proposition, sans impliquer que cet extrême se place comme sujet ou comme attribut. Les situations annoncées demeurent dans cette figure (ἐν τούτῳ τῷ σχήματι, 26a13) décrite au début (25b32-34) : le moyen terme se trouvant de plus *moyen* en universalité, il s'assujettit au terme majeur et s'attribue au mineur, de sorte que ce sont le moyen et le mineur qui agissent respectivement comme sujets pris universellement et particulièrement, et respectivement avec le majeur et le moyen comme attributs.

²² *Ibid.*, 4, 26a16-20.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

vérification²³. Avec la forme “Tout B est A” et “Aucun C n’est A”, par exemple, il est tout de suite évident que rien ne peut se conclure rigoureusement. Quant à la question de savoir si “C est A”, en effet, que sert de savoir que “A convient à tout B”, si de toute manière “B ne convient à aucun C”? « Les extrêmes ne se concluront pas, puisque rien ne devient nécessaire du fait qu’il en soit ainsi. »²⁴ Qui trouve la situation trop abstraite pour en appréhender l’immédiate nécessité l’appréhendera aisément devant deux matières concrètes qui impliquent un résultat différent : Si “Tout homme est animal” et qu’“Aucun cheval n’est homme”, *il se trouve* que “Tout cheval est animal”; mais si “Tout homme est animal” et qu’“Aucune pierre n’est animal”, *il se trouve* qu’“Aucune pierre n’est animal”.²⁵ Impossible, manifestement, de se fier à une forme qui permet tranquillement tantôt l’affirmation, tantôt la négation.

Seuls *Barbara*, *Celarent*, *Darii* et *Ferio* garantissent donc un raisonnement rigoureux, et ils le font simplement en acculant à une contradiction immédiate quiconque en refuserait la conclusion.

B. Seconde et troisième figures

Même en l’admettant, quelqu’un pourrait imaginer qu’il en aille tout autrement dès que le raisonnement, plutôt que de se présenter ainsi de face, pour ainsi dire, en sa première figure, se présente comme de profil, en ses seconde et troisième figures, du fait de recourir à un moyen terme plus universel que son terme majeur ou plus particulier que son mineur. Là, l’évidence de la rigueur saute moins aux yeux et sa saisie implique plus de manipulation rationnelle. C’est de fait ce qu’Aristote reconnaît en qualifiant les modalités rigoureuses qu’il revêt alors de ‘raisonnements imparfaits’. « Le raisonnement ne se trouve pas du tout

²³ Voir *Prem. Anal.*, I, 4, 26a2ss.

²⁴ Οὐκ ἔσται συλλογισμὸς τῶν ἄκρων· οὐδὲν γὰρ ἀναγκαῖον συμβαίνει τῶ ταῦτα εἶναι. (*Ibid.*, 4, 26a3-4) – Voir *supra*, p. 2, pour le sens particulier de συλλογισμὸς ici.

²⁵ *Ibid.*, 26a8-9.

parfait, dans cette figure. »²⁶ Imparfait, par manque d'évidence instantanée, mais quand même rigoureux, éventuellement, si de quelque manière il respecte les exigences du principe '*dici de omni vel de nullo*'. C'est-à-dire, s'il peut compter sur un lien d'attribution ou non-attribution universelle du majeur au mineur et si la disposition de ses termes permet au mineur d'en profiter pour le jugement de la convenance ou disconvenance à lui du majeur. Bien sûr, comme en première figure et comme toujours, cette rigueur ne sera utile que si on en a évidence, et que si on en a évidence immédiate, sans besoin de raisonnement à l'appui. C'est la condition qu'Aristote impose au raisonnement affecté de cette imperfection.

J'appelle raisonnement ... 'imparfait' celui qui ..., pour que se manifeste sa nécessité, ... a besoin, en plus que ce qu'on a assumé, d'une ou plusieurs observations, déjà nécessaires toutefois du fait des termes posés.²⁷

Autrement dit, en deuxième et troisième figures, tout n'est pas dit explicitement dans les deux propositions assumées, de ce qu'on a besoin d'apercevoir pour avoir l'évidence de la rigueur du raisonnement. Mais ce qui est sous-entendu n'a pas besoin de preuve, il est déjà nécessairement et immédiatement impliqué dans ces propositions. Là encore, pour assister notre perspicacité limitée, Aristote met beaucoup de patience à nous signaler, en chaque modalité valide et invalide, ce qui rend évident sa validité ou son invalidité.

a) Modes valides

En seconde figure, par exemple, rigueur et invalidité seront le fait de propositions tant universelles que particulières, annonce Aristote. « Le raisonnement sera éventuellement valide²⁸, tant

²⁶ Τέλειος μὲν οὖν οὐκ ἔσται συλλογισμὸς οὐδαμῶς ἐν τούτῳ τῷ σχήματι. (*Ibid.*, 5, 27a1)

²⁷ *Ibid.*, 1, 24a22-25.

²⁸ Δυνατός. — Le raisonnement a toute sa puissance pour autant qu'il est nécessaire, mais il reste inachevé tant qu'on n'énonce pas les propositions qu'il implique et sans lesquels sa nécessité ne se montre pas clairement.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

avec des termes universels que non universels. » Suivons Aritote dans la manifestation ‘immédiate’, sinon instantanée, de certaines modalités.

Avec des termes universels, il y aura raisonnement quand le moyen convient à tout un extrême et à rien de l’autre, peu importe lequel la négation concerne. Autrement, pas du tout.²⁹

Considérons le cas le plus simple, dit *Cesare* : si “Aucun *N* n’est *M*” et que “Tout *O* est *M*”, nécessairement “Aucun *O* n’est *N*”. Cette nécessité n’apparaît pas tout de suite, même si on se donne toutes les chances de la visualiser en subordonnant propositions et conclusion, comme suit :

Aucun *N* n’est *M*
Tout *O* est *M*
Aucun *O* n’est *N*

En effet, le principe ‘*dici de nullo*’ nous assurait que tout ce qui recevrait l’attribution du moyen terme ne recevrait celle de rien qui répugne universellement au moyen terme. On attendait donc ici l’information que le terme majeur ne s’attribue aucunement au moyen, mais ce n’est pas cette information qu’offre la proposition majeure; elle nous informe qu’à l’inverse, c’est le moyen terme qui ne convient universellement pas au majeur. Cette information, comme telle, ne permet pas de profiter du lien nécessaire que garantit le ‘*dictum de nullo*’. Pourtant, de telles propositions assurent effectivement qu’aucun *N* ne peut convenir à *O*, tel que l’énonce la conclusion. Et cela devient évident ‘immédiatement’, c’est-à-dire, sans besoin d’autres informations que celles données, au moins virtuellement, par les propositions. La proposition majeure, en effet, du fait d’être négative et universelle, admet conversion : il est immédiatement évident que le fait qu’“aucun *N* n’est *M*” implique forcément qu’“aucun *M* n’est *N*”. Aucun raisonnement n’est requis pour saisir qu’aucun *M* ne doit être *N* pour qu’aucun *N* ne soit *M*. Simplement imaginer qu’un *M* serait *N* rendrait faux au moins que ce *N* ne soit pas *M*,

²⁹ *Ibid.*, 5, 27a3-5.

et donc qu'“Aucun N n'est M ”, alors que la proposition majeure l'assure. Avant d'en arriver là, Aristote avait bien pris soin d'attirer l'attention sur l'évidence que la proposition négative universelle, par exemple, “Aucun B n'est A ” implique nécessairement sa conversion : “Aucun A n'est B ”.

Si A ne convient à aucun B , B ne conviendra non plus à aucun A . Si B convenait en effet à quelque A , disons à C , il ne serait plus vrai que A ne convienne à aucun B ; car C serait l'un des B .³⁰

Le lecteur pour qui ces termes transcendants seraient trop abstraits aurait seulement besoin de les remplacer par des chiens et des chats. Il sait bien qu'“Aucun chien n'est un chat” et il sait aussi que, pour que cela reste vrai, il faut aussi qu'“Aucun chat ne soit un chien”. Le moindre chat qui serait un chien, en effet, ferait qu'au moins ce chien serait un chat, falsifiant la vérité bien connue qu'“Aucun chien n'est un chat”. Fort de cette évidence que la proposition négative universelle implique sa conversion, on est prêt à apercevoir que la modalité de seconde figure en question profite pleinement de la nécessité offerte par le principe ‘*dici de nullo*’.

Aucun N n'est M , ce qui implique...
Qu'aucun M n'est N
Or Tout O est N
Donc, Aucun O n'est M

On se trouve, grâce à l'évidence de la conversion, à en obtenir la même évidence que celle qui s'attachait plus haut au mode *Celarent*.

Que M ne soit donc attribué à aucun N , mais le soit à tout O : comme, certes, la négative se convertit, N ne sera à aucun M . Mais M était supposé à tout O . Par

³⁰ *Ibid.*, 2, 25a15-17.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

conséquent, *N* ne sera à aucun *O*.³¹ Cela, on l'a déjà montré auparavant^{32,33}

En tout cela, comme le disait Aristote, rien n'est requis que ce qui est impliqué nécessairement par les deux propositions et... le besoin de ne pas se contredire !

Camestres résiste plus à laisser voir que sa nécessité présente une évidence... immédiate. L'obscurité de ce caractère nécessaire paraît plus opaque à l'abord. En effet, avec : "Tout *N* est *M*" et "Aucun *O* n'est *M*", comment trouver évident que s'ensuive qu'"Aucun *O* n'est *N*"? On n'a pas d'emblée l'information universelle requise par le principe '*dici de nullo*' : que le terme majeur ne convienne à rien du moyen. On a doublement l'inverse : que le moyen terme convient à tout du majeur. En outre, même si on avait l'information universelle requise, on ne pourrait en tirer profit, puisque la proposition mineure nous informe que de toute façon le moyen terme ne concerne aucunement le mineur. Comment espérer quelque rigueur pertinente là?

Pourtant, en toute évidence, la situation reviendra à celle de *Cesare*, si on tient comme majeur le mineur, engagé dans une proposition universelle négative, et comme mineur le majeur, en relation universelle affirmative avec le moyen³⁴. On aura alors, en effet :

Aucun *O* n'est *M*
Tout *N* est *M*.

³¹ *Ibid.*, 5, 27a5-9. Voir aussi I, 2, pour la manifestation 'immédiate' des conversions impliquées par chaque proposition universelle ou particulière, affirmative ou négative. — *Cesare* : le nom mnémotechnique de chaque mode valide de seconde et troisième figure rappelle, dans le choix de ses consonnes, les opérations par lesquelles le ramener à un mode de première figure pour manifester sa validité : *s* pour la conversion de l'énoncé figuré par la voyelle précédente en en conservant la quantité. La consonne initiale pointe le mode de la première figure auquel on ramène le mode concerné.

³² Voir *Prem. Anal.*, I, 4, 25b40 (*Celarent*).

³³ *Ibid.*, 5, 27a5-9.

³⁴ C'est de *muter* ainsi les propositions que nous aide à nous souvenir la consonne '*m*' introduite dans le nom *Camestres* de ce mode.

De là, une fois convertie la nouvelle majeure, s'ensuivra : "Aucun N n'est O ", puisqu'on retrouvera encore la disposition de *Celarent*, dont on a plus tôt constaté la rigueur. Cependant, cette conclusion aboutira à l'inverse de la solution espérée pour le problème initial, qui était : "Est-ce que O est N , ou non?" Une fois là, toutefois, il devient immédiatement évident que la conclusion obtenue se convertit en la solution attendue : si ainsi "Aucun N n'est O ", cela implique nécessairement et immédiatement qu'"Aucun O n'est N ". Tout cela fait beaucoup de manipulations et pas très 'instantané', mais aucun raisonnement n'y est requis; il ne s'agit que d'informations déjà virtuellement, nécessairement et immédiatement impliquées dans les propositions initiales. Encore une fois, rien de requis que ce qui est nécessairement vrai, les deux propositions une fois reçues, rien de plus n'est requis que de ne pas se contredire. Selon la formulation d'Aristote :

Si M est à tout N , mais à aucun O , O ne sera non plus à aucun N ³⁵, car si M n'est à aucun O , O ne sera non plus à aucun M . Or M était à tout N ; O ne sera donc à aucun N . En effet, voilà la première figure reproduite³⁶. Mais puisque la négative se convertit, N ne sera non

³⁵ TRICOT croit bon de corriger ARISTOTE : « L. 10, nous adoptons la lecture de Waitz, I, 387, et lisons : οὐδὲ τῶ X τὸ N. » (TRICOT, 22, note 3) Mais c'est plus un certain sens de la symétrie que la rigueur logique qui motive ce besoin de voir tout de suite le mineur comme sujet de la conclusion. ARISTOTE est plus rigoureux, qui, étant donné que notre raison, pour apercevoir une conclusion rigoureuse, doit user de la mineure négative convertie comme d'une majeure, donne pour conclusion première celle qui découle de cette transposition, où le mineur est nié du majeur. Le besoin final de convertir la conclusion apparaît moins clairement, si on trouble ce scénario.

³⁶ Dans les trois derniers énoncés : "Aucun M n'est O " et "Tout N est M ", donc "Aucun N n'est O ". Sauf que le fait d'avoir transposé les propositions – avoir usé de la mineure négative comme de majeure et de la majeure affirmative comme de mineure – amène une conclusion avec termes intervertis : le mineur est nié du majeur. Qu'à cela ne tienne, poursuit ARISTOTE : puisque cette conclusion négative se convertit, on répond indirectement à la question initiale : le majeur se nie-t-il du mineur?

*La non-contradiction,
repart ultime de la validité logique*

plus à aucun *O*, de sorte que ce sera le même raisonnement qui le conclura.³⁷

Pour imaginer plus concrètement la séquence, de...

Tout *N* est *M*
et : Aucun *O* n'est *M*,
s'ensuit : Aucun *O* n'est *N*, car une fois la mineure regardée
comme majeure et convertie, on retrouvera le mode *Celarent* :

Aucun *M* n'est *O*
Tout *N* est *M*
Aucun *N* n'est *O*, qui toutefois se convertit nécessairement
en la solution directe du problème initial :
Aucun *O* n'est *N*.

Comme la première figure, la seconde donne aussi deux modes rigoureux particuliers. L'un est aussi simple à manifester que *Cesare*, car il requiert la seule conversion de sa majeure : si "Aucun *N* n'est *M*", mais seulement "Quelque *O* est *M*", on retrouvera la première figure³⁸ en convertissant la majeure :

Aucun *N* n'est *M* implique que...
Aucun *M* n'est *N*,
Or : Quelque *O* est *M*,
Donc : Quelque *O* n'est pas *N*.

Si *M* ne convient à aucun *N*, mais à quelque *O*, *N* doit
ne pas être à quelque *O*. Puisque, en effet, la négative se
convertit, *N* ne convient à aucun *M*; or on supposait que
M était à quelque *O*; en conséquence, *N* ne convient pas
à quelque *O*. Le raisonnement devient ainsi de la
première figure.³⁹

Mais l'autre mode paraît plus louche à première vue : si on sait que "Tout *N* est *M*" et qu'"Aucun *O* n'est *M*", on semble défier les deux exigences du principe '*dici de nullo*' : la majeure n'est pas universelle et la mineure est négative. Rien à espérer de

³⁷ *Prem. Anal.*, I, 5, 27a9-14.

³⁸ *Festino* se résout forcément en *Darii*.

³⁹ *Prem. Anal.*, I, 5, 27a32-36.

rigoureux, semble-t-il, de pareille disposition. Elle est pourtant aussi rigoureuse que les modes précédents et apercevoir sa nécessité se peut faire immédiatement, sans requérir aucun raisonnement à l'appui, de par la seule aperception d'inférences immédiates des deux propositions initiales. Que de l'immédiat est exigé, donc, mais cet immédiat requiert une certaine agilité mentale.

Il faut d'abord être conscient d'un autre visage du principe de non-contradiction : *toute conséquence se convertit*. C'est-à-dire : si un antécédent a un conséquent nécessaire, la disparition de ce conséquent entraîne celle de son antécédent. Ainsi, l'ajout de deux unités à deux autres en donne nécessairement quatre, de sorte que la présence de cinq unités plutôt que quatre force à admettre qu'on n'en a pas ajouté seulement deux autres aux deux initiales. De même, dans un raisonnement rigoureux, la fausseté de la conclusion entraînerait la fausseté d'au moins une proposition.

Si alors, avec les propositions "Tout N est M " et "Quelque O n'est pas M ", la conclusion "Quelque O n'est pas N " ne s'ensuit pas rigoureusement, la vérité de sa contradictoire, "Tout O est N " sera conciliable avec la vérité de ses deux propositions. Si elle ne l'est pas, si elle entraîne au contraire la fausseté de l'une des propositions, il faudra forcément que l'inférence initiale ait été rigoureuse. Or de fait, "Tout O est N ", avec la majeure initiale "Tout N est M " constitue un *Barbara* qui détruit la mineure initiale :

Tout N est M
 Tout O est N
 Donc : Tout O est M

Mais comme nos propositions initiales nous assuraient qu'en fait "Quelque O n'est pas M ", cette conclusion ne peut être vraie. Elles nous assuraient aussi que "Tout N est M ". Il reste donc forcément que "Tout O est N " doit être faux et que la conclusion initiale "Quelque O n'est pas N " doit être vraie et s'ensuivre rigoureusement des propositions initiales. Pour le formuler comme Aristote :

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

Si M convient à tout N et ne convient pas à quelque O ,
 N doit ne pas convenir à quelque O , car s'il le faisait,
comme M s'attribue à tout N , M devrait convenir à tout
 O ; or on supposait qu'il ne convenait pas à quelque O .⁴⁰

Dans cette conversion complète de ce mode de seconde figure au mode Barbara⁴¹, insistons-y encore, rien d'autre n'est requis que des conséquences immédiates des informations offertes par les deux propositions. À noter d'ailleurs que tous les modes valides de la seconde et de la troisième figure peuvent voir manifester leur rigueur par ce procédé, et de même tous les modes invalides leur invalidité. Comme en effet ces derniers se convertissent en des modes de la première figure dont l'invalidité est évidente, cette conversion les dénonce eux-mêmes comme invalides.

Ici encore, pour qui trouverait trop abstrait de suivre le piètinement rationnel qu'oblige leur conversion, Aristote met son disciple face à des termes concrets qui clarifient, pour les seconde et troisième figures, comment leurs modes invalides manquent de rigueur, en illustrant pour chacun le fait que sa forme est compatible avec la composition comme avec la division de leurs termes mineurs et majeurs.

Comme la manifestation des modes de troisième figure imite tout à fait celle de ceux de seconde, il n'y a pas besoin de les considérer plus spécialement ici.

IV. Réplique à d'éventuelles objections

On devrait maintenant avoir une évidence assez forte du rôle fondamental que joue le principe '*dici de omni vel de nullo*' pour fonder la rigueur de la démarche de la raison. Pas question de conséquence nécessaire sans satisfaire à ses deux exigences : une proposition affirmative ou négative qui lie ou sépare universellement un extrême et le moyen terme et une autre qui lie

⁴⁰ *Prem. Anal.*, I, 5, 27a36-b1.

⁴¹ Dont son nom, *Baroco*, nous rappelle besoin, par la consonne 'c' qui s'y trouve introduite.

affirmativement le moyen terme et l'autre extrême. Il devrait maintenant être tout aussi clair qu'au fond ce principe garantit simplement qu'on ne se contredise pas, niant d'une part ce qu'on a affirmé d'autre part.

Mais l'abstraction du thème est telle qu'il est facile de brandir des objections apparentes auxquelles on a besoin de savoir répondre pour ne pas se laisser intimider par d'apparents sages.

A. *'Dictum de omni' et sophisme par l'accident*

À la lecture des *Attributions*, on ne peut manquer de s'étonner, au début du troisième chapitre, devant ce qui prend l'allure d'une reformulation simplifiée du principe '*dici de omni*'.

Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται. – Quand on s'attribue à autre chose comme à son subordonné, tout ce qui se dit de l'attribut se dira aussi de ce subordonné.⁴²

Surtout qu'on ne voit pas facilement ce qui différencie cette formule très permissive de l'occasion du sophisme de l'accident, qu'Aristote décrit comme suit :

Οἱ μὲν οὖν παρὰ τὸ συμβεβηκὸς παραλογισμοὶ εἰσιν ὅταν ὁμοίως ὀτιοῦν ἀξιωθῆ τῷ πράγματι καὶ τῷ συμβεβηκῷ ὑπάρχειν. – On produit des paralogismes par l'accident quand on prétend que tout convient pareillement à une réalité et à son accident.⁴³

Heureusement que quelque explicitation et des exemples revêtent d'un peu de concret cette déclaration laconique. « Beaucoup de choses, nous dit Aristote, s'attachent par accident à la même réalité. Rien de nécessaire, donc, complète-t-il, à ce que

⁴² *Att.*, 3, 1b10-12.

⁴³ *Réf. Soph.*, 5, 166b28-30.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

toutes ces mêmes choses conviennent à tous ses attributs et à tous ses sujets. »⁴⁴

Ne se trouve-t-on pas là devant une espèce de négation du principe ‘*dici de omni*’, qui semblait nous assurer de tout le contraire, que dès qu’un attribut convient universellement à une réalité, il convient aussi à son sujet?

Pour tirer la chose au clair, considérons un peu les illustrations du sophisme par l’accident. « Si Coriscos est autre chose qu’homme, il est autre chose que lui-même, puisqu’il est homme. »⁴⁵ De même, « si on est quelqu’un d’autre que Socrate et que Socrate est homme, on a l’air d’avoir admis être autre chose qu’un homme, puisque ce dont on se dit autre chose est homme »⁴⁶. Partons d’un exemple plus simple :

L’animal est un genre

L’homme est animal

Donc : L’homme est un genre

Aucune des propositions ne présente d’exceptions. Qu’est-ce qui empêche ici le principe ‘*dici de omni*’ de jouer son rôle de garant d’inférence nécessaire? N’est-on pas en présence d’un parfait *Barbara*? Il ressort de la description du type de sophisme touché que c’est le fait de concerner ‘par accident’ (συμβαίνειν) la même chose. Par accident, c’est-à-dire, pas dans le même contexte, pas sous le même rapport : ‘genre’ intéresse ‘animal’ comme entité *connue* : dans la représentation que s’en fait l’intelligence humaine, l’animal devient un genre; mais l’homme est animal *dans sa réalité*, dans son essence. Les deux constatations, regardant l’animal sous deux rapports, ne peuvent se joindre en

⁴⁴ Ἐπει γὰρ τῷ αὐτῷ πολλὰ συμβέβηκεν, οὐκ ἀνάγκη πᾶσι τοῖς κατηγορουμένοις καὶ καθ’ οὗ κατηγορεῖται ταῦτά πάντα ὑπάρχειν. (*Réf. Soph.*, 5, 166b30-32)

⁴⁵ Εἰ ὁ Κορίσκος ἕτερον ἀνθρώπου, αὐτὸς αὐτοῦ ἕτερος· ἔστι γὰρ ἄνθρωπος. (*Réf. Soph.*, 5, 166b32-33)

⁴⁶ Εἰ Σωκράτους ἕτερος, ὁ δὲ Σωκράτης ἄνθρωπος, ἕτερον ἀνθρώπου φασὶν ὠμολογηκέναι διὰ τὸ συμβεβηκέναι οὗ ἔφησεν ἕτερον εἶναι, τοῦτον εἶναι ἄνθρωπον. (*Réf. Soph.*, 5, 166b33-36)

un raisonnement, car l'animal n'a pas alors l'unité requise d'un terme unique.

De même, Coriscos est homme pour autant qu'on considère son essence, mais autre chose qu'homme et autre chose que Socrate en tant qu'on en considère les accidents : quantité, qualités, relations, ne sont pas l'essence de Coriscos et varient de Coriscos à Socrate. Si on se ramène à un contexte unique, le caractère sophistique se résout : Coriscos est homme, essentiellement, et est par accident autre chose aussi : blanc, jeune, écervelé. Il n'est pas Socrate, qui est vieux et sage, mais il est Socrate, spécifiquement, en tant que sujet d'une même essence.

B. 'Dictum de omni' et inférence immédiate

Que dire alors de la formulation du chapitre 3 des *Attributions*? S'agit-il d'une variante universalisée du principe '*dici de omni*'? Je ne le crois pas. Je rapprocherais plutôt cette formule de l'allusion qu'Aristote fait, dans ses *Seconds Analytiques*, à des connaissances antérieures dont l'aperception entraîne immédiatement leur conséquent. Il vient de signaler une différence de mode entre les connaissances antérieures : certaines le sont en temps, on les connaît donc de fait *avant* celles dont l'apprentissage en dépend; d'autres ne sont antérieures que de nature, c'est donc *en même temps* qu'on prend connaissance de leur conséquent.

On apprend grâce à certaines choses qu'on savait *avant* et à d'autres dont on fait la connaissance *en même temps*, comme *c'est le cas de tout ce qui se range sous l'universel* et dont on a connaissance que c'est le cas^{47, 48}

⁴⁷ Ὅσα τυγχάνει ὄντα ὑπὸ τὸ καθόλου ὧν ἔχει τὴν γνῶσιν. — L'universel, c'est-à-dire : le moyen terme, dont on a appris auparavant par la majeure que tel attribut, le terme majeur, lui convient universellement. Tout terme que la mineure donne comme partie subjective de ce terme universel se trouve immédiatement connu en conclusion comme sujet lui aussi du terme majeur. Je préfère garder le ὧν des manuscrits, plutôt que le οἷ suggéré par ROSS; ce relatif fait plus de sens rapporté à ὅσα, les cas dont on connaît la subordination à l'universel, qu'à τὸ καθόλου, dont la mention qu'on le connaît fait pléonasme.

⁴⁸ *Sec. Anal.*, I, 1, 71a17-19.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

Il me semble retrouver ici cette notion des *Attributions*, appliquée au contexte de la démonstration, pour distinguer entre démonstration au sens plein, qui implique raisonnement, et apprentissage immédiat présenté sous la disposition d'un argument. Aristote complète avec un exemple qui illustrerait bien la formule citée des *Attributions*, comme quoi « quand on s'attribue à autre chose comme à son subordonné, tout ce qui se dit de l'attribut se dira aussi du subordonné »⁴⁹.

Ainsi, que “tout triangle a ses angles égaux à deux angles droits”, on le savait d'avance; mais que “telle figure inscrite dans le demi-cercle est un triangle”, en même temps qu'on l'a induit⁵⁰, on a su^{51,52}

La proposition majeure annonce un attribut de ‘tout triangle’. La mineure informe que voici une espèce de ‘triangle’. Pas besoin donc de moyen terme : on sait immédiatement que ce triangle particulier partage l'attribut annoncé de tout triangle.

Dans certains cas, c'est de cette manière⁵³ que se fait l'apprentissage et ce n'est pas par le moyen terme que le dernier est connu^{54,55}

La formulation est pour le moins étonnante : un raisonnement, qui plus est, une démonstration, où le moyen terme n'intervient pas pour lier le terme majeur au mineur!?! On voit qu'Aristote est très méticuleux dans l'attribution stricte du titre de ‘démonstration’ à la manifestation d'une propriété. Entre autres conditions, il faut

⁴⁹ *Att.*, 3, 1b10-12.

⁵⁰ Ἄμα ἐπαγόμενος. — Ἐπάγειν, ici, ne signifie pas l'induction au sens habituel, mais l'acte d'exprimer la proposition mineure, spécialement lorsqu'elle ‘induit’ un cas de la majeure universelle.

⁵¹ Ἐγνώρισεν. — Ἐγνώρισεν annonce le nouveau fait connu en même temps que la mineure; il a allure de conclusion, mais s'infère en fait immédiatement.

⁵² *Sec. Anal.*, I, 1, 71a19-21.

⁵³ Τοῦτον τὸν τρόπον, *hoc modo*. — C'est-à-dire : mineure et conclusion sont connues simultanément.

⁵⁴ Οὐ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἔσχατον γνωρίζεται.

⁵⁵ *Sec. Anal.*, I, 1, 71a21-23.

que la connaissance en soit médiate, compte sur l'office d'un moyen terme. Mais dans le cas illustré, pas besoin de moyen terme : l'attribution de la propriété est connue immédiatement du seul fait de prendre conscience du statut de partie subjective que revêt ce qu'on donne comme un terme mineur. Dans la 'conclusion' donnée en exemple, on connaît, on apprend du 'mineur', du 'dernier', la figure spéciale inscrite dans le demi-cercle, que le majeur, avoir ses angles égaux à deux angles droits, lui convient. Dans un raisonnement au sens plein du terme, ce lien se découvre par l'efficience d'un moyen terme, et ce en deux temps : 1. la proposition mineure rattache d'abord le moyen terme au mineur ; 2. s'ensuit, *en autant qu'on prend conscience de se trouver en présence d'un mode syllogistique valide*, la conclusion que le majeur convient au mineur. Aristote signale ici que lorsque le mineur est simplement un inférieur essentiel du moyen terme pressenti, l'intimité entre les deux est telle que cet universel n'agit pas pleinement comme moyen terme ; dès qu'on est conscient de cette subordination, on a aussi conscience que l'attribut de l'universel convient à son subordonné. La dite mineure et la dite conclusion se connaissent alors simultanément et on n'a pas pleinement un raisonnement, l'inférence étant trop immédiate.

C'est le cas de tout ce qui appartient déjà aux singuliers, c'est-à-dire, qui n'a pas de sujet inférieur auquel s'attribuer^{56,57}

Certes, le singulier comme tel fait hors d'ordre en ce contexte de démonstration. D'ailleurs, l'exemple fourni, la figure inscrite dans le demi-cercle, ne constitue pas un singulier, mais une espèce. Sans doute doit-on comprendre que l'espèce spécialissime, que le géomètre traite et trace généralement comme un singulier, joue le rôle d'inférieur ultime qui appartient le plus naturellement au singulier. L'observation d'Aristote doit sans doute pointer le fait que l'inférieur ultime relève plus clairement de son supérieur

⁵⁶ *Sec. Anal.*, I, 1, 71a23-24 : Ὅσα ἤδη τῶν καθ' ἕκαστα τυγχάνει ὄντα καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου τινός.

⁵⁷ *Sec. Anal.*, I, 1, 71a17.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

immédiat. Aucun intermédiaire ne l'en sépare, comme remarquera le commentateur.

À titre d'exemple de connaissance antérieure en temps, le Philosophe signale que pour arriver par démonstration à connaître cette conclusion, on devait savoir antérieurement selon le temps que "tout triangle a ses trois angles égaux à deux angles droits". Mais en induisant ensuite que "telle figure inscrite dans le demi-cercle est un triangle", on a connu en même temps la conclusion, parce que cette induction a fait savoir sous quel universel cette figure se trouvait contenue, sans avoir besoin supplémentaire d'un moyen terme pour s'en convaincre⁵⁸. C'est la raison d'ajouter que "dans certains cas, c'est de cette manière que se fait l'apprentissage"... L'ultime, c'est-à-dire, le terme extrême pris sous le moyen terme universel, n'a pas besoin en plus d'un moyen terme pour être reconnu subordonné à cet universel. Quels sont ces termes dont la subordination à leur universel est toujours connue, le Philosophe le manifeste en ajoutant que ce sont les singuliers, eux qui ne s'attribuent à aucun sujet, car *on ne peut trouver aucun moyen terme entre les singuliers et leur espèce*.⁵⁹

C. *'Dictum de omni' et proposition démonstrative*

Les *Seconds Analytiques* y vont de leur propre conception du '*dictum de omni*'. Intéressés plus à la matière qu'à la forme de la démonstration, considérée déjà définie dans les *Premiers Analytiques*, ils en font l'une de trois conditions auxquelles toute proposition susceptible d'entrer dans une démonstration doit satisfaire : comporter un '*dictum de omni*', se rapporter *par soi* et *en premier* à leur sujet. Là, le '*dictum de omni*' n'implique pas seulement une universalité de fait, mais aussi de temps.

Par l'attribut dit 'de tout' son sujet, on entend celui qui s'y attribue sans le faire à tel subordonné mais pas à

⁵⁸ *Ut non oporteat ulterius medium quaerere.*

⁵⁹ *In I Sec. Anal.*, leç. 2, #21.

tel autre, ni à tel moment mais pas à tel autre. Par exemple, si ‘animal’ se dit de tout homme, et s’il est vrai de dire homme telle entité, il est vrai de la dire animal aussi, et tant qu’elle est l’un, elle est l’autre aussi. Et si le point est en toute ligne, il en va de même^{60,61}

Cette considération entre-t-elle en compétition avec le principe ‘*dici de omni*’ qu’on vient de présenter comme la garantie formelle du raisonnement? Faut-il réserver le ‘*dictum de omni*’ à la considération de la *matière* du raisonnement?

Il n’y s’agit ni purement de forme, ni purement de matière. J’ai déjà fait allusion au fait qu’il n’y a pas de logique ‘purement’ formelle. Que toute forme logique réclame une matière qui y soit apte. Qu’on ne peut sérieusement parler de formes logiques susceptibles de vêtir n’importe quels termes absolument. Le ‘*dictum de omni*’ qualifie la matière du raisonnement et de la démonstration, pour autant qu’il constitue une propriété de ses propositions. Mais il en qualifie la forme quand il s’intègre au principe qui décrit la relation inaliénable entre ses propositions majeure et mineure qui garantit la nécessité de sa conséquence. C’est seulement en ce contexte qu’on parle de *principe* ‘*dici de omni*’ : pas de raisonnement sans une proposition universelle, fermée à toute exception quant à la composition ou division d’un majeur à un moyen, complétée par une proposition affirmative où soit présenté quelque sujet du moyen qui s’en trouvera en droit de réclamer en conclusion sa composition ou division avec ce majeur. Cependant, le raisonnement comme tel se satisfera d’une proposition ‘de fait’ universelle, sans exiger qu’elle le soit

⁶⁰ Εἰ ἐν πάσῃ γραμμῇ στιγμῇ, ὡσαύτως, *si in omni linea punctum, similiter inest*. — Ce second exemple se présente sous la formulation alternative signalée en *Prem. Anal.* (I, 1, 24a13) : τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι, *le fait de se trouver en tel sujet en son entier*. Le traducteur latin montre l’avoir compris, en ajoutant *inest*. Ce second exemple se comprend plus facilement en calquant la formulation du premier : si ‘point’ se dit de toute ligne, et s’il est vrai de dire ligne telle entité (telle courbe, par exemple), il est vrai de la dire point aussi, et tant qu’elle est l’un elle est l’autre aussi. On doit se rappeler que le géomètre voit la ligne comme le mouvement d’un point, ῥύσις σημείου.

⁶¹ *Sec. Anal.*, I, 4, 73a28-34.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

éternellement, c'est-à-dire, sans la réclamer de caractère nécessaire. Le dialecticien se contentera de la voir admise comme universelle. Seul le démonstrateur ajoutera l'exigence de la pérennité, car il a besoin de propositions nécessaires pour démontrer, puisqu'il tiendra sa conclusion pour nécessaire.

D. 'Non-contradiction' et démonstration

Tout mon effort, dans cet article, vise à clarifier le rôle du principe de non-contradiction dans la garantie d'inférence inhérente au raisonnement. J'ai tâché de faire comprendre que la forme du raisonnement ne peut avoir besoin de preuve, de démonstration : la rigueur de sa conséquence doit être d'évidence immédiate. De même qu'il est impossible de tout démontrer, matériellement, et qu'il faut bien qu'on commence à raisonner de premières évidences qui soient immédiates, de même le premier raisonnement a déjà besoin d'une forme dont la rigueur soit immédiatement évidente et ne présente aucun besoin de preuve.

C'est dans cette ligne que j'ai assimilé le principe '*dici de omni*', armature de tout raisonnement rigoureux, au principe de non-contradiction : ce qui rend le raisonnement rigoureux, c'est une disposition telle que refuser sa conclusion équivaut à se contredire, à dire qu'à la fois le sujet de cette conclusion reçoit et ne reçoit pas son attribut.

Que faire alors de la déclaration d'Aristote à l'effet qu'aucune démonstration ne fait usage du principe de non-contradiction?

Τὸ δὲ μὴ ἐνδέχασθαι ἅμα φάναι καὶ ἀφοφάναι οὐδεμία
λαμβάνει ἀπόδειξις – Aucune démonstration n'assume
qu'"on ne peut affirmer et nier à la fois".⁶²

Aristote s'en prend-il là à la théorie que je viens d'exposer. Est-ce elle qu'il ridiculise en disant que recourir au principe de non-contradiction dans un argument impliquerait qu'on s'y impose la redondance de nier la négation de tout ce qu'on y affirme ?

⁶² *Sec. Anal.*, I, 11, 77a10.

Autrement, on devrait prouver la conclusion comme suit⁶³. La preuve fonctionnerait pour autant qu'on assume qu'affirmer le premier terme du moyen se vérifie, tandis que l'en nier ne se vérifie pas^{64, 65}

Saint Thomas explicite clairement l'exemple d'Aristote :

Par exemple : supposons 'animal' comme premier terme, 'homme' comme moyen et 'Callias' comme troisième. Si on voulait user du principe en question dans la démonstration, on devrait argumenter ainsi : "Tout homme est animal et n'est pas non-animal" ; "Callias est homme" ; donc, "Callias est animal et n'est pas non-animal".⁶⁶

Aristote développe ensuite à quel point dans le cas des termes moyen et mineur, cette insistance ne changerait rien et n'apporterait que redondance et lourdeur à l'argument. Faut-il voir là des conséquences effectives d'une assimilation du principe '*dici de omni*' au principe de non-contradiction ?

Absolument pas ! Aristote s'intéresse là à l'idée d'incorporer ce principe aux prémisses mêmes du raisonnement, ce dont il n'est absolument pas question ici. La rigueur de la forme du raisonnement n'implique de compter comme prémisses de celui-ci ni le principe de non-contradiction ni le principe '*dici de omni*'. Le seul rôle de ces principes est de fonder immédiatement une

⁶³ Ἄλλ' ἢ ἐὰν δέη δεῖξαι καὶ τὸ συμπέρασμα οὕτως. — Ἄλλ' ἢ ἐὰν δέη n'annonce pas une exception, comme on l'interprète généralement, mais l'allure que devrait prendre la démonstration si on insistait pour y intégrer le principe concerné.

⁶⁴ Δείκνυται δὲ λαβοῦσι τὸ πρῶτον κατὰ τοῦ μέσου, ὅτι ἀληθὲς [φάναι], ἀποφάναι δ' οὐκ ἀληθές, *ostenditur autem accipientibus primum de medio quod verum sit affirmare, negare autem non verum*. — Le traducteur latin fait bien d'ajouter 'affirmare', en contrepartie de 'negare', bien qu'aucun manuscrit grec ne semble porter φάναι. Littéralement : "On montre, du moment qu'on assume..."

⁶⁵ *Sec. Anal.*, I, 11, 77a11-13.

⁶⁶ *In I Sec. Anal.*, leç. 20, #168.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

conséquence nécessaire en garantissant qu'un refus de la conclusion implique une contradiction et donc fausseté.

E. 'Dictum de omni' et logique moderne

Enfin, que faire de l'accusation de logiciens modernes à l'effet qu'Aristote ne déduirait pas les différents modes valides du raisonnement du principe '*dici de omni*'?

Les commentateurs récents ont critiqué sévèrement cette doctrine, en objectant que les modes de la première figure ne sont pas *déduits* du *dictum de omni*.⁶⁷

Sans doute le logicien 'moderne' qui a consacré le plus de temps à comprendre et expliquer Aristote est-il Jan Łukasiewicz, auquel Crubellier attribue spécialement cette 'sévérité'. Toute sa vie, il a été fasciné par les *Analytiques*, bien qu'il leur ait préféré, comme vision de fond de l'argumentation, la 'logique stoïcienne', axée plutôt sur les propositions que sur les termes. Il a même fini par rédiger une *Syllogistique d'Aristote*⁶⁸ où il essaie de rendre compte dans le détail des 'intuitions' logiques d'Aristote et de remédier à leurs 'inexactitudes' de formulation et de démonstration.

Il serait extrêmement difficile et fastidieux d'évaluer dans le détail le traitement qu'il fait des *Analytiques*, tant son exposé est truffé de quiproquos et accumule par conséquent les 'ignorances de la réfutation'. Continuellement, Łukasiewicz méconnaît des observations évidentes d'Aristote et tente de leur substituer des explications soi-disant d'une grande subtilité, mais qui en fait tournent à vide. Fondamentalement, il affiche une attitude nominaliste, qu'il étiquette 'formaliste', où il essaie de ramener la démarche de la raison à des substitutions de mots qui économisent de saisir exactement de quoi il y est question. La logique, nous

⁶⁷ Michel Crubellier, trad. des *Prem. Anal.*, 363.

⁶⁸ *Aristotle's Syllogistic*, Oxford University Press, 1957. Je citerai d'après la traduction française de Françoise Caujolle-Zaslowsky, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, Paris : Vrin, 2010, 271p.

assure-t-il, ne s'intéresse aucunement à la pensée et à sa correction. Reprochant à Copleston de justifier la qualification de la logique d'Aristote comme 'formelle', il dénonce l'allusion à des 'formes' de la pensée.

Dans ces citations, nous lisons une expression, « formes de la pensée », dont le sens nous échappe. La pensée est un phénomène psychique et n'a donc pas d'extension. Mais que veut-on dire alors en parlant de la forme d'un objet sans extension? C'est là une expression qui n'est pas exacte et dont l'inexactitude nous semble avoir son origine dans une conception erronée de la logique. Certes si l'on croit que la logique est la science des lois de la pensée, on sera tout disposé à voir dans la logique formelle une investigation sur les formes de la pensée. Mais la logique n'est pas une telle science et son objet n'est point de rechercher comment nous pensons en réalité ni comment nous devrions le faire... Elle n'a nullement affaire – non plus que les mathématiques – aux lois de la pensée.⁶⁹

Sur le sujet qui nous occupe, Łukasiewicz en vient à écarter le principe '*dici de omni*' comme source de la rigueur syllogistique. Il nie même l'existence de pareil principe et nie jusqu'au recours qu'Aristote y ferait pour rendre évidente la rigueur du raisonnement. À son avis, le fondement de cette rigueur tient à des 'axiomes', qu'il entend comme des principes initialement et arbitrairement choisis et avec lesquels il s'agirait de 'construire' en cohérence le système des modalités syllogistiques, un système qui n'aurait rien à voir avec la manière dont nous pensons naturellement. Aristote aurait eu 'l'intuition' d'une pareille entreprise, mais l'aurait réalisée maladroitement. Łukasiewicz se fait fort de rétablir plus adroitement la syllogistique d'Aristote.

Si l'on prend comme termes primitifs du système les relations *A* et *I*, en définissant *E* et *O* par leur intermédiaire, il est possible ... de construire toute la

⁶⁹ Łukasiewicz, 44.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

théorie du syllogisme aristotélicien sur les quatre axiomes suivants :

1. A appartient à tout A .
2. A appartient à quelque A .
3. Si A appartient à tout B et si B appartient à tout C ,
Alors A appartient à tout C . BARBARA
4. Si A appartient à tout B et si C appartient à quelque B ,
Alors A appartient à quelque C . DATISI

Il est impossible de réduire davantage le nombre de ces axiomes, et en particulier de les faire tous dériver de ce que l'on appelle le *dictum de omni et nullo*. Ce principe, différemment formulé suivant les manuels de logique, l'est d'une façon qui reste toujours très vague. Sa formulation la plus classique (*Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et de singulis* – et – *Quidquid de nullo valet, nec de quibusdam, nec de singulis valet*) ne peut strictement s'appliquer à la logique aristotélicienne, qui ne possède ni propositions ni termes singuliers. En outre, on voit mal comment il serait possible de déduire de ce principe les lois d'identité ou bien le mode DATISI, si tant est qu'on puisse en déduire quoi que ce soit – sans compter, chose évidente, que ce principe en contient en fait deux. Quoi qu'il en soit, soulignons qu'Aristote n'en est nullement l'inventeur et qu'il ne le donne pas ... pour l'axiome de départ de toute inférence syllogistique. En aucun endroit des *Premiers Analytiques* il ne le formule comme un principe de la syllogistique, et ce que l'on cite parfois pour être une telle formulation n'est en réalité qu'une explicitation des locutions 'être prédiqué de tous' et 'n'être prédiqué d'aucun'.

Bref, si l'on entend par 'principe' un axiome, nous disons que c'est une entreprise vaine que de rechercher un principe de la syllogistique aristotélicienne, mais si

YVAN PELLETIER

l'on désigne par ce mot autre chose qu'un axiome, alors nous ne voyons absolument pas de quoi il peut s'agir.⁷⁰

On a déjà un excellent échantillon de tout ce que la différence d'attitude intellectuelle entre Aristote et Łukasiewicz peut générer de quiproquos. Cette page multiplie les surprises. À commencer par l'hétérogénéité de la liste donnée comme minimale de quatre 'axiomes' : les deux premiers manifestent la passion de la tautologie qui anime les logiciens modernes; le troisième applique au premier mode syllogistique le principe '*dici de omni*' dont les paragraphes suivants nieront l'utilité et même l'existence; mais la surprise dominante, dans cet effort de faire mieux qu'Aristote, est sans doute de donner un mode de la troisième figure comme quatrième axiome! Aristote avait davantage souci de la réalité intellectuelle, lui qui le donnait plutôt comme un raisonnement imparfait, quémendant sa manifestation par réduction à un mode plus évident.

Aristote se fonde pour sa part sur des vérités dont l'évidence soit accessible à tous, non sur des 'axiomes' qu'il choisirait arbitrairement, les plus simples et limités possibles en nombre, sans intérêt pour leur vérité; il ne s'agit pas pour lui de 'construire' quoi que ce soit, mais de manifester que l'effort de ne pas se contredire est seul garant de la rigueur du raisonnement; il ne parle pas lui-même d'un 'principe' *dici de omni* qu'il 'inventerait', mais fait simplement remarquer que la nécessité de la conséquence d'un raisonnement s'enracine dans l'attribution ou non-attribution universelle du terme majeur à un moyen terme, jointe à l'attribution, au moins particulière, du moyen au mineur.

La phrase la plus juste de l'évaluation de Łukasiewicz est certainement la dernière de la citation.

Et elle vaut pour tout le livre, où Łukasiewicz cherche sans cesse à clarifier ce qu'il considère comme des 'intuitions' d'Aristote et des 'inexactitudes' d'interprétation. Dans les faits, il ne saisit pas ce qu'Aristote énonce de plus évident et ne réussit qu'à

⁷⁰ Łukasiewicz, 83.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

en compliquer et invalider la teneur à force de subtilités, d'axiomes, de lois, de confusions.

La plus spectaculaire de ses cécités porte sans doute sur les figures du syllogisme, qu'il considère d'un intérêt secondaire, purement pratique, à propos desquelles il reproche à Aristote de n'avoir pas vu clairement la quatrième et d'avoir mal défini les termes mineur et majeur en leur attribuant d'office une universalité respective moindre et plus grande.

La répartition des syllogismes en figures ne nous semble avoir d'autre but que pratique : il s'agit de s'assurer qu'on n'a omis aucun mode syllogistique vrai.⁷¹

Aristote ne devrait pas dire que tout syllogisme doit nécessairement s'effectuer par l'une ou l'autre de ces figures : il existe en effet une quatrième possibilité, à savoir *que le moyen-terme soit prédicat du majeur, et sujet du mineur*. On parle maintenant des modes de ce genre comme appartenant à la quatrième figure.⁷²

À voir les choses ainsi, impossible d'appréhender le moindrement où réside la rigueur rationnelle. Pour imaginer découvrir une quatrième figure, on doit ne pas saisir l'importance de l'universalité comparée des termes, ni même déjà saisir la nature d'un énoncé comme connaissance acquise d'un sujet moyennant un attribut déjà mieux connu en raison justement de sa plus grande universalité. Et de fait, Łukasiewicz trouve indifférent que sujet et attribut soient ou non plus universels l'un que l'autre.

Aristote commet dans les *Premiers Analytiques* une autre erreur, qui a de plus sérieuses conséquences. Elle affecte la définition qu'il donne des termes majeur, moyen et mineur, lors de sa détermination de la première figure.⁷³

⁷¹ Łukasiewicz, 56.

⁷² Łukasiewicz, 57. Les italiques sont de moi.

⁷³ Łukasiewicz, 61.

Łukasiewicz ne manque pas, en effet, de réaliser qu'Aristote attache aux différents termes une universalité différente.

Il est évident que le majeur tire son nom du fait qu'il est celui dont l'extension est la plus grande, tandis que le mineur a la plus petite.⁷⁴

Mais il n'en conçoit absolument pas l'importance. Il n'y voit qu'une simple distraction d'Aristote, due au fait de ne pas porter assez d'attention au fait que des variables... ne peuvent se distinguer de cette manière.

Le mode BARBARA doit, en tant que loi logique, être énoncé nécessairement avec des variables :

(2) Si tout B est A
Et si tout C est B ,
Alors tout C est A .

Or, il est impossible d'appliquer à cette loi logique les explications données plus haut : comment déterminer des relations d'extension entre des variables? Cela n'est pas possible.⁷⁵

Łukasiewicz n'a aucune idée que l'attribut d'un énoncé est normalement plus universel que son sujet et ne remarque pas le soin que prend Aristote à choisir ses termes transcendants de manière précisément à exprimer leur extension plus ou moins grande en les ordonnant selon l'alphabet. Il se convainc du bien-fondé de son ignorance en se tournant vers des propositions plus ou moins farfelues où le sujet a plus d'extension que l'attribut, sans remarquer leur peu de naturel ni faire de cas de leur fausseté, et sans conscience qu'Aristote regarderait ces énoncés comme 'convertis' et non initiaux.

Tout ce que l'on peut dire est que B est le sujet de la première prémisse et le prédicat de la seconde, mais on ne peut établir qu'il soit contenu dans A ou qu'il contienne C ; en effet, le syllogisme (2) est vrai pour

⁷⁴ Łukasiewicz, 62.

⁷⁵ Łukasiewicz, 62-63.

*La non-contradiction,
rempart ultime de la validité logique*

toutes les valeurs des variables *A*, *B* et *C*, y compris celles qui ne vérifient pas ses prémisses. Alors si l'on prend par exemple 'oiseau' pour *A*, 'corneille' pour *B*, 'animal' pour *C*, on obtient un syllogisme vrai :

- (3) Si toutes les corneilles sont des oiseaux
Et si tous les animaux sont des corneilles,
Alors tous les animaux sont des oiseaux.

Les relations d'extension entre les termes 'corneille', 'oiseau', et 'animal' sont, bien entendu, indépendantes des modes syllogistiques et demeurent dans le syllogisme (3) ce qu'elles étaient dans le (1)⁷⁶. Mais le terme 'oiseau' n'est plus le moyen-terme en (3), alors qu'il l'était en (1); en (3), c'est 'corneille' qui est le moyen-terme, car il figure dans les deux prémisses comme l'exige la définition du moyen qu'Aristote juge admissible pour toutes les figures. Or, cette définition générale est incompatible avec l'explication particulière qu'il donne pour la première figure, mais, de toute évidence, c'est l'explication particulière du moyen-terme qui ne convient pas – non plus d'ailleurs que celles du majeur et du mineur données à la même occasion.

Aristote ne fournit donc pas de définition du majeur et du mineur qui vaille pour toutes les figures; mais en pratique il traite le prédicat de la conclusion comme le majeur et son sujet comme le mineur. On voit aisément combien la terminologie est ici fallacieuse : dans le syllogisme (3) le majeur 'oiseau' possède une extension inférieure à celle du mineur 'animal'.⁷⁷

Bref, Łukasiewicz, malgré sa lecture extensive des *Premiers* et *Seconds Analytiques*, ne se qualifie aucunement pour apprécier le

⁷⁶ (1) Si tous les oiseaux sont des animaux
Et si toutes les corneilles sont des oiseaux,
Alors toutes les corneilles sont des animaux. (Łukasiewicz, 62)

⁷⁷ Łukasiewicz, 63.

rôle du principe '*dici de omni*' au fondement de la rigueur du raisonnement.

Conclusion

Plutôt que de sévère, comme Crubellier qualifie la critique formulée par Łukasiewicz, je la traiterais d'impertinente, aux deux sens du mot. En son sens initial d'absence de pertinence, puisque Łukasiewicz n'arrive pas à parler des mêmes réalités qu'Aristote, à côté desquelles il passe totalement. En son sens aussi plus usuel, pour la hardiesse, l'impudence, qu'il y a à se prononcer avec tant de hauteur sur un sujet dont on comprend si peu.

Par contraste, la faiblesse de cette attaque confirme la solidité et la simplicité de la découverte aristotélicienne. Reasonner, et spécialement démontrer, demande de savoir déjà quelque chose. Matériellement, certes, pour compter sur un point de départ. Pour commencer à marcher il faut bien déjà se trouver quelque part où on n'ait pas besoin de se rendre en marchant. De même, pour se rendre en raisonnant à de nouvelles vérités, on doit en posséder quelqu'une qui n'ait pas requis raisonnement. Mais formellement aussi. La conséquence qui permet de tirer de nouvelles vérités ou opinions d'autres déjà acquises doit montrer une garantie qui ne repose pas infiniment sur un raisonnement antérieur. Une garantie accessible à tous, puisque tous raisonnent spontanément et saisissent l'à-propos de raisonnements d'autrui. Et de fait, cette garantie universelle tient au seul principe de non-contradiction, que tous connaissent, dont personne ne peut penser l'opposé. Grâce à lui, contracté à la forme logique par le principe '*dici de omni*', chacun est à même de reconnaître et de condamner la contradiction qui consiste à refuser une conclusion qu'on a virtuellement admise en ses prémisses.

Une fois bien compris ce fondement indestructible de la conséquence rationnelle, personne ne devrait se laisser intimider par aucun 'nouveau' logicien qui vient de découvrir qu'il n'existe pas de principe '*dici de omni vel de nullo*', ni de règles qu'on puisse découvrir et assimiler pour le respecter.

NOMBRES ET FIGURES, OÙ ÊTES-VOUS?
LA CRITIQUE ARISTOTÉLICIENNE
DE LA SÉPARATION PLATONICIENNE
DES OBJETS MATHÉMATIQUES¹

Pierre-Luc Boudreault
University of Western Ontario
London, Ont.

ARISTOTE SOUTIENT, au livre XII de sa *Métaphysique*, l'existence de substances séparées². Il consacre les deux livres suivants, les livres XIII et XIV, à examiner si les objets mathématiques en font partie. Leur statut ontologique fait effectivement problème. Il ne s'agit manifestement pas de choses sensibles. Bien que les choses sensibles présentent de la quantité – elles ont des formes et on peut les compter –, les nombres et les figures qui intéressent le mathématicien ne se perçoivent par les sens.

C'est ce qui oblige le géomètre, d'une part, à recourir au dessin pour rendre son objet sensible. Ce n'est pas un objet sensible de forme circulaire qu'il se met sous les yeux pour étudier le cercle, mais une représentation graphique qui évoque le cercle sans en être un strictement. Cette représentation ne constitue pas proprement l'objet précis de son étude, mais plutôt un appel à l'imaginer, puisqu'il ne l'observe nulle part dans la réalité sensible. Comme signe, la sphère mathématique ne comporte aucune couleur, tandis qu'aucune représentation graphique ne peut en être dénuée. Plus frappant encore : les définitions et propriétés des objets mathématiques ne se vérifient pas avec exactitude des choses sensibles, ni non plus de leur représentation graphique : même l'ordinateur le plus performant ne peut dessiner un cercle parfait, avec tous ses points exactement à égale distance de son centre; ni un triangle

¹ D'abord donné comme communication à la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ARISTOTÉLICO-THOMISTES, au colloque tenu à Québec les 17 et 18 août 2018.

² *Métaph.*, XII, 1, 6, 7, 8.

avec ses angles internes exactement égaux à deux angles droits. Toute représentation sensible d'objets mathématiques constitue au mieux une approximation.

Cela contraint même l'arithméticien, d'autre part, à renoncer quant à lui à une représentation sensible des nombres mathématiques qui les imiteraient : impossible, en effet, de constituer dans une matière sensible des nombres composés d'unités sans dimension et sans position. Pour les représenter, l'arithméticien se rabat plutôt sur des symboles numériques. Ceux-ci lui offrent par ailleurs un double avantage : il ne risque pas de les confondre avec l'objet de son étude et ils faciliteront par la suite les opérations de calcul.

Les objets mathématiques ne constituent donc pas des réalités sensibles. Pourtant, il leur faut bien exister de quelque façon pour s'offrir comme objets de pensée et de science.

Ce problème a suggéré aux prédécesseurs d'Aristote deux opinions : les Pythagoriciens³ ont fait des objets mathématiques la substance même des choses sensibles, tandis que Platon⁴ en a fait des substances séparées. On comprend donc l'importance donnée par Aristote à cette opinion lors de son examen des substances séparées. Je me propose dans cet article d'abord de revoir la critique qu'Aristote adresse à l'opinion de Platon et la position qu'il adopte lui-même, puis de traiter une difficulté que cette position suscite.

I. Réfutation de la position de Platon

A) Réfutation dialectique

Platon a posé deux genres de nombres et de figures : ceux qu'il compte au titre d'Idées et ceux qu'il offre comme objets aux mathématiques.⁵ Tous les deux, à son avis, constituent des substances séparées et appartiennent à la réalité intelligible, mais ils

³ Selon le témoignage d'Aristote : *Métaph.*, XIII, 6, 1080b16-21.

⁴ *Ibid.*, XIII, 6, 1080b12-15.

⁵ *Ibid.*, I, 6, 987b15-18.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

diffèrent en ceci que les nombres idéaux et les figures idéales sont, comme toute Idée, uniques en leur espèce, tandis que les nombres et figures mathématiques offrent chacun plusieurs exemplaires de leur espèce; les objets mathématiques se présentent ainsi comme un genre d'être intermédiaire entre les choses sensibles et les Idées.

Aristote attaque d'emblée ce système avec plusieurs arguments dialectiques.⁶ L'un de ces arguments raisonne comme suit.⁷ Les nombres, les figures et leurs attributs se retrouvent dans les choses sensibles, preuve qu'ils n'existent pas en acte comme séparés du monde sensible. D'ailleurs, certaines sciences mathématiques étudient les choses sensibles sous l'aspect de leur quantité : l'optique, l'harmonique et l'astronomie appliquent respectivement les mathématiques à la lumière, aux sons et aux mouvements des astres. Si les quantités mathématiques existaient en acte séparées de la matière, les objets de ces applications physiques des mathématiques seraient eux aussi séparés de la matière et ne seraient donc pas sensibles : des sons non sensibles seraient l'objet de l'harmonique, de la lumière non sensible l'objet de l'optique, un ciel non sensible l'objet de l'astronomie. Voilà une éventualité absurde et intenable, puisqu'il s'agit de toute évidence d'objets sensibles.

Dans un autre argument⁸, Aristote trouve impossible que les objets mathématiques soient des substances, puisqu'il leur faudrait exister par soi. Or les lignes, les surfaces et les points ne peuvent exister en dehors de corps, ni même en dehors de corps sensibles. Ils ne constituent même pas la substance matérielle des choses sensibles, car ils n'y entrent pas comme éléments; ils n'en constituent que les limites.

⁶ *Ibid.*, XIII, 2, 1076b12-1077a36.

⁷ *Ibid.*, 1076b40-1077a13.

⁸ *Ibid.*, 1077a30-37.

B) Solution d'Aristote : des quantités abstraites de la matière sensible

a) Aperçu du problème et de sa solution

Les arguments qui précèdent font déjà ressortir les deux considérations qui font rejeter par Aristote la thèse de Platon : les nombres et les figures ne peuvent exister en acte séparés du sensible, ni constituer des substances. Impossible donc *a fortiori* d'y trouver des substances séparées, tant idéales que mathématiques. Du même coup, la critique d'Aristote formule le problème exact que pose le statut ontologique des objets mathématiques : quel mode d'existence peut encore revêtir un objet qui ne soit ni sensible, ni substance séparée du sensible, ni même substance ?⁹

C'est en fait au livre XI – antérieur à cette critique adressée à Platon – que se trouve le texte qui résume le mieux la solution d'Aristote au problème en question :

Nous voyons le mathématicien faire porter son étude sur des abstractions ; il considère, en effet, son objet en faisant abstraction de tous ses caractères sensibles, tels que la pesanteur et la légèreté, la dureté et son contraire, ainsi que la chaleur et le froid et tous autres couples contraires d'ordre sensible ; il conserve seulement la quantité et le continu à une, à deux ou à trois dimensions, avec les attributs de ces objets en tant qu'ils sont affectés de quantité et de continu, et il ne les étudie pas sous d'autres rapports.¹⁰

En d'autres mots, Aristote affirme que le mathématicien sépare logiquement son objet, la quantité, de la sensibilité des choses qu'elle détermine, pour ne considérer que ce qui lui appartient par soi, en tant que quantité. Mieux comprendre cette position requiert une considération attentive des deux prédicats essentiels avec lesquels Aristote définit les objets mathématiques : ce sont des 'quantités' et ils sont 'abstraits'.

⁹ *Ibid.*, 1077b13-17.

¹⁰ *Ibid.*, XI, 3, 1061a28-36; trad. Tricot, Paris : Vrin, 2000.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

• *Des 'quantités'*

On comprend assez aisément pourquoi caractériser les objets mathématiques comme quantités : il s'agit de nombres et de figures géométriques. Le nombre mathématique est une pluralité d'unités séparées sans dimension ni position, une quantité discrète¹¹. Les figures géométriques comportent lignes, surfaces et corps, donc des quantités continues à une, deux ou trois dimensions qui présentent différentes configurations.

• *'Abstraites' du mouvement et du sensible*

On comprend plus difficilement l'affirmation que ces quantités soient 'abstraites'. De quoi précisément est abstraite la quantité mathématique ? Pourquoi et comment l'est-elle ? La citation précédente présentait la quantité mathématique comme abstraite du sensible. D'autres textes la présentent comme abstraite aussi du mouvement. Au second livre de la Physique, par exemple, on lit que le mathématicien sépare de leur mouvement l'étendue des corps naturels et leurs limites : volumes, surfaces, lignes et points, car elles en sont séparables par l'esprit¹².

Tout de suite, donner la quantité mathématique comme « abstraite du mouvement » la distingue de l'objet de la science de la nature ; car leur nature constitue pour les choses naturelles un principe de mouvement qui les fait essentiellement mobiles. Or justement, selon Aristote, les objets mathématiques se distinguent des choses naturelles du fait que leur définition n'inclut pas la matière naturelle :

L'impair, le pair, le droit, le courbe, et aussi un nombre, une ligne, une figure seront sans mouvement, alors qu'il n'en sera plus de même pour de la chair, des os, un homme, mais on dit ces derniers comme un nez camus et non comme le courbe.¹³

¹¹ *Phys.*, III, 7, 207b7-8; *Cat.*, 6, 4b20-5a37.

¹² *Phys.*, II, 2, 193b23-35. Voir aussi *Métaph.*, XIII, 3, 1077b22-30.

¹³ *Phys.*, II, 2, 194a2-8 ; trad. Pellegrin, Paris : GF Flammarion, 2000.

La matière naturelle, c'est ce dont ces choses sont faites : la chair de mes mains, par exemple, ou le bois de cette chaise, car même les choses artificielles sont fondamentalement composées de matière naturelle. La matière naturelle possède deux caractéristiques principales. D'abord, elle est sensible; Aristote l'appelle un sensible par accident¹⁴, puisqu'elle est le sujet de qualités qui peuvent se sentir par soi avec les sens externes. On peut voir, entendre, sentir, goûter et toucher la matière en percevant ses qualités sensibles. Elle se caractérise aussi du fait d'être mobile. C'est leur matière, dit Aristote¹⁵, qui est responsable, dans les choses naturelles, de leur aptitude à changer; elle est principe et cause de mouvement, étant en puissance. Elle rend ce qui en est composé nécessairement mobile et corruptible.

Ainsi, en donnant la quantité mathématique pour abstraite du mouvement et du sensible, Aristote la signifie comme abstraite de la matière naturelle; car c'est elle qui est sensible et mobile, et rien ne l'est sans être matériel.

Pour illustrer cette définition des objets mathématiques comme quantités abstraites de la matière, voyons comment la quantité mathématique diffère à cet égard de la quantité concrète. La quantité existe comme accident dans les choses. Dans cet état, elle constitue ce qu'Aristote appelle un sensible commun¹⁶. Je peux par exemple voir et toucher un nombre de chaises, voir et toucher la grandeur et la forme d'une table, etc. La quantité concrète est aussi mobile, par accident, puisqu'une chose concrète quantifiée peut se mouvoir – selon le lieu, la qualité et la quantité elle-même. Une fois abstraite de la matière naturelle, cependant, la quantité perd ces deux caractéristiques. Le nombre et la figure mathématique ne sont pas mobiles, sauf en imagination, c'est-à-dire, en dehors de la réalité. Elles ne sont pas non plus sensibles : un cercle mathématique ne peut se voir avec les yeux.

¹⁴ *De l'âme*, II, 6, 418a21-26.

¹⁵ *Phys.*, I, 7-9.

¹⁶ *De l'âme*, II, 6, 418a18-20.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

b) Antériorité logique de la quantité

La quantité peut s'abstraire ainsi de la matière du fait de son antériorité logique. Celle-ci s'attache aux choses dont la notion compose celle d'autres choses et peut se définir séparément¹⁷. Par exemple, un genre est logiquement antérieur à ses espèces en vertu de son universalité: il entre dans la définition de ses espèces, mais se définit sans elles. De même, la quantité est logiquement antérieure aux qualités sensibles de la matière naturelle, ce qui permet de la représenter et définir sans ces qualités ni la matière qui lui est sous-jacente. Par exemple, on peut se représenter et concevoir une surface sans couleur, même si la réalité ne peut jamais en présenter.

c) Matière des objets mathématiques

La quantité mathématique n'est pas pour autant totalement abstraite de la matière. Un signe en est qu'il est possible de se représenter plusieurs entités d'une même espèce d'objets mathématiques. Or c'est la matière qui fournit le principe d'individuation; c'est par sa matière qu'un individu diffère numériquement d'un autre de la même forme¹⁸. La multiplicité des objets mathématiques implique donc qu'ils participent de quelque matière. D'ailleurs, note Aristote, les définitions des objets mathématiques comportent toujours une partie matérielle¹⁹ : les lignes que sont les côtés, par exemple, dans la définition du triangle; et les unités, dans la définition des nombres.

Aristote désigne la matière des objets mathématiques par l'expression '*hulê noêtê*' [ὑλη νοητή], que je me garderai pour l'instant de traduire, en translittérant simplement '*matière noétique*'. Il s'agit, dans la description d'Aristote, de la matière qui existe dans les choses sensibles, mais sans qu'on la prenne comme sensible :

La matière [ὑλη] est ou sensible [αἰσθητή], ou noétique [νοητή] : la matière sensible, c'est, par exemple,

¹⁷ *Métaph.*, XIII, 2, 1077b2-5.

¹⁸ *Ibid.*, VII, 8, 1034a5-7.

¹⁹ *Ibid.*, VIII, 6, 1045a32-35; *De l'âme*, III, 4, 429b15-20.

de l'airain, du bois, ou toute matière susceptible de changement ; la matière noétique, c'est celle qu'on trouve dans les êtres sensibles, quand on ne les prend pas en tant que sensibles, chez les êtres mathématiques, par exemple.²⁰

La matière noétique, c'est en fait l'étendue des corps, mais abstraite de leurs qualités sensibles; c'est le continuum spatial résiduel, qu'il est possible de diviser et de configurer pour former les objets géométriques. La quantité est logiquement antérieure à la matière sensible, mais elle ne l'est pas à l'étendue de la matière, indispensable à sa représentation et à sa définition, dont elle ne peut par conséquent s'abstraire.

d) Représentés par l'imagination

Aristote affirme que les objets mathématiques singuliers sont connus par '*noêsis*' [νόησις]. C'est pourquoi il qualifie leur matière de noétique.

Par cercles noétiques [νοητούς κύκλους], je veux dire ceux des mathématiques, et par sensibles [αἰσθητούς κύκλους], ceux qui sont de bronze ou de bois. De telles choses individuelles il n'y a pas de définition ; nous les appréhendons par l'esprit [μετὰ νοήσεως] ou par la sensation [μετὰ αἰσθήσεως].²¹

Entendus au sens strict, les mots '*noêsis*' [νόησις] et '*noûs*' [νοῦς] désignent respectivement chez Aristote l'acte et la faculté de l'intellect, dont l'activité est de connaître l'essence des choses. Ils ne peuvent cependant revêtir ce sens ici. Il n'y a pas, disait Aristote, de définition du cercle mathématique individuel, c'est un singulier; pareil objet ne peut donc se connaître par l'intellect. Ce dont il y a définition et qui peut être connu par l'intellect, c'est l'essence du cercle mathématique, une nature universelle.

²⁰ *Métaph.*, VII, 11, 1036a10-12 ; ma traduction.

²¹ *Ibid.*, 1036a3-6 ; ma traduction.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

Toutefois, Aristote utilise parfois ‘*noûs*’ dans un sens large, pour désigner des facultés proches de l’intellect, comme la volonté²² et l’imagination. Ainsi, dans *L’histoire des animaux*, il donne pour critère de différence entre les animaux le degré de possession du *noûs*²³. Manifestement, ‘*noûs*’ ne désigne pas alors l’intelligence au sens strict, mais renvoie à l’imagination. De même, au *Traité de l’âme*, Aristote dit que l’imagination, la ‘*phantasia*’, un des principes du mouvement animal, peut se considérer comme un certain ‘*noûs*’²⁴. À la lumière de ces considérations, qualifier la connaissance des objets mathématiques singuliers de *noêsis* apparaît donc comme une façon de les contredistinguer des choses sensibles, connues, elles, par ‘*aistêsis*’, c’est-à-dire, par sensation; l’acte cognitif qui les concerne s’approche de l’intellection, sans pourtant constituer un acte strict de l’intellect.

De plus, comme ‘*nôus*’ peut étendre son sens à l’imagination, on peut soutenir, comme j’entends maintenant le montrer, que c’est de fait l’imagination qui se représente les objets mathématiques singuliers. L’imagination présente en effet trois traits importants qui la proportionnent aux objets mathématiques. D’abord, elle se décrit comme une faculté intermédiaire entre le sens et l’intellect, capable de conserver les images des choses sensibles élaborées par les sens externes²⁵. Or les quantités mathématiques singulières sont des entités qui, même abstraites, gardent leur similitude avec la quantité présente dans le sensible; leur représentation pourrait à ce titre relever de l’imagination.

Ensuite, l’imagination détient le pouvoir de traiter les images qu’elle garde en réserve, de les comparer et même de les recomposer, d’où sa tendance à fabriquer des chimères²⁶. Pareil pouvoir

²² Pour le sens de volonté (ou de faculté de choix), voir *Éth. Nic.*, IX, 8, 1169a17.

²³ « Κατά νοῦν » : *Histoire des animaux*, IX, 3, 610b20. Voir aussi : *Du mouvement des animaux*, 6, 700b18-19.

²⁴ *De l’âme*, III, 10, 433a10-13.

²⁵ *Ibid.*, 3, 427b15.

²⁶ *Ibid.*, 427b17-24.

vient à point pour expliquer l'abstraction mathématique. L'imagination peut grâce à lui se représenter la quantité sans les qualités sensibles qui accompagnent son existence réelle.

Bien davantage, l'imagination a la capacité de diviser la quantité et de la configurer selon les différentes formes qui caractérisent les objets mathématiques. Cela rend compte d'un autre trait important des objets mathématiques dont il n'a pas encore été question : ce sont des objets construits. En effet, non seulement la quantité mathématique diffère-t-elle de la quantité sensible par son abstraction, mais elle présente aussi des formes que la quantité sensible n'a pas en acte. Par exemple, la nature n'offre pas de figure à une seule dimension et notre conception d'un polygone à douze côtés ne calque certainement pas une expérience du sens externe.

e) Abstraits par l'intellect

Néanmoins, si c'est de fait l'imagination qui nous représente les objets mathématiques, pourquoi les dire connus par *noêsis*, plutôt que d'invoquer simplement la '*phantasia*', nom propre de l'imagination? Charles De Koninck propose une explication convaincante²⁷. Selon Aristote, dit-il, la représentation des objets mathématiques est essentiellement ordonnée à leur connaissance par l'intellect. En vue de cette connaissance, l'intellect dépend de l'imagination pour les lui représenter; il la sollicite et la dirige dans l'opération qui consiste à abstraire la quantité de la matière sensible et à construire les objets mathématiques. Les objets mathématiques se trouvent donc de fait représentés par l'imagination, mais l'intellect, guidant celle-ci, reste la cause primaire de leur abstraction et de leur construction. Or '*noûs*', pris largement, se prête à signifier l'intellect en incluant les facultés qui lui sont proches; il exprime pareille interdépendance de l'intellect et de l'imagination en vue de l'abstraction mathématique. C'est vraisemblablement ce qui motive Aristote à l'utiliser, à dire les objets mathématiques connus par '*noêsis*' et à qualifier leur matière de '*noétique*'. Cet emploi étendu de '*noûs*' trouve d'ailleurs son

²⁷ *Abstraction from matter*, Québec : PUL, 1957, Ch. XVII.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

équivalent dans les langues modernes : par exemple, ‘*esprit*’, en français, et ‘*mind*’, en anglais, désignent l’intelligence dans un sens large, apte à recouvrir la faculté de l’imagination. Cette observation recommande, pour ces langues, les traductions ‘*matière de l’esprit*’ et ‘*mind matter*’ au lieu de ‘*matière intelligible*’ et ‘*intelligible matter*’, généralement données par les traducteurs.

C) L’erreur de Platon

On saisit maintenant la solution d’Aristote au problème du statut ontologique des choses mathématiques. Elle rend compte du caractère non sensible des objets mathématiques sans en faire des réalités en acte, séparées du sensible, ni des substances, ce qui économise les deux conséquences absurdes qui rendaient inadmissible la position de Platon. Les objets mathématiques ne sont pas sensibles, du fait de se trouver des quantités abstraites de la matière naturelle. Ils n’existent donc pas non plus en acte, au titre de réalités non sensibles, puisque la quantité n’existe en acte que dans la matière sensible, d’où elle doit être abstraite. Enfin, ils n’existent pas davantage par soi, comme substances, puisque la quantité n’existe en acte que comme accident de choses sensibles.

Cette solution met par ailleurs en lumière l’erreur qu’Aristote tient pour sous-jacente à la position de Platon, à savoir, la négligence de la distinction entre l’antériorité logique et l’antériorité substantielle :

Ainsi donc, que points, lignes et surfaces possèdent l’antériorité logique, admettons-le; mais l’antériorité logique n’entraîne pas toujours l’antériorité substantielle. L’antériorité substantielle est le partage des êtres qui l’emportent par la faculté d’exister à l’état séparé; l’antériorité logique est celle des êtres dont la notion entre dans la composition d’autres notions; or ces deux antériorités ne sont pas coextensives.²⁸

²⁸ *Métaph.*, XIII, 2, 1077a37-b4 ; trad. Tricot.

En raison de son antériorité logique, la quantité peut se représenter sans sa matière sensible. Platon semble en avoir conclu qu'elle existait aussi séparément dans la réalité, comme si cette antériorité logique l'assurait d'une antériorité substantielle. Or la première n'implique pas la seconde. La séparation de la quantité mathématique de la matière n'est pas une séparation réelle; elle résulte, seulement dans l'intelligence, d'une abstraction à laquelle celle-ci se livre.

II. Mode d'existence des objets mathématiques

Une difficulté

Malgré ces avantages, la position d'Aristote ne laisse pas de faire quelque difficulté. Si les objets mathématiques n'existent pas réellement, s'ils sont construits par l'imagination, obtiennent-ils meilleur statut que les chimères, que les inventions les plus farfelues de l'imagination? Comment pareil non-être pourrait-il offrir un sujet à la science, puisque celle-ci ne s'élabore qu'à propos de l'être et du vrai? Aristote ne se trouve-t-il pas finalement à condamner les mathématiques, adulées par les Grecs comme archétype de science, à n'être qu'une sophistique, une fausse science consacrée au non-être? Autant d'absurdité n'appelle-t-il pas à réhabiliter la position de Platon, finalement plus crédible? Elle garantirait au moins le savoir mathématique, et même rendrait compte de son exactitude et de sa certitude, en le pourvoyant d'un objet purement immatériel, éternel et intelligible.

Un mode d'existence intentionnel

En réalité, cette objection reprend exactement le problème qui nous occupe depuis le début: quelle existence reconnaître aux objets mathématiques? Mais il surgit et se pose maintenant de façon spécifique, dans les termes selon lesquels Aristote conçoit les objets mathématiques. Aristote répond que les objets mathématiques existent selon le mode abstrait selon lequel la quantité se trouve représentée dans l'imagination sans sa matière sensible. Il s'agit du mode d'existence représentationnel et intentionnel. La

Nombres et figures, où êtes-vous ?

quantité n'existe sous ce mode que pour être connue par l'intellect. Bref, elle existe sous le mode de l'être connu.

Ce mode d'existence est, comme l'explique Saint Thomas d'Aquin, une conséquence de la façon dont l'intellect connaît les choses²⁹. La quantité, on l'a vu, possède une antériorité logique sur les qualités sensibles qui permet de la définir sans mentionner de matière sensible. Pour étudier pareil objet, l'intellect a besoin de se le représenter; c'est pourquoi il doit abstraire la quantité de la matière sensible et en obtenir une représentation dans l'imagination, car elle n'existe pas sans cette matière dans la réalité. L'intellect, Aristote nous en assure, ne commet pas d'erreur en séparant ainsi la quantité; elle ne fabrique pas non plus de fictions. Ce ne serait le cas que s'il jugeait que la quantité existe en dehors de l'âme sous ce mode abstrait; mais il se représente la quantité comme séparée à seule fin de l'étudier :

Lorsqu'on pose des attributs séparés des attributs qui les accompagnent, et qu'on les soumet à l'examen en tant que tels, on ne sera pas pour cela dans l'erreur, pas plus que le géomètre qui, tirant une ligne sur le sol, admet qu'elle a un pied de long quand elle ne l'a pas, car l'erreur ne réside pas dans les prémisses du raisonnement.³⁰

Ce que signifie « être » au sens mathématique

Aristote rappelle enfin que l'être n'est pas une notion univoque, mais se dit en plusieurs sens, notamment selon l'acte et la puissance. Les objets mathématiques n'existent pas en acte selon un mode réel; néanmoins, ils existent bien en puissance, affirme Aristote :

Aussi les géomètres raisonnent-ils correctement : c'est sur des êtres que roulent leurs discussions, et les objets de leur science sont bien des êtres, car il y a deux

²⁹ Thomas d'Aquin, *Super 1 Sent.*, dist. II, q.1, art. III, sol.

³⁰ *Métaph.* XIII, 3, 1078a17-21 ; trad. Tricot.

PIERRE-LUC BOUDREAU

sens de l'être, l'être qui est en entéléchie et l'être en tant que matière.³¹

Les objets mathématiques existent en puissance, au sens où la quantité peut être abstraite de la matière sensible pour exister sous ce mode abstrait et intentionnel dans l'imagination. Ils existent aussi en puissance en tant qu'ils sont construits dans l'imagination en divisant la quantité continue³²; or, les divisions existent en puissance dans la quantité continue.

En somme, la quantité mathématique existe, mais non de la même façon que la quantité sensible. Dire qu'un objet mathématique existe signifie qu'il est possible de construire un tel objet dans l'imagination à partir de la quantité abstraite. Par exemple, la proposition : « Le triangle équilatéral existe », est vraie du fait qu'on puisse montrer la possibilité de construire ainsi un objet correspondant à la définition du triangle équilatéral. Il serait faux de dire que le triangle équilatéral existe, si on entendait 'exister' au sens de l'existence réelle, de l'existence dans la matière sensible. Aristote reprocherait à notre objection d'être fallacieuse, du fait de présupposer que l'être n'a qu'un seul sens.

Conclusion : les dieux de Platon et ceux d'Aristote

En guise de conclusion, il est intéressant de remarquer que la critique d'Aristote peut s'étendre plus largement au système métaphysique et épistémologique de Platon. Ce système est soutenu par le principe implicite qu'il existe une exacte proportion entre l'être, la vérité et la certitude, comme cela ressort de l'analogie de la ligne que Platon présente dans la *République*³³. Or, un tel principe ignore la distinction due entre les différents sens de l'être, ainsi que celle de l'antériorité logique et de l'antériorité substantielle. Or la quantité n'est pas seule à présenter de l'antériorité logique et à pouvoir s'abstraire; c'est aussi le cas des essences des choses matérielles, tant sensibles que

³¹ *Ibid.*, 1078a28-31 ; trad. Tricot.

³² *Ibid.*, IX, 9, 1051a21-33.

³³ Platon, *République*, 509d-511e.

Nombres et figures, où êtes-vous ?

mathématiques. Platon leur a infligé le même traitement : il les a aussi considérées comme des substances séparées. Il leur a même accordé plus d'être que les objets mathématiques singuliers, parce qu'elles leur sont logiquement antérieures, étant des essences universelles. Pour Aristote au contraire, une chose a d'autant moins d'existence qu'elle a d'antériorité logique et se trouve abstraite par l'esprit : les choses sensibles existent plus que les objets mathématiques, et les objets mathématiques singuliers existent plus que les concepts universels de ces objets³⁴.

Par ailleurs, l'exactitude et la certitude avec laquelle un objet se prête à connaissance dépend de sa séparation de la matière, car la matière est source de contingence³⁵, du fait d'être en puissance. Or cette séparation peut être d'ordre logique seulement. Se prêter davantage à connaissance scientifique ne garantit donc pas plus d'être et de vérité. Aristote explique que la science mathématique est exacte et certaine précisément parce qu'elle considère un objet abstrait de la matière sensible³⁶. La science naturelle ne se prête pas à autant d'exactitude parce son objet se compose essentiellement de matière sensible; mais pour la même raison, son objet a aussi plus d'être et de vérité que celui des mathématiques.

Ces principes n'ont pas empêché Aristote de reconnaître, comme Platon, l'existence de substances séparées auxquelles il accorde plus d'être, de vérité, de causalité et de nécessité qu'aux choses matérielles³⁷. Tout comme Platon, Aristote attribuait aux êtres dotés de tels attributs le caractère de divinités³⁸. Cependant,

³⁴ *Phys.* II, 2, 194a1.

³⁵ *Métaph.*, IX, 5, 1010a1-25.

³⁶ « Plus les objets de notre connaissance ont d'antériorité logique et de simplicité, plus aussi notre savoir a d'exactitude, l'exactitude n'étant rien d'autre que la simplicité. De là vient qu'une science qui n'a pas rapport à l'étendue est plus exacte que celle qui y a rapport; et, tandis que la science la plus exacte est celle des êtres sans mouvement, parmi les sciences du mouvement la plus exacte et celle qui a pour objet la première espèce de mouvement : car c'est le mouvement le plus simple. » (*Métaph.*, XIII, 3, 1078a9-14; trad. Tricot.)

³⁷ *Métaph.*, XII, 1, 6, 7, 8.

³⁸ *Ibid.*, XI, 7, 1063a37-1064b7.

ces dieux que sont les substances séparées d'Aristote sont bien différents de ceux de Platon. À ce propos, rien n'est plus éloquent que ce passage de la *Métaphysique* où Aristote affirme que la Théorie des Idées revient à diviniser des représentations des choses sensibles, comme le font ceux qui dépeignent les dieux sous des traits humains :

Quand on dit qu'il existe l'homme en soi, le cheval en soi et la santé en soi, sans rien ajouter, on ne fait qu'imiter ceux qui disent qu'il y a des dieux, et que les dieux ont la forme de l'homme. Ces derniers n'en font pas autre chose que des hommes éternels; et de même les platoniciens, en créant leurs Idées, ne créent que des êtres sensibles éternels.³⁹

Aristote reproche ainsi paradoxalement à Platon l'idolâtrie que lui-même reprochait à la piété populaire. Il aurait pu étendre le même reproche à la séparation des objets mathématiques. Sa remarque résume bien, en dernière analyse, la critique qu'il en fait.

³⁹ *Ibid.*, III, 2, 997b9-12; trad. Tricot.

Ἐντευξις

LES SCIENCES DE LA NATURE TELLES
QU'HABITUELLEMENT PRATIQUÉES AUJOURD'HUI
SONT-ELLES VRAIMENT
DES SCIENCES DE LA NATURE?¹

Louis Brunet
Cégep de Sainte-Foy
Québec

JE ME PROPOSE de mettre en évidence la pertinence de l'enseignement d'Aristote, principalement celui qu'il livre dans les deux premiers livres des *Physiques*, concernant les principes qui devraient nous guider dans l'étude de la nature. Je soulignerai les idées qui m'apparaissent les plus importantes, en les confrontant avec ce qui se pratique le plus habituellement aujourd'hui dans les sciences, les sciences biologiques, surtout.

En ouvrant les *Physiques*, on rencontre d'entrée de jeu la première question que pose Aristote : par quoi commencer quand on entreprend d'étudier la nature? Le premier élément de réponse à cette question, c'est qu'« il faut s'efforcer de définir d'abord ce qui concerne les principes »². Cela ne fait problème pour personne, dans la mesure où quiconque recherche une science et comprend au moins minimalement ce que cela implique souscrira à l'idée qu'il y aura des principes à découvrir, principes qui serviront de base aux explications. En effet, si le but visé par les recherches est de parvenir à la connaissance et à la science, autrement dit, à saisir ce que sont les choses et à savoir ce qu'on peut établir de démonstrativement vrai à leur sujet, il est assez évident que, dans tous les domaines où existent des principes, causes ou éléments, il faudra réussir à les pénétrer.

¹ D'abord donné comme communication à la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ARISTOTÉLICO-THOMISTES, au colloque tenu à Québec les 17 et 18 août 2018.

² *Physique*, I, 1, 184a15. Sauf mention spéciale, c'est la traduction de CARTERON aux Belles-Lettres que je citerai.

LOUIS BRUNET

De ces trois mots, le mot ‘cause’ est plus large que le mot ‘élément’, et le mot ‘principe’ plus large encore que les deux autres. ‘Élément’ réfère à ce dont une chose est premièrement composée et qui se trouve en elle; par exemple, comme l’illustre saint Thomas dans son commentaire, les lettres (mais non, à strictement parler, les syllabes) sont les éléments d’un mot. ‘Cause’ renvoie à des effets qui en dépendent; tout ce dont dépend une chose, dans son être ou dans son devenir, peut être dit cause de cette chose. Un élément est donc une cause, mais quelque chose peut être cause d’une chose sans être un élément de cette chose. En effet, une cause peut se trouver en dehors de ce dont elle est cause, comme le cheval responsable du mouvement de la charrette qu’il tire, ou elle peut, tout en se trouvant dans cette chose, ne pas correspondre à ce dont elle est premièrement composée (comme les syllabes pour le mot). Quant au mot ‘principe’, il évoque l’idée d’un ordre à l’intérieur d’un processus. Une cause est donc un principe, mais un principe n’est pas nécessairement une cause. Par exemple, le point est le principe de la ligne, mais il n’en est pas la cause. Ou encore, ce d’où est parti un mouvement est le principe de ce mouvement, mais non sa cause.

Toutefois, dans le contexte de notre questionnement sur la façon de commencer l’étude de la nature, le mot ‘principe’ paraît faire référence à ce qui peut être cause de mouvement, car c’est là qu’on remarque le plus facilement un processus et l’ordre que ce processus comporte. Quant au mot ‘éléments’, il renvoie aux causes matérielles premières. Jusqu’ici, il semble que les scientifiques modernes seraient d’accord, du moins dans les grandes lignes : puisque la plupart d’entre eux sont matérialistes et réductionnistes, il est clair que la matière et donc les éléments sont, pour eux, quelque chose d’important pour parvenir à la science des choses de la nature. Quant à la question de savoir s’ils comprennent cette matière comme une puissance passive qui aurait besoin d’un agent déjà en acte pour s’actualiser, c’est une autre question! Et même si leur façon de comprendre le mouvement ou le changement dans la nature ne se fonde pas sur une cause efficiente telle que l’entendait Aristote, il reste qu’ils admettent des forces à l’œuvre dans la nature, gouvernées par des lois, et que,

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

surtout en rapport à l'évolution du vivant, ils attribuent un rôle important au hasard. En ce sens, on peut dire que ce sont là des principes à la base de leur science.

Là où ils seraient en désaccord, c'est si on entendait, comme le suggère saint Thomas dans son commentaire, que les causes à pénétrer seraient celles qui se situent du côté de la forme et de la fin et qu'on justifiait cette interprétation en disant que les causes formelles et finales sont justement celles dont dépendent au plus haut point les choses quant à leur être et à leur devenir. Selon cette vision des choses, la connaissance de la matière viendrait en dernier, comme étape ultime, mais supposerait comme étapes antérieures la connaissance de la forme, de l'agent et de la fin. Dans la recherche de compréhension de la nature, on procéderait un peu comme dans la recherche de compréhension d'une scie : pour qu'elle puisse couper, on comprendra qu'il faut qu'elle ait des dents, et que ces dents devront être en fer, sans quoi on ne pourra couper. Ainsi, dans la nature, il faudrait comprendre que la matière est en vue de la forme et que la forme procède d'un agent qui agit en vue d'une fin. Dans la science telle qu'elle se pratique de nos jours, on a plutôt tendance à considérer que ce dont les choses dépendent au plus haut point, c'est de la matière et des lois de la nature selon lesquelles les éléments interagissent. Les formes substantielles et la finalité dans la nature, ce sont des choses que la science moderne ne reconnaît plus.

L'autre élément de réponse à la question de ce par quoi commencer dans l'étude de la nature, c'est de dire qu'il faut aller des choses générales aux particulières³. Cela concerne l'ordre de détermination des sujets à l'intérieur d'une science : il faut commencer par étudier ce qui est plus commun, plus universel, avant d'aborder les détails, les questions plus particulières. Cette façon de procéder correspond, nous dit Aristote, à la marche naturelle : on va du connu à l'inconnu, on débute par ce qui est le plus connu, le plus clair pour nous. Or, justement, on connaît en gros le tout avant de connaître ses parties dans le détail. Et l'universel est une

³ Voir *Ibid.*, 184a24.

LOUIS BRUNET

sorte de tout. C'est pourquoi le livre des *Physiques*, par lequel Aristote entame l'étude de la nature, porte sur des questions très générales, sur ce qui est commun à tous les êtres naturels en tant que naturels.

Ici encore, la manière contemporaine d'étudier la nature ne suit pas la règle donnée par Aristote. Celui qui s'intéresse aux sciences, aujourd'hui, doit très vite se spécialiser. Un chercheur cherchera nécessairement des choses très détaillées, dans tel ou tel domaine précis relevant d'une science en particulier. Il reste tout de même qu'un certain nombre de scientifiques et de philosophes des sciences s'intéressent à des questions qui concernent l'ordre naturel dans son ensemble. Par exemple, il y a des débats entre le réductionnisme et des approches plus 'holistiques'. De toute façon, tôt au tard, dans l'élaboration et la discussion des théories scientifiques, le commun finit toujours par ressurgir, il y aura toujours des questions fondamentales à l'arrière-plan des questions de détail. On ne peut échapper à l'inconvénient signalé par saint Thomas, si on néglige de traiter en premier et à part des aspects plus communs : on s'exposera à devoir souvent se répéter, chaque fois, en fait, où on aura affaire à des parties dont la considération obligera à remonter à ce qu'il y a de plus englobant les concernant⁴.

Un point qu'il m'apparaît important de souligner, c'est que cette nécessité de commencer par le général s'applique notamment aux principes, causes et éléments dont il a été question. Autrement dit, il ne s'agit pas d'abord de chercher les principes spécifiques à tel ou tel phénomène naturel particulier, mais plutôt de commencer par se demander quelles sortes de principes ou de causes pourront servir pour comprendre la nature. À l'objection qu'une science procède à partir de ses principes, mais n'a pas à les établir et doit plutôt les présupposer, on peut répondre qu'effectivement, ces considérations générales sur les principes et les causes relèvent, à strictement parler, de la métaphysique, mais que, vu leur importance pour partir du bon pied dans l'étude de la nature et vu la présence d'opinions contraires pouvant y faire

⁴ Voir *In I Phys.*, leç. 1, #4.

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

obstacle, il était nécessaire, comme le fait Aristote, de débiter par de telles considérations.

Un de ces philosophes très au fait des recherches et débats autour de ces questions, c'est le philosophe américain Thomas Nagel. Il n'est pas aristotélicien, mais le bon sens dont il fait preuve dans son appréciation du matérialisme néo-darwinien fait qu'il se retrouve assez souvent pas très loin d'Aristote. Dans son livre *Mind and Cosmos*, il explique « pourquoi le matérialisme néo-darwinien est à peu près certainement faux ». Cette phrase apparaît d'ailleurs comme sous-titre sur la page couverture. Voilà déjà de quoi donner de l'urticaire à la plupart des scientifiques contemporains et aux philosophes dont la réflexion est à la remorque des sciences⁵.

Ce qui est particulièrement intéressant dans ce livre, c'est à la fois comment il présente les principes et présupposés les plus communément acceptés dans les sciences contemporaines et comment il les critique.

On se rappelle qu'Aristote parlait de « connaissance et science » de la nature comme du but recherché par celui qui entreprend de l'étudier, but qui commandait d'en pénétrer les « principes, causes et éléments »⁶. Nagel, de son côté, parle de description de l'ordre naturel, de formes du savoir scientifique; il évoque les outils nécessaires pour comprendre l'univers dans son ensemble⁷. Il évoque « ce qui peut être compris par certaines méthodes », il s'interroge sur ce qui peut être une « source pour une compréhension concrète et un contrôle du monde qui nous entoure ». Il utilise même une expression qui, étymologiquement, contient le mot grec pour « principe » : « *overarching cosmological questions* »⁸. En lien avec l'apparition dans l'univers

⁵ Voir <https://fr.sott.net/article/14340-L-Heretique-qui-est-Thomas-Nagel-et-pourquoi-tant-de-ses-collegues-universitaires-le-condamnent>

⁶ *Phys.*, *ibid.*, 184a13.

⁷ Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*, New York : Oxford University Press, 2012, 7.

⁸ *Ibid.*, 4.

d'organismes conscients, il parle de « principe de développement »⁹ à utiliser pour expliquer cette apparition. Une autre expression qu'il emploie, c'est « principes de la croissance de l'ordre », dont il dit qu'ils seraient, « dans leur forme logique, téléologiques plutôt que mécanistiques »¹⁰. Il évoque aussi l'« intelligibilité rationnelle »¹¹ qui serait à la racine de l'ordre naturel. Au fond, son questionnement porte sur les formes de compréhension qui peuvent rendre intelligible le monde qui nous entoure. Sa réflexion le situe au cœur d'un débat où des « formes d'intelligibilité »¹² se trouvent en concurrence ou en conflit quand vient le temps d'expliquer et de comprendre qui nous sommes.

Nagel comprend que la science moderne a permis une compréhension quantitative du monde, exprimée en lois physiques formulées mathématiquement¹³, mais il voit aussi les limites de ce mode de compréhension et cherche autre chose, un autre mode¹⁴. Ces limites, il les aperçoit surtout quand vient le temps d'expliquer l'apparition de la vie ainsi que celle de l'homme en tant qu'être conscient et doué de capacités mentales. Il ne lui échappe pas que « le réductionnisme physico-chimique constitue la façon de voir orthodoxe » en biologie, mais il avoue avoir trouvé depuis longtemps que « le compte-rendu matérialiste de la façon dont nous-mêmes et les autres organismes vivants en sont venus à exister est difficile à croire »¹⁵. Il précise que cela inclut la version standard de la manière dont le processus évolutif fonctionne »¹⁶. Il fait valoir que « plus on en apprend sur les bases chimiques de la vie dans leurs détails et sur la complexité du code

⁹ *Ibid.*, 12.

¹⁰ *Ibid.*, 7.

¹¹ *Ibid.*, 17.

¹² *Ibid.*, 23.

¹³ Voir *ibid.*, 8.

¹⁴ *Ibid.*, 12 et 20.

¹⁵ *Ibid.*, 5.

¹⁶ *Ibid.*

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

génétique, plus la façon standard d'en rendre compte historiquement devient incroyable »¹⁷. Il avoue humblement n'être qu'un profane qui a largement parcouru la littérature qui explique la science contemporaine au non-spécialiste. Il laisse ouverte la possibilité que, peut-être, cette littérature présente la situation avec une simplicité et une assurance qui ne reflètent pas la pensée scientifique la plus sophistiquée dans ces domaines. Toutefois, il lui semble que, telle qu'habituellement présentée, l'orthodoxie courante à propos de l'ordre cosmique est le produit de présupposés sans fondements et qu'elle constitue un déni de bon sens¹⁸.

L'expression est intéressante : le 'bon sens' dans l'explication des êtres naturels. N'est-ce pas ce à quoi nous convie Aristote dans ses *Physiques*? Ne se trouve-t-il pas à conforter ce bon sens quand il reconnaît l'existence du changement¹⁹, quand il admet que la composition matérielle et la nécessité tirée de la matière ne suffisent pas à expliquer les êtres naturels et les transformations qu'ils subissent²⁰, en encore quand il se rend compte que le hasard ne peut à lui seul expliquer ce qui, régulièrement, mène à des résultats ordonnés et intéressants²¹?

Pour revenir à Thomas Nagel, je dirais qu'il a le bon sens de se permettre des réactions d'incrédulité devant ce qui est proprement incroyable, parce que contraire à la raison, comme cette opinion que le plus sortirait du moins ou qu'une suite d'événements tout à fait accidentels pourrait expliquer un ordre d'une extrême complexité. Comme il le dit, « c'est du premier coup d'œil *hautement* improbable (*implausible*) que la vie comme nous la connaissons soit le résultat d'une séquence d'accidents physiques et du mécanisme de la sélection naturelle »²². Il pose de très bonnes questions : « D'abord, étant donné ce que nous savons à propos des bases physiques de la biologie et de la génétique,

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Voir *Phys.*, I, 2, 185a12.

²⁰ *Ibid.*, II, 8 et 9.

²¹ *Ibid.*, II, 5 et 6.

²² Nagel, *op. cit.*, 6.

LOUIS BRUNET

quelle est la probabilité que des formes de vie autoreproductrices viennent à existence spontanément sur la terre primitive, seulement à travers l'opération des lois de la physique et de la chimie? »²³ Sa seconde question concerne les sources de variation dans le processus évolutif mis en branle une fois que la vie a commencé : « Dans les temps géologiques disponibles depuis que les premières formes de vie sont apparues sur terre, quelle est la probabilité que, en tant que résultat d'un accident physique, une séquence de mutations génétiques viables se soit produite qui soit suffisante pour permettre à la sélection naturelle de produire les organismes qui existent actuellement? »²⁴

D'après ce qu'il nous rapporte des opinions qui ont cours dans la communauté scientifique, il y aurait beaucoup plus d'incertitude concernant la première question que concernant la deuxième. L'explication réductionniste de l'origine de la vie poserait davantage problème, mais la plupart des gens n'auraient aucun doute à l'effet que la variation génétique accidentelle suffirait à expliquer l'évolution par sélection naturelle, une fois que des organismes capables de se reproduire sont venus à existence.²⁵

Sans entrer dans les détails et les problèmes très complexes entourant l'apparition de la vie et son évolution jusqu'à l'homme, je voudrais simplement me servir des critiques de Nagel et montrer comment elles rejoignent – en partie, du moins – le bon sens devant la nature dont Aristote, plus de 2000 ans auparavant, savait déjà faire preuve. En suivant le fil de ce que dit Nagel, je vais tâcher de dresser la liste des attitudes et des principes dont l'adoption est constitutive d'un bon sens dans l'étude de la nature. Et pour chacun des éléments de cette liste, je me propose de présenter et de commenter quelques passages-clés tirés des œuvres d'Aristote. Ce faisant, on aura l'occasion de constater à quel point, dans la pratique des sciences de la nature et de la vie contemporaines, on adopte généralement des attitudes et des principes différents.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Voir *ibid.*

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

Une première attitude importante, dans l'étude de la nature comme dans toute recherche spéculative ou même pratique, c'est de savoir faire preuve d'un sain scepticisme quand l'évidence n'est pas au rendez-vous. Comme le dit Aristote au 3^e livre de la *Métaphysique*, il faut bien douter, il faut examiner les difficultés. On se rappelle sa comparaison avec l'examen d'un nœud, sans lequel il serait vain de tenter de dénouer la corde.²⁶ Et comme l'avait souligné Charles de Koninck dans *The Hollow Universe*, « la conduite d'Aristote dans ses recherches scientifiques [...] était prudente dans sa méthode et ses principes, et prenait toute la mesure de l'incertitude de ses présuppositions »²⁷. Qu'on pense seulement à ces passages du *De Caelo* où le Philosophe émet des doutes quant aux fondements mêmes de sa propre cosmologie. Concernant l'évolution, Nagel dit, justement, que « l'évidence disponible est très indirecte et que les présupposés généraux y jouent un grand rôle »²⁸.

Cette évidence tant recherchée, mais pas toujours au rendez-vous, a sa source, dans l'étude de la nature, dans l'expérience et donc dans l'apport des sens. Comme le souligne Aristote au début de la *Métaphysique*, c'est de l'expérience que naît la connaissance universelle d'art ou de science.

Une autre attitude importante consiste à bien doser la fermeté de ses adhésions, à savoir distinguer opinion et science et donc à ne pas se laisser trop impressionner par les consensus d'une opinion soi-disant scientifique. À cet égard, l'attitude de Nagel est exemplaire : « En dépit du consensus de l'opinion scientifique, je crois que l'évidence scientifique disponible ne requiert pas de mâter l'incrédulité du bon sens. »²⁹

Comme principe relevant plus proprement de l'étude de la nature, il convient de mentionner la priorité de la forme et de la

²⁶ Voir Aristote, *Métaphysique*, III, 1, 995a24-34.

²⁷ *Œuvres de Charles De Koninck*, tome 1, volume 2, Québec : Presses de l'Université Laval, 2012, 421.

²⁸ Nagel, *op. cit.*, 7.

²⁹ *Ibid.*

fin. Qui reconnaît cette antériorité de nature comprend l'insuffisance d'une explication purement mécaniste. Voici ce qu'affirme Nagel à ce propos : « La recherche contemporaine en biologie moléculaire laisse ouverte la possibilité de doutes légitimes à propos d'un compte rendu pleinement mécaniste de l'origine et de l'évolution de la vie, dépendant seulement des lois de la chimie et de la physique. »³⁰ Il propose que des principes d'une autre sorte seraient à l'œuvre dans l'histoire de la nature, « principes de la croissance de l'ordre qui sont, dans leur forme logique, téléologiques plutôt que mécanistiques »³¹.

Pour comprendre ce point plus en détail, il vaut la peine de lire le chapitre 8 du livre II des *Physiques*, où on assiste à la présentation de la théorie mécaniste par Aristote et à sa réfutation. Des explications d'Aristote, on peut retenir que le bon sens oblige à reconnaître que la nature agit en vue d'une fin, que le hasard ne peut expliquer ce qui arrive toujours ou le plus fréquemment, qu'il y a de l'ordre (et donc des rapports fin/moyens) dans la nature comme dans l'art, que la matière est en vue de la forme, que les erreurs de la nature, tout comme celles dans l'art, ne se comprennent qu'à la lumière d'une finalité et, finalement, que si on nie la finalité, si on se ferme à l'idée qu'il y a un terme final déterminé vers lequel les choses sont mues de façon constante, on supprime les choses naturelles. Certes, comme le précise Aristote au chapitre 9, il y a aussi du nécessaire absolu, mais il faut comprendre les limites de son pouvoir explicatif. Cette nécessité qui vient de la matière, il faut admettre que « sans cela, la génération n'aurait pas lieu »³², ce qui revient à dire qu'elle est une condition nécessaire, mais non suffisante, pour ladite génération.

À lire *Mind and Cosmos*, on comprend vite que ce genre de considérations ne passent pas facilement la rampe aujourd'hui. Évoquant ses doutes à l'endroit du réductionnisme mécaniciste, Nagel se rend compte que « de tels doutes vont heurter beaucoup de gens qui vont les trouver outranciers ». Et il ajoute : « Mais

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Phys.*, II, 9, 200a5.

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

c'est parce que presque tout le monde dans notre culture séculière se laisse intimider par le programme de recherche réductionniste comme s'il était sacro-saint, sous prétexte que n'importe quoi d'autre ne serait pas de la science. »³³ Cela rappelle les remarques d'Aristote dans sa *Métaphysique*, concernant la force de la coutume : « Le résultat des leçons dépend des habitudes des auditeurs »³⁴. On peut reconnaître ici qu'il y a des points de vue qui ne résistent pas à un examen rationnel sérieux, mais qui suscitent tout de même une large adhésion, parce qu'ils « ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité »³⁵. D'où l'importance d'être toujours sur ses gardes par rapport aux mauvais tours que peuvent nous jouer nos coutumes, nos habitudes de penser.

Un autre principe important, que Nagel se trouve à évoquer comme négativement, concerne la résolution dans des principes propres au sujet considéré. Dans l'explication des choses naturelles, il faut toujours résoudre dans les principes propres pertinents. Il en découle, dans l'étude des faits mentaux, par exemple dans l'explication des pensées et des volitions des humains, la nécessité d'être, comme le dit Nagel, « antiréductionniste »³⁶. Ces faits mentaux ne se réduisent pas à des activités neuronales, à du physico-chimique dans le cerveau. Il importe de leur trouver des causes proportionnées. Une autre application de ce même principe, c'est que des principes purement mathématiques ne pourront suffire à expliquer des phénomènes naturels. Comme le dit Aristote au chapitre 2 du deuxième livre des *Physiques*, « le mathématicien se distingue du physicien »³⁷.

Si nous voulons prétendre à une véritable compréhension du monde (c'est ainsi que s'exprime Nagel), il faudra non seulement ne pas se satisfaire d'explications qui se limiteraient à des principes purement mathématiques (quoiqu'elles puissent être utiles

³³ Nagel, *op. cit.*, 7.

³⁴ *Mét.*, II, 3, 995a1.

³⁵ *Ibid.*, 995a4-5.

³⁶ Nagel, *op. cit.*, 7.

³⁷ *Phys.*, II, 2, 193b23.

et contribuer à saisir les aspects quantitatifs affectant les réalités naturelles), mais aussi, comme le souligne explicitement Nagel, admettre que « certaines choses sont tellement remarquables qu'elles ont à être expliquées comme non-accidentelles »³⁸. Cela revient à reconnaître les limites de ce que le hasard peut expliquer. À ce sujet, il vaut la peine de lire le chapitre 5 du deuxième livre des *Physiques* pour conforter son bon sens quant à ce qu'on peut attendre du hasard. Ainsi, on ne négligera pas de distinguer entre les diverses sortes d'effets qui peuvent se produire : ceux qui se produisent toujours, ceux qui se produisent fréquemment et ceux qui se produisent rarement. On apprendra à relier les faits de hasard exclusivement à ce qui se produit rarement. On comprendra que le hasard existe en quelque manière et qu'il est obligatoirement en lien avec la finalité, avec un résultat intéressant. On évitera la tentation de penser que le recours au hasard pourrait nous dispenser de reconnaître la finalité dans la nature, puisqu'on aura développé l'évidence que le hasard présuppose la finalité. On gardera toujours en tête la distinction entre ce qui est par soi (et a donc des causes déterminées) et ce qui est par accident (et est donc indéterminé et infini). On saura identifier le hasard et la fortune à des causes par accident et prendre la mesure de ce que cela implique.

De tout cela, on peut déduire ce qui serait contraire au bon sens dans ses attentes vis-à-vis du hasard. Comme de prétendre expliquer par le hasard ce qui serait régulier, constant, de prétendre expliquer des choses par le hasard alors qu'on nie la finalité, ou de penser que le hasard et la fortune seraient antérieures à l'intelligence et à la nature.

Pour conclure, je voudrais souligner que si on considère comme une science de la nature le savoir aujourd'hui recherché en biologie par le néodarwinisme, force est de constater que cette 'science' n'est plus une recherche de l'intégralité des principes, causes et éléments reconnus par Aristote (adieu, surtout, la forme et la fin!) et que la 'nature' qu'elle étudie n'en est plus vraiment

³⁸ Thomas Nagel, *op. cit.*, 7.

*Les sciences de la nature pratiquées aujourd'hui
sont-elles vraiment des sciences de la nature?*

une, dans la mesure où les présupposés néo-darwiniens n'admettent pas l'existence d'un principe intérieur mettant en mouvement les choses d'une façon continue pour qu'elles parviennent à une fin. Tout comme Charles de Konink dénonçait le « monde sans vie de la biologie »³⁹, on pourrait, en élargissant la formule, parler du *monde sans nature des sciences de la nature*.

Pour ce qui est de Thomas Nagel, je voudrais préciser que je n'ai jusqu'à présent retenu que ce qui me semblait valable dans sa pensée, mais qu'en poursuivant dans la lecture de son *Mind and Cosmos*, on découvre qu'il est en quelque sorte resté à mi-chemin. Son athéisme⁴⁰ – et peut-être aussi la force des habitudes de pensée contemporaines, qu'il n'aurait qu'en partie surmontée – ne semble pas étranger à ses difficultés à aller jusqu'au bout des implications de l'admission d'une téléologie dans la nature. Le pauvre se retrouve pour ainsi dire entre deux chaises, anti-réductionniste d'un côté, attentif à ce que révèle l'expérience interne des faits mentaux, mais restant attaché à un matérialisme subtil où l'émergence de structures complexes dans le cerveau dispenserait de reconnaître l'existence d'un esprit immatériel dans l'homme. Écartelé aussi entre l'admission d'une logique téléologique dans la nature et son refus d'admettre que des intentions et donc une Intelligence sont à l'œuvre derrière la nature. Son cas témoigne d'un solide bon sens initial capable d'alimenter une critique judicieuse, mais aussi des limites que ce bon sens rencontre quand il n'a pas été conforté et renforcé en se mettant à l'école d'Aristote.

³⁹ C'est le titre d'une conférence reproduite dans *The Hollow Universe* : « The Lifeless World of Biology ». Voir *Œuvres de Charles De Koninck*, tome 1, volume 2, 428.

⁴⁰ À cet égard, Nagel confesse qu'il ne trouve pas possible de considérer l'alternative du dessein intelligent comme une réelle option. Il avoue manquer du *sensus divinitatis* qui permet à tant de gens de voir le monde comme l'expression d'une intention divine. Il dit cependant qu'il a été stimulé par les critiques envers le darwinisme d'auteurs comme Michael Behe et Stephen Meyer. Voir *Mind an Cosmos*, 12 et 10.

Παιδεία

LE BONHEUR RÉSIDE-T-IL
DANS LA CONTEMPLATION OU DANS L'AMITIÉ ?¹

Fr. Simon-Pierre Lessard
Missionnaire de l'Évangile
Sherbrooke

IL N'Y A PAS DE QUESTION plus importante que celle du bonheur. Tout le monde veut être heureux. Tout ce que nous faisons est en vue du bonheur.

I. Qui est le plus heureux ?

A. Selon notre expérience

Dites-moi : qui sont les trois personnes que vous connaissez personnellement qui vous semblent les plus heureuses ? Prenez le temps d'y penser et d'écrire leur nom. Que sont ces trois personnes qui vous apparaissent si heureuses ? S'agit-il de savants, de philosophes, d'intellectuels ?

En réponse, on me donne le plus souvent des gens simples avec une vie centrée sur des relations (mariage, famille, amis, Dieu). Les personnes les plus heureuses que nous connaissions sont rarement des savants, des intellectuels ou même des professeurs de philosophie. Mais pourquoi est-ce ainsi ? Est-ce simplement parce qu'aujourd'hui presque plus personne n'a de bonnes mœurs intellectuelles et que la véritable étude et contemplation est devenue très rare, rare même (et peut-être surtout) chez ceux que l'on dit être des savants ou des intellectuels ?

Laissez-moi vous poser une autre question. Quels ont été les trois moments les plus heureux de votre vie ? Les avez-vous expérimentés lors de séances de lecture ou d'étude ? Celles-ci ont certainement procuré de grandes joies. Mais n'avez-vous pas

¹ D'abord donné comme communication à la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ARISTOTÉ-LICO-THOMISTES, au colloque tenu à Québec les 17 et 18 août 2018.

SIMON-PIERRE LESSARD

goûté des joies plus marquantes encore lors de relations d'amour ? Nos souvenirs les plus heureux ne sont-ils pas plutôt liés à des moments de partage avec ceux que nous aimons le plus ? Le jour de notre mariage, par exemple, ou de la naissance d'un enfant ?

Une dernière question : quels ont été les trois moments les plus malheureux de votre vie ? Des fois où vous avez pris conscience que vous ignoriez la réponse à quelque question importante de science de la nature, de métaphysique ou encore de théologie ? Ne s'agirait-il pas plutôt de jours où vous avez été trahi, trompé ou déçu par une personne chère ?

Vos réponses indiquent que le bonheur tient plus à la qualité des relations d'amour, des amitiés, qu'au fait de connaître ou d'ignorer.

B. Selon les sages

a) L'amitié ?

Aristote lui-même ne déclare-t-il pas que le bonheur réside avant tout dans l'amitié ?

L'amitié est une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu. De plus, elle constitue ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car personne ne choisirait de vivre sans amis, fût-ce avec tous les autres biens.²

Qu'en disent les saints, ces experts du bonheur ? Presque tous l'assimilent à une relation d'amour avec Dieu. Aimer et être aimé de Dieu !

Saint Augustin a déclaré : « Une vie bonne et honnête ne consiste en rien d'autre qu'à aimer comme il faut aimer ce que nous devons aimer, Dieu et notre prochain. »³ Et saint Jean de la Croix d'affirmer qu'au soir de notre vie nous serons jugés sur... notre science ? Non, sur l'amour !

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a.

³ Augustin, *In I Jn*, 137, 5, 17.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

Ne voilà-t-il pas de très bonnes raisons de penser que le bonheur se trouve dans l'amitié, dans les relations d'amour réciproques. Non seulement le sens commun et notre propre expérience témoignent en ce sens, mais aussi l'autorité des philosophes et des saints.

b) La contemplation ?

Pourtant... Pourtant, l'étude de la philosophie et de la théologie nous font entendre Aristote et Thomas d'Aquin placer le bonheur dans la contemplation, non dans l'amitié.

Le bonheur est coextensif à la contemplation. Plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux, et heureux non pas par accident, mais en vertu de la contemplation même, car cette dernière est par elle-même d'un grand prix. Il en résulte que le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation.⁴

Aristote dit même que le sage, c'est-à-dire donc l'homme heureux, n'a plus vraiment besoin d'amis, sinon pour l'aider un peu à contempler... comme une amitié utile.

L'homme sage, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage. Sans doute est-il préférable pour lui d'avoir des collaborateurs, mais il n'en est pas moins l'homme qui se suffit le plus pleinement à lui-même.⁵

Le plus grand des théologiens, saint Thomas d'Aquin, va dans le même sens et affirme clairement que le bonheur réside essentiellement dans l'intelligence, dans une vision, une contemplation béatifique.

L'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intelligence.⁶

⁴ Aristote, *op. cit.*, X, 8, 1178b.

⁵ *Ibid.*, 7, 1177b.

⁶ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IaIIae, q. 3, a. 4, c.

SIMON-PIERRE LESSARD

C. Une réconciliation est-elle possible ?

De nos jours, et peut-être de toujours, parler ainsi du bonheur reçoit le plus souvent un accueil perplexe, voire même hostile. Il n'y a, dit-on, qu'un petit groupe de philosophes aristotélico-thomistes pour encore penser abstraitement ainsi contre l'évidence de la vie concrète. Il faut revenir à l'expérience et écouter notre cœur, dit-on : on trouve le bonheur dans le fait d'aimer et d'être aimé, non dans une science abstraite.

Voici donc notre problème : Aristote et Thomas d'Aquin, les deux plus grandes autorités en philosophie et théologie, s'opposent au sens commun du plus grand nombre et même au témoignage des saints. Or les saints ne sont-ils pas après tous les sages en matière de bonheur ?

Qui donc a raison ? Trouve-t-on le bonheur plutôt dans l'amitié ou dans la contemplation ? Pouvons-nous, ne devons-nous pas à tout prix réconcilier l'opinion populaire avec la sagesse des grands maîtres ?

II. Intelligence et volonté

Avant d'aller plus loin, il faut tout de suite remarquer que la question n'est pas la suivante : Le bonheur réside-t-il dans l'intelligence ou dans la volonté ? Mais plutôt : Le bonheur réside-t-il dans la contemplation ou dans l'amitié ?

Il y a quelques années, M. le professeur Yvan Pelletier a publié un article où il posait cette première question au sujet de l'intelligence et de la volonté.⁷ Je vous invite à relire cet article qui explique bien pourquoi le bonheur réside essentiellement dans l'intelligence et accidentellement dans la volonté, et aussi pourquoi inverser cet ordre des choses constitue une erreur très grave.

Voilà déjà un premier élément de réponse: le bonheur implique toujours intelligence **et** volonté. Il ne faut pas abstraitement ou

⁷ Yvan Pelletier, « Le bonheur : amour ou contemplation ? », dans *Peripatetikos*, #8 (2010), 7-43.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

artificiellement séparer ces deux facultés comme si l'une pouvait exister ou s'exercer sans l'autre. Autrement dit, tout bonheur implique nécessairement connaissance et amour. Comment aimer ce que l'on ignore ? Comment même ne pas aimer ce que l'on connaît comme bon ?

Si la tâche du philosophe est de bien distinguer les choses, il doit faire très attention à ne pas séparer ou opposer ce qui en réalité demande plutôt à être ordonné ou articulé. En ce sens, je trouve intéressante l'expression d'Augustin qui parle du bonheur comme de la *joie de la vérité* et que Thomas d'Aquin reprend à son compte :

L'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intelligence ; mais le plaisir qui suit le bonheur appartient à la volonté, selon ce qu'Augustin dit, *Confessions*, X, que le bonheur est « la joie de la vérité » ; car la joie est en elle-même la jouissance du bonheur.⁸

Ne tombons donc pas dans une vision moderne et réductrice de la vie contemplative. Ne divorçons pas intelligence et volonté. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point !

III. Quelle connaissance rend l'homme heureux ?

A. La meilleure connaissance

Si le bonheur réside essentiellement dans une connaissance, il reste que ce ne soit toutefois pas connaître n'importe quoi ni n'importe comment qui rende l'homme heureux, mais connaître les meilleures choses de la meilleure manière possible.

Une connaissance est meilleure qu'une autre d'au moins deux manières :

1. Selon son objet
2. Selon sa qualité ou son mode

⁸ Thomas d'Aquin, *ibid.*

SIMON-PIERRE LESSARD

Premièrement donc, selon son objet. Plus cet objet est noble ou élevé, plus il a d'être, meilleure est sa connaissance. Par exemple, connaître que *l'homme a une âme immortelle* est meilleur que connaître que *le sodium est oxydable* ou que *les abeilles se nourrissent de nectar*. De même, connaître que *Dieu est bon* est meilleur que connaître que *l'homme a une âme immortelle*.

Ensuite, selon sa qualité ou son mode. Plus ce mode est achevé, plus il y a d'évidence, de clarté et de certitude, meilleure encore est la connaissance. Par exemple, **voir** que *le sodium est oxydable* est meilleur que **croire** son professeur de chimie sur le même sujet. De même, connaître avec certitude que *l'homme a une âme immortelle* dépasse le savoir avec probabilité.

Dans les sciences spéculatives elles-mêmes, on trouve des degrés quant à la bonté et à l'honorabilité. Toute science, en effet, est louée à partir de son acte. Or, tout acte est loué à partir de deux choses : à partir de son objet et à partir de sa qualité ou de son mode. Comme construire [un édifice] est meilleur que faire un lit, parce que l'objet de la construction est meilleur que le lit. Mais dans la même chose, en regard de la même chose, la qualité elle-même fait un certain degré ; parce que meilleur est le mode de l'édifice, meilleur est l'édifice. Ainsi donc, si on considère la science, ou son acte, à partir de son objet, il est évident que la science des choses meilleures et plus honorables est plus noble. Mais si on la considère à partir de sa qualité ou son mode, la science plus certaine est plus noble. Ainsi donc, on dit qu'une science est plus noble qu'une autre, ou parce qu'elle porte sur des choses meilleures et plus honorables, ou parce qu'elle est plus certaine.⁹

⁹ Idem, *In I de anima*, lect. 1, # 4 : « In ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo, si consideretur scientia, seu

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

B. Selon son objet plus que selon son mode

Mais comment comparer des connaissances dont objets, qualité ou modes différents ? Est-il meilleur de connaître des objets plus élevés, malgré une évidence et une certitude moindre, que des objets moins élevés, avec plus d'évidence et de certitude ? Autrement dit, vaut-il mieux connaître d'opinion l'âme humaine et Dieu ou de science le sodium et les abeilles ?

Il nous faut répondre avec Aristote et Thomas d'Aquin que l'objet l'emporte toujours sur la qualité ou le mode. Connaître un objet plus élevé, même avec peu d'évidence et de certitude, est meilleur que connaître un objet moins élevé, même avec beaucoup d'évidence et de certitude. Ainsi, connaître Dieu ou l'âme humaine, même en débutant, vaudra toujours mieux qu'être un grand spécialiste des abeilles ou du sel de table. Car Dieu et l'âme humaine sont des objets plus élevés, plus nobles, que l'abeille et le sel de table, bien que l'évidence soit un mode plus achevé que la foi et la certitude une détermination plus grande que la probabilité.

Voilà pourquoi connaître Dieu, même si c'est avec peu d'évidence et peu de certitude, est meilleur que connaître une abeille, même si c'est avec beaucoup d'évidence et de certitude.¹⁰

actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa. »

¹⁰ Le mode l'emporte-t-il sur la qualité ? Vaut-il mieux connaître par mode de foi divine surnaturelle avec une très grande certitude ou par mode d'évidence humaine avec une moins grande certitude ? Vaut-il mieux croire avec la certitude de l'intelligence divine que l'âme humaine est immortelle ou le savoir par notre intelligence humaine ? Lorsqu'il s'agit de foi théologique, il est préférable en cette vie de croire que de voir. Car la foi théologique consiste en une participation à l'intelligence divine et donne une certitude plus grande que celle provenant de la seule intelligence humaine. Dans les tempêtes de la vie, cette certitude de la foi sert beaucoup plus que celle de la science seulement humaine. Certes, au ciel, la foi cèdera sa place

SIMON-PIERRE LESSARD

Pour les choses éternelles, dans quelque faible mesure que nous puissions les atteindre et y toucher, le peu que nous en apprenons nous cause, grâce à la sublimité de ce savoir, bien plus de plaisir que tout ce qui nous environne.¹¹

C'est différent dans certaines sciences, parce que certaines sciences sont plus certaines que d'autres, et elles portent cependant sur des choses moins honorables. Mais d'autres sciences portent sur des choses plus honorables et meilleures, et elles sont cependant moins certaines. Néanmoins, la science qui porte sur des choses meilleures et plus honorables est meilleure. La raison, comme dit le philosophe (*Sur les animaux*, XI), c'est parce que nous désirons plus en savoir peu sur des choses honorables et très élevées, même si nous savons cela d'une manière topique et probable, que d'en savoir beaucoup, et de manière certaine, sur des choses moins nobles. Cette science-là, en effet, a la noblesse d'elle-même et selon sa substance, mais cette science-ci, selon son mode et sa qualité.¹²

De ce que nous venons de dire sur la meilleure connaissance, nous devons conclure que le bonheur de l'homme doit consister en une connaissance des plus hauts objets connaissables, mais aussi selon les meilleurs modes et qualités de connaissance.

à la vision, mais cette vision demeurera une participation à la vision de Dieu !

¹¹ Aristote, *Des parties des animaux*, 1, 2, 645b.

¹² Thomas d'Aquin, *ibid.*, #5 : « Hoc est in quibusdam scientiis diversum : quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus : aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit philosophus in Lib. undecimo de animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate. »

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

Ce n'est clairement pas connaître n'importe quoi n'importe comment qui rend l'homme heureux, mais connaître les meilleurs objets de la meilleure manière possible.

IV. L'amitié comporte une certaine connaissance

A. Les personnes, objets de connaissance les meilleurs

Quel est le meilleur objet que l'homme puisse connaître en ce monde visible ?

De tous les objets de connaissance, le plus grand du monde visible est la personne humaine individuelle. Les roches, les plantes et les bêtes sont des créatures merveilleuses, mais rien n'est aussi grand qu'un homme, et en l'homme rien n'est aussi grand que sa partie spirituelle.

La plus haute connaissance, ou science, est donc celle qui s'intéresse aux personnes.

B. L'amitié, leur mode de connaissance le meilleur

Mais l'on peut connaître des personnes de diverses manières. On peut étudier en philosophie ce qu'est une personne de manière abstraite et universelle. On peut alors connaître par mode d'évidence ou de science, si on a la chance d'une excellente formation en philosophie. On peut aussi lire une biographie concernant une personne particulière et la connaître ainsi de manière très concrète. On connaît alors par mode de foi humaine, c'est-à-dire qu'on adhère à la connaissance qu'un homme a d'un autre à cause de la crédibilité du premier.

N'existe-t-il pas néanmoins une autre manière de connaître quelqu'un qui soit encore meilleure ?

Pour connaître quelqu'un plus parfaitement, rien de mieux qu'une rencontre réelle face à face. Si je vous parle abondamment de mon père vous le connaîtrez, mais si vous le rencontrez réellement et prenez un repas avec lui, si vous vivez avec lui toute une semaine à la pêche, alors vous le connaîtrez tout autrement !

SIMON-PIERRE LESSARD

Car connaître une personne humaine implique de connaître l'intérieur invisible de cette personne, ses meilleures pensées et sentiments, dans leur singularité et contingence. Pour y arriver il faut converser, échanger, vivre même avec cette personne. C'est la vie commune qui donne la connaissance la plus profonde, intime et complète d'une personne. En vivant avec quelqu'un, on peut même sous certains rapports le connaître mieux qu'il ne se connaît lui-même. Parents et époux ne connaissent-ils pas souvent leurs enfants et leur époux mieux qu'ils se connaissent eux-mêmes ? Cette vie commune était même considérée par Aristote comme indispensable à l'amitié véritable.

Rien ne caractérise mieux l'amitié que la vie en commun.¹³

En outre, le proverbe ce que possèdent des amis est commun, est bien exact, car c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié.¹⁴

Ne passons pas à côté de la note lumineuse de J. Tricot qui commente ainsi ce passage d'Aristote :

Mise en commun qui porte sur les biens comme sur les sentiments et les idées. Plus cette mise en commun est complète, plus l'amitié est parfaite. Tout est commun entre amis. Entendant par 'tout' non seulement les biens corporels, mais aussi les pensées et les sentiments.¹⁵

Le bonheur étant ce qu'il y a de plus grand dans la vie contemplative, il devrait donc consister en la contemplation aimante des personnes ! Et en la contemplation aimante des personnes sous le meilleur mode possible, sous le *mode de l'amitié*, si on ne permet cette expression, c'est-à-dire, de la connaissance intime et

¹³ Aristote, *Éth. Nic.*, VIII, 6, 1157b.

¹⁴ *Ibid.*, 11, 1159b.

¹⁵ Traduction de *l'Éthique à Nicomaque*, Paris : Vrin, 1997, note 5, p. 407.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

concrète d'une personne¹⁶ dans une vie commune de bienveillance réciproque.

C. L'amitié, affaire d'intelligence et de volonté

L'amitié véritable, qu'elle soit conjugale, fraternelle ou autre, consiste principalement dans la connaissance personnelle, réciproque et aimante des amis. Se toucher physiquement ou même accomplir ensemble une activité, comme un travail, un sport ou un jeu, ne suffit pas pour faire des amis. L'amitié véritable implique de se connaître et de s'aimer. Pour cela, il faut aussi et souvent d'abord se faire connaître, se révéler. L'acte de l'amitié, c'est en quelque sorte le dialogue, la conversation par laquelle on connaît l'autre et se fait connaître à l'autre.

D'ailleurs, pour Aristote et Thomas d'Aquin, le bonheur est une certaine activité.

¹⁶ Connaître une personne, c'est connaître un singulier qui a des pensées et volontés particulières. On ne peut pas connaître seulement dans l'universel une personne, pas même Dieu, qui a aussi des volontés particulières. La connaissance humaine a donc pour finalité ultime la connaissance des singuliers. D'ailleurs, le sujet lui-même de la connaissance et du bonheur constitue toujours quelque chose de particulier dans une personne concrète. Il s'agit de ma connaissance et de mon bonheur et non de la connaissance et du bonheur en général. Mais pourquoi pensons-nous souvent que la connaissance des universaux prime sur celle des singuliers ? Peut-être parce que, de fait, la connaissance des singuliers non rationnel est ordonnée à la connaissance de leurs espèces universelles. Mais lorsqu'il est question des singuliers rationnels, alors c'est l'espèce universelle (l'humanité, la nature angélique, la déité) qui est un moyen pour mieux connaître les individus singuliers (cet homme, cet ange, Dieu). Autrement dit, je connais cette abeille pour connaître ce qu'est une abeille, mais je connais ce qu'est un homme en vue de mieux connaître cet homme. Comme l'explique Thomas d'Aquin : « Les individus corruptibles sont ordonnés au bien de l'univers, non principalement, mais secondairement, c'est-à-dire en tant que la bonté de l'espèce est assurée par eux. (...) Mais les créatures raisonnables, parce qu'elles sont incorruptibles, sont ordonnées à concourir au bien de l'univers, comme des parties principales et surtout celles qui atteignent la béatitude, parce qu'elles atteignent plus immédiatement à la fin suprême. » (Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 22, a. 7.)

SIMON-PIERRE LESSARD

Si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit une activité conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorique, c'est ce que nous avons dit.¹⁷

Toutefois, l'amitié n'est-elle pas plutôt une relation qu'une activité et même plus encore une vertu plus qu'une relation ?

L'amitié est une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu.¹⁸

On peut certes parler d'amitié pour désigner cette disposition stable et bienveillante de la volonté qui rend possible la relation d'amitié et qui, comme dit Aristote, ne va pas sans cette vertu. Mais il y a aussi l'acte de cet habitus qui consiste à *faire l'amitié* si on me permet aussi cette expression. L'acte de l'amitié c'est en quelque sorte le dialogue, la conversation par laquelle on connaît l'autre et se fait connaître à l'autre. Ainsi, il est vrai que le parfait bonheur soit une certaine activité théorique, mais il faut bien comprendre que l'amitié est justement elle aussi une activité théorique !

L'amitié comprise comme une relation de connaissance réciproque est donc affaire d'intelligence, mais pas seulement. Elle est aussi affaire de volonté, d'amour.

¹⁷ Aristote, *op. cit.*, X, 7, 1177a.

¹⁸ *Ibid.*, VIII, 1, 1155a.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

V. Le plus grand bonheur est dans l'amitié avec Dieu

A. Dieu, la meilleure personne à connaître

Il existe un bonheur plus grand encore, puisqu'un objet plus grand qu'une personne humaine s'offre à notre intelligence : Dieu ! Dieu aussi est une personne après tout, trois Personnes même, selon la Révélation.

Il y a plus de 'bonheur' à être en relation avec un chien qu'avec un chêne. De même, il y a plus de bonheur à être en relation avec un homme qu'avec un chien. Notons aussi que parmi les hommes, il y a plus de bonheur à être en relation avec de meilleurs hommes. De même, il y aurait plus de bonheur à être en relation avec un ange et par-dessus tout avec Dieu, qu'avec des hommes, certes selon la nature et non nécessairement selon la grâce.

B. L'amitié avec Dieu semble impossible

Pouvons-nous de fait entretenir des relations avec des anges et avec Dieu ?

Il semble que la connaissance des Personnes divines sous le mode de l'amitié soit inaccessible à notre nature humaine. Qui peut converser avec Dieu, le connaître intimement, vivre avec lui, le voir face à face ? Aristote le croyait impossible pour notre pauvre nature humaine.

Une vie de ce genre sera certes trop élevée pour la condition humaine, car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu. Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, X, 11, 1177b.

SIMON-PIERRE LESSARD

De plus, l'amitié n'implique-t-elle pas une certaine égalité ? *Elle est une égalité*, écrit Aristote.²⁰ Or, à quelle égalité prétendons-nous avec Dieu ? Quelle proportion feindre entre le fini et l'infini ?!

Ce que nous disons là saute aux yeux : quand une disparité considérable se produit sous le rapport de la vertu, ou du vice, ou des ressources matérielles, ou de quelque autre chose, les amis ne sont plus longtemps amis et ils ne prétendent même pas le demeurer. Le cas le plus frappant est celui des dieux, chez qui la supériorité en toute espèce de biens est la plus indiscutable. On le voit aussi quand il s'agit des rois : en ce qui les concerne, les hommes d'une situation par trop inférieure ne peuvent non plus prétendre à leur amitié, pas plus d'ailleurs que les gens dépourvus de tout mérite ne songent à se lier avec les hommes les plus distingués par leur excellence ou leur sagesse. Il est vrai qu'en pareil cas on ne peut déterminer avec précision jusqu'à quel point des amis sont encore des amis : les motifs sur lesquels leur amitié repose disparaissant en grande partie, mais leur amitié persiste encore. Toutefois si l'un des amis est séparé par un intervalle considérable, comme par exemple Dieu est éloigné de l'homme, il n'y a plus d'amitié possible.²¹

L'église catholique a rappelé cet intervalle considérable lors du 4^e Concile du Latran, en affirmant qu'entre le Créateur et la créature, on ne peut marquer tellement de ressemblance que leur dissemblance ne soit pas plus grande encore.²²

Ainsi, la plupart des hommes font un choix difficile. Ou bien ils placent leur bonheur dans la connaissance d'un objet inférieur, les personnes humaines, mais selon un mode supérieur de connaissance. Ou bien, beaucoup plus rarement, ils choisissent de

²⁰ *Ibid.*, VIII, 7, 1158a.

²¹ *Ibid.*, VIII, 9, 1159a.

²² Cc. Latran IV : DS 806.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

prioriser la connaissance de ce qu'il y a de plus grand, Dieu, mais selon des modes de connaissances inférieurs.

Néanmoins, pour être véritablement heureux, l'homme sent bien qu'il devrait connaître Dieu comme il connaît les hommes : amicalement, face à face. Il aspire à connaître personnellement Dieu, à le connaître dans ses pensées et volontés intimes, comme on connaît son époux, son père, son ami.

Nous arrivons ainsi à une aporie : l'homme désire être ami de Dieu, mais cette amitié est impossible. Le désir de l'homme sera-t-il donc toujours frustré ?

VI. La réponse chrétienne au problème du bonheur

A. Dieu nous appelle et nous élève à son amitié

Heureusement, l'homme n'est pas limité à connaître seulement ce que peut connaître sa propre intelligence. L'homme peut connaître par l'intelligence d'un autre, c'est-à-dire croire, connaître par mode de foi.

Dans le problème qui nous intéresse justement, qu'est-ce que Dieu a dit à l'homme ? L'homme peut-il connaître Dieu comme on connaît un ami ?

Non seulement Dieu le dit possible, mais il en fait le cœur de sa Révélation.

Je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai entendu
de mon Père, je vous l'ai fait connaître.²³

Ce que Dieu est venu révéler avant tout, c'est qui il est et quel genre de relation il veut avec nous. La Révélation ne porte sur rien d'autre que sur le bonheur de Dieu et le nôtre.

Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler
en personne et de faire connaître le mystère de sa
volonté grâce auquel les hommes, par le Christ, le
Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du
Père et sont rendus participants de la nature divine. Par

²³ Jn 15,15.

SIMON-PIERRE LESSARD

cette révélation, le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis; il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie.²⁴

C'est justement par la Révélation et la grâce que Dieu nous rend possible cette connaissance aimante et profonde de lui-même. Dieu se révèle à nous dans son intimité inaccessible pour que nous puissions le connaître et l'aimer personnellement et non comme un objet d'étude abstrait, obscur, incertain ou lointain. La grâce nous donne de vivre avec Dieu, d'être en relation avec lui, de converser avec lui dans une prière personnelle.²⁵

Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne **sait** pas ce que fait son maître ; je vous appelle mes **amis**, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait **connaître**.²⁶

L'amitié est donc clairement une affaire de connaissance, au dire de la Parole de Dieu même.

²⁴ Concile eucuménique Vatican II, *Dei Verbum*, #2.

²⁵ La grâce nous donne d'une manière cette égalité nécessaire à l'amitié en nous rendant *participant de la nature divine*. (2 P 1, 4) La grâce nous donne spécialement d'aimer Dieu de tout notre cœur, plus même de l'aimer avec le cœur de Dieu même. À ce sujet, ces remarques d'Aristote jettent une grande lumière sur le mystère de la grâce pour les chrétiens : « Dans toutes les amitiés comportant supériorité, il faut aussi que l'attachement soit proportionnel : ainsi, celui qui est meilleur que l'autre doit être aimé plus qu'il n'aime ; il en sera de même pour celui qui est plus utile, et pareillement dans chacun des autres cas. Quand, en effet, l'affection est fonction du mérite des parties, alors il se produit une sorte d'égalité, égalité qui est considérée comme un caractère propre de l'amitié. » (Aristote, *Éth. Nic.*, VIII, 7, 1158b) – « Étant donné que l'amitié consiste plutôt dans le fait d'aimer, et qu'on loue ceux qui aiment leurs amis, il semble bien qu'aimer soit la vertu des amis, de sorte que ceux dans lesquels ce sentiment se rencontre proportionné au mérite de leur ami, sont des amis constants, et leur amitié l'est aussi. C'est de cette façon surtout que même les hommes de condition inégale peuvent être amis, car ils seront ainsi rendus égaux. Or l'égalité et la ressemblance constituent l'affection, particulièrement la ressemblance de ceux qui sont semblables en vertu. » (*Ibid.*, 10, 1159b.)

²⁶ Jn 15, 15.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

B. L'amitié avec Dieu, une certaine connaissance

En effet, la vie théologique de foi, d'espérance et de charité est contemplation surnaturelle de Dieu et relation d'amitié avec Dieu : contempler avec tout son cœur, son intelligence et sa volonté ce qu'il y a de plus grand : des personnes, des personnes divines. Connaître amoureusement Dieu et être connu amoureusement par lui. Une véritable rencontre face à face !

Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami.²⁷

Puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que saint Paul dit (1 Co 1, 9): « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. » Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu.²⁸

Certes, cette connaissance amicale demeure imparfaite en cette vie, puisqu'elle se vit sous le mode de la foi. Déjà, tout de même, la foi est une participation à l'intelligence divine. Or, nous le savons, au ciel cette connaissance sera parfaite, achevée, dans la vision, dans le mode de l'évidence.

Nous voyons actuellement de manière confuse, comme dans un miroir ; ce jour-là, nous verrons face à face. Actuellement, ma connaissance est partielle ; ce jour-là, je connaîtrai parfaitement, comme j'ai été connu.²⁹

Avant de mourir, Jésus nous a clairement parlé du bonheur. Il a dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. »³⁰ Il plaçait ainsi du

²⁷ Ex 33, 11.

²⁸ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIaIIae, q. 23, a. 1.

²⁹ 1 Co 13, 12.

³⁰ Jn 17, 3.

SIMON-PIERRE LESSARD

haut de son autorité divine le bonheur dans la connaissance. Toutefois, Jésus a dit *qu'il te connaisse, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* plaçant ainsi le bonheur non pas en n'importe quelle connaissance, mais dans la connaissance d'une personne et non pas de n'importe quelle personne, mais de Dieu lui-même.

Voilà comment je pense qu'on peut réconcilier deux notions du bonheur d'apparence si contraires : contemplation et amitié.

VII. Dieu lui-même est contemplation et amitié

A. Dieu, connaissance de lui-même

Dieu lui-même, son être, son bonheur, n'est rien d'autre qu'un acte de contemplation. Aristote ne dit-il pas que Dieu est Pensée de la Pensée ?

L'intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de la pensée.³¹

Que le parfait bonheur soit une certaine activité théorétique, les considérations suivantes le montreront encore avec clarté. Nous concevons les dieux comme jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur. Mais quelles sortes d'actions devons-nous leur attribuer ? (...) Or, pour l'être vivant, une fois qu'on lui a ôté l'action et à plus forte raison la production, que lui laisse-t-on d'autre que la contemplation ? Par conséquent, l'activité de Dieu, qui en félicité surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur.³²

En effet, Dieu contemple le plus haut objet de connaissance possible : Dieu se contemple lui-même de toute éternité. Dieu se

³¹ Aristote, *Métaphysique*, XII, 1074b34-35.

³² Idem, *Éth. Nic.*, X, 8, 1178b.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

connaît amoureusement, il se repose dans cette connaissance aimante de lui-même. Dieu se connaît lui-même selon le mode de connaissance le plus parfait; sa connaissance de lui-même est la plus intense, la plus profonde, la plus claire et la plus joyeuse.

B. Dieu, communion d'amis

La contemplation de Dieu est tellement parfaite et infinie qu'elle engendre même des Personnes divines! Et voilà que le bonheur de Dieu est aussi amitié, car Dieu est trois Personnes se connaissant et s'aimant réciproquement dans une vie commune. Dieu n'est donc pas un intellectuel froid et seul avec ses livres, mais une communion d'amis.

C. Notre bonheur, à l'image de Dieu

La bonne nouvelle de la Révélation, c'est que Dieu ne nous appelle pas à un parfait bonheur humain, mais veut nous donner gratuitement un bonheur surhumain ! Il veut nous partager sa propre vie, son propre bonheur infini.

Moi, je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis, et
mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît,
et que je connais le Père ; et je donne ma vie pour mes
brebis.³³

Notre bonheur en Dieu est donc à l'image de Dieu lui-même qui, dans le mystère de sa Trinité, est relation éternelle de connaissance aimante entre le Père, le Fils et l'Esprit.

Dieu veut que nous le contemplions comme il se contemple lui-même. Dieu veut que nous le connaissions et que nous l'aimions comme il se connaît et s'aime lui-même. « *Je connaîtrai parfaitement, comme j'ai été connu.* »³⁴ Dieu veut que nous nous reposions dans sa propre joie ! « *Entre dans la joie de ton Seigneur.* »³⁵ Le ciel, c'est la vision béatifique, c'est la contemplation de Dieu sur Dieu. Voilà pourquoi saint Jean a bien raison

³³ Jn 10, 14-15.

³⁴ 1Co 13,12

³⁵ Mt 25,21.23

SIMON-PIERRE LESSARD

de dire que « *Nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est.* »³⁶

VIII. La connaissance, union

A. Dans la vision béatifique

La connaissance n'est-elle pas union de deux réalités ? Connaître est une relation entre le connu et le connaissant. C'est même en un sens devenir l'autre, c'est un mode d'union très intime. Connaître, c'est d'ailleurs, en langage biblique, s'unir, c'est faire l'amour, c'est *faire l'amitié*.³⁷ C'est comme devenir une seule chair ou une seule substance.³⁸

Or, au ciel dans la vision béatifique, c'est l'essence même de Dieu qui informera notre intelligence et nous le fera connaître. « *Par ta lumière nous verrons la lumière.* »³⁹ L'union entre Dieu et nous deviendra donc plus grande, plus intime, plus parfaite qu'en toute autre acte de connaissance, où l'essence du connu ne se fait pas présent en nous.

Tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui vienne de plus haut que sa nature; ainsi l'air, s'il doit recevoir la forme du feu, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui corresponde à cette nouvelle forme. Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect. Il faut donc que quelque disposition surnaturelle lui soit surajoutée, pour qu'il s'élève à une telle sublimité. Puisque la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir l'essence divine, ainsi qu'on l'a montré, il faut donc que par un effet de la grâce divine cette vertu en lui soit surdéveloppée. Et cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons

³⁶ 1Jn 3,2

³⁷ Voir Gn 4, 1 ; 19,5 ; 19, 8.

³⁸ Cf. Gn 2,23-24 ; Mc 10,8 Et aussi en un sens plus élevé Jn 10,30 ; 17,21-22

³⁹ Ps 35,10

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

une illumination de l'intellect, comme nous appelons l'intelligible lui-même une lumière, un éclat. Telle est la lumière dont l'Apocalypse (21, 23) dit: "La clarté de Dieu illuminera" la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la 1^o épître de S. Jean (3, 2). "Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est."⁴⁰

C'est ainsi que le désir d'union totale et intime commun à tous les amoureux se réalisera enfin de la manière la plus parfaite possible pour nous !

B. Dans l'Eucharistie et la Trinité

Voilà aussi pourquoi la manducation eucharistique est une image plus parfaite de la vision béatifique que l'adoration eucharistique, même si cette dernière semblerait plus appropriée puisqu'elle fait appel au sens de la vue, plus près analogiquement d'une vision intellectuelle.

C'est que la manducation manifeste mieux l'unité de deux substances. Quand je mange l'autre, l'autre devient moi ou je deviens l'autre, mais l'unité est si grande qu'il n'y a même plus deux substances. Certes, dans la vision béatifique, Dieu et moi conserverons nos êtres respectifs; il n'y aura pas fusion, mais l'union sera si grande, que seule la manducation pouvait au mieux la manifester.

C'est ultimement dans la Trinité que l'unité que désire l'amour atteint sa plus haute perfection, car il n'y a là vraiment qu'une seule substance tout en préservant la distinction des personnes. Le rêve de l'amour parfait, de plusieurs personnes en une seule substance, se réalise parfaitement dans le mystère de l'amitié divine, de la contemplation des Personnes divines les unes dans les autres !

⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 5.

IX. Solutions et raisons d'une bonne intuition

A. *L'amitié est une école du bonheur*

Après toutes ses réflexions qu'allons-nous répondre à notre question ? Le bonheur est-il donc dans la contemplation ou dans l'amitié ?

Ma réponse est que le bonheur réside dans la contemplation amicale des Personnes divines.

Après tout, le philosophe n'est-il pas l'*ami* de la sagesse ? Et la Sagesse par excellence n'est-elle pas le Verbe de Dieu ? Et l'image la plus proche du ciel que nous ayons sur la terre n'est-ce pas la contemplation des personnes humaines ?

Voilà pourquoi les hommes ont cette intuition que le bonheur est dans l'amitié. Parce que dans leurs amitiés humaines, ils ont un avant-goût du véritable bonheur. Parce qu'aussi nos amitiés humaines sont une école de l'amitié divine. Parce que c'est dans l'amitié que l'on goûte au mieux *la joie de la vérité*.

B. *La vérité d'une connaissance confuse*

Il ne faut donc pas mépriser les gens ordinaires pour le fait qu'ils parlent souvent avec un langage confus. Le peuple voit les choses dans leur tout concrètement, sans distinction. Il parle d'amour pour référer à une expérience de connaissance aimante.

Si, nous disant philosophes, nous faisons l'erreur de parler de connaissance et d'intelligence sans parler d'amour et de volonté, nos paroles ne colleront jamais à la réalité de nos auditeurs.

Si par ailleurs notre principale expérience de connaissance est celle d'étudier dans des livres, sans certitude et sans joie, des choses utiles et basses, il faut s'attendre que bonheur et connaissance nous semblent toujours s'opposer.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

C. Les écueils du philosophe

Attention aussi, car de nombreux philosophes, même aristotéliens et thomistes, ont raté leur vie en comprenant mal en quel sens le bonheur est dans la vie contemplative.

D'abord, le philosophe ne doit jamais oublier que l'objet prime sur le mode de connaissance et que de tous les modes celui de la foi surnaturelle prime sur l'évidence naturelle. Après tout, la plus haute noblesse de la philosophie est de servir la théologie, et la véritable théologie se doit d'être surnaturelle.

Le philosophe doit donc tendre à la théologie et à la prière, car il y a plus de joie à contempler Dieu surnaturellement que tout le reste, même s'il y a moins d'évidence, moins de nécessité.

Le philosophe doit aussi éviter à tout prix de tomber dans cette tentation qui guette toujours les plus grands esprits (à commencer par Lucifer!), celle de préférer se contempler soi-même contemplant que de s'oublier en contemplant Dieu.

Remarquez enfin que pour l'homme, le bonheur n'est pas dans la contemplation, mais dans la *vie contemplative*. Car sur cette terre, l'homme ne peut pas être pur acte de contemplation. Même si sa meilleure partie est l'intelligence, il est un tout avec une volonté, une sensibilité, un corps, une vie sociale... et tous ces aspects de sa vie doivent être équilibrés et comblés pour être heureux.

Si la *vie contemplative* met en priorité la contemplation, elle inclut nécessairement une foule d'autres aspects de la vie humaine qu'il ne faut pas négliger, au risque de devenir plus des bêtes que des hommes divins.

Le sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure, puisqu'il est un homme : car la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation, mais il faut aussi que le corps soit en

SIMON-PIERRE LESSARD

bonne santé, qu'il reçoive de la nourriture et tous autres soins.⁴¹

D. La sagesse de l'amour

a) Par le don du Saint-Esprit

De plus, par le don surnaturel de sagesse qui nous vient du Saint-Esprit, l'amour de charité nous procure une connaissance très profonde par mode de connaturalité.

La sagesse implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons : ou bien en raison d'un usage parfait de la raison; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle ; tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin « non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ». Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu, selon saint Paul (1 Co 6, 17) : « Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. » Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté ; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger.⁴²

⁴¹ Aristote, *Éth. Nic.*, X, 8, 1178b. Voir aussi VII, 1, 1145a et *Politique*, I, 2, 1253a.

⁴² Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIaIIae*, q. 45, a. 2.

*Le bonheur réside-t-il
dans la contemplation ou dans l'amitié ?*

Voilà pourquoi, très souvent, des personnes simples peuvent jouir d'une très haute connaissance sur Dieu.

Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits. Oui, Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bienveillance. Tout m'a été remis par mon Père ; personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler.⁴³

b) Par la charité en cette vie

Enfin, une autre partie de la réponse, et peut-être la plus importante, tient en ce qu'en cette vie nous pouvons davantage toucher Dieu par l'amour que par la connaissance et que c'est aussi plus par l'amour que par la connaissance que l'on prépare la vision béatifique. Notre nature humaine nous incline donc à l'amour comme notre plus grand bien en cette vie pour préparer notre bonheur en l'autre vie.

Quand la réalité où se trouve le bien est plus élevée que l'âme même où se trouve l'idée de cette réalité, la volonté est supérieure à l'intelligence, par rapport à cette réalité. Mais quand la réalité est inférieure à l'âme, alors sous ce rapport l'intelligence est supérieure à la volonté. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer. Toutefois, absolument parlant, l'intelligence est plus noble que la volonté.⁴⁴

X. Conclusion : Le bonheur à la table de Dieu !

Le véritable et parfait bonheur, c'est la contemplation du Cœur de Dieu... notre ami ! Au ciel, nous entrerons dans le cœur de Dieu comme dans celui d'un ami. Car, après tout, la contemplation, c'est une communion intime.

⁴³ Mt 11, 25-27

⁴⁴ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 82, a. 3.

SIMON-PIERRE LESSARD

Ainsi le ciel, la contemplation de la vision béatifique, ce n'est pas une très longue séance d'adoration silencieuse où l'on s'ennuie. La vision béatifique, c'est une éternelle conversation avec notre meilleur ami. C'est entrer dans la conversation éternelle des trois Personnes divines. C'est être invité à la table de Dieu et participer à cette conversation merveilleuse de la Sainte Trinité qui se dit elle-même à elle-même.

C'est ce que représente la célèbre icône de Roublev où les trois Personnes divines prennent un repas ensemble au pied du chêne de Mambré.⁴⁵ C'est le dernier repas entre amis dont on voudrait qu'il ne se termine jamais... et qui ne se terminera jamais ! Sur l'icône, il reste une place libre sur la table carrée : c'est la place du quêteux, c'est la place de l'ami de Dieu⁴⁶, c'est notre place !

VOICI QUE JE ME TIENS À LA PORTE, ET JE FRAPPE. SI
QUELQU'UN ENTEND MA VOIX ET OUVRE LA PORTE,
J'ENTRERAI CHEZ LUI; JE PRENDRAI MON REPAS AVEC
LUI, ET LUI AVEC MOI.⁴⁷

⁴⁵ Gn 18

⁴⁶ Is 41,8 ; Jc 2,23

⁴⁷ Ap 3, 20.