

Jean-Paul Desbiens

(1958)

DU MAÎTRE. *DE VERITATE, Q. XI*

Traduction française de Jean-Paul Desbiens, alias Frère Untel, 1958, de
De Magistro, de Saint Thomas d'Aquin.

Traduction française précédée d'une introduction.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Jean-Paul DESBIENS

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI.

Traduction de Jean-Paul Desbiens, alias Frère Untel du texte de Saint-Thomas d'Aquin, *De Magistro*. Thèse de licence de philosophie, 1958. Source : revue *Cahiers de Cap-Rouge*, vol. 2, no 2, 1974, pp. 13-73.

[Autorisation formelle accordée, le 20 janvier 2005, par l'auteur de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 9 février 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



REMERCIEMENTS

Un gros merci au Frère [Laurent Potvin](#), frère mariste, pour la relecture attentive et minutieuse de cette version numérique.

Nous diffusons quelques-unes des publications de l'auteur.

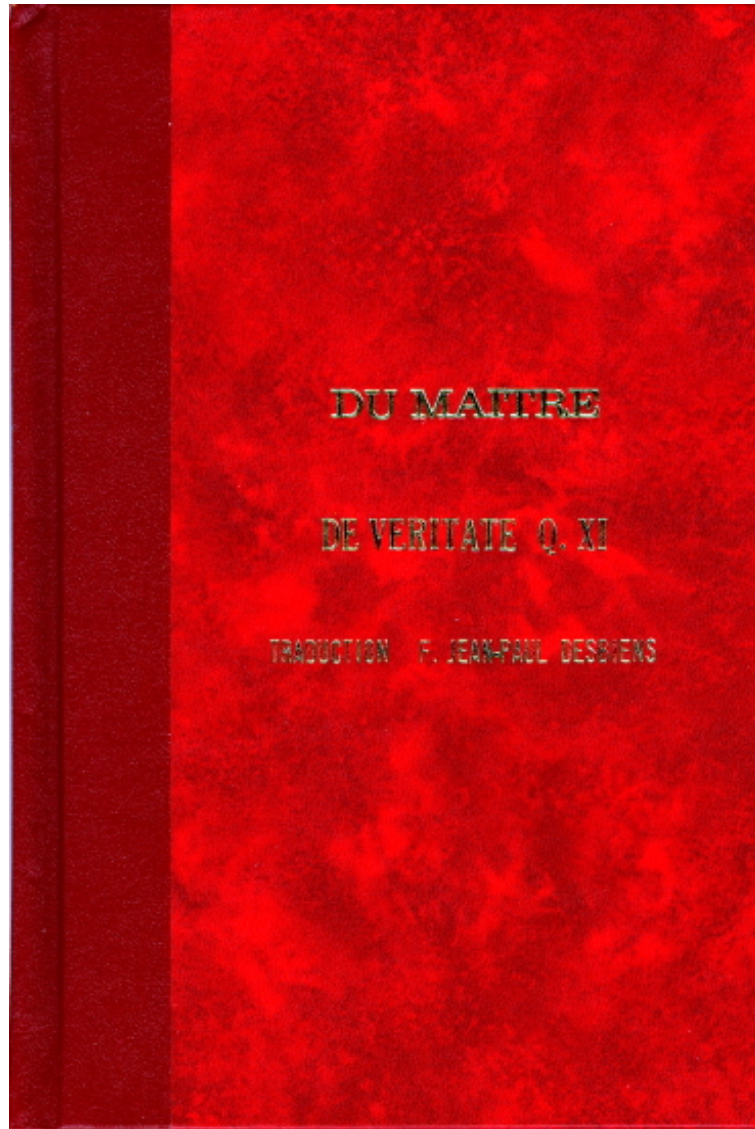
Avec toute notre gratitude pour ce minutieux travail de relecture et de correction des erreurs laissées lors de la reconnaissance de caractères.

Jean-Marie Tremblay

9 février 2009.

Saint-Thomas d'Aquin (1225-1274)

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI.



Traduction de Jean-Paul Desbiens, alias Frère Untel du texte de Saint-Thomas d'Aquin, *De Magistro*. Thèse de licence de philosophie, 1958. Source : revue *Cahiers de Cap-Rouge*, vol. 2, no 2, 1974, pp. 13-73.

Table des matières

[Présentation de l'auteur](#)

[Bibliographie](#)

[Avant-propos](#)

1. INTRODUCTION

1.1. [Ce qu'étaient les Questions Disputées au *Moyen-Âge*](#)

1.1.1. [L'Université au Moyen-Âge](#)

1.1.2. [Les Questions Disputées](#)

1.1.3. [La Quaestio](#)

1.2. [Conclusion](#)

1.3. [Le *De Magistro*](#)

1.3.1. [Sa place dans le *De Veritate*](#)

1.3.2. [Dégagement de la doctrine](#)

2. TRADUCTION FRANÇAISE DU TEXTE LATIN

[Article 1.](#) L'HOMME PEUT-IL ENSEIGNER ET ÊTRE DIT MAÎTRE, OU SEULEMENT DIEU ?

[Article 2.](#) L'HOMME PEUT-IL ÊTRE DIT SON PROPRE MAÎTRE ?

[Article 3.](#) L'HOMME PEUT-IL ÊTRE ENSEIGNÉ PAR L'ANGE ?

[Article 4.](#) L'ENSEIGNEMENT EST-IL UN ACTE DE LA VIE CONTEMPLATIVE OU DE LA VIE ACTIVE ?

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI

PRÉSENTATION

Jean-Paul Desbiens

[Retour à la table des matières](#)

C'était en 1958. J'avais alors le loisir de me livrer à de patients travaux. Je n'étais plus vraiment dans ma jeunesse, mais je n'avais pas encore été happé par les soins de l'administration.

La dernière halte de la course à obstacles vers la licence en philosophie prenait la forme d'un travail communément appelé thèse de licence. Pour ce travail, j'avais choisi de traduire et de présenter le *De Magistro* de saint Thomas d'Aquin. Je donne quelques raisons de ce choix dans l'avant-propos. Pour autant que je sache, c'était la première traduction française de ce traité.

Relisant ces vieilles pages, je me suis étonné de leur actualité; preuve que l'actuel est toujours d'actualité.

C'est ainsi que l'on trouve, dans ce traité, l'affirmation nette que l'élève est la cause principale de sa formation intellectuelle. Et il ne s'agit pas seulement d'une affirmation ; on établit cette vérité. Je vois aussi que « Le signe que l'on possède la science, c'est le pouvoir d'enseigner ; il en est ainsi, parce qu'un être est parfait dans son espèce quand il est apte à engendrer un autre être semblable à soi... (cf. note 72). Plus cavalièrement, Valéry écrivait : « Il vient toujours un moment où l'essentiel d'une doctrine qui a paru très abstruse est expliquée en trois mots par un homme d'esprit. »

On trouve, bien sûr, l'inévitable chapitre sur les anges. Les hommes du Moyen-Âge étaient fort préoccupés par les anges. On l'est moins aujourd'hui, il

me semble. On les a remplacés par les soucoupes volantes. Mais le service n'est pas terminé ; quand nous aurons pris connaissance du menu complet, nous aurons peut-être à choisir entre Michel et Lucifer. Dans les *Antimémoires*, Malraux écrit : « Avec les camps, Satan a reparu visiblement sur le monde. »

Je note enfin que de relire ces pages me donne quelque nostalgie du temps à jamais révolu où des hommes pouvaient dire tant avec une telle économie de moyens.

Jean-Paul Desbiens

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI

BIBLIOGRAPHIE[Retour à la table des matières](#)

- Aristote Nous utilisons les traductions françaises de Budé (*Les Physiques*) ; Garnier (*Ethique*) ; Vrin (Tricot, pour toutes les autres œuvres).
- Blanche, F.A. *Le Vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1925, pp. 168 et ss.
- Cicéron *Du Bien Suprême et des Maux les plus Graves*, Classiques Garnier.
- Gardeil, H.-D. *Initiation à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1953.
- Mandonnet, P. *Chronologie des Q.D.*, Revue Thomiste, 1918, pp. 266 et ss.
- Mansion, A. *Secrétaires de saint Thomas*, Revue Philosophique de Louvain, tome 55, mai 1957, pp. 216 et ss.
- Platon *Oeuvres Complètes*, Classiques Garnier.
- Quintilien *L'institution Oratoire 1*, Classiques Garnier.
- Robert, P. *Genèse et Formation de la Philosophie Scolastique*, P.U.L., 1950 ; *Histoire de la Philosophie Médiévale*, P.U.L., 1951.
- Synave, P. *L'Ordre des Quodlibets*, Revue Thomiste, 1926, p. 144 et ss. ; *Le Problème Chronologique des Q.D. de saint Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste, 1926, p. 154 et ss.
- Thomas, saint Toutes les citations des œuvres de saint Thomas utilisées dans ce travail ont été tirées des publications de la maison Marietti. Dans le cas du *De Trinitate*, cependant, nous avons

utilisé le texte miméographié de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, fascicule 163 ; de même, dans le cas du commentaire sur le *Peri Hermeneias* et les *Seconds Analytiques* : fascicules 101, 102, 103.

Dans le cas de la *Somme Théologique*, nous avons utilisé l'édition de la Librairie Louis Vivès, Paris, 1854 (traduction française de F. Lachat).

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'œuvre de saint Thomas, les Questions Disputées représentent une portion des plus considérables, tant par le nombre et l'importance des sujets qui y sont traités que par l'éminente qualité de la doctrine. Or, parmi ces questions, il en est une qui nous intéresse particulièrement, en tant que membre d'un institut enseignant, savoir, la question XI du grand traité du *De Veritate* et intitulée *De Magistro*.

C'est dans le *De Magistro*, en effet, que l'on trouve traité *ex professo* le problème de l'enseignement humain. Il nous a paru que ce code thomiste de la fonction de maître ¹ méritait que l'on tentât de la traduire en français afin d'en assurer une plus large circulation. Pour la grande majorité de nos contemporains, et lecteurs éventuels, le latin, ce n'est un secret pour personne, constitue un obstacle majeur. La traduction française que nous donnerons du *De Magistro* ne lèvera pas, il va sans dire, tous les obstacles qui barrent l'accès de cette haute doctrine. Il paraît bien, cependant, qu'elle pourra s'avérer de quelque utilité. C'est tout notre propos.

¹ Disons tout de suite que l'enseignement tel que le comprend le *De Magistro*, c'est l'enseignement parfait. Aussi bien, enseignement est un terme analogue. Dès lors, les acceptations dérivées doivent se comprendre par référence à la *ratio propria*. C'est elle qu'il faut d'abord connaître, et qu'on expose ici.

Si maintenant l'on se rappelle, d'une part, qu'il est deux façons d'être original, dont l'une consiste à être principe d'une chose vraiment nouvelle ; l'autre, principe de manifestation d'une chose ancienne, mais oubliée ou connue de peu ; et que, d'autre part, une traduction est principe de manifestation de la lettre, on ne dénierait pas toute originalité à un travail de ce genre, surtout si la « lettre » en question est celle de saint Thomas.

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI

1. INTRODUCTION

Jean-Paul Desbiens

1.1. Ce qu'étaient les Questions Disputées au Moyen-Âge

[Retour à la table des matières](#)

Puisque c'est de l'enseignement même que traite la question disputée De Magistro, il nous semble à propos et utile de faire précéder cette traduction de quelques brèves considérations sur la méthode d'enseignement que révèlent les Questions Disputées telles qu'on les pratiquait dans les universités du Moyen-Âge.

1.1.1. L'Université au Moyen-Âge

Mais disons d'abord un mot de l'organisation universitaire à cette époque.

Au Moyen-Âge, les Universités ne groupaient que quatre facultés : Arts, Médecine, Droit, Théologie. Tous ceux qui désiraient accéder à l'une ou à l'autre des trois facultés supérieures : Médecine, Droit, Théologie, devaient d'abord passer par la faculté des Arts, un peu comme aujourd'hui, d'ailleurs, à ceci près, que le programme de la faculté des Arts présentait alors un caractère beaucoup plus nettement propédeutique que maintenant.

Après avoir satisfait aux exigences de la faculté des Arts, l'étudiant, âgé d'une vingtaine d'années, pouvait s'inscrire à la faculté de son choix. Dans le cas de la faculté de Théologie, qui nous intéresse de plus près, l'étudiant devait se choisir un maître *actu regens*², un maître qui avait non seulement le titre de maître, mais qui exerçait activement sa fonction dans les cadres d'une Université. L'étudiant devait suivre pendant cinq ou six ans les cours réguliers du maître qu'il s'était choisi. Cette période constituait le cours passif.

Si le maître se montrait satisfait de son élève, il le recommandait pour le titre de bachelier biblique. Alors commençait, pour l'étudiant, une nouvelle étape de sa formation, le cours actif, d'une durée variable, toujours sous la conduite d'un maître. Cette période comportait trois phases : pendant un an ou deux, le nouveau bachelier était chargé de lire la Bible, n'en donnant qu'une explication textuelle. Il accédait ensuite au grade de bachelier sentenciaire : pendant deux ans, il commentait les quatre livres *Des Sentences* de Pierre Lombard³. Il continuait ensuite à enseigner avec le titre de bachelier formé, toujours sous la conduite du maître, jusqu'au moment où le Chancelier, sur la recommandation du maître, lui conférait, en une circonstance solennelle, la *Licentia Docendi*. Il était, dès lors, virtuellement un maître. Toutefois, ce titre n'était jamais décerné avant que le candidat ne fût âgé d'au moins trente-cinq ans. Les fonctions du maître se résument dans les trois mots : *legere, disputare, praedicare*.

² Sur le programme d'une faculté des Arts au Moyen-Âge, on pourra consulter, par exemple, celui de l'université de Paris, vers 1230, tel que fourni par Robert, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, P.U.L. 1951, p. 8 bis.

³ Pierre Lombard, 1100-1160, mort évêque de Paris, avait composé vers 1150 un ouvrage de synthèse, ancêtre lointain de la Somme Théologique, constituant un recueil assez complet des principales questions théologiques : Dieu, la Création, l'Incarnation et la Rédemption, les Sacrements, la Liturgie, les Fins dernières. Cet ouvrage s'imposa dans les milieux scolaires par ses remarquables qualités pédagogiques : ampleur des synthèses, clarté de la méthode, pondération des jugements, parfaite orthodoxie de la doctrine. L'influence de cette œuvre sur le développement de la scolastique fut incalculable.

Avant même la fin du XIIe siècle, on a écrit à Paris des Gloses et des Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard ; à partir du XIIIe siècle, ce sera la pratique générale, bientôt exigée comme exercice essentiel pour l'obtention de la licence en théologie. (Cf. Robert, *Genèse et Formation de la Philosophie Scolastique*, P.U.L., 1950, p. 44).

La *lectio* est la base de toute la pédagogie médiévale. Cette pratique généralisée tient, pour une part, au respect très grand que l'on témoigne alors aux textes écrits ; ceux que l'on possède sont peu nombreux, et les livres, jusqu'à l'invention de l'imprimerie, seront rares et précieux. Ce sont comme des trésors que l'on explore avec le plus grand soin. Cette lecture scolaire revêtait dans la pratique des formes assez variées. Quand il s'agissait des textes scripturaires, la *lectio* ne comportait que de brèves annotations appelées gloses ; dans le cas des écrits philosophiques, elle prenait la forme d'un commentaire suivi du texte de l'auteur au programme, comme ce fut la pratique chez saint Thomas expliquant Aristote. Parfois, le maître qui lisait développait personnellement la pensée de l'auteur en cause, ou la paraphrasait largement, ce qui est le cas pour saint Albert.

Avant de parler un peu plus longuement de la *disputatio*, rappelons seulement ici que le maître devait encore prononcer, à de certaines dates, des sermons universitaires.

1.1.2. Les Questions Disputées

[Retour à la table des matières](#)

La formule de la *disputatio* a vraisemblablement été introduite à Paris par Alexandre de Halès, premier maître franciscain, qui y enseigna vers 1230. Elle constituait un exercice scolaire obligatoire à la faculté de Théologie. On en distinguait deux espèces : la dispute ordinaire, de fréquence variable⁴, et la dispute solennelle, qui avait lieu deux fois par année, en Avent et en Carême. Dans le cas de la dispute ordinaire, la question à disputer était choisie par le maître défendant, et annoncée quelque temps à l'avance. Mais dans le cas de la dispute solennelle,

⁴ Le nombre des disputes n'était pas déterminé, mais laissé au bon plaisir des maîtres. Lors du premier stage de saint Thomas à Paris comme maître *actu regens*, il devait y avoir une moyenne de deux ou trois disputes par semaine. Saint Thomas, à lui seul, a tenu entre 80 et 85 disputes par année durant les trois années de ce premier stage. Cette haute fréquence s'explique par le fait que les maîtres séculiers faisaient grève pour protester contre l'accession aux chaires universitaires des maîtres réguliers. Saint Thomas dut donc multiplier les disputes pour accommoder les étudiants et les autres maîtres réguliers, moins abondants que lui.

les sujets à débattre étaient choisis par les auditeurs, étudiants et maîtres rivaux. Voilà pourquoi on les appelait *disputationes* de quolibet ad *voluntatem cujuslibet*.

La dispute ordinaire se tenait sous la direction du maître, mais ce n'était pas lui, à proprement parler, qui disputait. C'était son bachelier qui assumait l'office de répondant et commençait ainsi son apprentissage. Les objections étaient présentées, d'abord par les autres maîtres, puis par les bacheliers et finalement par les étudiants. Le bachelier répondait aux arguments, aidé, quant il en était besoin, par le maître. Telle était la physionomie ordinaire d'une dispute. Mais ce n'en était que la première partie, bien que la principale et la plus mouvementée.

À cette première séance d'élaboration en succédait une seconde qui portait le nom de détermination magistrale. Cette seconde séance avait lieu le lendemain de la dispute, ou le premier « jour lisibles ⁵ », si le lendemain était un dimanche ou un jour de fête. Le maître reprenait alors la matière disputée, ordonnait au mieux les objections et leur donnait une formulation définitive. Il faisait suivre les objections de quelques arguments en faveur de la thèse qu'il soutenait lui-même et passait ensuite à un exposé doctrinal plus ou moins étendu de la question débattue. Cet exposé formait la partie essentielle de la détermination. Il finissait en répondant à chacune des objections proposées contre la doctrine de sa thèse.

C'est cette détermination magistrale, confiée à l'écriture, qui constitue le texte de ces écrits que nous appelons Questions Disputées. Une question disputée n'est donc pas une sorte de procès-verbal sténographié de la dispute elle-même, mais la mise en forme d'une dispute, telle qu'elle a été réalisée par le maître dans sa détermination ⁶.

Quand on parle de question disputée, on peut vouloir signifier trois choses bien différentes, bien que solidaires les unes des autres. On peut vouloir entendre

⁵ *Dies lisibilis*, nous dirions aujourd'hui : jour de classe.

⁶ Il serait sans doute plus conforme à la vérité historique de dire que le texte que nous détenons présentement fut rédigé, ou plutôt, dicté par saint Thomas à partir des notes et des souvenirs de la dispute et de la détermination du lendemain (dont l'écrit est censé reproduire la substance). Le texte que nous connaissons serait ainsi comme le troisième état des questions disputées : la séance de dispute serait le premier état ; la détermination du lendemain, le second ; la rédaction définitive, exécutée à loisir dans les semaines qui suivirent, le troisième. (Cf. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 55, no 46, mai 1957, p. 229).

d'abord une question disputée en particulier, et alors, il s'agit de la matière qui fit, un jour donné, l'objet d'une dispute. Dans les éditions que nous avons, c'est l'article qui contient la question prise en ce premier sens ⁷. Par les mots « questions disputées », on peut vouloir signifier aussi la série des disputes qui ont porté sur un même sujet. C'est ainsi que l'on parle des questions disputées à propos de la Vérité (*De Veritate*). On peut vouloir signifier enfin l'ensemble des questions disputées par saint Thomas au cours de sa carrière. ⁸

Il semble bien, à en juger par le volume qu'elles occupent dans son œuvre ⁹, que saint Thomas affectionna particulièrement ce genre d'exercice scolaire qui permettait, en fait, au maître de se rendre compte des préoccupations intellectuelles du milieu où il enseignait, et lui fournissait du même coup une large audience, même chez les auditeurs des autres maîtres, car les leçons des autres maîtres étaient suspendues à l'occasion d'une dispute de l'un d'eux.

Le catalogue des œuvres de saint Thomas présente toutes ses questions disputées sous les deux rubriques sous lesquelles ces questions furent en fait disputées : savoir, les Questions Disputées, au nombre de onze ¹⁰, et les *Quodlibets*, au nombre de douze ¹¹.

⁷ Dans les éditions des *Questions Disputées*, on appelle question un certain nombre d'articles (question au premier sens) relatifs à une matière homogène (question XI, De Magistro, par exemple) ; mais ce qualificatif n'a d'autre but que de distribuer en un certain nombre de sections secondaires la totalité des disputes relatives à un sujet général. C'est en ce sens que le *De Veritate* est divisé en 29 questions (on devrait plutôt dire : sections, car aucune ne se présente sous forme de question). Le P. Dondaine, in *Revue Philosophique de Louvain*, article cité, soutient, contre le P. Mandonnet, que nous suivons ici, que la question disputée, objet d'une séance universitaire, est, non l'article, mais répond à la *quaestio*, comprenant plusieurs articles de nos éditions.

⁸ Il s'agit alors des disputes ordinaires. Les questions disputées au cours des disputes solennelles sont toujours citées comme appartenant à l'ensemble des *Quodlibets*.

⁹ Matériellement parlant, les *Questions Disputées* représentent à elles seules près de la moitié de la *Somme Théologique*.

¹⁰

- 1 - De Veritate
- 2 - De Potentia
- 3 - De Spiritualibus Creaturis
- 4 - De Anima
- 5 - De Virtutibus in Communi

La chronologie des Questions Disputées n'est pas facile à établir définitivement. Il n'entre pas dans les cadres de ce travail de considérer ce problème. D'autant moins qu'il n'y a aucun problème relativement à la date de composition du *De Veritate*. Il est clairement établi, en effet, que les 253 disputes sur la Vérité furent tenues pendant le premier stage de saint Thomas à Paris comme maître actus regens, de 1256 à 1259. Ce qui donne une moyenne de 84 disputes par année, soit deux disputes par semaine¹². Saint Thomas à lui seul tient donc autant de disputes que les douze maîtres de la faculté de Théologie ensemble n'en tenaient habituellement. En effet, il se tenait une moyenne de deux ou trois disputes par semaine à Paris à cette époque. Le régime adopté par saint Thomas était donc exceptionnel. La grève des maîtres séculiers explique la chose pour une part. Le fait aussi que les autres maîtres réguliers n'allaient pas volontiers au-devant des disputes et laissaient le champ libre à saint Thomas. On peut penser enfin que saint Thomas innovait en matière de programme scolaire comme il innovait en matière de doctrine et de méthode d'enseignement¹³.

Ainsi fixés, quant à l'essentiel, sur ce qu'étaient les Questions Disputées au Moyen-Âge, nous pouvons reculer le problème et nous demander pourquoi il était fait usage de cette forme d'exposé, et quel en est le mécanisme interne précis.

-
- 6 - De Caritate
 - 7 - De Unione Verbi Incarnati
 - 8 - De Malo
 - 9 - De Virtutibus Cardinalibus
 - 10 - De Correctione Fraternali
 - 11 - De Spe.

¹¹ On en trouvera la liste et l'ordre dans la *Revue Thomiste*, 1926, p. 44.

¹² *Revue Thomiste*, 1926, p. 156.

¹³ Les questions (articles) 85 à 168, ce qui inclut le *De Magistro* (questions 105-108), furent disputées pendant l'année académique 1257-1258, il y a donc 700 ans exactement. La maison d'éditions Marietti (Turin) a publié en deux gros volumes les Questions Disputées. Le *De Veritate*, avec ses 253 articles, comprend donc la moitié des Questions Disputées, qui comptent en tout 510 articles.

Des résultats de recherches récentes amènent à penser que la question 1 du *De Veritate* a peut-être été composée indépendamment des autres et rattachée au bloc des questions postérieures quand celui-ci prit corps. (Cf. A. Mansion, *Revue Philosophique de Louvain*, tome 55, no 46, mai 1957, pp. 216 et ss. Recension du livre du P. Dondaine : *Secrétaires de saint Thomas*.)

Remarquons d'abord que la question semble bien être la forme naturelle que prend chez les hommes la recherche de la vérité. En face d'un effet manifeste dont il ignore la cause ou la nature, l'homme pose ou se pose spontanément une question. La recherche de la vérité est une inapaisable question ¹⁴. C'est dans cette perspective qu'il faut lire le texte des Métaphysiques sur l'admiration comme racine de la question et de l'inquisition :

... ceux qui s'adonnèrent les premiers à la philosophie, et ceux qui maintenant encore s'y adonnent, commencèrent à philosopher à cause de l'étonnement (suscité) par certaine cause...

Plus loin, saint Thomas ajoute :

« Il est évident que le doute et l'étonnement proviennent de l'ignorance. En effet, quand nous voyons certains effets manifestes, dont la cause nous demeure cachée, c'est alors que nous sommes étonnés ». ¹⁵

Que cette forme naturelle de recherche se soit par la suite stylisée jusqu'à devenir un genre scolaire, il est aisé de le comprendre.

On peut croire qu'Abélard fut celui qui contribua le plus puissamment à élever ce procédé spontané au niveau d'une méthode strictement dialectique, et à répandre son usage. C'est lui, en effet, qui créa la méthode d'exposition par arguments précis, disposés en objections et réponses. C'est le procédé connu sous le nom de Sic et Non. Nous avons mentionné plus haut le rôle joué par Alexandre de Halès.

Dans les Questions Disputées, et dans les *Quodlibets*, saint Thomas utilise la question de la même manière qu'il le fera dans la Somme Théologique, dont il ne commencera la rédaction qu'en 1266. On peut donc croire que la formule lui plaisait, ou, à tout le moins, qu'elle servait bien sa pensée et ses buts. Analysons donc un peu le mécanisme interne de la question telle qu'on la trouve utilisée dans le De Veritate aussi bien que dans la Somme.

¹⁴ *Interrogare* est l'un des sens du verbe *quaerere*. L'inquisition n'est rien d'autre qu'une question diligente et prolongée.

¹⁵ In 1 Metaphysicorum, lect. 3, nos 54, 55.

1.1.3. La Quaestio

[Retour à la table des matières](#)

La question comprend quatre parties. En premier lieu, la question est posée, et le plus souvent sous forme d'une alternative, elle-même composée d'une opposition de contradiction ; parfois, d'une opposition de contrariété seulement ¹⁶.

En second lieu, des arguments sont présentés pour la première partie de l'alternative, puis, introduits par *le sed contra*, d'autres arguments sont amenés en faveur de la seconde partie de l'alternative. Il faut remarquer que les arguments groupés sous le *sed contra* ne sont pas directement dirigés contre les arguments en faveur de la première partie de l'alternative. On a donc plutôt des arguments pour une partie de l'alternative et des arguments pour l'autre partie. De cette manière, le doute est porté à son comble, et l'esprit, tirillé en sens contraires par les arguments qui lui sont présentés, flotte sans pouvoir se fixer. La décision magistrale doit arrêter net ce flottement. On voit dès lors tout le profit pédagogique qu'on peut espérer de cet état de violence où est conduit l'esprit de l'auditeur. L'intelligence tend de tout son poids vers l'unité, et si on la divise par ce doute « méthodique », elle n'en sera que plus désireuse de la vérité, et mieux préparée à la recevoir.

Et c'est le troisième moment de la question, introduit par le *respondeo dicendum* ; la solution est donnée et prouvée, non pas seulement par argument d'autorité, à quoi se limitent souvent les arguments du *sed contra*, mais par voie de démonstration scientifique.

En quatrième lieu, le maître procède à la réfutation des arguments qui contredisent la thèse maintenant démontrée. Ces réponses aux difficultés sont le plus souvent rapides, étant donné que les distinctions ont été faites dans le corps de l'article. Assez souvent, le maître retient en partie la conclusion adverse, qui ne s'avérait fautive que sous un certain rapport, et faute d'une distinction. D'autres

¹⁶ Quelques exemples où la question est formée d'une alternative composée d'une opposition de contrariété : Ia, q. 90, a. 1 ; lallae, qq. 15, a. 1 ; 17, a. 1 ; 96a.1 ; Ilailae, q. 156, a. 1 ; Illa, qq. 35, a. 1 ; 47, a.1.

fois, une réponse à un argument donnera lieu à des développements supplémentaires que ne fournissait pas le corps de l'article.

Dans les Questions Disputées, la partie consacrée aux arguments pour l'une ou pour l'autre partie de l'alternative est considérable ¹⁷. C'est là la conséquence inévitable du genre même adopté : le maître est bien obligé de tenir compte de tous les arguments

qui lui ont été opposés. Dans la Somme Théologique, cette partie sera considérablement réduite. Saint Thomas ne retiendra guère que trois ou quatre arguments en faveur d'une partie, et un ou deux en faveur de l'autre. Mais le procédé est substantiellement le même dans la Somme et dans les Questions Disputées ¹⁸.

1.2. Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On vient de voir que le *De Veritate*, et donc le *De Magistro*, appartient à la série des premiers écrits de saint Thomas. Dans quelle mesure doit-on tenir compte de ce fait dans l'étude et l'usage des textes de cette catégorie ? Ainsi, il est admis qu'on ne doit pas citer un passage du Platon des débuts, de Platon du Phédon, par exemple, et un passage du Sophiste ou du Philèbe, sur un même pied, et comme également représentatifs de sa pensée. Car, la pensée de Platon a évolué. Il ne conçoit pas, et surtout, il n'exprime pas sa théorie des idées de la même façon au début de son oeuvre et à la fin. La chose se reproduit-elle dans le cas de saint Thomas ? Doit-on tenir ses premiers écrits pour aussi achevés et aussi représentatifs de sa pensée qu'un passage de la Tertia Pars ? Bref, doit-on reconnaître autant d'autorité au *De Veritate* qu'aux œuvres postérieures ?

¹⁷ Certaines questions du *De Veritate* comportent jusqu'à 15, 18, et même 25 arguments en faveur d'une partie, contre une dizaine, parfois, sous le *sed contra*.

¹⁸ Cette troisième section de la première partie de notre introduction s'inspire de près de l'article de F.-A. Blanche : Le Vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les œuvres de saint Thomas, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925, p. 168 et ss.

Il faut répondre dans l'affirmative, du moins quant à l'ensemble de la pensée de saint Thomas.

« Mis à part le cas des Sentences et de quelques opuscules, qui représentent de façon manifeste un état primitif et moins élaboré de sa doctrine, on peut dire que saint Thomas s'affirme, dès le *Contra Gentiles* ¹⁹ et le *De Veritate*, en pleine possession de ce qui sera sa synthèse définitive. ²⁰ »

Le Père Mandonnet ajoute :

« Les Questions Disputées ont cela de propre que la doctrine qu'elles exposent prend une ampleur qu'elle n'a pas toujours dans quelques autres grands ouvrages de saint Thomas, où le maître est d'ordinaire tenu de présenter plus sommairement sa pensée. Ici, il se laisse aller à des développements plus étoffés, soit dans l'exposé doctrinal, soit sur des points d'érudition et de filiation historique des idées et des théories. D'ailleurs, à raison de leur nature, les Questions Disputées sont en quelque sorte un ouvrage en collaboration : collaboration d'adversaires, s'entend, mais collaboration quand même et qui oblige saint Thomas à faire face aux objections accumulées par des contemporains contre ses théories et ses idées. Cette nécessité de soumettre sa pensée au crible d'une sévère critique a contraint le maître à donner à sa doctrine le maximum de précision et de cohérence qu'elle n'aurait peut-être pas obtenu, si elle avait été le produit d'une pensée, même puissante, mais solitaire ²¹. »

¹⁹ Commencé en 1258, achevé en Italie vers 1263-64.

²⁰ Gardeil, *Initiation à la Philosophie de saint Thomas*, tome 1, p. 19.

²¹ Mandonnet, *La Chronologie des Questions Disputées*, in *Revue Thomiste*, 1918, p. 266 et ss.

1.3. Le *De Magistro*

1.3.1. Sa place dans le *De Veritate*

[Retour à la table des matières](#)

Le *De Magistro* comprend quatre questions (articles). D'après ce qui vient d'être dit, il aurait donc été composé, substantiellement, en moins de quinze jours ²². Pour mieux voir sa place dans l'ensemble du *De Veritate*, voyons rapidement le plan de ce dernier ouvrage.

Le *De Veritate* se divise en vingt-neuf questions. De la question première à la question vingt inclusivement, saint Thomas considère la vérité prise absolument ; de la question vingt-et-une à la fin, il la considère relativement au bien.

De la vérité prise absolument, il fournit d'abord la définition (q. 1), et il l'étudie ensuite selon qu'elle est dans un sujet : Dieu, ange, homme.

La vérité selon qu'elle est en Dieu peut se prendre en tant qu'elle est intelligée, ou selon qu'elle meut spécifiquement la volonté. En tant qu'intelligée, la vérité peut s'étudier sous l'aspect de la connaissance en Dieu (q.2) ; des idées divines (q. 3) ; du Verbe Divin (q. 4). Selon qu'elle meut spécifiquement la volonté d'une manière générale, la vérité en Dieu s'appelle Providence (q. 5) ; selon qu'elle meut la volonté quant à l'ordre surnaturel, elle s'appelle Prédestination (q. 6) et Livre de Vie (q. 7).

La vérité selon qu'elle est dans les anges pose le problème de la connaissance des anges (qq. 8 et 9).

Selon qu'elle se trouve dans l'homme, on considère la vérité quant à son sujet et à son objet, d'une part (q. 10), et quant à son acquisition, d'autre part, soit par le moyen des puissances naturelles seules (q. 10), soit par le moyen des puissances de la nature aidées par l'enseignement humain (q. 11) ou divin : prophétie (q. 12)

²² Sous réserve de la note 6, introduction, page 4.

et ravissement (q. 13). Pour ce qui est des habitus ou des facultés impliqués dans la connaissance de la vérité, on les étudie d'abord selon qu'ils se retrouvent en tous les hommes dans l'état d'union. Et, à cette fin, il faut distinguer s'il s'agit de l'ordre surnaturel, et on a la foi (q. 14) ; ou de l'ordre naturel, et on a les facultés et habitus de connaissance de l'âme humaine (qq. 15 à 17). Il reste ensuite à considérer les mêmes choses selon qu'elles se présentaient dans l'état d'innocence (q. 18), et selon qu'elles existeront après la mort (q. 19).

On étudie ensuite ces facultés et ces habitus selon qu'ils se trouvent dans le Christ (q. 20).

La deuxième partie de l'ouvrage considère la vérité relativement au bien. Il s'agit d'abord du bien naturel, dont on fournit la définition (q. 21), pour ensuite étudier les facultés et les actes de l'appétit vis-à-vis du bien rationnel ou irrationnel. S'il s'agit du bien rationnel, on le considère d'abord d'une façon commune (q. 22) ; ensuite, selon qu'il se trouve en Dieu (q. 23), ou dans l'homme (q. 24). Le bien irrationnel est d'abord considéré par rapport à la sensibilité comme puissance (q. 25) ; puis, comme mouvement de la sensibilité (q. 26).

Le bien surnaturel, selon qu'il est dans tous les hommes est étudié en tant que principe de la vie surnaturelle (q. 27) et en tant que principe de justification (q. 28). Enfin, selon qu'il se trouve dans le Christ seulement, premier analogué de la grâce créée (q. 29).

En bref, disons que le De Magistro considère la vérité selon qu'elle se trouve dans l'homme, plus précisément, quant à son mode d'acquisition pour autant qu'il s'agit des puissances de la nature aidées par l'enseignement humain.

1.3.2. Dégagement de la doctrine

[Retour à la table des matières](#)

Il a paru nécessaire de résumer rapidement ici le contenu du De Magistro de saint Augustin, dont le traité correspondant de saint Thomas s'inspire visiblement, et dont il adopte, pour une part, les conclusions.

Le De Magistro de saint Augustin est construit sous forme de dialogue. L'auteur donne la réplique à son propre fils Adéodat, qui a vraiment trouvé toutes les

réponses qui lui sont attribuées dans cet ouvrage, ainsi que saint Augustin lui-même nous l'assure dans les Confessions ²³.

Dans cet ouvrage, saint Augustin cherche d'abord la raison d'être du langage. Il a tût fait d'établir que la fin du langage, c'est d'enseigner, soit qu'on interroge, soit qu'on enseigne formellement. En fait, cela revient à avertir la mémoire, afin qu'elle réveille en elle la connaissance des choses signifiées par les mots :

« ... Le langage ne fait rien d'autre que d'avertir ; car la mémoire en réveillant les mots qu'elle conserve, remet en pensée les choses mêmes dont les mots sont signes ²⁴. »

Cette conclusion nous amène à parler du mot comme signe. Tout mot est-il un signe, et de quoi ? On répond que tous les mots sont signes de quelque chose de réel, ou de conçu comme réel. Dès lors, peut-on dire qu'il est impossible d'enseigner sans utiliser de ces signes que sont les mots ? À première vue, il semble bien, en effet, qu'il est impossible de rien enseigner sans signes. On ne saurait même pas, sans signes, révéler à un homme qui l'ignorait ce que c'est que la marche. Car il ne suffirait pas alors de marcher devant lui pour le renseigner : il y aurait risque que cet homme ne confondît la marche avec cette marche que je réaliserais devant lui, avec son allure particulière, sa durée, etc... Les mots, ou tout autre signe, comme de montrer un mur du doigt, sont donc nécessaires pour enseigner.

Cependant, c'est aux choses signifiées, et non pas aux signes, que l'esprit s'intéresse, car l'objet connu est fin par rapport au signe, et vaut mieux que lui :

²³ « Il est un de mes livres, Le Maître, où nous dialoguons lui et moi. (Seigneur) Tu le sais, toutes les pensées mises là sous son personnage d'interlocuteur sont de lui ; il avait alors seize ans. Il m'a en maintes autres circonstances émerveillé encore davantage. Son ingéniosité m'épouvantait. Et l'artisan de telles merveilles, qui est-ce sinon Toi ? » (Confessions, livre IX, p. 213, traduction de Louis Mondalon, s.j., aux Editions de Flore, Paris, 1950).

²⁴ Saint Augustin, De Magistro, livre 1, ch. 2. (Les extraits du *De Magistro* de saint Augustin cités dans ce travail sont tirés de la traduction française de F.J. Thonnard, in *Oeuvres de saint Augustin*, vol. VI de la première série, aux Éditions Desclée, De Brouwer et Cie, Paris, 1952.)

« Telle est la loi, douée naturellement d'une très grande force : quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers les choses signifiées ²⁵. »

« Si quelque bavard vous disait : c'est pour parier que j'enseigne ; vous lui répondriez : Homme, pourquoi ne parles-tu pas plutôt pour enseigner? ²⁶ »

Mais pourtant, est-il tellement bien établi que rien ne puisse s'enseigner sans signes ? N'y a-t-il pas certaines choses qui peuvent être enseignées sans eux ? Si un homme observait attentivement le manège d'un oiseleur, ne serait-il pas, s'il est vraiment intelligent, instruit de cette chose sans qu'il soit besoin de faire usage de signes ? Et n'y a-t-il pas des milliers de ces choses que Dieu et la nature exposent aux regards : soleil, lune, terre, vivants de toutes sortes. Toutes choses qui peuvent être connues sans signes. Il semble donc que notre affirmation de tout à l'heure à l'effet que rien ne pouvait s'enseigner sans signes soit controuvée. Et même, ne faut-il pas en prendre exactement la contrepartie, savoir, que rien ne peut être signifié, qui ne soit d'abord connu ?

« Aussi, je cherche à te persuader, si je le puis, qu'au moyen de ces signes, appelés mots, nous n'apprenons rien, car, comme je l'ai dit, nous apprenons la valeur du mot, c'est-à-dire la signification cachée dans le son de voix, quand la chose signifiée est déjà connue, plutôt que celle-ci par la signification même ²⁷. »

Nous devons donc conclure que la parole peut produire une croyance, mais jamais la science des choses :

« C'est pourquoi, dans ces vérités saisies par l'esprit, en vain celui qui ne peut les voir écoute-t-il les paroles de celui qui les voit, hormis l'utilité de les croire tant qu'on les ignore ²⁸. »

²⁵ *De Magistro*, ch. VIII, no 24.

²⁶ *De Magistro*, ch. IX, no 26.

²⁷ *De Magistro*, ch. X, no 34.

²⁸ *De Magistro*, ch. XIII, no 41.

Il reste donc que seul celui qui habite dans l'homme intérieur, le Christ, Sagesse éternelle, peut véritablement enseigner l'homme, et que seul il est maître, ainsi qu'il nous en avertit lui-même dans son Évangile ²⁹. Les signes sensibles, mots ou autres signes, ne jouent qu'un rôle d'avertissement :

« Maintenant, pour toutes les choses que nous comprenons, ce n'est pas une parole résonnant au dehors que nous consultons à leur sujet, mais c'est la vérité qui gouverne l'esprit lui-même au-dedans, les mots peut-être, nous avertissent de le faire ³⁰. »

Les hommes se trompent donc en appelant maîtres ceux qui ne le sont pas. La racine de cette confusion et de cette fausse attribution, vient de ce que

« ... à peine avertis par la parole extérieure, ils reçoivent aussitôt l'enseignement intérieur, et s'imaginent l'avoir reçu de celui qui les avertit du dehors ³¹. »

Il sera déjà très éclairant de voir ce que saint Thomas retiendra de ces conclusions. Et d'abord, quant à la fin du langage, qui est d'enseigner, dit saint Augustin. C'est dans son commentaire sur le Peri Hermeneias que saint Thomas s'explique le plus clairement sur ce point :

« ... comme l'homme est par nature un animal politique et social, il fallut que chacun pût communiquer aux autres ses pensées, ce qui se fait par la voix : il fallut donc des paroles significatives pour permettre aux hommes de vivre ensemble ³². »

Et quant à l'écriture, elle n'est qu'un prolongement du langage, comme il est évident, et n'a pas de fin distincte de la fin de celui-ci :

²⁹ Matth., XXIII, 8.

³⁰ *De Magistro*, ch. XI, no 38.

³¹ Ibid., ch. XIV, no 45.

³² In Peri Hermeneias, Livre 1, lect, 2, no 2.

«... comme l'homme jouit également de la connaissance intellectuelle qui fait abstraction du présent et de l'immédiat, il a le souci non seulement de ce qui lui est présent dans l'espace et le temps, mais encore de ce qui lui est distant dans l'espace et futur dans le temps ; aussi, pour manifester également ses pensées à ceux qui lui sont distants dans l'espace et à ceux qui viendront dans le futur, il lui fallut faire usage de l'écriture ³³. »

Ainsi donc, les deux docteurs sont d'accord quant à la fin à assigner au langage. Ils le sont encore pour affirmer que les mots sont signes, et, par conséquent, différents des choses signifiées. Et tous deux admettent aussi qu'il est des choses qui peuvent être connues sans qu'il soit fait usage de signes, bien que ce ne soit pas là la voie commune d'apprendre. Saint Augustin, de son côté, écrit que « quelques-uns peuvent être instruits de certaines choses sans employer de signes » tout en maintenant que « l'utilité des mots en général, et si on la comprend bien, n'est pas petite ». Pour sa part, saint Thomas affirme qu'un homme peut

« par la lumière de la raison déposée en lui, sans enseignement ou appui d'une doctrine extérieure, parvenir à la connaissance d'un grand nombre de choses inconnues, comme il appert chez ceux qui acquièrent la science par invention ³⁴.

Saint Augustin infère de là que la parole ne peut qu'engendrer la croyance, et jamais la science des choses. Saint Thomas maintient cette conclusion moyennant certaine distinction. Il est vrai de dire que la science exige une connaissance certaine, et que cette certitude vient tout entière de la certitude des premiers principes. Quand donc une chose est connue avec certitude, elle l'est par la lumière de la raison divinement déposée en nous, et au moyen de laquelle Dieu parle en nous. La certitude n'est pas produite par les paroles d'un maître, sinon dans la mesure où ce maître nous enseigne à résoudre les conclusions dans les principes. ³⁵

Mais on voit se dessiner ici la ligne de séparation des deux docteurs. Saint Augustin conclut son exposé en disant que seul Dieu peut être dit maître, du fait que seul il enseigne du dedans au moyen de cette lumière intellectuelle innée, qui

³³ Ibid., no 2.

³⁴ *De Magistro*, a. 2, c.

³⁵ Ibid., a. 1, ad 13um.

n'est rien d'autre que l'intellect agent. Saint Thomas reconnaît lui aussi la préexistence en nous de « certaines semences des sciences » que sont les premiers principes ³⁶ ; il affirme lui aussi que la science préexiste dans le disciple, non comme une puissance purement passive, mais à la manière d'une puissance active, et qu'autrement, on ne pourrait pas expliquer que certains hommes acquièrent la science par eux-mêmes ³⁷, et cependant, il continue de maintenir que l'homme peut être dit maître en vérité, et non pas Dieu seul.

C'est que, pour saint Thomas, le rôle du maître n'est pas de simple admonition. Le maître, les paroles du maître, ne sont pas de purs avertissements. L'affirmer serait identifier le maître à un moteur accidentel, alors qu'il est, en fait, un moteur essentiel vis-à-vis de la génération de la science dans le disciple, puisqu'il vient actuer une puissance essentielle ³⁸. Autre chose, en effet, est d'attirer l'attention d'un homme, par une parole ou par un geste, pour le faire regarder un objet visible ; autre chose est de disposer des paroles selon un ordre causal pour l'amener, par degrés, à résoudre dans les premiers principes. C'est cela, enseigner ; ce rôle peut être tenu par un homme, et un homme peut être dit maître en vertu de cette opération. Et, vis-à-vis de cet arrangement de son discours, arrangement plus ou moins parfait, sans doute, et donc plus ou moins efficace pour conduire le disciple à la certitude, le maître est cause principale. Cependant, il n'est que cause instrumentale de la science engendrée dans le disciple.

Aussi bien, il est incomplet de dire que les mots n'enseignent rien, sous prétexte que les choses qu'ils signifient doivent être connues au préalable pour qu'eux-mêmes le soient. Ce qu'il faut dire, c'est qu'avant la connaissance des signes, nous connaissons déjà la chose, mais en général, et d'une manière confuse. Les paroles nous amènent donc à une connaissance plus précise et plus parfaite. Les paroles jouent le même rôle que les objets visibles, en fournissant la matière des abstractions de l'esprit. Et même, elles jouent ce rôle d'une manière plus efficace, car elles sont plus proportionnées à l'intelligence que les choses elles-

³⁶ *De Magistro*, a. 1, c. ; D.

³⁷ *Ibid.*, c. : E.

³⁸ Cajetan, in la pars, q. 79, a. 2, VI ; *De Magistro*, a. 1, ad 12um.

mêmes, puisqu'elles sont signes des intentions intelligibles³⁹. Les paroles sont des signes déjà tout pénétrés d'intelligibilité.

Une autre affirmation de saint Augustin, également située dans la ligne de sa théorie de la réminiscence, c'est que le disciple, à condition qu'il soit habilement interrogé, pourrait trouver lui-même toutes les sciences :

« ... interrogé à leur sujet, il pourrait donc répondre ; mais est-il rien de plus absurde que de croire instruit par mon langage celui qui pourrait, si on l'interrogeait, exposer avant même que je parle, ce que je vais lui dire⁴⁰ ? »

On ne saurait trouver écho plus franc de la pensée de Platon⁴¹.

Ici encore, saint Thomas corrige saint Augustin en précisant que le disciple qui serait interrogé avant le discours du maître répondrait au sujet des principes par lesquels il est enseigné, mais non pas au sujet des conclusions que le maître lui enseigne, qu'il ne connaît pas encore, sinon en puissance. Aussi bien, on ne dit pas que les principes sont les résultats d'un enseignement formel, mais seulement les conclusions.

³⁹ *De Magistro*, a. 1, ad 1^o m.

⁴⁰ Saint Augustin, *De Magistro*, ch. XII, no 40.

⁴¹ Dans le *Ménon*, Platon expose ex professo sa théorie de la Réminiscence. Il écrit : « Donc, puisque l'âme est immortelle et qu'elle a vécu plusieurs vies, et qu'elle a vu tout ce qui se passe ici et dans l'Hadès, il n'est rien qu'elle n'ait appris. Aussi, n'est-il pas surprenant que, sur la vertu et sur le reste, elle puisse se souvenir de ce qu'elle a su auparavant. Comme tout se tient dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, elle ne retrouve d'elle-même toutes les autres, pourvu qu'elle soit courageuse et ne se lasse pas de chercher ; car chercher et apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. » (Le *Ménon*, page 387, traduction française de Emile Chambry, *Classiques Garnier* vol. II).

Pour illustrer sa théorie, il raconte comment Socrate réussit un jour à réveiller dans un esclave, au moyen de questions, et sans rien lui enseigner formellement, la connaissance d'une conclusion géométrique, en l'occurrence, le théorème dit de Pythagore : la somme des carrés des côtés d'un angle droit est égale au carré de l'hypoténuse. Ou encore : pour obtenir un carré dont la surface soit le double de celle d'un carré donné, il faut lui donner, comme côté, la diagonale du premier.

Un autre avantage de l'enseignement magistral, que saint Augustin ne signale pas, c'est la perfection de cette voie vers la science quant à la rapidité et la sûreté, par rapport à la voie d'invention⁴². Saint Thomas revient sur ce point à plusieurs reprises dans ses ouvrages⁴³.

Dans ce qu'on peut appeler le prologue de son *De Magistro*, saint Thomas signale lui-même que les difficultés soulevées à propos de la question de l'enseignement se retrouvent identiquement les mêmes à propos du problème de la génération des formes naturelles et aussi à propos de la génération des habitus moraux. C'est donc dire que la doctrine donnée ici vaut pour ces trois problèmes ; non pas toutefois sans quelque distinction.

L'enseignement est comparé à l'art médical⁴⁴. Or, l'art médical est un art qui coopère avec la nature, i.e. qui produit un effet que la nature elle-même produirait seule, ou qu'elle produit principalement avec l'aide de l'art en question. C'est d'ailleurs pourquoi on dit que la médecine est subordonnée à la philosophie de la nature, non pas comme étant une partie de la philosophie de la nature, mais en tant que

⁴² *De Magistro*, a. 2, ad 4um.

⁴³ Notamment dans ce passage de son Commentaire sur l'Éthique, livre II, leçon 1, no 246 : « L'habitus intellectuel, en général, est engendré et fortifié par l'enseignement. La raison en est que l'habitus intellectuel est ordonné à la connaissance, laquelle s'acquiert davantage, quant à nous, par voie d'enseignement que par voie d'invention. Plus nombreux sont ceux qui peuvent connaître la vérité en l'apprenant des autres que ceux qui peuvent la trouver par eux-mêmes. Et même, chacun de nous apprend plus de choses des autres qu'il n'en trouve par lui-même. »

Ajoutons ici que la foi humaine est presque toujours nécessaire au départ. L'enseignement, sans doute, puisqu'il engendre la science, se repose dans l'évidence ; cependant, au départ, la foi est requise. « Oportet addiscentem credere ». On ne parvient à résoudre dans les premiers principes, en beaucoup de cas, que si l'on a consenti à se mettre en marche sur la foi de certaines propositions non évidentes. (Cf. *De Veritate*, q. 14, a. 10, où saint Thomas donne plusieurs raisons pour établir la nécessité de la foi vis-à-vis de certaines vérités naturelles. On peut les résumer en disant que la foi permet à plus d'hommes d'atteindre plus de vérités, plus rapidement.) Si cette doctrine avait besoin de confirmation, on pourrait citer ici Alain, que son rationalisme agressif n'empêchait pas d'écrire : « Il faut croire avant toute preuve, car il n'y a point de preuves pour qui ne croit point. » (Alain, *Propos sur le Christianisme*, p. 121).

⁴⁴ *De Magistro*, a. 1, c. F.

la philosophie de la nature fournit la raison explicative, le *propter quid*, de ce dont on ne connaît que l'existence, le *quia ita est*, dans l'art médical ⁴⁵. Il en va ainsi de l'agriculture, de la navigation, etc...

Si l'enseignement est déclaré « *ars ministrans naturae* », c'est pour la raison que la nature fournit ici le principal : les premiers principes ⁴⁶. La musique n'est pas de cette sorte d'art, ni la poésie, car la nature ne fait pas de sonate, ni de poèmes ; voilà pourquoi on ne dit pas que ces arts sont des arts qui coopèrent avec la nature. Les produits de ces arts, quant à leur forme et quant à leur fin, sont principalement créditaibles à la raison pratique de l'artiste, qui agit, sans doute, sur la base de ses dispositions naturelles (qui sont ici principes prochains), mais en suivant toutefois le mode de la raison. On n'a pas ici du pur *genitum* ; on a du *factum*.

Mais la nature guérit, cicatrise d'elle-même. Et la médecine, quand elle veut obtenir la santé, là où la nature fait défaut, doit imiter les procédés mêmes de la nature et toujours compter, pour le principal sur les forces vives de la nature. L'artiste, alors, ne veut pas autre chose que ce que veut la nature, et ne le veut pas autrement. La fin et la forme de l'art sont fournies par la nature. De même, dans l'enseignement : la fin est naturelle, car le désir de savoir est un désir naturel ⁴⁷ ; la forme est quasi naturelle, car les premiers principes, archétypes et mesures de toute science, sont en nous à l'instar de déterminations naturelles ⁴⁸.

Pour autant qu'on distingue, dans l'office de maître, le point de vue de l'instruction (formation intellectuelle), et celui de l'éducation (formation morale), on doit parler différemment de l'enseignement. En effet, l'enseignement est *ars mi-*

⁴⁵ *De Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 5um ; *De Sensu*, lect. 1, nos 14-17.

⁴⁶ Dire que l'enseignement est un art qui coopère avec la nature ne doit pas s'entendre de la seule nature spécifique. Coopérer avec la nature, c'est travailler en étroite collaboration avec telle nature individuée ; en l'occurrence, tel enfant, venant de tel milieu, ayant son rythme propre, son acquis préalable, etc... L'individualisation de l'enseignement, pour difficile qu'elle soit pratiquement, demeure la seule norme valable. Le médecin ne soigne pas la maladie, mais tel malade ; le maître ne guérit pas l'ignorance, mais telle ignorance. Alain a bien vu « qu'il faut prendre conseil de ce qui est, de ce qu'on a fait déjà, et qu'en tout art, le projet est subordonné à l'exécution ».

⁴⁷ In I *Metaphysicorum*, lect. 1, nos 1-4.

⁴⁸ In IV *Metaphysicorum*, lect. 6, no 599.

nistrans naturae per prius dans le cas de l'intelligence proprement spéculative ; dans le cas de la formation morale, l'enseignement se rapproche davantage de l'art au sens strict et ne peut être dit *ars ministrans naturae que per posterius*. Mais expliquons un peu ce point.

Nous disons que l'enseignement est un art qui coopère avec la nature quant il s'agit de la formation intellectuelle, car, alors, la nature fournit le principal : la connaissance des premiers principes. Il suit de là que les conclusions de la science comme telle sont uniformes pour tous, car elles doivent refléter la nature des choses, universelle et nécessaire. Dès lors, également, les résultats de l'instruction bénéficieront de la stabilité et de l'immutabilité des natures. L'habitus des « tables » ne risque guère de se corrompre. Par contre, il ne sera guère possible, non plus, de modifier ce donné de nature pour le rendre plus efficace, plus pénétrant : on n'augmente pas son intelligence ; ni même son imagination ou sa mémoire, car les puissances cognoscitives sensibles ne peuvent pas, à proprement parler, être le siège d'habitus, sinon dans la mesure où elles sont sous l'empire de la raison ⁴⁹. Le supérieur, ici, dépend de l'inférieur, *ex necessitate*, quant à l'exercice, et même quant à l'esse, si l'on considère que l'âme est créée et individuée *secundum corpus*, même si cela n'implique pas une causalité matérielle qui serait exercée par le corps ⁵⁰.

Dans le cas de la formation morale, il n'en va pas ainsi. L'enseignement se rattache alors davantage à l'art au sens strict, non pas que l'on passe à l'ordre du factible (on demeure dans l'ordre de l'agibile), mais selon que l'on obtient, au terme de la formation morale, une forme (l'habitus de vertu morale) qui se rapproche de la forme artificielle en ceci que, comme l'artefactum, elle est *preater naturam* ou mieux, *addita naturae*, selon l'expression de Bacon. Nulle vertu morale, en effet, n'est *a natura* ; la nature ne produit pas de tempérance, pas plus qu'elle ne produit de poème. En effet, dans ce domaine, seule la connaissance de la fin *in communi* est proprement naturelle, sous forme de syndérèse, ou habitus des premiers principes pratiques. Sans doute, on aura aussi parfois une certaine inclination vers telle ou telle fin particulière, au sens où un homme sera, par nature, disposé à la

⁴⁹ I-II, q. 50, a. 3 et ad 3um ; a. 4, ad 3um ; q. 56, a. 5, c. et ad 1 um ; De Virtutibus communi q. 1, a. 1, c.

⁵⁰ *De Veritate*, q. 5 a. 10 ; Contr. Gent. 11, ch. 65 ; 1, 2. 85, a. 7, c. ; De Potentia, q. 3, a. 10, c.

force ou à la tempérance, mais il ne s'agit là que de dispositions éloignées et imparfaitement déterminées. La connaissance déterminée des fins particulières, et les moyens nécessaires pour atteindre la fin commune ne sont jamais donnés a natura ⁵¹. Il suit de là que les résultats de la formation morale (génération des habitus moraux) ne seront jamais revêtus de cette immutabilité propre aux choses de l'intelligence spéculative ; il y a, du côté de l'appétit, une contingence radicale du fait que rien n'est donné par la nature quant aux moyens et quant aux fins particulières. De plus, le terme de la formation morale n'est pas uniforme. Il y a autant de tempérances que d'individus tempérants, car la forme de chaque vertu est un milieu variable selon chacun ⁵². On n'a pas cette variabilité du côté des conclusions scientifiques : une démonstration géométrique est valable uniformément pour tous.

Par contre, et en vertu même de cette mobilité de l'appétit, il demeure possible de modifier dans une certaine mesure la base des dispositions naturelles individuelles qu'on appelle le tempérament ⁵³, en y imprimant la forme même de la raison, grâce aux habitus, qui jouent ainsi le rôle de seconde nature au sens, dirions-nous, numérique du mot ⁵⁴. Nous disions plus haut qu'il est impossible de modifier le donné de nature relatif à l'exercice de la vie spéculative ; il y a là des limitations nécessaires, contraignantes simpliciter, de sorte qu'il est possible, dans ce domaine, de se heurter à un « plafond » qu'il serait vain de vouloir ignorer. La métaphysique est nettement contre-indiquée - pour d'aucuns. Mais, du côté moral, on n'a jamais le droit, sauf dans le cas de tares incoercibles, de désespérer, ou de réduire ses objectifs. On ne peut jamais dire qu'une haute vertu est contre-indiquée pour un sujet donné. Et ce, à cause précisément du pouvoir qu'a la volonté de mouvoir toutes les puissances de l'âme ⁵⁵. De la sorte, on peut dire que les bonnes dispositions de l'appétit rachètent, jusqu'à un certain point, les limites de l'intelligence spéculative. Un être pourra vivre substantiellement dans la vérité, même s'il est médiocrement doué du côté de l'intelligence ; un être supérieure-

⁵¹ *De Veritate*, q. 5, a. 1, c ; in I Ethicorum, no 249 ; 11-11, q. 47, a. 15 c.

⁵² in II Ethicorum, lect. VI.

⁵³ 1, q. 76, a. 5, c. ; 1-11, q. 46, a. 5, ad 1 um.

⁵⁴ In I Ethicorum, no 259 ; 1-11, q. 53, a. 1

⁵⁵ *De Veritate*, q. 5, a 10 ; q. 14, a. 1 ; In De Anima III, lect. 16, nos 843-44.

ment intelligent passera sa vie dans l'erreur, à cause de dispositions vicieuses de son appétit ⁵⁶.

Nous voudrions maintenant dégager quelques implications contenues dans la réponse à la 12e objection. Il y est rappelé que l'intelligence, au contraire du sens, est une faculté comparative qui va d'une chose à une autre selon une succession causale et non pas de simple juxtaposition. L'œil qui voit le bleu et ensuite une grange ou un bœuf, va d'un objet à l'autre sans rien retenir du précédent ⁵⁷, car l'œil est également proportionné vis-à-vis de tous les visibles : il aurait pu tout aussi bien procéder en sens inverse. En d'autres mots, il est en puissance accidentelle par rapport à tous les objets visibles ⁵⁸.

Mais il n'en va pas ainsi dans l'intellection. Les connaissances de l'intelligence se causent les unes les autres, et chacune conserve quelque chose des précédentes, sur lesquelles elle s'appuie pour progresser, car il y a un ordre à suivre dans la connaissance intellectuelle, puisqu'elle n'est pas proportionnée également vis-à-vis de tous les objets intelligibles ⁵⁹. Il en est, en effet, qu'elle connaît immédiatement ⁶⁰, mais il en est d'autres qu'elle ne peut connaître qu'au moyen d'un discours, d'un processus, donc, selon un certain ordre.

C'est cet ordre qu'Aristote a en vue quand il oppose *paideia* à *épistêmê*, au premier livre des Parties des Animaux, ch. 1. De même, en effet, qu'il existe un ordre naturel en vue de l'intelligence, dont la complexion est le résultat ⁶¹, de même, dans l'art de l'enseignement, qui est un *ars ministrans naturae*, au sens où nous avons expliqué cette expression plus haut, il doit se retrouver, du côté du maître, un ordre d'exposition, et, du côté du disciple, un ordre de préparation,

⁵⁶ On est substantiellement dans la vérité quand on vit raisonnablement, en vertu d'un appétit bien réglé. La connaissance spéculative entre pour assez peu ici : il n'y a pas correspondance nécessaire entre les clartés de l'intelligence et les rectitudes du cœur. (Cf. I-II, q. 27, a. 2, ad 2um ; In II Ethicorum, no 284 ; X, nos 2144-45).

⁵⁷ I-II, q. 22, a. 2, ad 3um.

⁵⁸ Sur la question de la puissance accidentelle par opposition à puissance essentielle, cf. Cajetan, In Iam P. q. 79, a. 2, VI.

⁵⁹ I, q. 108, a. 7, ad 2um ; De Veritate, q. 22, a. 5, c.

⁶⁰ In I Ethicorum, no 246.

⁶¹ I, q. 76, a. 5 ; I-II, q. 46, a. 5, ad 1um.

qu'on ne saurait enfreindre sans risquer de compromettre les résultats de la formation intellectuelle.

Au 7^e livre des Politiques, Aristote expose son opinion sur ce point. Il y dit que l'ordre en question doit suivre substantiellement les étapes suivantes : formation du corps, formation de l'appétit, formation de l'intelligence ⁶². La formation du corps vise à obtenir la maîtrise des muscles et des mouvements par la musique et la gymnastique. Les anciens attachaient une grande importance à la musique et à la gymnastique dans la formation première ⁶³. La maîtrise des muscles prépare celle de l'appétit : toute passion comporte modification corporelle ; dès lors, l'aptitude à commander au corps peut aider, éventuellement à circonscrire les coups de force de la passion, et dispose ainsi, indirectement, à l'exercice de la vie spéculative. Plus immédiatement, la poésie et la musique préparent à la vie spéculative en opérant cette purgation des passions (catharsis) prérequis à la vie spéculative ⁶⁴.

⁶² Politiques VII, lect. 12, du commentaire de Pierre d'Auvergne. Saint Thomas n'a commenté lui-même que les livres 1 et 11, et le livre 111, jusqu'à la leçon 7.

⁶³ La pédagogie contemporaine redécouvre ces principes. Les travaux pratiques de modelage, d'activités manuelles dirigées, etc... sont une survivance des pratiques anciennes. Le passage suivant de Bergson se situe dans cet ordre de préoccupations :

« Je n'ai pas à parier ici du travail manuel, du rôle qu'il pourrait jouer à l'école. On est trop porté à n'y voir qu'un délassement. On oublie que l'intelligence est essentiellement la faculté de manipuler la matière, qu'elle commença du moins ainsi, que telle était l'intention de la nature. Comment alors l'intelligence ne profiterait-elle pas de l'éducation de la main ? Allons plus loin. La main de l'enfant s'essaie naturellement à construire. En l'y aidant, en lui fournissant au moins des occasions, on obtiendrait plus tard de l'homme fait un rendement supérieur ; on accroîtrait singulièrement ce qu'il y a d'inventivité dans le monde. Un savoir tout de suite livresque comprime et supprime des activités qui ne demandaient qu'à prendre leur essor. Exerçons donc l'enfant au travail manuel, et n'abandonnons pas cet enseignement à un manœuvre. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le toucher au point d'en faire un tact ; l'intelligence remontera de la main à la tête. » (L'Évolution Créatrice, Bibliothèque de philosophie contemporaine, P.U.F., Paris, 1948, 77^e édition, pp. 92-93.)

⁶⁴ Il y a dans la poésie, le théâtre, l'audition ou la pratique personnelle de certaine forme de musique, une façon de s'approcher sans danger des frontières du sentir. Ou une façon de s'exercer, comme par procuration, aux situations extrêmes. Alain dit de belles choses là-dessus dans ses Vingt Leçons sur les Beaux-Arts. Le sport moderne pratiqué en dehors de toute « commercialisa-

Plus immédiatement encore, la rhétorique permet une approche de la vérité par le biais de l'imagination et de l'appétit qui familiarise avec la vérité proprement scientifique.

Ainsi préparé, devenu *pepaideumenos* (on dirait assez bien : discipliné), le jeune homme était apte à entreprendre l'exercice de la vie spéculative ⁶⁵.

tion » joue, lui aussi, un rôle de ce genre. Montherlant fait assez bien ressortir ce point dans *Les Olympiques*, particulièrement dans le morceau intitulé : *La Leçon de Football dans un Parc*.

⁶⁵ 11-11, q. 180, a. 2, c.

En guise de corollaires à ces considérations, nous ajoutons maintenant quelques remarques un peu plus concrètes dans le but de montrer que ces principes « descendent » réellement dans la pratique.

Disons d'abord que s'il y a un ordre naturel à suivre dans l'exposé et l'acquisition des disciplines, il y a des disciplines qu'il faut acquérir avant d'autres, sous peine de ne jamais pouvoir maîtriser parfaitement les disciplines naturellement postérieures. Dans son *Institution Oratoire*, Quintilien remarque que « les membres ne sont susceptibles de certains mouvements que lorsqu'ils sont souples, de même aussi l'esprit devient moins ouvert à presque toutes les connaissances, par le fait même de la force qu'il a prise. » (*Livres 1, ch. 1, Classiques Garnier, p. 25*). Il est des disciplines de base, les langues, par exemple, qu'il faut maîtriser jeune sous peine de ne jamais y parvenir.

Remarquons ensuite que l'ordre indiqué dans les *Politiques* quant à la formation du corps, de l'appétit, de l'intelligence, vaut pour autant que l'on est sur le plan naturel. Sur le plan surnaturel, où la fin et la forme de l'éducation sont différentes, l'ordre sera lui aussi différent. Il sera même l'inverse de ce qu'il est sur le plan naturel. Dans l'ordre surnaturel, on a d'abord détermination de l'intelligence, par la Foi ; détermination de l'appétit, par les vertus surnaturelles ; transformation du corps, en dernier lieu seulement, transformation qui ne sera guère obtenue qu'après la résurrection, au moment où le corps « attrapera » pour ainsi dire, les qualités de l'esprit : agilité, clarté, impassibilité (111, q. 69, a. 3, ad 4um ; ; 1-11, q. 3, a. ad 3um ; *De Virtutibus Cardinalibus, q. 1, a. 1, ad 4um*). De récentes mises au point romaines, concernant des méthodes catéchistiques dites progressives, ont été provoquées par le fait que ces principes étaient en partie oubliés ou négligés. A preuve, citons ce paragraphe du Communiqué de la Commission épiscopale de l'Enseignement religieux de France : « On ne peut omettre, ni surtout exclure positivement, pendant les premières années, l'enseignement des vérités surnaturelles fondamentales comme le péché originel, la divinité de NSJC, sa mission de Rédempteur du genre humain, le Saint-Esprit, les commandements de Dieu et de l'Église. Certains ont pensé que semblables omissions ou exclusions se justifiaient en raison de principes pédagogiques valables

Saint Thomas se demande ensuite si un homme peut être dit son propre maître. Il semblerait qu'on puisse répondre par l'affirmative. En effet, la doctrine thomiste accorde au disciple le rôle principal dans l'acquisition de la science, le maître n'étant considéré que comme instrument. Par ailleurs, la certitude requise pour qu'il y ait science n'apparaît qu'au terme de la résolution dans les premiers principes. C'est donc l'intellect agent, possession propre de tout homme comme tel, qui cause la science. Enfin, il est indéniable que l'homme parvient assez souvent à la certitude de la science par ses propres moyens un peu comme il arrive qu'un médecin se guérisse soi-même. Ainsi donc, il ne faudrait pas réserver le nom de maître à celui-là seulement qui enseigne sur la tribune, mais il faudrait le dire, et même principalement, de celui qui apprend.

Saint Thomas refuse d'endosser cette conclusion. Il reconnaît sans doute la vérité des prémisses posées, mais il récuse l'inférence qu'on en fait.

Pour saint Thomas, le maître est cause efficiente et essentielle de la science chez le disciple. Le disciple, comme tel, ne possède la science qu'en puissance seulement. Par ailleurs, il est démontré que nul être en puissance ne peut, de lui-même, se mouvoir à l'acte. Ici saint Thomas s'appuie sur l'argumentation et la démonstration menées au 8e livre des Physiques ⁶⁶.

Le fait que certains hommes puissent apprendre sans maître n'infirme pas cette doctrine. En effet, il est vrai de dire que toute connaissance de la vérité est *ab alio*, si l'on se rappelle que cet autre peut être soit un maître, et l'on a alors l'enseignement au sens strict ; qu'il peut être Dieu lui-même, et l'on a la Révélation sous toutes ses formes, laquelle donne une connaissance certaine, mais sans résolution dans l'évidence ⁶⁷ ; enfin, que cet autre peut être la chose elle-même, et l'on a alors la voie d'invention au sens propre ⁶⁸. On est autorisé à dire que la chose est principe de certitude, et, par conséquent, qu'elle nous enseigne, dans la mesure où elle est terme d'une certaine résolution. Dans ce cas, ce sont les choses qui jouent

pour les disciplines profanes, mais qui ne peuvent être justement appliqués à l'enseignement des vérités de la Foi, qu'en tenant compte de la nature particulière de toute formation religieuse, où s'insère l'action de la grâce. » (Semaine Religieuse de Grenoble, 19 sept. 1957).

⁶⁶ Notamment, lect. 8, no 1031.

⁶⁷ *De Veritate*, q. 14, a. 1, c.

⁶⁸ *De Sensu et Sensato*, lect. 11, no 31.

le rôle de maître, non pas à proprement parler l'homme lui-même. On peut même avancer, comme première signification de l'aphorisme « ars imitatur naturam », que, vis-à-vis de l'ensemble de la nature, l'homme est comme un disciple vis-à-vis de son maître ⁶⁹.

Dans la *Somme* ⁷⁰, saint Thomas, poursuivant le traité de la Création, étudie l'action de l'homme. Il considère cette action en tant que l'homme est composé d'une partie spirituelle et d'une partie corporelle. Cette action elle-même peut se prendre soit au sens propre d'activité exercée par l'homme, soit au sens large de propagation de l'homme par l'homme.

Remarquons enfin que la formation intellectuelle s'acquiert principalement par voie d'enseignement, et d'enseignement oral. La proximité d'un maître, et, nous dirions, sa « disponibilité », sont essentielles. (Cf. III, q. 42, a. 4, c. ; De Sensu et Sensato, lect. 2, nos 31-32 ; In 1 Metaphysicorum, lect. 1, no 12). La formation morale, par contre, résulte principalement de la répétition des actes. Il faut que le disciple applique lui-même et sur lui-même les principes de la science morale (In I Ethicorum, lect. 1, no 40 ; lect. 4, nos 53-54 ; In 11, nos 249, 288).

N.B. Sur l'obligation où l'on est, en éducation, de se conformer à l'ordre suggéré par la nature, on trouvera des remarques intéressantes dans Cicéron, *Du Bien Suprême et des Maux les plus Graves*, Classiques Garnier, pp. 352-64 ; 378 ; 382-84 (passim).

En tête des actions attribuables à la partie spirituelle de l'homme, saint Thomas place l'enseignement ; et l'article qu'il consacre à ce sujet est l'un des plus étendus de tout l'ouvrage. Cela dit déjà l'importance qu'il attachait à cette activité. La transmission de la science par le ministère de l'enseignement est assurément l'un des caractères les plus mystérieux, mais aussi les plus grands et les plus beaux qui distinguent l'être humain. Et l'on comprend aisément que toutes les philosophies se soient essayées à pénétrer le secret d'une telle influence. L'article de la *Somme* reprend substantiellement la doctrine exposée dans les articles 1 et 2 du

⁶⁹ *De Veritate*, q. 12, a. 3, ad 2um ; 11-11, q. 180, a. 3, ad 4um ; 1, q. 77, a. 7 ; *De Trinitate*, q. 6, a. 2.

⁷⁰ 1, q. 117, a. 1.

De Magistro, en insistant, lui aussi, sur l'histoire des principales tentatives d'explication de l'activité magistrale.

En tête des actions attribuables à la partie corporelle de l'homme, saint Thomas place la génération de l'homme par l'homme ⁷¹. Il y a ici un rapprochement significatif. Notons d'abord que la génération de l'homme par l'homme, d'une part, et la génération de la science dans le disciple par le maître, d'autre part, sont deux actions souvent comparées l'une à l'autre ⁷². Notons encore que ces deux opérations tendent, chacune sur le plan qui lui est propre, à remédier à la limitation de l'homme dans le temps. En effet, la génération corporelle tend à remédier à la mortalité de l'homme quant au corps ⁷³ ; la génération de la science par le maître, tend elle aussi, à vaincre la condition temporelle : l'enseignement, dit saint Thomas, permet au disciple d'arriver plus rapidement à la science ⁷⁴. De plus, l'enseignement met à la portée du disciple le trésor accumulé des connaissances humaines, comme un héritage sans cesse enrichi ⁷⁵.

⁷¹ I, q. 117, a. 1.

⁷² Notamment, In I Metaphysicorum lect. 1, no 29. Voir aussi, In De Anima II, lect. 7, no 314. « Le signe que l'on possède la science, c'est le pouvoir d'enseigner ; il en est ainsi, parce qu'un être est parfait dans son espèce quand il est apte à engendrer un autre être semblable à soi. »

⁷³ « Ainsi donc, parce que les vivants inférieurs ne peuvent pas participer à l'être éternel et divin lui-même d'une façon continue, i.e. en demeurant numériquement les mêmes, parce que nul être corruptible ne peut demeurer le même et numériquement un, et que la nécessité de se corrompre est une nécessité absolue du fait qu'elle découle de la matière elle-même, et non de la fin, il suit que chaque vivant participe à l'immortalité dans la mesure où il le peut : celui-là moins, qui vit moins longtemps. Et cependant, le vivant dure toujours par le moyen de la génération, non pas identiquement le même, mais semblable à lui-même, i.e. dans son semblable selon l'espèce. Expliquant davantage sa pensée, Aristote ajoute que l'individu vivant ne demeure pas numériquement un (ce qui serait être un absolument), mais qu'il demeure le même par l'espèce, du fait que tout être engendre un autre être qui lui est semblable selon l'espèce. » (In De Anima II, lect. 7, no 317) Voir aussi, In III Metaphysicorum, lect. XI, no 469). Platon soutient une doctrine parallèle. Cf. Le Banquet, 207-208c, Oeuvres Complètes, Classiques Garnier, vol. 111, pp. 66-67.

⁷⁴ *De Magistro*, a. 2, ad 4um.

⁷⁵ Pascal écrivait dans le même esprit la phrase souvent citée : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. »

Remarquons enfin que ce parallèle entre la génération de l'homme par l'homme et la génération de sa science par le maître s'appuie sur un troisième motif. Dans son commentaire sur les épîtres de saint Paul, saint Thomas lie la notion de paternité à ce qui est principe de vie, et non pas premièrement à ce qui est principe de la substance. Le père, c'est d'abord celui qui donne la vie ; s'agit-il de la vie en acte second : la science. C'est donc proprement, et non pas métaphoriquement, que le maître peut être dit le père de son disciple ⁷⁶.

Dans le quatrième et dernier article du *De Magistro*, saint Thomas se demande si l'enseignement est un acte de la vie contemplative ou de la vie active. En s'appuyant sur la conclusion de l'article 3, on inclinerait d'abord à répondre que l'enseignement est un acte de la vie contemplative, puisque les anges le peuvent exercer, et de façon éminente, bien que la vie contemplative soit évidemment la seule qui leur convienne. Par ailleurs, l'enseignement consiste à transmettre la science, et c'est toujours par un même acte qu'une chose est parfaite et qu'elle transmet cette perfection. Ainsi, c'est par la chaleur même qui le détermine en acte que le fer est chaud et qu'il réchauffe à son tour. Mais la science est un habitus de la raison spéculative, dont l'activité propre est la contemplation. Il semble donc que l'enseignement, pour toutes ces raisons, soit un acte de la vie contemplative.

Saint Thomas répond au contraire que l'enseignement appartient plus à la vie active qu'à la vie contemplative. Les choses, en effet, se distinguent les unes des autres et par leur matière et par leur fin. Or, la matière de la vie active, ce sont les choses temporelles, tandis que la matière de la vie contemplative, ce sont les raisons intelligibles des choses.

Dans l'acte d'enseigner, on découvre une double matière : une de ces matières, c'est la chose même qui est enseignée, l'ensemble des conclusions universelles et nécessaires qui constituent une science. Par cette matière, l'enseignement pourrait être dit un acte de la vie contemplative. Mais il y a l'autre matière : le disciple lui-même, à qui cette science est transmise. Ce disciple est un individu concret, et en raison de cette deuxième matière, l'enseignement est un acte de la vie active.

Dans le même sens, encore, saint Thomas, In II Meteororum, lect. 1, nos 275, 276, 287-288.

⁷⁶ Comm. sur l'épître aux Ephésiens, ch. III, lect. 4 ; In XII Metaphysicorum, lect.8, no 2544 ; 11-11, q. 102, a. 1, c.

La diversité des matières de la vie contemplative et de la vie active est elle-même entraînée par la diversité des fins de l'une et de l'autre. En effet, la fin de la vie contemplative, c'est la simple considération de la vérité ; mais la fin de la vie active, c'est l'utilité du prochain ⁷⁷. Quant à sa fin, l'enseignement n'appartient qu'à la vie active, car sa matière ultime sur laquelle porte l'intention de la fin, est matière de la vie active ⁷⁸. Et comme la fin est ce qui dénonce principalement la nature des choses qui sont en vue d'une fin ⁷⁹, on doit conclure que l'enseignement est principalement un acte de la vie active, même si, d'un certain point de vue, il peut être dit un acte de la vie contemplative ⁸⁰.

⁷⁷ II-II, q. 181, a. 1, c.

⁷⁸ *De Magistro*, a. 4, c.

⁷⁹ II-II, q. 181, a. 2, c.

⁸⁰ Dans la Somme, 11-11, q. 181, a. 3, saint Thomas reprend cette question sous un angle légèrement différent. L'enseignement, dit-il, a lieu par la parole, et la parole est le signe de nos conceptions intérieures. Selon que ces conceptions intérieures portent sur des vérités qui dirigent l'homme dans son activité extérieure, l'enseignement est un acte de la vie active (11-11, q. 181, a. 2, ad Ium) ; il est un acte de la vie contemplative, quand ces conceptions portent sur des vérités purement spéculatives, dans la considération et l'amour desquelles l'homme trouve son bonheur.

Ces deux sortes de conceptions forment le premier objet de l'enseignement. Il y en a un second, qui n'est autre que l'auditeur. Et sous ce rapport, l'enseignement ne relève que de la vie active, à laquelle appartiennent toutes les actions extérieures.

Notons qu'il s'agit ici de l'enseignement donné (*doctrina*) seulement. Quant à l'enseignement reçu (*disciplina*), il suit la division proposée relativement à l'objet premier de l'enseignement.

DU MAÎTRE. DE VERITATE, Q. XI

2. TRADUCTION FRANÇAISE

*DE MAGISTRO
de Saint-Thomas d'Aquin*

par Jean-Paul Desbiens

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette discussion, il s'agit de déterminer quatre choses :

- premièrement, si l'homme peut enseigner et être appelé maître, ou seulement Dieu ;
- deuxièmement, si un homme peut être dit maître par rapport à soi-même ;
- troisièmement, si l'homme peut être enseigné par l'ange ; quatrièmement, si l'enseignement est un acte de la vie active ou de la vie contemplative.

Article I

L'HOMME PEUT-IL ENSEIGNER ET ÊTRE DIT MAÎTRE, OU SEULEMENT DIEU ?

*Arguments en faveur
de la seconde partie
de l'alternative*

[Retour à la table des matières](#)

1. Dans *Matth.*, XXIII, 8, on lit : « Vous n'avez qu'un seul récepteur ⁸¹ » ; et plus haut : « Ne vous faites pas appeler Rabbi ». À cela, la Glose ajoute : « Ne rendez pas aux hommes l'honneur divin : ce serait usurper ce qui est à Dieu ». Il paraît donc qu'être maître ou enseigner n'appartient qu'à Dieu.

2. Si l'homme enseigne, ce ne peut être qu'en usant de signes ; car, encore qu'il semble possible en certains cas d'enseigner en usant des choses mêmes (dans le cas, par exemple, de quelqu'un qui marcherait pour répondre à celui qui lui demanderait ce que c'est que marcher), cela ne suffit cependant pas si on n'y ajoute quelque signe, au dire de saint Augustin au premier livre de son dialogue *Du Maître* ⁸². Il le prouve par ceci que, une même chose comportant plusieurs modes d'être, on ne saurait pas lequel est désigné : s'agit-il de la substance de la chose ? ou de quelqu'un de ses accidents ? Or, il est impossible d'arriver à la connaissance des choses au moyen du signe, étant donné que la connaissance des choses est supérieure à la connaissance des signes. En effet, la connaissance des signes est ordonnée comme à sa fin à la connaissance des choses ; or, l'effet n'est pas supé-

⁸¹ Pour toutes les citations de la Bible, nous adoptons, sauf indication contraire, le texte de la traduction française des Éditions Maredsous.

⁸² Saint Augustin, *Du Maître*, livre 1, ch. 3, no 6.

rieur à sa cause. Donc nul ne peut transmettre à un autre la connaissance de quoi que ce soit, et ainsi, il ne peut enseigner.

3. Si un homme propose à un autre les signes de certaines choses, ou bien cet autre connaît les choses qu'on veut lui représenter par signes, ou bien il ne les connaît pas. S'il connaît ces choses, on ne les lui enseigne pas ; s'il ne les connaît pas, il ne saurait comprendre la signification des signes, puisqu'il ignore les choses signifiées. Celui qui ignore cette chose qu'est une pierre ne peut connaître ce que signifie le nom de pierre. Si donc nous ignorons la signification des signes, nous ne pouvons rien apprendre par eux. Et si l'homme ne peut que proposer des signes pour engendrer la science, il paraît bien que l'homme ne peut être enseigné par l'homme.

4. Enseigner n'est rien d'autre que causer la science dans un autre. Or, le sujet de la science, c'est l'intelligence. Mais les signes sensibles, seuls moyens dont on dispose pour enseigner l'homme, ne parviennent pas jusqu'à l'intelligence et demeurent dans le sens. Donc l'homme ne peut être enseigné par l'homme.

5. Si la science est engendrée dans un homme par un autre, ou bien cette science se trouvait déjà dans le disciple, ou bien elle ne s'y trouvait pas. Si elle n'y existait pas et qu'elle y est engendrée par un autre homme, il suit qu'un homme engendre la science dans un autre, ce qui est impossible. Si par contre elle existait déjà, ou bien elle existait en acte parfait, et alors elle n'a pas à être engendrée ; ou bien elle existait seulement sous forme de raison séminale. Mais nulle puissance créée ne peut réduire à l'acte les raisons séminales, Dieu seul ayant le pouvoir de les insérer dans la nature, ainsi que le dit saint Augustin dans son *Commentaire sur la Genèse* ⁸³. Il suit donc qu'il n'est nul moyen pour un homme d'enseigner un autre homme.

6. La science est un certain accident. Mais l'accident ne change pas de sujet. Donc, puisque la science paraît n'être rien d'autre que la transfusion dans le disciple de la science du maître, un homme ne peut en enseigner un autre.

7. On lit dans une Glose sur le « *fides ex auditu* » de l'épître *Aux Romains*, X, 17 : « Bien que Dieu enseigne au-dedans, le héraut, cependant, annonce au-

⁸³ Cette idée est exprimée à plusieurs endroits de cet ouvrage ; notamment, livre 5, ch. 23 ; livre 6, ch. 9, ch. 10.

dehors. » Mais la science est causée du dedans, dans l'esprit, et non du dehors, dans le sens. Donc, l'homme est enseigné par Dieu seul et non par un autre homme.

8. Saint Augustin dit dans son livre *Du Maître* : « Dieu seul a une chaire dans les cieux, qui enseigne la vérité au-dedans ; l'homme par rapport à cette chaire est comme l'agriculteur vis-à-vis de l'arbre ⁸⁴. » Mais l'agriculteur n'est pas le créateur de l'arbre ; il n'en est que le jardinier. L'homme ne peut donc jamais être dit dispensateur, mais seulement préparateur de la science.

9. Pour que l'homme soit vraiment docteur, il doit pouvoir enseigner la vérité. Or, quiconque enseigne la vérité illumine l'esprit, puisque la vérité est dans la lumière de l'esprit. C'est dire que l'homme, s'il enseigne, illuminera l'esprit. Mais cela est faux, puisque Dieu est celui « qui éclaire tout homme venant dans le monde. » (Jean, 1, 9) ⁸⁵. Donc, un homme ne peut enseigner un autre homme.

10. Un homme ne saurait en enseigner un autre que s'il le fait passer de savant en puissance à savant en acte. Il suit de là que la science de ce dernier, de science en puissance devient science en acte. Et comme ce qui est tiré de la puissance à l'acte est nécessairement changé, on doit conclure que la science, ou sagesse, n'est

⁸⁴ On ne retrouve pas cette citation dans le *De Magistro* de saint Augustin. Saint Thomas citait souvent de mémoire. Quoi qu'il en soit, l'idée de cette citation se retrouve aisément dans le dialogue de saint Augustin ; on peut même dire que c'en est le thème principal. Par ailleurs, dans plusieurs endroits des ouvrages de saint Augustin, on retrace une pensée analogue, exprimée en termes très voisins de ceux que saint Thomas cite. « Strepitum verborum ingero auribus vestris. Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico, aut quid loquor ? Exterior cultor arboris, interior est Creator. » (In Joannis Evangelium, traité 26, ch. 6. PL vol. 35, col, 1610).

« Magisteria forinsecus, adjutoria quaedam sunt, et admonitiones. Cathedram in coelo habet qui corda docet. » (In Epistolam Joannis ad Parthos, traité 3, ch. 2, PL vol. 35, col. 2004).

« Magistrum enim habemus unum, in quo omnes sumus unum : qui nos, ne forte de magisterio superbire audeamus, admonit, et ait, nolite, vocari ab hominibus Rabbi ; unus est enim magister vester Christus. Sub hoc ergo magistro, cujus cathedram coelum est, quia erudienti sumus litteris ejus, advertite pauca quae dicam donante ipso qui jubet ut dicam. » (Sermo CCLXX, PL vol. 38, col. 1237).

⁸⁵ Nous suivons ici la trad. Crampon, Maredsous donne : « Cette lumière était la véritable lumière qui, venant dans le monde, éclaire tout homme. »

pas immuable. Mais cela va contre saint Augustin qui écrit dans son livre *Des Questions Diverses* que la science qui arrive à l'homme change l'homme, mais ne change pas elle-même ⁸⁶.

11. La science n'est rien d'autre que la représentation des choses dans l'âme, d'où elle est appelée une assimilation du connaissant au connu. Mais un homme ne peut représenter les similitudes des choses dans une âme : par là, en effet, il se trouverait opérer intérieurement en elle, ce qui n'appartient qu'à Dieu. Donc, un homme ne peut enseigner un autre homme.

12. Boèce dit dans le livre *De la Consolation* ⁸⁷ que par l'enseignement l'intelligence de l'homme est seulement stimulée à la science. Mais celui qui stimule ainsi l'intelligence ne la fait pas intelliger, pas plus que celui qui provoque un homme à regarder ne le fait voir en fait. Donc, un homme ne fait pas qu'un autre homme intellige, et, dès lors, on ne peut pas dire proprement qu'il l'enseigne.

13. La certitude de la connaissance est requise pour la science. Sans elle, en effet, pas de science, mais seulement opinion ou croyance, comme dit saint Augustin dans le livre *Du Maître* ⁸⁸. Or un homme ne saurait engendrer la certitude dans un autre au moyen des signes sensibles qu'il propose, car ce qui est reçu dans le sens est plus complexe que ce qui est reçu dans l'intelligence, alors que la certitude est engendrée, toujours, par résolution à ce qui est plus simple. Donc, un homme ne peut enseigner un autre homme.

14. Pour la science sont seules requises la lumière intellectuelle et les espèces intelligibles. Mais ni l'une ni les autres ne peuvent être engendrées dans un homme par un autre, car il faudrait, à cette fin, que l'homme créât quelque chose, puisque de telles formes simples ne semblent pas pouvoir être produites autrement que par création. Donc, un homme ne peut pas causer la science dans un autre, et, par conséquent, ne peut enseigner.

⁸⁶ Saint Augustin, *Oeuvres Complètes*, vol. 38, p. 118, q. 73, Io, Caillau, Paris 1842.

⁸⁷ Boèce, *De la consolation de la Philosophie*, livre V, prose 5, Classiques Garnier, p. 239.

⁸⁸ Saint Augustin, *Du maître*, ch. XI, no 37.

15. Nul ne peut former l'esprit de l'homme, sinon Dieu, comme dit saint Augustin dans le premier livre *Du Libre Arbitre*. Mais la science est une certaine forme de l'esprit. Donc, Dieu seul cause la science dans l'âme.

16. Comme la faute est dans l'esprit, ainsi l'ignorance. Mais Dieu seul purifie l'âme de la faute : « C'est toujours moi qui dois effacer tes fautes. » (Isaïe, XLIII, 25) Donc, Dieu seul purifie l'âme de l'ignorance, et, dès lors, seul il enseigne.

17. Puisque la science est une connaissance certaine, un homme ne peut acquérir la science que de celui dont le discours engendre en lui la certitude. Or quelqu'un ne possède pas la certitude du seul fait qu'il entend parler un autre homme ; autrement, il faudrait qu'il tienne pour certain tout ce qui est dit par un homme. Il n'a de certitude que pour autant qu'il entend au-dedans de lui-même la vérité qui lui parle, laquelle il consulte même au sujet des choses qu'il entend des hommes, pour en être certain. Donc, l'homme n'enseigne pas, mais seule la vérité qui parle au-dedans, et qui est Dieu.

18. Nul homme n'apprend par le discours d'un autre homme les choses qu'il aurait répondues si on l'avait interrogé avant qu'il n'entende de discours. Mais le disciple, avant même que le maître ait parlé, répondrait, s'il était interrogé au sujet des choses que le maître propose. Mais dans la mesure où il saurait déjà ce que le maître propose, il ne serait pas instruit par lui. Donc, un homme n'est pas enseigné par le discours d'un autre homme.

*Arguments en faveur
de la première partie
de l'alternative*

1. Il est dit dans la *2e Épître* à Timothée, ch. I, 11 : « De cet Évangile, j'ai été constitué le prédicateur... et le docteur. » L'homme peut donc être maître et être appelé ainsi.

2. On lit encore dans la même épître, ch. 111, 14 : « Pour toi, demeure fidèle à tout ce que tu as appris, à tes convictions. » La Glose ajoute ici : « De moi, comme d'un véritable docteur. » Dès lors, même conclusion que ci-dessus.

3. Dans *Matth.*, XXIII, 8 et 9, il est dit tout ensemble : « Vous n'avez qu'un seul précepteur » et « Vous n'avez qu'un Père ». Mais que Dieu soit le père de tous n'exclut pas que l'homme aussi puisse être proprement père. Donc également, de ce que Dieu est le maître de tous il ne s'ensuit pas que l'homme ne puisse être dit maître.

4. Dans *l'Épître aux Romains*, X, 15, on lit : « Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles! ⁸⁹), Sur quoi la Glose ajoute : « Ce sont là les pieds qui illuminent l'Église. » Or, on parle ici des Apôtres. Donc, puisque illuminer est l'acte du docteur, il semble bien qu'il convient aux hommes d'enseigner.

5. Comme il est dit au 3e livre des *Métaphysiques*, un être est parfait quand il peut engendrer des êtres semblables à soi. Mais la science est une connaissance parfaite. Donc l'homme qui a la science peut enseigner les autres.

6. Saint Augustin, dans son livre *Contre les Manichéens*, ch. IV, dit que « de même que la terre, qui était, avant le péché, irriguée par des sources, a besoin, depuis le péché, de la pluie tombant des nuages, de même l'esprit humain, que signifie la terre, était fécondé par la fontaine de vérité avant le péché, mais il a besoin, depuis le péché, de l'enseignement des autres comme d'une pluie tombant des nuages. » Donc depuis le péché, l'homme est enseigné par l'homme.

Détermination magistrale

La même diversité d'opinions se retrouve par rapport à trois problèmes, à savoir : génération des formes sensibles, acquisition des vertus, acquisition des sciences.

⁸⁹ Le texte d'Isaïe, que cite ici saint Paul porte : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager qui annonce le bonheur, qui apporte de bonnes nouvelles et annonce la délivrance, qui dit à Sion : Ton Dieu règne ! » (Is. 52, 7).

A) Certains ont dit que toutes les formes sensibles viennent d'un principe extrinsèque, c'est-à-dire, d'une substance séparée qu'ils appelaient dispensateur de formes ou intellect agent, et que tous les agents naturels inférieurs n'ont d'autre raison d'être que de préparer la matière à recevoir la forme.

De même Avicenne dit dans sa *Métaphysique* que la vertu morale n'est pas causée par notre action mais que celle-ci écarte seulement l'habitus contraire et nous dispose ainsi à recevoir la vertu, laquelle est engendrée en nous par une substance qui perfectionne les âmes humaines, c'est-à-dire, l'intellect agent ou une substance de ce genre.

Enfin, les mêmes philosophes ont enseigné que la science n'est engendrée en nous que par un agent séparé ; aussi, Avicenne affirme-t-il, au 6e livre *Des Choses Naturelles*, que les formes intelligibles découlent, en notre esprit, de l'intellect agent.

B) D'autres, au contraire, ont soutenu que toutes ces choses existent indépendamment de toute cause extérieure, et qu'elles n'étaient que manifestées par une action extérieure. Certains, en effet, posèrent que toutes les formes naturelles existaient en acte dans la matière, bien que cachées, et que l'agent naturel ne faisait rien de plus que les sortir de l'ombre pour les mettre en évidence.

De même encore, certains posèrent que toutes les vertus morales étaient en nous par nature, mais que, par l'exercice, on écartait les obstacles qui les tenaient cachées, de même que par l'action de la lime la rouille est enlevée et l'éclat du fer apparaît.

Même, certains dirent que l'âme possède une science innée de toutes choses, et que l'enseignement d'une telle science et les secours extérieurs n'ont d'autre résultat que d'amener l'âme à se souvenir ou à considérer les choses qu'elle avait connues auparavant ; d'où ils dirent qu'apprendre n'est rien d'autre que se souvenir.

C) Or, de ces deux opinions, aucune n'est conforme à la raison. La première, en effet, exclut les causes prochaines dès lors qu'elle attribue aux seules causes premières tous les effets qui se produisent dans les choses inférieures. En cela elle déroge à l'ordre universel qui est constitué par l'ordre et la connexion des causes, et où la cause première, en raison de l'excellence de sa bonté, confère aux autres choses non seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient causes.

L'autre opinion aboutit à peu près à la même conséquence fâcheuse. En effet, ce qui ne fait qu'enlever l'obstacle n'est moteur que par accident, comme il est dit au 8^e livre des Physiques ⁹⁰ ; mais si les agents inférieurs ne font rien d'autre que manifester l'occulte en levant les obstacles qui cachaient les formes et les habitus des vertus et des sciences, il suit que tous les agents inférieurs n'agissent que par accident.

D) C'est pourquoi, conformément à la doctrine d'Aristote, il faut s'en tenir, par rapport à ces problèmes, à une solution mitoyenne entre ces deux opinions.

Les formes naturelles, il est vrai, préexistent dans la matière, cependant elles ne s'y trouvent pas en acte, comme on a dit, mais en puissance seulement ; d'où elles sont amenées à l'acte sous l'action d'agents extrinsèques prochains, et non pas seulement par des agents premiers, comme le posait la première opinion.

Même, selon la formule d'Aristote au 6^e livre des *Ethiques* ⁹¹, les habitus des vertus préexistent en nous avant leur parfaite détermination, sous forme d'inclinations naturelles, qui sont comme des commencements de vertus ; mais, par la suite, grâce à la répétition des actes, ils sont amenés à la perfection qui leur revient.

On doit dire la même chose de l'acquisition de la science. Il préexiste en nous certaines semences des sciences, savoir, les premières conceptions de l'intellect, qui sont immédiatement connues grâce aux espèces abstraites des choses sensibles par la lumière de l'intellect agent, qu'il s'agisse de conceptions complexes, comme les axiomes (*dignitates*), ou complexes, comme les notions d'être, d'un, et autres de cette sorte, qui sont immédiatement appréhendées. De ces principes universels, tous les autres principes suivent comme de certaines raisons séminales. Quand donc de ces connaissances l'esprit déduit, afin de les connaître en acte, certaines vérités particulières, qu'il connaissait d'abord en puissance et comme universelle, alors, un homme est dit acquérir la science.

E) On doit savoir, cependant, qu'il y a, pour les choses naturelles, une double manière de préexister en puissance :

⁹⁰ *Phys.* VIII, ch. 4, 255b 24 (Comm., lect. 8, no 1035).
Aussi, *De Coelo* IV, ch. 3, 311a 10.

⁹¹ *Eth.* 11, ch. 1, 1103a 20 (Comm., lect. 1, no 249).

Une première manière consiste à préexister sous forme de puissance active complète. Dans ce cas, un principe intrinsèque peut, d'une manière suffisante, conduire jusqu'à un acte parfait, comme il arrive dans la guérison : là, en effet, un malade est conduit à la santé à partir de la vertu naturelle qui est en lui.

Une seconde manière consiste à préexister sous forme de puissance passive. Dans ce cas, le principe intrinsèque ne peut conduire à l'acte, comme il arrive lorsque du feu est produit à partir de l'airain : cela ne peut se produire à partir d'une vertu présente dans l'airain.

Quand donc une chose préexiste en puissance active complète, l'agent extrinsèque n'agit que pour aider l'agent intrinsèque et lui fournir les moyens de passer à l'acte. Le médecin, dans la guérison, est ministre de la nature, qui opère principalement ; il ne fait que conforter la nature en appliquant les remèdes que la nature utilise comme des instruments.

Mais quand une chose préexiste seulement en puissance passive, alors, l'agent extrinsèque cause principalement le passage de la puissance à l'acte. C'est ainsi que le feu produit du feu en acte à partir de l'airain, qui n'est que du feu en puissance.

La science préexiste donc en puissance active dans celui qui apprend, et non pas seulement en puissance passive. Autrement, l'homme ne pourrait pas acquérir la science par lui-même.

F) De même donc qu'un homme peut être guéri d'une double façon, savoir : par l'opération de la nature seulement, ou encore, par la nature aidée de remèdes, de même, il est une double façon d'acquérir la science : premièrement, quand la raison naturelle, par elle-même, parvient à la connaissance des choses inconnues (ce mode est appelé invention) : deuxièmement, quand la raison naturelle est aidée de l'extérieur (ce mode est dit enseignement).

Dans les choses produites par la nature et par l'art, l'art opère comme la nature, et par les mêmes moyens. Par exemple, la nature produit la santé par la chaleur chez celui qui souffre du froid ; ainsi fera le médecin. C'est de là qu'on dit que l'art imite la nature. De même, il faut, dans l'acquisition de la science, que celui qui enseigne à un autre la connaissance des choses inconnues adopte le procédé même de celui qui, par invention, parvient à la connaissance de l'inconnu.

Or, le processus de la raison de celui qui parvient, par voie d'invention à la connaissance de l'inconnu, c'est d'appliquer les principes communs et immédiatement connus à des matières déterminées : d'arriver, à partir de là, à des conclusions particulières, et, de celles-ci, à d'autres. C'est donc en procédant de cette façon qu'un homme sera dit enseigner un autre homme : le discours de la raison qu'il fait en lui-même par la raison naturelle, il l'expose à un autre par signes, et ainsi, la raison naturelle du disciple, au moyen des choses qui lui sont proposées, comme par de certains instruments, parvient à la connaissance de l'inconnu.

De même donc que le médecin cause la santé dans le malade en coopération avec la nature, ainsi le maître cause la science dans le disciple en coopération avec la raison naturelle du disciple, et c'est cela enseigner, et c'est de là qu'un homme est dit enseigner un autre et est appelé son maître. Et c'est d'après cela que le Philosophe dit dans le premier livre des *Analytiques Postérieures*⁹² que la démonstration est un syllogisme qui fait savoir.

Si donc quelqu'un expose à un autre des propositions qui ne sont pas incluses dans les premiers principes, ou qui sont incluses, mais non manifestées, il n'engendrera pas la science en cet autre, mais tout au plus l'opinion ou la croyance. Mais ces déterminations elles-mêmes sont causées d'une certaine façon par les principes premiers. En effet, c'est grâce aux principes connus par eux-mêmes que le disciple reconnaît que les propositions qui en dérivent de façon nécessaire doivent être tenues pour certaines ; que celles qui leur sont contraires doivent être totalement repoussées ; et qu'il peut soit accorder soit refuser son assentiment aux autres.

La lumière de la raison par laquelle ces principes nous sont connus est déposée en nous par Dieu, telle une similitude de la vérité incréée. Et comme tout enseignement humain ne peut avoir d'efficacité que par la vertu de cette lumière, il est évident que c'est Dieu seul qui enseigne, intérieurement et principalement. Cependant, enseigner et guérir se disent proprement, selon le mode que nous venons d'exposer.

⁹² Seconds Analytiques, livre 1, ch. 2. (Comm. lect. 4, no 9).

*Réponses
aux Objections*

À la première : Le Seigneur a prescrit à ses disciples de ne pas se laisser appeler maîtres ; mais la Glose, afin que cette défense ne soit pas prise absolument, expose comment on doit l'entendre : ce qui nous est défendu, c'est cette façon d'appeler un homme maître qui équivaldrait à lui accorder la primauté de maître (qui ne revient qu'à Dieu), et à poser notre espoir dans la sagesse de l'homme plutôt que de consulter, à propos des choses que nous entendons de l'homme, la vérité divine qui parle en nous par l'impression de sa similitude, au moyen de laquelle nous pouvons juger de toutes choses.

A la seconde : La connaissance des choses ne s'opère pas en nous par la connaissance des signes, mais par la connaissance des choses plus certaines, savoir, les principes, qui nous sont proposés par certains signes, et que nous appliquons à des choses autres, que nous ignorions absolument auparavant, bien que les connaissant d'une certaine façon, comme il est dit dans le corps de l'article. C'est donc la connaissance des principes, et non celle des signes, qui cause en nous la science des conclusions.

À la troisième : Les choses qui nous sont enseignées par signes, nous les connaissons pour une part et nous les ignorons pour une autre part. Si, par exemple, on nous enseigne ce qu'est l'homme, il faut que nous en sachions déjà quelque chose : qu'il est animal, ou substance, ou être, au minimum. Nous ne saurions ignorer toutes ces choses.

Pareillement, si on nous enseigne quelque conclusion, il faut que nous sachions déjà ce que sont le sujet et la propriété : de plus, les principes, par lesquels la conclusion est enseignée, doivent être préalablement connus. Toute science, en effet, se constitue à partir de connaissances préexistantes, comme il est dit au premier livre des *Seconds Analytiques* ⁹³.

⁹³ « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante. Cela est manifeste, quel que soit l'enseignement considéré. » (Aristote, *Seconds Analytiques*, livre I, ch. 1, début).

À la quatrième : A partir des signes sensibles reçus dans la faculté sensible, l'intellect tire les espèces intelligibles qu'il utilise pour engendrer la science en lui-même. La cause prochaine de la science, ce ne sont donc pas les signes, mais la raison discourant des principes aux conclusions, comme on l'a montré dans le corps de l'article.

À la cinquième : En celui qui est enseigné, la science préexistait non pas en acte complet, mais comme en germe, pour autant que les concepts universels dont la connaissance est déposée en nous par nature sont comme les semences de toutes les connaissances qui en découlent. Bien que les raisons séminales ne soient pas amenées à l'acte par la puissance créée (au sens où elles auraient été créées par ces puissances), ce qui existe dans ces raisons séminales originellement et virtuellement peut cependant être amené à l'acte par l'action d'une puissance créée.

À la sixième : Celui qui enseigne ne transvase pas sa science dans le disciple comme si la science qui est dans le maître passait matériellement dans le disciple ; mais, par l'enseignement, il engendre dans le disciple, en la tirant de la puissance à l'acte, une science semblable à la sienne, comme on a dit dans le corps de l'article.

À la septième : De même que le médecin, bien qu'il opère à l'extérieur (la nature seule opérant du dedans), est dit engendrer la santé, de même l'homme est dit enseigner la vérité, bien qu'il la proclame seulement du dehors, Dieu seul enseignant au-dedans.

À la huitième : Saint Augustin, en prouvant dans son livre *Du Maître* que Dieu seul enseigne, n'entend pas exclure que l'homme puisse enseigner du dehors ; il entend que Dieu seul enseigne au-dedans.

À la neuvième : Il est vrai de dire que l'homme est vrai docteur ; qu'il enseigne la vérité et qu'il illumine l'esprit, non parce qu'il inculque la lumière dans la raison, mais en tant qu'il aide la lumière de la raison à produire la perfection de la science par les signes qu'il propose du dehors. C'est ainsi qu'on lit dans l'épître *Aux Ephésiens*, III, 8-9 : « A moi, le plus chétif de tous les saints, a été donnée cette grâce... de mettre en lumière l'économie de ce dessein mystérieux qui depuis toute l'éternité se trouvait caché en Dieu. »

À la dixième : Il y a deux sagesse : la sagesse créée et la sagesse incréée : les deux sont infusées à l'homme et il peut par leur infusion devenir meilleur.

La sagesse incréée est tout à fait immuable, mais la sagesse créée peut changer, non par soi, mais par accident. On peut donc considérer cette dernière sous un double rapport :

Premièrement, par rapport aux choses éternelles sur lesquelles porte sa considération ; sous ce rapport, elle est tout à fait immuable.

Secondement, selon qu'elle existe dans un sujet ; sous ce rapport, elle peut changer par accident, le sujet lui-même changeant, ayant d'abord la sagesse en puissance, puis en acte. Or, les formes intelligibles, sur lesquelles porte la sagesse, sont tout à la fois similitudes des choses et formes actuant l'intelligence.

À la onzième : La science, reçue par voie d'enseignement, est immédiatement constituée par l'intellect agent à partir des formes imprimées dans le disciple ; médiatement, par le maître. Le maître, en effet, propose les signes des choses intelligibles d'où l'intellect agent tire les espèces intelligibles qu'il imprime dans l'intellect possible.

Ainsi donc, les paroles mêmes des maîtres, écoutées ou vues (dans le cas de l'écriture), causent la science dans l'intelligence de la même manière que les choses qui sont en dehors de l'âme : en effet, des unes et des autres, l'intelligence tire les espèces intelligibles ; toutefois, les paroles du maître causent la science de façon plus prochaine que les choses sensibles qui existent en dehors de l'intelligence, parce que les paroles sont signes des espèces intelligibles.

A la douzième : Il n'en va pas de l'intelligence comme de la vision corporelle. La vision corporelle, en effet, n'est pas une faculté comparative qui, à partir de certains de ses objets, irait à la connaissance d'autres objets, car tous ses objets lui sont proportionnés dès l'instant qu'elle se tourne vers eux. Il suit que celui qui possède la puissance visuelle entretient, avec les objets visibles qu'il regarde, le même rapport que celui qui a un habitus, avec les choses qu'il sait par cet habitus. C'est pourquoi celui qui voit n'a pas besoin d'être amené à voir par un autre, sinon dans la mesure où sa vue est dirigée, du doigt ou autrement, vers quelque objet.

Mais la puissance intellectuelle, puisqu'elle est comparative, va d'une chose à une autre. Il suit qu'elle n'est pas également proportionnée vis-à-vis de tous les

intelligibles qu'elle doit considérer : elle saisit certaines propositions immédiatement, tels les premiers principes, dans lesquels sont, implicitement renfermées certaines autres propositions qu'elle ne peut saisir qu'au moyen de la raison explicitant ces propositions implicitement renfermées dans les principes. Pour la connaissance de ces choses, l'intelligence, aussi longtemps qu'elle ne possède pas d'*habitus*, est non seulement en puissance accidentelle, mais en puissance essentielle. Elle a besoin d'un moteur qui la réduise à l'acte par l'enseignement, comme il est dit au 8e livre des *Physiques*⁹⁴ : celui qui connaît déjà une chose au moyen d'un *habitus* n'a pas besoin d'un tel moteur.

C'est donc à titre de moteur essentiel faisant passer de la puissance à l'acte que le maître enseigne ; mais celui qui montre un objet à la vision corporelle meut le sujet à titre de moteur accidentel seulement ; de la même façon, celui qui a un *habitus* de science peut être amené à considérer l'un quelconque des objets de sa science.

À la *treizième* : La certitude de la science vient tout entière de la certitude des principes : c'est seulement quand les conclusions sont résolues dans les principes qu'elles sont connues avec certitude. C'est pourquoi, quand une chose est connue avec certitude, elle l'est par la lumière de la raison divinement déposée en nous par laquelle Dieu nous parle, et non pas par un homme enseignant du dehors, sinon dans la mesure où il nous enseigne à résoudre les conclusions dans les principes. De lui, cependant, nous ne recevrons pas la certitude de la science si la certitude des principes n'était déjà en nous, dans laquelle les conclusions se résolvent.

À la *quatorzième* : L'homme qui enseigne du dehors ne répand pas la lumière intelligible ; il est cependant cause d'une certaine façon de l'espèce intelligible en tant qu'il nous propose certains signes des espèces intelligibles, que notre intellect tire de ces signes et renferme en lui-même.

À la *quinzième* : Quand on dit : rien ne peut former l'esprit, sauf Dieu, il faut comprendre que cela s'entend de sa forme ultime : aussi longtemps que l'esprit en est privé, il est considéré comme informe, quelles que soient les autres formes qu'il ait. Et cette forme ultime, c'est celle par laquelle l'esprit se tourne vers le

⁹⁴ Phys. VIII, ch. 4, 255b 21 (comm. lect. 8, no 1031).

Verbe et adhère à lui. C'est d'elle seule que la nature rationnelle est formée, comme il appert du *Commentaire* de saint Augustin *sur la Genèse* ⁹⁵.

À la *seizième* : La faute est dans la volonté, où Dieu seul peut agir, comme on le montrera dans un article suivant ⁹⁶ ; mais l'ignorance est dans l'intelligence, où même la vertu créée peut agir ; ainsi, l'intellect agent imprime les espèces intelligibles dans l'intellect possible, par le moyen de quoi, à partir des choses sensibles et de l'enseignement de l'homme, la science est engendrée dans nos âmes, comme on a dit dans le corps de l'article.

À la *dix-septième* : Un homme tient la certitude de la science, comme on vient de le dire, de Dieu seul, qui dépose en nous la lumière de la raison par laquelle nous connaissons les premiers principes d'où origine la certitude de la science. Et cependant, la certitude de la science, d'une certaine façon, est causée dans nos âmes par l'homme, comme on a dit dans le corps de l'article.

À la *dix-huitième* : Le disciple qui serait interrogé avant le discours du maître répondrait en fait au sujet des principes par lesquels il est enseigné, non pas au sujet des conclusions que le maître lui enseigne. Ce ne sont donc pas les principes mais seulement les conclusions qu'il apprend du maître.

⁹⁵ Livre I, ch. 5.

⁹⁶ Article 3, ad 11 um.

Article II

L'HOMME PEUT-IL ÊTRE DIT SON PROPRE MAÎTRE ?

*Arguments en faveur
de l'affirmative*

[Retour à la table des matières](#)

1. L'action doit être attribuée à la cause principale plus qu'à la cause instrumentale. Mais l'intellect agent est comme la cause principale de la science engendrée en nous. Par contre, l'homme qui enseigne du dehors est comme une cause instrumentale présentant à l'intellect agent les instruments par lesquels ce dernier produit la science. Donc, l'intellect agent enseigne plus que l'homme extérieur.

Si donc, à cause du discours extérieur qu'il élabore du dehors, un homme est dit le maître de celui qui écoute, bien davantage celui qui écoute peut-il être dit son propre maître, à cause de la lumière de l'intellect agent.

2. Nul n'apprend une chose, qu'à la condition de parvenir à la certitude de la connaissance. Mais la certitude de la connaissance nous est acquise grâce aux principes connus naturellement à la lumière de l'intellect agent. C'est donc à l'intellect agent qu'il convient principalement d'enseigner, d'où il faut conclure comme ci-dessus.

3. Enseigner convient plus proprement à Dieu qu'à l'homme : « Vous n'avez qu'un seul précepteur, », lit-on dans *Matth.*, XXIII, 8. Or, Dieu nous enseigne pour autant qu'il nous transmet la lumière de la raison qui nous permet de juger de toutes choses. C'est donc à cette lumière que l'action d'enseigner doit être principalement attribuée. Dès lors, même conclusion que ci-dessus.

4. Savoir une chose par invention est plus parfait que l'apprendre d'un autre, comme il appert au premier livre des *Ethiques* ⁹⁷. Si, donc, le nom de maître est tiré de ce mode d'acquérir la science qui consiste à apprendre d'un autre, de sorte qu'il se dit de celui qui enseigne à autrui, à plus forte raison le nom de maître doit-il être tiré du mode d'acquérir la science par invention, de sorte qu'on puisse dire de quelqu'un qu'il est son propre maître.

5. De même qu'un homme est amené à la vertu de lui-même ou par un autre, de même est-il conduit à la science, soit en trouvant par lui-même, soit en apprenant d'un autre. Mais ceux qui parviennent aux actes vertueux sans le secours extérieur d'un précepteur ou du législateur sont dits être leur propre loi, ainsi qu'on lit dans l'épître *Aux romains*, II, 14 : « Lors donc que les païens, qui n'ont point la Loi, en accomplissant naturellement les préceptes, ces gens, qui n'ont pas la Loi, sont eux-mêmes leur propre loi. » Donc, celui qui acquiert la science par lui-même doit aussi être dit son propre maître.

6. Le docteur est cause de la science au même titre que le médecin l'est de la santé, comme on a dit. Mais le médecin se guérit lui-même. Donc, un homme peut aussi s'enseigner lui-même.

Arguments en faveur de la négative

1. Le Philosophe dit, au 8e livre des *Physiques* ⁹⁸, qu'il est impossible que celui qui enseigne apprenne, car si le maître doit nécessairement posséder la science, il n'en va pas ainsi du disciple. Il est donc impossible qu'un homme s'enseigne lui-même ou soit dit son propre maître.

2. L'enseignement implique une relation de supériorité, comme celle du seigneur. Mais de telles relations ne sauraient exister de soi à soi : un homme, en effet, n'est pas son propre père ou seigneur. Donc, un homme ne peut être dit son propre maître.

⁹⁷ Livre I, ch. 2, 1095b 10. (*Comm.*, lect. 4, no 54).

⁹⁸ *Phys.* VIII, ch. 4. (*Comm.* lect. 8, no 1031).

*Détermination
magistrale*

Sans nul doute, un homme peut, par la lumière de la raison déposée en lui, sans enseignement ou secours extérieur, parvenir à la connaissance d'un grand nombre de choses inconnues, comme il apparaît chez quiconque acquiert la science par invention. En ce sens, un homme est, d'une certaine façon, cause de son propre savoir ; cependant, il ne saurait être dit son propre maître, ni s'être enseigné lui-même.

En effet, nous découvrons dans les choses naturelles deux modes de causalité efficiente, comme il appert chez Aristote, au 7^e livre des *Métaphysiques* ⁹⁹.

Certains agents possèdent en eux-mêmes tout ce qu'ils causent dans l'effet, soit selon un mode identique, comme il arrive dans le cas des agents univoques, soit même selon un mode plus éminent, comme dans le cas des agents équivoques.

Par ailleurs, il existe certains agents qui ne possèdent que partiellement en eux ce qu'ils causent dans leur effet ; c'est le cas du mouvement qui cause la santé, ou du remède thermogène, dans lequel la chaleur se trouve soit en acte, soit virtuellement, car la chaleur ne constitue pas toute la santé, mais seulement une partie.

Dans la première catégorie d'agents, se retrouve la raison parfaite d'action, mais non dans la seconde car une chose n'agit que sous le rapport où elle est en acte. Puis donc que les agents de la seconde catégorie ne sont pas en acte par rapport à l'effet qu'ils produisent, sinon partiellement, ils ne sont pas des agents parfaits.

Or, l'enseignement exige que la science existe à l'état d'acte parfait dans celui qui enseigne, savoir, le maître. Il faut donc que le maître possède, explicitement et parfaitement, la science qu'il engendre dans celui qui est enseigné par lui.

Mais quand la science est acquise à quelqu'un grâce à un principe intrinsèque, ce qui en lui est cause de science ne possède pas la science à acquérir, sinon en

⁹⁹ *Métaphys.* VII, ch. 9, 1034a 10-1034b 20. (Comm. lect. 8).

partie seulement, savoir, quant aux raisons séminales de toute science que sont les principes communs. C'est pourquoi on ne peut tirer, à proprement parler, le nom de docteur ou de maître d'une causalité de cette sorte.

*Réponse
aux objections*

À la première : Bien qu'il soit une cause plus principale que l'homme qui enseigne du dehors, l'intellect agent ne possède cependant pas la science à l'état parfait, telle qu'elle se trouve chez le maître. Dès lors, l'objection tombe.

À la seconde : La solution à la seconde objection apparaît évidente d'après ce qui vient d'être dit.

À la troisième : Dieu connaît explicitement toutes les choses qu'il enseigne à l'homme ; dès lors, la qualité de maître peut lui être attribuée en toute convenance : il en va différemment dans le cas de l'intellect agent, pour la raison déjà exposée (dans la réponse à la première objection).

À la quatrième : Bien que le mode d'acquisition de la science par voie d'invention soit plus parfait du côté de celui qui reçoit la science, en tant que, par là, il se montre plus apte à savoir, cependant, du côté de celui qui est cause de la science, l'acquisition par voie d'enseignement est plus parfaite, parce que le maître, qui connaît explicitement toute la science, peut conduire plus rapidement à la science que ne pourrait y arriver par lui-même le disciple, étant donné que ce dernier n'a qu'une connaissance commune des principes de la science.

À la cinquième : La loi est, pour les choses opérables, ce que sont les principes pour les conclusions de la science ; mais elle n'est pas comme le maître par rapport au disciple. Il suit que si un homme est sa propre loi, il ne peut pas, pour autant, être dit son propre maître.

À la sixième : Ce n'est pas en tant qu'il possède lui-même la santé en acte que le médecin guérit, mais en tant qu'il en a une connaissance pratique, grâce à l'art médical. Mais le maître enseigne en tant qu'il possède la science en acte. D'où, celui qui n'a pas la santé en acte peut quand même se guérir lui-même, du fait qu'il possède la santé dans la connaissance de son art ; mais il est impossible que quel-

qu'un ait la science en acte, et ne l'ait pas, de sorte qu'il pourrait s'instruire lui-même.

Article III

L'HOMME PEUT-IL ÊTRE ENSEIGNÉ PAR L'ANGE ?

*Arguments en faveur
de la négative*

[Retour à la table des matières](#)

1. Si l'ange enseigne, c'est intérieurement ou extérieurement. Mais ce ne peut être intérieurement, car cela est propre à Dieu, comme le dit saint Augustin. Ce ne peut être non plus extérieurement, à ce qu'il semble, car enseigner extérieurement, c'est enseigner par quelque signe sensible, comme dit encore saint Augustin dans son livre *Du Maître* ¹⁰⁰. Mais les anges ne nous enseignent pas par de tels signes sensibles, à moins peut-être de nous apparaître sous forme sensible, chose qui se produit en marge du cours ordinaire des choses, autant dire par miracle.

2. On dira peut-être que les anges nous enseignent d'une certaine façon intérieurement, en tant qu'ils agissent sur notre imagination. Mais l'espèce imprimée dans l'imagination ne suffit pas pour faire imaginer en acte, à moins qu'on n'y joigne l'application de la volonté, comme il appert chez saint Augustin, dans son livre *Sur la Trinité* ¹⁰¹. Or, l'ange ne peut produire cette application en nous, puisqu'elle est un acte de la volonté, sur laquelle Dieu seul peut agir. Donc, l'ange

¹⁰⁰ « Ce qu'il est dans les cieus, lui-même nous l'apprendra, lui qui nous fait donner par les hommes l'avertissement des signes extérieurs, afin que, nous retournant intérieurement vers lui, nous recevions ses leçons. » (Saint Augustin, *Du Maître*, ch. XIV, no 46).

¹⁰¹ Migne, P.L., vol. 42, col. 945.

ne peut pas non plus nous enseigner en agissant sur notre imagination, puisque au moyen de l'imagination, nous ne pouvons pas être enseignés, à moins d'imaginer quelque chose en acte.

3. Si les anges nous enseignent sans apparitions sensibles cela ne peut être que dans la mesure où ils illuminent notre intellect, ce qui leur est impossible, à ce qu'il paraît, parce qu'ils ne transmettent pas la lumière naturelle, qui vient de Dieu seul, en tant que concrétisée avec l'intelligence ; les anges ne transmettent pas non plus la lumière de grâce, que Dieu seul infuse. Donc, les anges ne peuvent nous enseigner, à moins d'apparaître visiblement.

4. Toutes les fois qu'un homme est enseigné par un autre, il faut que celui qui apprend examine les concepts de celui qui enseigne, afin que le processus vers la science dans l'esprit du disciple soit modelé sur celui du maître. Mais l'homme ne peut voir les concepts de l'ange. En effet, il ne les voit pas en eux-mêmes, pas plus qu'il ne peut voir les concepts d'un autre homme ; et même, beaucoup moins, car ils sont encore plus différents. Il ne les voit pas davantage à travers des signes sensibles, sinon peut-être quand les anges apparaissent sous forme sensible ; mais il ne s'agit pas pour le moment de cette hypothèse. Donc, les anges ne peuvent nous enseigner.

5. C'est à celui qui illumine tout homme venant en ce monde qu'il appartient d'enseigner, comme il ressort de la Glose sur *Matth.*, XXIII, 8 : « Vous n'avez qu'un seul précepteur. » Or, cela ne revient pas à l'ange, mais seulement à la lumière créée, comme il est dit dans *Jean*, 1.9. Donc...

6. Enseigner un autre homme, c'est l'amener à posséder la vérité, et, partant, engendrer la vérité dans son âme. Mais Dieu seul exerce une causalité vis-à-vis de la vérité, car, puisque la vérité est une lumière intelligible et une forme simple, elle n'est pas soumise à la génération, et ainsi n'est produite que par création, attribut exclusif à Dieu. Puis donc que les anges ne peuvent créer, comme dit saint Jean Damascène ¹⁰², il semble qu'ils ne peuvent pas eux-mêmes enseigner.

7. Une illumination indéfectible ne peut procéder que d'une lumière indéfectible, pour la raison que, la lumière cessant, le sujet cesse d'être illuminé. Or, il est exigé pour l'enseignement une illumination indéfectible, car la science porte sur

¹⁰² L.II, *Orth. Fidei*, ch. III.

les choses nécessaires, qui durent toujours. Donc l'enseignement ne peut procéder que d'une lumière indéfectible ; mais la lumière angélique n'est pas de ce genre, puisqu'elle s'évanouirait si elle n'était divinement conservée. Donc l'ange ne peut enseigner.

8. Dans *Jean*, 1, 38, il est écrit que deux des disciples de Jean qui suivaient Jésus répondirent à ce dernier qui leur demandait : « Que cherchez-vous ? », « Maître, où habites-tu ! » ¹⁰³

Sur quoi la Glose ajoute : « Par ce nom, ils témoignent de leur foi. » Une autre Glose dit ceci : « Jésus les interroge, non pas qu'il ignore, mais afin que les disciples aient le mérite d'avoir répondu ; aussi bien, interrogés sur ce qu'ils cherchaient, ils répondent qu'ils cherchent non pas une chose, mais une personne. »

De tout ceci il ressort qu'ils proclament, par cette réponse ; et par cette confession, ils affirment leur foi ; et en cela, ils méritent. Mais le mérite de la foi chrétienne consiste en ceci que nous confessons que le Christ est une personne divine. Donc, être maître convient seulement à une personne divine.

9. Quiconque enseigne doit manifester la vérité. Mais la vérité, puisqu'elle est une certaine lumière intelligible, nous est plus connue que l'ange. C'est donc dire que nous ne sommes pas instruits par l'ange, car les choses plus connues ne sont pas manifestées par les choses moins connues.

10. Saint Augustin dit, dans son livre *De la Trinité*, que notre esprit, sans nulle créature interposée, est immédiatement formé par Dieu. Or, l'ange étant une créature, ne saurait s'interposer entre Dieu et l'esprit humain pour le former, en tant que supérieur à notre esprit et inférieur à Dieu. Dès lors, l'homme ne peut être enseigné par l'ange.

11. De même que notre volonté atteint jusqu'à Dieu même, ainsi notre intelligence peut parvenir à contempler l'essence même de Dieu. Mais Dieu lui-même, par l'infusion de sa grâce, et sans l'intermédiaire de l'ange, forme notre volonté immédiatement. Pareillement donc il forme notre intellect par l'enseignement, sans aucun intermédiaire.

¹⁰³ « Regardant passer Jésus, il (Jean) dit : « Voici l'Agneau de Dieu. » Ses deux disciples l'entendirent et allèrent vers Jésus. Voyant qu'ils le suivaient, Jésus se retourne : « Que cherchez-vous ? », dit-il. Ils répondent « Rabbi (ce mot signifie Maître), où demeurez-vous ? » (Jean, 1, 36-38).

12. Toute connaissance se fait par quelque espèce. Si donc l'ange enseigne l'homme, il faut qu'il cause en lui quelque espèce par laquelle l'homme connaisse. Mais cela ne peut se faire ni par la création d'espèce, chose qui n'appartient aucunement à l'ange, comme dit saint Jean Damascène ¹⁰⁴ ; ni par l'illumination des espèces qui sont dans les phantasmes, en ce sens que, abstraites des phantasmes, les espèces intelligibles s'imprimeraient dans l'intellect possible humain, car ce serait revenir à l'erreur de ces philosophes qui posent que l'intellect agent, dont c'est l'office d'illuminer les phantasmes, est une substance séparée. Donc, l'ange ne peut enseigner.

13. L'intelligence de l'ange est plus éloignée de l'intelligence de l'homme que celle-ci ne l'est de l'imagination humaine. Mais l'imagination est incapable de recevoir ce qui est dans l'intelligence humaine : l'imagination en effet ne peut saisir que les formes particulières, lesquelles ne se trouvent pas dans l'intelligence. Donc, l'intellect humain n'est pas davantage capable de recevoir les formes qui sont dans l'intelligence angélique. Et ainsi, l'homme ne peut être enseigné par l'ange.

14. La lumière par laquelle un homme est illuminé doit être proportionnée à l'objet illuminé, comme la lumière corporelle, aux couleurs. Mais la lumière angélique, puisqu'elle est purement spirituelle, n'est pas proportionnée aux phantasmes, qui sont en quelque sorte corporels, en tant que contenus dans un organe corporel. Donc, les anges ne peuvent nous enseigner en illuminant nos phantasmes.

15. Tout ce qui est connu est connu ou bien par son essence ou bien par sa similitude. Mais la connaissance par laquelle une chose est connue par son essence de l'intelligence humaine ne peut être causée par l'ange, car il faudrait alors que les vertus et les autres formes qui sont contenues dans l'âme soient imprimées en elle par les anges eux-mêmes, puisque ces choses sont également connues par leur essence.

Pareillement, la connaissance des choses qui sont connues par leur similitude ne peut non plus être causée par les anges, puisque, par ces similitudes, qui sont dans le connaissant, les choses à connaître sont plus proches que l'ange ne l'est.

¹⁰⁴ *Loc. cit.*, p. 38. (18).

L'ange ne peut donc être d'aucune façon cause de connaissance pour l'homme. C'est pourtant en cela que consiste enseigner.

16. L'agriculteur, bien qu'il aide la nature, de l'extérieur, à produire ses effets naturels, n'est cependant pas dit créateur, comme il appert dans le *Commentaire* de saint Augustin *sur la Genèse*. Partant, et pour la même raison, les anges ne doivent pas être dits docteurs ou maîtres, bien qu'ils excitent l'intelligence de l'homme à connaître.

17. Puisque l'ange est supérieur à l'homme, s'il enseigne, il faut que son enseignement dépasse celui de l'homme. Mais cela ne peut être. L'homme, en effet, peut déjà enseigner les choses qui ont des causes déterminées dans la nature. Les autres choses, tels les futurs contingents, ne peuvent être enseignées par les anges, car elles sont cachées à leur connaissance naturelle, Dieu seul possédant la science de ces futurs. Donc, les anges ne peuvent enseigner les hommes.

*Arguments en faveur
de l'affirmative*

1 . Denis dit ceci : « Je vois que les anges apprirent d'abord le divin mystère de l'humanité du Christ et qu'ensuite, la grâce de la science descendit en nous par eux. » ¹⁰⁵

2. Ce que l'inférieur peut, le supérieur le peut aussi. Mais l'ange est supérieur à l'homme. Donc...

3. L'ordre de la sagesse divine n'existe pas moins dans les anges que dans les corps célestes, lesquels agissent sur les corps inférieurs.

4. Ce qui est en puissance peut être réduit à l'acte par ce qui est en acte ; et ce qui est en acte imparfait, par ce qui l'est parfaitement. Mais l'intelligence angélique est davantage en acte que l'intelligence humaine. Donc, l'intellect humain est réduit à l'acte de science par l'intellect angélique et, dès lors, l'ange peut enseigner l'homme.

¹⁰⁵ *Hiérarchie Céleste*, chap. IV.

5. Saint Augustin, dans son livre *Le Don de la Persévérance*, dit que certains êtres reçoivent immédiatement de Dieu la doctrine du salut ; certains autres, de l'ange ; certains autres encore, de l'homme. Donc... ¹⁰⁶

6. Illuminer une maison se dit de ce qui rayonne de la lumière, tel le soleil, et aussi de quiconque ouvre une fenêtre qui arrêta la lumière. Et, bien que Dieu seul infuse la lumière de la vérité dans l'esprit, cependant, l'ange, aussi bien que l'homme, peut écarter quelque obstacle à la perception de la lumière. Donc, non seulement Dieu, mais encore l'ange et l'homme peuvent enseigner.

*Détermination
magistrale*

L'ange, par rapport à l'homme, opère d'une double façon :

Premièrement, selon notre mode, savoir, quand il apparaît à l'homme sous une forme sensible (soit en empruntant un corps, soit de quelque autre façon) et l'instruit par un discours sensible. Ce n'est pas à ce sujet que nous nous demandons ici si l'ange enseigne ; dans ce cas, en effet, l'ange n'enseigne pas autrement que l'homme lui-même.

Secondement, l'ange opère sur nous selon son mode propre, savoir, invisiblement. Relativement à ce mode, comment l'homme peut-il être enseigné par l'ange, tel est l'objet de notre question.

On doit savoir que, puisque l'ange tient le milieu entre Dieu et l'homme, le mode d'enseigner qui lui convient doit occuper lui-même un ordre médian : inférieur, par rapport à Dieu ; supérieur, par rapport à l'homme. Mais la manière dont cela se réalise ne peut être saisie à moins de comprendre comment Dieu enseigne, et comment l'homme.

Pour l'évidence de ce point, on doit savoir que, entre la vision intellectuelle et la vision corporelle, il y a cette différence-ci : pour la vision corporelle, tous les objets sont également proportionnés à la connaissance ; le sens, en effet, n'est pas une puissance comparative ; il ne parvient pas à la connaissance d'un objet par le

¹⁰⁶ Migne, P.L. vol. 45, col. 1023.

moyen d'un autre. Mais, pour l'intelligence, tous les intelligibles ne sont pas également proportionnés à la connaissance ; car, si elle peut considérer immédiatement certains de ses objets, elle ne peut en considérer certains autres qu'en dépendance de principes déjà connus.

Ainsi donc, l'homme acquiert la connaissance des choses inconnues par deux moyens : savoir, par la lumière intellectuelle, et par les premiers principes, connus par eux-mêmes, lesquels se comparent à cette lumière (qui est l'intellect agent) comme les instruments à l'artisan.

Quant à l'un et à l'autre de ces deux moyens, Dieu est cause de la science de l'homme d'une manière très excellente, parce qu'il a orné l'âme elle-même de la lumière intellectuelle, et imprimé en elle la connaissance des premiers principes (qui sont pour ainsi dire les semences des sciences), comme il a d'ailleurs déposé dans les autres choses naturelles les raisons séminales de tous les effets qui en procèdent.

Mais l'homme, parce qu'il est selon l'ordre naturel, égal à un autre homme sous le rapport de la lumière intellectuelle, ne peut d'aucune façon engendrer la science dans un autre homme en causant ou en augmentant en cet autre la lumière.

Mais, en tant que la science des choses inconnues est causée par les principes premiers connus, l'homme, d'une certaine façon, devient cause de savoir pour un autre homme, non pas en tant qu'il transmet la notion des premiers principes, mais selon qu'il fait passer à l'acte, au moyen de certains signes sensibles proposés au sens externe, ce qui est contenu implicitement et comme en puissance dans les principes, comme on a dit plus haut, à l'article précédent.

Mais l'ange, parce qu'il possède par nature une lumière intellectuelle plus parfaite que celle de l'homme, peut être cause de science pour l'homme selon les deux manières. Son mode, cependant, est inférieur à celui de Dieu, tout en étant supérieur à celui de l'homme.

Quant à la lumière intellectuelle, bien qu'il ne puisse l'infuser, comme Dieu fait, il peut cependant la conforter en vue d'une plus parfaite considération. Tout ce qui existe dans un genre sous une forme imparfaite voit sa vertu d'autant plus confortée qu'il est uni à ce qui est plus parfait dans ce genre, comme nous voyons, dans les choses corporelles, que le corps placé est affermi dans son lieu par le

corps qui l'y place, celui-ci se comparant à lui comme l'acte à la puissance, ainsi qu'il est dit au 4e livre des *Physiques* ¹⁰⁷.

Quant aux principes, l'ange peut enseigner l'homme, non pas en lui communiquant la notion des principes eux-mêmes, comme Dieu fait, ni en proposant au moyen de signes sensibles la déduction des conclusions tirées des principes, comme l'homme fait, mais en formant certaines espèces dans l'imagination, lesquelles peuvent être formées au moyen d'impressions sur un organe corporel, comme il apparaît chez les dormeurs et ceux qui ont l'esprit lié, lesquels subissent divers phantasmes selon la variété des impressions qui s'acheminent jusqu'à leur cerveau.

Et ainsi, par le mélange de cette espèce étrangère, il devient possible que ce que l'ange connaît lui-même, il l'enseigne à celui à qui il s'unit par le moyen de ces imaginations, comme dit saint Augustin au 12e livre de son *Commentaire sur la Genèse*.

Réponses aux objections

A la première : On doit donc dire que l'ange, en enseignant invisiblement, enseigne intérieurement, si on compare son enseignement à l'enseignement humain, qui se propose aux sens extérieurs ; mais relativement à l'enseignement divin, qui opère à l'intérieur de l'esprit en infusant la lumière, l'enseignement de l'ange doit être tenu pour extérieur.

À la seconde : Bien que l'attention de la volonté ne puisse pas être forcée, cependant, celle de la partie sensitive peut l'être ; ainsi, quand quelqu'un subit une piqûre, il est nécessairement incliné à considérer la blessure. Il en va de même pour toutes les puissances sensibles, qui utilisent un organe corporel ; une telle inclination suffit pour produire une imagination.

¹⁰⁷ Ch. 1-5, passim.

À la troisième : L'ange n'infuse ni la lumière de la grâce, ni la lumière de la nature ; mais il conforte la lumière de la nature divinement infusée, comme on a dit dans le corps de l'article.

À la quatrième : De même qu'il existe dans les choses naturelles un agent univoque, qui imprime sa forme selon qu'elle est en lui, et un agent équivoque, qui imprime sa forme autrement qu'elle n'est en lui, de même en va-t-il de l'enseignement, parce que l'homme enseigne un autre homme à la façon d'un agent univoque, d'où il suit qu'il transmet la science à un autre de la manière qu'il la possède : savoir, en déduisant des causes aux effets. Il faut donc que les concepts du maître soient manifestés par certains signes au disciple.

Mais l'ange enseigne à la façon d'un agent équivoque : lui-même, en effet, connaît intellectuellement ce qu'il manifeste à l'homme par voie de raisonnement. Il suit que l'homme n'est pas enseigné par l'ange en ceci que les concepts de l'ange lui seraient manifestés, mais en ceci qu'est engendrée, dans l'homme et selon un mode humain, la science des choses que l'ange connaît selon un tout autre mode.

À la cinquième : Le Seigneur parle ici de ce mode d'enseignement qui ne revient qu'à Dieu, comme il apparaît dans la Glose au même endroit. Nous ne rapportons pas ce mode d'enseigner à l'ange.

À la sixième : Celui qui enseigne ne cause pas la vérité, mais la connaissance de la vérité dans celui qu'il enseigne. Les propositions qui sont enseignées sont vraies avant même d'être connues, car la vérité ne dépend pas de notre science, mais de l'existence des choses.

À la septième : Bien que la science que nous acquérons par voie d'enseignement porte sur des objets indéfectibles, cependant cette science elle-même peut faire défaut. Il suit qu'il n'est pas requis que l'illumination de l'enseignement provienne d'une lumière indéfectible ; et si elle provient d'une lumière indéfectible comme celle des premiers principes, cela n'exclut pas complètement toute lumière défectible créée à titre de principe intermédiaire.

À la huitième : Chez les disciples du Christ, on doit noter un certain progrès de la foi, de sorte que le Christ fut d'abord vénéré par eux comme un homme sage et un maître, et ensuite, écouté comme un Dieu enseignant. Aussi bien, une certaine Glose dit un peu plus bas : « Parce que Nathanaël a connu que le Christ, absent, a vu ce qu'il avait lui-même accompli en un autre lieu, chose qui est un signe de

divinité, il le reconnut non seulement comme maître, mais comme fils de Dieu ¹⁰⁸. »

À la neuvième : L'ange ne manifeste pas une vérité ignorée en révélant sa propre substance, mais en proposant une autre vérité plus connue, ou même en confortant la lumière de l'intellect. La difficulté ne tient plus.

À la dixième : Il n'est pas dans l'intention de saint Augustin de dire que l'esprit de l'ange n'est pas d'une nature plus excellente que l'esprit de l'homme, mais que l'ange ne se place pas comme intermédiaire entre Dieu et l'esprit humain de telle sorte que l'esprit humain, par son union avec l'ange, serait déterminé d'une manière ultime. En ce sens, certains posèrent que la béatitude ultime de l'homme consiste dans l'union de notre intelligence à l'intelligence dont la béatitude consiste à être unie à Dieu lui-même.

À la onzième : Il existe en nous certaines puissances qui sont contraintes en raison de leur sujet, comme c'est le cas des puissances sensibles, qui sont excitées et par leur conjonction à un organe et par l'information de l'objet. Mais l'intelligence n'est pas contrainte en raison de son sujet, puisqu'elle n'utilise pas d'organe corporel ; elle est seulement contrainte en raison de son objet, en tant que, par l'efficace de la démonstration, un homme est contraint d'assentir à la conclusion.

La volonté, par contre, n'est contrainte ni en raison de son sujet, ni en raison de son objet, mais, de son propre instinct, elle est mue vers ceci ou cela. Il suit que Dieu seul peut agir sur la volonté, parce qu'il opère en dedans. Mais l'ange et l'homme peuvent, d'une certaine façon, agir sur l'intellect en représentant les objets par lesquels il est contraint.

À la douzième : L'ange ne crée pas les espèces dans notre esprit ni n'illumine les phantasmes immédiatement, mais, grâce à l'union de sa lumière avec la lumière de notre esprit, notre intellect agent peut illuminer plus efficacement les phantasmes. Et même si l'ange illuminait immédiatement nos phantasmes, il ne s'en suivrait pas que la position de ces philosophes fût vraie : en effet, bien qu'il appartienne à l'intellect agent d'illuminer les phantasmes, il peut cependant être affirmé que cela n'est pas le propre de Dieu seul.

¹⁰⁸ Sur le texte de *Jean 1*, 45-51.

À la *treizième* : L'imagination peut recevoir les choses qui sont dans l'intelligence humaine, mais selon un mode différent ; également, l'intellect humain peut recevoir les choses qui sont dans l'intelligence angélique, mais selon son mode propre.

Et cependant, bien que l'intellect humain se rapproche davantage de l'imagination, quant à son sujet (en tant que l'une et l'autre sont des puissances d'une même âme), il se rapproche davantage de l'intellect angélique quant à son genre, car ils sont tous deux des puissances immatérielles.

À la *quatorzième* : Rien n'empêche ce qui est spirituel d'être proportionné à agir sur ce qui est corporel, car rien n'empêche que les choses inférieures soient mues par les choses supérieures.

À la *quinzième* : L'ange n'est pas cause pour l'homme relativement à la connaissance par laquelle l'homme connaît les choses

À la *seizième* : Créer implique la causalité première, qui n'appartient qu'à Dieu ; mais faire ne dit rapport qu'à la causalité communément prise. Il en va ainsi de l'enseignement par rapport à la science. C'est pourquoi Dieu seul est dit créateur. Mais artisan mouvant l'imagination, soit en confortant l'intellect.

À la *seizième* : Créer implique la causalité première, qui n'appartient qu'à Dieu ; mais faire ne dit rapport qu'à la causalité communément prise. Il en va ainsi de l'enseignement par rapport à la science. C'est pourquoi Dieu seul est dit créateur. Mais artisan et docteur peuvent se dire et de Dieu, et de l'ange, et de l'homme.

À la *dix-septième* : L'ange peut enseigner plus de choses que l'homme, même au sujet des choses qui ont des causes déterminées dans la nature ; il en connaît d'ailleurs beaucoup d'autres. Et les choses qu'il enseigne, il les enseigne selon un mode plus noble.

L'objection est non avenue.

Article IV

L'ENSEIGNEMENT EST-IL UN ACTE DE LA VIE CONTEMPLATIVE OU DE LA VIE ACTIVE ¹⁰⁹ ?

*Arguments en faveur
de la première partie
de l'alternative*

1. La vie active cesse en même temps que le corps, comme dit saint Grégoire dans son Homélie sur *Ezéchiel* ¹¹⁰. Mais enseigner ne cesse pas avec le corps, puisque les anges, qui n'ont pas de corps, enseignent. Il semble donc qu'enseigner appartienne à la vie contemplative.

2. Comme le dit saint Grégoire, dans son *Homélie sur Ezéchiel* : « On s'adonne à la vie active afin d'en venir ensuite à la vie contemplative ¹¹¹. » Mais l'enseignement suit, et la contemplation précède. Donc, enseigner ne revient pas à la vie active.

3. Comme saint Grégoire dit au même endroit, la vie active, dans le temps même qu'elle s'emploie à son œuvre, voit moins. Mais celui qui enseigne doit nécessairement voir plus que celui qui simplement contemple. Donc, enseigner convient plus à la vie contemplative qu'à la vie active.

4. C'est par un même acte qu'une chose est parfaite en soi et qu'elle transmet à d'autres choses une perfection semblable à la sienne. Ainsi, c'est par la même chaleur que le feu est chaud et qu'il réchauffe. Mais ce qui rend quelqu'un parfait en

¹⁰⁹ Nous avons ici un exemple d'une alternative formée d'une opposition de contrariété seulement. Cf. Intr. p. 6.

¹¹⁰ Migne, P.L. vol. 76, col. 954.

¹¹¹ *ibid.*

lui-même dans la considération des choses divines appartient à la vie contemplative. Donc, l'enseignement, qui est la transmission dans un autre de sa propre perfection, appartient à la vie contemplative.

5. La vie active est adonnée aux choses temporelles, mais l'enseignement est principalement tourné vers les choses éternelles, dont la science est plus excellente et plus parfaite. Donc, l'enseignement n'appartient pas à la vie active, mais à la vie contemplative.

*Arguments en faveur
de la seconde partie
de l'alternative*

1. Saint Grégoire dit, toujours dans la même homélie sur *Ezéchiel* : « La vie active, c'est de distribuer du pain à l'affamé et d'enseigner l'ignorant par des paroles de sagesse ¹¹². »

2. Les œuvres de miséricorde appartiennent à la vie active. Or, l'enseignement est compté parmi les aumônes spirituelles. Donc, il relève de la vie active.

*Détermination
magistrale*

La vie contemplative et la vie active se distinguent l'une de l'autre et par la matière et par la fin.

La matière de la vie active, ce sont les choses temporelles sur quoi porte l'action humaine ; la matière de la vie contemplative, ce sont les raisons intelligibles des choses sur lesquelles s'arrête le contemplatif. Et cette diversité des matières provient elle-même de la diversité des fins, car, ici comme dans toutes les autres choses, la matière est déterminée selon l'exigence de la fin. La fin de la vie contemplative, c'est la considération de la vérité, pour autant qu'ici-bas nous pour-

¹¹² Migne, P.L. vol. 76, col. 953.

suivons la vie contemplative ; de la vérité, dis-je, incréée, selon le mode où il nous est possible de la contempler. Car, ce qui, dans cette vie, est considéré imparfaitement, le sera parfaitement dans la vie future. C'est de là que saint Grégoire dit ¹¹³ que la vie contemplative commence ici-bas mais pour être achevée dans la vie future.

La fin de la vie active, c'est l'opération par laquelle elle tend à l'utilité du prochain.

Or, dans l'acte d'enseigner, nous découvrons une double matière. Ce fait est déjà signifié par le double accusatif que commande le verbe enseigner.

Une de ces matières, c'est la chose même qui est enseignée ; l'autre, c'est celui à qui la science est transmise. L'enseignement appartient à la vie contemplative en raison de la première de ces matières ; il appartient à la vie active en raison de la seconde.

Du côté de la fin, l'enseignement semble n'appartenir qu'à la vie active, parce que sa matière ultime (sur laquelle porte l'intention de la fin) est matière de la vie active.

Donc, l'enseignement appartient plus à la vie active qu'à la vie contemplative, bien que, d'une certaine manière, il relève aussi de la vie contemplative, comme il ressort des considérations qui précèdent.

Réponses aux objections

À la première : La vie active cesse avec le corps, vu qu'elle s'exerce avec fatigue et subvient aux infirmités du prochain. C'est à ce sujet que saint Grégoire dit, au même endroit : « La vie active est pénible, parce qu'elle peine à l'ouvrage ; mais ces deux choses n'existent plus dans la vie future ¹¹⁴. »

Cependant, l'action est hiérarchisée chez les esprits célestes, comme dit Denis ; mais cette action après la vie active existe selon un mode autre que celui par

¹¹³ Migne, P.L. vol. 76, col. 953.

¹¹⁴ Migne, P.L. vol. 76, col. 954.

lequel nous agissons dans cette vie. Il suit que l'enseignement qui existera dans la vie future sera fort loin de sa forme présente.

À la seconde : Saint Grégoire dit au même endroit : « De même que le bon ordre de vivre, c'est de nous dégager de la vie active pour tendre à la contemplation, ainsi, souvent il est utile que l'esprit quitte la vie contemplative pour retourner à la vie active, afin que, du fait que la contemplation éclaire l'esprit, l'action soit plus parfaitement menée ¹¹⁵. »

On doit savoir cependant que la vie active précède la vie contemplative quant aux actes qui ne conviennent d'aucune façon à la vie contemplative ; mais, quant aux actes qui reçoivent leur matière de la vie contemplative, il est nécessaire que la vie active suive la vie contemplative.

À la troisième : La connaissance du maître est principe de l'enseignement, mais l'enseignement lui-même consiste plus dans la transfusion de la science des choses connues que dans leur connaissance même. De là suit que la connaissance du maître relève plus de l'action que de la contemplation.

À la quatrième : Cette objection prouve que la vie contemplative est au principe de l'enseignement ; mais il faut dire que, de même que la chaleur n'est pas elle-même la caléfaction, mais son principe, en tant qu'elle la produit, de même, mais en sens inverse, la vie active dispose à la vie contemplative.

À la cinquième : La solution ressort à l'évidence de ce qui vient d'être dit, parce que l'enseignement, par rapport à sa première matière, relève de la vie contemplative, comme on a dit dans le corps de l'article.

Fin du texte

¹¹⁵ Migne, P.L. vol. 76, col. 954-55.