

Prudence, art, logique : situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne

Autor(en): **De Muralt, André**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **21 (1961)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883361>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Prudence, art, logique

Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne

par André de Muralt

La logique aristotélicienne a une étrange destinée. Définie comme l'art des arts par les siècles scolastiques, déformée par les nominalismes qui se sont succédé depuis Duns Scot, rejetée par Descartes, critiquée par Kant, elle est considérée de nos jours par la phénoménologie et la logistique comme une étape ou un cas particulier de la pensée humaine, et jugée définitivement périmée par la science positive. Pourtant, elle continue paradoxalement d'être répétée dans un enseignement immuablement traditionaliste, qui ne cesse d'égréner ses notions de génération en génération. Il est vrai que ce dernier avatar n'est pas le moindre, car très souvent les auteurs de manuels reprennent une exposition aristotélicienne sans se soucier de son origine ni examiner ses titres de nécessité, fermés à toutes ses implications métaphysiques et critiques, sans jamais en tout cas chercher à situer la logique parmi les autres activités humaines ni même à la définir par son objet propre. Il est entendu une fois pour toutes que la logique est une discipline normative, propédeutique nécessaire a priori de toute pensée vraie. Une telle définition permet à ses partisans de présenter la logique comme un monolithique cadeau du ciel et à ses adversaires de la mépriser d'une manière tout aussi peu nuancée.

L'historien de la philosophie, désireux d'aboutir à un jugement critique exact, se doit donc de remonter à la source première de toute logique: les œuvres d'Aristote. Dans cette entreprise, il est heureusement aidé par la longue tradition aristotélicienne, illustrée par les noms de Saint Thomas d'Aquin (1225–1274), de Thomas, cardinal de Vio, dit Cajetan (1468–1534) et de Jean Poinsot, dit Jean de Saint Thomas (1589–1644). Comme toute tradition n'a de sens que par la source originale dont elle facilite l'intelligibilité et

transmet le message, les œuvres majeures de la tradition aristotélicienne renvoient à chaque pas le critique à l'œuvre première dont elles tirent leur sève, l'œuvre du *maître de ceux qui savent*, selon l'expression de Dante, tant l'expérience constante de l'historien manifeste qu'il est nécessaire de connaître la pensée du Stagirite dans sa vivante explicitation traditionnelle avant d'aborder son œuvre écrite.

Or, à la lumière des grands commentateurs, il apparaît que la philosophie aristotélicienne recèle les éléments nécessaires à ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une *situation existentielle de la logique*. En perspective aristotélicienne, il faut en effet montrer la nécessité de la logique, car celle-ci est loin de s'imposer immédiatement. L'objet des disciplines philosophiques étant donné par l'expérience, aucune science n'a par elle-même à démontrer son existence, sauf la théologie d'une part, dont l'objet est donné par la connaissance surnaturelle et rend apparemment inutile l'existence à son égard d'une science humaine nouvelle, et la logique d'autre part, de l'objet de laquelle l'intelligence n'a aucune expérience immédiate. Il faut donc procéder dans ce dernier cas comme le théologien pour la théologie, et manifester d'abord l'existence nécessaire de la logique. C'est l'office de la présente étude critique. Elle part de la seule expérience possible en l'occurrence, expérience indirecte qui est celle de l'usage du mot «logique» dans le langage quotidien, puis elle considère la situation concrète de la logique parmi les multiples activités humaines, enfin sa nécessité instrumentale spécifique dans l'ordre du connaître, par analogie avec la nécessité instrumentale propre à la prudence dans l'agir moral et à l'art dans le faire créateur. Par conséquent, il ne s'agit pas ici d'une définition quidditative de la logique, mais d'une description concrète de son exercice. Cette étude ne présente que la fonction de la logique, son instrumentalité propre, d'où découlent sa propriété d'art régulateur de l'acte de connaissance et sa coextensivité à l'ordre entier de la philosophie.

Or, comme l'instrumentalité est une forme de l'intentionnalité, cette étude est un chapitre de notre enquête plus vaste sur la notion d'intentionnalité considérée comparativement chez les grands scolastiques et dans la phénoménologie husserlienne¹.

¹ Pour la doctrine des vertus comme dispositions stables (*ἕξις*, *habitus*), voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Tricot, Vrin, 1959, Paris (cité

Topique du langage courant

Le langage courant utilise le mot «logique» dans de nombreuses locutions. Sans prétendre être exhaustive, une topique du langage courant peut facilement déceler la pensée qui préside à l'usage de ces expressions dans les circonstances même les plus banales de la vie quotidienne. Cette étude, tout empirique, s'arrêtera à quatre expressions bien connues.

Ainsi, par exemple, chacun de nous parle à l'occasion de la *logique des passions*. Par là, nous entendons le déroulement déterminé de sentiments intimes, tel que l'un entraîne l'autre, de manière apparemment cohérente ou même de manière apparemment contradictoire, lorsque par exemple une attitude imprévue au premier abord est commandée par un sentiment plus profond, apparu par l'effet d'une circonstance inopinée. Un exemple fera comprendre ce dont il s'agit ici. Racine nous présente une héroïne amoureuse,

Ethique), livres I, 13 et II, Saint Thomas, *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, Marietti, 1949, Turin (cité *Comm.*), livre II, *Summa theologia*, B.A.C., 1951, Madrid (cité *Summ. theol.*), I-II, qq. 49-54; pour la doctrine des actes moraux humains, voir *Ethique*, III, 3-6, *Comm.*, *Summ. theol.*, I-II, qq. 1-17; pour la doctrine des vertus intellectuelles, art et prudence, *Ethique*, VI, *Comm.*, *Summ. theol.*, I-II, q. 57, II-II, qq. 47-56; pour la doctrine de la logique, l'œuvre d'Aristote en entier, trad. Tricot, Vrin, Paris, mais pour ce qui concerne l'explicitation critique de cette œuvre, la définition de la logique par son objet propre, sa fonction d'art, etc., les commentaires de Saint Thomas sont irremplaçables: *In duos libros Posteriorum Analyticorum expositio*, Marietti, 1949, Turin (cité *In poster.*), le prologue du *Comm.* de l'*Ethique* et quelques passages du Commentaire des *Métaphysiques* d'Aristote, Marietti, 1950, Turin (cité *In Metaph.*, trad. fr. du grec par Tricot, Vrin, 1953, Paris). De même, il faut consulter Jean de Saint Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus, Ars logica*, Marietti, 1948, Turin (cité *Ars logica*); renseignements utiles dans Cajetan, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Marietti, 1934, Turin. Pour la confrontation critique prudence-art-logique, rares indications éparses dans *Ars logica*, II, q. 1. — Pour la confrontation phénoménologie-scolastique, cf. nos articles *Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne* (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 3, 1958, Lausanne), *Les deux voies de la philosophie aristotélicienne* (*Etudes de Lettres*, 4, 1958, Lausanne), *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité* (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 4, 1960), *Adéquation et intentions secondes* (*Studia Philosophica*, 1961, Bâle), notre ouvrage *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien* (Presses Universitaires de France, 1958, Paris), particulièrement le paragraphe 10.

Phèdre, hésitant entre l'amour incestueux qu'elle porte au fils de son mari Thésée, et le devoir de laver son amant des accusations portées contre lui par la trop dévouée Oenone. Elle s'est décidée à avouer son crime à Thésée, lorsqu'elle apprend qu'elle a une rivale heureuse en la personne d'Aricie. Sa jalousie passionnée emporte ses bonnes résolutions: elle se tait et abandonne Hippolyte à la vengeance de Thésée. Cette jalousie, qui jaillit du plus profond de l'âme de Phèdre, et modifie brutalement le cours de ses sentiments, nous paraît «logique», selon ce que nous pouvons comprendre de la nature humaine.

Lorsque de même nous parlons de la *logique d'une destinée*, nous entendons par là le déroulement de divers événements d'une vie humaine, tel que les circonstances de cette vie, normalement considérées comme le produit du hasard, semblent toutes liées par une main providentielle et converger vers une fin unique, par exemple un succès retentissant.

La topique du langage révèle jusqu'ici que nous attribuons au mot «logique» le sens d'un déroulement déterminé, d'un mouvement ordonné à un terme unique et définitif, déroulement ou mouvement qui par là nous apparaît comme intelligible ou du moins comme vraisemblable. Mais cette notion de détermination et d'ordre qu'exprime le mot «logique» n'implique encore nulle idée de nécessité: la liberté demeure entière en Phèdre, de même les circonstances de la destinée d'un homme ne sont probablement que des occasions accidentelles, dont, pour l'explication la plus simple, une volonté habile a su profiter.

L'idée de nécessité apparaît dans ce que le langage courant appelle la *logique des événements*, déroulement historique qui mène nécessairement d'une situation donnée, considérée comme cause antécédente ou condition nécessaire, à une nouvelle situation considérée comme résultat nécessaire de la précédente. Ici le langage courant se révèle prodigue: déterminisme historique, sens de l'histoire, autant d'expressions qui évoquent la relation nécessaire de la cause à l'effet, en y ajoutant souvent la nuance affective d'un ordre fatal, inexorable, indépendant de la volonté et de la liberté des hommes pris dans cet engrenage. Ainsi, par exemple, la reprise des essais nucléaires soviétiques entraîne «logiquement» la reprise des essais nucléaires américains. De fait, l'homme n'est plus maître d'événements aussi «logiquement» liés; c'est le cours irrépressible,

naturel, des choses, que désigne ici le terme de «logique», excluant toute initiative, tout art humain. Mais par là aussi, ce cours naturel des choses, dégagé, semble-t-il, des contingences imprévisibles de la volonté humaine, nous apparaît comme intelligible et vrai à proportion même de sa nécessité.

Enfin nous parlons de la *logique d'un raisonnement*, en pensant à la conséquence nécessaire d'une conclusion à partir de prémisses établies auparavant. Ici aussi le langage évoque un processus nécessaire, la contrainte subie par l'intelligence engagée dans une démonstration. Le déroulement de la pensée révèle les implications nécessaires d'une position, et, ici comme plus haut, indépendamment des vœux et des aspirations morales des hommes. Ainsi, dira-t-on, les malthusiens développent avec une «logique» impitoyable les conséquences de la surpopulation.

Cette brève topique du langage permet de poser quelques conclusions. 1. Il y a logique pour le langage courant là où il y a mouvement. De fait, il n'y a logique en perspective aristotélicienne que dans le cas d'une pensée discursive et abstractive, c'est-à-dire pour une pensée cheminant. – 2. De plus, il y a logique pour le langage courant là où il y a mouvement ordonné, et dans la mesure où il y a ordre, il y a unité et intelligibilité. Le langage courant utilise donc le mot «logique» pour désigner un mouvement dont il veut exprimer l'intelligibilité, et, explicitement ou non, situe la notion «logique» dans le domaine rationnel de la connaissance. – 3. Enfin, l'intelligibilité du mouvement varie selon la qualité de la relation entre les termes considérés. Le silence de Phèdre se comprend dans le contexte des sentiments de cette passionnée. Le succès d'un homme paraît normal, vu les circonstances favorables qui l'ont entouré. Ni ce silence ni ce succès ne paraissent nécessaires cependant; ils recèlent une part d'inconnu, de mystère, propre à la liberté humaine ou à la Providence divine. La connaissance que nous pouvons prendre de ces deux événements ne dépasse pas le niveau de l'opinion probable. Mais qu'en politique, un événement en entraîne un autre, il y a là un enchaînement nécessaire de cause à effet; que dans une démonstration, une conclusion découle de prémisses dûment établies, il y a là une conséquence nécessaire. Dans ces deux derniers cas, le mot «logique» désigne un mouvement nécessaire dont l'intelligibilité est parfaite en raison même de sa nécessité. Aussi bien le langage courant, qui lie naturellement la notion de «logique» à celle d'intelli-

gibilité, sent-il que l'usage le plus correct du mot «logique» est celui où «logique» qualifie un acte de l'intelligence raisonnante.

Les diverses activités humaines et leurs structures nécessaires

Ces dernières affirmations font cependant figure de conjecture encore: elles méritent d'être mieux établies. Si le mot «logique» implique l'idée de mouvement et de nécessité, toute activité humaine de fait est un mouvement structuré selon certaines nécessités, toute activité humaine semble impliquer une logique. Il semble, en particulier, pour reprendre la grande distinction aristotélicienne des activités humaines, que le connaître (*θεωρεῖν*), l'agir moral (*πράττειν*) et le faire créateur (*ποιεῖν*) impliquent chacun une logique. Y a-t-il donc une logique de l'agir et une logique du faire, puisque la critique du langage nous incite à admettre une logique dans l'ordre du connaître? Ou du moins, y a-t-il dans l'ordre de l'agir moral et dans l'ordre du faire créateur quelque chose qui corresponde à la logique dans l'ordre du connaître? Ici s'ouvre la recherche qui aboutira à situer en perspective aristotélicienne la logique par rapport à la prudence dans l'agir moral et à l'art dans le faire créateur.

Toute activité humaine est en effet un mouvement. L'âme humaine n'est pas actuellement parfaite dans son être substantiel, mais réalise sa perfection dans de multiples opérations accidentelles, spécifiées par un objet propre distinct. Ainsi dans le connaître, elle s'actualise en tendant vers le réel à contempler dans sa vérité; dans l'agir, en tendant vers le réel à aimer dans sa bonté; dans le faire, en tendant vers une œuvre réelle à faire surgir dans son originale beauté. Intelligence et volonté, toutes les facultés de l'âme sont intentionnelles dans la mesure où elles sont puissances, et l'actualisation de ces puissances ne peut être qu'un mouvement², mouvement vital, spirituel, immanent dans le cas du connaître et de l'agir, puisque la perfection de l'intelligence et de la volonté est de reposer dans la contemplation et l'amour de leur objet, transitif dans le cas du faire, puisque la perfection de la volonté créatrice est l'œuvre extérieure³.

² Selon la fameuse définition d'Aristote: le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, *Physiques*, III, 1, 201 a 10.

³ D'après *Métaphysiques*, Θ, 8, 1050 a 30 – 1050 b 1.

De plus, les diverses activités humaines sont marquées d'un caractère de nécessité naturelle. Si l'intelligence est puissance du vrai, la volonté puissance du bien et réalisation du beau, il est naturel que l'intelligence recherche le vrai, c'est-à-dire connaisse, que la volonté recherche le bien ou le beau, c'est-à-dire aime et crée. Si la nature de l'intelligence et de la volonté est d'être ordonnée au vrai et au bien, la connaissance, l'amour, la création expriment une nécessité et une exigence subjectives d'expansion, de perfection et de fécondité naturelles: le vrai, le bien, le beau sont dus aux puissances de l'âme, et seuls ils peuvent pleinement épanouir toutes les virtualités du sujet humain.

Corrélativement, une autre nécessité apparaît aussitôt, celle de l'objet, visé comme terme ou fin de l'activité humaine considérée. Le vrai s'opposant au faux, l'intelligence n'est pas libre de s'arrêter à ce qui contredit manifestement ce à quoi elle est naturellement ordonnée. Seul l'être, ce qui est ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$, $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) est vrai, seul l'être peut combler vitalemment l'intelligence humaine, et par excellence la Substance séparée⁴. De même, le bien s'opposant au mal, la volonté humaine n'est pas libre de s'épanouir véritablement dans l'amour de n'importe quelle réalité. Seule la possession d'un bien réel peut combler parfaitement l'amour humain, et éminemment l'Acte pur⁵. Ordonnées au vrai et au bien, l'intelligence et la volonté ne peuvent vivre que du vrai et du bien, sous peine de se détruire. C'est bien la nécessité la plus fondamentale: l'homme n'est pas libre du principe de son bonheur.

Dans la seule activité créatrice, et encore s'agit-il ici de l'activité artistique, et non artisanale ou technique ordonnée vers l'utile, l'homme reste libre et maître de l'objet qu'il veut réaliser, encore que la création d'une œuvre soit nécessaire pour parfaire le créateur dans sa ligne propre d'artiste. L'homme est libre du beau et du laid, car il le crée, alors qu'il n'est libre ni du vrai qu'il contemple, ni du bien qu'il aime⁶.

⁴ Car l'intelligence est mue naturellement par l'intelligible (*Métaphysiques*, Λ , 7, 1072 a 30), et Dieu est le souverain intelligible, étant νοήσεως νοήσις (*Métaphysiques*, Λ , 9, 1074 b 34).

⁵ Car toute chose appète naturellement le bien (*Ethique*, I, 1, 1094 a 3; *Métaphysiques*, Λ , 7, 1072 a 28), et Dieu est aimé ($\epsilon\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) de la volonté, étant le désirable en soi (*Métaphysiques*, Λ , 7, 1072 a 34).

⁶ Cette considération est abstraite, il est vrai, car elle considère l'artiste comme tel. En fait, l'artiste est homme avant d'être artiste, et le beau de

Une dernière nécessité apparaît enfin, celle des moyens mis en œuvre pour atteindre l'objet visé. Toute puissance considère l'acte ou l'objet à quoi elle est ordonnée comme une fin. En elle-même, elle n'est pas immédiatement actualisée par son objet, mais, cheminant jusqu'à la pleine réalisation de l'acte dans lequel elle saisit son objet propre, elle utilise nécessairement un certain nombre de moyens et parcourt une série d'étapes intermédiaires. Ainsi l'intelligence, pour parvenir de sa curiosité initiale à la contemplation terminale du vrai, suit de fait une démarche et utilise des instruments de pensée déterminés. Dans l'agir, de même, s'inscrivent entre le désir de la volonté amoureuse et la possession du bien aimé une série de démarches intermédiaires, déterminées en fonction de la fin visée. La parfaite actualité de l'intelligence et de la volonté est donc conditionnée par une série de moyens, qui sont autant d'approches, de voies nécessitées par la potentialité du sujet considéré. Cela est même vrai du faire créateur, qui cependant pensait être pleinement maître de son œuvre. L'artiste est lié lui aussi, en particulier par la nécessité de la matière corporelle dans laquelle il veut incarner son inspiration. Cette matière, qui contribue à donner à l'œuvre sa physionomie propre, exige de l'artiste l'emploi de tel moyen nécessaire, en l'occurrence de tel procédé technique ou traitement spécial.

Place de la logique

parmi les nécessités structurant les diverses activités humaines

A ce point de la recherche, il apparaît que toute activité humaine, compte tenu des nuances introduites à propos du faire créateur, est un mouvement lié à une triple nécessité, subjective, objective et instrumentale. Selon le résultat de la topique du langage, une question se pose légitimement: y a-t-il une logique pour chacune des

l'œuvre doit se distinguer sans s'opposer au bien de l'homme: le bien prime sur le beau, lequel ne saurait donc être un transcendantal, convertible avec l'être, comme le bien, le vrai, l'un, par ex. Pour la même raison, il faut dire que la nécessité subjective du faire s'enracine de fait dans la nécessité subjective de l'agir et s'identifie avec elle, car c'est pour se réaliser comme *homme* que l'homme devient artiste. – Le bien prime sur le beau revient d'une certaine manière à ordonner, non à subordonner, le beau au bien, le faire à l'agir. Le danger est dès lors est de «moraliser» l'art, de le réduire à une pure instrumentalité.

activités humaines et selon les trois nécessités découvertes ici? De fait, ce ne sera pas le cas: une topique du langage n'a pas encore valeur d'analyse philosophique et ne peut donner qu'un champ d'expérience philosophique.

En effet, les deux premières nécessités, subjective et objective, expriment simplement la structure naturelle de ces mouvements vitaux que sont les opérations de connaître, d'agir et de faire. Tout mouvement se définit essentiellement par ses termes: *terminus a quo* et *terminus ad quem*. Dans le cas présent, le terme initial est la puissance considérée dans sa privation de l'objet dû naturellement – intelligence et volonté –, le terme final, la faculté considérée dans son acte de posséder son objet spécifiant propre – connaissance du vrai, amour du bien, création du beau⁷. La nature même des mouvements de l'intelligence et de la volonté exige ces principes nécessaires, et n'exige qu'eux. La nature même de la connaissance, de l'agir et du faire humains exige de jaillir d'un sujet intelligent et volontaire, et d'être spécifiés par le vrai intelligible, le bien aimable et quelque œuvre belle. L'intelligence et la volonté peuvent refuser cette dernière spécification objective et ne pas tendre naturellement vers leur terme naturel: toute puissance peut se détourner de son bien propre, mais par là même, elle agit contre sa nature, et contre nature se détruit⁸. Du point de vue des nécessités subjective et objective, il n'y a donc pas de place pour une logique dans le connaître, ni dans l'agir, ni dans le faire. La nature de l'acte même de

⁷ Plus exactement, le mouvement implique trois principes, la matière, la privation et la forme, *Physiques*, I, 7.

⁸ De nombreuses morales, du cynisme à l'existentialisme, prônent cette existence heureuse, libre jaillissement d'énergie spontanée, indépendamment de toute détermination substantielle et donc de toute finalité reconnue par l'intelligence et aimée par la volonté. Cette liberté qui peut dire oui ou non à notre nature et donc au bien qui lui est naturellement dû est appelée par les scolastiques *liberté d'exercice*. Liberté purement existentielle, n'impliquant aucune détermination objective, par opposition à la liberté de choix, elle est le fond de la morale existentialiste, car elle seule permet de réaliser, dans la négation athée, une liberté d'indétermination absolue, celle même du suicide. *At vero quoad exercitium nihil necessitat voluntatem, si advertenter procedat, nisi solum Deus clare visus* (Jean de Saint Thomas, *Philosophia naturalis*, IV, q. 12, a. 4, 401 a). La réponse de Jean de Saint Thomas à Jean-Paul Sartre est un de ces recoupements doctrinaux qui manifestent à l'historien la structure immuable de la pensée humaine, et justifient l'espoir que nourrit le philosophe d'atteindre en quelque manière le vrai.

l'intelligence et de la volonté n'implique pas formellement une logique. Ce point se manifestera plus clairement encore par la suite, et pour l'instant oriente l'analyse philosophique du côté des nécessités instrumentales. Si la nécessité de la logique dans quelque domaine que ce soit peut être établie, il ne peut s'agir légitimement que d'une nécessité instrumentale. Ainsi se vérifiera le titre de l'ensemble de l'œuvre logique d'Aristote: *Organon*.

La nécessité instrumentale dans l'ordre de l'agir moral: la prudence

Dans ce domaine pourtant une nouvelle difficulté surgit, car la nécessité instrumentale connaît une certaine latitude, ou du moins se réalise différemment selon l'activité humaine considérée.

Dans l'ordre de l'agir, la volonté qui tend à réaliser un but pratique ou à posséder un bien aimé, peut utiliser tel ou tel moyen. La volonté est libre de son choix. Ainsi, si je me fixe comme but la possession d'une automobile, je puis balancer entre un certain nombre de moyens également adéquats. Plus cependant la fin visée est élevée dans l'ordre des biens, plus les moyens s'avèrent indifférents par rapport à cette fin. Si le bien dû à l'homme par la nature est le bonheur, quel moyen s'impose en effet en raison de sa plus grande appropriation à cette fin? Selon l'activité envisagée, il y a donc une certaine proportion ou au contraire une certaine disproportion entre les moyens et la fin. Dans la mesure où un moyen est plus proportionné qu'un autre à la fin visée, il s'impose avec un certain degré de nécessité plus contraignante, et la volonté qui le met en œuvre peut prétendre mériter l'acte qui lui vaut d'accéder à cette fin. Dans la mesure au contraire où aucun moyen n'est plus proportionné qu'un autre à la fin visée, aucun d'eux ne s'impose, et la volonté se trouve libre de déterminer elle-même les moyens de son action à proportion même de leur inadéquation essentielle. Cette dernière affirmation se vérifie avant tout dans le cas où la fin visée est la fin ultime, la béatitude; aussi bien, seul le théologien peut-il donner à cette partie de la philosophie morale son ultime précision formelle⁹. La béatitude en effet n'est plus un bien dû par nature, mais donné par miséricorde, immérité par conséquent à proportion

⁹ Aussi la doctrine de *Summ. theol.*, I-II, qq. 1 sqq. est-elle irremplaçable sur ce point.

même de sa sublimité et de l'inadéquation régnant entre elle et les moyens pour l'atteindre. La nécessité instrumentale se fait donc d'autant moins sentir que la fin visée est plus élevée en valeur selon la nature; elle se fait d'autant plus sentir selon que la fin visée est plus immédiate, plus limitée selon la nature. Pourtant même dans l'action la plus courante, visant une fin qui peut être considérée comme intermédiaire en comparaison de la fin ultime, la liberté du choix des moyens reste entière, car jamais dans l'ordre moral de l'agir, aucun moyen ne s'impose absolument à l'exclusion de tout autre. N'y eût-il qu'un seul moyen pour une fin, celui-ci est encore objet de la liberté de choix, et non seulement de la liberté d'exercice. L'homme moral, le spirituel aussi bien que l'homme d'action, est donc mesure de son agir, et d'une certaine manière mesure de toutes choses pour lui-même¹⁰. Cet homme, maître de réaliser sa destinée, libre de ses moyens, conscient de sa fin, c'est le prudent.

La volonté, comme puissance de l'âme, est en effet ordonnée par nature à l'acte qui la parfait en lui donnant sa fin propre. Mais elle s'ordonne elle-même, de manière autonome, à cette fin par ses vertus (*ἀρεταί*), qui d'une part facilitent la réalisation de son acte en la disposant convenablement à celui-ci, et d'autre part assurent la rectitude et la bonté de cet acte en lui donnant le bon usage des moyens. Or, ces moyens doivent être déterminés par la raison dans l'acte de délibération et de choix, et dans cet office de conseil et de jugement, la raison exerce sa vertu de prudence qui lui permet d'apprécier plus facilement la conformité de tel moyen avec l'intention droite rectifiée moralement par les vertus morales et ordonnée naturellement vers le bien dû. La prudence n'est donc autre que la raison, car le principe premier de toute œuvre humaine est la raison¹¹, la raison jugeant droitement et prescrivant adéquatement les moyens appropriés à mettre en œuvre dans l'agir¹²: elle ordonne ainsi les moyens à la fin visée et ces moyens s'imposent désormais, non en raison de leur nécessité intrinsèque, mais en raison de la rectitude du jugement et de l'ordre donné par la prudence. Si donc il y a

¹⁰ *Ethique*, III, 6, 1113 a 33; IV, 14, 1128 a 31; X, 5, 1176 a 16.

¹¹ *Summ. theol.*, I-II, q. 58, a. 2.

¹² La prudence (*φρόνησις*) est un habitus de l'action avec une raison vraie (*ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆς*, *Ethique*, VI, 5, 1140 b 5 et 21), l'ὀρθὸς λόγος de l'agir (*Ethique*, II, 2, 1103 b 33; VI, 13, 1144 b 27, la *recta ratio agibilium* scolastique (*Summ. theol.*, I-II, q. 57, a. 4).

nécessité instrumentale dans l'agir, c'est une nécessité déterminée par le précepte de la prudence.

Cette nécessité connaît une certaine latitude, car la prudence, en raison des circonstances contingentes dans lesquelles elle doit s'exercer, ne peut opérer que par des voies laissées à son libre arbitre et donc indéterminées en elles-mêmes, et l'intellect pratique, sujet de l'acte prudentiel, n'aboutit qu'à une vérité contingente dont la mesure est le prudent lui-même¹³. Si Aristote reprend le mot de Protagoras, il limite sa portée à l'ordre prudentiel des moyens, et ne saurait l'étendre à l'ordre naturel de la volonté vers sa fin due. Le prudent est libre de choisir ses moyens, non sa fin. Celle-ci est imposée par la nature même de la volonté ordonnée d'elle-même au bien. Le prudent ajoute donc, dans le domaine de l'agir, l'ordre moral de la liberté à l'ordre nécessaire de la nature.

Si donc l'agir humain abandonne la détermination des moyens à mettre en œuvre pour atteindre la fin visée à la libre appréciation de la prudence, c'est que l'action morale humaine n'admet pas de logique, pour autant que la notion de logique implique l'idée de nécessité.

La nécessité instrumentale dans l'ordre du faire créateur: l'art

Dans l'ordre du faire créateur, au contraire, la nécessité instrumentale est évidente. L'artiste, certes, est libre de sa fin d'artiste; mais, celle-ci une fois déterminée, les moyens s'imposent d'eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de la fin visée. Cette nécessité contraignante des moyens du faire est en raison directe de la matérialité de l'œuvre à réaliser: chaque matière exige une technique spéciale de traitement, et comme la matière fait partie intégrante de l'œuvre même, elle ne peut être seulement un moyen, une pure occasion pour la forme. Les moyens s'imposent donc à l'artiste parce que la matière est un principe réel de l'œuvre d'art¹⁴. La volonté doit donc mettre en œuvre des moyens dont la nécessité s'impose en raison

¹³ Cf. n. 10. – L'expression *per vias arbitrarias et non certas* est scolastique (*Ars logica*, II, q. 1, a. 2, 257 b). – Pour la vérité pratique par rapport à la vérité spéculative, cf. *Ethique*, VI, 8, 1141 b 14; *Comm.*; *Summ. theol.*, II–II, q. 47, a. 3; *Ethique*, VI, 2, 1139 a 26; *Comm.*; *Summ. theol.*, I–II, q. 57, a. 5 ad 3.

¹⁴ Ce dernier point peut paraître évident, bien qu'il soit contesté par l'École française de philosophie esthétique. Paradoxalement, celle-ci prend

d'une fin librement choisie. Elle ne le fait pas cependant, sans être dirigée par la raison qui, ici comme dans l'acte prudentiel, est le principe premier de toute œuvre humaine. La raison n'a ici qu'un office, celui de juger droitement des moyens à mettre en œuvre, c'est-à-dire de reconnaître leur nécessité évidente. Elle ne délibère pas à leur sujet, ni ne les choisit, ni ne les prescrit, puisqu'ils s'imposent d'eux-mêmes. En reconnaissant la nécessité des moyens à employer pour réaliser l'œuvre, la raison exerce une vertu, propre à l'ordre du faire, l'art, qui facilite son jugement en disposant celui-ci à discerner immédiatement et sans erreur les moyens véritablement nécessaires à la perfection de l'œuvre¹⁵. Cette vertu regarde en effet le bien de l'œuvre, et non le bien de l'homme créateur lui-même. Elle n'est pas une vertu morale qui rectifie l'intention de l'artiste et l'ordonne efficacement à son bien proprement humain. Elle est une vertu intellectuelle qui n'acquiert de bonté morale que si elle est ordonnée à son tour par une vertu morale, ou par la prudence, qui sans être une vertu morale elle-même – elle est une vertu de la raison pratique comme l'art – suppose cependant la vertu morale rectifiant l'intention première. C'est ainsi qu'Aristote écrit que «de l'art il y a vertu, mais non de la prudence», exprimant par là que l'artiste ne peut atteindre sa pleine stature morale, sa parfaite bonté humaine s'il se contente d'être artiste, mais qu'il doit de plus être prudent et vertueux¹⁶. Par opposition à la prudence qui

prétexte, pour rejeter la distinction dans l'œuvre d'art d'une forme et d'une matière, de l'unité existentielle et comme telle irréductible de l'œuvre d'art. Or, cette unité, le philosophe aristotélicien, au nom de ses propres principes, ne peut pas ne pas l'admettre. En effet, l'œuvre d'art n'a pas d'unité spécifique par elle-même (*per se*), étant un tout accidentel, et la seule unité propre dont elle puisse jouir est une unité existentielle, selon l'exercice. La perception concrète de l'entité «esthétique» de l'œuvre et la philosophie de l'art qui en peut résulter ne rendent pas caduque l'analyse de l'œuvre comme tout accidentel d'être.

¹⁵ L'art (τέχνη) est un habitus créateur avec une raison vraie (ἐξίς τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, *Ethique*, VI, 4, 1140 a 21). De même que faire et agir sont distincts (cf. n. 3), de même leurs vertus sont distinctes (*Ethique*, VI, 4, 1140 a 2). Bien qu'Aristote n'ait pas textuellement défini l'art comme l'ὀρθὸς λόγος du faire, la scolastique a légitimement affirmé que l'art est la *recta ratio faciendorum* (*Summ. theol.*, I–II, q. 57, a. 3).

¹⁶ Ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἐστὶν (*Ethique*, VI, 5, 1140 b 22). Cf. VI, 13, 1144 b 30; *Comm.*; *Summ. theol.*, I–II, q. 57, a. 3 c. et ad 2. Cf. n. 6.

agit selon des voies librement déterminées et raisonnablement adaptées aux circonstances contingentes, l'art juge infailliblement des moyens qui s'imposent nécessairement et crée selon des voies parfaitement déterminées en elles-mêmes¹⁷. Pourtant l'intellect pratique, sujet du jugement de l'art, aboutit comme la prudence à une vérité contingente et singulière, puisque les moyens reconnus nécessaires ne le sont qu'en fonction d'une œuvre singulière à réaliser *hic et nunc*.

Le faire créateur humain admet donc pleinement une nécessité instrumentale, et la raison, reconnaissant dans la libre création de l'œuvre, la nécessité des moyens à employer, les propose immédiatement à la volonté qui les mettra efficacement en œuvre. Par opposition à la prudence, qui propose librement à la volonté les moyens choisis, l'instrumentalité impliquée dans le faire créateur rapproche l'art de la notion confusément acquise jusqu'ici de logique. De fait, selon la tradition aristotélicienne, la logique est un art, mais tout art est-il une logique? La suite de cette enquête permettra de répondre à cette question. Pour l'instant, elle permet d'explicitier deux types de nécessité instrumentale: une nécessité instrumentale indéterminée et libre, celle de la prudence dont la présence même, en tant que vertu, est nécessaire dans toutes les actions morales humaines, mais dont l'exercice n'est pas ordonné à tel moyen déterminé; une nécessité instrumentale déterminée, celle de l'art, dont l'office consiste à reconnaître l'ordre nécessaire de la volonté à tel moyen imposé par l'œuvre à faire.

La nécessité instrumentale de la logique peut désormais se définir selon deux grandes analogies, l'une avec l'ordre prudentiel de l'agir moral et l'autre avec l'ordre artistique du faire créateur. Ainsi seulement, le philosophe aristotélicien peut prétendre situer concrètement la logique parmi les activités humaines.

La nécessité instrumentale dans l'ordre du connaître: a) prudence et logique

Pour mener à bien cette comparaison, il convient d'abord de déterminer le type de nécessité instrumentale qui convient à la logique dans l'ordre du connaître, et de répondre ainsi définitivement à la question de l'existence de la logique (question *an est*).

¹⁷ *Per certas ac determinatas vias, Ars logica, II, q. 1, a. 2, 257 a.*

L'explicitation des nécessités subjective et objective a révélé plus haut que la logique ne s'impose pas à l'acte de connaître selon le point de vue de l'objet qui le spécifie. Toute connaissance, en effet, est spécifiée par l'objet propre qu'elle prétend atteindre, et celui-ci joue à son égard le rôle d'une cause formelle¹⁸. Si pour le philosophe aristotélicien la cause formelle, fût-elle même purement spécifiante dans l'ordre quidditatif et non déterminante dans l'ordre existentiel, est un principe doué d'une nécessité intrinsèque absolue, il est clair que la nécessité qu'il attribuera à la logique dans le connaître ne peut être de ce type. *La logique ne s'impose pas selon une nécessité intrinsèque absolue à la connaissance*; la quiddité de l'acte de connaître n'est pas définie par la logique, ni ne la contient comme une de ses parties.

Si la notion de logique n'est pas nécessaire à la notion quidditative de la connaissance, elle n'est pas davantage nécessaire à aucun de ses deux exercices vitaux élémentaire et final. Ainsi, par exemple, de l'expérience sensible où l'intelligence se trouve impliquée. La connaissance naît en effet du besoin vital de l'intelligence ordonnée au vrai. Il suffit à l'intelligence d'être pour connaître, fût-ce imparfaitement, et comme la connaissance est pour l'intelligence son être en acte, nul n'est besoin pour elle d'apprendre à être par un art spécial. Ainsi de même de la contemplation du vrai, et particulièrement de la contemplation philosophique de l'Être premier. Les termes, initial et final, du connaître, ne relèvent donc pas de la logique, car ici et là, l'intelligence est en dehors, soit en deçà, soit au-delà du domaine logique. La raison en est que dans les deux cas, la puissance de connaître procède par mode intuitif ou quasi intuitif, coopérant dans le premier cas à une connaissance manifestement immédiate, s'exerçant dans le second cas selon un mode éminent, séparé du conditionnement sensible naturel qui lui impose sa démarche abstractive et discursive. D'une manière générale, il ne peut y avoir logique là où la puissance de connaissance est immédiatement actualisée, là où la connaissance procède par mode d'infusion, à plus forte raison là où la connaissance est considérée comme substantiellement en acte: ni l'intuition intellectuelle (si elle existe), ni la

¹⁸ L'objet est cause formelle spécifiant la connaissance (*Ars logica*, II, q. 21, a. 4, 670 a). Bien qu'extrinsèque, par opposition à la forme substantielle, il est nécessaire à la spécification de la connaissance selon une nécessité absolue intrinsèque, car la connaissance se définit quidditativement par son terme.

connaissance affective, ni la foi, ni la science angélique, ni la connaissance divine ne relèvent de la logique pour le philosophe aristotélicien¹⁹.

Aussi bien la logique apparaît-elle dès que la connaissance s'acquiert, croît et augmente: elle est nécessaire selon l'exercice de l'intelligence humaine engagée actuellement dans son statut abstraitif et discursif, comme la respiration et la nourriture sont nécessaires à la vie d'une plante. Cette nécessité n'est plus intrinsèque absolue, déterminant la quiddité de l'acte du connaître, mais relative à l'existence concrète de la connaissance abstractive et discursive. La logique ne considère pas l'objet du savoir, mais le développement, l'acquisition du savoir de cet objet²⁰. Le terme initial de ce cheminement, l'expérience, échappe néanmoins à la logique aussi bien quidditativement qu'existentiellement. Mais la contemplation terminale en relève, non pas il est vrai en tant qu'elle est considérée quidditativement par rapport à son objet propre, ni non plus en tant qu'elle est considérée dans son acte de posséder celui-ci, mais en tant que l'intelligence s'achemine concrètement à cette contemplation ultime, particulièrement dans les démonstrations de l'existence de Dieu. Il apparaît donc que même si la nécessité de la logique est ici qualifiée de relative, elle n'en est pas moins une nécessité pure et simple (*ἀπλῶς*, simpliciter), puisque l'accroissement de la connaissance n'est que la réalisation effective d'une exigence essentielle de l'intelligence.

¹⁹ En perspective aristotélicienne, il y a logique, non seulement là où il y a intentionnalité et potentialité, mais là où il y a intentionnalité et potentialité non immédiatement actualisable de l'intelligence. L'intuition, bien qu'intentionnelle, ne relève pas de la logique, car elle est immédiatement actualisée. On juge de la différence entre la logique aristotélicienne et la logique husserlienne, lorsqu'on sait que la logique transcendantale thématise précisément l'intuition.

²⁰ La réduction phénoménologique qui renvoie la saisie en droit de l'objet à l'infini, et ne considère de fait que le développement du savoir, aboutit de fait à identifier la logique et la connaissance. Par conséquent, toute connaissance, même celle de Dieu, ne peut procéder que selon le cheminement de l'anticipation eidétique a priori et du remplissement synthétique: la connaissance divine elle-même est soumise à la logique transcendantale. Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 506 et 265 (pagination française), deux citations qui introduisent la potentialité en Dieu.

Cette nécessité s'accompagne cependant encore d'une autre nécessité quasi accidentelle, relative non plus à la réalisation pure et simple de l'exigence naturelle de l'intelligence, mais relative à la réalisation parfaite de celle-ci. Ce n'est pas seulement l'exercice pur et simple de la connaissance que considère la logique, mais son exercice *tel*, son statut de connaissance scientifique parfaitement formulée²¹. Ce nouvel aspect de la nécessité instrumentale de la logique est lié à l'expression de la connaissance dans le langage. La logique s'impose en effet dès que l'intelligence prétend exprimer ses actes dans le langage, non seulement les actes qui d'eux-mêmes exigent l'instrumentalité logique, ce qui peut paraître évident, mais aussi les actes qui échappent par eux-mêmes à l'emprise logique, comme ceux qui ont été cités plus haut. Or, l'expression dans le langage vise la communication de la connaissance à autrui, mais aussi l'accroissement plus facile de la connaissance grâce à une formulation plus parfaite²².

Il faut bien comprendre le sens du terme «réalisation parfaite» utilisé ici. La logique ainsi envisagée ne considère pas l'acte de connaître dans sa valeur de connaissance proprement dite. Il est en effet des connaissances plus ou moins parfaites selon la dignité de l'objet atteint: la connaissance d'un principe est plus excellente que la connaissance d'un effet. La logique n'a pas à déterminer la perfection de la connaissance selon ce point de vue de l'intelligibilité et de la vérité, mais le mode parfait d'exercer et de formuler cette connaissance. Elle détermine le moyen, l'instrument nécessaire à l'intelligence pour atteindre l'intelligibilité et la vérité parfaites:

²¹ La nécessité naturelle absolue et intrinsèque est soit celle de la matière ou de la forme, soit celle de l'*essence*. La nécessité relative est celle du principe efficient ou final de l'*esse* (*In 5 Metaph.*, nos 833-834; *Summ. theol.*, I, q. 82, a. 1). *Ars logica* distingue dans la nécessité selon l'*esse* une nécessité pure et simple et une nécessité respectivement *secundum quid*, c'est-à-dire selon l'état parfait de la nature considérée (II, q. 1, a. 1, 252 a).

²² Il convient donc de bien distinguer la connaissance vivante proprement dite de son expression dans le langage, en particulier parce que celle-ci est coextensive à celle-là, sous peine d'aboutir à l'identification nominaliste qui réduit la pensée au langage, et donc la philosophie à la logique. Par opposition au nominalisme, le philosophe aristotélicien affirme que la logique touche à plus profond que le seul langage, et il fait apparaître ainsi le paradoxe de certains efforts philosophiques contemporains pour fonder logiquement le langage d'une pensée intuitive et donc ineffable par principe.

elle est la *logique formelle de l'intelligence*, dans la mesure où les moyens et les instruments qu'elle propose sont des *formes* de son cheminement fondamental et élémentaire²³; elle reste formelle, quand bien même, appliquée à la matière d'une science particulière, elle est *logique matérielle* de l'intelligence engagée dans telle discipline, car elle est alors encore logique formelle, non plus de l'intelligence comme telle, mais d'une science particulière. La forme logique n'est donc pas à confondre avec une cause formelle déterminante: elle n'est pas principe formel d'être, ni spécifiant extrinsèque, ni déterminant intrinsèque; elle n'est pas davantage un principe exemplaire a priori de l'opération de connaissance; elle est un *instrument d'exercice parfait*. Entitativement pur effet accidentel de raison²⁴, elle est un principe instrumental informant les actes de la pensée selon un ordre logique non réel. Elle est au mieux une cause concomitante, et plus exactement une *condition sine qua non* du parfait exercice de l'intelligence²⁵. C'est pourquoi elle ne saurait donner positivement la vérité, mais elle permet seulement d'éviter l'erreur dans le cheminement de la pensée. Paradoxalement, *la logique aristotélicienne, qui présente tous les caractères de la discipline rationnelle la plus aridement abstraite, explicite la condition existentielle de la connaissance: elle ne s'impose que du point de vue de l'exercice concret de l'intelligence*. Comme l'affirme fortement Saint Thomas d'Aquin²⁶, la logique a pour office de permettre à l'intelligence de procéder avec ordre, facilement et sans erreur. Sa valeur est donc toute négative, comme celle d'une *condition sine qua non*.

²³ La logique est l'instrument universel de l'intelligence, non des sciences particulières. Elle est adéquate à l'intelligence, non aux sciences particulières (*Ars logica*, II, q. 1, a. 2, 258 a). C'est pourquoi le philosophe aristotélicien la considère comme la discipline fondamentale de la raison humaine, dont relèvent les logiques mêmes qu'aujourd'hui soit la phénoménologie, soit la philosophie esthétique, soit la science contemporaine prétendent lui substituer.

²⁴ *Ars logica*, II, q. 3, a. 2, 318 b 33, et passim. – La forme logique est le seul cas d'effet formel accidentel.

²⁵ Elle est *συναρτία* comme la matière (*Physiques*, I, 9, 192 a 13). Ce texte, extérieur pourtant à notre sujet, n'est pas sans importance pour lui: la logique est matérielle en tant qu'instrument de la connaissance qui est sa fin. Cf. plus bas. L'expression *necessarium sine quo aliquid non potest vivere aut esse*, de *concausa*, se retrouve dans *In 5 Metaph.*, lect. 6, n° 827.

²⁶ *In 1 Poster.*, lect. 1, n° 1.

Ici apparaît l'analogie de la logique avec l'ordre prudentiel de l'agir. Car la logique joue dans l'ordre du connaître un rôle correspondant à celui que joue la loi dans l'ordre de l'agir. La loi en effet est généralement négative. Elle n'indique nullement la fin de l'agir ni ne permet donc d'accéder positivement à celle-ci, mais elle dicte les conditions négatives qui s'imposent nécessairement à l'acquisition du bonheur. Le bonheur, lui, ne peut être que positif: *tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit*. Tel est le plus grand des commandements, c'est-à-dire à la fois celui qui donne son sens à la loi, la suppose et la finalise. *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu* est le premier, et donc le dernier des commandements, celui qui, finalisant la loi, la transcende et l'assume. Les relations entre loi et agir sont donc analogues aux relations entre logique et connaître. De même que la loi est ordonnée au bien, de même la logique est ordonnée à la contemplation du vrai; de même par conséquent la contemplation du vrai est au-delà de la logique, la finalise, c'est-à-dire la suppose, l'utilise, l'assume et la transcende. Réduire la fin à la conformité à la loi est un pharisaïsme juridique qui se prétend sagesse morale, comme la confusion de la logique et de la connaissance est un juridisme logiciste qui se prétend sagesse métaphysique.

Cependant, puisque la loi ne peut être concrètement exercée que par la prudence, l'analogie porte à proprement parler entre la prudence et la logique. Et cette analogie, comme toute analogie, s'explique en une similitude de proportions dans une différence quidditative de nature. La logique est nécessaire à la contemplation parfaite du vrai comme la prudence est nécessaire à l'amour efficace du bien. La logique ne saurait être seulement utile, comme le prétendaient les Jésuites de Coïmbra²⁷: elle n'est pas seulement un moment dialectique, nécessaire provisoirement, destiné à être dépassé dans la claire vision; car procéder facilement et sans erreur est une exigence propre à l'intelligence. De même que la prudence ajoute l'ordre moral de la liberté à l'ordre naturel de la volonté vers le bien, de même la logique ajoute d'une certaine manière son ordre instrumental nécessaire à l'ordre naturel de l'intelligence vers le vrai. Mais la différence apparaît avec évidence: la prudence impose un

²⁷ Appelés traditionnellement les *Conimbricenses*, auteurs platonisants de célèbres *Commentarii in universam dialecticam Aristotelis* (Venise, 1616).

ordre de moyens librement consentis; la forme logique s'impose nécessairement pour l'exercice de la connaissance dans son statut abstraitif et discursif. S'il est nécessaire que la prudence utilise des moyens, elle est libre d'utiliser tel ou tel. La logique au contraire impose l'utilisation nécessaire de moyens nécessaires. Autant dire finalement que la logique ne peut procéder que par des voies pleinement déterminées, et qu'elle est plus proche de l'art que de la prudence. Il convient donc de situer maintenant la logique par rapport à l'art.

La nécessité instrumentale dans l'ordre du connaître: b) art et logique

Un curieux renversement se présente ici. L'ordre de l'agir et l'ordre du connaître sont structurés selon des nécessités subjective et objective semblables, étant déterminées l'une et l'autre par un objet dû naturellement. Pourtant les nécessités instrumentales de la prudence et de la logique ne sont que semblables proportionnellement dans une différence quidditative de nature. Au contraire, alors que le faire et le connaître diffèrent en ce que le premier est libre de son objet fin et l'autre déterminé nécessairement par son objet propre, les nécessités instrumentales de l'art et de la logique coïncident d'une certaine manière.

De même que l'art informe une matière indéterminée en mettant en œuvre des moyens imposés par cette matière même, de même la logique informe une matière qui en l'occurrence est l'acte de l'intelligence. Art et logique informent de plus de manière identique: ils imposent de manière nécessaire et déterminée une forme à une matière donnée. La forme certes est différente de part et d'autre, de même que la matière elle-même; il n'en reste pas moins que du point de vue de la régulation formelle, art et logique ont la même définition. C'est pourquoi *la logique est formellement un art*²⁸. Non seulement une stricte analogie règne entre art et logique, telle que l'on peut dire que la logique est à la connaissance ce que l'art est au faire, mais une parfaite communauté d'essence lie l'art et la logique; par conséquent la logique *est* un art, car l'on peut attribuer

²⁸ *In 1 Poster.*, lect. 1; *Summ. theol.*, II-II, q. 47, a. 2 ad 3; *Ars logica*, II, q. 1, a. 2, 259 b.

univoquement la notion d'art à la logique²⁹. L'analogie qui règne entre la prudence et la logique ne permet pas d'attribuer univoquement la raison de prudence à la logique: *la logique n'est pas une prudence de l'intelligence*, bien que l'œuvre de la prudence soit intérieure comme celle de la logique. La prudence procède par des moyens libres et contingents, l'art procède par des moyens s'imposant nécessairement d'eux-mêmes: c'est là la raison de l'univocité essentielle de l'art et de la logique du point de vue formel.

Pourtant la logique n'est pas un art absolument, ni de tous les points de vue. L'artiste, exerçant sa vertu d'art, juge pratiquement des moyens nécessaires capables d'ordonner une matière corporelle pour réaliser l'œuvre projetée. Cette matière est elle-même inerte, ni active, ni efficiente; elle est sujet pur, réceptacle passif de l'activité créatrice. Celle-ci, portant sur une matière extérieure, est donc transitive, *mécanique*, selon l'expression scolastique, et donne lieu à une *œuvre servile*, exclusivement déterminée dans sa qualité d'œuvre par l'art de son créateur³⁰. La logique au contraire ne porte pas sur une matière extérieure et inerte, mais sur une matière intérieure et vivante: dans l'immanence de l'intelligence, sur l'acte même de connaître. La différence essentielle des matières d'application de l'art et de la logique entraîne donc une modification importante dans la manière de concevoir l'un et l'autre. Si l'on considère la logique non plus d'un point de vue uniquement formel, mais selon son exercice dans sa matière propre, l'univocité établie plus haut fait place à une analogie, c'est-à-dire de nouveau à une similitude de proportions dans les différences essentielles. *La logique, formellement art du point de vue quidditatif, est donc seulement un analogue de l'art du point de vue de l'exercice concret*³¹.

²⁹ La doctrine de l'attribution univoque (συνωνύμως; ἀπλῶς, simpliciter) et analogique (κατ'ἀναλογίαν; κατὰ τι, secundum quid) se trouve dans les *Catégories* d'Aristote, I (cf. particulièrement *Catégories*, 5, 3 a 33 – 3 b 9). Doctrine très travaillée par la scolastique. Cajetan, *De nominum analogia. De conceptu entis* (Ed. Zammit, Rome, 1934) reste un classique. Cf. *Ars logica*, II, q. 13: *De antepredicamentis et analogis*.

³⁰ Aucune nuance péjorative dans ces expressions d'art mécanique et d'œuvre servile, cf. *Ars logica*, II, q. 1, a. 2, 257 b.

³¹ *Ibid.*, 259 b. Saint Thomas parle de la logique, art libéral, comme d'un art *secundum quandam similitudinem* (*Summ. theol.*, I–II, q. 57, a. 3 ad 3), ce qui explicite le *secundum quid* cité n. 29.

L'ordre imposé par la forme logique aboutit donc à une œuvre intérieure, alors que l'ordre imposé par l'art aboutit à une œuvre extérieure. L'ordre logique des actes de l'intelligence est certes un ouvrage d'art, mais l'ouvrage d'un art immanent, non transitif, d'un *art libéral*³², libéré des servitudes d'une matière extérieure, passive, sinon rétive aux impulsions de l'artiste. Cet art libéral impose son ordre à une matière réelle cependant, bien que l'on puisse concevoir un art libéral purement formel, qui soit pur ordre créé à l'infini, comme peuvent être considérées, semble-t-il, les mathématiques³³.

Si l'on s'étonne de voir un acte de l'intelligence qualifié de matière, il faut comprendre que cette expression ne désigne que la potentialité propre à l'acte de connaissance humain. De même que la matière de l'art n'est pas la pure puissance physique indéterminée, mais telle réalité actuelle, bois, marbre, couleurs, sons, potentielle à l'égard de tout ordre artistique lui advenant par surcroît, de même l'acte de l'intelligence humaine, véritablement actuel dans la mesure où il est exercé, demeure potentiel cependant à l'égard de sa propre vérité ou fausseté. Il y a donc place ici pour un art spécial déterminant les conditions négatives de la vérité, et disposant l'acte de l'intelligence humaine à cet effet³⁴.

Le caractère d'art libéral immanent que revêt la logique apparaît encore plus évidemment lorsqu'on comprend que la matière de l'information logique est également son agent. La connaissance non seulement est exercée par l'intelligence, mais encore s'actualise elle-même en se donnant les conditions instrumentales, les formes logiques nécessaires à son exercice parfait. Le sujet connaissant est donc l'agent de l'ordination logique de ses propres actes. Dans l'exercice concret de sa connaissance, l'intelligence s'ordonne elle-même, en vue du vrai à quoi elle est naturellement ordonnée, de même que

³² *Ars logica*, II, q. 1, a. 2, 257 b, et citations de *Summ. theol.*, n. 31.

³³ L'art abstrait, qui, fait significatif, offre souvent des prétentions mathématiques, tend lui aussi à un *art purement formel* – il se dit *informel*, par quoi il exprime son caractère *non figuratif*. Il considère volontiers en effet la matière comme une pure *occasion de la forme*, et réduit celle-ci par conséquent au rôle de moyen. Par là, il tend à se définir, non plus comme servile, mais comme libéral. Il représente une tendance idéaliste ou logiciste dans l'art contemporain, face aux tendances «concrètes» parallèles.

³⁴ *Ars logica*, loc. cit., n. 32.

dans l'exercice concret de son agir, la volonté s'ordonne elle-même en vue du bien à quoi elle est naturellement ordonnée. Non seulement la matière de la logique coïncide avec l'acte de l'intelligence, mais l'agent même de l'ordination logique coïncide avec la matière sur laquelle porte cette ordination. Et comme l'information logique procède par mode d'art, c'est-à-dire par voies nécessaires et déterminées, il apparaît bien évidemment que la matière même de la logique ne saurait lui être rebelle ni rétive: il n'est pas d'acte de l'intelligence abstractive et discursive qui ne soit ordonné logiquement. Dans cet art libéral unique qu'est la logique, agent et patient s'identifient réellement dans l'acte intellectuel immanent où l'intelligence tendant vers le vrai s'ordonne et se règle en se donnant à elle-même les conditions et les formes mêmes de sa saisie du vrai. L'acte de connaissance intellectuelle et l'acte d'ordination logique sont donc simultanés, la logique est coextensive à la philosophie, et la perfection propre de la logique n'est pas de juger des moyens nécessaires à l'œuvre comme l'art, ni de prescrire les moyens nécessaires à la fin comme la prudence, mais d'ordonner immédiatement l'objet, au moment de la connaissance qu'en prend l'intelligence³⁵.

A vrai dire, il faut distinguer entre un *agent principal*, l'intelligence, et un *agent instrumental*, la logique, c'est-à-dire la vertu, l'art propre à la raison dans son exercice parfait. La logique est dite en effet agent instrumental, parce qu'elle n'est pas pur instrument. Un pur instrument suppose un agent parfaitement en acte, ce que ne peut être l'intelligence humaine qui exige la logique pour son exercice actuel. De toute façon, puisque la logique n'est autre que la raison même ordonnant ses propres actes de façon à penser facilement et sans erreur, la distinction proposée ici revient à considérer, comme cette étude l'a constamment fait, deux états du sujet intelligent: un état de l'intelligence qui recherche naturellement le vrai, un état de l'intelligence qui se donne artificieusement les formes logiques de sa pensée du vrai. En tant qu'agent instrumental, la logique est un art qui coopère avec la nature de l'intelligence: elle per-

³⁵ *Ars logica*, II, q. 1, a. 5, 284 a. — Ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν, la prudence est préceptive (*Ethique*, VI, 11, 1143 a 8; *Comm.*; *Summ. theol.*, I-II, q. 57, a. 6; II-II, q. 47, a. 8). Au contraire, la perfection de l'art n'est pas de prescrire, mais de juger, d'après *Ethique*, VI, 5, 1140 b 22; *Summ. theol.*, *loc. cit.* ici. — La coextension de la logique et de la philosophie est établie en *Métaphysiques*, Γ, 2, 1004 b 17, cf. *In 4 Metaph.*, lect. 4, n° 574.

fectionne celle-ci dans la ligne de son exercice propre, sans lui ajouter nulle détermination quidditative ni accidentelle réelle, car elle n'est autre que la *puissance instrumentale* que se donne l'intelligence humaine pour atteindre la *perfection* de son acte propre à l'égard du vrai. Instrument de l'intellection, la logique est virtuellement contenue dans l'intelligence, cause efficiente principale de l'acte intellectuel. Elle est une vertu de l'intelligence abstractive et discursive, qui, comme toute vertu, intellectuelle ou morale, naît de l'exercice répété de l'acte à la perfection duquel elle est ordonnée. La logique ne saurait donc être un principe exemplaire a priori de l'acte intellectuel, puisque bien au contraire elle ne dispose à celui-ci que dans la mesure où elle en est l'effet propre (*finis effectus*): à la fois disposition et propriété, condition existentielle et ultime perfection existentielle du connaître, coextensive à tout l'ordre de la connaissance abstractive et discursive, elle est l'*état stable* qui assure à l'intelligence les formes et la rectitude de sa démarche³⁶. Art libéral, elle se rapproche de tous les arts qui perfectionnent l'exercice d'une nature, et le rapprochement ne manque pas de piquant, puisqu'il permet de grouper la logique, l'agriculture, l'apiculture, l'élevage, l'enseignement et l'éducation! Dans cette même mesure, elle se distingue nettement des arts mécaniques, dont les matières serviles subissent des déterminations qui n'ont qu'une conformité accidentelle avec elles.

³⁶ Sur le point de la vertu, la terminologie aristotélicienne et scolastique est particulièrement significative. Du point de vue de l'objet, la vertu est la *force instrumentale* (*virtus*) de la puissance active considérée (*δύναμις*, *potentia*), et aussi l'excellence (*ἀρετή*) de l'acte de cette puissance, en tant que perfection existentielle de celui-ci. Du point de vue du sujet, la vertu est un *état stable acquis* (*ἔξις*, *habitus*) par l'exercice répété de l'acte de la puissance, car une hirondelle ne fait pas le printemps (*Ethique*, I, 6, 1098 a 18; II, 1, 1103 a 31; *Comm.*; *Summ. theol.*, I–II, q. 51, a. 2. Cf. *Ars logica*, II, q. 1, a. 1, 256 a; cf. *Summ. theol.*, I, q. 117, a. 1). La vertu en effet est la seule *possession* du sujet: puisque chaque sujet, en exerçant sa nature, *est ce qu'il est*, et, selon qu'il s'agit de l'intelligence ou de la volonté, *connaît le vrai* ou *aime le bien*, il ne peut *avoir* que ses vertus, c'est-à-dire les moyens qu'il se donne en vue de sa fin. – Il est possible de montrer à partir de là que toute philosophie qui rejette la nature humaine, puissance essentiellement ordonnée à son bien dû, ne saurait être une philosophie de l'être, mais une philosophie hypostasiant subrepticement l'ordre instrumental de la vertu en ordre métaphysique de l'être: ainsi par exemple de l'existentialisme pour la liberté, et du transcendantalisme pour la logique. Cf. n. 8.

Enfin, la logique manifeste son caractère d'art libéral immanent en ce qu'elle ne pose pas un être réel nouveau, par opposition à l'art mécanique. L'œuvre créée est un effet réel produit dans l'existence extérieure par l'art, c'est-à-dire par une vertu propre de la raison ordonnant droitement la volonté productrice. L'œuvre d'art est donc un *effet réel de la raison*, non à la vérité toute l'œuvre d'art, mais au moins l'ordre réel qui informe originalement la matière. La logique au contraire ne produit pas un ordre réel nouveau. De toute façon, elle ne suscite pas l'acte de connaissance, qui est plutôt son agent. Elle ordonne celui-ci selon des relations qui sont de purs *êtres de raison* (*entia rationis*). Les formes logiques dans lesquelles s'exerce l'acte de connaissance n'ajoutent donc aucune détermination réelle ni à l'acte de connaître ni à l'objet connu : elles structurent logiquement la connaissance de l'objet, c'est-à-dire ordonnent l'objet dans son être-connu³⁷, et ne sont pas directement connues avec l'objet, mais réflexivement à partir de celui-ci. Elles sont dites être de raison, et dans cette expression le mot «être» est utilisé pour manifester la coextension de l'ordre logique à l'ordre du connaître, c'est-à-dire la coextension des formes logiques à ce qui est, en tant qu'il est connu ; d'autre part les mots «de raison» sont utilisés pour bien manifester que la logique n'engendre pas de manière transitive un être réel qui comme tout autre être réel serait indépendant de l'acte du connaître. Car l'être de raison logique n'est pas indépendant de l'acte de connaître ; c'est d'être connu, au sein même de la connaissance de l'objet, qui lui donne son entier : *l'être de raison n'est qu'en tant que connu*, son *esse* est son *cognosci*. Si la connaissance cesse, l'être de raison s'évanouit. Aussi bien, alors que tout être réel est sujet de son être-connu, ou de son intelligibilité, comme d'une dénomination extrinsèque accidentelle qui ne lui ajoute rien de réel, l'être de raison n'a-t-il d'être que celui d'un pur

³⁷ *Ars logica*, II, q. 1, a. 3, 263 a ; a. 4, 276 a. – De même, le conseil prudentiel qui ordonne les moyens en vue de la fin n'ajoute rien de réel à ceux-ci, mais seulement une dénomination de raison, car les moyens sont désormais appétibles moralement, dans la mesure où ils sont ordonnés convenablement à la fin. L'ordre moral institué ici par la prudence est donc formellement un *ordre de raison*, mais non un être de raison logique, car le moyen n'est pas ordonné en tant que connu, mais en tant qu'appétible *sub regula moris* (*Ars logica*, II, q. 1, a. 3, 267 b).

objet³⁸. Telle est l'ultime conséquence de la définition de la logique comme art libéral: l'art logique, informant une matière immanente, l'ordonne selon des relations de raison qui n'ont d'existence que dans la mesure où elles sont actuellement pensées.

Conclusion: logique et philosophie

Si la prudence est une vertu de la raison dans l'ordre de l'agir bon, si l'art est une vertu de la raison dans l'ordre du faire créateur, la logique est la vertu propre de la raison dans l'ordre du connaître vrai: elle est comme telle la raison droite, *l'ὀρθὸς λόγος*, du connaître vrai, et par là même impliquée dans tout exercice spéculatif ou pratique de l'intelligence. La logique apparaît ainsi comme l'art des arts³⁹, l'art premier et fondamental de la raison comme telle.

Ce caractère d'art cependant n'est que la fonction existentielle de la logique, mais ne définit pas sa nature. Car *la logique est quidditativement la science spéculative des relations logiques de la raison*⁴⁰ – c'est pourquoi la précédente description existentielle n'a pas à déterminer davantage ce que sont ces relations logiques, mentionnées plus haut –. Il faut donc distinguer l'*art logique*, dont il a été question jusqu'ici, de la *science logique*. L'art logique, en tant que vertu propre de l'intelligence spéculative dans son statut abstraitif et discursif, met en œuvre *in actu exercito* les formes logiques de la connaissance, considérées *in actu signato* par la science logique. Pourtant, si la logique est un art, elle ne procède pas comme un art, selon un mode synthétique, en appliquant les formes logiques à l'acte intellectuel existant. La logique certes est un art, mais tout art n'est pas une logique. Dans le cas de la logique, art libéral de l'intelligence, il n'y a pas application d'une forme a priori: l'intelligence produit son acte en

³⁸ *L'ens rationis* a un pur *esse objective in ratione*, il est un pur intelligible (*Ars logica*, II, q. 2). Il s'oppose à l'*intelligibilité subjective* (subjectée) de toute réalité créée et à l'*intelligibilité substantielle* de l'Être premier. – Il est intéressant de rapprocher la formule *esse est cognosci*, valable en perspective aristotélicienne pour le seul *ens rationis*, avec l'*esse est percipi* de Berkeley valable selon cet auteur pour toute réalité métaphysique (Cf. *Ars logica*, II, q. 2, a. 5, 307 a, 310 a).

³⁹ *Ars artium*, *In 1 Poster.*, lect. 1, n° 4. – La logique, comme l'art, ne rectifie pas l'appétit, et un parfait logicien peut ne pas être prudent ni vertueux.

⁴⁰ *In 4 Metaph.*, lect. 4; *Summ. theol.*, I–II, q. 57, a. 3 ad 3 et 6 ad 3; *Ars logica*, II, q. 1, a. 2.

suscitant à la fois la forme instrumentale dans laquelle il est exercé. L'art logique ne saurait donc avoir valeur d'exemplaire normatif a priori de la connaissance rationnelle.

La même affirmation se vérifie de la science logique, pour ce qui est du moins de ses principes propres: essentiellement, la science logique est science spéculative de l'être de raison logique; elle procède selon le mode analytique propre à toute science spéculative, en abstrayant de l'existence et résolvant son objet dans ses causes propres, qui ne peuvent être ici que la cause matérielle, le sujet des relations logiques de la raison, et la cause formelle, le *cognosci* de ces relations mêmes. La science logique peut cependant accidentellement exercer une certaine régulation exemplaire dans la mesure où elle fournit à la connaissance spéculative des règles et une direction. Ainsi, si, essentiellement, tout acte abstraitif et discursif de l'intelligence est *instrumentalement informé* par la logique comme art, il peut arriver qu'un acte rationnel, logiquement fautif, soit *exemplairement rectifié* par la science logique considérée dans son mode pratique de régulation, ceci particulièrement dans le raisonnement syllogistique. La logique considérée comme science peut donc revêtir un certain mode pratique de régulation exemplaire⁴¹, lequel ne doit en aucun cas être confondu avec la fonction instrumentale de l'art logique. En effet, celle-ci est l'aspect principal de la logique comme art; or, il s'agit ici d'un mode pratique de la logique considérée comme science. Puisque donc un mode est nécessairement second et matériel par rapport à la nature substantielle qu'il modifie, il apparaît manifestement que le caractère exemplaire de la logique aristotélicienne ne lui est qu'accidentel: *la logique aristotélicienne est par elle-même (καθ'αυτήν, ἀπλῶς, per se, simpliciter) à la fois un art et une science, et dans certaines circonstances seulement (κατά τι, secundum quid) elle est une science pratique normative a priori.*

En tant qu'art, la logique est l'instrument de l'intelligence, organon coextensif à tout l'exercice abstraitif et discursif de l'intelligence; elle n'appartient donc pas à la philosophie proprement dite, ni ne constitue une de ses parties. En tant que science, elle est une partie de la critique métaphysique; elle situe l'être de raison logique, l'intention seconde, qui la spécifie formellement, par rapport à

⁴¹ *Ars logica*, II, q. 1, a. 4, 271 a–272 b. – Cette fonction directrice de la logique s'exerce doublement sous la forme de la *logica docens* et de la *logica utens*, *ibid.*, q. 1, a. 5.

l'être réel, et distingue l'intention seconde utilisée par l'intelligence dans son statut rationnel, au niveau de son exercice univoque, de l'intention seconde utilisée par l'intelligence dans son statut d'intelligence, au niveau de son exercice analogique et transcendantal, l'analogie et la convertibilité des transcendants étant également des intentions de raison, c'est-à-dire des formes instrumentales de la pensée. *Ce qui donc a été appelé depuis des temps immémoriaux logique formelle se réduit, au sens strict, à l'exposé des formes de raison exercées par l'art logique et érigées en règles par la science logique en tant que celle-ci revêt accidentellement un mode pratique de régulation exemplaire.* Elle correspond exactement aux *Summulae logicae* de Jean de Saint Thomas.

Ces précisions permettent de nuancer le caractère propédeutique traditionnellement attribué à la logique formelle. Seule la logique comme science peut être considérée comme une propédeutique à la philosophie, dans la mesure où elle exerce une certaine régulation exemplaire: d'après ce qui vient d'être dit, ce caractère propédeutique ne peut être qu'accidentel à la logique, à qui il confère le mode de science pratique – seul un habitus surnaturel pouvant être spéculatif et pratique à la fois et au même titre essentiel –, bien qu'il soit nécessaire à l'intelligence dans sa recherche du savoir scientifique parfait. La logique comme science spéculative et partie de la critique métaphysique ne peut être évidemment qu'une ultime explicitation de l'intelligibilité propre à la logique comme art. Enfin la logique comme art ne saurait non plus être considérée comme propédeutique, du moins formellement, c'est-à-dire comme une méthode a priori qui peut être exercée indépendamment de l'acte auquel elle est ordonnée. Elle peut être propédeutique matériellement, dans la mesure où l'instrument, qui est à la fin ce que la matière est à la forme, est premier par rapport à cette fin, non par soi, mais selon l'exercice. L'art logique, tel que le conçoit le philosophe aristotélicien, ne peut donc être érigé en propédeutique sinon selon un point de vue abstrait accidentel qui rejoint celui de la science logique considérée, en raison de son mode pratique, comme accidentellement a priori. L'art logique en effet est nécessaire à l'exercice pur et simple de l'intelligence rationnelle, alors que la science logique sous son mode pratique n'est nécessaire qu'à l'exercice *tel*, parfait, de l'intelligence. D'où l'affirmation fondamentale que *dans aucun de ses aspects principaux, ni comme art ni comme science, la logique aristotélicienne ne peut être une propédeutique formellement nécessaire à la philosophie.*

Cette conclusion paraît encore plus manifeste du fait que l'explicitation de la science logique est le résultat d'une objectivation de l'art logique quasi accidentelle par rapport à l'instrumentalité de celui-ci, l'aspect premier et le plus formel de la logique étant sa fonction existentielle d'art de l'intelligence. Aussi bien Saint Thomas appuie-t-il davantage dans son *Commentaire des Analytiques postérieurs* sur le caractère d'art, d'art des arts, de la logique, que sur son caractère de science (*scientia rationalis*).

Certes, l'exposition scolastique court le risque d'absolutiser la logique en une méthode a priori, car elle ne distingue pas assez ce qui est de la logique formelle proprement dite, au sens défini plus haut, et ce qui est de la logique comme partie de la critique métaphysique. Un Jean de Saint Thomas pourtant, en distinguant une logique *ex parte formae* et une logique *ex parte materiae* – cette distinction ne recouvre pas celle, traditionnelle, de la logique formelle et de la logique matérielle –, oriente la réflexion critique vers la clarification proposée ici. C'est en effet le nominalisme qui a été la première victime de l'exposition scolastique, en voyant dans la logique, première selon l'ordre scolaire des manuels, la partie formellement première de la philosophie elle-même. Ainsi conçue, la logique ne peut plus être ni un art instrumental de l'intelligence, ni une science spéculative de l'être de raison logique, mais exclusivement une science pratique, normative et exemplaire, méthode a priori de toute connaissance intellectuelle. Une telle position méconnaît par conséquent la distinction aristotélicienne entre nécessaire et accidentel, et introduit dans la pensée philosophique un ferment idéaliste et existentialiste, puisque l'instrument existentiel de la connaissance est désormais considéré comme son principe formel propre.

Or, comme selon le philosophe aristotélicien l'instrument est premier par rapport à la fin selon l'exercice, et comme seule la fin donne son sens à l'instrument en le spécifiant formellement, *la primauté existentielle de la logique, prise dans son acception principale, répond à la primauté formelle de la philosophie, et particulièrement de la métaphysique, science de l'être comme tel et de l'Être premier*. L'ordre qui règne entre la quiddité et l'exercice détermine également les relations entre la philosophie et la logique. La pensée qui n'admet pas cet ordre identifie nécessairement philosophie et logique, comme elle tend à identifier essence et existence, matière et forme, puissance et acte, substance et opération, essence et individu, nature et universel,

concept et jugement, connaissance et langage, connaissance et amour, morale et art, agir heureux et vertu morale, création et art, prudence et vertu morale, loi et prudence, liberté de choix et liberté d'exercice. Cette identification peut se produire diversement au profit de l'un ou l'autre des termes de l'alternative, et donne lieu chaque fois à un couple de positions philosophiques contraires comme le sont l'ontologisme platonisant et le nominalisme héraclitéen⁴². Il ne faut pas être grand clerc pour discerner ici les options majeures de notre siècle.

⁴² Une série d'oppositions semblables peut être dégagée en théologie, aboutissant à des simplifications doctrinales analogues. Ainsi par exemple de la foi et des œuvres, du Christ et de l'Église.