



THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. Tomes 1 et 2

Lionel Ponton

Volume 42, numéro 2, juin 1986

40<sup>e</sup> anniversaire du *Laval théologique et philosophique*

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400243ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400243ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ponton, L. (1986). Compte rendu de [THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. Tomes 1 et 2]. *Laval théologique et philosophique*, 42(2), 272–274.  
<https://doi.org/10.7202/400243ar>

le gouverneur ne sont pas, pour ce qui est de la question religieuse chez Rousseau, des personnages plus significatifs que Julie et le Vicaire Savoyard. Ne faudrait-il pas démythifier le déisme du promeneur solitaire comme on a su démythifier le christianisme du bon Jean-Jacques ?

Pour ce qui est du livre de Todorov, il est permis de se demander si cette « troisième voie », que l'auteur découvre avec raison dans l'œuvre de Rousseau, est le dernier mot du citoyen de Genève devenu, comme *Émile*, citoyen du monde. On s'interroge à savoir si l'individu moral décrit dans le *Frêle Bonheur* — lequel est l'incarnation séduisante des qualités morales et des exigences intellectuelles, croyons-nous, de Todorov — si cet individu n'est pas plus près d'un Socrate que d'un *Émile*, d'un Platon ou d'un Xénophon que d'un Rousseau. À cet effet, il nous paraît significatif qu'on ait laissé en veilleuse dans cet essai une analyse du mécanisme psychologique de la pitié, sans doute le sentiment de base de l'individu moral tel que le conçoit Rousseau. Non moins intéressante serait une réflexion portant sur un curieux passage qu'on trouve à la fin du quatrième livre de l'*Émile*, où Rousseau fabule autour du thème « si je gagnais le million » : la vie qui y est décrite est, quant à son rythme intérieur, quant à son fondement moral, assez différente de celle de l'individu moral et tient plus de la liberté de la méditation solitaire que de l'engagement social que privilégie Todorov.

On se trompera du tout au tout si on entend ces remarques comme autant de critiques visant à amoindrir l'importance et l'intérêt de ces deux analyses, voire à détourner d'elles des lecteurs éventuels : au contraire, dans les deux cas, mais par des chemins différents, on est convié au cœur de la pensée de Rousseau, c'est-à-dire au cœur d'une « question que la pensée ne peut éviter si elle entend demeurer à la hauteur de ce qui la requiert : comprendre ce que signifie être homme dans le monde et faire de sa vie une existence qui soit humaine » (Chirpaz, page 7). Aussi, les deux interprétations sont sans aucun doute à la hauteur du projet philosophique de Rousseau.

Le dernier mot reviendra à Todorov : dans un livre paru l'an dernier, intitulé *Critique de la critique*, l'auteur entrevoit au-delà de la rigidité d'une lecture « dogmatique » — laquelle n'est qu'une vérification de l'orthodoxie d'une pensée à la lumière d'une vérité déjà possédée en toute assurance —, mais au-delà aussi de la prudence d'une lecture « immanente » — laquelle vise à

reconstruire la logique d'une œuvre sans s'interroger sur son sens objectif —, il entrevoit donc un art de lecture appelé « dialogique » : il s'agit dans ce troisième cas de prendre au sérieux un auteur et, en conséquence, de chercher avec lui, c'est-à-dire dans un dialogue énergique, la vérité qu'il espérait exprimer et qu'on désire pour soi. L'un et l'autre de ces commentateurs de Rousseau nous offrent des exemples admirables de la nécessité, de la possibilité et des exigences d'une telle lecture. C'est l'essentiel de ce qu'on pouvait leur demander. À nous maintenant de répondre à leur invitation, à nous de tâcher de faire aussi bien qu'eux.

Gérald ALLARD

Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, tomes 1 et 2. Nouvelle traduction. Paris, Les Éditions du Cerf, 1984 (23 × 19 cm), 966 et 827 pages.

Nous saluons avec enthousiasme la parution aux Éditions du Cerf des deux premiers tomes de la nouvelle version française de la *Somme théologique* à laquelle les moines dominicains de Toulouse s'affairent depuis quelques années. Il faut convenir que la *Somme* de la *Revue des Jeunes*, distribuée en plusieurs fascicules et encombrée de notes, ne répond plus à l'attente du lecteur d'aujourd'hui plus intéressé à l'architecture d'ensemble de cette grande œuvre et à ses lignes maîtresses qu'à des considérations fragmentaires ou de détail. La présentation matérielle n'a pas été négligée : la division en tomes correspond aux divisions de la *Somme*, le tome 1 à la *Prima Pars*, le tome 2 à la *Prima Secundae*, le format moyen en rend la consultation facile et certaines additions théoriques en bas de page ajoutent un élément d'actualité ou d'explication. L'orientation scientifique de la traduction demeure cependant très vague. La *Présentation* met tantôt l'accent sur l'étude purement historique de la philosophie thomasienne, tantôt sur sa capacité d'absorber les courants de pensée contemporains en y faisant prévaloir ses principes et sa méthode. Ainsi se trouvent confrontés l'École proprement dite et le mouvement néo-thomiste dont le chef de file Jacques Maritain est plusieurs fois nommé. Dans les deux cas, le but poursuivi est le même : S. Thomas est vu comme le rempart qu'il faut opposer au modernisme. Mais enfin reconnaissons que le modernisme est aujourd'hui un moment surmonté. Il ne devrait plus être question de faire intervenir S. Thomas dans des querelles qui n'ont jamais été les siennes. Il nous appartient

plutôt de prendre parti à nouveaux frais et en engageant notre propre responsabilité. Autrement, à l'occasion d'escarmouches et dans l'ardeur des débats, la philosophie de S. Thomas risque d'être défigurée et détournée de son vrai sens. À cet égard, il faut repousser tout ce qui serait accommodation ou concession aux modes du jour. De plus, si l'on veut en retrouver l'esprit, il faut se garder d'en affadir la lettre. Ainsi, dans la présente édition, qu'advient-il de *l'être en tant qu'être*, le sujet de la métaphysique et l'un des grands thèmes de l'Aquinat ? Au mot être, le *Vocabulaire* donne : « la caractéristique, commune à tous les étants, de détenir et d'exercer l'acte d'être selon une essence déterminée » (tome 1, p. 103). On en reste donc à l'abstraction dite « analogique » que décrit S. Thomas à la question 13, article 5 de la *Prima Pars* en réponse à la première objection : « Et c'est ainsi que dans les attributions logiques elles-mêmes, tous les termes univoques se ramènent à un terme premier qui n'est pas univoque, mais analogue et qui est l'étant (ens) ». Pas un mot de la *separatio* qui, d'après le commentaire de S. Thomas du De Trinitate de Boèce, est l'acte constitutif de la métaphysique (q. 5, a. 3).

Dans le tome 2, qui correspond à la *Prima Secundae*, le traducteur ne s'écarte pas des sentiers battus. Il reprend pour l'essentiel la traduction de l'édition de la *Revue des Jeunes* même lorsque, manifestement, celle-ci est fautive ou insuffisante. Ainsi à la question LXI, article 5, les vertus cardinales, c'est-à-dire la prudence, la justice, le courage et la modération sont qualifiées de « sociales » puisque, nous est-il dit à cet endroit, elles se retrouvent dans l'homme « selon les conditions propres à sa nature », qui est « sociable ». Les expressions « virtutes politicae » et « animal politicum » sont rendues en français par « vertus sociales » et « animal sociable ». Cette façon de traduire comporte un grave inconvénient. En effet, déclarer les vertus cardinales « politiques », ce n'est pas souligner simplement qu'elles s'exercent dans un contexte social, c'est surtout mettre en lumière leur rapport et leur contribution au bien de la communauté politique. Dans le sixième chapitre de la *République*, le *Songe de Scipion*, l'objection 4 le rappelle, Cicéron nomme « politiques » les vertus « par lesquelles les bons citoyens vaquent aux affaires publiques et veillent sur leurs cités ». Cette objection propose en conséquence de réserver la qualification de politique à la justice légale, puisque, seule, la justice légale a le bien de la communauté politique pour objet propre. Dans sa réponse, S. Thomas explique que

la justice légale, selon l'enseignement d'Aristote, tire toutes les autres vertus vers le bien de la communauté politique et les met à son service. Aussi est-ce à bon droit que toutes les autres vertus morales sont dénommées « politiques ». On doit en effet considérer comme politiques non seulement les vertus qui pourvoient au bien de l'ensemble de la communauté politique, mais aussi celles qui assurent le bien de ses parties, « qu'il s'agisse de la famille ou de quelque *personne singulière* ». Dans le corps de l'article, S. Thomas précise que c'est sous l'angle politique que « jusqu'ici nous avons parlé des vertus ». Il accorde relativement peu d'importance aux vertus cardinales ou quaternaires dites *purifiantes* et de *l'âme purifiée* des sages néo-platoniciens qui tournent le dos à la conversation civile pour chercher le bonheur dans la solitude. S. Thomas n'ignore pas, il l'affirme expressément dans ses remarques sur le livre dix de l'*Éthique à Nicomaque*, que la vie politique est ordonnée à la félicité spéculative, c'est-à-dire qu'elle y conduit et qu'elle en conditionne l'exercice : « Haec est felicitas speculativa ad quam tota politica videtur ordinata ; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem » (Marietti, n. 2101). Le sage de l'antiquité grecque classique est parfois considéré comme un « étranger »<sup>1</sup>, mais nous savons par le *Criton* de Platon que le philosophe ne peut abandonner la cité sans l'ébranler jusque dans ses fondements. C'est la raison pour laquelle Socrate refuse de s'enfuir de prison alors que l'occasion lui en est donnée. Le sage de Plotin, à l'opposé, doit s'arracher au monde sensible et à la vie active pour s'élever progressivement vers le monde intelligible. Aussi lui est-il nécessaire, puisqu'il demeure un homme, de s'engager dans une éthique spéciale qui répond à sa condition de pèlerin et de solitaire. Même Aristote, dans sa *Politique*, fait allusion à une telle éthique à propos des privilégiés qui, aux dires d'Hésiode, habitaient les îles des Bienheureux.

Ce sont là deux grands thèmes thomasiens, choisis parmi une multitude d'autres qu'il faudrait développer et reformuler pour rendre S. Thomas à « sa vérité » et à « la vérité ». Par-delà le concordisme triomphant et l'orthodoxie desséchante ou toujours discutabile, il y a une voie plus féconde. Disons-le au risque de déplaire. Considérée en

1. Certains commentateurs le déclarent en se fondant sur Aristote, *Politique* VII, 2, 1324a 16-17.

elle-même, l'œuvre de S. Thomas est incontournable, même et surtout dans la perspective d'une compréhension en profondeur de la philosophie contemporaine. La nouvelle traduction des moines dominicains de Toulouse est, à sa manière, une invitation à un tel dépassement.

Lionel PONTON

Pierre CHERIX, *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI,4). Texte, remarques philologiques, traduction et notes.* (Orbis Biblicus et Orientalis — 47) Fribourg/Göttingen 1982, pp. XIII-93.

Le bref texte intitulé *Le Concept de Notre Grande Puissance* n'est pas l'un des plus connus de la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi et n'a pas fait l'objet de nombreuses études. Il n'en est pas moins important, aussi bien pour son contenu que pour les caractéristiques spéciales de sa langue. Outre l'édition en fac-similé (1972) le texte copte fut publié avec traduction allemande par M. Krause et P. Labib (1971) et de nouveau, avec traduction anglaise par Frederik Wisse et Francis E. Williams dans le volume XI des *Nag Hammadi Studies* (Brill, Leiden, 1979). Pierre Chérix ne disposait pas de cette dernière édition lors de la rédaction de son ouvrage, mais la traduction anglaise de Wisse avait déjà paru dans la *Nag Hammadi Library in English* (1977). Une autre traduction allemande avait aussi été publiée par K.M. Fischer en 1973.

Pour ce qui est du contenu, *Le Concept de Notre Grande Puissance* est un exposé didactique des grandes étapes de l'histoire du salut, dont l'origine, l'auteur et la date ne peuvent être déterminés avec précision. On l'a généralement présentée comme une apocalypse gnostique chrétienne. Chérix y voit plutôt une réinterprétation gnostique de thèmes et textes bibliques.

Les documents de Nag Hammadi ont été traduits en copte à une époque où le dialecte sahidique était encore en évolution et n'était pas encore le sahidique classique que nous font connaître la traduction du Nouveau Testament et les textes de la Vie de Pachôme, par exemple. Bien des obscurités que les premiers éditeurs avaient attribuées à des fautes de copistes ou des fautes de grammaire d'un traducteur rédigeant en un dialecte autre que le sien s'expliquent en fait comme des caractéristiques d'un sahidique

non encore pleinement évolué. *Le Concept de Notre Grande Puissance* est un bon exemple, et l'apport majeur de l'étude de Chérix, en plus de l'édition du texte copte accompagné d'une excellente traduction française, est d'en avoir fait une analyse philologique très approfondie.

Chérix fait une distinction utile entre *caractéristiques dialectales* (attestées de façon occasionnelle en sahidique, mais de façon régulière dans un autre dialecte) et *particularismes dialectaux* propre à un texte. Il analyse d'abord les caractéristiques dialectales (vocaliques, lexicales et morphosyntaxiques) non sahidiques rencontrées dans notre texte, et ensuite ses particularismes dialectaux. Cette analyse révèle que notre document a été rédigé en sahidique mais présente de nombreux points de contact avec le dialecte AA<sub>2</sub> et la langue du *PBodmer 6*. Bien qu'on ne doive pas exclure totalement l'hypothèse parfois exprimée que les obscurités de notre texte s'expliqueraient par des erreurs d'un traducteur subakhmimique s'efforçant d'écrire en sahidique, il semble désormais plus probable qu'il s'agisse là de caractéristiques d'une langue encore en pleine évolution, entre le proto-sahidique et le sahidique classique.

Cette analyse attentive de la langue du texte a permis à Chérix de fournir une traduction nettement plus claire et satisfaisante que toutes les traductions antérieures. Elle lui a aussi permis, en certains endroits, de donner un sens au texte copte sans recourir à la solution facile par laquelle sont toujours tentés les éditeurs et qui consiste à « corriger » le texte copte du manuscrit. Un bon exemple est le *neei* de la page 36,15, qui, compris comme un article démonstratif d'origine AA<sub>2</sub> plutôt que comme un relatif, permet de comprendre le texte sans apporter au manuscrit la correction suggérée par les autres éditeurs.

Armand VELLEUX  
*Holy Spirit Monastery, Congers, GA.*

Jacques DOYON, *L'option fondamentale de Jésus.* Montréal et Paris, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1985, 12,5 × 19 cm, 214 pp.

Jacques Doyon, professeur à l'Université de Sherbrooke, nous présente, après quinze ans, un second traité de christologie. *Christologie pour notre temps* faisait une histoire de la pensée chrétienne sur Jésus, puis offrait une synthèse de théologie systématique d'allure classique. Le