

UNIVOCITE ET ANALOGIE
EN RAPPORT AVEC LA DEMONSTRATION
EN LOGIQUE TRADITIONNELLE

par

Soeur SAINT-GEORGES-ETIENNE, S.C.Q.

(Lucette Saindon)

1-90

(19)

(19)

1-2

Thèse présentée à la Faculté
de Philosophie de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
du doctorat en philosophie

(19)



OTTAWA

1965

UMI Number: DC53552

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53552
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION GENERALE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Pour bien délimiter la portée de notre recherche et éviter toute confusion, il nous faut, dès le départ, préciser trois points importants:

— le premier concerne la nature de notre exposé, ou encore le point de vue auquel nous voulons nous en tenir, c'est-à-dire l'aspect essentiellement logique, même si à certains moments nous devons faire quelques incursions dans le domaine de la métaphysique;

— le deuxième concerne l'analogie dont nous aurons à traiter non pas pour elle-même, mais uniquement en vue d'établir ses relations avec la démonstration;

— le troisième regarde le genre particulier de démonstration auquel nous entendons nous limiter: la démonstration propter quid.

Précisons chacun de ces points.

C'est presque un lieu commun de répéter que la logique est considérée comme l'instrument général de toutes les sciences, et ce, parce qu'elle enseigne le mode commun de procéder dans toutes les disciplines. Elle offre, en effet, ses principes et ses règles aussi bien au mathématicien qu'au philosophe de la nature et au métaphysicien.

Nous savons également que, l'objet formel et le mode de définir variant d'une discipline à l'autre, l'utilisation de ces lois générales de la logique varie selon les exigences de chaque discipline particulière à laquelle il revient de déterminer son mode propre d'argumenter. Ainsi, saint Thomas affirme que:

— la mathématique argumente par la seule cause formelle, c'est-à-dire qu'elle prouve quelque chose d'une chose par la propre définition de cette chose¹,

— tandis que la philosophie de la nature démontre par les quatre causes²,

— et que la métaphysique procède par les causes formelle, efficiente et finale³.

C'est, par le fait même, rappeler la distinction classique entre la logica docens et la logica utens que

1 "In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei." Super Boetium de Trinitate, q. 6, a. 1.

2 "[Aristoteles] dicit ergo primo, quod cum quatuor sint causae [...], ad naturalem pertinet et omnes cognoscere, et per omnes naturaliter demonstrare, reducendo quaestionem propter quid in quamlibet dictarum quatuor causarum, scilicet formam, moventem, finem et materiam." In II Physic., lect. 11, n. 241.

3 "Est autem veritas, quod haec scientia [prima philosophia] considerat dicta genera causarum, et praecipue causam formalem et finalem. Et ulterius finis qui est primus movens, est omnino immobile." In XI Metaph., lect. 1, n. 2157.

Jean de Saint-Thomas, à la suite de saint Thomas lui-même, définit en ces termes:

— la logique est appelée doctrinale, logica docens, lorsqu'elle enseigne de façon scientifique les règles pour la direction de l'esprit;

— la logique prend le nom de logica utens, lorsqu'elle préside à l'application de ces règles à des sujets particuliers⁴.

Quant à nous, nous admettons volontiers que l'étude des lois de la logique doive culminer dans des applications nous conduisant jusque dans les hautes sphères de la science et de la métaphysique, mais nous attarder à ces considérations, ce serait dépasser le but que nous nous sommes fixé au départ. Notre objectif, en effet, est plus modeste et peut se préciser en ces termes: Le but et l'originalité de notre recherche consistent simplement à repenser les lois de la logique, traditionnellement conçues en fonction des univoques, et à les considérer dans l'optique des concepts analogues. Autrement dit, nous voulons tenter de manifester que les modes de dire per se qui constituent la structure essentielle du syllogisme démonstratif, quoique

4 "Varie et obscure loquuntur auctores de ista distinctione Logicae docentis et utentis. Dicitur autem Logica docens, quatenus scientifice docet regulas dirigendi intellectum, utens vero, quatenus executioni eas tradit in hac vel illa materia." Ars Logica, II^a, q. 1, a. 5, p. 277.

traditionnellement conçus en termes d'univoques, peuvent s'accommoder de concepts analogues.

Pour ce qui concerne l'analogie, il importe de préciser qu'il ne s'agit pas pour nous de faire l'étude historique de cette question, il ne s'agit pas davantage d'en faire l'étude lexicographique, ni non plus d'étudier l'analogie pour elle-même; nous laissons cette tâche à de savants métaphysiciens. Pour les besoins de notre recherche nous devons plutôt exposer, dans les grandes lignes, ce que nous croyons être l'essentiel de la théorie de saint Thomas à ce sujet, et ce, nous le soulignons fortement, en vue de déterminer les relations à établir entre l'analogie et la démonstration. Et, comme le syllogisme démonstratif doit être en matière nécessaire, il nous faut nous attacher surtout à faire ressortir le caractère de nécessité propre aux diverses catégories de termes analogues, pour déterminer quels sont ceux qui peuvent entrer dans la démonstration.

Quant à la démonstration elle-même, si nous insistons surtout sur la démonstration propter quid tout au long de notre exposé, c'est qu'elle est le type par excellence de démonstration: ses exigences étant très rigoureuses, il convient d'abord d'établir que ce genre de démonstration peut utiliser des concepts analogues; si c'est possible, les autres démonstrations pourront les utiliser également. En terme d'analogie, nous dirions que la démonstration propter

quid joue le rôle de premier analogué dans son ordre, tandis que les autres démonstrations sont les analogués secondaires.

Notre sujet ainsi précisé, nous pouvons maintenant indiquer la marche que nous entendons suivre. Notre travail comporte deux parties: la première s'intitule: Position du problème; la seconde: Tentative de solution.

Chaque partie comprend deux chapitres. Pour situer le problème, nous devons dans un premier chapitre faire un bref rappel de certaines notions bien connues au sujet de la démonstration et mettre en évidence le fait que, pour être scientifique, la démonstration doit être en matière nécessaire. Par conséquent, il nous faut analyser soigneusement les principes desquels la démonstration procède, c'est-à-dire les modes de perséité, ainsi que leur manière de s'insérer dans la structure du syllogisme, en faisant ressortir le caractère d'univocité qui joue dans la démonstration au sens aristotélicien du terme. Ce chapitre intitulé: "Démonstration et univocité" se clôt sur la question suivante: Est-il possible de démontrer de façon aussi rigoureuse à partir de termes analogues qu'à partir de concepts univoques?

Avant de répondre à cette question, il nous faut, dans un chapitre subséquent, exposer brièvement l'essentiel de la notion d'analogie. Et comme la démonstration parfaite s'exprime en fonction du nécessaire, nous devons faire

ressortir le caractère de nécessité des analogues, d'où le titre de ce chapitre: "Analogie et nécessité", à la fin duquel nous nous demandons comment les analogues peuvent s'insérer dans une démonstration en quête de pourquoi.

La deuxième partie tente de faire la lumière sur ce problème. Dans un premier chapitre intitulé: "Univocité et analogie", nous analysons avec soin un article du Père Jean Pétrin, O.M.I., ex-professeur de logique à l'Université d'Ottawa; cet article, paru dans la revue Angelicum, 26-27 (1949-50), [233]-249, porte sur: L'univocité et l'analogie dans les lois de la logique, et il s'agit pour nous d'en peser le pour et le contre.

Enfin, dans un dernier chapitre: "Démonstration et analogie", nous recourons fréquemment à Jean de Saint-Thomas, non pas qu'il ait traité lui-même du sujet qui nous occupe, mais partant de ses commentaires sur la démonstration en terme d'univoques, nous voulons tâcher, par transposition, d'en faire l'application au niveau des analogues. Puis, nous terminons ce chapitre par des applications méthodologiques.

Il importe de noter que les exemples apportés au cours de cet exposé, bien que constitués quelquefois de concepts transcendants, ne tendent aucunement à nous introduire dans le domaine du savant ou du philosophe, mais visent uniquement à l'illustration pure et simple de

nos avancés au niveau toujours de la logique de l'attribution.

Puis, en guise de conclusion, nous résumons brièvement notre étude en essayant de mettre en évidence les résultats qui s'en dégagent.

Il nous reste à exprimer notre reconnaissance au Révérend Père Marcel Patry, O.M.I., pour avoir accepté, malgré ses multiples occupations, de diriger nos recherches. Merci également à tous ceux et celles qui nous ont aidée et encouragée dans notre travail laborieux ou nous ont favorisée de l'atmosphère idéale pour le réaliser.

Merci tout particulièrement à Monseigneur Maurice Dionne, C.S., professeur de logique depuis vingt-cinq ans à la Faculté de philosophie de l'Université Laval où il a été également doyen de nombreuses années et où il occupe présentement le poste de vice-doyen. Monseigneur Dionne s'est intéressé à notre travail et a bien voulu condescendre à le lire en entier. Nous lui en savons gré.

Notre gratitude va également à la Très Révérende Mère Marie-de-Grâces, Supérieure Générale des Soeurs de la Charité de Québec, ainsi qu'à la Révérende Soeur Saint-Hervé, Directrice Générale des Etudes du même Institut, pour nous avoir dégagée de toute autre tâche durant deux années entières. Nous leur dédions notre modeste exposé en hommage de filiale gratitude.

PREMIERE PARTIE

POSITION DU PROBLEME

PREMIERE PARTIE

POSITION DU PROBLEME

L'un des problèmes, peut-être même le plus épineux, que se pose l'intelligence humaine, consiste à déterminer quel est le procédé de connaissance le plus adéquat qui puisse lui permettre d'arriver à la certitude dans sa recherche de la vérité.

Si nous considérons cette question du point de vue strictement logique, abstraction faite de son aspect philosophique qui relève plutôt de l'épistémologie, nous constatons qu'il y a des étapes à franchir avant d'arriver à cette forme idéale de connaissance qu'est la science; il s'agit de l'induction et de la déduction.

Aristote et après lui saint Thomas, parfaitement au fait des démarches successives de l'esprit humain dans l'ordre du connaître, ont traité longuement et à maintes reprises de l'induction, mais toujours en la considérant comme un palier permettant d'accéder à un mode de connaître plus parfait parce que plus scientifique: la démonstration.

Que l'induction prenne racine dans la perception des singuliers et qu'en définitive toute connaissance humaine

procède du sens, c'est ce que saint Thomas résume dans l'expression devenue familière: "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu¹." Mais pour saint Thomas comme pour Aristote, l'induction, qui procède des singuliers, n'est que le point de départ de la connaissance, alors que la science humaine n'atteint son stage de perfection qu'au terme d'une démonstration rigoureuse, à partir de principes universels.

En raison même de cette importance que la philosophie traditionnelle attache à la démonstration scientifique, et en vue du but que poursuit notre recherche, nous rappelons tout d'abord les principaux éléments de cette théorie proprement aristotélicienne, en nous inspirant surtout des commentaires du saint Docteur sur les Seconds Analytiques du Stagirite.

1 I^a, q. 84, a. 4, a. 6, a. 7.

CHAPITRE PREMIER

DEMONSTRATION ET UNIVOCITE

CHAPITRE PREMIER

DEMONSTRATION ET UNIVOCITE

PREMIERE SECTION

Démonstration scientifique

1. Démonstration: sa nature

Dans l'ensemble des traités qui constituent l'Organon, Aristote présente les Analytiques comme la pièce maîtresse de toute la logique et comme une propédeutique à la science, car les Analytiques premiers exposent la théorie complète du syllogisme formel, tandis que les Analytiques seconds en appliquent la méthode à la science et fournissent les moyens de manifester comme vraie, certaine et nécessaire la conclusion de la démonstration.

C'est au tout début des Analytiques seconds que nous trouvons à la fois, et la définition, et les conditions de la démonstration scientifique. En fait, c'est une double définition que propose Aristote: la première, en fonction de la cause finale; la seconde, complémentaire de la précédente, en raison de la cause matérielle. Mais pourquoi deux définitions? Le Docteur Angélique nous en explique la

raison en ces termes: Dans toutes les choses, dit-il, qui sont en vue d'une fin, la définition par la cause finale est la raison même de la définition par la cause matérielle, comme aussi le moyen terme pour prouver cette dernière. Par exemple, parce qu'une maison est un abri pour protéger contre le froid et la chaleur, elle doit être construite de pierres et de bois. Ainsi, à la suite d'Aristote, saint Thomas donne également deux définitions de la démonstration¹.

La première s'énonce en ces termes: la démonstration est un syllogisme qui produit la science². La seconde affirme que ce syllogisme doit procéder de propositions vraies, premières et immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion³.

1 "In omnibus quae sunt propter finem, definitio, quae est per causam finalem, est ratio definitionis, quae est per causam materiale[m], et medium probans ipsam: propter hoc enim oportet ut domus fiat ex lapidibus et lignis, quia est operimentum protegens nos a frigore et aestu. Sic igitur Aristoteles de demonstratione dat hic duas definitiones: quarum una sumitur a fine demonstrationis, qui est scire; et ex hac concluditur altera, quae sumitur a materia demonstrationis." In I Post. Anal., lect. 4, n. 2; lect. 16, n. 5.

2 "[...] demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire." Ibidem, n. 9.

3 "Si scire est causam rei cognoscere, necesse est quod demonstrativa scientia [...] procedat ex propositionibus veris, primis et immediatis [...] et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis." Ibidem, n. 10.

La démonstration se présente comme un procédé rationnel qui supplée à l'imperfection de l'intelligence humaine, laquelle ne peut connaître tout d'un coup le tout d'une chose. En effet, dit saint Thomas, à cause de la faiblesse de nos facultés, nous devons aller graduellement vers la complète et parfaite connaissance du vrai en procédant du connu à l'inconnu par voie de raisonnement⁴.

Procédé rationnel, la démonstration s'oppose à toute connaissance intuitive; connaissance certaine, elle exclut tout argument douteux. Ceci posé, précisons maintenant les conditions essentielles de la démonstration apodictique; et puisque la science est la fin de la démonstration, analysons en tout premier lieu le sens exact de cette notion de science dont il s'agit ici.

2. Démonstration: sa fin

Tout d'abord, nous devons considérer la science sous deux aspects différents:

- selon qu'elle s'entend de l'acte,
- ou selon qu'elle se dit de l'habitus.

⁴ "Quaedam vero sunt inferiores [intellectus], quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitio in cognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum." De Veritate, q. 15, a. 1.

Pour ce qui est de l'acte de science, Aristote en aborde le sujet de la façon suivante:

Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est⁵.

Au sens aristotélicien du mot, la science consiste dans la connaissance parfaite et certaine d'une chose. Les conditions essentielles de la connaissance scientifique peuvent donc s'explicitier en ces termes:

— tout d'abord, connaissance de la cause. En effet, seule la connaissance parfaite de la cause permet de juger que la chose est telle et qu'elle ne peut pas être autrement, car l'être d'une chose qui dépend d'une autre ne peut être parfaitement connu sans la connaissance de la nature de ce dont cette chose dépend;

— ensuite, connaissance de la cause comme cause, ou encore saisie de la relation qui existe entre la cause et l'effet, entre le moyen terme et la conclusion;

— enfin, prise de conscience que la conclusion ne peut être autre qu'elle n'est, d'où nous pouvons déduire dès

⁵ ARISTOTE, Les Seconds Analytiques, traduction de J. Tricot, 71 b 9-10.

maintenant que la science comporte comme élément spécifique, le nécessaire.

Quoique d'une importance capitale pour la définition de la science, ces quelques commentaires ne sauraient suffire; toutefois, ils peuvent faciliter la compréhension de l'habitus de science.

Parlant d'habitus, il nous faut distinguer les habitus naturels qui naissent en nous sous l'impulsion immédiate et nécessaire de la nature, bien que sous l'influence de la raison, et les habitus acquis qui tirent leur origine de principes résultant d'acquisitions antécédentes. Il va sans dire que la science se classe parmi ces derniers⁶.

Véritable habitus intellectuel, la science se distingue des autres habitus de l'intelligence humaine par son objet propre que nous pouvons maintenant préciser, puisque les éléments essentiels déjà recueillis nous permettent d'affirmer que la connaissance scientifique, au sens aristotélien du mot, est tout à la fois:

- connaissance de l'universel,
- connaissance du nécessaire,
- connaissance de la cause.

6 "Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus." I^a II^aae, q. 51, a. 2.

Evidemment ces trois expressions ne sont ni absolument identiques, ni parfaitement réductibles l'une à l'autre, mais comme elles se complètent mutuellement, et comme en définitive, les notions de nécessaire et d'universel sont aptes à nous faire saisir pourquoi la science est connaissance de la cause, nous analyserons donc à quel titre l'un et l'autre de ces traits caractérisent le raisonnement scientifique.

3. Démonstration: ses caractères

Les notions complémentaires de nécessaire et d'universel, comme principes de la science, ont causé bien des cauchemars aux philosophes tant anciens que modernes. Pour sa part, Platon explique le problème des idées par la réminiscence et par la théorie des FORMES; de son côté, Kant propose le système original des CATEGORIES et des formes a priori de l'entendement. Mais selon la doctrine d'Aristote, reprise et développée par saint Thomas d'Aquin, le procédé par lequel l'intelligence considère les aspects intelligibles des objets concrets présentés à l'expérience sensible se nomme ABSTRACTION.

Grâce à ce procédé tout à fait caractéristique de la philosophie traditionnelle, l'esprit va de la considération des singuliers, objet propre de la connaissance sensible, à

la connaissance de l'universel, objet propre de la connaissance intellectuelle.

En effet, l'abstraction est un acte en vertu duquel l'intelligence dégage l'universel de plusieurs sujets singuliers dans lesquels il se réalise et desquels il peut être prédiqué, comme par exemple la notion "animal" qui se trouve dans l'homme, le cheval, le chien, et peut leur être attribuée. Ainsi compris, l'universel se définit: une nature abstraite, une entité une, tirée de plusieurs sujets et apte à exister en plusieurs. De cette définition nous pouvons déduire les éléments essentiels de l'universel:

- le sujet: une entité, une nature "une";
- le fondement: cette entité séparée de plusieurs et apte à exister en chacun d'eux;
- la relation à un terme: l'expression "plusieurs" indique les inférieurs avec lesquels l'universel s'identifie;
- la propriété de l'universel: la prédicabilité⁷.

7 "Denique universale in essendo seu praedicando est illud, quod respicit plura, in quibus habet esse et de quibus praedicatur, sicut animal invenitur in omnibus animalibus et homo in omnibus hominibus. Definitur autem [...] 'Universale est unum in multis et de multis.'" JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 3, a. 1, p. 314. Nous nous servons de l'édition Reiser.

"[...] data omnia, quae concurrunt, ad rationem universalis, [sunt] subiectum, fundamentum, relationem ad terminum, et propriam passionem." Ibidem.

A partir de cette définition, nous pouvons distinguer deux sortes d'universel: l'universel métaphysique et l'universel logique. En effet, cette notion de nature ou d'essence, considérée au terme du procédé abstraitif de l'esprit, constitue ce que les Scolastiques désignent sous le nom d'universel direct ou d'universel métaphysique, un universel par analogie, car la nature ainsi abstraite, même si elle conserve un lien étroit avec les sujets desquels elle a été tirée, n'est considérée que comme nature absolue, alors que le véritable universel, l'universel réflexe ou universel logique, implique toujours, dit saint Thomas, une visée de l'esprit sur plusieurs sujets dans lesquels il trouve son application; c'est précisément cette caractéristique qui le constitue vraiment un universel⁸.

Ceci revient à dire que la propriété essentielle de l'universel coïncide avec son aptitude à l'attribution ou à la prédication. En effet, la prédication se définit comme l'acte par lequel s'effectue, au moyen de la copule "est", la mise en rapport de l'universel avec ses sujets; aussi, les divers concepts universels que nous désignons sous le nom de prédicables nous apparaissent-ils comme les éléments fondamentaux de l'attribution. Rappelons que Porphyre, en

⁸ "[...] et ex hoc quod [natura] talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi." De Ente et Essentia, cap. 4, n.2.

raison précisément des façons différentes selon lesquelles les notions universelles se rapportent à leurs inférieurs, distingue cinq espèces de prédicables⁹.

Le prédicat signifie-t-il l'essence tout entière du sujet, nous avons l'espèce: "homme"; le prédicat signifie-t-il une partie seulement de l'essence, nous avons le genre: "animal"; s'agit-il d'un prédicat qui détermine le genre, nous avons la différence spécifique: "raisonnable"; lorsque le prédicat exprime, par mode de qualification, un attribut qui appartient nécessairement à l'essence du sujet, nous avons le propre; enfin, si cet attribut ne lui appartient que de façon contingente, nous avons l'accident.

Dans chaque cas, nous considérons le concept universel comme participé également par tous ses inférieurs; ainsi le genre "animal" s'applique dans toute sa signification et de façon identique aux différentes espèces animales; c'est ce que nous voulons signifier par l'expression "concept univoque". Or, ces concepts univoques constituent le véritable universel logique, ils entrent comme éléments de base dans la construction de la démonstration parfaite, et par conséquent, ils se trouvent au point de départ de la science au sens strict du mot, comme nous le préciserons davantage dans les pages qui suivent.

⁹ Cf. PORPHYRE, *Isagoge*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, p. II.

Bref, il existe une connexion très étroite entre les deux aspects de l'universel. S'il est vrai que la connaissance prend son point de départ dans le concret singulier, ce qui d'ailleurs explique que l'abstraction soit absolument nécessaire pour qu'il y ait science, il nous faut bien vite dépasser cette position, car pour constituer l'universel proprement dit et arriver à la science au sens aristotélien du mot, le procédé rationnel de l'abstraction s'avère insuffisant¹⁰. En effet, la seule manière d'établir l'universalité d'un rapport entre les phénomènes multiples, c'est de saisir le lien nécessaire qui les unit, d'où l'expression: il n'y a de science que du nécessaire.

Le terme "nécessaire" constitue une notion fort complexe dans la philosophie traditionnelle. Les commentaires de saint Thomas sur les Seconds Analytiques et sur la Métaphysique d'Aristote nous présentent plusieurs espèces de nécessaire¹¹. Nous les ramènerons à trois: le nécessaire de la matière, le nécessaire de la fin et le nécessaire logique

10 "Ille enim qui inducit per singularia ad universale, non demonstrat neque syllogizat ex necessitate." In II Post. Anal., lect. 4, n. 3.

11 "Necessarium 1. sine quo non potest aliquid vivere aut esse, 2. sine quibus non potest esse vel fieri bonum aliquod, vel vitari aliquod malum, vel expelli, 3. quod id quod infert violentiam. 4. absolute." In V Metaph., lect. 6, n. 827 sq.

ou le nécessaire absolu¹². Analysons chacun de ces types de nécessaire pour mieux comprendre lequel d'entre eux répond aux exigences de notre recherche.

Ces trois sortes de nécessaire ne revêtent pas la même valeur pour le propos qui nous occupe. Le nécessaire matériel, c'est surtout le nécessaire qui régit les événements particuliers ou contingents; or, le particulier comme tel n'est d'aucun intérêt pour nous: la science, répétons-le, est connaissance de l'universel. Dès lors la nécessité matérielle semble d'importance secondaire pour le domaine de la science, même si la nécessité en vertu de laquelle, dans un syllogisme formel, les prémisses causent la conclusion, semble une sorte de nécessité matérielle: celle d'un antécédent qui nécessite un conséquent¹³. Le nécessaire scientifique ne saurait s'assimiler au nécessaire lié à la matière: le nécessaire, c'est l'universel¹⁴.

12 Cf. J. M. LE BLOND, Logique et méthode chez Aristote, Paris, Vrin, 1939, p. 84-91.

13 "Principia [l'antécédent ou les prémisses] autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus (unde in II Physicorum propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis)." In I Post. Anal., lect. 3, n. 1.

14 "Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid universaliter praedicari, quod significat dici de omni, et per se, et etiam primo, quod significat universale." In I Post. Anal., lect. 9, n. 3.

Si le nécessaire qui vient de la matière, c'est le contingent, c'est le hasard, "la nécessité rationnelle ne se trouve que dans la fin, ou dans ce qui procède de la fin¹⁵". Par ce nécessaire de la fin, il faut entendre la nécessité naturelle, car la loi ultime qui gouverne l'activité de la nature, c'est que toujours elle recherche le bien. Le bien, c'est ce que toutes choses désirent¹⁶.

Cette nécessité de la fin ou du bien ne semble pas formellement éliminée des Analytiques seconds où il est évident que saint Thomas, commentant Aristote, considère le moyen terme du syllogisme démonstratif comme susceptible d'exprimer l'une ou l'autre des quatre causes, y compris la cause finale. Cependant, il faut admettre que la notion de fin n'entre guère dans la théorie classique de la science, théorie influencée surtout par un idéal mathématique qui ne recourt nullement à la considération du bien et de la fin¹⁷.

Le troisième genre de nécessaire, le nécessaire absolu, ou le nécessaire logique, à l'inverse des deux précédents, ne concerne pas tant les êtres que ce qui est affirmé

15 Jacques CHEVALIER, La Notion de nécessaire chez Aristote, Paris, Alcan, 1915, p. 142.

16 "Bonum est quod omnia appetunt." In I Ethic., lect. 2, n. 21; In III Ethic., lect. 11, n. 500.

17 "In mathematicis vero, quae sunt nobilissimae et certissimae scientiae, nulla fit mentio de bonis et malis." In III Metaph., lect. 4, n. 375.

ou nié d'eux. Si ce type de nécessaire peut s'appliquer à l'être mobile existant dans le moment présent, il ne se dit de façon absolue que des êtres immuables¹⁸. En effet, "leur nécessité est la nécessité de l'immobile, et originairement du simple, qui, parce qu'il est simple, est incorruptible et, par conséquent, perpétuellement identique à lui-même¹⁹".

En ce sens, connaître le nécessaire revient donc à connaître l'identique, et pour bien saisir cette notion de nécessaire, il faut la comparer avec celle de l'universel direct, de l'essence en tant que telle. Pour Aristote, en effet, savoir que les angles d'un triangle valent toujours deux droits équivaut à savoir que l'essence du triangle est toujours égale à elle-même. Par conséquent, le jugement de nécessité équivaut à un jugement d'identité: "pure intellection qui n'est capable que de vérité, puisque le prédicat est contenu analytiquement dans le sujet et que la pensée les saisit ensemble, sans intermédiaire, dans leur être éternel et immuable²⁰".

C'est, en effet, le rôle du syllogisme démonstratif d'affirmer d'une manière nécessaire un prédicat d'un sujet,

18 "Definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum." In I Post. Anal., lect. 16, n. 4.

19 J. CHEVALIER, La Notion de nécessaire chez Aristote, p. 123.

20 Ibidem, p. 123.

à l'aide d'un moyen terme qui les unit l'un à l'autre par un lien d'inhérence. Evidemment, les termes en présence ne se trouvent pas dans un rapport d'identité absolue tel qu'il soit possible de dire qu'il y a tautologie, car "le moyen n'est pas identique aux deux termes qu'il s'agit de lier, mais il est identique à ce qui, dans les deux termes, autorise leur liaison, et de la manière qu'il faut pour qu'on puisse, par lui, affirmer nécessairement un terme de l'autre²¹".

C'est avant tout sur cette notion de nécessité absolue, basée elle-même sur la notion d'identité, que se fonde la théorie de la démonstration syllogistique. Le nécessaire absolu, voilà donc l'objet propre de la connaissance scientifique et la condition primordiale du syllogisme démonstratif. s'

Ces brefs commentaires sur les notions d'universel et de nécessaire nous permettent de préciser davantage que la science est connaissance de la cause. Connaître la cause, dit saint Thomas, c'est connaître le pourquoi²². Or, les "pourquoi" ne sont pas tous du même ordre, car la cause

21 J. CHEVALIER, La Notion de nécessaire chez Aristote, p. 111.

22 "[...] demonstratio est syllogismus faciens scire, et [...] demonstratio ex causis rei procedit et prima et immediata. Quod intelligendum est de demonstratione propter quid." In I Post. Anal., lect. 23, n. 2.

peut signifier, ou bien un rapport intrinsèque à la chose: sa raison d'être, ou bien un rapport extrinsèque: son antécédent. Toutefois, dans le syllogisme démonstratif, le moyen terme, qui est le pivot central de l'argumentation et qui en garantit à la fois la nécessité et la fécondité, ne doit pas signifier n'importe quelle sorte de cause, mais, en définitive, la cause intrinsèque, la raison formelle, l'essence.

Certes, le moyen terme peut se présenter sous les apparences, ou de la cause matérielle, ou de la cause efficiente, ou de la cause finale, mais sous peine de n'être plus scientifique, il doit, en dernier ressort, donner la raison intrinsèque de la chose en question. Exprimant l'essence, le moyen terme doit endosser la livrée de la cause formelle et se présenter sous forme de définition. Voilà pourquoi la définition doit se trouver à l'origine même de toute démonstration scientifique²³.

Bref, la science ainsi entendue ne peut se fonder que sur le principe d'identité; en effet, une telle relation causale ne peut être qu'une relation d'identité, car chercher la cause d'une chose consiste moins à tenter de la

23 "[Aristoteles] dicit quod alia definitio definitionis est, ut sit ratio manifestans propter quid." In II Post. Anal., lect. 8, n. 7:

relier à une autre chose que de chercher à préciser ce qu'elle est en elle-même²⁴.

Une telle notion de cause rejoint donc les notions d'universel et de nécessaire développées dans les pages précédentes: relation de la définition au défini, de l'essence à ce qui l'exprime en tout ou en partie, car expliquer par la cause, ce n'est rien d'autre que de justifier, par un moyen terme explicatif, l'appartenance nécessaire d'un prédicat à un sujet.

4. Conclusion de la première section

En résumé, l'universel doit toujours se trouver au principe même de la démonstration scientifique. De plus, le syllogisme démonstratif doit se fonder sur la nécessité logique et enfin doit se centrer sur la notion fondamentale de cause formelle.

Mais, en vue de mieux saisir comment la théorie classique de la démonstration syllogistique tente de ramener l'universel au nécessaire, de réduire le nécessaire à l'identique, et de se fonder, en définitive, sur la cause formelle, il nous faut franchir maintenant une nouvelle étape et analyser les principes sans lesquels il ne saurait y avoir de démonstration proprement dite.

24 "Propter quid refertur ad cognitionem [rerum] quae insunt." In II Post. Anal., lect. 1, n. 11.

C'est que, pour qu'il y ait vraiment connaissance déductive, il faut admettre à l'origine de chaque démonstration, des propositions susceptibles de s'imposer par leur évidence même. De telles propositions, dites immédiates ou notae per se, se caractérisent par l'absence de moyen terme entre leurs extrêmes: le sujet et le prédicat adhèrent l'un à l'autre de façon si nécessaire et si directe qu'aucun autre concept ne peut s'introduire entre eux comme trait d'union²⁵. Elles agissent comme principes permettant de dégager une conclusion qui, tout en étant une proposition médiate, n'en est pas moins "per se" ou nécessaire.

Ces propositions qui, tout à la fois, se fondent sur l'universel, expriment le nécessaire et conditionnent la démonstration, sont connues sous le nom de modes de dire per se. A la lumière de la doctrine aristotélico-thomiste, nous analyserons donc les divers modes de perséité, au nombre de quatre; nous traiterons du caractère propre de chacun, des relations qu'ils entretiennent entre eux et du rôle particulier que chacun d'eux joue dans la structure de la démonstration scientifique, ce qui nous permettra de mieux saisir comment le syllogisme démonstratif s'établit en fonction de l'univocité.

²⁵ "Illa quae sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas." De Veritate, q. 10, a. 12.

DEUXIEME SECTION

Modes de dire "per se"

Les propositions per se ou nécessaires sont celles dont les termes constitutifs s'appellent mutuellement de par leur signification propre. Etant donné la connexion nécessaire entre leur prédicat et leur sujet, elles ne peuvent pas ne pas être vraies, elles sont dites per se par opposition aux propositions per accidens ou contingentes, dont le rapport entre les termes ne revêt pas ce caractère de nécessité. Nous étudierons ces propositions avec soin, car sans une claire compréhension des modes de perséité, il est impossible de saisir parfaitement la structure de la démonstration scientifique²⁶.

²⁶ La présente étude se base sur les textes fondamentaux suivants: Les commentaires de SAINT THOMAS sur les Seconds Analytiques (lib. 1, lect. 10), sur la Métaphysique (lib. 5, lect. 19, n. 1054-1057) et sur le De Anima d'Aristote (lib. 2, lect. 14, n. 401 sq.). Cf. également, JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 769-773. Nous nous inspirons largement aussi de l'article substantiel de J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, dans Revue de l'Université d'Ottawa, 21 (1951), [173^a]-192^a. Du même auteur: La démonstration, (Ad instar manuscriptorum), Ottawa, 1950. Cf. également, M. A. GLUTZ, The Manner of Demonstrating in Natural Philosophy, River Forest, Illinois, 1956, p. 13-20. Enfin, W. M. WALTON, The Second Mode of Necessary or per se Propositions, dans The Modern Schoolman, 29-30 (1951-52), 293-306.

1. Premier mode de perséité

La première manière de prédiquer per se constitue un mode de dire qui attribue à un sujet, un prédicat qui est la forme ou l'essence même de ce sujet. En d'autres termes, le sujet se voit attribuer sa propre définition ou un des éléments de cette même définition, de sorte que tout ce qui exprime ce qu'est le sujet, sa forme, sa matière, sa nature spécifique, son genre, sa différence spécifique, de façon directe ou indirecte, appartient à ce premier mode d'attribution²⁷.

27 "Primus ergo modus dicendi per se est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est per se est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum (et hoc est quod dicit [Aristoteles] quod per se sunt quaecumque insunt in eo, quod quid est, idest in definitione indicante quid est), sive ponatur in recto sive in obliquo. [...] Et subiungit [Aristoteles] quod quaecumque universaliter insunt in ratione dicente quid est, per se attribuuntur alicui." In I Post. Anal., lect. 10, n. 3.

"Primus [modus] est quando definitio significans quid est esse uniuscuiusque, dicitur ei inesse secundum se, sicut Callias 'et quod quid erat esse Calliam', idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed aliquo modo etiam quaecumque insunt in definitione dicente quid est, praedicantur de definito secundum se." In V Metaph., lect. 19, n. 1054.

"Uno enim modo dicitur propositio per se, cujus praedicatum cadit in definitione subjecti sicut ista, Homo est animal: animal enim cadit in definitione hominis. Et quia id quod est in definitione alicujus, est aliquo modo causa ejus, in his quae sunt per se, dicuntur praedicata esse causa subjecti." In II De Anima, lect. 14, n. 401.

Il va sans dire que le concept ou l'ensemble conceptuel qui est attribué per se au sujet doit être tout d'abord reconnu comme élément constitutif de la définition en fonction de l'une ou l'autre des sciences qui traitent du sujet dont il s'agit. Aucun moyen terme ne peut s'intercaler entre les deux extrêmes, ni aucune raison ne peut expliquer l'attribution du prédicat au sujet; aussi nulle part dans le domaine de la prédication ne se trouve une relation d'identité plus parfaite qu'entre une chose et son essence: celle-ci est précisément ce qu'est le sujet; qu'entre un sujet et sa définition, puisque la définition exprime justement ce qu'est le sujet.

La philosophie traditionnelle divise ce premier mode de prédication essentielle en deux espèces: La première, per se primo, se dit lorsque le prédicat est de la définition du sujet, ou une partie de l'essence du sujet, susceptible de se convertir avec lui. En ce cas, les deux extrêmes jouissent exactement de la même universalité; comme par exemple, l'expression "animal raisonnable" attribuée au sujet "homme" et signifiant toute l'essence de l'homme; ou encore le terme "raisonnable" seul, affirmé de l'homme et désignant une partie de l'essence: la différence spécifique.

La seconde espèce, per se secundo, se dit lorsque le prédicat est plus universel que le sujet. Dans ce cas, pas de convertibilité simple possible. Entrent dans cette

espèce tous les genres, à partir du genre prochain jusqu'au genre suprême. Ainsi, animal, vivant, substance se disent per se secundo de l'homme²⁸.

2. Deuxième mode de perséité

Tout comme le premier mode, le deuxième se définit essentiellement un mode de dire per se. Cette seconde manière de prédiquer affirme un accident propre de son sujet. Un accident, c'est-à-dire un attribut distinct de l'essence du sujet dont il s'agit; un accident propre, c'est-à-dire un attribut inhérent à ce sujet, en ce sens qu'il s'y trouve toujours et nécessairement. Ainsi donc:

[...] chaque fois qu'un accident, c'est-à-dire quelque chose qui se distingue de l'essence du sujet, qui lui est surajouté et qui se dit nécessairement du sujet, que ce soit du sujet dans lequel il se trouve immédiatement, que ce soit dans un sujet antérieur présumé au sujet immédiat, nous avons une prédication per se. Il n'est pas absolument nécessaire à ce mode de perséité que nous ayons un accident réellement distinct du sujet; une propriété métaphysique distincte seulement de raison du sujet suffit à cet effet. Quand on parle de sujet antérieur, on peut signifier une antériorité

28 "Primus modus dicendi per se primo est quando non solum praedicatum est de definitione subiecti, sed ita adaequat subiectum ut sit convertibile cum eo. Ex.: Homo est rationalis; rationale est convertibile cum homine, quia, omne rationale est homo."

"Primus modus dicendi per se secundo est quando praedicatum est quidem de definitione subiecti, sed non est convertibile cum eo. Ex.: Homo est animal; non convertitur: omne animal est homo." In I Post. Anal., editio Leonina, cap. 4, lect. 11, p. 180.

logique, ainsi lorsqu'un prédicat est attribué au genre comme à son sujet propre, il peut aussi être dit accident propre de l'espèce. On peut aussi signifier une antériorité physique; ainsi, lorsqu'un prédicat est dit accident propre de la forme d'une chose composée, il peut aussi être dit accident propre du tout composé de la forme et de la matière²⁹.

Lorsque saint Thomas veut désigner ce genre de prédicat, il use généralement de l'expression "passion propre du sujet"³⁰, car les qualités attribuées au sujet d'après ce mode n'apparaissent pas formellement comme son effet, mais plutôt comme reçues en lui, comme subies (logiquement) par lui.

Non seulement un tel prédicat peut représenter une propriété positive sans laquelle le sujet ne se rencontre pas, une propria passio, telle la capacité de rire ou de s'instruire attribuée à l'être raisonnable et qui apparaît clairement comme la conséquence directe, immédiate et nécessaire de la rationalité, mais encore, l'attribut peut signifier une opposition, une exclusion résultant immédiatement de l'essence même du sujet. Le prédicat apparaît alors comme absolument incompatible avec le sujet, et cela, sans

29 J. PETRIN, O.M.I., La démonstration, p. 16.

30 "[...] sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subiecto aliquo praedicatur." In I Post. Anal., lect. 2, n. 2. En effet, la conclusion du syllogisme scientifique doit être une proposition du deuxième mode de dire per se.

aucun besoin d'analyse, ni de démonstration, tellement la contradiction saute aux yeux, comme par exemple dans la proposition: l'homme n'est pas une pierre³¹.

Ainsi donc, tout l'être de la passion propre dépend intimement du sujet auquel elle est attribuée, ce qui explique pourquoi elle ne saurait se définir sans référence à ce sujet. Ceci permet de voir clairement en quoi ce second mode diffère radicalement du premier, car il implique une distinction très nette entre la raison formelle de l'un et de l'autre extrême tout en supposant un rapport entre leurs deux natures: le sujet ne pourrait exister sans tel attribut et celui-ci ne s'explique que par son inhérence au sujet considéré, ou bien en fonction de sa raison spécifique, ou bien en fonction de l'une de ses raisons génériques: ce qui ne signifie pas cependant que le sujet dépende essentiellement de sa propriété, car:

Le sujet est déjà constitué essentiellement avant que d'être sujet de tel attribut propre. Il est défini indépendamment de celui-ci. Toutefois, en raison de l'imperfection même de cette nature,

31 "Sicut sunt quaedam principia indemonstrabilia affirmativa, in quibus unum de alio praedicatur, significando quod hoc essentialiter est illud, sicut cum genus praedicatur de proxima specie, vel hoc sit in illo, sicut cum passio praedicatur de proprio et immediato subiecto; ita etiam sunt principia indemonstrabilia in negativis, negando vel essentielle praedicatum, vel etiam propriam passionem." In I Post. Anal., lect. 36, n. 8. Cf. aussi, Joseph DE TONQUEDEC, S.J., La critique de la connaissance, 2^e éd., Paris, Beauchesne, 1929, p. 286-287.

il doit être complété par lui, et pour cette raison, il recèle dans sa nature de la potentialité qui lui permet de jouer un rôle de cause matérielle à l'égard de certaines formes³².

Saint Thomas parle en effet d'un rapport de causalité matérielle entre les deux termes de l'attribution³³. Le sujet, considéré comme ce en quoi se trouve son accident propre, se comporte par rapport à son prédicat tout comme une matière seconde vis-à-vis d'une forme accidentelle: l'accident est dans son sujet comme dans sa matière propre.

Parlant de causalité matérielle, il nous faut distinguer diverses acceptions du terme "matière"³⁴:

32 J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 178*, note 18.

33 "Patet ergo quod definitio, quae sumitur a fine, est principium demonstrationis; illa autem, quae sumitur a materia est demonstratio conclusio." In I Post. Anal., lect. 16, n. 5. Nous rappelant toujours que la conclusion est une proposition du deuxième mode. Cf. ci-dessus, p. 35, note 30.

34 "Materia, quae est ens in potentia, est id ex quo fit aliquid per se: haec est enim quae intrat substantiam rei factae." In I Physic., lect. 14, n. 257.

"Aliquod enim corpus continuum et quietum secundum locum, cum alteratur, unum et idem numero nunc quidem est album, nunc autem nigrum et nunc est durum et prius molle. Et propter istam transmutationem formarum circa subiectum, dicimus quod materia est aliquid quae manet una facta transmutatione secundum formam." In IV Physic., lect. 6, n. 891.

"Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, [...]. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto et non in anima sola." Ia, q. 77. a. 5.

— la matière dont une chose est constituée, et qui de ce fait appartient à la nature de celle-ci (materia ex qua). Exemple: une statue d'airain. Evidemment, il ne peut être question ici de cette matière, car une attribution exprimant une telle appartenance relève du premier mode de prédication;

— la matière sur laquelle opère un agent (materia circa quam). Exemple: la logique porte sur l'acte de raison comme sur sa matière propre; ce qui ne convient pas davantage au second mode, car cette matière, entrant dans une attribution dont le sujet est l'agent, donne lieu ici encore à une attribution selon le premier mode, parce que fondée sur un rapport de causalité formelle extrinsèque;

— enfin la matière dans laquelle se trouve une forme quelconque et ne constituant pas avec elle une seule et même essence, mais est nécessitée par elle pour exister (materia in qua). Exemple: la substance est le sujet propre des accidents. Cette matière, ou mieux ce sujet, peut se définir sans recours nécessaire à la forme qui lui est attribuée, mais celle-ci, bien que ne formant pas une essence avec le sujet, comporte cependant dans sa définition une relation au sujet de telle sorte que la propriété ne peut se définir sans référence à son sujet propre. C'est donc uniquement de cette matière dont il s'agit lorsque nous parlons de la causalité matérielle du second mode de dire per se.

Une dernière remarque s'impose concernant la distinction établie antérieurement entre les attributs convertibles avec le sujet et ceux qui ne le sont pas³⁵. Leur division en per se primo et per se secundo convient également au second mode, vu que certaines propriétés se disent exclusivement de tel sujet, tandis que d'autres lui conviennent toujours, tout en s'appliquant aussi à d'autres espèces du même genre.

3. Troisième mode de perséité

Dans ce troisième mode, l'expression per se ne désigne pas une relation causale, mais en vertu d'une certaine analogie avec le lieu d'une chose, elle se dit de la substance singulière qui subsiste par elle-même, en elle-même et non dans un autre³⁶.

35 Cf. ci-dessus, p. 33.

36 "[Aristoteles] ponit aliud modum eius, quod est per se prout per se significat aliquid solitarium, sicut dicitur quod per se est aliquid particulare, quod est in genere substantiae, quod non praedicatur de aliquo subiecto. Et huius ratio est, quia cum dico, ambulans vel album, non significo ambulans vel album, quasi aliquid per se solitarium existens, cum intelligatur aliquid aliud esse quod sit ambulans vel album. Sed in his, quae significant hoc aliquid, scilicet in primis substantiis, hoc non contingit. Cum enim dicitur Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum, quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subiectum eorum. Sic igitur hoc modo quae non praedicantur de subiecto sunt per se, quae vero dicuntur de subiecto, scilicet sicut in subiecto existentia, accidentia sunt. Nam quae dicuntur de subiecto, sicut universalis de

Puisque toutes les formes accidentelles sont dans la substance comme dans leur sujet propre et comme l'universel du prédicament substance n'est dit sujet des autres formes que dans la mesure où il est identique à la substance singulière, cette dernière a donc comme propriété de n'être en rien d'autre qu'en elle-même, elle est le dernier sujet logique et physique de toutes les formes. Ce mode de perséité désigne donc l'état de solitude de la substance singulière. Ainsi, par exemple, Socrate ne saurait s'attribuer à quelque sujet; au contraire, il ne peut que servir lui-même de sujet d'attribution. Par conséquent, il ne s'agit pas ici d'un mode de prédiquer, mais bien plutôt d'un mode d'être³⁷.

inferioribus, non semper accidentia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus existendi. Unde etiam, in principio non dixit [Aristoteles], per se dicuntur, sed, per se sunt." In I Post. Anal., lect. 10, n. 6.

Voici maintenant le commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote où ce mode est traité comme étant le quatrième: "Quartus modus est, prout illa dicuntur secundum se inesse alicui, quae ei soli in quantum soli insunt. Quod dicit ad differentiam priorum modorum, in quibus non dicebatur secundum se inesse ex eo quod est soli inesse. Quamvis etiam ibi aliquid soli inesset, ut definitio definito. Hic autem secundum se dicitur ratione solitudinis. Nam hoc quod dico Secundum se, significat aliquid separatum; sicut dicitur homo secundum se esse, quando solus est. Et ad hunc reducitur tertius modus in Posterioribus positus, et quartus modus dicendi secundum quod, qui positionem importabat." In V Metaph., lect. 19, n. 1057.

37 "Tertius modus per se non est modus praedicandi, sed existendi." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 770. Cf. également note précédente, In I Post. Anal., lect. 10, n. 6, in fine.

Relevant de l'ordre ontologique, ce mode semble de peu d'utilité dans une étude sur la démonstration scientifique, d'autant plus qu'il relève du singulier, tandis que la science tient de l'universel, car seul l'universel est susceptible de définition³⁸.

Bien que les propositions de ce mode ne semblent pas devoir entrer comme éléments de la démonstration, il n'en reste pas moins que ce troisième mode peut se réduire au premier. Il suffit de remonter de l'individu singulier à l'espèce, ou encore au genre suprême.

Le troisième mode comporte certaines affinités avec le premier où nous constatons que la définition se trouve dans le défini, sorte de solitude qui s'apparente à la solitude propre au troisième mode. En effet, d'après la première manière de prédiquer, la définition est dite du défini indépendamment de toute autre réalité.

Une autre analogie entre ces deux modes provient de ce que seules les substances sont directement et parfaitement objets de définitions, et ceci s'explique du fait que l'accident ne se définit qu'en dépendance de la substance,

38 Cf. M. A. GLUTZ, The Manner of Demonstrating in Natural Philosophy, p. 16. "[This mode] does not concern demonstration, because it deals with the singular, whereas science can concern only the universal, for only universals can be defined."

alors que celle-ci trouve en elle-même tout ce qui suffit à sa nature.

Par ailleurs, le troisième mode diffère radicalement du premier en ce qu'il est un mode d'être per se et ne relève que du prédicament substance, tandis que le premier est un mode de dire per se et peut se trouver dans tous les prédicaments.

4. Quatrième mode de perséité

Avec ce dernier cas, qui exprime formellement un rapport de causalité entre le sujet et son prédicat, nous atteignons la catégorie de propositions les plus importantes peut-être pour la démonstration scientifique³⁹. Il ne

39 "[Aristoteles] ponit quartum modum, secundum quod haec praepositio per designat habitudinem causae efficientis vel cuiuscunque alterius. Et ideo dicit quod quidquid inest unicuique propter seipsum, per se dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, per accidens dicitur, sicut cum dico: hoc ambulante coruscat. Non enim propter id quod ambulat, coruscavit; sed hoc dicitur secundum accidens. Si vero quod praedicatur insit subiecto propter seipsum, per se inest, ut si dicamus quod interfectum interiit: manifestum est enim quod propter id quod illud interfectum est, interiit, et non est accidens quod interfectum interierit." In I Post. Anal., lect. 10, n. 7.

³⁹ Tertius modus [cf. note 36] est prout secundum se esse dicitur illud, cuius non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa, quod praedicatum insit subiecto. Unde, licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quae sunt causae formales eius; tamen huius propositionis, homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa; et propter hoc homo est homo secundum se. Et ad hunc modum reducitur

s'agit pas ici à proprement parler d'un mode de prédiquer, mais plutôt d'un mode de causer, car le prédicat joue le rôle d'effet propre dont le sujet se trouve la cause immédiate⁴⁰.

En fait, le prédicat peut se présenter non seulement comme élément constitutif ou comme résultante naturelle du sujet, mais encore comme propriété caractéristique, comme faculté ou comme opération propre de ce sujet: l'homme est capable de rire, le médecin guérit, le coureur court. Dans ce dernier cas, le sujet contient formellement le prédicat, mais de façon confuse et implicite; aussi faut-il un moment de réflexion, non pas une démonstration au sens strict, mais une certaine analyse discursive pour dégager et mettre en pleine lumière le second terme compris tout entier dans le premier. Considérons donc attentivement ce genre subtil de

quartus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando effectus praedicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem, vel infrigidatum infruguit vel refruguit propter refrigerium." In V Metaph., lect. 19, n. 1056.

40 "Denique quartus modus dicendi per se non est modus praedicandi vel essendi, sed causandi, et definitur ab Aristotele: 'Quando aliquid inest propter ipsum' id est quando significatur ratio propria, a qua causatur, sicut in ista: 'Aedificator aedificat', non autem haec: 'Aedificator ambulat'; quia ad ambulandum non conducit ars aedificandi." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 770.

propositions dont la compréhension soulève certaines difficultés⁴¹.

— Le premier problème se pose du fait qu'il s'agit non pas d'un mode de dire, mais plutôt d'un mode de causer; par conséquent, il devrait suffire d'indiquer la différence entre causer per se et prédiquer per se, et ne pas nous préoccuper davantage de ce mode dans une étude sur une question de logique.

— Une deuxième difficulté provient du fait que saint Thomas affirme que la conclusion d'une démonstration inclut à la fois le deuxième et le quatrième modes, parce que, dit-il, le prédicat, qui se trouve la passion propre, se dit du sujet en raison de la nature même de ce sujet⁴². Partant, il revient au même d'affirmer qu'un accident appartient en propre à un être et de dire qu'il trouve dans ce sujet l'explication de sa raison d'être.

— Une troisième difficulté se présente lorsque nous analysons certains textes où saint Thomas ramène aux deux premiers modes de prédiquer les quatre modes que nous venons

41 Cf. J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 182^a-187^a.

42 "Unde conclusiones demonstrationum includunt duplicem modum dicendi per se, scilicet secundum et quartum." In I Post. Anal., lect. 10, n. 8.

d'analyser⁴³. Pour intéresser la logique, normalement ce mode ne devrait pas relever de la causalité; mais s'il est utile en logique et repose sur la causalité, qu'apporte-t-il de neuf? Il peut se classer alors, ou dans le premier mode, à supposer que celui-ci puisse comporter toutes les propositions immédiates, ou dans le deuxième, à supposer que l'action propre puisse être prédiquée de la cause propre.

— Finalement, de quelle causalité s'agit-il exactement dans ce mode de perséité? Saint Thomas spécifie la causalité efficiente, comme si elle devait être la plus importante, cependant il ne semble pas exclure pour autant les autres causes⁴⁴. Comment donc solutionner ces divers problèmes et, par le fait même, manifester ce que ce mode comporte d'original?

Pour élucider le premier problème, rappelons tout d'abord la distinction entre cause per se et cause per

43 "Per se autem dupliciter dicitur. Uno enim modo dicitur propositio per se, cujus praedicatum cadit in definitione subjecti, sicut ista, Homo est animal: animal enim cadit in definitione hominis. Et quia id quod est in definitione alicujus, est aliquo causa ejus, in his quae sunt per se, dicuntur praedicata esse causa subjecti. Alio modo dicitur propositio per se, cujus e contrario subjectum ponitur in definitione praedicati; sicut si dicatur, nasus est sinus, vel numerus est par; sinum enim nihil aliud est, quam nasus curvus, et par nihil aliud est quam numerus, medietatem habens, et in istis subjectum est causa praedicati." In II De Anima, lect. 19, n. 401. Cf. aussi, Cont. Gent., lib. 2, c. 58.

44 In I Post. Anal., lect. 10, n. 7. Cf. ci-dessus, p. 42, note 39.

accidens, et entre cause propre et cause commune. La cause per se, de par sa nature propre, s'oriente toujours vers tel effet qui lui est propre, tandis que la cause per accidens se voit attribuer tel effet, non pas en vertu de sa propre nature, mais plutôt en raison de l'union qu'il y a, soit de la part de la cause, soit de la part de l'effet, avec ce qui est cause per se de ce même effet⁴⁵.

La différence entre la cause propre et la cause commune réside en ce que cette dernière ne produit pas exclusivement tel effet qui lui est attribué, mais peut encore étendre sa causalité à plusieurs effets. La cause propre, par contre, est celle qui, en vertu de sa nature spécifique, est ordonnée uniquement à tel effet particulier⁴⁶.

45 "Est enim praeter causas per se, accipere causas per accidens, et genera horum: sicut causa statuae per accidens quidem est Polycletus, per se autem causa statuae est faciens statuum: Polycletus enim est causa statuae in quantum accidit ei esse statuum facientem. Et etiam ea quae sua communitate continent Polycletum, sunt causa statuae per accidens, sicut et homo et animal." In II Physic., lect. 6, n. 4. Même idée, ibidem, lect. 8, n. 8; In V Metaph., lect. 3, n. 787-788.

46 "Advertendum est autem quod causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut secundum communitatem praedicationis, secundum exempla hic posita de medico et artifice; vel secundum communitatem causalitatis, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam propriam; et haec duo sibi invicem correspondent. Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam." In II Physic., lect. 6, n. 3.

Evidemment la cause propre se dit cause per se. En un certain sens, la cause commune peut également se dire per se de l'un ou l'autre des effets qu'elle produit, pourvu que son action se trouve sous l'influence d'une autre cause avec laquelle elle coopère. L'effet produit ne relève alors exclusivement ni de l'une ni de l'autre, mais appartient de façon immédiate à la seconde cause, et de façon médiate à la première.

Ceci posé, nous voyons mieux en quoi consiste la caractéristique de ce quatrième mode. Vu que, selon les exigences de la logique, il est possible d'attribuer à telle cause donnée son effet propre, il est également possible d'obtenir un mode de perséité qui, réunit à la fois la causalité et la prédication⁴⁷. Nous avons donc ici un mode de dire per se qui se fonde sur un mode de causer per se, et toutes les fois qu'il s'agit d'exprimer le rapport étroit qui existe entre la cause propre et son action propre, nous formulons un jugement appartenant au quatrième mode de perséité.

Pour cette raison précisément, ce mode diffère spécifiquement des deux premiers modes: le premier n'exprime pas un rapport de causalité entre les deux termes de la

47 "Quidquid inest unicuique propter seipsum [causalité], per se dicitur [attribution] de eo." In I Post. Anal., lect. 10, n. 7.

proposition, il signifie plutôt l'identité qui existe entre eux; le deuxième n'indique pas explicitement que l'attribut a sa cause dans le sujet, quoiqu'il le suppose, mais il affirme du sujet sa passion propre, indiquant que l'attribut est dans le sujet comme dans son sujet propre.

Ceci solutionne la première difficulté et résout en partie la deuxième. Pour compléter la réponse à ce dernier problème, il nous faut faire ressortir la similitude et la dissimilitude qui existent entre le quatrième mode et les deux premiers. Il semble en effet y avoir une certaine analogie entre le premier et le quatrième mode. La double raison de cette similitude apparaît comme suit:

— La première ressort du fait que la cause comme telle se définit en fonction de son effet propre; voilà pourquoi souvent elle est dénommée par ce dernier.

Ainsi Dieu est défini comme créateur et dénommé tel en raison de son action par laquelle les choses de l'univers passent du non-être à l'être. Ainsi l'attribut d'une proposition du quatrième mode pourrait-il être pris comme partie de la définition du sujet et lui être attribué selon le premier mode. Remarquons cependant que sa façon de supposer en ce cas est différente de celle qu'il obtient lorsqu'il est pris comme action ou effet du même sujet. Il s'ensuivra également que la formulation des propositions sera quelque peu différente. Si je dis: "Le créateur est celui qui produit quelque chose de rien", je suis en premier mode; si je dis: "Le créateur produit quelque chose de rien", je suis en quatrième mode⁴⁸.

48 J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 184*-185*.

— La seconde raison de cette ressemblance provient de ce que, dans l'un comme dans l'autre cas, aucun moyen terme ne se trouve entre le sujet et le prédicat. Le rapport est immédiat dans le premier mode, puisque l'attribut exprime l'essence du sujet, de même aussi dans le quatrième où il ne saurait exister d'intermédiaire entre la cause et son effet propre.

La dissimilitude entre ces deux modes provient justement de ce caractère immédiat dont la nature varie de l'un à l'autre mode :

Ainsi, une proposition du premier mode est construite de deux termes qui en réalité signifient une seule et même chose, puisque la définition et le défini ne sont qu'une même réalité, tandis qu'une proposition du quatrième mode se construit de deux termes qui signifient deux réalités ou au moins deux formalités d'une même réalité, qu'il faut distinguer d'abord comme réalités ou comme formalités et ensuite unir dans la causalité, la deuxième servant à définir la première comme spécifique extrinsèque⁴⁹.

De la même manière, analysons le deuxième et le quatrième mode pour mettre en évidence ce qui se trouve de commun et de différent entre l'un et l'autre. En fait, ces deux modes coïncident en ce sens que, dans les propositions du deuxième mode, le sujet, cause matérielle du prédicat (materia in qua), comporte en lui-même l'élément spécifique de nature à expliquer ce qui lui est attribué. Par ailleurs,

49 J. PETRIN, O.M.I., La démonstration, p. 17-18.

dans le quatrième mode, le prédicat, action ou effet propre, peut se dire de l'agent à titre de passion propre, il s'ensuit donc qu'il peut être considéré comme partie intégrante du sujet un peu à la manière d'une forme accidentelle.

Toutefois, la différence entre l'un et l'autre de ces modes se trouve dans la raison formelle de l'attribution qui varie dans chaque cas: dans le deuxième mode, le fondement de l'attribution se trouve dans la causalité matérielle du sujet par rapport à son attribut, causalité matérielle entendue du point de vue logique, tandis que dans le quatrième mode, la raison de l'attribution réside dans le fait que le sujet contient en lui-même la cause propre de son prédicat. Dans ce dernier cas, la proposition est toujours une proposition immédiate per se, alors qu'une proposition du deuxième mode est toujours médiate; par conséquent le quatrième mode ne pourra jamais être parfaitement identique au deuxième quant à la signification propre de leurs propositions respectives⁵⁰.

50 "Et hoc est quod dicit [Aristoteles] quod illa quae praedicatur in simpliciter scibilibus, hoc est, in conclusionibus demonstrationum, sic sunt per se, sicut inesse praedicantibus, idest sicut quando subiecta insunt in definitione accidentium, quae de eis praedicantur [2^o mode], aut inesse propter ipsa, idest quando praedicata insunt subiecto propter ipsum subiectum, quod est causa praedicati [4^o mode]." In I Post. Anal., lect. 10, n. 8. La même idée se trouve longuement exprimée dans le commentaire sur les Seconds Analytiques, édition Léonine, note 5, p. 178: Circa quartum modum perseitatis...

Ces commentaires admis, les deux premiers problèmes se trouvent solutionnés, et le troisième disparaît. En effet, nous avons expliqué déjà comment le troisième mode peut se ramener au premier⁵¹, c'est-à-dire, en autant qu'un mode d'être per se peut constituer une proposition, et en autant qu'il est possible d'affirmer que la substance singulière existe en elle-même et en rien d'autre. Enfin, le quatrième mode peut se ramener au deuxième, car l'un et l'autre se définissent uniquement en terme de relation causale et, dans les deux cas, le sujet et le prédicat doivent se distinguer essentiellement.

Pour résoudre la dernière question, il nous faut déterminer exactement de quelle causalité il s'agit dans le quatrième mode où saint Thomas semble mettre l'accent surtout sur la causalité efficiente⁵². Que le saint Docteur paraisse donner la priorité à une action attribuée à l'agent dont elle procède peut s'expliquer si l'on considère les motifs suivants:

— Tout d'abord les deux premiers modes relèvent de causes intrinsèques et le quatrième exprime le rapport

51 Cf. ci-dessus, p. 41.

52 "[Aristoteles] ponit quartum modum, secundum quod haec praepositio per designat habitudinem causae efficientis vel cuiuscunque alterius." In I Post. Anal., lect. 10, n. 7.

causal dont l'analogué le plus facile à comprendre pour nous est le rapport entre la cause efficiente et son effet;

— Ensuite le prédicat, dans les propositions du quatrième mode, exprime:

[...] quelque chose de formulé par mode de verbe et d'action, même si le verbe est au passif. Toutefois, dans tous les cas de causes propres, il faut retrouver la causalité formelle puisqu'une chose donnée est dite cause propre relativement à un effet quelconque en raison de sa nature spécifique. Il nous faut ici concevoir la cause formelle selon toute son extension analogique⁵³.

Bref, toutes les propositions, dont le rapport exprime la causalité propre du sujet sur le prédicat, relèvent du quatrième mode, peu importe le genre de causalité.

CONCLUSIONS GENERALES DES DEUX SECTIONS

Structure de la démonstration scientifique

Parlant de démonstration, Aristote et saint Thomas en appliquent le terme à diverses formes de raisonnements plus ou moins parfaits dont nous retiendrons deux espèces particulières:

— la démonstration quia, raisonnement qui aboutit à la simple connaissance du fait;

— et la démonstration propter quid, traditionnellement reconnue comme l'argumentation la plus parfaite,

⁵³ J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 186*-187*.

puisqu'elle engendre dans l'esprit la science certaine d'une chose, non seulement en fournissant la preuve de son existence, mais encore en donnant sa raison d'être, son pourquoi, sa cause⁵⁴.

Or, pour réaliser un tel idéal, le syllogisme démonstratif doit répondre à des exigences rigoureuses tant du côté de la forme que du côté de la matière. En ce qui concerne la forme, rappelons simplement pour l'instant que la démonstration parfaite s'établit en fonction de la première figure⁵⁵.

54 "In una autem scientia dupliciter differt utrumque [quia et propter quid] praedictorum, secundum duo quae requirebantur ad demonstrationem simpliciter, quae facit scire propter quid; scilicet quod sit ex causis, et quod sit ex immediatis. Uno igitur modo differt scire quia ab hoc quod est scire propter quid, quia scire quia est si non fiat syllogismus demonstrativus per non medium, idest per immediatum, sed fiat per mediata." In I Post. Anal., lect. 23, n. 3.

55 Cf. Jacques MARITAIN, Eléments de philosophie, 9^e éd., Paris, Pierre Téqui, 1933, vol. II, p. 224, note 22. "Ce mot de figure est pris par analogie avec la 'figure' triangulaire. Dans le triangle trois points unissent trois lignes, dans le Syllogisme trois termes unissent trois propositions."

Les figures du syllogisme se distinguent ainsi:

— première figure: le moyen est une fois sujet et une fois attribut;

— deuxième figure: le moyen est deux fois attribut;

— troisième figure: le moyen est deux fois sujet.

Selon M. Maritain, la quatrième figure "n'est pas une figure logique distincte: pour la pensée le prédicat grammatical de la conclusion y est en réalité sujet. Elle se ramène à la première figure indirecte." Ibidem, p. 226, note 24.

Pour ce qui est de la matière, saint Thomas en résume brièvement les conditions en ces termes: Puisque dans la démonstration, la passion du sujet se prouve par le moyen terme, qui est la définition, il importe que la première proposition dont le prédicat est la passion et le sujet la définition qui contient les principes de la passion soit per se selon le quatrième mode; la deuxième proposition dont le sujet est le sujet de la conclusion, et le prédicat, la définition elle-même, selon le premier mode per se; enfin la conclusion dans laquelle la passion est dite du sujet soit per se selon le deuxième mode⁵⁶. Nous commenterons donc ce texte fondamental qui manifeste clairement le rôle que chaque mode de perséité doit jouer dans la structure de la démonstration propter quid.

En ce qui concerne la conclusion qui doit exprimer une vérité nécessaire et démontrable⁵⁷, il ne saurait être question d'utiliser ni le premier, ni le quatrième mode,

56 "Sciendum autem est quod cum in demonstratione probetur passio de subiecto per medium, quod est definitio, oportet quod prima propositio, cuius praedicatum est passio et subiectum est definitio, quae continet principia passionis, sit per se in quarto modo; secunda autem, cuius subiectum est ipsum subiectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subiecto, est per se in secundo modo." In I Post. Anal., lect. 13, n. 3.

57 "Unde intellectus respondet immediatae propositioni; scientia autem conclusioni, quae est propositio mediata." In I Post. Anal., lect. 36, n. 11.

puisque tous deux comportent des propositions immédiates, évidentes par elles-mêmes, ne supposant aucun intermédiaire entre leurs extrêmes, ni dans l'ordre de l'essence, ni dans l'ordre de la causalité. Les propositions du deuxième mode, au contraire, comportent un terme médiat entre la passion propre et le sujet; celui-ci contient en lui-même la raison explicative de l'existence nécessaire en lui d'une telle propriété, mais il s'agit d'en faire ressortir l'évidence par le truchement du moyen terme:

Pour comprendre cette doctrine, il est nécessaire de bien saisir en quel sens il y a moyen terme. Ce n'est pas simplement par considération du sujet en tant que matière propre et de l'attribut en tant que forme accidentelle propre de cette matière. A parler ainsi, on pourrait dire qu'il n'y a pas d'intermédiaire dans l'ordre de la causalité matérielle. C'est qu'il faut distinguer le sujet en tant que sujet propre et le sujet en tant qu'ayant dans son essence quelque chose qui est la raison explicative de l'existence de l'attribut en lui. Dans l'ordre de la causalité matérielle, la potentialité du sujet explique que l'attribut puisse être en lui, mais n'explique pas pourquoi il y est nécessairement. Ce qui explique la nécessité de cette existence, c'est la causalité de l'essence du sujet. Celle-ci est donc le véritable pourquoi intelligible de la propriété⁵⁸.

Donc seules les propositions médiates du deuxième mode peuvent constituer l'objet d'une démonstration scientifique.

58 J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 190*-191*.

Quant à la majeure qui contient le terme qui sera prédicat de la conclusion, elle relève du quatrième mode, car elle doit répondre aux exigences suivantes:

— être une proposition immédiate, puisque seules les propositions évidentes par elles-mêmes peuvent faire ressortir celles qui ne le sont pas;

— comparer la passion propre du sujet avec ce qui en celui-ci en est la cause propre. Ceci ressort du but même de la démonstration qui doit dire pourquoi le prédicat est la passion propre du sujet. Ce pourquoi nous le trouvons dans le moyen terme qui est comparé, dans la majeure avec la passion propre. Pour atteindre le but de la démonstration, cette comparaison doit être de cause propre à effet.

Enfin la mineure qui contient le sujet de la conclusion doit comparer le sujet avec sa définition. Elle sera donc du premier mode et ceci pour deux raisons, parce que:

— tout comme la majeure, la mineure doit être une proposition immédiate;

— en outre, un attribut est dit passion propre d'un sujet s'il est en celui-ci exclusivement et toujours. C'est donc dire que le terme médiat qui, dans la majeure, s'est révélé la cause propre de la passion se retrouve dans la mineure comme convenant au sujet en raison même de sa nature.

Enfin, une dernière note concerne les espèces per se primo et per se secundo que nous avons distinguées dans les

deux premiers modes selon que l'attribut et le sujet sont convertibles réciproquement ou non. Or, il nous faut tenir compte de cette distinction dans la démonstration propter quid, car "la passion propre au sens strict du mot est celle qui est convertible avec ce dont elle est dite, et que sa cause propre n'est pas, du moins exclusivement, le genre, mais la différence spécifique⁵⁹".

En résumé, pour que la conclusion de la démonstration scientifique soit en matière nécessaire, il faut qu'elle procède de prémisses nécessaires, donc que sa majeure soit du quatrième mode où la convertibilité est parfaite entre la cause propre et son opération, sa mineure du premier mode per se primo et sa conclusion du deuxième mode per se primo⁶⁰.

59 J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 191*.

60 "Demonstrator enim demonstrat passionem de proprio subiecto: et si demonstret de aliquo alio, hoc non est nisi in quantum pertinet ad illud subiectum." In I Post. Anal., lect. 11, n. 8. Cf. également, Cont. Gent., lib. 2, c. 15: "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliqua duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est."

TROISIEME SECTION

Démonstration et univocité

1. Modes univoques

L'étude que nous venons de terminer concernant les modes de dire per se nous a fourni les matériaux nécessaires à la construction du syllogisme démonstratif et déjà nous voyons se dessiner les grandes lignes de l'édifice scientifique. Considérons maintenant de façon plus élaborée le mécanisme dont l'agencement nous permettra de parvenir sûrement à la science et dont le fonctionnement nous aidera à mieux saisir que, dans la logique traditionnelle, l'utilisation des concepts univoques est d'importance capitale pour la démonstration parfaite.

Tout d'abord, rappelons l'enseignement de saint Thomas concernant les termes communs susceptibles d'acceptions différentes. Un terme, dit-il, peut être équivoque, analogue ou univoque⁶¹:

61 "Aliquod praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. — Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. — Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae, [...] et illud dicitur 'analogice praedicari', idest proportionaliter [...]." In IV Metaph., lect. 1, n. 535. Cf. également, In XI Metaph., lect. 3, n. 2197.

— équivoque, lorsque les réalités désignées par ce terme n'ont de commun que le nom. Exemple: le chien animal et le chien constellation;

— analogue, lorsque la propriété exprimée revêt une certaine unité et convient à tous et à chacun des sujets désignés, mais ni au même titre, ni dans le même sens. Exemple: la faculté de voir se dit de l'oeil et de l'esprit, mais en des sens divers;

— univoque, lorsque la propriété convient à tous de façon identique. Exemple: animal se dit du boeuf et du chien.

Ce dernier cas nous intéresse surtout pour l'instant, puisque nous voulons montrer d'abord que la logique traditionnelle considère les modes de dire per se comme des modes univoques, c'est-à-dire des modes où nous considérons chaque concept universel comme attribué à tous ses inférieurs de façon parfaitement identique.

Or, à la suite de notre analyse, nous pouvons constater que la façon d'établir ces modes utiles en logique coïncide exactement avec la division classique des prédicables. Evidemment, l'accident se trouve éliminé du fait qu'il ne peut fonder qu'une attribution accidentelle. Mais, en comparant le genre, l'espèce et la différence spécifique avec l'individu, il ressort qu'ils peuvent être prédiqués de lui selon le premier mode: Socrate (individu) est homme

(espece) ou Socrate est animal (genre) raisonnable (différence). De même, l'attribution du genre et de la différence spécifique à l'espèce se fait selon le premier mode:

l'homme est animal raisonnable.

Pour ce qui est du propre, sa comparaison avec l'espèce donne lieu à une attribution selon le deuxième mode: l'homme est capable de rire (propre); sa comparaison avec la différence spécifique donne lieu à une attribution selon le quatrième mode: l'être raisonnable est capable de rire.

Les deux premiers modes correspondent, en outre, à la distinction qui existe entre la substance et l'accident: dans le prédicament substance, tous les attributs supérieurs se disent de leurs inférieurs selon le premier mode; dans les prédicaments accidentels les concepts peuvent être considérés de deux façons différentes:

— ou abstraitement, et alors les prédicats supérieurs se disent de leurs inférieurs selon le premier mode. Exemple: la blancheur est une couleur;

— ou concrètement, et alors ils se disent soit de la substance, soit d'autres accidents selon le second mode de perséité. Exemples: l'homme est blanc, le musicien est sage

Du point de vue matériel, le syllogisme se compose de termes et de propositions; ce sont les points de départ de la démonstration dont nous venons de terminer l'analyse.

Il nous reste maintenant à étudier comment ces concepts univoques des propositions per se se répartissent dans la structure essentielle de la démonstration propter quid.

Rappelons brièvement que les éléments nécessaires à la construction du syllogisme consistent en trois termes: le petit, le moyen et le grand, et en trois propositions: la majeure, la mineure (ou les prémisses) et la conclusion. Celle-ci comporte deux termes. (le petit et le grand), qui doivent se comparer tour à tour, dans les prémisses, avec un troisième (le moyen), en vertu du principe fondamental, évident par lui-même, et réductible au principe d'identité ou de contradiction: Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles; deux choses dont l'une est identique et l'autre non identique à une troisième ne sont pas identiques entre elles. Comme cette "troisième" c'est le moyen terme, nous voyons déjà se dessiner le rôle important que joue ce terme dans le syllogisme; en effet, c'est sur le moyen que repose toute l'argumentation et c'est en fonction de la position qu'il occupe dans les propositions que nous pouvons parler de figures du syllogisme.

Nous savons que la démonstration propter quid s'établit en fonction de la première figure où le moyen est une fois sujet et une fois prédicat. Cette forme engendre des syllogismes absolument clairs, car les termes se rangent selon leur ordre normal et le lien qui les unit apparaît tout

de suite évident. Il va sans dire que les termes employés, deux fois tour à tour, doivent garder exactement le même sens chaque fois qu'ils reviennent dans les propositions.

A l'aide de l'exemple classique: l'homme est capable de rire, nous esquisserons le tableau suivant qui nous permettra d'illustrer, en la résumant, la théorie que nous venons d'explicitier concernant les concepts univoques et les modes de dire per se; ceci nous permettra de mieux saisir pourquoi la logique traditionnelle parle de démonstration scientifique en terme d'univoques.

	MOYEN TERME	GRAND TERME
M A J E U R E) L'animal raisonnable est capable de rire. (proposition du quatrième mode)	
	(Genre et différence (1 ^{er} & 3 ^e prédicables)	Passion propre du sujet (4 ^e prédicable)
) Le moyen terme est convertible avec le grand.	
	(Genre: cause commune (Différence: cause propre.)	Accident propre: effet de la cause propre.

	PETIT TERME	MOYEN TERME
M I N E U R E) L'homme est animal raisonnable. (proposition du premier mode <u>per se primo</u>)	
	(Espèce (2 ^e prédicable)	Définition du sujet
) Le petit terme est convertible avec le moyen.	
	(L'espèce "homme": sujet logique du moyen et défini par lui.	Animal raisonnable: définition essentielle de l'espèce "homme".

	PETIT TERME	GRAND TERME
C O N C L U S I O N) L'homme est capable de rire. (proposition du deuxième mode <u>per se primo</u>)	
	(Espèce (2 ^e prédicable)	Passion propre du sujet (4 ^e prédicable)
) Le petit terme est convertible avec le grand.	
	(L'espèce "homme": sujet logique de la passion propre en vertu de sa comparaison avec le moyen terme.	Le prédicat: passion propre du sujet, en raison du moyen terme.

2. Modes analogues

Il importe de noter que tous ces concepts que nous avons analysés jusqu'à maintenant se rattachent à l'ordre des univoques. Or, les catégories universelles univoques ne recouvrent pas tout le domaine conceptuel de l'esprit humain: en effet, il nous faut encore tenir compte:

— des concepts communs analogues, soit par attribution extrinsèque, soit par dénomination intrinsèque, soit par métaphore;

— d'une grande quantité de concepts métaphysiques tels que la vie, l'intelligence, l'acte, la puissance...;

— du concept d'être, qui donne lieu à l'analogie prédicamentale;

— des concepts d'être en tant qu'être, d'unité, de bonté, de vérité, nommés transcendants par les Scolastiques parce qu'ils

[...] dépassent non pas les êtres créés, mais les limites des genres ou des catégories, et peuvent se trouver selon des modes divers en tous ces genres. Ainsi l'être et ses propriétés, l'unité, la vérité, la bonté, transcendent les catégories: substance, quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps et peuvent se trouver selon des modes divers en chacune d'elles⁶².

62 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, 2^e éd., Paris, Beauchesne, 1914, p. 104.

— des concepts attribués à Dieu:

— soit qu'il s'agisse d'attributs propres à l'être créé et qui, par transposition, sont dits de l'Être divin;

— soit qu'il s'agisse des perfections absolues ou des attributs relatifs aux opérations divines.

C'est donc dire qu'à côté des modes univoques, nous rencontrons des modes analogues: qu'il s'agisse de termes véritablement analogues, ou de termes univoques de leur nature, mais rendus analogues du fait de l'extension de leur sens à une réalité d'un autre ordre, comme dans le cas de la substance prédicamentale attribuée à Dieu, par exemple; nous ne pouvons pas les ignorer ou nous en désintéresser. C'est donc précisément ici que se pose notre problème.

3. Démonstration et analogues

Puisque la démonstration propter quid est au service de l'intelligence humaine désireuse d'arriver à la connaissance certaine des choses, ne serait-il pas possible d'introduire dans les cadres du syllogisme parfait, des prédictions qui utiliseraient aussi bien les modes analogues que les modes univoques? Ces deux procédés: univocité et analogie, constituent l'un aussi bien que l'autre l'apanage de l'esprit humain dont l'activité se déploie à partir du

processus de l'abstraction, du jugement et du raisonnement pour aboutir à la certitude scientifique. En effet:

Cette prérogative de pouvoir accéder aux plus hauts paliers de l'abstraction a entraîné pour l'esprit humain la nécessité d'inventer des techniques lui permettant d'assurer son retour au réel. Il a dû, en vue de diriger ses jugements, c'est-à-dire l'application de ses idées au concret, en vue aussi de vérifier la validité de ses démarches et de les maintenir indéfectiblement dans la rectitude de la vérité, se tracer des voies sûres. La première et la mieux connue de ces techniques fut celle de l'univocité. Elle est valable pour la maniement des notions proprement universelles. La seconde, dont le nom est galvaudé mais dont certains ressorts échappent encore à maints philosophes, fut celle de l'analogie. Elle trouve son application dans toutes les branches du savoir humain. Elle s'accuse particulièrement indispensable dans les jugements que nous portons sur l'extension et la susceptibilité d'adhérence au réel des notions qui se situent au-delà des limites des universaux⁶³.

Or, quelle science pouvons-nous obtenir à partir des analogues? Pour ne prendre que quelques exemples, que faut-il penser de la notion générale d'être? L'être peut-il s'abstraire des substances sensibles? Peut-il lui-même abstraire de ses inférieurs? Les concepts utilisés pour le définir peuvent-ils être dits constituer son essence? Peut-il entrer comme élément constitutif d'une attribution nécessaire et partant, donner lieu à un syllogisme scientifique?

⁶³ Louis LACHANCE, O.P., Préface de Th. de Vic. CAJETAN, De l'analogie et du concept d'être, traduction, commentaires et index par H.-M. Robillard, O.P., Montréal, Presses universitaires, 1963, p. 8.

Quant aux notions transcendantales prédiquées des substances et des accidents peuvent-elles être dites faire partie de l'essence du sujet? Peuvent-elles constituer la définition des essences particulières, vu qu'elles sont communes à toutes les essences? Peuvent-elles être considérées comme propriétés résultant des natures particulières, vu qu'elles se disent des essences selon des modes divers? Ont-elles une essence propre qui leur permette d'entrer dans une attribution du premier mode? Ont-elles une causalité propre pour pouvoir entrer dans une proposition du quatrième mode et, par voie de conséquence, dans une attribution du deuxième mode?

De même, pour ce qui concerne les concepts attribués à Dieu, peuvent-ils être considérés comme partie de son essence, puisque dans le sujet de l'attribution, il ne se trouve aucun fondement de distinction entre les divers attributs qui sont prédiqués de lui? En Dieu, puisque chaque attribut exprime tout le sujet, comment distinguer entre les divers concepts ceux qui ont raison d'essence de ceux qui ont raison de propriété?

Voilà autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre au cours de cet exposé, mais qui laissent croire pour le moment à l'impossibilité de l'utilisation des modes analogues dans la démonstration scientifique. N'y a-t-il

donc que les concepts univoques qui puissent fonder essentiellement une telle démonstration?

4. Position du problème

Pourtant, un article du Père Jean Pétrin, O.M.I., intitulé: "Univocité et analogie dans les lois de la logique⁶⁴", pourrait nous engager sur la piste d'une tentative de solution. En effet, le révérend Père écrit:

La plupart des lois que celle-ci [la logique] nous propose furent trouvées par l'étude des rapports entre les concepts univoques, et cela convient. N'y aurait-il pas lieu, après une sérieuse initiation de les repenser et de les considérer dans la perspective des concepts analogues et, par suite, d'y ajouter des précisions exigées par le caractère d'une matière moins facilement mesurable? Ainsi, par exemple, la loi du rapport inverse entre l'extension et la compréhension d'un terme vaut parfaitement lorsqu'il s'agit d'un concept univoque; mais que faut-il en penser quand il s'agit d'un concept analogue? Est-il vrai sans nuances que le concept d'être a le minimum de compréhension parce qu'il a le maximum d'extension⁶⁵?

Nous admettons sans peine que la logique de l'attribution ait été élaborée dans la perspective des concepts univoques; cependant, puisque les notions analogues peuvent être objets de concepts distincts, ne peuvent-elles pas, toute proportion gardée, être soumises aux mêmes lois que

64 Jean PÉTRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, dans Angelicum, 26-27 (1949-50), [233]-249.

65 Ibidem, 248.

les notions univoques, c'est-à-dire en tenant compte dans leur application d'une logique inspirée de l'analogie?

C'est la tâche délicate qui nous incombe, de montrer comment devra jouer l'analogie dans l'application des lois déterminées en fonction de l'univocité. Avant d'entrer pleinement dans l'élaboration d'un essai de solution de ce problème, nous devons rappeler, dans un chapitre subséquent, certaines notions essentielles au sujet de l'analogie et, comme la démonstration scientifique s'établit en fonction du nécessaire, nous nous attarderons surtout à faire ressortir le caractère de nécessité propre aux divers modes d'analogie en vue de leur emploi possible dans les modes de perséité et par conséquent dans le syllogisme démonstratif.

CHAPITRE DEUXIEME

ANALOGIE ET NECESSITE

CHAPITRE DEUXIEME

ANALOGIE ET NECESSITE

PREMIERE SECTION

Analogie: ses implications

Avant de déterminer s'il est possible d'utiliser le concept analogue en démonstration scientifique, il nous faut scruter la notion d'analogie, l'un des thèmes les plus difficiles, semble-t-il, de la philosophie traditionnelle, s'il est permis d'en juger par les vives et interminables controverses auxquelles l'étude de ce terme donne lieu au sein même de l'école thomiste.

1. Analogie: son fondement ontologique

Pour définir l'analogie, ou du moins pour en donner une idée assez précise, saint Thomas la compare et l'oppose à l'univocité et à l'équivocité¹. Les exemples classiques

¹ In IV Metaph., lect. 1, n. 535; texte déjà cité en note 61 du premier chapitre, p. 58. Cf. aussi Ia, q. 13, a. 6; De Principiis Naturae, éd. Marietti, 1954, cap. 6, n. 366; De Potentia, q. 7, a. 7; In XI Metaph., lect. 3, n. 2197; In I Sent., d. 35, q. 1, a. 4; De Veritate, q. 2, a. 11.

laissent entendre qu'il convient de considérer l'un et l'autre de ces modes d'attribution comme propriétés des termes et des concepts.

L'analogie est donc un mode d'attribution logique intermédiaire entre l'attribution univoque et l'attribution équivoque; et comme l'analogie est un mode plus complexe que les deux autres, il importe d'en faire une étude plus élaborée qui servira d'introduction immédiate au problème qui nous occupe.

Nous savons que le mot exprime le concept et que celui-ci réfère directement à l'objet dont il est la similitude. L'idée, en effet, ne revêt une valeur de vérité que si elle est la représentation mentale des choses dans la réalité². Ce qui revient à dire que l'analogie des termes et des concepts condense, résume, traduit, fixe les analogies perçues par l'esprit qui considère la réalité. D'où il ressort qu'il est très difficile de traiter de l'analogie du point de vue logique en faisant totalement abstraction de ses relations à l'ordre ontologique. L'analogie doit-elle servir de procédé de recherche, de méthode de découverte, d'instrument de progrès, c'est sous ce double aspect:

2 "[...] nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus." IA, q. 13, a. 4, ad 1. Même idée, In V Metaph., lect. 5, n. 824; In I Peri Hermeneias, lect. 4, n. 11-13.

logique et ontologique, qu'il faut l'envisager pour la bien comprendre.

C'est que toutes les réalités susceptibles d'être perçues par l'intelligence humaine correspondent à divers modes d'être, lesquels se classent sous l'une ou l'autre des catégories de substance, de quantité, de qualité ou dans les autres prédicaments d'Aristote³. A l'inverse des prédicables qui constituent des éléments formels caractérisant plutôt la façon d'attribuer que ce qui est attribué, et qui n'ont pas trait directement aux choses, mais à la façon de les dire, les prédicaments désignent les grands genres de choses, ils sont "une classification des réalités"⁴, ils

3 "Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia 'quoties ens dicitur', idest quot modis aliquid praedicatur, 'toties esse significatur', idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis." In V Metaph., lect.9, n. 890.

"Unde D. Thomas, qu. 7, de Pot., a. 9, tantum res extra animam dicit pertinere ad praedicamenta." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 14, a. 1, p. 500-501.

4 J. M. LE BLOND, Logique et méthode chez Aristote, Paris, Vrin, 1939, p. 29. Cf. également, Madeleine van AUBEL, Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote, dans Revue Philosophique de Louvain, tome 51, août 1963, 361-401.

expriment les significations les plus générales des mots considérés en dehors de tout jugement.

Comme la substance d'une part, et les accidents de l'autre, peuvent se prédiquer logiquement de plusieurs inférieurs, nous disons que les prédicaments sont des universels, des genres. De fait, ils sont les genres suprêmes considérés par les Anciens comme les tout premiers instruments du savoir⁵. Or, savoir que l'homme est une substance, c'est déjà connaître par le genre suprême une réalité comprise dans une espèce; cependant c'est la connaître de façon insuffisante, car la connaissance des choses "n'est vraiment un savoir que si elle est capable d'atteindre l'objet complètement déterminé selon son intelligibilité propre⁶".

Aussi, pour connaître ces réalités sous tous leurs aspects, faut-il transcender les catégories; nous entrons alors dans un monde intelligible nouveau, supérieur à celui des prédicaments, et dont les concepts répondent à "une notion beaucoup plus universelle, beaucoup plus commune que la notion de substance ou de quantité ou de qualité ou d'action, etc., bref que chacun des prédicaments d'Aristote⁷".

5 "[...] secundum praedictum ordinem trium operationum, liber Praedicamentorum ordinatur ad librum Perihermeneias, qui ordinatur ad librum Priorum et sequentes." In I Peri Hermeneias, proemium, n. 2.

6 Jacques MARITAIN, Sept leçons sur l'être, Paris, Téqui, [1932-1933], p. 86.

7 Ibidem.

C'est le domaine des notions générales de vie, de principe, de cause, d'acte, de puissance, qui dépassent les catégories; c'est l'ordre des transcendants où nous considérons les notions d'être en tant qu'être, d'unité, de vérité, de bonté et de beauté qui ne sont pas des genres, — ni des genres suprêmes, ni des genres plus élevés en universalité que les prédicaments —, mais qui peuvent être prédiqués analogiquement de toutes choses⁸; c'est le domaine de l'infini où nous rejoignons l'Être suprême, Cause première de tout ce qui existe.

Or, l'utilisation des prédicaments, des genres suprêmes, relève de la logique qui porte sur les moyens de savoir⁹, tandis que le problème de l'existence des choses, l'étude de l'être et de ses propriétés appartiennent à la métaphysique: la science par excellence¹⁰.

Et, c'est précisément à propos de l'être que surgit le problème de l'analogie, car l'être manifeste des propriétés qui semblent incompatibles dans un même sujet:

⁸ "Ens enim non est genus sed multipliciter dicitur de diversis." In I Metaph., lect. 9, n. 139. Cf. aussi, In Metaph., lib. 3, lect. 8, n. 433; lib. 5, lect. 9, n. 889; lib. 10, lect. 3, n. 1966; lib. 11, lect. 1, n. 2169.

⁹ In I Peri Hermeneias, proemium, n. 2. Texte cité en page 74, note 5.

¹⁰ "Ens est subiectum Metaphysicae." In V Metaph., lect. 1, n. 529-531.

— d'une part, l'être dit multiplicité: la notion d'être se réalise dans des êtres multiples, dans des sujets autonomes et subsistants;

— d'autre part, tous ces sujets autonomes qui participent à l'être forment une unité au sein de laquelle chacun des éléments a l'être en propre, l'être de l'un apparaissant différent de l'être de l'autre.

D'où la difficulté de concilier l'unité fondamentale de l'être et la multiplicité d'êtres aussi divers. C'est donc un problème essentiellement métaphysique, et qui provient du fait que la notion d'être est une notion transcendante, une notion universelle, mais d'une universalité toute particulière, car l'être n'est:

— ni un concept abstrait, comme le genre,¹¹ par exemple; ce dernier n'exprime qu'une partie du réel, vu que ses différences lui sont extrinsèques, tandis que l'être va jusqu'à l'ultime concrétion, aucune différence ne peut être dite extrinsèquement de lui, car toute différence réalise encore la notion d'être¹¹;

— ni une idée collective, comme serait l'idée de nation ou d'armée, car un terme collectif s'applique à

¹¹ "Ens non est genus, quia non habet differentias."
In I Metaph., lect. 9, n. 139.

l'ensemble, non au singulier¹². Nous ne disons pas: Socrate est nation, mais nous disons qu'il est être.

Le problème ainsi posé au sujet de l'un et du multiple au sein de l'être se ramène, en définitive, à un problème d'attribution d'un universel à ses inférieurs. Reste à savoir de quel genre d'attribution il s'agit: univoque, équivoque ou analogue? C'est ce que nous préciserons au cours de ce chapitre.

Voilà le fondement ontologique du problème qui nous occupe en ce moment. Pour le solutionner il nous faut nécessairement passer au plan logique, et le procédé suit pour ainsi dire la trajectoire d'une courbe fermée, puisque, en possession des notions recueillies dans l'ordre logique il s'agit ensuite d'en transposer l'application à l'ordre métaphysique où avait surgi la difficulté.

Il importait de souligner le fondement ontologique de l'analogie, puisque la notion d'analogie que nous nous proposons maintenant d'étudier se trouve la propriété commune du logicien et du métaphysicien¹³. Chacun considère

12 "Constans tamen esse debet, quod hoc nomen 'ens' non est nomen collectivum, quia non significat aggregationem omnium inferiorum, sed convenientiam in ratione analogica quae tamen quia non est simpliciter una sed solum proportionaliter, non simpliciter abstrahit ab inferioribus, sed solum secundum quid, ideoque dicitur illa includere implicite et in confuso, non explicite." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 3, a. 2, p. 318.

13 Cf. Marcel PATRY, O.M.I., L'objet et les limites de la logique chez saint Thomas, Ottawa, 1955, p. 19-30.

ce procédé de connaissance selon son optique particulière et l'utilise d'après les fins propres de sa discipline.

Voilà pourquoi, si nous traitons de l'analogie surtout sous l'angle d'une relation logique propre aux termes et aux concepts, il nous sera pratiquement impossible de la couper totalement de ses accointances métaphysiques, puisqu'il s'agit pour nous de dégager le caractère de nécessité ou d'unité qui lui est particulier.

2. Analogie: sa nature spécifique

L'analogie, avons-nous dit, est un mode d'attribution logique par l'intermédiaire duquel un même terme s'attribue à divers inférieurs selon une signification semblable, quoique partiellement différente. C'est donc ce mode complexe, qui prête à tant de confusions, dont il importe maintenant d'analyser la nature, le fondement et l'extension.

Il ne faut pas perdre de vue que la classification des divers modes d'attribution logique s'établit en fonction de terme, de concept, de signification, de dénomination; c'est donc dire que pour définir l'analogie comme telle, il nous faut demeurer au plan logique. Essayons donc d'exposer aussi brièvement que possible ce que nous croyons être l'enseignement de saint Thomas à ce sujet.

Il y a analogie chaque fois que nous attribuons à des réalités diverses un vocable que nous avons tout d'abord attribué à un premier sujet, parce que nous constatons en chacune de ces réalités des éléments qui s'apparentent, sous certains aspects, à ceux du sujet initial. Autrement dit, il y a une première imposition d'un terme à un premier connu, puis d'autres impositions subséquentes du même terme à d'autres sujets qui jouissent d'une certaine affinité avec la signification du terme de l'imposition première, de sorte que plusieurs impositions sont faites d'un même vocable à différents sujets, selon un ordre d'une plus ou moins grande participation à la signification du terme de la première imposition, laquelle signification prend le nom de ratio propria¹⁴

Cette ratio propria joue le rôle de principe par rapport aux autres significations du terme, parce que celles-ci s'y rattachent selon un ordre de plus ou moins grande participation. Bref, la ratio propria du terme convient à un sujet que nous désignons sous le nom de premier analogué, tandis que tous les participants à cette ratio propria, à quelque degré que ce soit, se nomment les analogués postérieurs.

14 "[...] propria ratio nominis est quam significat nomen." De Potentia, q. 9, a. 4.

Est-il nécessaire de rappeler l'exemple classique du vocable "sain" pour nous convaincre que l'ordre de l'imposition suit l'ordre de la connaissance et que nous dénommons les choses comme nous les connaissons. Ainsi donc, pour bien saisir cet aspect logique de l'analogie, il nous faut l'analyser à la lumière du processus propre de l'intelligence humaine qui va du connu à l'inconnu, afin de mettre en évidence comment le procédé discursif se trouve le fondement logique de l'analogie.

3. Analogie: son fondement prochain

Nous venons d'énoncer deux principes importants en logique:

— nous nommons les choses comme nous les connaissons;

— nous connaissons les choses de façon progressive et en fonction de leurs relations mutuelles; ce procédé discursif, nous pouvons le détecter dans l'étymologie des mots, et plus encore dans l'imposition des termes.

La formation de certains mots révèle déjà, en effet, ce passage du connu à l'inconnu. En traitant de ce sujet, saint Thomas distingue un id a quo, ce à partir de quoi le nom dérive, et un id ad quod nomen imponitur

ad significandum, ce que le nom est appelé à signifier¹⁵.

Puisque le mode de formation des noms suit notre mode de concevoir, le nom dérive donc de ce qui est plus connu de nous. Or, les effets sensibles des choses sont connus de nous en tout premier lieu, de sorte que souvent le id a quo correspond à ce qui est perçu par les sens. Quelquefois le id a quo et le id ad quod sont identiques, quelquefois non:

— il y a identité lorsqu'il s'agit de réalités immédiatement manifestes pour lesquelles il n'y a pas lieu de tirer le nom d'une réalité plus connue. En pratique, d'autres réalités forment leur nom de celles-là¹⁶;

— il n'y a plus identité s'il y a vraiment passage du connu au moins connu. Telle réalité nouvelle se connaît par le truchement d'une autre plus familière, alors le

15 "Dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur: sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis." I^a, q. 13, a. 2, ad 2. Cf. II^aII^ae, q. 92, a. 1, ad 2; In I Sent., d. 23, a. 2, ad 1; d. 24, q. 2, a. 2, ad 2; De Potentia, q. 9, a. 3, ad 1...

16 "Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum." I^a, q. 13, a. 8.

id a quo devient principe de manifestation par rapport au id ad quod¹⁷.

S'il en est ainsi pour l'étymologie, nous pouvons le dire à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'imposer un nom à ce qui est objet d'intellection, car alors les noms dérivent d'un premier connu, la plupart du temps d'ordre sensible, au moyen duquel les autres objets sont désignés, parce qu'ils ont des éléments notionnels communs. C'est ainsi que le terme qui désigne ce premier analogué sert à dénommer les autres qui participent à la signification du terme appliqué au premier connu.

Pour illustrer cette théorie d'un exemple, voyons comment ceci se réalise parfaitement dans le cas de l'art¹⁸. La première notion que nous avons de l'art est puisée dans le donné sensible, et signifie une transformation de la matière, l'introduction d'une forme dans la matière. C'est le cas de l'art servile, détermination de l'intelligence en vue de bien réaliser des oeuvres matérielles, recta ratio factibilium¹⁹. Puisque cette notion de l'art est la

17 "[...] secundum autem quod res sunt nobis notae, secundum hoc a nobis nominantur." In V Metaph., lect. 1, n. 751.

18 "[...] illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles." In I Metaph., lect. 3, n. 59.

19 "Ars autem est factiva generationis, quia est recta ratio factibilium." In VII Ethic., lect. 12, n. 1496.

première que l'on ait, elle constitue la ratio propria de l'art et cette signification première se rapportant à une oeuvre qui s'inscrit dans la matière comporte de nombreux éléments que seul l'art servile peut revendiquer²⁰. Et même si l'art est une vertu intellectuelle²¹, il est encore dit servile à cause de la participation du corps à la fabrication de l'oeuvre.

Nous appelons également du même nom "art", toute discipline qui préside à l'élaboration d'oeuvres relevant du domaine de l'esprit, telles que la poésie, la musique. Ici nous retrouvons certains éléments de la première signification, mais pas tous: il y a encore factibile, mais, celui-ci étant d'ordre spirituel, l'action est immanente, c'est l'art libéral²². En raison de ces éléments communs avec la signification de l'art servile, nous le dénommons "art";

20 Ces éléments sont: un factibile matériel comportant une opération transitive; une connaissance pratique avec fin comme principe; l'intervention de l'appétit; une vérité pratique; un factibile contingent. In VI Ethic., lect. 3 et 4.

21 "Si ergo virtutes intellectuales, de quibus ita verum dicimus quod eis nunquam subest mendacium, sive circa necessaria quae non contingit aliter se habere, sive circa contingentia, sunt isti habitus, scientia, prudentia (sub qua comprehendit artem quae est etiam circa contingentia), et iterum sapientia et intellectus." In VI Ethic., lect. 5, n. 1178.

22 "Nam actio manens in ipso agente operatio dicitur, ut videre, intelligere et velle." In VI Ethic., lect. 3, n. 1151.

toutefois nous le disons "libéral", parce qu'il relève de la partie supérieure de l'homme. Donc c'est un art dans un sens dérivé. Partant, nous pouvons déduire que le terme "art" est analogue.

Nous connaissons encore une troisième imposition du mot "art"²³. Nous savons, en effet, que la logique dirige l'esprit humain dans la formation d'oeuvres internes: disposition des termes, définitions, argumentations, syllogismes. Cela suffit pour la dénommer "art", comme nous l'avons fait pour l'art libéral, car il y a encore un certain factibile; cependant la logique participe moins à la ratio propria de l'art, à cause de sa fin qui n'est pas d'ordre pratique, mais d'ordre spéculatif: la connaissance de la vérité.

Cet exemple nous permet de saisir qu'un même terme peut correspondre à plusieurs significations dont l'une est première et sert de principe pour manifester les autres. Ainsi, ce terme, en plus de nous amener à connaître des réalités diverses, nous permet de les dénommer en les référant à un premier connu.

Faisant le point, nous pouvons donc affirmer que le procédé discursif de l'intelligence humaine est le fondement

23 "Nihil enim est aliud ars esse videtur, quam certa ordinationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. [...] Et haec ars est Logica." In Post. Anal., Proemium, n. 1-2; lib. I, lect. 20, n. 5.

prochain de l'analogie. Puisque l'imposition des termes suit le mode de concevoir, il s'ensuit que s'il y a un ordre dans la connaissance, il y en a un également dans l'imposition des termes.

Bref, si à la lumière d'une première signification, l'intelligence saisit les notions de choses diverses dans leur rapprochement à cette première signification, — ce qui est proprement le procédé discursif —, elle se doit de respecter cet ordre dans l'imposition du terme commun. D'où dérive un terme qui, attribué à ses inférieurs, revêt une signification différente, mais tout de même un peu semblable: nous reconnaissons là le terme analogue, et nous voyons comment l'analogie unifie les choses diverses dans une dénomination commune, tout en respectant la multiplicité des significations, ce qui manifeste la perfection et la richesse du terme analogue, qui tout en tenant compte de la diversité des choses, nous permet de les mieux connaître en les rattachant à un même principe: le premier connu ou le premier analogué.

En somme, l'analogie est un mode d'attribution logique d'un même terme à plusieurs inférieurs dont l'un est dit analogué primaire: celui auquel convient la ratio propria, et les autres, analogués secondaires, en raison de leur plus ou moins grande participation à cette ratio propria. Nous reconnaissons donc l'ordre per prius et per posterius

ou la théorie de l'unité d'ordre par référence à un premier²⁴.

4. Analogie: son extension

L'analogie est donc tout d'abord une notion logique, un mode d'attribution qui suppose un ordre d'imposition selon une plus ou moins grande participation à une ratio propria qui joue le rôle de principe, mais toujours sur le plan de la dénomination. Cependant ces deux éléments essentiels à l'analogie: ordre et principe, ne sont pas exclusifs au domaine de la connaissance, car nous observons dans le

24 Cette théorie ne concorde peut-être pas avec celle de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas, mais nous semble plus conforme aux enseignements de saint Thomas lui-même. Ce thème de la référence à un principe premier se retrouve de façon constante dans tous les énoncés du saint Docteur à propos de l'analogie, mais se trouve plus particulièrement développé dans les opuscules: De Principiis Naturae et De Ente et Essentia, ainsi que dans les commentaires sur La Métaphysique d'Aristote. Une étude minutieuse de ces textes constitue à elle seule une recherche de grande envergure; évidemment il dépasse les limites de notre exposé de l'entreprendre. D'ailleurs de nombreux et de sérieux auteurs contemporains ont présenté le fruit de leurs recherches sur le sujet dans des ouvrages très intéressants auxquels nous référons le lecteur:

Hampus LYTTKENS, The Analogy between God and the World, Uppsala, 1952, 493 p.;

G.-P. KLUBERTANZ, S.J., Saint Thomas Aquinas on Analogy, Chicago, 1960, 319 p.;

Cornelio FABRO, C.P.S., Participation et causalité, Louvain, 1961, 650 p.;

Bernard MONTAGNES, O.P., La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Louvain-Paris, 1963, 212 p.;

Ralph M. McINERNEY, The Logic of Analogy, The Hague, 1961, 184 p.

domaine du réel une hiérarchie de perfections qui procèdent d'un même principe. Et l'intelligence, qui connaît déjà dans l'ordre logique un ordre de significations avec principe, qu'elle nomme analogie, se trouve justifiée de reconnaître un autre cas d'analogie, là où il y a un ordre de perfections réelles participant à une perfection première qui, elle aussi, peut agir comme principe. Ceci revient à dire que le terme "analogie" lui-même est analogue.

En effet, dans l'ordre logique, nous constatons une ratio propria de l'analogie, nous constatons également une imposition selon un ordre. A partir de cette première imposition du terme analogie, nous faisons une seconde imposition: nous employons le même terme, mais il ne sera plus question d'unité de ratio propria, ni d'imposition selon un ordre, mais de la plus ou moins grande participation à une perfection. Cette nouvelle imposition n'est plus d'ordre logique, mais d'ordre réel.

L'analogie sur le plan logique est donc principe de manifestation pour l'analogie dans l'ordre réel: il y a deux sortes de participation entretenant une similitude qui conduit l'intelligence à les unifier sous un terme commun, tout en sauvegardant la signification propre de chacune:

— tout d'abord, une ratio propria qui joue le rôle de principe, et un ordre d'imposition selon une plus ou moins grande participation à cette ratio propria;

— ensuite, une perfection première qui joue le rôle de principe, et un ordre de perfection selon une plus ou moins grande participation à cette perfection première.

Il y a donc une analogie per prius, celle de l'ordre logique, et une analogie per posterius, celle de l'ordre réel. Il s'ensuit que l'analogie n'a pas absolument la même signification pour le métaphysicien que pour le logicien, sans cependant être tout à fait différente:

— l'analogie pour le métaphysicien manifeste un ordre de perfections réelles;

— l'analogie pour le logicien manifeste un ordre d'imposition de terme.

Ceci correspond en substance à un texte du premier livre des Sentences où saint Thomas montre que l'analogie peut se réaliser de trois façons²⁵:

— Vel secundum intentionem, non secundum esse: Nous avons alors un cas d'analogie sur le plan de la pensée, dans l'ordre logique et non sur le plan réel. Il ne faut voir ici, en effet, qu'une attribution logique puisque la perfection "santé" n'existe pas dans chacun des inférieurs.

25 In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1. "Secundum intentionem, non secundum esse: et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali."

— Vel secundum esse et non secundum intentionem²⁶:

Nous remarquons l'unité du vocable "corps", mais l'esse corporeitatis de l'un n'est pas celui de l'autre. Donc analogie sur le plan réel, mais non dans l'ordre logique. Ainsi le logicien, qui ne considère que les intentions de raison, prétend que le terme "corps" est univoque; mais le métaphysicien, qui considère les choses dans leur être, le dit analogue en raison d'une plus ou moins grande participation à la perfection "corporéité".

— Vel secundum intentionem, et secundum esse²⁷: Ici

nous avons une double analogie: l'une sur le plan logique et l'autre sur le plan réel. Dans l'ordre de la connaissance, la substance est le premier connu, puisqu'elle entre dans la

26 "Secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus." In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

27 "Secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas, et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris [...]." Ibidem.

définition de l'accident. La ratio propria lui convient, alors que l'accident ne fait qu'y participer. La substance est donc l'analogué principal et l'accident l'analogué secondaire. Sur le plan réel, la substance et l'accident réalisent tous deux la perfection "être", mais diversement, car l'accident participe encore, mais cette fois à la perfection de la substance puisqu'il est un mode de la substance. Encore ici l'être se dit per prius de la substance et per posterius de l'accident.

Cette double analogie n'est pas particulière à la notion d'être; nous la retrouvons à propos des perfections absolues. Ainsi dans la métaphysique de l'Être infini, les perfections absolues hiérarchiquement participées par les créatures seront référées à Dieu comme à leur premier principe: il y a donc analogie sur le plan réel. Mais parce que ces perfections sont d'abord connues dans les créatures, c'est à elles que convient la ratio propria et c'est pourquoi nous n'avons qu'une connaissance analogique de Dieu²⁸.

Evidemment ceci nous fait toucher du doigt comment la logique sert d'instrument à la métaphysique en lui fournissant les vocables nécessaires pour exprimer le réel.

Il importe de souligner de nouveau que, comme le fondement prochain de l'analogie est le mode de connaître

28 Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, p. 534.

propre à l'intelligence humaine: le mode discursif, la première imposition est toute proche du donné sensible parce que c'est là que nous puisons le premier connu. Cependant, il n'est pas nécessaire que ce qui est cause, c'est-à-dire plus parfait dans l'ordre réel, soit premier analogué sur le plan logique. Le premier analogué sera plutôt celui auquel convient la ratio propria²⁹. Aussi, ce qui est premier dans l'ordre de l'attribution sera généralement dernier dans l'ordre du réel: ainsi, l'art servile, pourtant premier sur le plan de la connaissance, est le plus imparfait des arts, tandis que l'art logique, dernier dans l'ordre de l'imposition, apparaît le plus parfait de tous.

Voilà, croyons-nous, les éléments essentiels de l'analogie. Cependant saint Thomas, en d'autres endroits³⁰, parle d'analogie de proportion et d'analogie de proportionnalité. Cajetan, Jean de Saint-Thomas et certains autres commentateurs font grand cas de cette distinction et laissent croire que saint Thomas la considère comme essentielle

29 "[...] in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur; quanvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis." De Veritate, q. 1, a. 2.

30 De Veritate, q. 2, a. 11, c.; I^a, q. 12, a. 1, ad 4; I^a, q. 13, a. 5.

à la notion d'analogie. C'est là un point vivement discuté³¹.

Notons que saint Thomas établit cette distinction lorsqu'il parle des attributs qui se trouvent en Dieu et chez l'homme, comme la science, par exemple. Il s'agit, en l'occurrence, de termes analogues sur le plan logique et de perfections analogues sur le plan réel. Comme la distance entre les analogués secondaires et l'analogué principal est finie sur le plan logique, mais infinie sur le plan réel, lorsqu'il s'agit de perfections divines, saint Thomas veut sauvegarder cette distance infinie qu'il y a entre les

³¹ Nommément Cajetan, Jean de Saint-Thomas, l'abbé M. T.-L. Pénido, le Père R. Garrigou-Lagrange se tiennent dans la même ligne d'interprétation. Par contre, de nombreux auteurs contemporains tiennent cette position comme inacceptable. Parmi les plus récents, citons:

— H. LYTTKENS, The Analogy between God and the World. Cet auteur "montre que la doctrine des thomistes contemporains qui se réclament de Cajetan et qui accordent une place privilégiée à l'analogie de proportionnalité n'est pas conforme à celle de saint Thomas et peut difficilement se réclamer de cette dernière". Cf. B. MONTAGNES, O.P., La doctrine de l'analogie de l'être, p. 8.

— G.-P. KLUBERTANZ, S.J., Saint Thomas on Analogy. De cette étude "il résulte que l'analogie de proportionnalité, à laquelle les disciples de Cajetan se sont si exclusivement attachés, apparaît à un moment précis de la carrière de S. Thomas et disparaît ensuite. Il s'agirait donc là d'une solution provisoire, abandonnée par la suite au profit d'une autre explication." Cf. B. MONTAGNES, O.P., op. cit., p. 9.

— C. FABRO, C.P.S., Participation et causalité, p. 527: "L'analogie fondamentale est celle par référence à un premier et la prééminence que les thomistes ont parfois accordée à la proportionnalité résulte d'une conception formaliste de l'être."

perfections créées et les perfections divines; aussi est-il amené à préciser sa pensée en parlant d'analogie de proportion et de proportionnalité. Il prend alors ces deux termes dans leur sens mathématique; comme le sens de proportion est le rapport d'une quantité à une autre, elle implique toujours limite; ainsi le rapport 2:4. Au contraire, la proportionnalité qui est un rapport entre deux proportions admet une distance illimitée; ainsi la proportion 2:4 : : 2000:4000³².

Comme dans l'ordre logique, la distance n'est pas infinie entre les analogués, saint Thomas compare cette analogie à une proportion. Par contre, l'analogie ne détruit pas la distance infinie entre les perfections divines et les perfections créées et saint Thomas veut le manifester en comparant cette analogie à une proportionnalité. Ainsi Dieu est aux créatures comme une perfection infinie est à une perfection limitée. D'où cette nouvelle appellation au moyen de laquelle saint Thomas, semble-t-il, n'entend ni définir, ni diviser l'analogie, et qui, de ce fait, nous apparaît purement accidentelle.

³² Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, p. 529.

COROLLAIRES

Nous avons manifesté la nature de l'analogie en distinguant sa signification première, sur le plan logique, et sa signification dérivée sur le plan réel; voyons maintenant ce qui en est de la notion d'être, l'analogie par excellence:

— l'être n'est pas équivoque, parce que la notion d'être perdrait alors l'unité qui la caractérise au bénéfice de la multiplicité: le terme "être" ne signifierait rien et ce serait refuser à l'intelligence humaine la possibilité de connaître complètement les choses. Or, l'être signifie une essence déterminée par une existence: ce qui constitue l'unité de tous les êtres, c'est ce rapport commun à l'existence;

— l'être n'est pas univoque, parce que s'il correspondait à une notion générique, il laisserait tomber la diversité des êtres en les ramenant tous à une unité absolue. Si l'être était un genre, il faudrait quelque chose qui lui soit extrinsèque pour le différencier d'avec ses modes; or, il n'y a rien d'extrinsèque à l'être;

— l'être est donc analogue. C'est un terme à plusieurs significations attribué à des sujets divers selon un ordre de plus ou moins grande participation à une signification première qui est celle du premier connu: la substance.

Cette analogie concerne le logicien puisqu'elle se situe sur le plan de la connaissance.

Sur le plan ontologique, se pose le problème de concilier l'unité réelle de l'être: une essence qui existe, et la multiplicité des êtres: l'être de l'un n'est pas l'être de l'autre. C'est l'analogie per posterius qui nous permet d'expliquer le réel en sauvegardant l'unité et la multiplicité qui se trouvent en lui.

Ainsi, si nous voulons parler déterminément de l'analogie de l'être, il faut tenir compte qu'elle n'a pas absolument la même signification pour le logicien que pour le métaphysicien. Pour que cette notion ait du sens en métaphysique, il ne faut pas perdre de vue la ratio propria de l'analogie qui a servi à la manifester, mais le métaphysicien s'en tiendra ensuite, dans son étude du réel, à l'analogie per posterius s'il veut rester dans la lumière propre de sa science. C'est à cette condition qu'un terme analogue peut engendrer une connaissance distincte. Le danger c'est qu'il y ait confusion entre l'ordre logique et l'ordre réel et qu'après avoir insisté sur l'analogie comme mode d'attribution logique on s'en désintéresse dans la suite.

En résumé, les éléments essentiels à l'analogie: ordre et principe, sont d'abord manifestes dans l'ordre logique: c'est là que nous constatons comment les analogués secondaires sont dénommés selon un ordre de participation plus

ou moins grande à la ratio propria qui convient seulement à l'analogué principal. C'est là, par conséquent, que les analogués secondaires nous apparaissent inintelligibles sans cette référence à l'analogué principal qui leur sert de principe. Ces deux éléments nous les retrouvons ensuite dans l'ordre réel, et c'est pourquoi nous parlons encore d'analogie, mais comme il ne s'agit plus d'une participation à une définition, ou à une simple notion analogique, mais à une perfection réelle, nous parlons d'analogie au sens dérivé.

Parler de l'analogie sur le plan de l'être sans la rattacher à l'analogie sur le plan logique, c'est se contraindre à ne jamais parler déterminément de l'analogie. C'est s'exposer à confondre les deux ordres, et pareille confusion, en plus de ne pas donner une idée juste de l'analogie, lui enlève tout intérêt et toute fécondité dans les applications auxquelles elle doit se prêter dans la suite.

DEUXIEME SECTION

Analogie: sa nécessité

Ce précieux instrument de vérité qu'est le syllogisme démonstratif se veut un procédé sûr qui puisse donner le pourquoi, la raison d'être des choses; en prêtant au processus de la pensée un caractère d'absolue nécessité, il place les fruits du labour scientifique hors de l'atteinte

de tout doute. C'est, en effet, le propre du syllogisme d'affirmer d'une manière nécessaire un attribut d'un sujet, par l'intermédiaire d'un moyen terme qui les unit l'un à l'autre par un lien d'inhérence, et de déduire ainsi de prémisses nécessaires une conclusion vraie, et qui ne peut pas ne pas être vraie.

Dès lors, l'essentiel de toute recherche scientifique, au sens aristotélicien du mot, réside dans la découverte d'un moyen terme permettant de lier le petit et le grand terme selon les lois de la pensée qui sont en même temps les lois de l'être, puisque l'être et la pensée sont en si parfaite concordance. D'où le problème de savoir si le moyen terme, centre et pivot de la démonstration apodictique, peut se sélectionner parmi les concepts analogues. Nous pouvons également nous demander si le petit et le grand terme du syllogisme qui doivent se retrouver dans la conclusion peuvent aussi être des analogues.

La réponse à ces questions dépend précisément du caractère de nécessité que comportent les termes analogues et par conséquent du degré d'unité auquel ils correspondent, car une proposition est une, une réalité est une, dans la mesure même où elle comporte tous les éléments nécessaires qu'elle implique³³. Voilà pourquoi il importe maintenant

³³ Si nous considérons l'analogie par excellence: l'être, il est vrai de dire que: "Le mystère de l'être est

de mettre en évidence jusqu'à quel point les concepts analogues répondent, quant à l'unité ou à la nécessité, aux exigences rigoureuses de la démonstration.

La première question qui se pose en vue de dégager le caractère de nécessité des analogues est la suivante: la réalité exprimée par le terme analogue se trouve-t-elle intrinsèquement dans tous les inférieurs ou bien si elle n'est formellement et intrinsèquement que dans l'un et attribuée aux autres en vertu d'une simple relation au premier analogué? Autrement dit, quel lien d'unité ou de nécessité relie les analogués secondaires à l'analogué principal? Pour répondre adéquatement à cette question et mettre en évidence le caractère nécessaire des analogues, il nous faut considérer séparément chacun des cas de concepts analogues.

plus complexe et plus profond qu'on ne l'eût cru à prime abord. Il se double de celui de l'unité, lequel entraîne ceux de l'identité et de la nécessité. On n'est qu'à la condition d'être 'un', et l'on n'est 'un' que grâce à la présence des éléments nécessaires que l'on implique. Il y a une certaine équivalence entre être, être 'un', et être identique à soi. Et pour se maintenir identique à soi, il est de rigueur que les éléments dont on résulte soient régis par un ordre interne de nécessité." Louis LACHANCE, L'être et ses propriétés, Montréal, Editions du Lévrier, 1950, p. 197.

1. Nécessité et concepts communs analogues

Tous les termes métaphoriques peuvent se situer ici, mais le type classique de ces concepts analogues est le vocable "sain":

— l'air est sain en vertu d'une simple relation à la santé de l'être vivant;

— la couleur du visage est saine en tant que signe de la santé;

— le remède est dit sain en tant que cause de la santé;

— le vivant seul jouit intrinsèquement de la santé.

Il en est de même également du terme "médical" dit du médecin, du bistouri, du remède, du traitement, du centre où se pratique l'art médical.

Dans ces cas, la référence des analogués secondaires à l'analogué principal n'implique pas nécessairement que la perfection existe intrinsèquement dans les différents sujets; au contraire, elle a lieu uniquement par dénomination extrinsèque. Toutefois, il serait faux de croire qu'il en est toujours ainsi. Si nous considérons de nouveau le cas de l'art, il ressort clairement qu'il existe des éléments intrinsèques à l'art libéral et à l'art logique, en vertu desquels nous pouvons leur attribuer le nom d'art qui se dit tout d'abord de l'art servile.

Nous pouvons en dire autant de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle. En effet, la sensation et l'intellection méritent analogiquement et intrinsèquement le nom de connaissance, et c'est au sens propre que ce vocable leur est attribué, car il désigne vraiment ce qui est commun aux deux termes analogues.

Nous pourrions multiplier les exemples et nous arriverions toujours à la même conclusion, à savoir que l'analogie per prius et per posterius, dans le cas des concepts communs, ni n'implique, ni n'exclut nécessairement l'existence intrinsèque de certains traits communs en chacun des analogués. Il convient d'analyser chacun des cas pour déterminer ceux où la perfection analogue convient formellement et intrinsèquement à tous les sujets.

Quel lien d'unité et partant de nécessité rattache les analogués secondaires au premier? Voici: Nous savons que le concept univoque exprime une réalité convenant au même titre et de la même façon à plusieurs sujets, c'est-à-dire une perfection jouissant d'une unité absolue, pouvant s'abstraire parfaitement des sujets où elle se réalise. Et ceci s'explique par le fait qu'un genre, par exemple "animal", s'applique de façon absolument identique à des individus de différentes espèces: à l'homme et au cheval, car en chacune de ces espèces, le genre se trouve spécifié par des différences qui lui sont extrinsèques, il conserve donc

toute son unité en dépit de ces différences. Nous pourrions en dire autant de l'espèce par rapport aux individus: la nature humaine reste toujours la même en Socrate, en Platon et en Aristote³⁴.

Par ailleurs, le concept analogue diffère du concept univoque, en ce sens qu'il désigne, au moyen d'un seul et même terme, des réalités diverses, bien que se ressemblant à différents points de vue, selon un certain ordre de dénomination dans le cas de l'attribution extrinsèque, ou selon une plus ou moins grande participation à une même perfection lorsqu'il s'agit de dénomination intrinsèque, il s'ensuit qu'il ne saurait être question d'unité absolue. Nous parlons plutôt d'unité relative que nous pouvons aussi bien nommer unité de référence:

— soit à la ratio propria du sujet principal dans le premier cas;

— soit à la perfection à laquelle participent plus ou moins parfaitement les divers analogués, dans le second³⁵.

34 Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, p. 530.

35 "Dicendum quod in omnibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaph., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus: sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod

Quand il s'agit d'attribution extrinsèque, ceci vaut non seulement pour l'exemple classique "santé", mais encore pour tous les cas où un terme se dit analogiquement de plusieurs, car les choses sont nommées analogiquement en vertu d'un élément commun qui les relie entre elles. Il ne s'agit pas simplement d'une communauté de nom, nous aurions alors le terme équivoque; il ne s'agit pas non plus d'une communauté de perfection attribuée à tous les sujets de la même manière, nous aurions l'univoque, mais il s'agit de l'analogie où le sujet principal seul réalise la ratio propria à laquelle les analogués secondaires se réfèrent à titre de cause, de relation ou de signe. Nous n'avons donc pas ici le concept analogue au sens strict du terme.

Par contre, dans le cas des analogues par dénomination intrinsèque, l'analogué primaire réalise pleinement la perfection, tout comme les analogués secondaires la réalisent formellement aussi, quoique plus ou moins parfaitement. Leur multiplicité se trouve donc ramenée à l'unité: à l'unité d'ordre ou de référence à un premier en vertu de cette participation à une seule et même forme. Il est clair que les analogues de cette catégorie se rapprochent davantage

dicitur de medicina, quae dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis." I^a, q. 13, a. 6.

de la vraie notion d'analogie et revêtent déjà un caractère de nécessité dont ne sauraient jouir les simples analogues par métaphore ou par attribution extrinsèque.

2. Nécessité et concepts prédicamentaux

Ces concepts désignés sous le nom de catégories se répartissent en deux classes distinctes: la substance et les accidents; ces derniers sont des déterminations de la substance selon la quantité, la qualité, la relation, la passion, le lieu... Par catégories, nous voulons signifier: "les grandes divisions du contenu des concepts, et non celles des formes de jugements³⁶".

La substance, la quantité, la qualité... n'appartiennent pas à des catégories identiques; cependant elles se rejoignent en un même centre de ralliement: toutes tiennent de l'être³⁷. Mais comme la substance réalise la perfection d'être à sa manière, et les accidents d'une façon différente, il s'ensuit que nous pouvons parler d'analogie de l'être au plan prédicamental. Et comme la notion d'être

36 J. M. LE BLOND, Logique et méthode chez Aristote, p. 53.

37 "Quaedam vero sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim solum in eo quod est ens. Ens enim non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice." De Principiis Naturae, cap. 6, n. 365.

se réalise plus parfaitement dans la substance que dans les accidents, cette analogie se dit per prius de la substance et per posterius des accidents³⁸.

De plus, cette analogie s'exprime en terme de participation, car la même qualité existe intrinsèquement en tous les sujets, dont le premier: la substance, est être au sens fort du mot, à titre de sujet et de cause des accidents, alors que ceux-ci, comme analogués secondaires, participent à un degré moindre à cette perfection que possède éminemment la substance.

Voilà pourquoi l'être se dit per prius ou per se de la substance et per posterius ou per participationem des accidents³⁹: la substance, en effet, c'est l'être proprement dit parce qu'elle existe en soi, par soi et en rien d'autre qu'en elle-même; tandis que l'accident, c'est de l'être

38 "[...] non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et qualitas, et omnia alia, sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae est aliorum subiectum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis aliorum praedicamentorum, quia multum genus praedicatur secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens praedicatur analogice. Et hoc est quod dicimus quod substantia et quantitas differunt in genere, sed sunt idem secundum analogiam." De Principiis Naturae, cap. 6, n. 367.

39 "[...] quod per participationem praedicatur, dicitur per respectum ad illud praedicatum per se, quod non est pura aequivocatio, sed multiplicitas analogiae." In I Metaph., lect. 14, n. 224.

relatif, totalement orienté vers la substance dont il dépend pour exister et dont il est l'achèvement.

Nous pouvons donc déduire qu'il existe entre les accidents et la substance une relation de causalité ontologique; en d'autres termes, l'unité analogique qui rattache les accidents à la substance se fonde sur la causalité que la substance exerce sur ses analogués secondaires. Dans le cas de l'être, qui se dit au premier chef de la substance, puis à titre secondaire des accidents, lesquels se rattachent à la substance comme à leur sujet propre et à leur cause, il s'agit de cause matérielle réceptrice.

Il importe de noter cependant que cette causalité du premier analogué que l'on retrouve dans tous les cas d'analogie, n'est pas nécessairement uniforme. Par exemple, les différentes impositions du terme "sain" expriment des réalités ordonnées à la santé de l'être vivant comme à leur fin; dans ce cas, le sujet premier remplit la fonction de cause finale. De même les acceptions diverses du vocable "médical" se prennent par dérivation à partir du médecin qui est l'agent et le sujet principal, il s'agit alors de cause efficiente⁴⁰.

40 "[...] Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione, vel comparisonem, vel convenientia, attribuuntur uni fini, sicut patuit in praedicto exemplo sanitatis. Aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina." De Principiis Naturae, cap. 6, n. 367.

Bref, c'est donc au plan prédicamental que s'opère la première réduction véritable de la multiplicité à l'unité. Evidemment, il s'agit non pas de l'unité numérique, ni de l'unité spécifique, ni de l'unité générique, mais de l'unité analogique, caractéristique des réalités qui se réclament des genres divers tout en jouissant d'une certaine affinité entre elles. Le caractère de nécessité des analogues au plan prédicamental est donc très fortement marqué, car il ne s'agit plus simplement de participation à une imposition de terme, mais toutes les réalités ont ceci en commun qu'elles existent, qu'elles participent à l'être, qu'elles sont vraiment de l'être.

3. Nécessité et analogie transcendantale

Strictement parlant, au niveau de l'analogie prédicamentale, il ne saurait être question de degrés d'être, "il n'y a que des formes spécifiquement ou génériquement distinctes, et des individus ou des espèces à qui ces formes conviennent de façon uniforme et univoque⁴¹". Mais les substances entre elles donnent lieu à des degrés d'être et aboutissent à une analogie que nous appelons transcendantale. Elles comportent, en effet, une hiérarchie allant des substances sensibles, composées, en passant par les substances

⁴¹ B. MONTAGNES, O.P., La doctrine de l'analogie de l'être, p. 37.

intellectuelles créées, pour parvenir jusqu'aux substances immatérielles, simples.

Le point Omega, selon l'expression teilhardienne, de cette gradation hiérarchique, c'est Dieu, l'Être suprême chez qui l'essence coïncide avec l'existence.

A partir de ce point culminant s'échelonnent tous les êtres selon un ordre hiérarchique décroissant:

— au sommet, Dieu, principe et cause de tous les êtres;

— viennent ensuite, les substances immatérielles supérieures: les esprits angéliques;

— puis, les formes spirituelles inférieures: l'âme humaine;

— toute la hiérarchie des diverses formes composées de puissance et d'acte;

— enfin, au degré le plus infime: la pure puissance.

Tel nous apparaît l'éventail des divers degrés de la substance où les inférieurs participent, chacun selon sa capacité propre, à la perfection du premier qui est sa cause exemplaire⁴².

42 "Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam (eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae), ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam." In I Sent., d. 3, q. 1, a. 3, solutio.

Au sein même de cette diversité d'êtres ressort et de façon plus caractéristique et plus évidente encore, l'unité analogique ou l'unité de participation. Comme, d'une part, l'unité analogique s'exprime en terme de causalité entre les analogués secondaires et l'analogué principal, et que d'autre part, "c'est en Dieu qu'il faut se placer pour comprendre comment la nécessité est à la fois la loi de l'être et la loi de la pensée⁴³", il nous faut analyser un peu le genre de relation causale qui existe entre les êtres créés et leur créateur, en vue de faire ressortir le fondement de l'analogie transcendantale.

Tout effet ressemble à sa cause⁴⁴; cette loi de la causalité, appliquée ici au créateur qui possède la perfection d'être dans sa plénitude, tandis que les êtres créés y participent par imitation, se ramène à la division des

43 J. CHEVALIER, La Notion de nécessaire chez Aristote, p. 141. "Dans la Forme suprême, c'est-à-dire en Dieu, être immobile, acte pur, l'individualité, marque de la substance, et la nécessité, marque de l'intelligibilité logique, se confondent: l'être en tant qu'être est à la fois en soi et universel. C'est cette identité du réel et de l'intelligible, de la nécessité substantielle et de la nécessité logique dans l'Acte pur, qui fonde en réalité nos procédés logiques, définitions et démonstration." Ibidem, p. 172.

44 "Omne autem quod ab aliquo per se agente produci-
tur, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectum est,
ipsum imitetur; quia [...] simile agit sibi simile, tam in
his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per ne-
cessitatem." In I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, solutio. Cf.
aussi, In III De Anima, lect. 6, n. 658.

causes en causes univoques et en causes équivoques⁴⁵. Rappelons brièvement ces notions communes.

Une cause est dite univoque lorsque la perfection selon laquelle l'agent communique au patient sa propre ressemblance, se retrouve selon la même qualité et la même intensité chez le patient: alors, la cause et l'effet jouissent d'une perfection de même espèce et la similitude se trouve parfaitement convertible.

Par contre, la cause équivoque suppose une différence essentielle entre la perfection de l'agent et celle que reçoit le patient; celui-ci jouit par simple participation de la perfection que l'agent possède par essence, de sorte qu'il ne peut y avoir réciprocité entre l'effet et la cause. Cependant, l'effet ressemble à la cause, car il s'agit d'une participation formelle et intrinsèque à la même perfection. L'analogie transcendantale correspond donc à cette causalité équivoque, et l'unité analogique qui caractérise les rapports entre créatures et créateur se ramène donc à l'unité par référence à un premier qui s'assimile ici à l'unité de participation par imitation et par

45 "[Philosophus] Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae." In II Metaph., lect. 2, n. 293.

"[Perfectio] est in uno deficienter, in altero est eminentius." In II Sent., d. 15, q. 1, a. 2, ad 4.

similitude⁴⁶. Il s'ensuit donc que cette communauté d'analogie entre l'Être suprême et les êtres créés exprime une relation de causalité formelle exemplaire.

Bref, nous pouvons affirmer que la multiplicité réduite à l'unité que nous rencontrons au plan prédicamental et celle que nous venons d'analyser au niveau transcendantal se réfèrent au même principe initial: l'unité d'analogie par référence à un premier. A ces deux niveaux, nous avons surtout cherché à mettre en évidence le caractère intrinsèque de la participation en insistant à la fois sur la nature de la relation causale du supérieur vis-à-vis des inférieurs, et sur la possession intrinsèque de la perfection d'être par tous les sujets.

Dans l'ordre transcendantal, ce que nous avons affirmé de l'être, nous pouvons le dire aussi bien de ses propriétés: l'unité, la vérité, la bonté; ces caractères s'appliquent à des êtres multiples, à des titres et à des degrés divers. Ainsi:

46 "Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa." De Veritate, q. 23, a. 7, ad 10.

"[...] et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis." In I Sent., d. 34, q. 3, a. 1. Cf. aussi, Ia, q. 13, a. 9; q. 44, a. 3.

Une pierre est bonne d'une bonté à elle parce qu'elle ne s'effrite pas; un fruit est bon d'une bonté à lui parce qu'il rafraîchit; un cheval est bon parce qu'il peut fournir une longue course; un professeur est bon parce qu'il sait et sait enseigner ce qui est de sa partie; un homme vertueux est bon parce qu'il veut et fait le bien; un saint est meilleur encore parce qu'il a la passion ardente du bien⁴⁷.

Il en est ainsi également d'autres attributs moins universels, comme la vie, la pensée, la sagesse, les notions de cause, de principe et autres semblables.

Reste un problème à toucher, qui sert en même temps d'introduction à l'étude des vocables que, selon notre langage humain, nous attribuons à Dieu: puisque dans l'ordre des catégories, la substance entre dans la définition de l'accident, comment faut-il, dans l'ordre transcendantal, définir le Créateur et la créature?

En réponse à cette question, il nous faut de nouveau souligner la différence suivante entre l'ordre logique et l'ordre réel: ce qui est premier connu dans l'ordre de l'imposition se trouve souvent dernier dans l'ordre du réel, de sorte que nous attribuons d'abord à ce qui nous est plus connu, parce que plus près de nous, le vocable que nous appliquons ensuite à l'Etre qui nous est moins accessible. Il reste que, dans l'ordre réel, l'Etre infini, à la fois

47 R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, p. 280.

principe d'être et source d'intelligibilité, revêt un caractère tel que même s'il n'entre pas dans la définition de ses analogués, "il en rend véritablement raison"⁴⁸.

4. Nécessité et noms divins

Nous ne nous attardons pas à l'étude des attributs divins et des perfections absolues, car cette analyse dépasse de beaucoup les cadres de notre recherche. Mais, comme d'une part, la question des noms divins relève de la logique de l'attribution, et que d'autre part, ce problème nous apparaît comme une application de la doctrine de l'analogie, nous nous devons d'en résumer l'essentiel. C'est, en effet, à propos des noms divins que saint Thomas a traité pour une bonne part de l'analogie⁴⁹.

Tout d'abord, rappelons les principes déjà énoncés à propos de l'imposition des termes:

— nous nommons les choses comme nous les connaissons;

— nous les connaissons progressivement et selon leurs rapports mutuels.

⁴⁸ B. MONTAGNES, O.P., La doctrine de l'analogie de l'être, p. 63.

⁴⁹ Cf. I^a, q. 13 et q. 16. Cf. également, Ralph M. McINERNEY, The Logic of Analogy, The Hague, 1961, p.[153]-165.

Or, le fait que notre intelligence se trouve liée à la matière influence notre mode de connaître⁵⁰. D'une part, la connaissance sensible requiert le contact physique avec les choses qui nous entourent; d'autre part, nous pouvons devenir intentionnellement toutes choses par le fait que notre intelligence peut dégager des choses sensibles, leur quiddité: cette quiddité des choses sensibles, voilà l'objet propre de l'intelligence.

Evidemment, Dieu ne peut pas être considéré comme l'objet propre de l'intelligence humaine; puisqu'il n'a pas de corps⁵¹, nous ne pouvons pas le connaître par le truchement de ses qualités sensibles. Cependant, partant des choses créées que nous connaissons, nous remontons jusqu'au Créateur pour découvrir qu'il est principe et cause de tout ce qui existe; c'est là, suivre le procédé discursif caractéristique de l'intelligence humaine qui connaît la cause par l'effet, le Créateur par la créature. Dès lors, si Dieu n'est accessible à notre intelligence qu'en vertu des êtres qu'il crée, il est tout normal qu'utilisant le procédé

50 "Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum." I^a, q. 85, a. 1, respondeo.

51 "Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus." I^a, q. 3, a. 1.

de l'analogie, nous lui attribuons les noms par lesquels nous désignons les êtres que nous connaissons⁵².

La connaissance d'une cause par ses effets peut atteindre un certain degré de perfection, lorsque les effets sont proportionnés à la cause et de même nature qu'elle; mais comme le rapport entre l'être divin et l'être créé relève d'une cause équivoque, et que la distance demeure infinie entre le créateur et la créature, il suit que notre connaissance de Dieu est fort imparfaite⁵³.

Nous pouvons alors nous demander ce que vaut notre langage humain, aux multiples concepts, lorsque nous l'appliquons à Dieu: Etre absolument simple. Est-ce qu'un même terme: bon, sage, juste, peut à la fois se dire du fini et de l'infini, du créé et de l'incrédé? Comme il ne s'agit plus alors seulement d'imposition de terme, mais bien de ce que contient le concept et de ce qu'il représente, nous voilà de nouveau face au même problème de l'unité dans la diversité: quelle unité rattache au Créateur la multiplicité

52 "Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est." IA, q. 13, a. 1, respondeo.

53 "[...] Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois." Ibidem.

des êtres qui existent et desquels nous disons qu'ils sont bons, justes, sages?

Evidemment, il s'agit ici encore d'unité analogique, car ces divers noms revêtent des sens différents, quoique d'une certaine façon semblables, selon qu'ils se disent de Dieu ou de tel être créé. Comme c'est toujours le cas, lorsqu'il s'agit de termes analogues, les vocables communs à Dieu et aux créatures se considèrent en fonction de la référence à un premier. Ici l'être créé est le per prius, car en lui se trouve la ratio propria du nom⁵⁴, et l'ordre des notions signifiées par le nom indique l'ordre selon lequel nous connaissons: du plus près de nous au plus loin et au moins accessible. Voilà pourquoi les prédicats accidentels tels que bon, sage, juste... se disent per prius de la créature et per posterius du Créateur.

Toutefois, cette relation per prius et per posterius revêt ici un nouveau caractère: puisque ces prédicats accidentels en ce qui concerne l'être créé deviennent des prédicats essentiels ou substantiels lorsqu'il s'agit de Dieu qui est absolument simple et dont l'essence est synonyme d'existence, cette référence à un premier doit donc s'entendre en

54 "Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectuum signa. Intelligimus autem quandoque priora ex posterioribus. Unde aliquid per prius apud nos sortitur nomen cui res nominis per posterius convenit." In V Metaph., lect. 5, n. 824.

un autre sens que lorsqu'il s'agit de la santé et du remède, de la substance et de l'accident.

C'est, répétons-le, à propos des relations entre Dieu et le créé que saint Thomas fait appel à la communauté de proportions ou à l'analogie de proportionnalité basée sur la ressemblance entre deux rapports: ce que le pilote est pour le navire, le prince l'est pour la cité⁵⁵. Cet exemple, transposé au niveau transcendantal, s'exprime en ces termes: la relation de l'être fini à une perfection finie est semblable à la relation de l'être infini à une perfection infinie⁵⁶.

Bref, toutes les fois qu'il s'agit d'analogie transcendantale, de relations et de dénominations qui se disent per prius de l'être créé et s'appliquent per posterius au Créateur, la multiplicité se ramène à l'unité en vertu de l'analogie de proportionnalité.

CONCLUSIONS GENERALES

Il nous reste maintenant à résumer et à ajouter certaines précisions à propos du caractère d'unité, et par

55 "[...] sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navem." De Veritate, q. 23, a. 7, ad 9.

56 "Sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter naturam et Deum; quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria." Ibidem.

conséquent de nécessité propre aux divers concepts analogues. Soulignons tout d'abord le fait que les cas d'analogie que nous avons considérés ne sont pas identiques, même s'il s'agit pour tous d'une relation per prius et per posterius.

Dans le cas de la santé, il s'agit, non pas d'une perfection intrinsèque partagée diversement par les analogues secondaires, mais simplement d'une imposition de terme, d'un même terme, à des réalités différentes, en vertu d'une relation de cause à effet, de signe à signifié. Le cas de l'art se rapproche davantage de la vraie notion d'analogie, en ce sens que la perfection, — en l'occurrence: le factibile —, se retrouve dans tous les sujets.

Cependant, l'analogie au sens strict se réalise plus parfaitement au plan prédicamental où il ne s'agit plus seulement de participation à une simple notion analogique ou à une perfection quelconque, mais où il s'agit d'un principe réel, d'un sujet, de l'être qui apparaît comme un mode commun participé inégalement par la substance et les accidents. Toutefois, le sommet de la réalisation analogique se situe au plan transcendantal où les êtres créés reçoivent ce qu'ils sont, de leur Créateur, par participation, par ressemblance et par imitation.

En résumé, comme l'unité d'ordre par préférence à un premier signifie: multiplicité réduite à l'unité, cela

suppose un principe d'ordre. Ce principe n'est autre que l'analogué principal dans lequel la perfection se réalise pleinement et à laquelle les autres participent, chacun selon sa capacité. De plus, ce principe doit être, non pas une notion analogique elle-même, comme la santé, mais un principe réel. Enfin, l'analogué qui sert à la fois de principe et de cause entre dans la définition de ses analogués secondaires: la substance entre dans la définition de l'accident. Pour ce qui est des noms divins, — une application de la doctrine de l'analogie —, la notion de proportionnalité entre en jeu et marque, en terme de similitude, toute la distance qui sépare les perfections créées des perfections divines.

C'est donc en fonction de relation causale et de possession intrinsèque d'une même perfection que s'exprime le plus parfaitement l'unité analogique, signe de la nécessité, de cette nécessité à la fois marque de l'être et du connaître dans l'ordre de la substance première: norme de toute science et fondement de toute réalité⁵⁷.

57 Cf. J. CHEVALIER, La Notion de nécessaire chez Aristote, p. 145.

TROISIEME SECTION

Analyse du problème

1. Moyen terme nécessaire

Il ne suffit pas que la démonstration scientifique parte de principes nécessaires: propositions premières, immédiates et indémonstrables, il faut encore que ces principes premiers soient des principes propres, en ce sens que la propriété, ou l'action, ou la chose à démontrer, soit le propre du sujet. La démonstration n'a pas à prouver l'existence de telles propriétés, son rôle consiste à considérer les propriétés qui conviennent essentiellement au sujet, afin de manifester pourquoi elles lui conviennent nécessairement⁵⁸.

Ceci revient à dire que, dans une telle démonstration, la comparaison entre le petit et le grand terme doit

58 "Quorum primum pertinet ad syllogismum, scilicet quod omnis syllogismus probat aliquid de aliquo per aliquod medium [...]. Aliud autem pertinet ad ipsum quod quid est, quod est per syllogismum probandum; ad quod requiruntur duae conditiones. Quarum una est quod quod quid est sit proprium: quaelibet enim res habet propriam essentiam sive quidditatem. Et quia non omne quod est proprium alicui pertinet ad essentiam eius, sicut risibile homini; ideo requiritur secunda conditio, quod praedicetur in quid. Et has duas conditiones necesse est sequi tertiam, scilicet ut quod quid est sit convertibile cum eo cuius est." In II Post. Anal., lect. 3, n. 4.

s'établir en fonction d'un moyen terme nécessaire⁵⁹. En d'autres mots, les trois termes doivent se ranger en ordre de complexité décroissante: le petit terme inclut dans sa compréhension le moyen et le moyen à son tour inclut le grand⁶⁰. Sans ce moyen-intermédiaire sur lequel repose l'inhérence du grand terme dans le petit, nous ne pourrions saisir le caractère nécessaire et essentiel de la conclusion, nous ne saurions pas le pourquoi, nous ne connaîtrions pas la cause.

Dès lors, la science peut se définir aussi bien connaissance par le moyen que connaissance par la cause, voilà pourquoi toute la théorie de la démonstration se ramène, en définitive, au choix judicieux de ce moyen terme qui s'assimile à la cause.

Pour être scientifique, avons-nous dit déjà⁶¹, le moyen terme ne doit exprimer, en dernier ressort, que la

59 "[...] oportet demonstrationem haberi per medium necessarium: alioquin nesciretur quod conclusio sit necessaria, neque propter quid, neque quia, cum necessarium non possit sciri per non necessarium." In I Post. Anal., lect. 13, n. 11.

60 "Sit enim folium fluere in quo A, qua est maior extremitas; latum folium habere in quo B, quod est medium; vites vero accipiantur in quo C, quod est minor extremitas. Sic igitur in B est A, quia omne quod habet latum folium fluit; in C autem est B, quia omnis vitis habet lata folia; et sic concluditur quod A est in C, id est quod omnis vitis folio fluit. Et in toto hoc processu causa accipitur pro medio, et sic causatum per causam demonstratur." In II Post. Anal., lect. 18, n. 5.

61 Cf. ci-dessus, p. 28.

cause intrinsèque, l'essence de la chose, laquelle essence s'exprime par la définition. En effet, le moyen terme représente une nature universelle, à laquelle se comparent tour à tour, et le petit, et le grand terme. Or, tout universel comporte deux propriétés essentielles qui s'établissent en raison inverse l'une de l'autre: la compréhension et l'extension, dont nous devons maintenant parler, puisque le problème de la prédicabilité qui nous occupe est étroitement lié à celui de l'extension et de la compréhension.

2. Compréhension et extension des univoques

Tout d'abord, l'universel comporte, comprend, certaines propriétés, certains caractères: l'homme est animal raisonnable, voilà pour la compréhension; puis il s'applique, il s'étend à de multiples sujets, nommés ses inférieurs, et dans chacun desquels il se réalise de façon uniforme: l'homme se dit aussi bien de Socrate et de Platon que du Canadien et de l'Européen, ou d'un blanc et d'un noir, voilà pour l'extension.

La compréhension d'une notion ou d'une nature universelle peut se définir: l'ensemble des propriétés qui la constituent ce qu'elle est; c'est donc son essence même. Evidemment, tous les caractères qu'une réalité comporte découlent du fait que cette réalité jouit de telle ou telle essence. Et, ces caractères peuvent ensuite s'appliquer à

tous les inférieurs que cette notion atteint dans son extension, dans la mesure où chacun d'entre eux possède et réalise ces caractères qui la spécifient et la constituent elle-même. En dernière analyse, le syllogisme repose sur la compréhension des termes.

Cependant l'extension est le corrélatif de la compréhension, puisque moins le concept comprend de notes, plus s'étend le domaine où il s'applique, de sorte que c'est en raison de l'extension que se mesure l'universalité d'un concept. En effet, tout prédicat comporte ordinairement universalité, car nous savons que c'est l'universalité d'une notion qui la rend prédicable, de telle sorte que le sujet est compris, en tout ou en partie, dans le prédicat; de là l'expression: le prédicat est dans la compréhension du sujet et le sujet dans l'extension du prédicat.

C'est en vertu de ces deux propriétés de l'universel que les éléments de la définition peuvent nous faire comprendre le défini, et c'est grâce aussi à elles que nous pouvons vérifier si les trois termes du syllogisme se disposent vraiment selon un ordre croissant et mettent en évidence le caractère nécessaire de l'argumentation.

Illustrons cette théorie d'un exemple.

Tout animal (M) est mortel (G).

Or, le chien (P) est animal (M).

Donc, le chien (P) est mortel (G).

Nous constatons que le moyen tient vraiment sa place d'intermédiaire: sujet du grand terme et attribut du petit, il est à la fois contenant et contenu, de telle sorte que les trois termes se subordonnent l'un à l'autre. Nous plaçant, soit du côté de l'extension, d'où nous tirons généralement les impositions de termes, soit du point de vue de la compréhension, point de vue où se place d'ordinaire la pensée, le caractère nécessaire de l'argument apparaît aussi clairement dans un cas que dans l'autre⁶².

Tout ceci se comprend bien lorsqu'il s'agit de notions universelles univoques. En effet, dans le contexte des catégories, les lois générales qui régissent le manie- ment du moyen terme s'appliquent en toute rigueur, et nous parlons alors de moyen terme univoque. Mais, comment ces lois peuvent-elles s'appliquer dans le cas:

— des notions communes analogues qui trouvent une application courante dans tous les domaines de la science humaine?

— des notions générales de principe, de cause, d'acte et de puissance, qui dépassent les limites détermi- nées des universaux?

62 Cf. J. de TONQUEDEC, S.J., La critique de la con- naissance, p. 335-337, 383-397.

— de la notion d'être en tant qu'être qui domine tous les genres et jouit d'une amplitude telle qu'elle embrasse à la fois le créé et l'incréé?

— enfin des perfections humaines comme la bonté, la justice, et dont le vocable, par extension de son sens premier, s'applique à Dieu?

Si "la loi du rapport inverse entre l'extension et la compréhension d'un terme vaut parfaitement lorsqu'il s'agit d'un concept univoque, que faut-il en penser quand il est question d'un concept analogue⁶³?"

Pour répondre à cette question, et en vue de bien mettre en évidence que c'est en raison de l'extension qu'une notion est dite universelle et que c'est à partir de l'universalité que nous découvrons la nécessité, attardons-nous un moment à examiner s'il est exact, sans aucune nuance, que le concept d'être comporte le minimum de compréhension vu qu'il a le maximum d'extension.

3. Compréhension et extension des analogues

L'être compénètre tout: ceci ressort de sa définition même. L'être, en effet, se définit:

63 Jean PETRIN, O.M.I., Univoçité et analogie dans les lois de la logique, dans Angelicum, 26-27 (1949-50), [233]-249. Cf. p. 248.

— d'une manière descriptive: ce qui existe ou tout au moins peut exister⁶⁴;

— d'une manière plus formelle, en autant qu'il peut être abstrait — quoique imparfaitement — de ses analogués: ce dont l'acte est l'existence⁶⁵.

De ces deux explicitations de l'être, ressort à la fois son caractère de multiplicité et d'unité. En effet, la multiplicité qu'il contient actuellement et implicitement se ramène à une unité, non pas absolue, mais relative: l'unité analogique. Ce qui constitue formellement et intrinsèquement l'être, c'est l'exister; d'autres caractères ne sauraient entrer dans sa compréhension, sans lui faire perdre de son ampleur. Et cette caractéristique, l'être la partage avec tous ses inférieurs, mais de façon inégale et selon des modes différents.

La compréhension de l'être, tout comme son extension, sont des notions immédiatement saisies, mais le mode selon lequel a lieu l'extension mérite d'être souligné, car la notion générale d'être est la plus simple de toutes, en ce sens qu'elle n'est pas composée d'éléments distincts; sa

64 "Nomine entis communiter intelligitur id quod existit aut saltem existere potest." R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Dieu, son existence et sa nature, p. 535.

65 "Ens est id cuius actus est esse." In IV Metaph., lect. 2, n. 556-558; In XI Metaph., lect. 1, n. 2419.

propriété, répétons-le, c'est l'exister. Sa compréhension, apparemment réduite au minimum, se trouve cependant d'une très grande richesse, en même temps que son extension est fort vaste, puisque la notion d'être s'étend à tout ce qui existe ou peut exister.

Ainsi donc la notion d'être comporte multiplicité: nous ne pouvons la concevoir sans penser, au moins de façon confuse, aux divers sujets qui participent d'elle, c'est ce que nous voulons signifier en disant qu'il est impossible de l'abstraire parfaitement de ses inférieurs. Cette multiplicité, répétons-le, se réduit à l'unité analogique de participation. En d'autres termes, l'être convient essentiellement à la substance et nous devons admettre qu'il "s'identifie avec l'essence actualisée des choses et qu'il s'affirme d'elles essentiellement⁶⁶". Il convient également à tous les accidents.

En effet, l'être s'attribue essentiellement à tous ses sujets et la raison en est que son extension se réalise, ni par addition, ni par différentiation, comme dans le cas des genres et des universaux, mais les modes selon lesquels il s'explicite lui sont intrinsèques; d'où il ressort que

66 "Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia." In IV Metaph., lect. 2, n. 558.

le mode particulier d'extension de l'être conditionne nécessairement son caractère d'unité.

Cette théorie qui caractérise la notion d'être ne lui est pas particulière. Nous la retrouvons, avec plus ou moins de nuances:

— sur le plan transcendantal, à propos des noms divins, des attributs divins et de l'Être suprême duquel les autres êtres tirent leur degré de perfection selon la plus ou moins grande distance qui les sépare de Lui;

— au niveau du langage scientifique, comme aussi sur le plan du langage philosophique; c'est ainsi, par exemple, que le mouvement réalise ce mode d'unité analogique puisqu'il se dit de la génération et de la corruption, de l'accroissement et de l'altération aussi bien que du mouvement local⁶⁷.

Pour tout résumer, disons que ce qui caractérise la notion d'analogie au sens fort du mot, c'est d'abord la référence à un premier analogué avec lequel les analogués secondaires partagent la même perfection selon une plus ou moins grande participation; puis le rapport de causalité qui s'exerce du supérieur sur les sujets: c'est là, la condition

67 "Species autem motus sunt quatuor: scilicet secundum locum, augmenti et decrementi, et alterationis. Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes quia motus sunt successive, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae." In I De Anima, lect. 6, n. 75.

de la similitude analogique, de la proportion de l'un à l'autre au plan prédicamental et finalement de la proportionnalité au plan transcendantal. Il est clair que de telles notions qui se diffusent avec une telle diversité, et qui sont participées suivant une telle variété de modes ne peuvent jouir d'autre unité que de celle que suppose l'analogie. Par suite, chacun de ces concepts représente des entités multiples unifiées par le lien de l'unité par référence à un premier et qui prend nom d'unité de proportion ou d'unité de proportionnalité. Et puisque ce mode d'unité repose sur la causalité, — et en définitive sur la causalité efficiente —, nous pouvons déjà dire, par anticipation, qu'il peut fonder le quatrième mode de perséité, et partant le deuxième⁶⁸.

68 Cf. L. LACHANCE, O.P., L'être et ses propriétés, p. 154-155. Causalité efficiente: c'est que la participation peut se concevoir aussi en termes d'acte et de puissance (I^a, q. 75, a. 5, ad 4). L'inférieur qui participe se trouve, par rapport à la perfection à laquelle il participe, comme la puissance par rapport à l'acte: il n'y a de participation possible à une perfection que s'il y a un sujet en puissance, apte à la recevoir, ce qui explique que la perfection participée (ou l'acte reçu) revêt des aspects différents selon la variété des puissances réceptrices. Or, l'acte communiqué par une cause efficiente se trouve limité par la puissance qui le participe, de telle sorte que l'axiome: "tout agent produit des effets qui lui ressemblent", révèle le principe sur lequel il repose: "tout agent agit en tant qu'il est en acte" (De Potentia, q. 7, a. 5). D'où il suit que la cause formelle exemplaire, tout en conservant son importance, se subordonne à la cause efficiente: celle-ci apparaît alors comme fondamentale, de telle sorte que la "relation de participation" entre l'être

4. Termes syllogistiques analogues

Saint Thomas, dans ses commentaires sur les Seconds Analytiques d'Aristote, notamment aux leçons dix-sept et dix-neuf du deuxième livre, explique longuement la raison d'être du moyen terme univoque. Cependant il ajoute, à la suite d'Aristote, la note que voici: une autre manière de connaître le propter quid, c'est de choisir un moyen terme analogue, c'est-à-dire selon une proportion⁶⁹. Ce que le saint Docteur explique très brièvement en ces termes: c'est alors "comme si" tous les analogués se rejoignaient "in una natura generis vel speciei"⁷⁰. "Comme si", c'est que la perfection, quelle qu'elle soit, qui convient de façon intrinsèque à tous les sujets, s'exprime certes en un concept caractérisé par une certaine unité, mais ce concept, comme tel, demeure inadéquat et imparfait, car il ne traduit pas de façon explicite ce qui différencie les analogués l'un de

créé et l'être divin, en définitive, "se réduit au rapport d'effet à cause dans l'ordre de la causalité efficiente" (Etienne GILSON, La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne, dans Revue des Sciences Religieuses, 32 [1958], p. 170).

69 "Alius modus investigandi propter quid est eligere commune secundum analogiam, idest proportione." In II Post. Anal., lect. 17, n. 4.

70 "Ad hoc autem commune analogum quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei." Ibidem, lect. 17, n. 4, in fine.

l'autre, bien qu'il contienne implicitement ces différences⁷¹.

Ceci s'applique tout particulièrement au double sens prédicamental et transcendantal de l'être, puisque celui-ci n'admet pas de différences extrinsèques, ni ne peut s'abstraire parfaitement de ses différences comme un genre s'abstrait de ses espèces; mais nous pouvons en étendre l'application aux autres notions analogues lorsque chacune contient actuellement et implicitement les diverses modalités qui différencient un analogué de l'autre.

C'est précisément en raison de cette diversité de modes contenue implicitement dans les notions analogues que nous disons d'elles qu'elles n'ont pas d'unité absolue, mais une unité relative, une unité d'analogie, ou selon une proportion.

71 A noter que ce que Jean de Saint-Thomas nomme ici analogie de proportionnalité propre correspond à ce que nous avons désigné au cours de ces pages par l'expression "participation à une perfection possédée intrinsèquement par tous les analogués, quoique de façon inégale". Pour saint Thomas et pour la plupart des auteurs contemporains, la proportionnalité propre se réserve, semble-t-il, pour les rapports entre créé et incréé. "Analogia proportionalitatis propriae possunt habere conceptum unum respectu omnium analogatorum inadaequatum et imperfectum, nec praescendentem ab inferioribus per aliquid, quod in potentia illa includat et actu excludat, sed per aliquid quod actu non explicet, actu autem includat seu implicet." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 492-493.

Nous pouvons donc conclure en affirmant que, selon le principe tiré des Seconds Analytiques, tous les concepts qui remplissent les conditions de l'analogie au sens strict du mot, peuvent entrer comme moyen terme, dans un syllogisme démonstratif.

Mais, empressons-nous d'ajouter qu'il n'y a pas uniquement le moyen terme de la démonstration qui puisse être un concept analogue; le petit et le grand terme, qui se retrouvent dans la conclusion à titre de sujet et de prédicat, peuvent également être des analogues, ce que nous pourrions constater en analysant le mode selon lequel les divers analogues peuvent s'insérer dans la structure essentielle des modes de perséité, et partant dans la démonstration scientifique. Cette étude constitue l'objet de la deuxième partie de notre recherche.

DEUXIEME PARTIE

TENTATIVE DE SOLUTION

DEUXIEME PARTIE

TENTATIVE DE SOLUTION

Nous voici au coeur même de notre problème, et nous nous demandons quel traitement il convient de faire subir aux termes analogues pour qu'ils soient utilisables dans la démonstration à titre de petit, de moyen aussi bien que de grand terme.

A notre connaissance, il n'existe pas de règles déterminées ni de lois précises pouvant servir de propédeutique à une logique de l'analogie. Rien de tel n'est explicitement postulé dans les Analytiques, qui sont pourtant comme la grande charte de la logique de l'attribution. Aussi, notre modeste contribution consiste-t-elle:

— à essayer de dégager certaines lois, à partir du processus de définition et de prédication auquel nous soumettons les univoques en vue de la démonstration;

— et à formuler ces lois de façon précise en vue de leur application concrète dans le domaine de l'argumentation.

Dans un premier chapitre intitulé: "Univocité et analogie", nous analysons tout d'abord la théorie proposée

par le Père Jean Pétrin, O.M.I., dans l'article dont nous avons déjà parlé: "Univocité et analogie dans les lois de la logique", article qui préconise de réduire les termes analogues en termes univoques en vue de la démonstration.

Au dernier chapitre: "Démonstration et analogie", avec l'aide de Jean de Saint-Thomas nous revoyons tout le processus de la connaissance, selon l'ordre d'acquisition et en fonction des univoques, pour appliquer, avec les variantes nécessaires, ces conditions au cas spécial des analogues.

Finalement, nous résumons brièvement notre étude en vue de dégager les conclusions générales qui en découlent.

CHAPITRE PREMIER

UNIVOCITE ET ANALOGIE

CHAPITRE PREMIER

UNIVOCITE ET ANALOGIE

Puisque l'emploi des modes analogues dans la démonstration scientifique relève d'un mécanisme extrêmement délicat, pourquoi préconiser avec tant d'insistance l'utilisation de cette technique compliquée? Ne vaudrait-il pas mieux nous limiter à l'usage traditionnel des modes univoques qui ont fourni leurs preuves en assurant la validité du syllogisme et le succès de la logique traditionnelle?

C'est que l'ensemble des lois qui régissent la classification des concepts univoques, la construction des propositions auxquelles ces concepts donnent lieu, ainsi que la valeur rigoureuse de la démonstration parfaite, suffisent dans l'ordre strictement logique; mais elles se trouvent dépassées dès qu'il s'agit d'assurer la vérification exacte du raisonnement et la pénétration philosophique du réel. Et ceci tient, semble-t-il, à la nature même de l'esprit humain qui est tout à la fois intelligence et raison. En effet,

— par notre intelligence, nous pouvons connaître toutes choses sous un mode absolu¹, nous pouvons accéder

¹ "Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta." I^a, q. 75, a. 5.

jusqu'aux données transcendantes et pénétrer les notions d'être, de bien, de vrai, selon leur clarté intelligible et leur universalité absolue;

— par notre raison, et en vertu du procédé discursif qui lui est propre, nous avançons progressivement et sûrement vers la possession des vérités les plus profondes².

Bref, pour l'esprit humain, la façon caractéristique de comprendre l'univers et d'en dégager les causes premières, c'est la voie du raisonnement. Raisonnement qui, par la méthode de recherche, procède de quelques connaissances simples: les premiers principes; pour ensuite, par la méthode de jugement, retourner à son point de départ, en vue de vérifier, à la lumière de ces mêmes principes, les résultats de son investigation, et d'éprouver la validité de ses démarches, afin de les maintenir dans la rectitude et la vérité³.

2 "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam." I^a, q. 79, a. 8.

3 "Inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat." Ibidem. Cf. également: I^a, q. 34, a. 1, ad 2; q. 79, a. 10, ad 3; II^aII^ae, q. 180, a. 3, ad 1.

Ainsi donc, tout en s'appliquant à l'analyse et à la compréhension du réel, le philosophe, en vertu de ce pouvoir réflexif propre à la pensée humaine, revient sur ses démarches intellectuelles, et c'est en réfléchissant ainsi sur sa propre réflexion que l'intelligence en est venue à élaborer les lois de la logique.

Or, dans le cadre de ces lois, il existe une antinomie profonde et incontestable:

— tout d'abord, "elles sont d'une rigueur absolue en raison de laquelle la logique est une véritable science et un art absolument sûr dans le labeur intellectuel";

— par ailleurs, "elles sont d'une souplesse et d'une variété de nuances qui leur permettent de se mouler sans cesse aux mille et une formes du réel intelligible⁴".

Comment expliquer cette antinomie autrement que par le recours à la doctrine de l'univocité et de l'analogie des concepts? En effet, la technique qui s'offre en premier lieu à l'esprit désireux de s'élever aux notions universelles, de diriger ses jugements et de construire ses raisonnements, c'est l'univocité. Aussi, est-ce sur un ensemble de concepts univoques que repose la valeur rigoureuse de ces lois de la pensée, et, par le fait même, ces concepts

⁴ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 234.

réclament le droit de primauté à l'intérieur des cadres de la logique.

Par ailleurs, l'âme humaine jouit du privilège de pouvoir détecter les affinités secrètes qui existent entre les réalités les plus disparates, et de pouvoir ainsi les ramener toutes sous une seule et même optique. A cet effet, une nouvelle technique se présente: c'est l'analogie; et elle étend ses applications à tous les secteurs de la connaissance humaine. L'infinie variété et l'incomparable souplesse des lois de la logique dépendent donc, dans leur application, d'un ensemble de concepts analogues qui, de ce fait, réclament le droit de primauté dans l'ordre de l'intelligibilité du réel.

Par conséquent, sous peine de laisser échapper l'un ou l'autre de ces aspects importants du savoir, nous devons posséder une connaissance exhaustive de ces deux techniques complémentaires l'une de l'autre. Voilà pourquoi nous analyserons comment le Père Pétrin propose d'établir le primat, et de l'univocité, et de l'analogie.

PREMIERE SECTION

Primauté de l'univocité au plan logique

Pour manifester de façon adéquate le primat de l'univocité dans l'ordre logique, nous procéderons en suivant le processus normal de l'esprit humain et en nous référant à

ses opérations propres: la simple appréhension, le jugement et le raisonnement.

1. Au niveau de la simple appréhension

Le principe métaphysique que saint Thomas nous rappelle fréquemment, à savoir que "toute multiplicité doit se réduire à l'unité⁵", trouve déjà une application pratique au plan des termes et des concepts. Ainsi, au niveau de la simple appréhension, il est de rigueur que les termes équivoques se réduisent à des termes univoques: puisque, d'une part, l'unité est de sa nature antérieure à la multiplicité⁶, et que, d'autre part, les termes équivoques comportent la diversité, vu qu'ils signifient des raisons et des relations multiples, il s'ensuit nécessairement que les équivoques doivent se ramener à des termes dont le sens est "un", en dépit des réalités multiples et disparates où peut se réaliser la raison signifiée.

Comment s'opère cette réduction? Le procédé est des plus faciles quand il s'agit des équivoques proprement

5 "[...] omnis multitudo supponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem." De Veritate, q. 10, a. 13, ad 3.

"[...] licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci." I^a, q. 13, a. 5, ad 1.

6 "Sic igitur licet unum prius secundum naturam sit multitudine." In X Metaph., lect. 4, n. 1991.

dits, c'est-à-dire de ceux qui partagent, par pur hasard, le même nom. Il suffit alors de bien distinguer les différents sens du mot ainsi attribué à des réalités tout à fait diverses.

La réduction devient plus compliquée et s'effectue de façon plus délicate quand il s'agit, non plus d'équivoques a casu, mais d'équivoques a consilio, c'est-à-dire de termes analogues, lesquels se caractérisent par le fait que nous pouvons les employer selon une de leurs multiples significations, sans toutefois exclure totalement les autres. Règle générale, il faut toujours tenir compte de l'unité relative en laquelle se résout la multiplicité des natures diverses, mais il faut de plus analyser séparément chaque catégorie de termes analogues⁷.

Considérons d'abord les analogues par attribution extrinsèque. Par cette expression, nous entendons les termes employés par métaphore et ceux qui se disent par référence à un premier analogué qui possède intrinsèquement une

⁷ Pour cette analyse, l'auteur adopte la division de l'analogie de Cajetan: analogie d'attribution, toujours extrinsèque, et analogie de proportionnalité: soit propre, soit impropre. Cependant, pour conserver l'unité de notre exposé, nous nous permettons de développer la théorie générale de l'auteur en fonction de la doctrine de l'analogie telle qu'exposée au chapitre précédent. Ce faisant, nous ne croyons nullement introduire de modifications fondamentales au procédé lui-même de réduction préconisé par le Père Pétrín.

forme sans que les analogués secondaires y participent formellement. Nous avons en esprit les exemples classiques de la santé pour l'attribution, et du pré riant pour la métaphore.

Dans ces deux cas, le processus de réduction suppose que nous distinguons le sens premier du terme, lequel se réalise parfaitement dans le premier analogué, et les sens secondaires qui se trouvent rattachés au premier, soit par un rapport quelconque de causalité, soit par une similitude accidentelle. Le résultat de cette réduction aboutit à l'obtention de concepts différents pour chaque analogué, car il n'existe entre l'analogué principal et ses inférieurs qu'une unité d'ordre. Cette distinction faite,

— si nous obtenons un analogué principal univoque, le problème est solutionné;

— si nous conservons un terme à sens multiples, nous devons poursuivre la réduction jusqu'à ce que nous arrivions à un terme univoque.

En ce qui regarde les analogués secondaires, il nous faut chercher dans leur nature même le fondement de leur relation au premier analogué. A cet effet, il faut définir soigneusement leur nature propre et la nature de leur rapport au terme premier. De nouveau, les concepts qui se dégagent sont:

— ou univoques, et la question se trouve réglée;

— ou analogues, et il importe alors de continuer l'opération pour remonter jusqu'à un concept univoque.

Analysons ensuite les analogues par attribution intrinsèque. Sous ce titre, nous classons tous les analogues qui se disent tels en vertu de leur participation formelle et intrinsèque, quoique inégale, à une forme ou à une perfection qui se réalise en plénitude dans l'analogué principal (exception faite des rapports entre Dieu et la créature dont nous traiterons dans un moment).

Après avoir effectué la réduction de chacun des analogués en sa notion propre, telle qu'elle s'exprime par le nom analogue, il faut procéder successivement jusqu'à la notion initiale, allant graduellement vers les notions les plus rapprochées de la première et qui réalisent le mieux la perfection dont il s'agit. Et puisque cette perfection se trouve partagée, quoique de façon différente, par tous les analogués, aucun ne peut manquer de se rapporter au premier d'entre eux.

— Si ce premier répond à un concept univoque, le procédé de réduction se trouve complété.

— S'il correspond à un concept analogue, il faut remonter jusqu'à l'imposition première du terme, car la plupart des analogues sont, au point de départ, des univoques qui, par extension de leur sens initial, deviennent ensuite communs, et aux réalités desquelles ils se disent

d'abord univoquement, et à des réalités nouvelles en raison d'une certaine proportion donnant lieu au partage du même nom⁸.

L'important, c'est qu'il faut faire ressortir, d'une part, l'immanence du concept analogue dans les natures particulières, et d'autre part, sa transcendance au-dessus de chacune en particulier. Pour le comprendre, aidons-nous du concept d'être qui donne lieu à l'analogie prédicamentale; nous y revenons sans cesse, car c'est le type d'analogie par excellence. L'être signifie, en effet, chacun des modes d'être dont l'ensemble constitue ce que nous nommons les prédicaments.

Ce concept exprime donc une raison commune, non pas toutefois par abstraction parfaite de ce en vertu de quoi les êtres se différencient les uns des autres; car l'être n'admet pas de différences, il y a de l'être ou il n'y a rien du tout. L'être se divise uniquement par ses modes, voilà pourquoi nous pouvons dire que cette raison commune se trouve immanente à tous et à chacun des êtres auxquels le terme "être" s'attribue, en même temps que les transcendant tous et chacun.

⁸ "Omnia enim fere analogia proprie, prius fuerunt univoca, et deinde extensione, analogia communia proportionallyter illis quibus sunt univoca et aliis vel alii, facta sunt." De Nominum Analogia, cap. 11, n. 115, p. [87].

En résumé, selon le Père Pétrin, tout terme signifiant des raisons diverses doit être analysé en vue de distinguer ces raisons l'une de l'autre, et afin de faire ressortir les implications multiples du concept commun qui les groupe toutes sous un seul et même chef d'imposition. Ce processus de réduction pourra quelquefois nécessiter plusieurs étapes, mais comme il est impossible de procéder à l'infini, d'analogue en analogue, il faudra finalement arriver à un concept univoque en raison du principe connu: toute multiplicité doit, en définitive, se réduire à l'unité.

Cependant, nous nous demandons comment la notion d'être par exemple, ou autres semblables, analogues de leur nature, peuvent se soumettre à ce procédé de réduction à l'univoque. Le Père Pétrin répond à cette question, un peu plus loin dans son article, en traitant expressément des termes analogues de leur nature; nous en ferons mention dans un moment.

Pour ce qui est des analogues par analogie de proportionnalité, il nous faut répéter que, dans la pensée de saint Thomas, la proportionnalité sert à signifier toute la distance qui sépare l'infini du fini, l'inoré du créé, Dieu de la créature. Les termes analogues entrant sous ce vocable peuvent donc se répartir en deux classes distinctes:

— en premier lieu, les termes univoques de leur nature devenus analogues du fait de leur extension à une

réalité d'une autre nature; nous songeons, par exemple, au concept de la substance prédicamentale attribué à Dieu;

— en second lieu, les termes analogues de leur nature qui signifient des perfections analogues, tels, par exemple, les concepts transcendants d'être, de bien, de vrai.

Evidemment, la réduction de ces termes s'effectue de façon diverse.

Dans le cas des termes univoques devenus analogues, il importe d'abord d'expliquer parfaitement le sens initial du terme, c'est-à-dire son sens univoque. Puis, procédant tout à la fois par affirmation et par élimination, il convient ensuite de faire ressortir la diversité essentielle et la similitude proportionnelle qui existent entre le sens initial du terme et le sens nouveau de sa seconde imposition.

Au cours de cette dernière phase de la réduction, il faut nous servir d'autres concepts, et nécessairement, en définitive, de concepts univoques, puisqu'il s'agit de mettre en parallèle la diversité et la similitude entre le sens univoque et le sens analogue.

Or, [dit le Père Pétrin] les concepts de similitude s'expliquent logiquement par réduction au concept univoque de la similitude qualitative, premier analogué dans cet ordre; de même, tous les concepts de diversité se réduisent à la diversité que l'on retrouve entre les natures signifiées par les

genres et les différences spécifiques, c'est-à-dire par les concepts univoques⁹.

L'auteur illustre ceci en se servant de la notion de substance prédicamentale qu'il applique à Dieu. Pour découvrir le point commun qui permet, en partant de la substance prédicamentale, de parler de substance divine, il faut d'abord connaître la nature et les propriétés de la substance: concept universel, genre suprême, susceptible de s'appliquer à tous les êtres créés, et qui, par transposition, se dit de l'être increé dont nous ne pouvons nous faire une idée qu'en partant de ce que nous connaissons des êtres finis, et ce, en vertu d'une similitude proportionnelle.

Or, selon le Père Pétrin, cette similitude proportionnelle entre des êtres aussi distincts que Dieu et la créature, comment la saisir exactement si nous ne connaissons pas la propriété essentielle et exclusive du prédicament qualité: son aptitude à admettre le semblable et le dissemblable¹⁰? C'est dire que nous devons nous référer à des concepts univoques pour établir la similitude

9 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 236.

10 ARISTOTE, Organon, I, Catégories, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1936, p. 52, note I. "Troisième propriété de la qualité, propriété essentielle: la qualité admet seule le semblable et le dissemblable, et ces déterminations ne s'expliquent que par référence à la qualité."

proportionnelle entre l'infini et le fini, Dieu et la créature.

Par ailleurs, la diversité profonde que nous soupçonnons entre l'être increé et l'être créé, comment l'appréhender si nous ne sommes pas au fait des notions de genre, d'espèce, de différence spécifique, qui engendrent des distinctions entre les êtres créés que la logique classifie, selon un ordre déterminé, dans les divers prédicaments? Il nous faut également connaître les conditions requises pour qu'un être créé s'inscrive sous une catégorie prédicamentale¹¹.

Par conséquent, qu'il s'agisse de fonder la similitude ou la diversité de concepts communs par proportion, nous devons recourir au procédé de réduction de ces concepts analogues en concepts univoques.

Pour effectuer la réduction des termes analogues de leur nature, il nous faut différencier soigneusement les réalités diverses signifiées par le même terme analogue et définir chacune d'elles en terme d'univocité, soit de façon immédiate, soit de façon médiate. C'est alors seulement que nous pouvons juger de la manière selon laquelle chacune de

11 "Prima, ut sit ens per se seu non per accidens. Secunda, ut sit ens completum. Tertia, ens finitum. Quarta, ens incompletum. Quinta, ut sit univocum." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, IIA, q. 14, a. 1, p. 501.

ces réalités se trouve signifiée par le concept analogue, et que nous pouvons saisir comment il y a diversité formelle des raisons particulières, alors que, par ailleurs, elles jouissent en même temps, d'une similitude proportionnelle.

Pour illustrer la théorie, il nous faudrait revenir sur la notion d'être qui donne lieu à l'analogie transcendantale dont nous avons déjà longuement parlé¹². Qu'il nous suffise d'ajouter que le principe demeure toujours le même: recherche d'un univoque auquel peut se ramener l'analogie, c'est-à-dire recours aux notions de genre, de différence pour définir ces termes. Il y a donc nécessité constante de recourir aux catégories prédicamentales dont la classification se base sur les notions de genres et d'espèces groupés, soit immédiatement, soit médiatement, sous des genres suprêmes, de leur nature, univoques.

Voilà la position du Père Pétrin au sujet de la réduction des termes analogues en termes univoques au niveau de la simple appréhension.

2. Au niveau du jugement

Le même processus de réduction s'impose dans l'ordre de l'attribution. Cependant, en raison des exigences

12 Cf. ci-dessus, p. 111-118.

requis par cette nouvelle opération de l'esprit, le Père Pétrin propose les explicitations suivantes:

Si, dit-il en substance, nous partons de la division du concept univoque en cinq prédicables, division établie selon la relation qui existe entre un concept universel univoque et les inférieurs dont il peut être prédiqué et dont il exprime soit la nature, soit une propriété, nous pouvons certainement employer ces notions de genre, d'espèce, de différence spécifique, de propre et d'accident, pour qualifier des prédicats analogues, pourvu que nous tenions compte des lois de l'analogie.

C'est en ce sens que nous parlons de la nature du mouvement et que nous le définissons: l'acte d'un être en puissance, en tant qu'en puissance¹³, en distinguant ainsi des éléments génériques et des éléments spécifiques: le terme "acte", en effet, agit comme genre, puisqu'il exprime ce qui lui est immédiatement commun avec les autres êtres; tandis que le reste de la définition signifie ce qui spécifie la notion générale d'acte. Nous chercherions vainement la raison formelle de genre et de différence, car il ne s'agit ici que d'une similitude proportionnelle avec la

13 "Philosophus definit motum, dicens quod motus est [...] actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi." In III Physic., lect. 2, n. 285, in fine.

différence et le genre tels que nous les concevons dans les concepts univoques.

C'est ainsi, également, que nous parlons en métaphysique des propriétés de l'être, de ce qui est accidentel à la vérité, et que nous définissons l'être et le vrai en utilisant des expressions qui sont des quasi genres, certaines différences, ce qui sert de genre ou de différence; et pour expliciter l'usage que nous faisons de ces correctifs, nous recourons au sens exact qu'ils revêtent dans les concepts univoques, au niveau de la logique.

Ceci posé, nous passons, à la suite de l'auteur, aux applications pratiques de la réduction des analogues en univoques, en analysant, dans certaines propositions, les cas spécifiques où nous pouvons trouver l'analogie:

- lorsque le prédicat est analogue;
- lorsque le sujet est analogue.

Dans un cas comme dans l'autre, la réduction semble nécessaire si nous voulons connaître exactement la portée de l'énonciation.

Pour ce qui est du prédicat analogue, l'exemple choisi par l'auteur est le suivant: "l'homme est un être mobile¹⁴". D'après la définition classique du mouvement,

14 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 238.

donnée il y a un instant, nous pouvons déduire que le mouvement chez l'homme se dit selon son sens propre, en terme des prédicaments suivants:

- ubi, mouvement local;
- quantité, mouvement d'augmentation;
- qualité, mouvement d'altération.

Nous trouvons également le mouvement dans la catégorie substance, mais alors le terme s'emploie en un sens plus étendu, car dans ce domaine il ne saurait exister d'intermédiaire entre la potentialité pure et son acte: la forme substantielle.

Nous constatons donc que la notion commune de mouvement comporte déjà analogie du fait qu'elle se classe sous diverses catégories; mais l'analogie se révèle mieux encore dans l'ordre du prédicament substance. Aussi, pour saisir parfaitement la valeur de vérité d'une telle proposition, faut-il différencier avec soin les sens multiples de son prédicat, ce qui revient à ramener l'analogue à l'univoque.

Quant à ce qui concerne le sujet analogue, le principe demeure le même. Considérons par exemple une proposition du genre de celle-ci: "la substance divine est acte pur¹⁵." Impossible de comprendre la portée de cette

15 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 239.

affirmation autrement qu'en établissant la distinction entre les divers sens du mot substance:

- le sens univoque de la substance prédicamentale;
- le sens analogique de ce concept appliqué à Dieu.

La substance divine, en effet, ne revêt un sens intelligible que dans la mesure où nous comprenons la nature et les propriétés du prédicament substance, premier analogué dans cet ordre.

Pour ce qui concerne le prédicat "acte pur", il va sans dire qu'il ne se comprend qu'en dépendance des exigences du sujet auquel il est attribué. Ici encore, il faut procéder par étapes: en partant du prédicament action où la notion d'acte se réalise de la façon la plus intelligible pour nous, jusqu'à l'Acte dont la perfection ne résulte d'aucune cause efficiente.

De plus, ajoute encore le Père Pétrin, nous pouvons, dans les deux cas ci-haut mentionnés, ramener le prédicat à l'un ou à l'autre des cinq prédicables, en tenant compte, bien sûr, des règles de l'analogie:

Dans la première proposition, le mouvement n'est pas de l'essence de l'homme, mais une propriété; considéré relativement à l'homme selon sa raison commune de substance composée, le mouvement au sens large (mouvement substantiel) est une propriété de la substance corporelle en tant que revêtue de la quantité et des qualités sensibles. Dans le second cas, il nous est loisible de dire que l'actualité pure est de la nature même de la divinité, mais il ne nous est guère possible de

préciser si elle en constitue le genre (quasi-genre), l'espèce ou la différence spécifique¹⁶.

Bref, par l'analyse de ces exemples, l'auteur montre non seulement la nécessité de réduire les termes analogues en termes univoques, mais manifeste, de plus, que les termes analogues demeurent inintelligibles sans ce recours aux cinq prédicables selon lesquels se divisent les concepts universels univoques.

3. Au niveau du raisonnement

Nous arrivons ici au point culminant de notre étude sur la primauté des concepts univoques dans les lois de la logique. En effet, la nécessité d'effectuer la réduction des termes analogues au plan de la simple appréhension et du jugement, ne revêt toute son importance pour le logicien, que s'il en fait l'application dans les cadres du raisonnement syllogistique. Voici les précisions qui s'imposent dans ce domaine.

Notre auteur base ses considérations sur les exigences de la démonstration parfaite qui requiert une convertibilité réciproque entre ses trois termes constitutifs dont le petit représente l'espèce, le moyen la différence spécifique, et le grand la propriété ou la passion propre du sujet. Après avoir précisé que l'espèce, ou la nature

¹⁶ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 239.

spécifique, est le sujet propre de la propriété et que la cause propre de celle-ci, c'est, dans la nature, la différence spécifique, le Père Pétrin esquisse le schème du syllogisme démonstratif et pose les deux affirmations importantes que voici:

— dans l'ordre logique, l'argumentation propter quid tire toute sa perfection et toute sa rigueur du fait de l'univocité de ses trois termes,

— et toute autre argumentation, quelle qu'elle soit, ne tire son nom que par dérivation et par participation à la démonstration propter quid¹⁷.

Analysons chacun de ces énoncés.

Rappelons d'abord que la rigueur de la démonstration parfaite provient de ce que ses trois termes sont des univoques, c'est-à-dire des prédicables au vrai sens du terme. C'est, selon la logique traditionnelle, la condition essentielle sans laquelle la démonstration ne saurait atteindre son but propre: manifester par le truchement de propositions immédiates et évidentes par elles-mêmes une proposition qui requiert d'être prouvée.

Or, cette dernière proposition, pour constituer l'objet d'une démonstration rigoureuse, suppose que son prédicat exprime la passion propre du sujet, c'est-à-dire une

17 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 240.

propriété qui, sans constituer l'essence même du sujet, lui est nécessairement liée. C'est cette connexion nécessaire qu'il faut manifester par l'intermédiaire des prémisses: principes de la conclusion; nous savons déjà, en effet, que le rôle de la majeure, proposition du quatrième mode de perséité, consiste à faire ressortir la relation directe, dans l'ordre de la causalité, entre la propriété et l'essence, en mettant en évidence la différence spécifique qui, dans l'essence, est la cause propre et la raison explicative de la propriété. Le rôle de la mineure, proposition du premier mode de perséité, consiste à faire ressortir la relation directe, dans l'ordre du concept, entre le sujet spécifique et ce qui constitue sa raison formelle: sa différence spécifique.

Or, ceci requiert que le sujet soit susceptible de définition, et cette définition doit faire connaître les motifs pour lesquels nous affirmons que le sujet est à la fois, sujet logique et cause propre de la propriété prédiquée de lui; ce qui se réalise parfaitement quand il s'agit de trois termes univoques, et ceci, dit le Père Pétrin¹⁸, à cause:

— de l'unité de la nature signifiée;

18 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 241.

— de l'unité des éléments constitutifs de la définition;

— de l'unité de la raison formelle proposée comme propriété.

Mais, dans le cas des termes analogues, au moins en ce qui concerne le prédicat de la conclusion, il revient au moyen terme de fournir l'explication, et de l'unité, et de la diversité de la passion propre dont il faut prouver l'appartenance nécessaire au sujet. Et l'auteur ajoute: "On ne pourra donc pas avoir un moyen terme parfaitement unique. C'est par là-même reconnaître une zone de confusion et d'obscurité à l'intérieur de la démonstration¹⁹."

Puis, pour illustrer sa théorie d'un exemple, le révérend Père note les relations très diverses qui existent entre l'être et le bien, selon que nous les considérons en Dieu, dans les créatures spirituelles, dans les créatures corporelles, dans la substance et dans les accidents: nous affirmons, dit-il, que l'être est bon en vertu d'une certaine perfection que nous découvrons en lui. Or, en Dieu, la bonté n'est pas un attribut distinct de sa substance. Dans les êtres créés, la bonté consiste davantage dans des perfections accidentelles que dans leur substance, et à

19 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 241.

l'extrême limite, certains êtres peuvent encore être dits bons, à cause de leur tendance à une certaine perfection, telle la matière première, pure puissance apte à recevoir une forme²⁰. C'est donc la définition de l'être, sa quasi définition, qui doit fournir la raison explicative de sa bonté, "mais, il nous reste à faire appel, en chaque cas, à tel élément particulier et propre à l'être dont nous voulons manifester la bonté²¹".

Cependant, disons tout de suite que nous devons ici diverger d'opinion avec le Père Pétrin, car, nous semble-t-il, si dans un tel cas, et dans d'autres semblables, nous ne pouvons parler d'unité générique, ni d'unité spécifique, nous pouvons toutefois parler d'unité analogique et, cette unité, qui est une unité véritable, suffit à fonder une démonstration rigoureuse.

Est-il nécessaire de rappeler le principe aristotélicien qui sert de point de départ et de point d'appui à notre recherche, et que saint Thomas commente en disant que les termes analogues possèdent des attributs communs "comme

20 "[...] materia prima participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat." IA, q. 5, a. 3, ad 3.

21 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 241.

s'ils étaient d'une seule et même nature²² ? Il est donc possible d'obtenir des termes syllogistiques qui aient une certaine unité, à partir de termes analogues: il s'agit de mettre en évidence l'élément qui unifie les analogues plutôt que ce qui les différencie.

Le deuxième énoncé traite de la participation à la démonstration propter quid. Les autres argumentations auxquelles pense l'auteur sont probablement les suivantes:

— la démonstration quia, par les effets ou par la cause commune;

— la manifestation indirecte de principes évidents de soi par le truchement de vérités absolument premières.

La valeur démonstrative de ces argumentations découle de la valeur rigoureuse de la démonstration propter quid, et, dans la proportion où elles s'éloignent des exigences de cette dernière, elles deviennent, dans la même mesure, des instruments logiques moins parfaits et moins sûrs pour manifester la vérité.

La démonstration parfaite, dont la structure comporte trois termes univoques et convertibles réciproquement, est donc le modèle par excellence de toute démonstration,

22 "Ad hoc autem commune analogum quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei." In II Post. Anal., lect. 17, n. 4, in fine.

et c'est à sa lumière qu'il convient d'étudier toute autre argumentation en logique. En d'autres termes, la notion de démonstration est une notion analogique: le premier analogué de la série, c'est la démonstration propter quid, tandis que les autres démonstrations constituent les analogués secondaires.

En résumé, le Père Pétrin entend nous faire toucher du doigt: l'importance primordiale de l'universel logique, la nécessité des concepts univoques, la raison d'être de leur distinction en cinq prédicables et le pourquoi de leur utilisation dans la démonstration propter quid, si nous voulons vraiment formuler et comprendre les lois de la logique.

Si nous acceptons la valeur et l'efficacité de ces lois au plan de l'univoque, il nous sera plus facile d'en transposer l'application, avec les nuances requises, dans le domaine de l'analogue, c'est-à-dire dans un ordre plus complexe de concepts dont la raison est une et la même, malgré la diversité des entités dans lesquelles elle se réalise.

DEUXIEME SECTION

Primauté de l'analogie au plan réel

Lorsqu'il s'agit de recherche scientifique, la raison procède de principes indémonstrables; mais, une fois le processus achevé, elle revient par voie démonstrative à ces principes premiers pour juger des conclusions de son

investigation scientifique et philosophique. "On peut déjà soupçonner [dit le Père Pétrin] que si, à l'intérieur de l'ordre logique, l'importance doit être donnée à l'univocité, dans l'intelligibilité du réel c'est à l'analogie que revient la primauté²³."

Pour manifester cette vérité, le Père reprend à nouveau l'analyse des opérations intellectuelles, mais, cette fois, en sens inverse: en premier lieu, il montre la nécessité de l'analogie pour expliquer la valeur de toute démonstration rigoureuse, puis, il revient au niveau de la prédication, pour terminer son étude au plan des termes et des concepts.

Mais auparavant, il juge nécessaire de nous remettre en mémoire la doctrine de saint Thomas concernant la primauté des causes équivoques dans l'ordre du réel. Voici les idées qui se dégagent de ce bref exposé: à l'inverse de l'ordre logique, où tout terme équivoque doit se réduire à un terme univoque, dans l'ordre de la causalité, toute cause univoque doit se réduire à une cause équivoque²⁴, car la

23 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 242.

24 "[...] in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum." Ia, q. 13, a. 5, ad 1.
 "Causae enim aequivocae sunt per se causae speciei, unde in totam speciem causalitatem habent; causae vero univocae non sunt causa speciei per se, sed in hoc vel illo; unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei; alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest." De Veritate, q. 10, a. 13, ad 3.

cause univoque produit des effets de même nature qu'elle-même, et par conséquent, n'est cause que du devenir de son effet, autrement, si elle en causait la nature, il faudrait affirmer qu'elle est cause d'elle-même. Il s'ensuit que la causalité univoque n'est possible que chez les êtres créés, puisque c'est à ce niveau que nous trouvons l'essence de réalités résultant du devenir et de l'efficience.

Or, cet ordre de réalités finies et limitées suppose une cause qui lui soit supérieure, une cause de nature différente, susceptible de fournir l'explication du devenir des êtres inférieurs et de donner la raison d'être de leur nature spécifique. Cette cause est équivoque et si, par une fantaisie du langage humain, elle est dénommée par le terme qui exprime son effet, cette dénomination elle-même est équivoque, quoique, dans ce cas, il ne saurait y avoir d'équivocité au sens strict, à cause de la similitude qui, jusqu'à un certain point, existe nécessairement entre la cause et son effet.

C'est là une vérité fondamentale pour qui tente de résoudre le problème qui nous intéresse présentement: car l'intelligence qui veut connaître le pourquoi de l'univers et des réalités qui le composent, cherche à établir nettement les liens de causalité qui existent entre les êtres et, comme elle ne peut remonter à l'infini, dans l'ordre des causes, elle arrive finalement à un être initial, qui est

cause première, et dont l'existence lui fournit l'explication qu'elle cherche. Les causes univoques ne sauraient répondre à ses "pourquoi", et elle doit recourir d'autant plus à ces causes équivoques qu'elle cherche à comprendre plus parfaitement les réalités sensibles.

Ces préliminaires posés, et maintenant en possession de cette vérité que le primat de la causalité équivoque joue parfaitement dans l'ordre de la causalité réelle, nous pouvons dès lors analyser, toujours en suivant notre auteur, de quelle façon ce même principe s'applique et joue profondément dans l'ordre de la causalité logique et plus précisément dans la construction de la démonstration parfaite.

1. Au niveau du raisonnement

Dans l'analyse poursuivie plus haut, où nous arrivions à la conclusion que la structure de la démonstration parfaite ne doit comporter que des concepts univoques: d'espèce, de différence spécifique, de passion propre, il est évident que nous ne considérons que la relation de ces concepts à leurs inférieurs:

S'ils sont dits univoques, c'est relativement aux individus de l'espèce qui sont aussi les inférieurs de la différence spécifique et de la propriété. Pierre, Jacques et Jean sont les mêmes qui sont dits hommes, raisonnables et risibles, et leur coextension dans l'ordre réel justifie une prédication mutuelle dans l'ordre logique²⁵.

²⁵ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 244.

L'important ici, continue le Père Pétrin, c'est de distinguer en tous ces concepts:

— une prédication parfaitement uniforme de leurs inférieurs communs,

— et une prédication mutuelle.

Evidemment, le premier cas relève purement et simplement de l'univocité, tandis que dans le cas de la prédication mutuelle, nous n'avons ni univocité, ni équivocité, à cause du sujet même de la prédication qui jouit d'une unité absolue: "Il n'y a pas en effet plusieurs humanités dont se prédique la rationalité, ni plusieurs rationalités dont se prédique la risibilité²⁶." Il n'y a, en fait, que des individus sur le plan spécifique.

En ce qui concerne la prédication mutuelle, si nous établissons la distinction entre l'ordre de la prédication et l'ordre de la causalité, nous pouvons remettre en question les notions d'équivocité et d'univocité, car la causalité dans la démonstration propter quid est proprement équivoque. En effet, la différence spécifique, qui joue le rôle de moyen terme dans l'argumentation démonstrative, est la cause propre et immédiate de la propriété, en même temps que la raison explicative de sa connexion nécessaire au sujet;

26 J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 244.

et c'est le rôle de la démonstration de mettre ce fait en évidence. Ainsi donc:

— la majeure exprime l'effet ou l'action propre de la différence spécifique: L'animal raisonnable est susceptible d'instruction;

— la mineure pose la différence spécifique comme déterminant ultime de l'espèce: Or, l'homme est animal raisonnable;

— la conclusion affirme la propriété de l'espèce comme de son sujet propre: Donc, l'homme est susceptible d'instruction.

Deux conclusions se dégagent nettement, à savoir: qu'il y a causalité dans l'ordre logique, et que cette causalité est équivoque. Il y a causalité, pour les raisons suivantes:

— d'abord, parce que la différence spécifique, distincte, du point de vue du concept, de la passion propre, en est la raison explicative;

— ensuite parce que la disposition des termes dans le syllogisme, montre clairement la connexion nécessaire entre la propriété, ou l'action, et la nature spécifique.

Au surplus, il s'agit de causalité équivoque, nous pourrions dire aussi bien "analogue", puisqu'il y a entre la nature spécifique et sa passion propre une différence essentielle.

L'auteur conclut en ces termes:

On voit donc clairement comment les cadres de l'univocité sont insuffisants pour expliquer la valeur de la démonstration comme instrument de l'intelligence dans la pénétration du réel. Un des principes fondamentaux de l'analogie s'y manifeste déjà, à savoir, la distinction essentielle entre la cause et l'effet, malgré une profonde similitude de nature²⁷.

C'est donc dire que, même si la technique autorisant l'emploi des analogues dans l'argumentation apparaît d'un maniement délicat, il reste qu'elle est d'une extrême importance et qu'il convient de se la rendre familière en prévision de ses applications ultérieures.

2. Au niveau du jugement

Faisant un nouveau pas, nous constatons que l'analogie, requise pour l'intelligibilité de la démonstration, se retrouve encore dans l'analyse des propositions et des termes qui constituent sa structure conceptuelle.

Du point de vue strictement logique, la proposition manifeste la relation d'identité ou de non-convenance qui existe entre le sujet et son prédicat. Il semble bien, de prime abord, que cette relation soit exactement de même nature dans chacune des trois propositions qui constituent le syllogisme. Pourtant, à y regarder de plus près, il n'en

²⁷ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 245.

est pas ainsi, et cette relation apparaît finalement de raison très différente en chacune d'elles.

Considérant la majeure du syllogisme démonstratif, nous constatons que la raison de l'identité réside dans la relation causale entre le sujet et son prédicat, car le sujet, qui est moyen terme, n'est autre que la définition par genre et différence spécifique du sujet de la conclusion, tandis que le prédicat exprime la passion propre de ce même sujet. Si nous acceptons que la différence joue le rôle de cause propre de la propriété que signifie le prédicat, nous saisissons du coup le rapport de causalité dont il est question ici.

Par contre, en analysant la mineure, nous constatons que la raison de l'identité réside dans le fait que la différence spécifique apparaît comme le premier constitutif déterminant de la nature du sujet de la conclusion; en d'autres termes, le sujet de la mineure est aussi le sujet de la conclusion, et le prédicat qui est, à son tour, moyen terme, n'est autre que la définition de ce sujet. D'où identité parfaite entre sujet et prédicat sans qu'il y ait cependant tautologie²⁸.

28 Cf. Y.R. SIMON, J. J. GLANVILLE, G. D. HOLLENSHORST, The Material Logic of John of St. Thomas, Chicago, The University Press, [1955], p. 618, note 14 of the translators. "Man is reasonable animal or rational animal. It is not tautological, but rather objectivized in the sense that one views the difference between the holistic aspect (man) and

Enfin, dans la conclusion, la raison de l'identité provient de ce que la nature du sujet, de par son constitutif formel, sa différence spécifique ou ce qui en tient lieu, cause nécessairement tel effet qui lui est propre.

Il découle de ce que nous avons dit précédemment, que le rapport de causalité exprimé dans la conclusion est très différent de celui qu'exprime la majeure. En effet, celle-ci doit être du quatrième mode de perséité, en raison de quoi l'effet ou l'action se dit de sa cause propre, tandis que la conclusion, proposition du deuxième mode, exprime un rapport de causalité matérielle en vertu duquel la passion propre est dite appartenir au sujet. La mineure diffère de la majeure et de la conclusion en ce qu'elle est une proposition du premier mode, et par conséquent, elle affirme un prédicat essentiel d'un sujet.

Concluons, avec le Père Pétrin, que la confrontation des trois termes dans la démonstration syllogistique, par le truchement des propositions, marque donc autre chose qu'une comparaison pure et simple entre trois égalités, puisque le rapport d'identité ou de disconvenance apparaît si différent dans les prémisses, et ceci explique pourquoi l'intervention de l'analogie est nécessaire si nous voulons comprendre leur valeur manifestative de la conclusion.

the synthesis of partial aspects (rational animal) of the same thing."

3. Au niveau de la simple appréhension

Enfin, le Père Pétrin constate que l'analogie dépasse de beaucoup les cadres des propositions et de la démonstration. Et, pour nous aider à en bien évaluer toute l'étendue, il nous rappelle que les vérités particulières ne sont intelligibles que par référence à des principes communs, immédiatement évidents, et accessibles à toutes les intelligences, comme par exemple: Le tout est plus grand que la partie. Ces principes servent de fondement à toute argumentation rationnelle, toute recherche scientifique les suppose à l'origine de ses démarches pour l'acquisition de telle ou telle vérité, et tout jugement que l'esprit porte sur ses découvertes rationnelles se fait à leur lumière.

Si, précise-t-il, nous admettons, d'une part, que les éléments constitutifs de ces principes élémentaires sont des concepts transcendants, par conséquent analogiques; et que, d'autre part, les propositions moins universelles se composent de termes univoques, nous pouvons facilement conclure à la primauté de l'analogie dans l'ordre de l'intelligibilité des propositions par lesquelles la science humaine de l'univers se formule. Par exemple, un énoncé comportant un sujet et un prédicat univoques n'est intelligible qu'en dépendance de vérités qui s'expriment en termes de sujet et de prédicat analogues:

Ainsi, pour comprendre que le vivant est une substance, il faut faire appel à la distinction entre la substance et l'accident dans l'ordre de l'être, il faut préciser que le vivant est un être qui peut se mouvoir lui-même et qu'il se distingue de la sorte des êtres de nature inférieure incapables d'automotion, que le mouvement lui-même se définit en termes analogiques d'acte et de puissance²⁹.

Au point de départ de la recherche intellectuelle, poursuit le Père, ces notions communes peuvent n'apparaître que très confusément, cependant leur clarté est de soi supérieure à celle des notions particulières auxquelles elles participent intrinsèquement. Par conséquent, ces notions communes sont aptes à nous guider et à nous éclairer dans nos démarches pour acquérir l'intelligibilité des natures particulières. Et, à mesure que nous pénétrons plus intimement dans la connaissance de ces dernières, cette lumière se précise graduellement, jusqu'à devenir éblouissante, puisque toute application nouvelle nous permet d'en mieux saisir le sens précis et la parfaite compréhension.

On pourrait ajouter ce qui suit:

— l'intelligence cherche l'unité, et un être est intelligible en raison directe de son unité;

— or, l'unité conceptuelle des raisons communes est moins parfaite que celle des raisons univoques;

²⁹ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 246.

— donc... un être qui ne jouit que d'une unité relative est nécessairement d'une intelligibilité moindre que celui qui jouit d'une unité absolue.

Pour répondre à cette objection, l'auteur suggère une précision en ce qui concerne la majeure: Pour ce qui est de l'objet de la connaissance intellectuelle, il est vrai que l'intelligence recherche l'unité, et cela, dans la mesure même où cette unité découle de la raison d'être des choses, car c'est précisément cette raison d'être qui est intelligible en elles. Il importe donc de saisir que les raisons communes participent plus parfaitement à la raison d'être des choses que les raisons particulières, car "une unité qui retient à l'intérieur d'elle-même la diversité des raisons qui multiplient les êtres est supérieure à celle qui en abstrait³⁰".

Du point de vue des concepts par lesquels l'intelligence se rend présentes à elle-même les raisons des choses qu'elle connaît, nous pouvons affirmer qu'elle recherche encore l'unité, mais cette fois, elle y tend par mode de représentation. Dès lors, elle réalise mieux l'unité au plan des raisons moins universelles, que dans celui des raisons communes, car les raisons particulières s'adaptent plus

³⁰ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 247.

adéquatement au procédé abstraitif et discursif propre à la connaissance humaine. Reste à savoir si l'intelligence trouve alors la pleine satisfaction de ses inclinations les plus profondes!

Bref, conclut l'auteur, la raison ultime de la primauté de l'analogie réside dans l'intelligibilité immédiate de l'être et dans l'intelligibilité de toutes choses en tant qu'elles participent à l'être, car:

ne Intelliger une chose, c'est en effet savoir ce qu'est son être, trouver la mesure de son être, définir sa façon propre d'exister, remonter aux causes de son être. Ainsi, on ne peut pénétrer vraiment à l'intérieur d'une réalité signifiée par un concept univoque sans la mesurer dans l'ordre de l'être, sans l'étudier en tant qu'elle est une participation de l'être³¹.

Le primat de l'analogie dans l'ordre de la compréhension du réel apparaît donc comme une vérité des plus évidentes. Si, d'une part, le logicien qui désire assurer la rigueur absolue à ses démonstrations, procède à partir de lois précises, traditionnellement fondées sur un ordre de concepts dont l'unité de signification est parfaite; d'autre part, l'homme de science et plus particulièrement le philosophe qui utilisent l'argumentation en guise d'instrument ^{no} pour inventorier le réel et manifester les relations qui existent entre les raisons nécessaires des choses, doivent

³¹ J. PETRIN, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, p. 247.

admettre au-delà des catégories prédicamentales un ordre de concepts dont l'unité n'est que relative, mais dont la clarté intelligible dépasse de beaucoup celle des catégories dont l'unité est absolue.

Mais, ces concepts analogues que doivent utiliser le savant et le philosophe, pour s'insérer de façon rigoureuse dans l'argumentation, doivent être soumis à certaines lois et leur insertion doit se faire en vertu de certains principes. C'est justement la tâche que nous avons assumée de préciser ces lois et ces principes. Aussi, nous demandons-nous ce qu'il faut penser de l'opinion de l'auteur que nous venons d'étudier, notamment en ce qui concerne sa théorie de la réduction de l'analogue à l'univoque. Cette réduction est-elle possible rigoureusement dans tous les cas, et même est-elle nécessaire?

TROISIEME SECTION

Appréciation de la théorie

Que vaut cette théorie de la réduction de l'analogue en univoque pour le problème qui est le nôtre? Le procédé nous semble d'une extrême complexité, surtout dans le cas des termes analogues de leur nature. Toutefois, avant de porter notre jugement, essayons de voir s'il n'y a pas lieu de procéder autrement que par réduction au triple plan transcendantal, prédicamental et général.

1. Au plan des concepts transcendants

Le principe sur lequel s'appuie cette théorie, ne l'oublions pas, c'est le principe métaphysique de la réduction de la multiplicité à l'unité. Or, dans le cas des analogues, répétons-le, il s'agit d'unité relative donnant lieu à une identité proportionnelle, et selon Cajetan, cette unité suffit à répondre aux exigences de la démonstration. Prouvons-le à partir de l'exemple cité par Cajetan lui-même à propos de la notion de sagesse; nous ferons ensuite une application plus personnelle.

Toute perfection simpliciter est en Dieu.

Or, la sagesse est une perfection simpliciter.

Donc, la sagesse est en Dieu.

Il s'agit ici d'une notion de sagesse, une par proportion, qui n'est pas complètement autre, ni complètement telle que celle de l'être créé, mais qui se réalise, toutes proportions gardées, en Dieu et en l'être créé. Dès lors, la sagesse divine est la sagesse créée par proportion, et toutes deux constituent une notion une par proportion³².

32 "Unde, cum fit huiusmodi processus: Omnis perfectio simpliciter est in Deo; sapientia est perfectio simpliciter; Ergo etc.; in minore ly sapientia non stat pro hac vel illa ratione sapientiae, sed pro sapientia una proportionaliter, id est, pro utraque ratione sapientiae non coniunctim vel disiunctim; sed in quantum sunt indivisae proportionaliter, et una est altera est proportionaliter, et ambae unam proportionaliter constituunt rationem." De Nominum Analogia, ed. Zammit, cap. 10, n. 111, p. 83-84.

Voilà pourquoi, poursuit Cajetan, il n'est pas requis de spécifier s'il s'agit de celui-ci ou de celui-là des analogués pour pouvoir fonder la contradiction ou pour faire jouer à l'analogue le rôle de sujet ou de prédicat dans une proposition, car l'analogue y satisfait de lui-même, à cause précisément de l'identité proportionnelle qu'il contient et qu'il exprime. La contradiction consiste, en effet, à affirmer ou à nier le même du même, non pas nécessairement l'univoque de lui-même, puisque l'identité, à la fois réelle et notionnelle, s'étend jusqu'à l'identité proportionnelle³³.

Partant de cette théorie, nous pouvons nous permettre l'application suivante, qui respecte, nous semble-t-il, les lois des modes de perséité:

Celui qui produit quelque chose de rien [Moyen] est créateur [Grand]. — Majeure du quatrième mode.

Or, Dieu [Petit] est celui qui produit quelque chose de rien [Moyen]. — Mineure du premier mode per se primo.

33 "[...] unde non oportet analogum distinguere, ad hoc quod contradictionem fundet, et enuntiationis subiectum, aut praedicatum fiat; sed ratione identitatis proportionalis in se clausae, et quam principaliter dicit, ex se ad hoc sufficit. Contradictio enim dicitur consistere in affirmatione et negatione eiusdem de eodem etc., et non in affirmatione et negatione univoci de eodem univoco. Identitas siquidem tam rerum quam rationum [...], ad identitatem proportionalem se extendit." De Nominum Analogia, cap. 10, n. 112, p. 84.

Donc, Dieu [Petit] est créateur [Grand]. — Conclusion du deuxième mode per se primo.

En vertu de l'unité et de l'identité propres à l'analogie, il nous semble superflu de spécifier si, dans la majeure, le terme analogue s'emploie en tant qu'il s'agit de l'être humain ou de l'Être divin. C'est uniquement dans le cas où nous ne tiendrions pas compte de cette unité proportionnelle entre les divers analogués que nous aboutirions à quatre termes.

Si l'opinion de Cajetan est juste, nous n'avons donc nullement besoin de recourir au procédé de réduction préconisé par le Père Pétrin.

2. Au plan des concepts prédicamentaux

Au plan de l'analogie prédicamentale, lorsque la notion d'être se dit de ses inférieurs, ce qui est attribué, ce n'est pas toutes et chacune de ces réalités que l'être contient implicitement et matériellement en lui-même, mais plutôt la notion une, obtenue par précision imparfaite, d'existence proportionnellement possédée.

Ainsi, pouvons-nous dire: la quantité est être et alors,

[...] ^{sa} être, attribué à la quantité désigne tout ce qui est dans la quantité, voire tout ce qui est la quantité, mais de façon indéterminée ou implicite: car, si on s'en tient au sens précis que l'esprit attache à la notion d'être, quand il

l'attribue de cette manière, être ne désigne plus la quantité exclusivement et à part soi, mais il la désigne en tant qu'elle représente un certain mode d'être, autrement dit en tant qu'elle est un des membres de cette vaste proportion qui va de la substance au dernier des prédicaments. Sur ce plan, on voit qu'être a plus d'extension que la simple quantité, car il peut se dire aussi des neuf autres prédicaments, ce qui n'est pas le cas de la quantité (pensée à part soi, ou pensée comme sujet de la proposition que nous sommes à étudier: la quantité est être)³⁴.

Une question se pose: Faut-il conclure de ce texte que l'emploi de l'analogie est impossible en démonstration propter quid au niveau de l'analogie prédicamentale pour la raison qu'il ne peut y avoir convertibilité réciproque entre sujet et prédicat, et que, par conséquent, la distinction per se primo ne saurait tenir pour la mineure et la conclusion?

Si nous considérons l'analogie selon qu'il n'abstrait pas de ses analogués, il peut, bien sûr, s'identifier avec chacun d'eux et, advenant le cas d'une attribution, il devient convertible avec le sujet. Dire alors: "la quantité est être", c'est uniquement affirmer que "la quantité est la quantité en tant que commensurée à son existence propre". Mais, avons-nous dit, l'analogie abstrait de ses inférieurs et, par suite, n'est identique à aucun d'eux, car étant abstrait de chacun d'eux, et se réalisant en chacun d'eux, il

³⁴ H.-M. ROBILLARD, O.P., De l'analogie et du concept d'être, de Th. de Vic. Cajetan, n° 201, p. 292.

s'étend à la fois à tous et à chacun de sorte que leur étant attribué, il ne peut se convertir exactement avec l'un d'entre eux³⁵. Pour définir la quantité, il ne suffit donc pas de dire qu'elle est être, car l'être, étant commun à toutes les catégories, agit comme genre, il faut encore indiquer la différence qui spécifie la quantité et qui rendra convertibles le défini et la définition.

Pour ce faire, croyons-nous, nous devons avoir recours au procédé de la résolution des analogues, non pas tant dans l'univoque comme tel que dans l'analogué principal, en partant des analogues qui se trouvent les derniers par voie de conséquence en remontant jusqu'aux premiers³⁶. Ceci en vue de trouver la définition qui sera convertible parfaitement avec le défini et qui servira de moyen terme de la démonstration.

En ce qui concerne l'être, type par excellence de l'analogue, saint Thomas préconise d'en faire la résolution en relevant et classant les prédicaments les uns par rapport

³⁵ Cf. H.-M. ROBILLARD, O.P., De l'analogie et du concept d'être, de Th. de Vio. Cajetan, n° 202, p. 292.

³⁶ "Circa resolutionem autem analogorum, sciendum est: quod cum universaliter, primum in compositione sit ultimum in resolutione, et per divisionem in ea, quae actu in aliquo sunt, resolutio fiat: eodem modo resolvenda sunt analogata in suum analogum, quo caetera resolvuntur, scilicet utendo divisione praedicta (quae vocatur divisio in partem essentiae vel rationis), et a posterioribus secundum consequentiam ad priora procedendo." De Nominum Analogia, cap. 9, n. 102, p. 76-77.

aux autres, selon leurs ressemblances et leurs différences, et selon leur relation à la substance, ce qui permet de saisir qu'il existe à tous les niveaux de la réalité exprimée par chacune des catégories, une proportion continue dont la raison se trouve précisément l'être, de telle sorte que toutes ces notions convergent vers ce même point commun³⁷.

Par comparaison entre elles de ces réalités qui tiennent toutes de l'être, nous constatons vite que certaines réalisent mieux que d'autres la notion d'être et qu'il s'établit entre elles une hiérarchie par rapport à cette perfection première qui se trouve pleinement dans la substance.

L'analogie, en effet, exprime des notions diverses, mais en les unissant "par proportion", et en les signifiant comme "mêmes par proportion". De ce fait, nous devons considérer toutes les notions analogues, non pas en ce qui les rend différentes les unes des autres, mais en ce qui les constitue "mêmes", en laissant dans l'ombre cette diversité qui leur est inséparablement attachée. Car c'est le propre

37 "Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio." In XI Metaph., lect. 3, n. 2197.

de l'analogie d'unifier par le truchement de l'identité proportionnelle, en non explicitant la diversité des notions³⁸.

En résumé, si le procédé de résolution s'avère ici nécessaire, il ne s'agit pas tant de réduction à l'univoque comme tel, que de résolution des analogues dans l'analogué principal, car dans le cas de l'être, par exemple, cet analogué principal est, de sa nature, analogue.

Toutefois, lorsqu'il s'agit de définir ce premier analogué, la suggestion semble opportune de recourir aux notions de genre, de différence, d'espèce, notions de soi univoques. Nous en traiterons plus longuement au chapitre suivant.

3. Au plan de certains concepts généraux

Les concepts généraux de vie, d'existence, de principe, de cause, de mouvement, de puissance, d'acte, et autres semblables, peuvent-ils plus facilement que les précédents, être soumis au procédé de réduction à l'univoque?

Si nous reprenons l'exemple du mouvement, choisi par le Père Pétrin dans son article, et en partant de la

³⁸ "[Analogum] quia eas proportionaliter adunans, et ut easdem proportionaliter significans, ut easdem considerandas offert: annexa inseparabiliter, diversitate quasi seclusa; et identitate proportionali unit, et confundit quodammodo diversitatem rationum." De Nominum Analogia, cap. 5, n. 56, p. 49.

définition: L'acte d'un être en puissance en tant qu'en puissance, nous pouvons différencier les multiples sens du terme analogique "mouvement" et nous arrivons en dernière analyse au prédicament substance qui de soi est univoque; de même pour la notion d'acte qui nous amène au genre suprême "action".

C'est donc dire que, dans certains cas, l'emploi de la méthode de réduction peut être applicable, mais à ce moment-là, il ne s'agit plus d'utiliser des analogues, comme tels, dans la démonstration.

Il semble pourtant qu'il soit possible de nous assujettir aux exigences de l'analogie en cherchant, dans la comparaison que nous devons faire entre les divers termes analogues, non pas des notions unes selon le nombre comme dans les univoques, alors que dans l'analogie ces notions sont dites unes par proportion³⁹. Et ceci tient non seulement pour la notion typique d'être, mais également pour les analogues de tout degré, dès qu'il s'agit de participation intrinsèque à une forme ou à une perfection quelconque.

Comment alors établir la comparaison entre les trois termes de la démonstration? Puisque toute comparaison

39 "Ita quod quaerunt in analogia quasi unum numero terminum, sicut in univocis: cum tamen terminus in analogia sit unus proportionaliter tantum." De Conceptu Entis, ed. Zammit, n. 9, p. 101.

suppose un point commun, il faut donc que le moyen terme analogue qui sert de point de comparaison exprime une notion une et qui soit en même temps commune "par proportion" aux trois termes. Dès lors, en ne perdant pas de vue qu'il s'agit d'une unité et d'une identité proportionnelles, le moyen terme pourra se comparer successivement au grand et au petit pour donner lieu à une conclusion valable, puisque,

Quand je parle du double, je ne parle pas d'une donnée aussi conceptuellement une que peut l'être la donnée: deux ou trois; je parle cependant d'une donnée parfaitement cohérente, indivise en elle-même, distincte de toute autre: v.g. du simple, du triple, de l'unité et de la dualité etc. A ce niveau donc l'analogie jouit d'une unité et identité suffisantes pour jouer son rôle de point de comparaison, comparaison qui peut être celle de données égales (c'est le cas du double servant de point de comparaison aux membres d'une proportion mathématique), ou de données inégales (c'est le cas de l'être, par exemple, servant de point de comparaison aux membres d'une analogie qui va de Dieu à la plus infime des créatures)⁴⁰.

D'où ressort avec évidence l'importance capitale de cette notion "d'unité selon une proportion", que préconise Cajetan, que semble un peu négliger le Père Pétrin et que nous ne devons jamais perdre de vue en traitant d'analogues.

Aussi, à la suite de Cajetan, pouvons-nous déjà préciser quelques règles nous permettant d'orienter nos démarches dans l'emploi des analogues dans la démonstration scientifique.

⁴⁰ H.-M. ROBILLARD, O.P., De l'analogie et du concept d'être, de Th. de Vie. Cajetan, n° 250, p. 306.

Pour éviter toute erreur et toute confusion au sujet des analogues:

— nous devons admettre que, sous couvert de multiplicité, l'analogue jouit d'une unité véritable: les notions diverses qu'il exprime se rejoignent toutes en un point commun qui concrétise cette unité;

— nous devons sans cesse tenir compte du mode particulier de cette unité, car en négligeant de considérer le mode proportionnel qui la caractérise, nous verserions facilement dans l'univocité⁴¹.

En ce qui concerne le processus proprement dit de la démonstration scientifique:

— nous devons considérer les notions analogues, non pas en tant qu'elles se distinguent les unes des autres, mais en tant qu'elles sont "les mêmes par proportion"⁴²;

41 "[...] ideo oportet, huiusmodi analogis nominibus utendo ex parte unitatis, semper modum proportionalitatis subintelligi; aliter in univocationem lapsus fieret." De Nominum Analogia, cap. 10, n. 108, p. 81.

42 "Rationes enim analogi [...] possunt dupliciter accipi: Uno modo secundum se, in quantum ab invicem distinguuntur, et ea quae conveniunt eis ut sic, seu ex hoc. Alio modo in quantum eadem sunt proportionaliter. Primo modo acceptae, vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur: eo quod quidquid convenit uni, convenit et alteri proportionaliter; et quidquid negatur de una, et de altera negatur proportionaliter: quia quidquid convenit simili, in eo quod simile, convenit etiam illi, cui est simile, proportionalitate semper servata." De Nominum Analogia, cap. 10, n. 106, p. 80-81.

— nous pouvons affirmer ou nier de façon absolue, c'est-à-dire que nous pouvons exprimer les propositions suivantes, par exemple: "Le vrai est identique à l'être", ou encore: "Le vrai ne s'oppose pas au bien", sans qu'il soit nécessaire de spécifier s'il s'agit du bien, du vrai, en tant qu'il désigne l'être créé ou l'être divin. Voilà la condition importante, en vertu de laquelle l'analogie peut être sujet ou prédicat de propositions ayant valeur et portée universelle.

En résumé, c'est véritablement la notion d'unité relative, ou d'unité de proportion, qui régit le bon emploi des analogues dans la démonstration parfaite; si nous négligeons d'en tenir compte, nous pourrions dévier facilement, ou vers l'univocité, ou vers l'équivocité, et rendre impossible l'usage des analogues pour l'acquisition de la science; si nous ne la perdons pas de vue, nous en viendrons à acquérir une certaine habileté dans leur utilisation, bien que, nous ne devions pas nous le dissimuler, le maniement de ces notions compliquées relève d'une technique extrêmement délicate.

Avec cette conviction que, grâce à l'unité relative qui caractérise l'analogie, celui-ci peut, en tant qu'analogie, servir dans la démonstration scientifique, voyons dans un chapitre subséquent comment réaliser dans la pratique cette insertion des analogues dans les modes de perséité et par conséquent dans le syllogisme démonstratif.

CHAPITRE DEUXIEME

DEMONSTRATION ET ANALOGIE

CHAPITRE DEUXIEME

DEMONSTRATION ET ANALOGIE

Pour bien saisir la pensée d'Aristote et de saint Thomas, nous avons souvent besoin du concours de leurs commentateurs. A ce point de vue, Jean de Saint-Thomas est considéré comme l'un de ceux qui ont apporté une précieuse contribution à la diffusion de l'enseignement traditionnel.

Ce serait cependant une erreur de penser que le génial commentateur n'a fait que répéter la doctrine reçue. Bien au contraire, Jean de Saint-Thomas tenait pour principe que le vrai disciple doit non seulement expliquer, mais encore développer l'enseignement de son maître. Et c'est précisément à ce titre qu'il est regardé comme un éminent thomiste¹.

Suivant l'exemple de saint Thomas lui-même, l'oeuvre philosophique du commentateur Jean, pour une large part, fut rédigée à titre d'explicitation de la doctrine aristotélicienne, ce qui est surtout vrai pour cette partie de son

¹ Cf. Jacques MARITAIN, Preface de The Material Logic of John of St. Thomas, translated by Y. R. Simon, J. J. Glanville, G. D. Hollenhorst, Chicago, The University Press, [c1955], p. (vi). "Our John is the latest and the most mature of the geniuses who explained St. Thomas."

oeuvre intitulée: Ars Logica, laquelle apparaît à bien des points de vue, au dire de Jacques Maritain, un peu comme l'une des maîtresses pièces de la logique aristotélicienne².

Aussi, quels que soient les griefs que nous pourrions entretenir contre Jean de Saint-Thomas au sujet de sa division de la logique, nous proposons-nous d'en utiliser de larges tranches dans cette dernière partie de notre recherche, non pas qu'il ait traité lui-même des analogues du point de vue du rôle qu'ils peuvent jouer dans une démonstration scientifique³, mais, utilisant les règles qu'il a

² Cf. J. MARITAIN, Preface de The Material Logic of John of St. Thomas, p. (vii). "The Logical Art of John of St. Thomas is in several respects the masterpiece of Aristotelian logic; yet, it includes issues that Aristotle hardly touched upon."

³ Nous lisons en Jean de Saint-Thomas ce qui suit: "[...] ens bene potest esse medium in demonstratione, siquidem habet passiones demonstrabiles et non significat diversa ut diversa sunt, sicut aequivocus, sed sub unitate proportionali et confusione quadam, quod sufficit, ut de illo detur scientia et consequenter demonstratio, et habeat proprias passiones etiam transcendentis et analogas connexas illi rationi proportionali. Quae est expressa sententia Philosophi 2. Poster. cap. 11, 94 a 24, et ibi id notat Cajetanus ponendo pro medio demonstrationis aliquid proportionale. Et similiter fieri potest contradictio circa illum conceptum entis propter unitatem illam proportionalem, quam habet, ut stat sub illa confusione." Ars Logica, II^a, q. 14, a. 2, p. 512.

Cependant, pas plus que les Analytiques, l'Ars Logica ne précise les exigences requises pour l'insertion de concepts analogues dans une démonstration rigoureuse. Cajetan, auquel nous réfère Jean de Saint-Thomas, traite de façon assez élaborée du moyen terme analogue, notamment au chapitre 10 du De Nominum Analogia, sans toutefois rien postuler en ce qui concerne les autres termes du syllogisme, et sans rien déterminer au sujet de l'insertion de ces termes dans les modes de perséité.

énoncées concernant la démonstration en terme d'univoques, nous tenterons d'en faire la transposition et l'application dans le domaine des analogues, indiquant ainsi le traitement nécessaire auquel nous devons les soumettre pour qu'ils puissent s'insérer dans une démonstration scientifique.

Comme l'abstraction, la division, la définition et la prédication sont nécessaires à la démonstration, et comme la manière d'abstraire, de diviser, de définir, de prédiquer et de démontrer relève des trois opérations de l'esprit, nous étudierons le problème qui nous occupe, en fonction de la simple appréhension, du jugement et du raisonnement.

PREMIERE SECTION

Analogie et simple appréhension

L'abstraction, la division et la définition constituent les actes principaux de cette première opération de l'esprit. Voyons tout d'abord comment s'opère l'abstraction intellectuelle, et en terme d'univoques, et en terme d'analogues.

1. Abstraction

Par définition, un terme univoque désigne des réalités diverses, mais de telle sorte que ces réalités se trouvent ramenées à une entité absolument une, abstraite et séparée des premières, au plan de la connaissance. Ceci

revient à dire que le concept implique multiplicité; aussi, le seul moyen de le réduire à l'unité, c'est de le séparer, de l'abstraire de ses inférieurs⁴.

Or, le terme "abstraire" comporte plusieurs sens. Pour les besoins de notre recherche, nous parlerons, à la suite de Cajetan, d'abstraction:

— à propos de l'acte d'intelligence qui saisit dans diverses réalités un seul aspect parmi plusieurs, comme par exemple, nous abstrayons animal d'homme et de cheval;

— lorsque par référence à cet acte de l'esprit, nous voulons signifier le procédé d'attribution extrinsèque en vertu duquel nous disons que la notion perçue est "abstraite", comme par exemple: animal est abstrait d'homme et de cheval. Mais dans les deux cas, abstraire signifie toujours qu'une chose est saisie par l'intelligence à l'exclusion des autres.

4 "Et loquimur de conceptu praeciso vel segregato ab inferioribus, quia in inferioribus constat esse plurificatum. Unde nisi segregatur ab illis, unitatem non habet." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 4, p. 491.

5 "Sciendum est, quod licet abstrahere diversa significet, cum dicimus intellectum abstrahere animal ab homine et equo, et cum dicimus animal abstrahere ab homine et equo: eo quod tunc significat ipsam intellectus operationem attingentem in eis unum et non alia; nunc vero significat extrinsecam denominationem ab illa intellectus operatione, qua res cognita abstracta denominatur." De Nominum Analogia, cap. 5, n^o 43, p. 40-41.

Ainsi l'intelligence saisit et retient la notion "animal", ou encore la nature sensible, sans que la nature de l'homme ou celle du cheval ne soient aucunement saisies dans leur individualité particulière.

Puisque le fruit d'une telle abstraction: l'universel, se définit: "Unum in multis et de multis"⁶, il importe d'explicitier en quel sens l'universel possède l'unité et de quel type d'unité il s'agit alors au plan de la connaissance.

Règle générale, dit Jean de Saint-Thomas, l'unité implique formellement absence de division, elle exprime quelque chose de positif de la part de l'unité et quelque chose de négatif de la part de l'élément formel qu'elle ajoute à l'entité, de sorte que divers modes d'unité résultent des diverses façons selon lesquelles la division se trouve niée⁷.

Dès lors, quand dans une seule et même réalité nous distinguons: l'unité formelle, l'unité individuelle et

6 Ars Logica, II^a, q. 3, a. 1, p. 314.

7 "Unitas ergo generaliter loquendo formaliter importat carentiam divisionis et dicit aliquid positivum ex parte entitatis et aliquid negativum ex parte formalis, quod addit supra entitatem [...]. Unde ex diversa ratione negandi divisionem solet diversus modus unitatis resultare." Ibidem, II^a, q. 3, a. 3, p. 321. Cf. également, saint THOMAS, I^a, q. 11, a. 1, ad 2; In I Sent., d. 19, q. 4, a. 1, ad 2; d. 24, q. 1, a. 3.

l'unité universelle, et que, poussant plus loin la distinction, nous différencions au sein même de l'unité formelle: l'unité générique et l'unité spécifique, nous ne faisons que distinguer diverses manières en vertu desquelles la division peut être niée⁸.

Lorsque, par exemple, nous considérons une réalité composée de principes formels, constitutifs de sa quiddité, et de principes matériels propres à son individuation, nous nous trouvons face à diverses manières de nier la division:

— si les principes formels ne peuvent ni diviser ni être divisés, nous disons que cette réalité jouit d'une unité formelle;

— si, poussant plus loin l'analyse, nous constatons que l'unité formelle peut varier, selon que les principes formels sont, ou génériques, ou spécifiques, il s'ensuit que, s'il n'y a point de division du côté des principes génériques, nous parlons d'unité formelle générique; s'il y a

⁸ "Quando ergo in praesenti distinguimus in eadem re unitatem formalem et individualem et universalem, et rursus formalis distinguitur in genericam et specificam, non distinguimus varias unitates absolute et ex parte entitatis positivae, quasi illae constituent aliquam multitudinem, sed solum distinguimus varios respectus negandi divisionem." Ars Logica, II^a, q. 3, a. 3, p. 321.

négation de la division du côté des principes spécifiques, nous parlons d'unité numérique ou individuelle⁹.

Et puisque la quiddité et l'individuation se retrouvent dans le même individu, il n'y a aucune raison pour que l'unité formelle ne se trouve liée à l'unité individuelle. Mais, si, par exemple, l'unité formelle se trouve, par l'opération de l'intelligence, séparée de toute individuation, dès lors, elle acquiert un nouveau caractère et nous l'appelons unité universelle ou unité d'abstraction¹⁰.

Or, cette unité d'abstraction n'est rien d'autre qu'une unité commune à plusieurs¹¹, aussi parlons-nous

9 "Cum enim concurrent in aliqua re et principia formalia, quae constituunt quidditatem, et materialia, quae pertinent ad individuationem, quando principia formalia sunt indivisa, id est non fit divisio penes formalia principia, tunc ex illo respectu carendi divisione, quantum est ex parte talium principiorum, dicitur unitas formalis. [...] quaedam principia formalia sunt generica et quaedam specifica. Et si detur carentia divisionis penes principia generica tantum, dicitur unitas formalis generica, si autem sit carentia divisionis penes principia specifica, dicitur unitas formalis specifica. Quando vero non solum datur carentia divisionis ex parte principiorum formalium, sed etiam ex parte materialium, quae pertinent ad individuationem, tunc illa unitas est numerica seu individualis." Ars Logica, II^a, q. 3, a. 3, p. 321-322.

10 "Et quia quidditas et individuatō simul concurrunt in uno individuo, non repugnat etiam inveniri unitatem formalem coniunctam unitati individuationis. Si autem per intellectum separatur ab omni individuatione, unitas illa formalis manebit praecisa, et tunc dicitur unitas universalis seu praecisionis." Ibidem, p. 322.

11 "Facta praecisione a singularibus per intellectum, natura et eius unitas formalis habet rationem unitatis determinatae et positivae, in quantum redditur unitas communis ad multa, quae est unitas praecisionis." Ibidem, p. 325.

d'unité absolue, lorsque tous les inférieurs partagent de façon uniforme et identique le même trait commun, la même nature abstraite, ce qui donne lieu à l'univocité des concepts, et nous parlons d'unité relative ou d'unité analogique, lorsque les inférieurs n'ont qu'un point de ressemblance en vertu d'une certaine comparaison ou d'une certaine proportion entre eux.

Pour l'analogie, tout comme pour l'univoque, nous ne pouvons traiter de l'unité du concept à moins que celui-ci ne soit abstrait de ses inférieurs; par exemple:

Pour porter des jugements sur l'être, il faut l'avoir préalablement perçu, et pour le percevoir dans les conditions d'immatérialité qu'exige un départ scientifique, il est requis que sous le choc de l'émotion on l'ait vu d'une vue intérieure, d'une vue purifiée et que, par conséquent, on l'ait d'une façon très simple, per modum simplicitatis, dépouillé de son revêtement sensible. C'est seulement ensuite, qu'il est loisible de porter des jugements sur lui¹².

En général, l'unité d'un concept se fonde sur la possession intrinsèque de traits communs à tous les sujets. Dans le cas des univoques, nous savons que tous les inférieurs jouissent de la même caractéristique, absolument au même titre, ce qui, avons-nous dit, donne lieu à une unité

¹² Louis LACHANCE, O.P., L'être et ses propriétés, p. 70. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 491. "[...] non potest inquiri de unitate conceptus analogi, nisi inquiratur de praecisione illius ab inferioribus."

absolue. Nous savons également que le concept analogue ne peut jouir que d'une unité relative et doit se comprendre en terme de relation et de comparaison; et que, par conséquent, l'unité analogique se ramène à l'unité proportionnelle.

Si nous considérons les différents types d'analogie, nous constatons que:

— d'une part, les termes relevant de l'analogie d'attribution extrinsèque ainsi que ceux qui sont employés par métaphore ne peuvent correspondre à un concept commun univoque, parce que l'unité qui relie les divers analogués ne comporte en aucun d'eux une réalité intrinsèque, mais consiste en une simple similitude accidentelle ou en une simple relation causale d'un ou de plusieurs sujets à un premier duquel ils reçoivent leur dénomination¹³;

— d'autre part, au niveau de l'analogie prédicamentale et transcendantale (ce que Jean de Saint-Thomas désigne sous le nom d'analogie de proportionnalité propre), un seul et même terme s'emploie pour tous les analogués; mais ce

13 "Analogia attributionis et analogia metaphorica non possunt habere unum conceptum communem, neque obiectivum neque formalem, sed plures, cum unitate tamen comparationis et connotationis, quo solo differunt a pure aequivocis."
 "[...] Ratio huius est, quia unitas horum analogatorum non consistit in aliquo, quod intrinsece reperiatur in omnibus [...]; sed consistit in ordine unius vel plurium ad unum terminum, a quo recipiunt denominationem, quia ad illum habent connotationem vel habitudinem." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 491.

terme unique correspond à un concept forcément inadéquat et imparfait, car il n'abstrait pas de ses inférieurs en vertu de quelque chose qu'il inclut en puissance et exclut en acte, mais par quelque chose qu'il n'explicité pas en acte et que, cependant, il contient implicitement¹⁴.

Dans le cas des analogues, au sens plein du terme, ce qui fonde l'unité des analogués, c'est la forme que chacun partage, bien que inégalement¹⁵, ou encore la perfection à laquelle chacun participe selon sa propre capacité. Ce qui caractérise l'unité du concept, c'est cette unité selon une proportion en vertu d'une même forme qui appartient à tous formellement et intrinsèquement, mais de façon inégale. L'expression d'une telle forme, ou d'une telle perfection, n'exige pas une pluralité de concepts¹⁶.

Ce qui se dit ainsi des concepts analogues prédicamentaux et transcendants peut s'appliquer, par extension,

14 "Analogia proportionalitatis propriae possunt habere conceptum unum respectu omnium analogatorum inadaequatum et imperfectum, nec praescindentem ab inferioribus per aliquid, quod in potentia illa includat et actu excludat, sed per aliquid quod actu non explicet, actu autem includat seu implicet." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 492-493.

15 "[Ratio] est convenientia in modo habendi formam, quia quodlibet analogatorum habet formam suam non eodem modo, sed proportionaliter 'en su tanteo'." Ibidem, p. 493.

16 "Est ergo ibi aliquid, quod terminare possit unum conceptum, scilicet illa convenientia proportionalis in aliquo, quod intrinsece convenit, quod non exigit explicationem plurium conceptuum." Ibidem, p. 493.

à tout concept analogue dont les inférieurs participent à la perfection du supérieur et possèdent intrinsèquement cette perfection, quoique à des degrés divers, comme par exemple, dans le cas du factibile de l'art. L'expression d'une telle perfection ne peut pas non plus exiger une multiplicité de concepts.

Pour bien saisir en quel sens le concept analogue est imparfait et inadéquat et ne peut abstraire de ses inférieurs de la même façon que le concept univoque, il nous faut comprendre que le concept "animal" par exemple, est univoque par rapport à tous ses inférieurs parce qu'il comporte en acte une unité telle que les différences qui le divisent ne sont qu'en puissance et doivent être ajoutées pour que s'effectue la division: animal rationnel. Par contre, l'analogue, ne comportant qu'une unité relative, ne doit pas inclure seulement en puissance la diversité de ses inférieurs comme l'univoque, mais doit inclure la diversité en acte, bien que cette diversité ne soit pas exprimée implicitement¹⁷. Ainsi l'être se dit de l'être infini et de l'être

17 "Quod vero conceptus ille unus sit imperfectus et inadaequatus et non ita praescindens ab inferioribus, quod maneat in potentia ad illa et sit contrahibilis per additionem conceptus differentialis, ex eo deducitur, quia sic esset conceptus univocus. Nam animal ideo est univocum ad omnes species, quia concipitur ita unum in actu, quod differentias dividentes solum habet in potentia et per earum additionem dividitur. Ergo analogum, quod talem unitatem non habet, sed secundum quid, non debet solum in potentia

fini, de la substance et de l'accident et de tout ce qui existe.

Tout ceci s'éclaire si nous considérons le procédé inverse de l'abstraction. En effet, lorsqu'un concept abstrait nécessite, pour être contracté, l'addition d'un élément extrinsèque duquel il ne peut se prédiquer: le terme rationnel, par exemple, pour le concept animal, l'abstraction a lieu par exclusion de cet élément et la contraction s'effectue par addition. Ceci est vrai pour tous les concepts univoques.

Mais pour les analogues, rien ne s'ajoute pour la contraction du concept abstrait; au contraire, ce concept requiert quelque chose dont il puisse être prédiqué, de telle sorte que l'abstraction s'opère, non pas par exclusion de ce quelque chose, mais par sa non-déclaration; ce qui n'est pas explicitement déclaré demeure cependant inclus, mais de façon plutôt confuse. Ainsi, pour que l'être soit contracté de la substance et de l'accident, il requiert quelque chose qui est aussi de l'être, dont l'être se prédique et qui ne lui est pas extrinsèque. Dès lors, une telle contraction n'a pas lieu par addition, ni l'abstraction par

includere diversitatem inferiorum; sic enim in actu simpliciter maneret unum, quod est esse univocum, et solum in potentia multiplex seu diversum. Ut ergo non maneat simpliciter unum, actu debet includere diversitatem, licet actu non explicet illam." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 493.

exclusion des inférieurs, mais par non-explicitation des sujets qui, sans être mentionnés, existent tout de même en acte, confusément¹⁸.

Bref, l'analogie abstrait de ses analogués et c'est justement au moment où l'intelligence se révèle capable de distinguer l'analogie de ses analogués, c'est-à-dire de ses modes, et de l'en séparer, que se réalise l'abstraction analogique: abstraction d'un type spécial, puisqu'il ne s'agit pas de notions comportant une unité absolue, mais une unité relative, proportionnelle.

2. Définition

Faisant un pas de plus, nous devons maintenant traiter de la définition, puisqu'elle entre de droit dans le processus de la démonstration syllogistique. Nous ne ferons que résumer brièvement la pensée de Jean de Saint-Thomas au sujet de la définition des univoques, pour nous attarder davantage à transposer ces notions au plan des analogues.

¹⁸ "Et istae abstractiones melius cognoscuntur per suum oppositum, quod est contractio. Quando enim conceptus aliquis abstractus [...] indiget, ut contrahatur additione alicuius extranei, id est, de quo illud abstractum non praedicatur, tunc illa abstractio facta est per exclusionem huius contrahentis [...]. Ista contractio fit per additionem, et consequenter abstractio ab illo per exclusionem. Quando vero conceptus abstractus non indiget, ut contrahatur additione alicuius extranei, sed aliquo, de quo ipsum abstractum praedicatur, talis abstractio non fit per exclusionem illius, sed per non explicitationem eius, licet actu illud includat, in confuso tamen." Ars Logica, II^a, q. 13, a. 5, p. 494.

Disons tout d'abord que la définition est un concept complexe faisant connaître, ou la nature d'une chose, ou la signification d'un terme, de telle sorte que le défini constitue l'objet de la définition et se convertit avec elle.

Parmi les conditions nécessaires pour une bonne définition soulignons la principale, à savoir qu'elle doit se faire par genre et par différence; et ceci vaut non seulement pour la définition essentielle, mais s'applique aussi à toute autre définition.

Comme le genre désigne les généralités communes, et la différence, quelque aspect particulier, il suit qu'une bonne définition, pour manifester parfaitement la nature du défini, doit nécessairement montrer ce qui lui est commun avec d'autres, ainsi que ce qui le différencie d'avec eux.

Pour ce qui concerne le défini lui-même, des conditions sont également requises:

— le défini doit être une entité une, une essence, autrement il y a risque d'ambiguïté et de confusion;

— de plus, le défini doit être universel, car seule une quiddité ou une nature peut se définir. Il n'y a de science que de l'universel;

— enfin pour devenir l'objet d'une définition, au sens strict, le défini doit être une espèce sous un genre, puisque la définition s'effectue par genre et différence. Une chose ne peut pas se définir, de façon stricte,

par ses causes extrinsèques, ni par ses relations à autre chose.

Nous ne faisons que mentionner les sortes de définition: la définition nominale qui manifeste la signification du nom et s'apparente à l'étymologie; et la définition réelle qui manifeste l'essence de la chose signifiée et se subdivise en définition essentielle, laquelle manifeste une chose par ses parties essentielles: le genre et la différence; la définition descriptive qui procède par les accidents propres ou communs, et la définition causale qui s'effectue en terme de causes extrinsèques: efficiente ou finale¹⁹.

Ces préliminaires posés en fonction des univoques, voyons comment nous pouvons procéder pour définir les analogues.

Pour que l'analogue puisse devenir objet de définition, il doit remplir d'une certaine façon, les conditions que nous venons d'énumérer. Reprenons-les une à une en éliminant les analogues par métaphore et par simple attribution extrinsèque, pour nous en tenir à la définition des analogues par participation ou par similitude intrinsèque.

Du côté du défini, la première condition suppose que l'objet soit "un". Or, l'analogue désigne des notions

¹⁹ Ars Logica, II^a, q. 2, a. 2-3, p. 19-20; q. 4, a. 1-2, p. 128-141.

diverses, mais ces notions, immédiatement signifiées par le nom analogue, sont "une" par proportion et Jean de Saint-Thomas spécifie que si, de plusieurs réalités, l'une est considérée comme une chose et les autres comme ses modifications, il est alors possible que toutes constituent l'objet d'une seule et même définition²⁰. Puisque les analogues se différencient par leurs modes, ils peuvent donc satisfaire à cette première condition.

Le défini doit encore être universel. Evidemment, puisque nous pouvons parler d'abstraction des analogues, nous pouvons également parler de leur universalité. Mais tout comme l'abstraction est d'un genre spécial, l'universalité revêt aussi un cachet tout particulier. Par exemple, pour ce qui concerne l'être qui transcende les catégories, nous pouvons affirmer qu'il est un universel, bien qu'il ne soit pas un genre, car l'être considéré comme matière d'attribution à tout est le premier connu; puisque les données les plus universelles selon la simple appréhension représentent les premiers connus et que ce qui se présente en tout premier lieu à l'intelligence c'est l'être, c'est donc

20 "Si autem plura se habeant per modum unius et concurrant ad unam essentiam constituendam, vel unum se habeat ut res, alterum ut modus illius, non repugnat unica definitione comprehendi." Ars Logica, II^a, q. 2, a. 3, p. 19.

affirmer, avec saint Thomas, que l'être est un universel²¹. Nous pouvons même dire que, de par sa position au-dessus des catégories, il est un "super universel".

Enfin pour être objet d'une définition au sens strict, le défini doit constituer une espèce sous un genre. Certains termes analogues, tels par exemple le mouvement, l'action, constituent respectivement des espèces sous divers genres; d'autres, comme les notions de vie, de principe, de cause, d'existence ou encore l'être prédicamental, l'être transcendantal, ses propriétés, débordent les cadres des genres, mais ils peuvent se prédiquer analogiquement de toutes choses, aussi les appelons-nous des super genres. Il faut en tenir compte dans la définition qui, au lieu de procéder par genre et différence, s'effectue alors par ce qui tient lieu de genre et de différence. Ainsi l'être peut se définir: ce dont l'acte est l'existence.

Nous pouvons donc déduire que, tout comme pour l'abstraction des analogues, leur définition revêt un cachet tout à fait particulier, mais n'en est pas moins valable.

21 "Sed dicendum, quod magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit." In I Metaph., lect. 2, n. 46.

3. Division

L'analyse du procédé de la division aboutit au même résultat, car pour les univoques, ce qu'on divise est un d'unité absolue; ce qui divise, c'est-à-dire les différences qui fractionnent le genre, est extrinsèque au genre, le résultat de la division donne des parties ordonnées les unes par rapport aux autres en raison de leur origine et de leur perfection, d'où il ressort qu'il y a communion égale dans ce qui est divisé.

Pour ce qui concerne les analogues, le dividende est un d'une unité relative; les modes qui opèrent la division se trouvent renfermés dans la notion même de l'analogue; les parties résultantes s'ordonnent, non seulement lorsque prises en elles-mêmes, mais aussi lorsque la notion de l'analogue à diviser les contient: l'une s'y trouve per prius, les autres per posterius. La communion dans le dividende est donc proportionnelle²².

22 Cf. Thomas de Vio, CAJETAN, De l'analogie et du concept d'être, traduction et commentaires par H.-M. Robillard, O.P., Montréal, Presses Universitaires, 1963, p. 141-143.

DEUXIEME SECTION

Analogie et jugement

Traiter du jugement comme opération de l'esprit, c'est du même coup parler de prédication, d'attribution d'un prédicat à un sujet; et puisque notre intérêt se porte principalement sur les prédicats nécessaires, nous devons, par le fait même, revenir aux modes de perséité que nous avons longuement analysés dans la première partie de notre étude. Nous avons, croyons-nous, suffisamment démontré que ces façons de dire s'établissent en fonction de modes univoques, puisqu'ils correspondent à la division classique des prédicables et que, de plus, les deux premiers modes correspondent à la distinction qui existe entre la substance et les accidents. Voyons maintenant comment ces lois rigoureuses qui régissent les univoques peuvent s'appliquer aux analogues en ce qui concerne leur insertion dans les modes de dire per se.

1. Analogie et modes per se

Dans le premier mode, avons-nous dit, le prédicat doit être de l'essence du sujet et doit pouvoir se convertir exactement avec lui pour donner lieu à une attribution per se susceptible de servir comme mineure dans une démonstration parfaite. Or, d'une part, la définition, qui agit comme

prédicat, est ordonnée à manifester l'essence du sujet; d'autre part, certains analogues, comme par exemple les notions d'être, de principe, de cause, ne sauraient constituer l'objet d'une définition stricte, bien que leur notion nous soit rendue explicite du fait que nous pouvons les ramener à des éléments intelligibles qui remplacent le genre et la différence comme parties de la définition.

Si nous considérons ces notions comme communes à toutes les essences, elles ne peuvent entrer dans la définition des essences particulières, ni ne peuvent être dites résulter de l'une ou de l'autre de ces essences comme une propriété, car du fait de l'abstraction qui revêt un caractère tout spécial lorsqu'il s'agit des analogues, ces notions ainsi abstraites constituent des essences d'un caractère particulier qui donnent lieu à des définitions d'un type spécial aussi. Il semble donc que ces notions ne puissent s'attribuer à des essences particulières selon le premier mode, ni ne peuvent se dire causes propres de ces essences selon le quatrième mode, ni leurs attributs propres selon le deuxième mode.

Pourtant, dans la mesure où ces notions sont immanentes à chaque essence particulière, elles leur sont attribuables per se²³, et bien que ne constituant pas leur

23 "Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia

définition, elles entrent nécessairement dans la description ou la quasi définition des genres suprêmes; il semble même qu'elles entrent dans la définition de chacune des parties de la définition d'une essence particulière. Ainsi, dans la définition de l'homme, animal raisonnable, l'être, l'unité, la bonté, sont immanents à chacune des parties, et une résolution conceptuelle de ces dernières ne peut avoir lieu sans aboutir à ces notions analogues. Il s'ensuit donc qu'ainsi comprises, ces notions peuvent relever du premier mode de dire per se, car bien qu'elles ne puissent pas se définir de façon rigoureuse, elles peuvent cependant être circonscrites conceptuellement et devenir l'objet d'une déclaration descriptive tenant lieu de définition²⁴. Voilà pourquoi elles peuvent constituer le sujet d'une attribution selon le premier mode²⁵.

cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum." In IV Metaph., lect.2, n. 555. Cf. également, J. PETRIN, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, p. 188*-189*.

24 Ibidem, p. 188*.

25 "Primus ergo modus per se est, quando aliquid attribuitur alicui per formam, et quia definitio, est maxime formalis in qualibet re, quando definitio vel aliquod praedicatum quidditativum ad definitionem pertinens praedicatur de aliquo, dicitur praedicari in primo modo per se." Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 770.

De plus, comparant ces notions entre elles, nous découvrons vite que la véritable analogie se rattache de façon nécessaire au principe de causalité. En effet, parmi ces notions analogues, les unes agissent comme principe et cause des autres, car la ressemblance sur laquelle se fonde l'unité analogique ne se réduit pas uniquement au partage d'un même nom; au contraire, la forme ou la perfection se retrouve de façon intrinsèque dans tous les analogués dont le premier possède éminemment cette perfection à laquelle chacun des inférieurs participe selon sa potentialité. Aussi, nous croyons-nous le droit de chercher dans le supérieur la raison suffisante et explicative des inférieurs.

Ceci veut donc dire qu'un tel rapport de participation s'établit en fonction non seulement de la cause exemplaire, mais encore de la cause efficiente²⁶. Dès lors, nous pouvons affirmer que cette forme d'analogie peut fonder logiquement et immédiatement le quatrième mode de

26 "Deus est esse omnium non essentielle, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem [...]. Item causam univoce agentem [...]. Neutro istorum modorum Deus agit [...]. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat." In I Cont. Gent., d. 8, q. 1, a. 2. Cf. aussi, ci-dessus, p. 128, note 68.

perséité²⁷, et par conséquent peut justifier une attribution du deuxième mode²⁸.

Ceci s'explique du fait que lorsqu'il s'agit de noms attribués à plusieurs êtres par analogie, soit par dénomination extrinsèque, soit par dénomination intrinsèque, il faut nécessairement que ces vocables se réfèrent à un premier terme duquel dépendent, comme de leur cause, tous les inférieurs. C'est la raison pour laquelle ce premier doit figurer dans la définition de tous les autres: comme la santé figure dans la définition de ses analogués, et la

27 "Denique quartus modus dicendi per se non est modus praedicandi vel essendi, sed causandi, et definitur ab Aristotele: 'Quando aliquid inest propter seipsum', id est quando significatur ratio propria, a qua causatur, sicut in ista: 'Aedificator aedificat', non autem haec: 'Aedificator ambulat', quia ad ambulandum non conducit ars aedificandi. Et sic in hoc quarto modo dicendi per se intervenit quasi appellatio propriae formae et rationis causandi aliquid, quia scilicet significatur id, quod conducit ad causandum, non quod non conducit, etiamsi identice et materialiter ibi inveniatur. Unde stat bene, quod aliquid conveniat primo modo per se, non autem quarto, quia scilicet ut conveniat primo modo sufficit identitas essentialis, ut quarto modo, requiritur habitudo formalis, sub qua aliquid convenit vel causatur." Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 770.

28 "Secundus modus per se, inquit D. Thomas, quod sumitur, quando haec praepositio 'per' designat causam materiale, id est proprium subiectum alicuius formae, quod ad eius definitionem pertinet. Quod est idem ac dicere, quod quando praedicatur propria passio de subiecto, est secundus modus per se. Quia licet praedicatum non sit de essentia subiecti, subiectum tamen pertinet ad essentiam praedicati, quatenus subiectum proprium ponitur in definitione passionis." Ibidem.

substance dans celle des accidents. Et puisque la notion exprimée par le nom analogue, est la définition même de ce qu'on nomme, ce nom doit donc être attribué par priorité à celui des termes de l'analogie qui entre dans la définition des autres et à titre secondaire aux suivants, par ordre, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins du premier²⁹.

2. Prédication et noms divins

Reste le problème spécial des noms que, selon notre langage humain, nous attribuons à Dieu. Lorsque nous disons de Dieu qu'il est bon et sage, juste et saint, suffit-il d'affirmer que ces noms n'expriment de Dieu que sa qualité de cause: Dieu est bon parce qu'il est cause de la bonté de sa créature? Ces attributs, ainsi prêtés à Dieu, contiendraient dans leur signification la bonté, la sagesse de la créature, de telle sorte que la bonté serait dite de la créature par priorité et de Dieu ensuite, ce qui ne peut se concevoir. Ce qu'il faut saisir, c'est que ces noms attribués à Dieu ne visent pas uniquement sa causalité, mais

29 "[...] in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum: et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, [...] necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus." I^a, q. 13, a. 6.

visent son essence même. Dieu non seulement est bon, sage, juste, parce que cause de la bonté, de la sagesse et de la justice, mais ces attributs préexistent en Lui de façon suréminente³⁰. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de ce qui est signifié par le nom, la perfection se dit d'abord de Dieu, ensuite des créatures; c'est l'inverse quand il s'agit de l'imposition du nom, nous procédons alors du plus connu de nous à ce qui nous est moins accessible: de la créature à Dieu.

3. Analogie et convertibilité des termes

Nous devons maintenant dire un mot de la convertibilité réciproque du prédicat et du sujet, puisque c'est là une condition des plus importantes dans la démonstration parfaite où la mineure et la conclusion doivent être respectivement du premier et du deuxième mode per se primo. Pouvons-nous réaliser cette condition dans les attributions analogiques? Et pourquoi pas? Nous savons déjà que l'analogie peut être considéré comme un universel véritable,

30 "[...] nomina non solum dicuntur de Dei causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praexistunt." Ia, q. 13, a. 6.

"Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus." Ibidem.

malgré le mode d'abstraction qui lui est propre: nous avons déjà abordé cette question en traitant de la définition qui requiert un défini universel³¹.

Maintenant pouvons-nous dire que l'analogie primaire a même extension que ses analogués et qu'il peut se convertir avec eux? Pour répondre à cette question, nous devons considérer l'analogie sous deux aspects différents: suivant qu'il abstrait ou pas de ses inférieurs:

Considéré en tant qu'il n'abstrait pas, il s'identifie avec chacun de ses analogués et, s'il lui est attribué, devient un prédicat convertible. En ce sens, dire: "la quantité est être", c'est affirmer simplement que "la quantité est la quantité en tant que commensurée à son existence propre". Considéré en tant qu'il abstrait, il ne s'identifie plus avec aucun de ses analogués, puisqu'il s'étend à tous et chacun à la fois, étant réalisé en chacun et tiré de chacun d'eux³².

Or, avons-nous dit, l'analogie abstrait de ses analogués, et strictement parlant, nous n'avons le véritable analogue que lorsque se réalise cette abstraction d'un genre tout particulier dont nous avons parlé³³. Dans ce cas, il faut admettre avec le R.P. H.-M. Robillard, O.P., que "de manière absolue et sans restrictions: l'analogie n'est aucunement convertible avec ses analogués³⁴".

31 Cf. ci-dessus, p. 201-202.

32 H.-M. ROBILLARD, O.P., De l'analogie et du concept d'être, de Th. de Vio. Cajetan, n° 202, p. 292.

33 Cf. ci-dessus, p. 193-198.

34 H.-M. ROBILLARD, O.P., op. cit., p. 292.

Cependant, si nous nous plaçons du strict point de vue de la démonstration, il nous faut envisager le problème sous un autre aspect, car la convertibilité parfaite, dans le cas des analogues, aussi bien que lorsqu'il s'agit des univoques, consiste :

— d'une part, dans la relation immédiate qui existe entre la définition, ou la quasi définition, et l'analogue qui se trouve ainsi défini, ce qui permet d'établir la mineure de la démonstration comme proposition immédiate per se primo;

— d'autre part, dans la relation qui existe nécessairement entre l'analogue et les propriétés qui lui sont formellement intrinsèques, ce qui donne une proposition du deuxième mode per se primo constituant la conclusion même du syllogisme.

C'est donc dire qu'il est possible de porter des jugements en matière nécessaire, lorsqu'il s'agit de termes analogues, compte tenu de leur abstraction, de leur universalité et de leur définition d'un caractère spécial.

TROISIEME SECTION

Analogie et raisonnement

L'argumentation ou la démonstration constitue l'acte propre de cette troisième opération de l'esprit. Or, démontrer de façon scientifique, c'est, répétons-le, assigner la

raison nécessaire, c'est donner la cause propre en vertu de laquelle le prédicat de la conclusion convient au sujet de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas lui convenir. Ceci suppose la connaissance de l'essence même du sujet qui est la raison d'être de la propriété démontrée, car c'est précisément sur cette raison d'être de la propriété que repose le caractère nécessaire de la science. Ainsi, nous prouvons scientifiquement que l'homme est capable de rire parce qu'il est raisonnable.

En effet, pour engendrer la certitude dans l'esprit, une proposition susceptible de démonstration doit satisfaire aux deux conditions suivantes:

- être en matière nécessaire;
- être prouvée et éclairée par un moyen terme qui agit comme cause de la conclusion³⁵.

Analysons ces deux conditions lorsqu'il s'agit de termes analogues.

1. Analogie et matière nécessaire

Ces conditions se réalisent parfaitement lorsqu'il est question d'univoques, et ceux-ci peuvent donner lieu à

³⁵ "Propositio demonstrabilis duas habet conditiones: Prima, quod versatur circa materiam necessariam. Secunda, quod per aliquod medium probatur et illuminatur." Ars Logica, II^a, q. 25, a. 2, p. 778.

des démonstrations rigoureuses. Mais, tout ce que nous avons affirmé dans le domaine des univoques, pouvons-nous le transposer au plan des analogues? Puisque nous pouvons parler du caractère nécessaire des vrais analogues, la démonstration scientifique ne pourrait-elle pas trouver en l'analogie un point d'appui ferme pour les conclusions qu'elle entend prouver?

Evidemment, dans cette transposition, il nous faudra tenir compte du fait que les notions de genre, d'espèce, de différence spécifique ne peuvent s'appliquer qu'analogiquement. Aussi, pour éviter toute confusion, emploierons-nous de préférence ce que nous entendons par les expressions suivantes: quasi genre, quasi différence, espèce analogique, genre analogique, ou encore: ce qui tient lieu de genre, ce qui tient lieu de différence.

Il nous faut également nous rappeler que le caractère de nécessité requis pour la démonstration qui utilise des analogues, se trouve dans l'analogie proprement dite, c'est-à-dire dans les cas d'analogues par participation, ou par référence à un premier lorsque tous les analogués partagent intrinsèquement, de façon plus ou moins parfaite, la forme ou la perfection de ce premier.

Si nous nous souvenons que, dans la démonstration parfaite, du point de vue de la connaissance, les prémisses causent la conclusion, tandis que du point de vue

ontologique, la réalité signifiée par les prémisses est cause propre et immédiate de la réalité signifiée dans la conclusion, nous déduirons facilement que la démonstration tire toute sa valeur du fait qu'elle demeure étroitement liée à l'ordre ontologique.

En effet, ce n'est pas la signification des termes, mais leur connexion avec les choses signifiées qui fait qu'une proposition est démontrable par le truchement d'un moyen terme, ou qu'elle est dépourvue de moyen terme et par conséquent, immédiate et évidente par elle-même. Pour déterminer si telle ou telle vérité est démontrable ou non, il faut donc considérer, non seulement la proposition, mais aussi son fondement dans la chose signifiée³⁶.

C'est que l'attribution consiste à affirmer tel sujet comme étant identique à tel prédicat. Or, une telle affirmation n'est possible que lorsque cette identité se réalise exactement; ce qui nous engage à analyser brièvement la notion de supposition ou de valeur d'emploi des

36 "Nihilominus D. Thomas altius considerans propositionem per se notam, non solum locutus est de ipsa secundum formalem significationem propositionis ex parte conceptus vel vocis significantis, sed etiam ex parte fundamenti, quod habetur in ipsa re significata. Quod enim aliqua propositio sit demonstrabilis per aliquod medium vel careat medio, quo demonstratur, et ita sit immediata et per se nota, non oritur ex ipsa significatione terminorum, sed ex ipsa connexionem rerum significatarum." Ars Logica, II^a, q. 24, a. 4, p. 768.

termes dans une proposition³⁷. Cette loi vaut aussi bien pour les analogues que pour les univoques. Un terme, tel quel, comporte toujours la même signification, mais entrant comme sujet ou prédicat dans une proposition, il se trouve que cette exigence d'identité signifiée par la copule "est", laquelle indique l'identité dans l'ordre de l'être et l'égalité dans l'ordre de l'extension, lui confère une valeur variable vis-à-vis de l'autre terme de la comparaison. Cette valeur variable, voilà la supposition.

Nous pouvons parler de supposition tant pour le sujet que pour le prédicat. Le sujet peut assumer n'importe quelle supposition: matérielle ou formelle, logique ou réelle, universelle ou singulière, tandis que le prédicat n'assume toujours que la supposition réelle: ou singulière, ou universelle: soit absolue, soit restreinte. D'où les lois générales de la supposition du prédicat:

— dans une proposition négative, le prédicat suppose universellement et absolument;

— dans une proposition affirmative, il suppose universellement, mais d'une manière restreinte, excepté si le sens permet de constater clairement l'égalité absolue du sujet et du prédicat.

37 Cf. Marcel PATRY, O.M.I., Logique, Traité sur les lois de l'intelligence, (Ad instar manuscripti), Ottawa, 1964, p. 24-26, 63, 66-67.

Il s'ensuit qu'il y a nécessité, en science, toutes les fois que le sujet est inclus entièrement dans le prédicat et ceci, même si l'extension du sujet ne couvre pas toute celle du prédicat. Par conséquent, lorsque le sujet suppose universellement, il y a nécessité, même si le prédicat ne suppose que de façon restreinte ou particulière.

La connaissance de la supposition, comme propriété logique des termes dans une proposition, est essentielle si nous voulons assurer la parfaite vérification de nos raisonnements. Ainsi, le syllogisme se révélerait défectueux s'il y avait supposition différente des termes en passant des prémisses à la conclusion; défectueux également si la conclusion comportait une extension plus grande que les prémisses. Voilà pourquoi il importe de toujours vérifier soigneusement les termes analogues, quant à leur supposition, dans les trois propositions qui constituent le syllogisme.

2. Analogie et moyen terme

Nous savons que dans un syllogisme parfait, le moyen terme se confronte tantôt avec le grand terme, tantôt avec le petit, en agissant une fois comme sujet et une fois comme prédicat, et ceci en vertu du principe d'identités comparées: Deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles; principe qui, dans l'ordre logique, trouve son

application par le truchement des principes d'universalité que voici :

— dictum de omni : tout ce qui est universellement affirmé d'un sujet peut être affirmé des objets auxquels s'étend ce sujet ;

— dictum de nullo : tout ce qui est universellement nié d'un sujet doit être nié des objets auxquels s'étend ce sujet.

Ceci posé, voyons maintenant comment peut s'accommoder de notions analogues, un syllogisme scientifique, lequel suppose :

— une majeure du quatrième mode ;

— une mineure du premier mode per se primo ;

— une conclusion du deuxième mode per se primo.

Pour une étude plus exhaustive, reportons-nous aux lois des termes du syllogisme qui s'énoncent comme suit :

— Tout syllogisme parfait comporte trois termes, ni plus, ni moins.

— Les termes ne doivent pas avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.

— Le moyen terme ne doit pas entrer dans la conclusion.

— Le moyen terme doit être universel au moins une fois. Autrement nous aurions quatre termes et aucun point de comparaison. Le moyen signifierait tantôt pour un groupe,

tantôt pour un autre. L'universalité du moyen permet donc d'inclure n'importe quel groupe qui serait signifié par l'un et l'autre emploi du moyen³⁸.

Le syllogisme ne doit pas avoir plus de trois termes, car la comparaison du moyen terme avec le grand et le petit doit s'effectuer de telle sorte que le petit terme se présente comme compris dans le champ d'extension du moyen. Pour qu'il en soit ainsi, le moyen doit être un universel par rapport à ce petit terme, en vertu de ce principe dans lequel réside toute la puissance du syllogisme, à savoir que d'une vérité plus universelle nous pouvons conclure à une vérité moins universelle. Nous savons que rien ne s'oppose à ce que ce moyen terme soit un universel analogue³⁹. Dans ce cas, il est évident que l'un ou l'autre des analogués aura à se présenter comme petit terme et par conséquent, sera "subsumé", ou sera contenu sous le moyen.

Pouvons-nous objecter que cela est impossible, pour les raisons suivantes:

— parce que l'analogue ne peut jouir d'une universalité réelle;

³⁸ Cf. M. PATRY, O.M.I., Logique, Traité sur les lois de l'intelligence, p. 67.

³⁹ In II Post. Anal., lect. 17, n. 4.

— parce que l'analogue, n'étant pas un véritable universel, ne peut supporter ni l'affirmation, ni la négation;

— parce que l'analogue introduit forcément quatre termes dans une démonstration?

Colligeant les données déjà acquises au cours de notre recherche, nous pouvons répondre à ces objections en soutenant que l'analogue est un universel, quoique d'un type particulier, et il comporte une unité, sinon absolue comme l'univoque, du moins relative, proportionnelle:

Dans les deux cas, i.e., de l'analogie et de l'univocité, il y a unité au plan de la pensée, ce qui rend l'universalité possible (l'universel étant, d'abord, ce qui est notionnellement un); toutefois l'unité est différente dans chaque cas: celle de l'univoque est absolue (fondée sur un mode d'identité absolue: v.g. identité de l'animalité attribuée au lion et à l'éléphant); et celle de l'analogie est relative (fondée sur l'identité proportionnelle: v.g. identité relative de l'entité attribuée à la substance être-par-soi, et à l'accident être-dans-un-autre⁴⁰).

Or, l'unité et l'identité proportionnelles sont des types valables d'unité et d'identité et suffisent à rendre possible la comparaison des termes dans la démonstration:

40 H.-M. ROBILLARD, O.P., De l'analogie et du concept d'être, de Th. de Vie. Cajetan, n° 189, p. 290-291. Cf. Ars Logica, II^a, q. 13, a. 3, p. 483: "Unitas seu convenientia proportionis est unitas commensurativa seu iuxta cuiusque termini mensuram, non absolute. Univoca vero dicuntur quae habent rationes absolute similes; id est cum aequalitate et paritate in aliqua natura; analogae vero, quae deficiunt ab unitate seu convenientia absolute et solum habent convenientiam modo relativo, id est iuxta proportionem seu commensurationem."

le moyen terme analogue se comportera en raison de cette unité et de cette identité propres à l'analogie, de telle sorte qu'il puisse se voir attribuer certaines propriétés, comme s'il était "d'une seule et même nature" selon l'expression même d'Aristote et de saint Thomas⁴¹.

3. Applications méthodologiques

Parmi les universels univoques, le genre, la différence spécifique et l'espèce, immédiatement saisis, ne sauraient constituer l'objet d'une démonstration scientifique; seule la propriété est susceptible de démonstration, ce qui s'effectue par le truchement de la définition qui exprime l'essence même du sujet, et plus spécialement par ce qui, dans l'essence, est cause ou raison d'être de cette propriété.

Rappelons que cette vérité médiate doit se trouver dans la conclusion du syllogisme, alors que la mineure, proposition immédiate, fait connaître la définition du sujet, par genre et différence spécifique, tandis que la majeure, autre proposition immédiate, dégage, non pas du sujet lui-même, mais de la définition de celui-ci, l'effet ou l'action propre de ce sujet.

41 In II Post. Anal., lect. 17, n. 4.

Si nous transposons ces données classiques dans le domaine des analogues, qu'advient-il? Par exemple, comment procéder pour démontrer que la caractéristique essentielle de la substance prédicamentale, c'est d'être principe même de ses propriétés?

Evidemment, cette vérité à démontrer doit se trouver exprimée dans la conclusion. Reste à donner la définition de la substance qui doit, à la fois, agir comme moyen terme de la démonstration et indiquer la cause de l'existence de cette caractéristique qu'il faut manifester comme appartenant en propre à la substance.

Ce terme "substance" comporte de multiples acceptations⁴². Pour les besoins de notre étude nous devons traiter de la substance comme première catégorie de l'être, car l'être au sens fondamental signifie l'individu déterminé, l'essence en acte, et l'essence c'est justement la substance; toutes les autres choses ne se nomment êtres que parce qu'elles sont des déterminations quelconques de

42 "Quae aliquando sumitur pro supremo gradu huius praedicamenti; aliquando pro natura seu quidditate eorum, quae in toto hoc praedicamento continentur, sive in gradibus superioribus sive inferioribus; aliquando pro supposito seu individuo exercente officium subsistendi in se et substandi seu sustentandi alia. Et hoc dupliciter, vel primo intentionaliter vel secundo intentionaliter: primo intentionaliter, ut subiectum informationis et actuationis realis; secundo intentionaliter, ut est subiectum praedicationis." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 2, p. 527.

l'être au sens strict. Pouvons-nous dire, par exemple, que "être assis", "se bien porter", sont des êtres? Voici:

Aucun de ces états n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la substance, mais s'il y a là quelque être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces choses semblent plus des êtres parce qu'il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé: ce sujet c'est la substance et l'individu, qui est ce qui apparaît sous la catégorie en question, car le bon et l'assis ne sont jamais dits sans un sujet. Il est donc évident que c'est par cette catégorie que chacune des autres catégories existe. De sorte que l'Être, au sens fondamental, non tel mode de l'être, mais l'être absolument parlant, doit être la substance⁴³.

Ainsi entendue comme genre suprême, la substance ne peut évidemment pas se définir par genre prochain et différence spécifique. Il nous faut donc tenir compte de l'analogie et nous limiter à une description, à une quasi définition, qui exprime l'essence de la substance par ce qui tient lieu de genre et de différence.

Cette description, saint Thomas nous la donne en ces termes: La substance, dit-il, est une chose à laquelle être par soi ou exister par soi est dû, tout comme l'accident est une chose à laquelle est due l'inhérence dans un autre⁴⁴.

43 ARISTOTE, La Métaphysique, traduction de J. Tricot, 1028 a 23-31.

44 "Sed definitio accidentis est quod inest substantiae. Unde etiam in definitione singulorum accidentium oportet quod ponatur substantia." In IV Sent., d. 12, q. 1, a. 13, ad 2.

"Non esse enim in subjecto, sed per se existere, est

Cette propriété essentielle à la substance, d'être par soi, peut s'interpréter de deux façons⁴⁵:

— absolument, c'est-à-dire par rapport à la chose considérée en elle-même, et, ainsi entendue, cette chose se décrit comme autonome, subsistante par elle-même, en elle-même et en rien d'autre;

— relativement aux autres choses, et dans la mesure où elle les porte dans l'existence, la substance se décrit, non plus seulement comme ce qui subsiste par soi, mais encore comme ce qui sert de support à toutes ces choses; c'est donc dire qu'elle est le sujet propre, le sujet d'inhérence de toutes les formes accidentelles.

Voyons maintenant comment saint Thomas interprète cette définition de la première catégorie: Etre, dit-il en substance, exprime ce qui est commun à tous les genres, mais "subsister" et "se tenir sous", voilà deux caractéristiques

definitio substantiae et opponitur contradictorie ei quod est esse in subjecto." Ibidem, ad 3.

"Definitio vel descriptio substantiae, ut est primum praedicamentum (propre enim non definitur, cum sit supremum genus, quod non constat ex genere et differentia), est ens per se existens." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 15, a. 1, p. 523.

45 "[...] constitutio substantiae, ut est primum praedicamentum, sumitur per ordinem ad istos duos actus, qui sunt subsistere et substare. Et subsistere dicitur in ordine ad se et per ordinem ad proprium esse, substare per ordinem ad ea, quae sustentat, sicut sunt accidentia." Ibidem.

qui expriment des propriétés essentiellement particulières à la substance, à savoir:

— qu'elle est un être complet, autonome, qu'elle se suffit à elle-même, qu'elle subsiste par elle-même;

— qu'elle se tient sous toutes les autres choses, lesquelles dépendent d'elle pour leur existence⁴⁶.

Cependant, dit Jean de Saint-Thomas, de ces deux relations impliquées dans le concept "substance", la première — le fait d'exister par soi — appartient plus directement à la définition de la substance que la seconde — le fait de se tenir sous les accidents. Autrement dit, ces deux relations appartiennent à la substance selon un ordre de priorité et de postériorité: ce qui est relatif à la nature même de la substance vient en premier lieu, à savoir que la substance subsiste per se, tandis que la propriété de soutenir toutes les formes accidentelles vient en second, parce que

46 "Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod 'esse' dicit id quod est commune omnibus generibus, sed 'subsistere et substare' id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent." In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1.

relatif à autre chose⁴⁷, et parce que cette fonction de se tenir sous les accidents présuppose que l'essence subsiste déjà, qu'elle est déjà normalement constituée⁴⁸.

Bref, dans cette définition, qui constitue la mineure de notre syllogisme: la substance est être par soi, le terme "être" tient lieu de genre puisqu'il indique ce qui est commun à tous les prédicaments, tandis que l'expression "par soi" agit comme différence spécifique et signifie ce qui est particulier à la substance. C'est donc le per se qui doit donner la raison d'être de la propriété que nous affirmons de la substance; aussi, importe-t-il de connaître les implications que suppose et que comporte ici cette locution per se.

Nous nous retrouvons donc en troisième mode de perséité en fonction duquel une chose est dite per se pour signifier qu'elle subsiste en elle-même et par elle-même.

47 "Et magis definitur substantia per ordinem ad existere per se seu subsistere quam per ordinem ad substare, quia prius ei convenit subsistere, quod est in ordine ad se, quam substare, quod est in ordine ad sustentanda alia." JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, II^a, q. 15, a. 1, p. 524.

48 "[...] substare constituit maxime substantiam, non quoad naturam, quae non suscipit magis vel minus, sed quoad exercitium sustentandi et officium essendi sub aliis, quod supponit naturam subsistentem et consequenter constitutam." Ibidem, p. 527.

Or, avons-nous dit précédemment en analysant succinctement ce troisième mode⁴⁹, comme, d'une part, les formes accidentelles: quantité, qualité, relation et autres prédicats de cette sorte, se trouvent dans la substance comme dans leur sujet propre, et que, d'autre part, l'universel de la catégorie "substance" ne se dit sujet des autres formes que lorsqu'il s'identifie à la substance singulière, laquelle n'existe en rien d'autre qu'en elle-même et se trouve le dernier sujet, aussi bien logique que physique, de toutes les formes, il s'ensuit que ce mode per se relève du singulier. En effet, le troisième mode est un mode d'être qui indique l'état de solitude de la substance singulière.

Puisqu'il en est ainsi, et que la substance singulière exprimée, par exemple, par les termes: Socrate, Platon, Aristote, ne peut que servir de sujet dans une proposition, sans pouvoir se prédiquer d'aucun autre sujet, comment ce mode de perséité qui nous est apparu un moment comme susceptible d'utilité pour la démonstration qui nous occupe présentement, peut-il fournir un apport précieux, puisque la science tient de l'universel, vu que seul l'universel peut donner lieu à une définition?

49 Cf. ci-dessus, p. 39-42.

Jean de Saint-Thomas suggère en quelque sorte une solution à ce problème lorsqu'il admet que la substance singulière peut se considérer "en général", à la façon de certains termes, comme, par exemple, le mot "personne" qui, entendu autrement, ne pourrait pas se définir⁵⁰.

Evidemment, la substance singulière ainsi entendue "en général", c'est-à-dire en relation implicite avec un grand nombre d'individus, ne saurait s'identifier à la substance universelle, car, même alors, il ne saurait être question de genre, ni d'espèce, puisqu'il s'agit simplement de sujets divers aptes à recevoir et à soutenir des formes réelles.

Quoique dans le cas de la substance singulière prise en général, il ne s'agisse pas d'une nature ou d'une quiddité pure et simple, mais d'une nature soumise au mode de l'individuation⁵¹, il y a cependant communauté de nature

50 "Potest tamen ista forma seu modus concipi in communi ut quaedam res, sicut hoc nomen 'persona', alias non posset definiri." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 2, p. 532.

51 "Quia prima substantia, licet accipiatur in communi ad omnes primas substantias, non tamen accipitur ut secunda substantia, quia non est communis ut genus et species, quod solum pertinet ad secundas substantias, sed ut individuum vagum, ut aliquis homo. Nec verum est, quod aliqui dicunt, primam substantiam non posse sumi in communi sicut aliquis homo, sed tantum pro supposito determinato." Ibidem.

"Nec tamen prima substantia in communi accepta est universalis directe et per se, quia non est unum in multis, non defectu multorum, sed defectu unius, quia non est sola natura et unum quid, sed natura cum modo individuationis." Ibidem, a. 3, p. 535.

entre ces deux aspects de la substance. En effet, la nature de la substance singulière et celle de la substance universelle sont essentiellement une et la même⁵².

Et ceci est important puisque c'est de cette quiddité même que découle, et pour la substance singulière, et pour la substance universelle, la propriété, comme aussi le mode, de se tenir sous les formes accidentelles. Evidemment, la nature ou la quiddité existe principalement dans la substance universelle, mais quant à la fonction de se tenir sous les accidents, c'est à la substance singulière qu'en revient proprement l'exercice⁵³. Bref, la substance singulière se trouve le sujet immédiat des accidents réels et l'exercice des propriétés lui revient en propre.

52 "Quod vero secunda substantia praedicetur et conveniat primae, solum convincit, quod natura primae et secundae substantiae est eadem, et sic divisio non fit secundum diversas naturas, sed secundum officium et munus substandi, quo pacto secunda substantia non dicitur de prima, sicut nec universalitas de singularitate." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 2, p. 532.

53 "[...] natura et quidditas est principale in substantia radicaliter, quia est radix ipsius proprietatis seu modi substandi, et haec principaliter invenitur in secunda substantia. Ipsum tamen officium substandi quoad exercitium principaliter et maxime exercetur in prima substantia, et quoad intentionem secundam substandi per subicibilitatem praedicatis superioribus solum convenit primae. Proprietas autem substandi realiter, convenit radicaliter naturae, non tamen ut exercenda pro omni statu, sed pro individuatione. Fuit autem necessarium penes proprietatem et non penes quidditatem sic discernere substantias, quia magis innotescunt nobis per proprietates quam per intrinsecas quidditates." Ibidem.

En d'autres termes, pour qu'une chose entre dans la catégorie "substance", il ne lui suffit pas d'être une entité subsistante, il est de plus requis qu'elle soit composée et que sa subsistance, son autonomie, résulte de sa composition⁵⁴; voilà pourquoi l'expression per se s'applique d'abord au prédicament substance qui, comme dans le cas de l'humanité par exemple, représente une quiddité et une nature complète du point de vue de l'idée de nature, mais s'applique aussi au sujet concret qui jouit de cette humanité.

Puisque la substance singulière peut être dite autonome et subsistante per se, il s'ensuit donc que le troisième mode de perséité qui est un mode d'être per se et qui ne relève que du prédicament substance peut se réduire au premier mode de dire per se et peut constituer une proposition immédiate, apte à devenir, dans une démonstration scientifique, la mineure dans laquelle la définition ou la quasi définition se dit du défini, car si la substance singulière ne peut être prédiquée d'aucun autre sujet, ni d'aucun terme

54 "Et breviter dicimus duas conditiones requiri, ut aliqua substantia in recta linea collocetur et sit substantia praedicamentalis: Prima, quod sit substantia finita; secunda, quod sit substantia completa." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 4, p. 535.

"Colligitur autem utraque conditio ex unico principio, scilicet quia substantia praedicamentalis non sufficit, quod sit ens subsistens, sed requiritur etiam, quod sit composita, ita quod ex compositione aliqua subsistat." Ibidem.

qui lui soit inférieur, elle peut cependant être prédiquée d'elle-même⁵⁵, et c'est à ce titre que nous l'utiliserons dans la démonstration. Aussi la mineure per se primo s'énoncera comme suit: La substance est être par soi, ou encore: Socrate est être par soi.

Il reste maintenant à établir la majeure de cette démonstration, ce qui revient à déterminer la passio propria de la substance, ou la propriété qui lui appartient essentiellement, c'est-à-dire en vertu d'une connexion nécessaire, et qui appartient aussi et toujours à tous ses inférieurs et à chacun d'eux pris individuellement; car, outre les propriétés générales de la substance d'être par soi et de se tenir sous les accidents, Aristote attribue à la substance plusieurs propriétés parmi lesquelles certaines ne lui sont pas particulières⁵⁶: ainsi le fait de ne pas admettre

55 "[...] dicitur praedicari primam substantiam de seipsa et non de aliquo subiecto, id est inferiori sibi. Definitio autem non dicit, quod non praedicatur, sed quod non praedicatur de subiecto." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 3, p. 534-535.

56 Ces propriétés sont les suivantes:

1. La substance n'est pas dans un sujet (commun à toutes les substances).
2. Elle doit être prédiquée univoquement, ce qui ne s'applique pas aux substances singulières, mais peut s'étendre aux différences.
3. Elle doit signifier une chose déterminée, un être concret.
4. Elle n'admet pas la contrariété: l'homme, l'animal individuel n'a pas de contraire; ceci appartient à d'autres catégories aussi.
5. Elle n'est pas susceptible de plus et de moins.

de variation de degré n'appartient pas à la substance seule, la quantité partage aussi cette caractéristique. Nous analyserons donc spécialement l'aptitude de la substance à admettre les contraires sans rien perdre de son identité. Cette propriété soulève certaines difficultés.

En effet, il semble que cette propriété n'appartienne pas à la substance universelle, mais uniquement à la substance singulière, puisque seule cette dernière reçoit réellement les accidents. Pourtant, pour constituer vraiment une passio propria de la substance, cette caractéristique devrait appartenir en premier lieu à la substance universelle, comme d'ailleurs toute propriété liée intrinsèquement à une essence, et c'est précisément à cause du fait qu'elle réside dans la nature commune, en vertu d'une connexion nécessaire, qu'une propriété peut être attribuée aux inférieurs et aux individus.

Jean de Saint-Thomas⁵⁷, pour sa part, affirme que cette aptitude à recevoir les contraires est pour la

6. Enfin elle est apte à recevoir des contraires sans rien perdre de son identité propre, ce qui s'étend aussi aux espèces et aux genres.

Of. ARISTOTE, Catégories, traduction de J. Tricot, 3 a 7 - 4 b 20.

57 "Et explicatur sic ista proprietas [...], quod sit susceptiva contrariorum, non tamquam medium recipiendi, quod etiam accidentibus potest convenire, ut statim dicemus, sed ut prima ratio sustentandi, ita quod non ab alio priori,

substance une propriété au sens strict du terme, et ceci pour les raisons que nous résumons ici :

— tout d'abord, la substance, par rapport aux formes accidentelles qui n'existent pas par elles-mêmes, joue le rôle de premier principe;

— ensuite, cette capacité de réception des contraires désigne, non pas une simple relation logique d'un prédicat à un sujet, mais une propriété réelle, qui existe dans un sujet réel⁵⁸.

Cette aptitude, bien qu'appartenant à la substance universelle, comme à un principe, ne s'exerce que par la substance singulière avec laquelle d'ailleurs la substance universelle s'identifie; cette propriété appartient donc

sed ab ipsa substantia habeant esse." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 5, p. 538.

"Ut sit proprietas realis, non debet intelligi de receptione pro intentione subicibilitatis, secundum quod respicit praedicta illi convenientia per modum praedicationis, sed restringenda est ad receptionem accidentium per modum realis sustentativi et subiecti, quod in sola prima substantia exercetur, licet secundae etiam substantiae conveniat." Ibidem.

58 Il faut souligner ici qu'il s'agit des accidents communs. La substance reçoit des accidents propres, mais ceux-ci ne sont pas contraires l'un à l'autre.

"Omnes enim propriae passionis conveniunt eidem subiecto sine aliqua contrarietate, nec enim una propria passio expellet aliam. Et sic ea, quae habent contrarietatem et recipiuntur in subiecto, sunt accidentia communia, quae recipiuntur eadem remanente substantia seu non destructa." Ibidem.

immédiatement à la substance singulière et médiatement à la substance universelle.

La raison en est que si, règle générale, la propriété appartient à l'essence universelle avant de se communiquer à l'essence individuelle, c'est que cette priorité concerne la connexion nécessaire entre l'essence et la propriété, mais toujours, répétons-le, l'exercice de cette propriété appartient uniquement à l'état d'individualité. Et lorsque les formes accidentelles sont reçues effectivement dans tel individu, l'acte de les recevoir, qui appartient immédiatement à la substance singulière, appartient aussi par dénomination à la substance universelle, c'est-à-dire secondairement et médiatement.

Ajoutons que cette propriété de la substance d'accueillir des formes contraires sans rien perdre de son identité diffère de l'essence et de la quiddité intrinsèque de la substance, parce que cette quiddité consiste formellement, non pas dans l'acte lui-même de se tenir sous les formes accidentelles, mais plutôt dans la disposition inhérente à sa nature d'exiger une telle propriété⁵⁹.

59 "[...] ista proprietas recipiendi contraria differt ab intrinseca quidditate substantiæ quia quidditas non est ipsa ratio substandi formaliter, sed radicaliter, et consistit in ratione postulante talem proprietatem." Ars Logica, II^a, q. 15, a. 5, p. 540.

Bref, nous pouvons constituer une nouvelle proposition immédiate, laquelle deviendra la majeure du syllogisme que nous pouvons maintenant construire:

L'être par soi, est source de ses propriétés.

Or, la substance est être par soi.

Donc, la substance est source de ses propriétés.

Ou encore:

Ce qui est être dans un autre est dépendant de cet autre pour ses propriétés.

Or, l'accident est être dans un autre.

Donc, l'accident dépend de cet autre pour ses propriétés.

D'une façon plus particulière, mais non moins valable, nous pouvons obtenir le syllogisme suivant:

L'être par soi est apte à recevoir des contraires sans rien perdre de son identité.

Or, Socrate est être par soi.

Donc, Socrate est apte à recevoir des contraires sans rien perdre de son identité.

Voilà donc de quelle manière et en vertu de quels principes, croyons-nous, l'analogie peut s'insérer dans les divers modes de perséité et, par voie de conséquence, se mettre au service de la démonstration scientifique.

CONCLUSION GENERALE

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre étude, il importe de jeter un regard rétrospectif sur les différentes étapes que nous avons franchies, en vue de synthétiser dans des formules claires et précises les résultats auxquels ont abouti nos démarches.

Partant de ce principe que la démonstration parfaite s'exprime en fonction du nécessaire, nous avons cherché tout d'abord à mettre en évidence le caractère de nécessité des analogues, nécessité qui s'exprime en terme d'unité, pour ensuite nous enquerir du traitement requis par ces termes ambigus, afin qu'ils puissent servir à l'acquisition du savoir.

Une première constatation saute aux yeux: c'est que, à l'encontre des termes univoques qui jouissent d'une unité et d'une identité absolues, les termes analogues n'ont qu'une unité relative et une identité proportionnelle; toutefois, cette unité et cette identité, absolument authentiques, suffisent par elles-mêmes, nous l'avons montré, à rendre le concept analogue apte à devenir non seulement moyen terme, mais encore sujet ou prédicat de la conclusion, dans une démonstration rigoureuse.

Cette certitude acquise, nous avons tenté de soumettre le terme analogue au processus d'abstraction, de définition et de prédication qui conduit à la démonstration, et nous avons réalisé qu'à chacune de ces étapes, le concept analogue revêt un caractère particulier, différent de celui de l'univoque, mais qui n'en est pas moins d'une validité incontestable.

Ainsi, en terme d'abstraction, le concept analogue ne doit pas inclure seulement en puissance la diversité de ses inférieurs, comme l'univoque, mais en acte, bien que cette diversité ne soit pas exprimée explicitement. Ceci donne lieu à un concept universel, d'une universalité particulière, quoique susceptible de définition: sinon par genre prochain et différence spécifique, du moins par ce qui tient lieu de l'un et de l'autre. Ces analogues ainsi circonscrits conceptuellement peuvent devenir sujets ou prédicats d'une attribution selon le premier mode de perséité; et comme ils se rattachent nécessairement au principe de causalité, ils donnent lieu à des attributions selon le quatrième et selon le deuxième mode.

Voilà tout ce qu'il faut pour l'injection des concepts analogues dans la structure de la démonstration apodictique. Comment convient-il maintenant de procéder? Nous, référant aux lois du syllogisme, nous admettons la nécessité de n'avoir que trois termes: l'analogue, terme à sens

multiples, nous expose à enfreindre cette loi fondamentale; c'est précisément là que réside le noeud du problème. Pour obvier à cette difficulté, nous pouvons recourir à l'application du principe métaphysique: toute multiplicité doit se réduire à l'unité, principe en vertu duquel les sens multiples du terme analogue sont différenciés avec soin et ramenés aux catégories prédicamentales dont la classification repose sur les notions univoques de genres et d'espèces.

Utilisant la division des prédicables établie selon la relation qui existe entre un concept universel univoque et les inférieurs dont il peut être prédiqué et dont il exprime soit la nature, soit une propriété, nous pouvons, en effet, employer les notions de genre, d'espèce, de différence, de propre et d'accident pour qualifier des prédicats analogues, mais en tenant toujours compte de l'analogie.

Ainsi, nous parlons de la nature du mouvement et nous le définissons en distinguant des éléments génériques et des éléments spécifiques, mais nous chercherions en vain la raison formelle de genre et de différence, car il ne s'agit que d'une similitude proportionnelle avec la différence et le genre tels que nous les concevons dans les concepts univoques. Toutefois, et nous insistons sur ce point, l'identité proportionnelle — pivot central de tout l'édifice analogique — permet l'introduction des termes analogues dans la structure du syllogisme démonstratif.

Pour ce faire, il faut comparer le moyen terme analogue avec le grand et le petit en fonction de l'unité et de l'identité propres à l'analogie, en tenant compte, non pas de ce qui différencie les analogues, mais de l'élément qui les rend semblables, de telle sorte qu'ils puissent se voir attribuer certaines propriétés, comme s'ils étaient "d'une seule et même nature" selon l'expression d'Aristote et de saint Thomas.

Il s'agit, en effet, d'une notion analogue qui se réalise en divers sujets, de façon ni complètement semblable, ni complètement différente, mais selon une proportion, de sorte que cette notion, en vertu de l'identité proportionnelle qu'elle contient et qu'elle exprime, devient apte à soutenir la comparaison avec les autres termes, sans qu'il soit nécessaire de spécifier si le terme s'emploie pour tel analogué ou pour tel autre, car c'est le propre de l'analogie d'unifier et de rendre semblable, par le truchement de l'identité proportionnelle, sans rien expliciter de la diversité des notions.

Colligeant les données multiples de notre recherche, nous pouvons donc affirmer que les termes analogues sont aptes à jouer leur rôle dans la démonstration scientifique, à condition de ne pas perdre de vue les principes suivants:

— l'unité propre aux analogues est une unité, non pas numérique, mais proportionnelle;

— l'unité proportionnelle est un type d'unité véritable qui permet la comparaison des termes dans la démonstration;

— l'utilisation des analogues requiert que nous fassions davantage ressortir l'élément qui les rend semblables, par proportion, que ce qui les différencie;

— l'affirmation ou la négation des termes analogues peut s'effectuer de façon absolue, sans spécification expresse qu'il s'agit de tel ou tel analogué.

Compte tenu de ces principes, l'analogue peut, avec les précisions nécessaires que nous avons indiquées, servir de petit, de moyen ou de grand terme dans des propositions ayant valeur et portée universelles, car:

— puisque le terme analogue constitue réellement un concept distinct, et partant, peut se circonscrire conceptuellement, il peut donner lieu à une proposition du premier mode où la définition, ou quasi définition, se convertit réciproquement avec l'analogue défini;

— de même, en raison de la causalité qu'exerce l'analogué principal sur les analogués secondaires, les concepts analogues peuvent constituer une proposition du quatrième mode, peu importe le genre de causalité qui entre en jeu;

— en outre, nous pouvons constituer une proposition du deuxième mode en attribuant aux sujets analogues des

propriétés susceptibles de démonstration, "comme si tous les analogues se rejoignaient dans une seule et même nature", ainsi que le dit saint Thomas à la suite d'Aristote;

— enfin, pour ce qui est du troisième mode, qui s'exprime en terme de substance singulière et qui, comme tel, ne saurait servir dans la démonstration, nous pouvons le soumettre au traitement de la réduction au premier mode de perséité.

Ainsi donc, les lois de la logique, traditionnellement conçues en fonction de l'univocité, peuvent être considérées dans la perspective des concepts analogues. C'est ce que nous avons tenté de manifester en mettant en évidence:

— que les termes signifiant les prédicables peuvent qualifier des prédicats analogues;

— que les termes analogues peuvent s'insérer dans la structure des modes de perséité;

— que ces modes de perséité, y compris le troisième, peuvent donner lieu à des démonstrations valables.

Si la technique s'avère quelque peu délicate, il reste qu'elle se révèle d'une extrême importance pour la vérification exacte de nos connaissances et pour la pénétration philosophique du réel.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

1. Auteurs cités

- ARISTOTE, Catégories, De l'interprétation, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Organon, I et II, viii, 155 p.
- ARISTOTE, Les Seconds Analytiques, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1938, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Organon, IV, x, 251 p.
- AUBEL, Madeleine van, Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote, dans Revue Philosophique de Louvain, tome 61, août 1963, [361]-401.
- CAJETAN, Thomas de Vio, Card., De Nominum Analogia, De Conceptu Entis, editionem curavit P. N. Zammit, O.P., Romae, Apud Institutum "Angelicum", 1934, xviii, 113 p.
- CHEVALIER, Jacques, La notion du nécessaire chez Aristote, Paris, Félix Alcan, ix, 304 p.
- FABRO, Cornelio, C.P.S., Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain, Publications Universitaires; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, (Chaire Cardinal Mercier, 2), 650 p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, O.P., Dieu, son existence et sa nature, 4^e éd., Paris, Beauchesne, 1923, 872 p.
- GEIGER, L.-B., O.P., La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, 496 p.
- GILSON, Etienne, La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne, dans Revue des Sciences Religieuses, 32 (1958), p. [168]-196.

- GLUTZ, A. C.P., The Manner of Demonstrating in Natural Philosophy, River Forest, Illinois, 1956, xii, (Pontifical Faculty of Philosophy), 184 p.
- JEAN DE SAINT-THOMAS, Ars Logica, seu de forma et materia ratiocinandi, nova ed. a Beato Reiser, O.S.B., Taurini, Marietti, 1930, (Cursus Philosophiae Thomisticae, t. 1), xxviii, 839 p.
- JOHN OF ST. THOMAS, The Material Logic of John of St. Thomas, translated by Y. R. Simon, J. J. Glanville, G. D. Hollenshorst, with a preface by Jacques Maritain, Chicago, The University of Chicago Press, [c1955], xxxiv, 638 p.
- KLUBERTANZ, George, P.S.J., St. Thomas Aquinas on Analogy, Chicago, Loyola University Press, 1960, (Jesuit Studies), vii, 319 p.
- LACHANCE, Louis, O.P., L'être et ses propriétés, Montréal, Éditions du Lévrrier, 1950, 235 p.
- LE BLOND, J. M., Logique et méthode chez Aristote, Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), xxxii, 455 p.
- LYTTKENS, Hampus, The Analogy between God and the World, Uppsala, Almqvist and Weksells, 1952, 493 p.
- MARITAIN, Jacques, Sept leçons sur l'être, 4^e éd., Paris, Pierre Téqui, [1932-1933], 163 p.
- McINERNY, Ralph M., The Logic of Analogy, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961, vii, 184 p.
- MONTAGNES, Bernard, O.P., La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin, Louvain, Publications Universitaires; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, 212 p.
- PATRY, Marcel, O.M.I., Logique. Traité sur les lois de l'intelligence, Ottawa, 1964, (Ad instar manuscripti), 89 p.
- PATRY, Marcel, O.M.I., Nature de la logique dans l'école thomiste, Ottawa, 1955, (Ad instar manuscripti), vi, 406 p.

- PATRY, Marcel, O.M.I., L'Objet et les limites de la logique chez saint Thomas, Ottawa, 1955, 32 p.
- PENIDO, M. T.-L., Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1931, (Bibliothèque Thomiste, XV), 478 p.
- PETRIN, Jean, O.M.I., La démonstration, Ottawa, 1950, (Ad instar manuscripti), 33 p.
- PETRIN, Jean, O.M.I., Les modes de dire "per se" et la démonstration, dans Revue de l'Université d'Ottawa, 21 (1951), Section Spéciale, [173*]-192*.
- PETRIN, Jean, O.M.I., Univocité et analogie dans les lois de la logique, dans Angelicum, 26-27 (1949-50), [233]-249.
- PORPHYRE, Isagoge, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1947, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 49 p.
- ROBILLARD, Hyacinthe-Marie, O.P., De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio, Cajetan, Les Presses Universitaires de l'Université de Montréal, 1963, 439 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Marietti, [c1955], xviii, 439 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, In Aristotelis Librum De Anima Commentarium, Editio 2^a, cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, O.P.,... Taurini, Marietti, 1936, 307 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P.,... Taurini, Marietti, 1949, xv, 611 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, editio iam a M.-R. Cathala, O.P., exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P.,... Taurini, Marietti, 1950, xxiii, 648 p.

- THOMAS D'AQUIN, saint, In octo Libros de Physico audito sive Physicorum Aristotelis Commentaria, editio novissima cura ac studio P. Fr. Angeli-M. Pirotta, O.P.,... Neapoli (Italia), M. D'Auria Pontificius Editor, 1953, 658 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Opera Omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, tomus primus, Commentaria in Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum, cum synopsis et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara, Romae, ex Typographia Polyglotta, 1882.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Expositio Super Librum Boethii de Trinitate ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit Bruno Decker, Leiden, E. J. Brill, 1955, xv, 243 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Opuscula Philosophica, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, xxxi, 379 p. Nous mentionnons spécialement: De Ente et Essentia, p. 5-18; De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum, p. 119-128.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales, ed. 6^a, Taurini, Marietti, 1931.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova cura R.P. Mandonnet, O.P., Parisiis, P. Lethielleux, 1929, 4 vol.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Summa Contra Gentiles, Romae, Apud Sedem Commissionis Leoninae et apud Libreriam Vaticanam, Desclée & C.-Herder, [c1934], vi, 581 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina quem introducit Clem. St. Suermondt, O.P., Taurini, Marietti, 1948, 3 vol.
- TONQUEDEC, Joseph, S.J., La Critique de la connaissance, 3^e éd., Paris, Beauchesne, 1929, xxx, 565 p.
- WALTON, William M., The Second Mode of Necessary or per se Propositions according to St. Thomas Aquinas, dans The Modern Schoolman, 29-30 (1951-53), 293-306.

2. Ouvrages consultés

- ALBERT LE GRAND, saint, In Logicam Aristotelis, dans Opera Omnia, tomes 1 et 2, édition Borgnet, Paris, Vives, 1889.
- ANDERSON, James F., The Bond of Being, An Essay on Analogy and Existence, St. Louis, Herder, 1949, xvi, 341 p.
- ARISTOTE, La Métaphysique, traduction et notes de J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2 vol.
- ARISTOTE, Les Premiers Analytiques, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Organon, III, 335 p.
- ARISTOTE, Les Topiques, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Organon, IV, 2 vol.
- BENNETT, Owen, O.M.C., The Nature of Demonstrative Proof, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1943, 97 p.
- BOCHENSKI, I. M., O.P., Compendium Lectionum Logicae, Romae, Apud Institutum Angelicum, 1934-36, (Ad instar manuscripti), 2 vol.
- BOCHENSKI, I. M., O.P., Elementa Logicae Graecae, Romae, Anonima Lib. Cattolica Italiana, 1937, 122 p.
- CAJETAN, Thomas de Vio, Card., Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis, P. Isnardus M. Marega, O.P., editionem curavit praemissa Auctoris vitae operumque descriptione, Romae, Apud Institutum "Angelicum", 1934, lxxxiv, 142 p.
- CAJETAN, Thomas de Vio, Card., Commentaria in Posteriora Analytica Aristotelis, textus ex editione Lugdunensi (1579) excerptus et a E. Babin et W. Baumgaertner, exaratus et emendatus, Quebec, Les Editions de l'Université Laval, 1951, (Ad instar manuscripti), 2 vol.

- CAJETAN, Thomas de Vio, Card., Commentaria in Praedicamenta Aristotelis, editionem curavit P. M.-H. Laurent, O.P., Romae, Apud Institutum "Angelicum", 1939, xii, 254 p.
- COFFEY, P., The Science of Logic, An Inquiry into the Principles of Accurate Thought and Scientific Method, New York, Peter Smith, 1938, 2 vol.
- CRUMLEY, Thomas, C.S.C., Logic deductive and inductive, new and revised edition, New York, Macmillan, 1938, 442 p.
- DEBAISIEUX, M. H. J., Analogie et symbolisme, Paris, Beauchesne, 1921, iv, 330 p.
- GARDEIL, H.-D., O.P., Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, tome 1, Logique, Paris, Les Editions du Cerf, 1952, 253 p.
- GILBY, Thomas, O.P., Barbara Celarent, A Description of Scholastic Dialectic, London-New York-Toronto, Longmans, Green & Co., [c1949], xiii, 303 p.
- GILSON, Etienne, Le thomiste, 3^e éd., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1927, 322 p.
- GREDT, Joseph, O.S.B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. 1, Logica, Philosophia naturalis, ed. 9^a recognita, Barcelona (España), Editorial Herder, 1957, xxviii, 502 p.
- HAMELIN, O., Le système d'Aristote, publié par L. Robin, 2^e éd., Paris, Félix Alcan, 1931, iii, 428 p.
- JOHN OF ST. THOMAS, Outlines of Formal Logic, translated by F. C. Wade, S.J., Milwaukee, Marquette University Press, 1955, 136 p.
- JOLIVET, Régis, Traité de philosophie, tome 1, Introduction générale, logique, cosmologie, 2^e éd., Paris-Lyon, Emmanuel Vitte, 1945, 415 p.
- JOSEPH, H. W. B., An Introduction to Logic, 2nd ed., Oxford, The Clarendon Press, [c1931], xii, 608 p.
- JOYCE, George Hayward, S.J., Principles of Logic, 3rd ed., New York, Longmans, Green and Ward, 1936, xx, 431 p.

- LACHELIER, J., Etudes sur le syllogisme, Paris, Félix Alcan, 1907, 163 p.
- LE ROHELLEC, Joseph, C.S.S.P., Problèmes philosophiques, Paris, Pierre Téqui, 1933, xiii, 370 p.
- MADKOUR, Ibrahim, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1934, viii, 302 p.
- MAQUART, F.-X., Elementa Philosophiae, Tomus primus, Introductio ad totam Philosophiam, Philosophia instrumentalis seu Logica, Parisiis, Andreas Blot, 1937, 264 p.
- MARITAIN, Jacques, Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Hartman, 1947, 239 p.
- MARITAIN, Jacques, Les degrés du savoir, 6^e éd., Paris, Desclée de Brouwer, [c1932], xvii, 919 p.
- MARITAIN, Jacques, Eléments de philosophie, 9^e éd., tome II, L'Ordre des Concepts, I.- Petite Logique (Logique Formelle), Paris, Pierre Téqui, 1933, xi, 355 p.
- MONDIN, Battista, S.X., The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, x, 190 p.
- MUSKENS, Georgius Laurentius, De Vocis Analogiae Significatione ac usu apud Aristotelem, Groningae, J. B. Wolters, 1943, 99 p.
- OESTERLE, John A., Logic, the Art of Defining and Reasoning, New York, Prentice-Hall, Inc., [c1952], xviii, 232 p.
- PHELAN, Gerald B., Saint Thomas and Analogy, Milwaukee, Marquette University Press, 1941, (The Aquinas Lecture, 1941), 58 p.
- PIERRE D'ESPAGNE, The Summulae Logicales of Peter of Spain, by Joseph P. Mullaly, Notre Dame, Indiana, 1945, (Publ. in *Mediaeval Studies*, University of Notre Dame: 8), civ, 172 p.
- PIERRE D'ESPAGNE, Summulae Logicales, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205. edidit, I. M. Bochenski, O.P., Domus Editorialis Marietti, [1947], xxiii, 144 p.

- RAEMAEKER, Louis de, Introduction à la philosophie, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1938, vii, 269 p.
- RAEMAEKER, Louis de, Philosophie de l'être, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 1), 294 p.
- REGIS, Louis-Marie, O.P., Epistemology, translated by Imelda Choquette Byrne; New York, Macmillan Co., [c1959], xii, 549 p.
- RICHARD, Timothée, O.P., Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas, Paris, Féron-Vrau, [c1918], x, 593 p.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O.P., Le "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aquin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, xxx, 220 p.
- SCHEU, M. Marina Sr, O.S.F., The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas, Washington, D.C., The Catholic University Press, 1944, xiii, 109 p.
- SIMARD, Emile, La démonstration et la science, Québec, Presses Universitaires Laval, 1951, (Textes miméogr.), 35 p.
- SIMON, Yves, Prévoir et savoir, Etudes sur l'idée de la nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie, Montréal, Edition de l'Arbre, [c1944], 204 p.
- SOLAGES, Bruno de, M^{SR}, Dialogue sur l'analogie à la société toulousaine de philosophie, Paris, Aubier, [c1946], 174 p.
- THOMAS D'AQUIN, saint, Opuscula Philosophica, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiassi, O.P., Taurini, Marietti, 1954, xxxi, 379 p., notamment:
De Natura Accidentis, p. 169-174;
De Natura Generis, p. 175-204;
De Demonstratione, p. 219-222.
- THONNARD, F. J., A.A., Précis d'histoire de la philosophie, Paris-Tournai-Rome, Société de S. Jean l'Evangeliste, 1945; viii, 1011 p.
- VALENSIN, Auguste, A travers la métaphysique, 2^e éd., Paris, Beauchesne, 1925, 251 p.

VERNEAUX, Roger, Epistémologie générale ou critique de la connaissance, Paris, Beauchesne, 1959, (Cours de philosophie thomiste), 175 p.

3. Articles consultés

ANNICE, Mary, C.S.C., Historical Sketch of the Theory of Participation, dans The New Scholasticism, 26 (1952), 49-79.

BAUMGAERTNER, William, Metaphysics and the Second Analytics, dans The New Scholasticism, 29 (1955), 403-426.

BERRY, Kenneth K., The Relation of the Aristotelian Categories to the Logic and the Metaphysics, dans The New Scholasticism, 14 (1940), 406-411.

BLACKWELL, Richard J., The Methodological Function of the Categories in Aristotle, dans The New Scholasticism, 31 (1957), 526-537.

BLANCHE, F.-A., La Notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 10 (1921), [169]-193.

BLANCHE, F.-A., Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas d'Aquin, dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 10 (1921), [52]-59.

BURRELL, David, C.S.C., A Note on Analogy, dans The New Scholasticism, 36 (1962), 225-232.

BYLES, W. Esdaile, The Analogy of Being, dans The New Scholasticism, 16 (1942), 331-364.

CONNOLLY, F. G., Rev., Science vs. Philosophy, dans The Modern Schoolman, 29-30 (1951-53), 197-209.

DONDEYNE, A., L'abstraction, dans Revue Néoscholastique de Philosophie, 41 (1938), [5]-20, [339]-373.

FLANIGAN, Thomas Marguerite Sr, C.S.J., The Use of Analogy in the Summa Contra Gentiles, dans The Modern Schoolman, 35 (1957-58), 21-37.

- GARDEIL, Fr A., O.P., La structure analogique de l'intellect, dans Revue Thomiste, 1927, [3]-19.
- GEIGER, L.-B., O.P., Abstraction et séparation d'après saint Thomas, dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 31 (1947), 3-40.
- GREENWOOD, Thomas, La pensée mathématique d'Aristote, dans Revue de l'Université d'Ottawa, 12 (1942), Section Spéciale, [65*]-94*.
- HELBIG, Edward, Jr, Aristotelian Demonstration and the Argument for an Imperishable Substance, dans The New Scholasticism, 25 (1951), 313-317.
- LEEUWEN, Antoine van, S.J., L'analogie de l'être, Genèse et contenu du concept d'analogie, dans Revue Néoscholastique de Philosophie, 39 (1936), [293]-320.
- LEEUWEN, A. van, S.J., L'analogie de l'être, Précisions sur la nature de cette analogie, dans Revue Néoscholastique de Philosophie, 39 (1936), [469]-496.
- MANSION, Suzanne, La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote, dans Revue Philosophique de Louvain, 44 (1946), [349]-369.
- MAQUART, F.-X., L'universel, dans Revue de Philosophie, 37 (1930), [91]-112.
- MASIELLO, Ralph J., The Analogy of Proportion according to the Metaphysics of St. Thomas, dans The Modern Schoolman, 35 (1957-58), 91-105.
- MAURER, Armand, C.S.B., St. Thomas and the Analogy of Genus, dans The New Scholasticism, 29 (1955), 127-144.
- McARTHUR, Ronald P., A Note on Demonstration, dans The New Scholasticism, 34 (1960), 43-61.
- McINERNEY, R. M., The Logic of Analogy, dans The New Scholasticism, 31 (1957), 149-171.
- McINERNEY, Ralph M., Note on Being and Predication, dans Laval Théologique et Philosophique, 14-15 (1958-59), [236]-274.
- McINERNEY, R. M., The Ratio Communis of the Analogous Name, dans Laval Théologique et Philosophique, 18 (1962), [9]-34.

- MEISSNER, W. W., S.J., Some Notes on a Figure in St. Thomas, dans The New Scholasticism, 31 (1957), 68-84.
- OWENS, Joseph, C.Ss.R., The Causal Proposition-Principle or Conclusion, dans The Modern Schoolman, 31-32 (1953-55), 159-171, 257-270, 323-339.
- PENIDO, M. T.-L., Cajetan et notre connaissance analogique de Dieu, dans Revue Thomiste, 39 (1934), [149]-192.
- POUILLON, Henri, O.S.B., Le premier traité des propriétés transcendantes, dans Revue Néoscholastique de Philosophie, 42 (1939), [40]-77.
- RENARD, Henri, S.J., Book Reviews: Participation et causalité, by Cornelio Fabro, C.F.S., dans The New Scholasticism, 36 (1962), 383-387.
- ROBERT, S., F.S.C., On Perfect Demonstration, dans The New Scholasticism, 34 (1960), 190-203.
- SCHILFGAARDE, P. van, Les catégories d'Aristote, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 68 (1963), 257-267.
- SCHMIDT, R. W., S.J., Judgment and Predication in a Realistic Philosophy, dans The New Scholasticism, 29 (1955), 318-326.
- SCHOLZ, Donald F., The Category of Quantity, dans Laval Théologique et Philosophique, 19 (1963), [229]-256.
- SCHWARTZ, Herbert Thomas, T.O.P., Analogy in St. Thomas and Cajetan, dans The New Scholasticism, 28 (1954), 127-144.
- SCHWARTZ, H. T., T.O.P., Plato, Aristotle and St. Thomas and Univocity, dans The New Scholasticism, 27 (1953), 373-403.
- SERTILLANGES, A. D., O.P., La science et les sciences spéculatives d'après saint Thomas d'Aquin, dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 10 (1921), [5]-20.
- SIMON, Yves R., Order in Analogical Sets, dans The New Scholasticism, 34 (1960), 1-42.
- SIMMONS, Edward D., In Defense of Total and Formal Abstraction, dans The New Scholasticism, 29 (1955), 427-440.

- SIMMONS, E. D., The Thomistic Doctrine of the three Degrees of Formal Abstraction, dans The Thomist, 22 (1959), [37]-67.
- SLATTERY, Michael P., Concerning two Recent Studies in Analogy, dans The New Scholasticism, 31 (1957), 237-246.
- SMITH, Gerard, S.J., Note on Predication, dans The New Scholasticism, 15 (1941), 222-237.
- TOOHEY, John J., What are the Predicables?, dans The New Scholasticism, 10 (1936), 255-265.
- VAN RIET, Georges, La théorie thomiste de l'abstraction, dans Revue Philosophique de Louvain, 50 (1952), [353]-393.
- VERNEAUX, Roger, Réflexions sur le principe de causalité, dans Sciences Ecclésiastiques, 13 (1961), [323]-358.
- VOGEL, Arthur A., Efficient Causation and the Categories, dans The Modern Schoolman, 31-32 (1953-55), 243-256.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	2
PREMIERE PARTIE: POSITION DU PROBLEME	10
CHAPITRE PREMIER: DEMONSTRATION ET UNIVOCITE	13
PREMIERE SECTION: Démonstration scientifique	14
1. Démonstration: sa nature	14
2. Démonstration: sa fin	16
3. Démonstration: ses caractères	19
4. Conclusion de la première section	29
DEUXIEME SECTION: Modes de dire "per se"	31
1. Premier mode de perséité	32
2. Deuxième mode de perséité	34
3. Troisième mode de perséité	39
4. Quatrième mode de perséité	42
CONCLUSIONS GENERALES DES DEUX SECTIONS: Structure de la démonstration scientifique	52
TROISIEME SECTION: Démonstration et univocité	58
1. Modes univoques	58
2. Modes analogues	64
3. Démonstration et analogues	65
4. Position du problème	68

CHAPITRE DEUXIEME: ANALOGIE ET NECESSITE	70
PREMIERE SECTION: Analogie: ses implications	71
1. Analogie: son fondement ontologique	71
2. Analogie: sa nature spécifique	78
3. Analogie: son fondement prochain	80
4. Analogie: son extension	86
COROLLAIRES	94
DEUXIEME SECTION: Analogie: sa nécessité	96
1. Nécessité et concepts communs analogues	99
2. Nécessité et concepts prédicamentaux	103
3. Nécessité et analogie transcendantale	106
4. Nécessité et noms divins	112
CONCLUSIONS GENERALES	116
TROISIEME SECTION: Analyse du problème	119
1. Moyen terme nécessaire	119
2. Compréhension et extension des univoques	121
3. Compréhension et extension des analogues	124
4. Termes syllogistiques analogues	129

DEUXIEME PARTIE: TENTATIVE DE SOLUTION	132
CHAPITRE PREMIER: UNIVOCITE ET ANALOGIE	135
PREMIERE SECTION: Primauté de l'univocité au plan logique	139
1. Au niveau de la simple appréhension	140
2. Au niveau du jugement	149
3. Au niveau du raisonnement	154
DEUXIEME SECTION: Primauté de l'analogie au plan réel	160
1. Au niveau du raisonnement	163
2. Au niveau du jugement	166
3. Au niveau de la simple appréhension	169
TROISIEME SECTION: Appréciation de la théorie . . .	173
1. Au plan des concepts transcendants	174
2. Au plan des concepts prédicaments	176
3. Au plan de certains concepts généraux	180

CHAPITRE DEUXIEME: DEMONSTRATION ET ANALOGIE	185
PREMIERE SECTION: Analogie et simple appréhension .	188
1. Abstraction	188
2. Définition	198
3. Division	203
DEUXIEME SECTION: Analogie et jugement	204
1. Analogie et modes <u>per se</u>	204
2. Prédication et noms divins	209
3. Analogie et convertibilité des termes	210
TROISIEME SECTION: Analogie et raisonnement	212
1. Analogie et matière nécessaire	213
2. Analogie et moyen terme	217
3. Applications méthodologiques	221
CONCLUSION GENERALE	236
BIBLIOGRAPHIE	243
TABLE DES MATIERES	256

SOMMAIRE DE

Univocité et analogie en rapport avec la démonstration en logique traditionnelle¹

Le but et l'originalité de notre recherche consistent à repenser les lois de la logique, traditionnellement conçues en fonction des univoques, et à les considérer dans l'optique des concepts analogues. Autrement dit, nous voulons tenter de manifester que les modes de dire per se, qui constituent la structure essentielle du syllogisme démonstratif, quoique considérés par la logique traditionnelle en termes d'univoques, peuvent s'accommoder de termes analogues.

Pour ce faire, notre exposé comporte deux parties: la première s'intitule: Position du problème; la seconde: Tentative de solution.

Chaque partie comprend deux chapitres. Pour situer le problème, nous devons dans un premier chapitre faire un bref rappel de certaines notions bien connues au sujet de la démonstration et mettre en évidence le fait que la démonstration classique, pour être vraiment scientifique, doit être en matière nécessaire. Par conséquent, il nous faut analyser soigneusement les principes desquels la

¹ Soeur SAINT-GEORGES-ETIENNE, S.C.Q., thèse de doctorat présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 1965, 260 p.

démonstration procède, c'est-à-dire les modes de perséité, ainsi que leur manière de s'insérer dans la structure du syllogisme, en faisant ressortir le caractère d'univocité qui joue dans la démonstration au sens aristotélicien du terme. Ce chapitre intitulé: "Démonstration et univocité" se clôt sur la question suivante: Est-il possible de démontrer de façon aussi rigoureuse à partir de termes analogues qu'à partir de concepts univoques?

Avant de répondre à cette question, nous devons dans un chapitre subséquent, exposer brièvement la notion d'analogie. Et comme la démonstration parfaite s'exprime en fonction du nécessaire, il nous faut manifester le caractère de nécessité des analogues, d'où le titre de ce chapitre: "Analogie et nécessité", à la fin duquel nous nous demandons comment les analogues peuvent s'insérer dans une démonstration en quête de pourquoi.

La deuxième partie tente de faire la lumière sur ce problème. Dans un premier chapitre intitulé: "Univocité et analogie", nous analysons avec soin un article du Père Jean Pétrin, O.M.I., ex-professeur de logique à l'Université d'Ottawa; cet article, paru dans la revue Angelicum, 26-27 (1949-50), [233]-249, porte sur: L'univocité et l'analogie dans les lois de la logique. Nous trouvons là des indications précieuses pour notre recherche.

Enfin, dans un dernier chapitre: "Démonstration et analogie", nous nous inspirons de Jean de Saint-Thomas, non pas qu'il ait traité lui-même du sujet qui nous occupe, mais partant de ses commentaires sur la démonstration en terme d'univoques, nous voulons tâcher, par transposition, d'en faire l'application au niveau des analogues. Puis, nous terminons ce chapitre par des applications méthodologiques.

En guise de conclusion, nous résumons cette étude au cours de laquelle nous avons tenté de manifester, avec les précisions requises, nous semble-t-il,

— que les termes signifiant les prédicables peuvent qualifier des prédicats analogues;

— que les termes analogues peuvent s'insérer dans la structure des modes de perséité.

— que ces modes de perséité, y compris le troisième, peuvent donner lieu à des démonstrations ayant valeur et portée universelles.

Si la technique s'avère quelque peu délicate, il reste qu'elle se révèle d'une extrême importance pour la vérification exacte de nos connaissances et pour la pénétration philosophique du réel.