

Monseigneur Maurice Dionne
Professeur titulaire
à la Faculté de philosophie
de l'Université Laval
Québec

LE PROBLEME DE L'ANALOGIE

(Cours donnés en
novembre-décembre 1977)

Notes rédigées par
Louis Brunet

TOUS DROITS RESERVES
LA SOCIETE D'ETUDES ARISTOTELICIENNES

1984

AVERTISSEMENT

Les présentes notes ont été rédigées à l'aide d'enregistrements faits lors des cours mêmes de Monseigneur Dionne. Elles s'efforcent de reproduire le plus fidèlement possible l'enseignement de Monseigneur Dionne, afin de le rendre accessible à tous ceux qui s'y intéressent. Monseigneur Dionne n'a cependant ni relu ni corrigé le texte définitif. En conséquence, les présentes notes sont publiées sous l'entière responsabilité de Louis Brunet.

© LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ARISTOTÉLICIENNES

Dépôt légal: deuxième trimestre, 1984

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

ISBN: 2-920497-06-5

Ont collaboré à ces notes:

Enregistrements: Louis Brunet, Yvan Pelletier.

Transcription: Claude Bélanger, Jacques Bélanger.

Ordonnance, rédaction et présentation définitive: Louis Brunet.

Editeur: La Société d'études aristotéliciennes.

NOTE DU REDACTEUR

La série de cours reproduite et rassemblée ici sous le titre *Le problème de l'analogie* forme une partie de l'enseignement de Monseigneur Dionne donné au cours de l'année 1977-78. Elle s'insérerait dans une série de cours plus vaste portant sur le problème de la nécessité de la logique en regard de chacune des vertus intellectuelles. Avant d'entreprendre de traiter de la nécessité de la logique en regard de l'art, Monseigneur Dionne avait cru bon, parce que le mot *art* est un mot analogue, de traiter du problème de l'analogie. Devant l'ampleur des considérations qu'il fit alors sur ce problème, il nous a paru opportun de les publier à part. D'autant plus, comme l'a signalé Monseigneur Dionne lui-même, que "la notion d'analogie mérite d'être étudiée pour elle-même".

PROEME

A. Propos et utilité.

Pour être en mesure de traiter convenablement du problème de la nécessité de la logique en regard de l'art, il y a une notion dont nous avons absolument besoin et qui d'ailleurs mérite d'être étudiée pour elle-même. Il s'agit d'un problème dont nous avons parlé souvent, mais que nous croyons pouvoir maintenant présenter sous une lumière plutôt nouvelle. Nous voulons parler bien sûr du fameux problème de l'analogie.

B. Place.

Disons tout de suite que la doctrine concernant ce problème, nous la retrouvons chez saint Thomas au treizième siècle, mais depuis ce temps on peut dire qu'elle a été purement et simplement perdue. Selon une opinion communément reçue dans l'école espagnole au dix-septième siècle et conforme à l'enseignement donné déjà un siècle auparavant par Cajetan, que tous ont suivi à la lettre, le problème de l'analogie serait un problème non pas logique mais métaphysique. Cajetan, qui vécut à la fin du quinzième et pendant la première moitié du seizième siècle, se trouvait à rompre déjà avec la grande tradition sur ce point, grande tradition qui, à travers saint Albert et saint Thomas, remonte à Aristote. Avec Cajetan, c'est comme une autre tradition qui s'est établie, car tous ceux qui l'ont suivi disent la même chose que lui sur ce point. Pourtant, de nombreux textes de saint Thomas et même, avant lui, de saint Albert s'opposent radicalement à cette opinion.

Cajetan, puis Jean de saint Thomas, Banes, etc., entendent déterminer de l'analogie sous une lumière métaphysique. Du moment qu'on suit cette piste, on est complètement perdu. Il n'y a rien de plus grave, quand on détermine d'un problème, que de se tromper de lumière. Si le problème est d'ordre logique et qu'on l'envisage sous une lumière métaphysique, on le fausse purement et simplement. Il est très important de savoir à quelle discipline il appartient de déterminer du problème de l'analogie. Pour les représentants de l'école espagnole, ce n'était pas un problème logique. Banes dit même que parler d'analogie en logique, c'est "extra chorum canere", c'est chanter en dehors du chœur. Voilà une petite comparaison qui n'éclaire pas du tout; il aurait été beaucoup mieux de nous expliquer en quoi ce n'est pas logique. Cela nous rappelle un autre commentateur du même ordre qui, tout en parlant des cinq preuves de l'existence de Dieu, les comparait aux cinq pierres dont David s'est servi pour tuer Goliath: cela n'éclaire pas beaucoup le sujet.

Pour revenir aux représentants de l'école espagnole, il est sûr que le mot analogie les a égarés. Il faut avouer que le mot ne conduit pas. Bien sûr il y a de l'analogie dans les choses, dans la mesure où on y trouve de l'inégalité ou certains rapports. On parlera aussi d'une connaissance par analogie; l'analogie est alors une espèce de mode, de qualité qui détermine un acte. Et qu'il s'agisse de l'analogie dans les choses ou de l'analogie qui qualifie un acte de connaître, cela n'est pas logique. Mais ceci ne veut pas dire que le problème de l'analogie, au

sens où nous disons que l'analogie s'oppose à l'univocité, ou que l'analogie s'oppose à l'univoque, ne soit pas un problème strictement logique. C'est justement parce que le mot analogie comporte une ambiguïté, parce qu'il se dit de ceci, de cela, etc., qu'il ne conduit pas, qu'il risque de mener sur une fausse piste.

Nous ignorons quand exactement ce mot, *analogum*, a reçu cette signification très déterminée qu'il avait du temps de saint Thomas. Mais nous savons que de fait il a été reçu avec un sens très précis. Un autre mot, meilleur que "analogum"- meilleur "quoad nos" bien sûr -peut cependant vraiment nous conduire. Ce mot surgira comme naturellement des considérations qui vont suivre. Il s'agit du mot latin *equivoca*.

C. Mode.

Habituellement, lorsque nous avons parlé de cette question de l'analogie, nous commentions le verbe écrit des grands maîtres à partir d'Aristote jusqu'à saint Thomas d'après les textes. Il faut bien sûr toujours en venir à cette façon de procéder. Une autre façon peut cependant s'avérer préférable au point de vue enseignement. On sait que diviser le verbe écrit des grands maîtres constitue la tâche principale de leurs disciples. . . Le grand maître a son verbe, qui est parfait, et le disciple doit, quelque soit sa perfection, le commenter, l'expliquer. Ainsi saint Thomas, devant une page d'Aristote, la commente - il a tout un commentaire, d'ailleurs -, l'explique, dit des choses qui de fait ne sont pas dites là par Aristote, par exemple. Il arrive cependant très souvent que l'intelligence même de ce verbe présuppose certaines vérités, certaines notions qu'il est préférable d'établir tout d'abord. Il appartiendra au verbe oral de présenter ces vérités ou notions selon le mode qui convient.

Cela s'impose particulièrement ici, croyons-nous, face aux nombreux textes de saint Thomas sur l'analogie ou sur l'analogue. Si vraiment le problème de l'analogie est un problème logique, il y aura une question de connaissance, c'est dire qu'à un moment donné l'analogue est acquis. Dans

les textes de saint Thomas, c'est comme si l'analogie en question était acquis, et on le définit. Mais si nous posons la question: comment est-il acquis? Voilà la lumière nouvelle dont nous parlions plus haut: il s'agit d'essayer de suivre le processus, d'aller comme au principe de la génération de l'analogie. Comme le dit Aristote dans la *Politique* avant de traiter de la cité, la meilleure façon de contempler une vérité ou de comprendre quelque chose, c'est de la voir dans son principe. Nous allons donc, en vue d'une meilleure contemplation, aborder le problème de l'analogie en suivant ce processus par lequel l'intelligence en arrive à former l'analogie. En procédant de cette façon, l'intelligence se trouve déjà, même avant d'entrer dans l'explication ou dans le commentaire des textes de saint Thomas, prémunie contre le fondement même de cette très grave erreur des disciples de saint Thomas dont nous avons parlé. En d'autres termes, en analysant, en décrivant ce processus, on se rend compte que le problème de l'analogie est un problème logique. Ceux qui se sont trompés se sont appuyés sur autre chose, sur le mot, qui ne conduit pas directement, tandis que le processus en question conduit, lui, et directement.

LE PROBLEME DE L'ANALOGIE

I- Le processus de génération de l'analogie

A. Du principe au terme de la connaissance du premier acte.

Saint Thomas, dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (question 6, article 2), distingue entre le principe et le terme de toute connaissance. Remarquons qu'il s'agit là de science; on se situe donc déjà dans le troisième acte de l'intelligence. "Principium cujuslibet nostrae cognitionis est in sensu": le principe est toujours le même, quel que soit la connaissance. Mais le terme de la connaissance va varier. Puisqu'il s'agit là du troisième acte, saint Thomas dira qu'en science de la nature, il faut résoudre dans le sens externe, en mathématique; dans l'imagination, en métaphysique, dans l'intelligence. On peut cependant faire la même distinction, principe et terme, dans le premier acte. C'est le processus qui aboutit directement à l'abstraction. Pour en voir le principe, on peut se référer à la leçon 20 du commentaire de saint Thomas au deuxième livre des *Seconds Analytiques*: "Ex sensu fit memoria, ex memoria... experimentum, ex experimento... universale." Et saint Thomas d'ajouter: "universale quiescens in anima", l'universel en repos dans l'âme. Car ce n'est plus l'homme vu dans *Callias*, mais c'est l'homme vu abstraction faite des individus.

B. Le résultat de l'abstraction comme fondement prochain d'un ordre logique.

Nous verrons que le processus qui conduit à la formation de l'analogie, c'est cela, poussé plus avant. C'est qu'il y a principe et terme de la connaissance dans le cas du premier acte aussi. Avec la leçon 20, nous sommes en train de parler du principe, pas du terme. Le processus dans le cas du premier acte est le même que pour l'acquisition des premiers principes; il vaut pour n'importe quel universel. L'universel est dû à l'abstraction. Cependant, une fois qu'on a dégagé *homme* de Pierre, Jean, Jacques, etc., on n'est pas encore en logique. Même chose lorsqu'on aboutit à animal à partir de tels et tels vivants sensibles. Bien sûr c'est le terme de l'abstraction, mais il reste des choses à ajouter. Pourquoi? Parce que même si ces résultats de l'abstraction ont raison de termes comparés aux singuliers dont on est parti, ils sont aussi fondement prochain d'un ordre qui n'est pas dans les choses. *Homme* est dans les choses mais *homme abstrait*, non. Homme abstrait devient cependant fondement prochain d'un certain nombre de relations dites logiques. L'analogie en est justement un cas, l'univoque un autre; sujet en est un, prédicat en est un autre, et ainsi de suite. Si donc dans le premier acte le principe de la connaissance est toujours le même: le sens, les termes ne sont pas les mêmes. C'est en analysant justement en quoi les termes ne sont pas les mêmes que le problème de l'analogie se dégage.

a) Une double considération de toute nature.

Nous allons maintenant tirer du *De ente et essentia* une notion absolument fondamentale dont nous avons besoin pour comprendre ce qui va suivre. Saint Thomas distingue une double considération de toute nature ou essence: une considération absolue, où l'on considère une nature comme séparée, sans considérer l'état dans lequel elle peut se trouver; et une considération d'une nature en tant qu'elle a une certaine existence en ceci ou en cela. Une nature peut en effet être dans Socrate, dans Platon, et aussi dans l'intelligence, car comme nous l'avons vu tout à l'heure, homme est abstrait des individus, des singuliers.

La nature ou l'essence...peut être considérée de deux façons: ou bien selon ce qu'elle définit en propre, et c'est alors une considération absolue de cette nature, ... ou bien selon l'existence qu'elle a dans ceci ou cela. (1)

Selon la considération absolue, on ne peut dire de vrai concernant cette nature que ce qui la concerne purement et simplement; on s'en tient à sa définition propre. Du moment qu'on ajoute quelque chose qui est en dehors de cette définition, par exemple en dehors de *animal raisonnable* dans le cas de la nature *homme*, cela devient faux.

De cette façon (i.e. selon la considération absolue) rien n'est vrai au sujet de cette nature si ce n'est ce qui lui appartient en tant que telle; par conséquent, si quoi que ce soit d'autre lui est attribué, l'attribution est fautive. Par exemple, à l'homme, en tant qu'il est homme, appartient raisonnable et animal et les autres choses qui tombent dans sa définition; mais le blanc et le noir, et toute chose de ce genre qui n'est pas la définition de l'humanité, n'appartient pas à l'homme en tant qu'homme. (2)

1. S. Thomas, *De ente et essentia*, c.4.

2. *Ibid.*

Si par exemple on se demande: cette nature, considérée absolument, est-elle une ou multiple? On doit répondre: ni l'un ni l'autre. Elle peut être une, elle peut être multiple, cela dépend, mais considérée en elle-même elle n'est ni une, ni multiple.

Par conséquent si on se demande si cette nature ainsi considérée peut être dite une ou multiple, il ne faut accorder ni l'un ni l'autre, car les deux sont en dehors du concept d'humanité et les deux peuvent lui appartenir (comme accident). (1)

L'unité et la multiplicité sont en dehors de la définition de la nature *homme* et d'autre part les deux peuvent advenir à cette nature, lui être ajoutées. A supposer que la pluralité ou la multiplicité entre dans la considération de cette nature, elle ne pourrait jamais être une. Cependant elle est une dans Socrate: chacun a sa nature individuelle. Au contraire si l'unité entraînait dans la définition de cette nature, on aurait la même nature individuée chez Socrate et Platon: "Si enim pluralitas esset de intellectu ejus, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu ejus, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis, nec possit in pluribus plurificari." (2)

b) Un double sujet d'existence pour toute nature.

Saint Thomas complète ensuite la division. La nature en tant qu'elle a une certaine existence peut exister soit comme nature individuelle, singulière, soit en tant qu'elle est dans l'âme. Dans un cas, il s'agit de l'entitativ, du physique, dans l'autre il s'agit de l'ordre

1. S. Thomas, *De ente et essentia*, c. 4.
2. *Ibid.*

de la connaissance, qui participe à l'immatérialité de la personne. Certains accidents vont suivre, vont appartenir à une nature en tant qu'elle est dans l'âme, par exemple à l'homme en tant qu'il est abstrait; d'autres accidents vont lui convenir en tant qu'elle a l'existence dans la matière individuelle. Par "accident", on peut entendre ici n'importe quoi; toutes déterminations, toutes actuations, quelles qu'elles soient, d'ordre accidentel.

A une nature, en tant qu'elle est individuée, va appartenir la multiplicité, puisqu'on la retrouvera dans une diversité d'individus. Ce sera l'inverse dans le cas de la nature qui est dans l'âme: c'est plutôt l'unité qui va lui appartenir, parce qu'en formant l'universel nous laissons tomber toute cette diversité rencontrée dans les individus.

Une bonne partie de ce qui va suivre de la nature en tant qu'elle existe dans l'âme relève de la logique. Non pas tout, car il faut faire attention au cas des mathématiques. Cela relève de la logique en tant que cette nature dans l'âme est le fondement prochain de certaines relations, des relations logiques qu'on appelle aussi intentions secondes. Par exemple *homme* est une intention première, alors que *espèce* (species) est une intention seconde.

C. L'universel et l'analogie, deux formes logiques possibles du résultat de l'abstraction.

Saint Thomas parle ensuite de l'universel; c'est qu'en somme ce chapitre 4 du *De ente et essentia* est consacré au rapport entre la nature et les intentions de genre, d'espèce, etc. Voilà pourquoi on y trouve des considérations qui intéressent le logicien. Saint Thomas dit que si on considère la nature de façon absolue, on ne peut pas dire qu'elle est universelle, pas plus qu'on ne pouvait dire, comme on l'a vu plus haut, qu'elle était une. On ne peut pas dire que l'universel convient à cette nature considérée absolument, car "de ratione universalis est unitas et communitas" (1): l'unité et la communauté entrent dans la définition de l'universel. Au terme du processus d'abstraction dont nous avons parlé plus haut, qui aboutit à l'universel *homme*, nous avons déjà "aliquid unum" et "aliquid communis". Dans le cas d'homme et d'animal, on a un commun tel qu'on peut lui donner strictement le nom d'universel, parce que l'unité est parfaite et que ce commun peut être défini abstraction faite des inférieurs. Il existe par ailleurs un autre commun qui lui n'est pas parfaitement universel, n'est pas parfaitement un, mais comporte de la diversité: c'est le commun analogue.

Pour revenir au texte de saint Thomas, il est intéressant de voir que puisque l'universel ne peut convenir à la nature selon une considération absolue, ni à la nature en tant qu'individuée dans les

1. Saint Thomas, *De ente et essentia*, c.4.

singuliers; car l'universel exige l'unité, il reste que l'universel (le genre, l'espèce, etc.,) convient à la nature en tant qu'elle est dans l'âme. L'homme en tant qu'abstrait fait abstraction des individus et donc de la diversité, il possède l'unité de nature. "Et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam".(1) Par exemple l'espèce *homme* entretient un rapport uniforme à tous les êtres humains singuliers. Tout à l'heure nous avons le processus d'ascension du sens à l'intelligence, maintenant, une fois ce terme de l'abstraction atteint, nous le référons à ses inférieurs et découvrons qu'il entretient une "ratio uniformis" avec ces derniers. Dans le cas de l'analogie nous aurons tout sauf cela dans le sens strict: il n'y a pas de "ratio" vraiment "uniformis".

Citant Averroès et Avicenne, saint Thomas rappelle pertinemment que "intellectus est qui facit universalitatem in rebus": c'est l'intelligence qui forme, qui fait l'universel dans les natures.

On a vu qu'une fois dégagée un "universale quiescens in anima", la relation entre la nature abstraite et ses inférieurs est telle qu'on trouve une égalité parfaite entre cet universel et chaque individu. C'est-à-dire que chaque individu participe également à cette nature. Voyant cela, l'intelligence va donner aux inférieurs le même nom, malgré leurs différences individuelles. Les inférieurs recevront le même nom et la même définition: voilà l'univoque. Mais il arrive, surtout lorsque nous nous élevons dans l'ordre des intelligibles et allons de plus en plus vers du commun, qu'on aboutisse à un commun tel qu'il ne puisse pas constituer un véritable universel. Le genre peut être un vé-

1. Saint Thomas, *De ente et essentia*, c.4.

ritable universel, l'espèce de même; pourtant, "ens non potest esse genus." "Ens statim est substantia, est quantitas, est qualitas, etc.". L'être se trouve en relation d'inégalité. Il y a cependant rapport entre les inférieurs. La substance est de l'être, l'accident en est aussi. Des choses très diverses comme la substance et l'accident vont recevoir le même nom, "ens"; ce seront des choses dont le nom est commun mais dont la définition est diverse. Voilà l'analogue. Pour employer une formule qui embrasse à la fois l'universel strict et l'analogue, on pourrait dire: "intellectus est qui facit *communitatem* in rebus." L'universel strict est si parfaitement un qu'on n'a pas à faire intervenir "rationale" ou "irrationale". Tandis que dans le cas de l'analogue, on doit descendre tout de suite; par exemple on doit décrire l'être en tant que substance. Nous disons "décrire", parce qu'on ne peut pas *définir* l'être.

Saint Thomas dit quelque part que dans le cas de l'univoque, les inférieurs "parificantur in intentione communi". Le mot "parificantur" est très bien choisi pour manifester la relation d'égalité. Avec l'univoque, il n'y a pas de diversité du côté de la "ratio ipsa": tous les vivants sensibles sont animal; même si de fait ce vivant sensible que vous désignez, c'est un homme, et cet autre, une brute, les deux sont également animal, vivant sensible. Il est bien entendu que l'"ipsum esse animalitatis" diffère chez l'homme et chez la brute; pensons par exemple à la très grande différence entre nos sens internes et les sens internes de la brute, entre la ~~cogitative~~ et l'instinct. Quand on parle de l'"ipsum esse", on est alors dans les choses; mais il reste que la "ratio animalis", la définition d'animal ~~est~~ la même. Du moment que "parificantur in ratione communi", "in intentione communi", cela suffit

pour avoir l'univoque.

Il ne faut jamais couper les ponts entre la logique et le réel. On trouve une unité dans les choses, on y trouve aussi une diversité. Comme il faut se conformer à ce qui est, une nature une conduira à de l'univoque; si au contraire il y a diversité, ce sera analogue. Ainsi, pour montrer que la métaphysique ne descend pas dans la connaissance propre des choses naturelles ou des choses morales, saint Thomas dit, dans les *Sentences*: "ratio ... entis cum sit diversificata in diversis"; cela ne dépend pas de l'intelligence, mais se trouve ainsi dans les choses. En fait, quelquefois la diversité sera imposée purement et simplement par la nature même des choses, par exemple dans le cas de substance et accident, il n'est pas possible de monter à quelque chose de vraiment commun; mais il arrive aussi quelquefois qu'une première considération de l'intelligence et même une seconde, puis une troisième, soit limitée à une nature et qu'ensuite, à un moment donné, l'intelligence introduise pour ainsi dire la diversité ou l'inégalité. Le mot, d'univoque qu'il était, devient alors analogue.

II- L'analogie et l'ordre qu'il comporte

Nous avons parlé d'une diversité et d'une multiplicité chez l'analogie, mais il y a aussi un ordre. On rencontrera de multiples significations ou définitions, mais dans un certain ordre.

A. "Per prius et posterius"

S'il y avait autant de mots qu'il y a de choses, cela ne serait pas du tout la perfection de l'intelligence. L'intelligence va autant que possible mettre sous un même son de voix plusieurs significations. Plus elle s'élève, plus elle devra le faire. Il y aura par ailleurs toujours un premier sens auquel tous les autres devront se rattacher d'une façon ou d'une autre. Cette imposition de significations diverses se fait bien sûr "a concilio", délibérément et non par hasard. L'intelligence pourrait choisir un autre mot mais elle préfère prendre le même. C'est comme s'il y avait à l'intérieur même de la formation du mot analogue un discours. D'ailleurs l'intelligence se réjouit dans la comparaison et dans la *collatio*.

Celui qui est docile en face d'un grand maître doit scruter la lettre du maître avec beaucoup de sollicitude. Une attention à la lettre de saint Thomas lorsqu'il parle d'analogie fournit assez facilement un signe de ce que ce problème relève de la logique. Quand saint Tho-

mas parle de l'analogie -toujours en tant qu'opposée à univocité; nous laissons de côté les autres sens du mot analogie- nous retrouvons souvent des termes tels que définition et attribution, qui appartiennent à la logique. Ce n'est pas pour rien.

On peut voir dans le *De Veritate* (q.1, a.2) comme une application de cela. Saint Thomas se pose alors la question: "est-ce que la vérité se rencontre plus principalement dans l'intelligence que dans les choses?" Il dit: "dicendum, quod in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis,..." Notons que toutes les fois qu'on rencontre cette expression, "dicuntur per prius et posterius", cela est un signe d'analogie. C'est qu'il y a plusieurs définitions qui se rattachent à un même mot. Ce n'est cependant pas la multiplicité pure et simple. Le mot analogue possède plusieurs significations et donc de multiples définitions, mais dans un certain ordre. L'expression "per prius et posterius" manifeste justement cet ordre. C'est aussi ce que veut dire inégalité. Quant à "de multis", cela désigne les inférieurs, les "divisibilia", si l'on veut.

Saint Thomas poursuit: "...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." Il n'est pas nécessaire que l'objet de l'attribution "per prius" soit cause. Peu importe qu'il soit cause ou non; cela est un hors-d'oeuvre. Il est premier sur le plan de l'attribution, de la définition, un point c'est tout. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas d'être cause, car le fait d'être cause se situe du côté de la réalité. Or il ne s'agit pas d'un pro-

blème qu'on règle du côté de la réalité. C'est un problème de définition et d'attribution.

Ce texte est par ailleurs le seul endroit à notre connaissance où saint Thomas parle de "ratio completa invenitur". Cette expression très intéressante nous sera utile lorsque nous parlerons de l'art; nous nous demanderons en quoi se trouve réalisée la "ratio completa artis". Saint Thomas prend l'exemple de la santé: "comme sain se dit d'abord (per prius) de l'animal, dans lequel la définition parfaite de la santé se trouve en premier, bien que la médecine soit dite saine en tant que productrice de la santé." Ce qui importe, ce n'est pas le fait que la santé soit une qualité qui n'existe que dans l'animal, mais c'est que la *définition* parfaite de la santé ne se vérifie que dans l'animal. Cela n'est pas la même chose; si on se place sur le terrain du réel plutôt que sur celui de la connaissance et du logique, on perd absolument le sens de cette doctrine. La médecine est cause et pourtant elle est dite saine "per posterius". Du côté des choses, elle est antérieure; du côté de l'attribution ou de la définition, elle est postérieure.

Appliquant cette doctrine à son problème de la vérité, saint Thomas conclut: "par conséquent, puisque vrai se dit de plusieurs choses "per prius et posterius", il faut qu'il se dise "per prius" de ce en quoi se trouve la définition parfaite de la vérité." Il va montrer par la suite que comme l'intelligence tire les choses à elle, c'est en elle que nous pourrions trouver la "ratio perfecta veritatis".

Si l'on se demande, devant un mot à multiples significations, dans laquelle se trouve la ratio completa ou perfecta, ce sera toujours,

du point de vue de la "ratio nominis", dans la plus manifeste; le sens "notius quoad nos" sera toujours premier. A supposer qu'on ait affaire à quelque chose de sensible, on ne pourra pas alors retrouver dans la seconde définition tous les éléments qui entraient dans la première. On devra laisser tomber quelque chose. Bien souvent ce quelque chose sera le plus manifeste.

B. Deux façons d'entendre "per prius".

Un point cependant auquel il faut faire bien attention, c'est que le "per prius", dans l'analogie, peut s'entendre de deux façons: ou bien quant à nous, "secundum rationem nominis", ou bien "quantum ad rem nominis". Si on nous demandait par exemple si les noms qui sont communs à Dieu et à la créature, comme science et sagesse, se vérifient d'abord de Dieu ou de nous? Si nous nous référons à la "ratio nominis", ils se vérifient d'abord de nous. Notre science comporte discours, en plus de comporter connaissance distincte de la cause propre, dans le cas de la démonstration "propter quid". Si par ailleurs on fait la comparaison, on découvre que ce que l'homme connaît, la substance séparée le connaît encore mieux et Dieu encore infiniment mieux. Mais si on essaie de décrire ce qui se retrouve en Dieu, il faudra laisser tomber le discours, etc. Cependant, "quantum ad rem nominis", science se dit de Dieu d'abord, même si "secundum rationem nominis", à savoir selon l'imposition, science se dit d'abord "quoad nos".

Saint Thomas parle aussi de cette distinction dans son commentaire de l'épître aux Corinthiens. Il se demande alors si l'on peut dire que toute paternité créée dérive de la paternité divine. "Il semblerait que non, car nous nommons les choses comme nous les connaissons"(1); or tout ce que nous pouvons connaître de Dieu, on le connaît en passant par la créature. Il semblerait donc qu'il faille dire que le "per prius"

1. S. Thomas, *In Ephesios*, c. III, lect. 4, #169.

se dit univoquement du côté du connaissant et de celui qui est au principe de l'imposition du mot; ce dernier, en faisant l'imposition, est mesuré par les choses et doit le faire selon son mode. Après avoir soulevé cette objection, saint Thomas introduit une distinction: "Je ré-ponds et je dis que le nom d'une chose nommée par nous peut se prendre de deux façons. Car ou bien il exprime ou signifie ce que l'intelligence conçoit, puisque les sons de voix sont les marques ou signes des passions ou concepts qui sont dans l'être, et de cette façon le nom est d'abord dans les créatures qu'en Dieu; ou bien (on peut prendre le nom) en tant qu'il manifeste la quiddité de la chose extérieure nommée, et de cette façon il est d'abord en Dieu"(1). C'est qu'en somme ce sont les choses que nous nommons; bien sûr le nom signifie mon concept, mais mon concept est la similitude de la chose.

Saint Thomas applique ensuite cette distinction au problème de la paternité en Dieu et dans les créatures: "par conséquent ce nom *paternité*, en tant qu'il signifie la conception de l'intelligence qui nomme la chose, se trouve d'abord (per prius) dans les créatures qu'en Dieu, parce que la créature nous est connue antérieurement à Dieu; mais en tant qu'il signifie la chose nommée elle-même, il se trouve d'abord en Dieu qu'en nous, parce que bien sûr toute vertu génératrice en nous vient de Dieu."(1) Il dit ensuite que la paternité qu'on retrouve dans la créature, si on la compare à la paternité divine, "est quasi nominalis seu vocalis"(2). Ceci ne veut pas dire que la paternité chez nous n'est pas véritable, mais cela est dit pour manifester la distance infinie entre notre paternité et la paternité divine. Le mot "nominalis"

1. S. Thomas, *In Ephesios*, c.III, lect.4, #169;

2. *Ibid.*

est comme emprunté de l'Ecriture, qui dit: "{Pater Domini nostri...) ex quo omnis paternitas in caelo et in terra *nominatur*".

Ordinairement toutefois, le "per prius" se dira du "quoad nos". Ainsi, quoique la poésie soit un art plus noble que celui de construire des maisons, jamais elle ne sera dite art "per prius". C'est que la "ratio artis" s'y applique moins parfaitement. Ce sont deux plans tout à fait différents: la "ratio nominis" d'un côté, la "res nominis" de l'autre.

C. Les deux façons pour un des inférieurs sous du commun d'être antérieur à l'autre.

Il faut savoir que parmi les inférieurs ou "divisibilia" -inférieurs comparés au commun, résultat de l'abstraction- l'un peut être antérieur à l'autre de deux façons: soit en vertu de ce qu'il a de propre, et cela ne rompt pas l'univocité par rapport au commun; soit en vertu de sa participation à la définition du commun, et cette antériorité rompt l'univocité et cause l'analogie. Saint Thomas introduit cette distinction à l'occasion du problème de la division de l'énonciation. Il rapporte l'opinion d'Alexandre, selon laquelle la division en affirmation et négation ne serait pas une division univoque mais celle d'un "nomen multiplex", c'est-à-dire d'un nom à multiples significations, ou mot analogue. "En effet, un genre s'attribue univoquement de ses espèces, et non "secundum prius et posterius".(1) Saint Thomas répond alors:

Mais il faut dire que l'un des membres qui divise quelque chose de commun peut être antérieur à l'autre de deux façons. D'une façon, selon les définitions ou natures propres des membres qui divisent. D'une autre façon, selon la participation de la définition de ce commun qui se divise en ceux-ci. La première façon n'enlève pas l'univocité du genre.(2)

Par exemple, l'énonciation se divise en affirmation et négation. L'affirmation est par ailleurs antérieure à la négation. Mais est-elle antérieure en tant qu'affirmation ou en tant qu'énonciation?

1. S. Thomas, *In Peri Hermenias*, lect.8, #5.

2. *Ibid.*

Voilà le problème. Si elle est antérieure en tant qu'affirmation, ceci ne rompt pas l'univocité, car la relation au commun demeure égale: de même que la "ratio animalis" se vérifie également de l'homme et de la brute, de même l'affirmation et la négation participent également à la définition de l'énonciation. Ce n'est qu'en tant qu'affirmation que l'affirmation est première.

Saint Thomas se sert d'un exemple tiré des nombres pour manifester cette distinction. Il dit que deux est antérieur à trois selon sa définition propre, et non en tant que nombre: deux et trois participent en effet également à la définition de leur genre, à savoir le nombre. Deux n'est pas plus ou moins que trois une "multitude mesurée par l'un"; ils ont, en tant que nombres, la même définition.

Mais lorsque un des inférieurs est antérieur à l'autre en ceci que la définition du commun ne se vérifie pas également des deux, cela rompt l'univocité.

Mais l'autre façon empêche l'univocité du genre. Et à cause de cela, l'être ne peut pas être genre de la substance et de l'accident, qui est être par un autre et dans un autre. Ainsi donc l'affirmation est antérieure à la négation selon sa définition propre; cependant ils participent également à la définition de l'énonciation qu'il (Aristote) a posé plus haut, à savoir que l'énonciation est un discours dans lequel se trouve le vrai ou le faux.(1)

Bref, quand la priorité est attribuée à la participation de la "ratio communis", il y a analogie; quand la priorité est attribuée à ce qui est propre, au membre qui divise, il y a univocité.

1. S. Thomas, *In Peri Hermeneias*, lect. 8, #6.

D. Le caractère conférant aux choses l'aptitude à être signifiées par un nom analogue.

Si nous demandions maintenant: en quoi une chose est-elle susceptible d'être signifiée par un nom analogue? En quoi se prête-t-elle à des extensions de sa signification? Nous allons nous aider pour répondre d'un texte de saint Thomas tiré du deuxième livre des *Sentences*. Saint Thomas se demande alors si le mot lumière se dit proprement des choses spirituelles. Il répond ceci:

Il semble y avoir en cela une certaine diversité parmi les saints. En effet Augustin semble vouloir que la lumière se trouve plus véritablement dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles. Mais Ambroise et Denys semblent laisser entendre qu'elle ne se trouve que métaphoriquement dans les choses spirituelles. (1)

La question de fait est théologique, mais on va trouver dans la réponse de saint Thomas beaucoup de lumière concernant le problème qui nous intéresse maintenant. Il faut savoir ici que dans l'Ecriture, étant donnée la grande élévation du sujet, Dieu fait appel à des similitudes qui seront des métaphores, au sens parabolique, impropre. Ces similitudes ont leur utilité et même leur nécessité. Même dans les cas où l'extension peut se faire, nous devons, croyons-nous, lorsque nous commentons ces textes, respecter le mode dont l'Ecriture s'est servie. Si l'Ecriture a employé un mot dans un sens métaphorique nous devons d'abord l'étudier dans son sens métaphorique, même si de fait l'extension peut se faire. On sait que dans le cas de la métaphore il n'y a pas d'extension; il n'y a qu'un nouveau sens impropre.

1. S. Thomas, *II Sentences*, d. 13, q. 1, a. 2.

L'opinion selon laquelle le mot lumière ne se dirait que métaphoriquement à propos des choses spirituelles semble à première vue plus vraie, car la lumière est une chose de soi sensible:

Et cela semble certes plus vrai: parce que rien de ce qui est par soi sensible ne convient aux choses spirituelles si ce n'est métaphoriquement; car bien que quelque chose de commun puisse se retrouver analogiquement dans les choses spirituelles et dans les choses corporelles, cela ne détermine pas quelque chose de sensible par soi, comme il appert dans le cas de l'être et de la chaleur; en effet l'être n'est pas sensible par soi, lui qui est commun au deux; tandis que la chaleur qui est sensible par soi, ne se trouve pas proprement dans les choses spirituelles.(1)

Une chose peut se dire proprement "per prius et posterius", quand nous avons du commun qui permet de faire l'extension. Ainsi, "ens" comporte une si grande communauté qu'on peut l'affirmer et de la substance et de l'accident. Tandis qu'avec "chaleur", cela ne va pas. Chaleur ne se prête pas à l'analogie. Avec la chose signifiée par le mot chaleur, même en tant qu'abstraite, il n'est pas possible d'étendre la signification au spirituel. Pourquoi? On peut faire ici la comparaison avec le singulier. On sait que ce qui fait que Socrate est Socrate est incommunicable, contrairement à ce qui fait que Socrate est homme. Certaines choses sont liées à une telle concrétion qu'on ne peut pas en dégager un élément qui permettrait une seconde imposition. Prenons par exemple le mot "rose", qui désigne telle fleur. La raison peut s'emparer du sens donné à ce mot en vue de signifier autre chose; mais ce sens sera impropre et figuré. On pourra le retrouver dans une métaphore ou dans une comparaison poétique, mais pas plus. De même le mot "lion". On dira d'Achille: ce lion s'élançait. C'est que le lion signifie un a-

1. S. Thomas, *II Sentences*, d. 13, q.1, a.2.

nimal très déterminé, "aliquid per se sensible"; il est tellement lié à la concrétion qu'il ne comporte pas assez de commun. En somme, il faut absolument, pour passer d'un sens à l'autre et donc pour former le mot analogue, avoir du commun qui permette de le faire. Avec ce qui est immergé dans la matière au point d'être tout à fait individué et concrétisé, cela n'est pas possible.

Saint Thomas se pose quelque part la question: "Utrum magnitudo competat Deo?" Avec le genre quantité, on ne peut pas faire l'extension de sorte qu'on ait un mot qui serait commun à Dieu et à la créature. Avec l'espèce non plus. Mais même si on laisse tomber le genre, l'espèce, il reste certains caractères, certains éléments d'ordre plus commun. Ainsi "magnitudo" pourra signifier la perfection; on laisse alors tomber l'aspect quantité continue tout en conservant l'aspect perfection. Mais il n'empêche que certaines choses, en raison, comme on l'a dit, de leur concrétion, constituent un obstacle absolument infranchissable à l'extension de leur signification. Nous devons alors nous en tenir à leur sens unique; au-delà, on ne rencontrera que des sens métaphoriques, dont bien sûr le poète usera largement. En effet les métaphores ne se prennent pas des choses spirituelles ou métaphysiques. Quand il faut une métaphysique pour expliquer un poème, attention!; cela veut dire que ce n'est pas riche.

Après avoir fait l'opposition entre "per se sensible" et "commune", le premier constituant un obstacle à l'analogie, l'autre non, saint Thomas ajoute:

Par conséquent puisque la lumière est une qualité visible par soi, et une certaine forme (species) déterminée parmi les sensibles, elle ne peut être dite qu'équivoquement ou métaphoriquement dans les choses spirituelles. Il faut savoir cependant que les choses corporelles sont transférées aux choses spirituelles par une certaine similitude, une similitude de proportionnabilité.(1)

"Transfère" peut s'entendre en deux sens. Il ne faut pas le limiter à la "translatio" au sens de métaphore. Toutes les fois que l'intelligence passe d'un sens à l'autre, il y a "translatio", soit qu'elle passe d'un sens propre à un autre sens propre, c'est le cas du mot analogue, soit qu'elle passe d'un sens propre à un sens impropre, c'est le cas de la métaphore. Dans un cas comme dans l'autre, la règle énoncée par saint Thomas se vérifie: "transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem..." "Et cette similitude, poursuit saint Thomas, il faut la réduire à une communauté d'univocité ou d'analogie."

C'est ce qui se produit dans le cas de saint Augustin, qui dit que la lumière se trouve plus véritablement dans les choses spirituelles. Au lieu de considérer la lumière comme une espèce sensible, saint Augustin voit dans cette chose sensible un élément commun, à savoir l'élément manifestation. C'est cet élément commun qui permet de faire le passage de la lumière corporelle à la lumière spirituelle. Toutes les fois qu'on aura de la lumière on aura de la manifestation et inversement. On n'est donc pas lié à la lumière comme à quelque chose de corporel, mais on découvre un élément commun, l'aspect manifestation, qui permet de faire l'analogie.

Et il en est ainsi dans notre problème: en effet, est dit lumière dans les choses spirituelles

1. S. Thomas, *II Sentences*, d.13, q.1, a.2.

ce qui se trouve dans le même rapport à la manifestation intellectuelle que la lumière corporelle à la manifestation sensible. Or il y a plus véritablement manifestation dans les choses spirituelles; et quant à cela, ce que dit Augustin est vrai, que la lumière se trouve plus véritablement dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles, non selon la définition propre de la lumière, mais selon la définition de la manifestation, pour autant qu'il est dit dans la canonique de Jean que *tout ce qui est manifesté est lumière*; de cette façon, tout ce qui est manifeste est dit clair, et tout ce qui est caché obscur.(1)

Ce sera la même chose dans le cas de l'art, défini comme *recta ratio factibilium*: *factibile* désigne quelque chose d'extrêmement restreint; c'est limité à l'action transitive. Mais la notion d'*opus* ou d'*operatum* ne comporte pas cette limitation. Ainsi pourra-t-on étendre la signification du mot art pour désigner tout ce qui conserve un aspect d'*opus*. Cela pourra aller jusqu'à la logique, car comme le dit saint Thomas, "*etiam in speculabilibus est aliquid per modum operis*".(2)

1. S. Thomas, *II Sent.*, d.13, q.1, a.2.

2. S. Thomas, *IaIIae*, q.90, a.1, ad 2.

E. L'attitude de l'intelligence valide face à un mot analogue.

Lorsque nous avons parlé de la logique entendue surtout au sens strict(1), nous avons vu que la logique doit diriger: "logica ministrat speculationi sua instrumenta". L'analogie est justement un de ces instruments et même un des plus précieux dont l'intelligence a besoin. Déjà dans le premier acte, notre intelligence en a besoin en raison même de sa faiblesse. Elle est inclinée vers l'univocité, parce qu'il est beaucoup plus facile de confondre que de discerner. Il est assez étonnant de voir comment des gens comme Jean de saint Thomas, qui justement se sont trompés sur la nature même du problème de l'analogie, ont tendance à expliquer des problèmes particuliers d'une façon univoque.

Parmi les instruments que la logique peut fournir à l'intelligence, déjà dans le premier acte, l'analogie occupe, nous y insistons, une place très importante, parce qu'il peut gouverner sinon toute du moins une bonne partie de la vie de l'intelligence. Et plus on s'élève, plus on en a besoin. Par exemple, pourquoi Aristote a-t-il consacré tout un livre, dans la *Métaphysique*, à distinguer et à ordonner les significations des termes dont il a besoin pour sa discipline? Parce qu'en raison de l'élévation de son sujet, les termes, loin d'être contractés comme ils peuvent l'être par exemple en science de la nature, sont très communs. Tellement communs -on sait que le sujet de la métaphysique, c'est l'être- que tous les

1. Mgr Maurice Dionne, *La nécessité de la logique en regard de chacune des vertus intellectuelles*, Tome I. Québec 1980.

termes étudiés dans ce cinquième livre sont des noms analogues. Lorsqu'on connaît la doctrine de l'analogie, on est au moins averti de cela.

Devant un problème particulier, quand par exemple les grands maîtres ne se sont pas prononcés sur une division, on va se poser la question: s'agit-il d'une division analogue ou univoque? Quand le problème n'a pas été étudié de fait par les grands maîtres, c'est, à notre avis, la dernière question à laquelle il faut essayer de répondre, parce qu'elle est très difficile.

On peut voir à partir de ce qui précède qu'une véritable intelligence, c'est celle qui a assez de discernement pour se complaire dans un mot analogue et qui voit par le contexte le sens précis que ce mot possède. Tandis que quelqu'un dont l'intelligence est faible est porté à la confusion, parce qu'il ne peut pas assez discerner. Et s'il est porté à la confusion, il sera incliné vers l'univocité. Il verra du commun universel partout avec la même relation vis-à-vis les inférieurs.

Plus une intelligence est faible, plus elle a besoin d'être dirigée. Lorsqu'on connaît assez bien la doctrine de l'analogie, on est comme averti. Connaissant les conditions, on peut juger si un mot est analogue ou non.

a) Saint Thomas face au mot signe.

L'intelligence très valide de saint Thomas savait juger d'un mot analogue. Ainsi dans les *Sentences*, à propos du mot "signe", saint Thomas fait face à l'objection suivante: "Il semblerait que le signe est mal défini lorsqu'on dit: "le signe est une chose qui en plus de l'impression qu'elle fait naître dans les sens etc." Selon le Philosophe dans les *Premiers Analytiques*, tout effet peut être signe de sa cause. Mais certains effets sont spirituels, qui ne font naître aucune impression dans les sens. Donc tout signe ne ferait pas naître une impression dans les sens."(1) La définition de saint Augustin serait mauvaise, car on ne peut pas dissocier le sensible du signe comme tel selon cette définition. Voyons la réponse de saint Thomas:

Le signe implique quelque chose de connu de nous (notum quoad nos), par quoi nous sommes conduits comme par la main (manuducimur) à la connaissance d'une autre chose. Or les choses d'abord connues de nous sont les choses qui tombent sous le sens, à partir duquel toute notre connaissance a son origine. Par conséquent le signe, quant à sa première institution, signifie une chose sensible, pour autant que par elle nous sommes conduits (manuducimur) à la connaissance de quelque chose de caché.

Mais il arrive parfois que quelque chose de plus connu de nous, même si ce n'est pas une chose tombant sous le sens, soit dit signe selon une signification comme secondaire (quasi secundaria): comme dit le Philosophe au deuxième livre de l'*Ethique*, que le "signe de l'habitus engendré en nous doit se prendre de la délectation produite par l'opération", délectation qui n'est pas sensible, puisqu'elle relève de la raison.(2)

1. S. Thomas, *IV Sentences*, d. 1, q. 1, 2e obj. du 2e groupe, #17.

2. *Ibid.*, ad 2^m quaest., #32-33.

Remarquons cette expression très intéressante: "*L'institution* d'un mot". Le mot est formé à partir d'un acte de l'intelligence qu'on peut appeler "impositio", mais aussi "institutio". Du fait que le mot une fois formé possède une certaine permanence, il s'agit comme d'une certaine institution. Quand le mot est institué pour la première fois, quand tel son de voix est destiné par l'intelligence pratique à signifier telle réalité, on parlera de "primam sui institutionem." Quand le mot acquiert une deuxième signification, il devient analogue. Ainsi le mot signe, lorsqu'il ne désigne plus quelque chose de sensible, n'est pas employé en son premier sens mais en son second sens. Par exemple, lorsqu'Aristote dit de la délectation qu'elle est le signe de l'habitus engendré, le mot signe est alors pris au deuxième sens. En effet, la délectation qui suit de la possession de l'habitus ne tombe pas sous le sens externe; on l'expérimente en soi. Il ne peut donc s'agir d'un premier sens, car la notion de signe est trop liée au manifeste, à ce qui est premièrement manifeste, à savoir le sensible. Ceci n'exclut cependant pas qu'on puisse appeler signe ce qui n'est pas sensible, à condition toutefois qu'il s'agisse toujours d'un "praecognitum" et d'un "notius". Ainsi, la délectation dont parle Aristote est plus connue que l'habitus; autrement, elle ne pourrait absolument pas en être le signe.

On retrouve la même doctrine dans la *Somme Théologique*, IIIa, q.60, a.4, ad primum. Saint Thomas se pose alors cette question vraiment théologique: Est-ce qu'un sacrement est toujours une chose sensible? Voici la première objection:

Selon le Philosophe dans les *Premiers Analytiques*, tout effet est signe de sa cause. Mais de même qu'il y a certains effets sensibles, de même aussi il y a certains effets intelligibles, comme la science est l'effet de la démonstration. Donc tout signe n'est pas sensible... (1)

Et voici la réponse:

Chaque chose est principalement dénommée et définie selon ce qui lui convient en premier et par soi, et non selon ce qui lui convient par autre chose (per aliud). Or l'effet sensible a par soi la propriété de conduire à la connaissance d'autre chose, comme étant connu en premier et par soi de l'homme, parce que toute notre connaissance tire son origine du sens. Mais les effets intelligibles n'ont pas la propriété de pouvoir conduire à la connaissance d'autre chose si ce n'est en tant qu'ils sont manifestés par autre chose, c'est-à-dire par certaines choses sensibles. De là vient que sont premièrement et principalement dits signes les choses qui s'offrent aux sens, comme le dit Augustin au deuxième livre du traité *De la doctrine chrétienne*, où il dit que "le signe est ce qui en plus de l'impression qu'il fait naître dans les sens, fait venir quelque chose d'autre à la pensée". Les effets intelligibles par ailleurs n'ont raison de signes que pour autant qu'ils sont manifestés par certains signes. Et de cette façon même des choses qui ne sont pas sensibles sont dites d'une certaine façon sacrements, en tant qu'elles sont signifiées par des choses sensibles. (2)

1. S. Thomas, *Somme Théologique*, IIIa, q.60, a.4, obj.1.

2. *Ibid.*

b) Le langage à tenir en parlant d'un mot analogue.

Ajoutons encore un autre texte dans la même ligne, intéressant à cause de la façon dont saint Thomas nomme le mot analogue. Il importe en effet de savoir quel langage tenir lorsque nous parlons du mot analogue. Nous avons parlé déjà d'une certaine inégalité dans le rapport entre le commun et les inférieurs, par opposition à la relation d'égalité qu'on trouve dans le cas de l'univoque. Inégalité, d'où: "dicitur per prius et posterius", expression qui constitue un signe manifeste qu'il s'agit d'un mot analogue. Mais il existe aussi une autre façon d'en parler. Saint Thomas l'emploie dans le *De Veritate*, q.9, a.4, réponse à la quatrième objection. Voyons d'abord l'objection:

Est-ce qu'un ange parle à un autre? Il semble que non... 4. Tout langage (locutio) s'effectue par quelque signe. Mais le signe ne se trouve que dans les choses sensibles... Donc, puisque les anges ne reçoivent pas la science des choses sensibles, ils ne reçoivent pas leur connaissance par des signes, ni non plus donc par le langage. (1)

S'il n'y a pas de sensible qui entre, il n'y a pas, semble-t-il, de signe non plus. Donc un ange ne peut pas parler à un autre.

Voici la réponse de saint Thomas, ainsi que l'expression que nous avons annoncée:

Ne peut être dit signe, à parler proprement (*proprie loquendo*), que quelque chose à partir de quoi

1. S. Thomas, *De Veritate*, q.9, a.4, obj.4.

on parvient à la connaissance d'autre chose comme en discourant; et selon cela, il n'y a pas de signe chez les anges, puisque leur science n'est pas discursive. Et à cause de cela aussi les signes chez nous sont sensibles, parce que notre connaissance, qui est discursive, tire son origine des choses sensibles. (1)

Sans voir la suite du texte, sans même connaître la doctrine de l'analogie ou celle du signe, à quoi dirait-on que s'oppose "propre", dans l'expression "propre loquendo" ? A première vue, on pourrait dire que cela s'oppose à *impropre*. On sait qu'à propos du sens ou de la signification des mots, on parle de sens propre et de sens impropre. Le sens impropre sera quelquefois appelé le sens *métaphorique*. Dans l'Ecriture, on dira: sens *parabolique*, cela revient au même. Ainsi donc, propre s'oppose à impropre. Mais propre à son tour peut se subdiviser. Bien sûr si le mot est univoque, il n'y a alors pas de problème, ce mot n'aura qu'un sens propre. Mais dans le cas du mot analogue on retrouve plusieurs sens propres en tant qu'opposés à impropre. Comment alors signifier le "per prius et posterius"? Dans le cas du "per prius", parce qu'il s'agit de la définition complète, parfaite, propre, on dira "propre loquendo". "Proprie" veut dire alors "ratio propria".

Par exemple, "sanum" se dit de l'animal et se dit aussi du médicament. Mais la définition de la santé ne se vérifie que de l'animal. Cependant, parce que le médicament (medicina) se rattache à la santé, on lui attribue le même nom (sain). Toutefois, la "ratio propria sanitatis" ne se vérifie que de l'animal. Animal est donc dit sain "per prius"; on peut dire aussi: "sanum proprie loquendo dicitur de animalis". On dira sain "per posterius" ce qui

1. S. Thomas, *De Veritate*, q.9, a.4, ad.4.

est signe ou ce qui est cause de santé. Mais quelquefois, au lieu de dire "per prius et posterius", on se servira de cette expression, de cette division de saint Thomas: "proprie loquendo" et "communiter loquendo". "Communiter" s'oppose alors à "ratio propria"; cela veut dire qu'on a dû laisser tomber quelque chose de la définition parfaite. Comme le dit saint Thomas, "si aliquid eorum quae sunt de ratione propria auferatur, jam non erit propria acceptio"(1): si on laisse tomber un élément dans la définition parfaite, on n'aura plus un sens propre. On pourra alors parler de "per posterius" ou de "communiter". Quelquefois, lorsque par exemple un mot analogue a quatre sens, il vaut mieux réserver l'expression "communiter" pour le tout dernier. Ainsi la logique sera dite art "communiter loquendo", parce qu'on laisse alors tomber trop de choses de la définition première du mot art, pour ne garder que l'aspect d'*opus*. La logique porte sur du nécessaire, ce que l'art ne peut pas, elle est science, vertu spéculative, etc., ce que l'art ne peut être.

Dans le cas du signe, "signum proprie loquendo", cela veut dire "signum quantum ad rationem propriam", et aussi, "non invenitur nisi in sensibilibus". Tandis que "*communiter* possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur."(2): nous pouvons dire signe, *communiter*, n'importe quel connu en lequel quelque chose est connu. On a alors vraiment du commun, cela nous conduit à du "per posterius". On a quelque chose qu'on peut appeler signe, mais ce n'est pas le signe dans sa "ratio propria".

Il ne faudrait pas entendre par *communiter* la *ratio communis* selon laquelle animal, par exemple, est dit commun par rapport aux inférieurs. "Com-

1. S. Thomas, *De Veritate*, q.4, a.2, finè.

2. S. Thomas, *De Veritate*, q.9, a.4, ad.4.

muniter" ici possède un sens très particulier; il s'oppose à "propre loquendo", qui signifie "per prius". De plus, on demeure toujours dans le sens propre et non dans le sens métaphorique.

A ce propos, saint Albert a des formules très intéressantes et d'ailleurs il parle du mot analogue là où il faut en parler: en logique et, plus précisément, puisqu'il s'agit du premier acte de la raison, à propos du traité des *Prédicaments*; comme notion préalable cependant, car seules les choses signifiées par un nom commun et dont la définition est la même pourront être rangées sous les prédicaments. Chaque prédicament est bien sûr un genre; le genre suprême et ce qui suit ensuite, c'est de l'univoque pur et simple. Tandis que si on veut aller au-dessus des dix genres suprêmes et obtenir quelque chose de plus commun, on aboutit tout de suite à de l'analogie.

On sait que souvent, on va réserver l'expression "nomen multiplex" au mot analogue, parce que ce dernier est un mot à multiples significations et comportant un certain ordre, "prius et posterius". Mais quelquefois le mot "multiplex" ne signifie pas cela. C'est ce qui arrive dans le cas du prédicament qualité, qui se divise tout de suite en quatre espèces:

La qualité selon qu'elle est prise ici de façon commune comme prédicament est au nombre des choses qui sont dites de multiples façons (*multipliciter dicuntur*). "De multiples façons" (*multipliciter*) n'est pas cependant entendu comme l'équivoque ou l'analogie qui se dit "per prius et posterius", mais il est entendu comme le genre, qui se divise en diverses différences qui sont sous lui également (*aequaliter*), de façon telle qu'elles sortent également (*aeque*) de lui, et non un membre par un autre (*unum per aliud*). (1)

1. S. Albert, *In Praedicamenta*, tract.V, c.II.

Les différences procèdent du genre comme d'un principe et en procèdent également. Tandis que dans le cas de l'analogie on retrouve des inférieurs mais l'un est dénommé tel à cause de l'autre, "unum per aliud". L'accident ne pourrait pas être dit "être" si ce n'était comme par la substance.

Le problème de l'analogie, comme nous l'avons vu sommairement, est un problème logique. Aristote en parle dans les *Prédicaments*; c'est la toute première proposition, et même définition, qu'il nous donne dans ce traité: "ὁμώνυμα λέγεται..." Le mot grec ὁμώνυμα, le latin le traduit, comme en copiant, par "aequivoca". Mais pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, les latins ont accepté le mot "analogum" pour signifier "aequivocum a consilio". Ils distinguent donc "univoca", "aequivoca" et "analogia". Par exemple sur la question: est-ce que la science se dit de Dieu et de la créature?, ils diront: "non univoce neque aequivoce sed analogice."(1)

En français le mot équivoque est à exclure pour traduire ὁμώνυμον, car il est tellement lié à ambiguïté qu'il n'est pas possible de lui faire signifier "per prius et posterius". C'est, croyons-nous, la même chose en anglais: le mot "equivocal" ne paraît pas pouvoir être employé pour signifier analogue. Si vous aviez à traduire cette première phrase d'Aristote (ὁμώνυμα λέγεται), que feriez-vous? Voilà un problème...

Notons que quelquefois Aristote dira "ὁμωνυμῶς" (aequivoce) pour montrer la grande distance entre deux significations d'un même mot alors qu'on sait très bien qu'il ne s'agit pas purement d'équivoque. Ainsi substance et accident ne sont pas dits "être" purement équivoquement. Dans le cas d'équi-

1. S. Thomas, *Somme Théologique*, Ia, q.13, a.10.

voque on ne peut pas passer d'un sens à l'autre, il n'y a aucun ordre.

Il suffit quelquefois de quelques formules bien choisies pour nous mettre tout à fait sur la piste. Ainsi saint Albert dit: "Dicuntur aequivoca quasi nomen (quod secundum vocem est) ex aequo quoad imponentem habentia"(1). Les inférieurs, dans le cas d'un mot analogue, d'un commun analogue, "aequantur in voce tantum". Nous avons parlé d'une relation d'inégalité, mais il y a en outre une véritable communauté; ce n'est cependant qu'une communauté de mot.

Notons que lorsqu'Aristote dit "*Aequivoca* dicuntur quorum nomen commune est...", ce sont *les choses* qui sont dites homonymes (aequivoca) ou univoques. On pourrait objecter: "mais la logique ne s'occupe pas des choses!". Saint Albert a donc raison de préciser: "Et isti sunt res non a vocibus vel dictionibus absolutae sed per voces significati."(1) Les choses comme telles relèvent de la science de la nature ou de la métaphysique, parce qu'elles sont comme détachées de l'intelligence qui les connaît; il ne s'agit pas alors, en effet, des choses en tant que connues. Par ailleurs, on a l'habitude de dire que la logique s'occupe des choses en tant que connues; mais ici, il s'agit des choses qui ne sont pas détachées des mots. Voilà pourquoi certains ont dit que le "scopos" des prédicaments, ce sont les mots ("voces"), d'autres ont dit ce sont les concepts, et d'autres encore les choses. La plupart des commentateurs grecs ont dit: si c'était les mots ("voces") cela relèverait de la grammaire, si c'était les concepts cela relèverait de la science de l'âme et si c'était les choses de la métaphysique. Il faut donc que le propos ("scopos") embrasse les trois: le traité porte sur les choses en tant que signifiées par des mots qui signifient des concepts.

1. S. Albert, *De Praedicamentis*, tract.1, c.2. (copie Doyon, Québec, 1954. p.9.)

F. Une règle importante concernant l'analogie.

a) Le texte de saint Thomas

Dans la *Prima pars*, lorsqu'il se pose la question: "est-ce qu'il y a une seule vérité selon laquelle tout est dit vrai?", saint Thomas donne une règle très importante concernant l'analogie. Il dit que "lorsque quelque chose est attribué de façon univoque à plusieurs choses, cette chose se trouve en chacune d'elles selon sa définition (ratio) propre, comme *animal* dans n'importe quelle espèce d'animal. Mais lorsque quelque chose est dit de façon analogue de plusieurs choses, cette chose ne se trouve selon sa définition propre que dans une seule d'entre elles, à partir de laquelle les autres sont dénommées".(1) Dans le cas de l'univoque, la définition se vérifie de tous les inférieurs. Le commun, l'universel est quelque chose de parfaitement un qui se définit abstraction faite des inférieurs et se vérifie de tous. Tous les inférieurs ont en commun le même nom et la même définition. Remarquez que nous parlons en termes logiques, en disant que les choses signifiées univoquement ont un même nom et même définition. La règle stipulant que le commun univoque se dit de n'importe lequel de ses inférieurs est universelle, absolue, elle ne souffre aucune exception. Dans le cas de l'analogie, par ailleurs, la "ratio propria" ne pourra être attribuée qu'à un seul des inférieurs. Ainsi par exemple, "ens" ne se dira "secundum rationem propriam" que de substance ; "ars" (recta ratio factibilium), que de l'art qui concerne la matière, car "factibile" est le terme d'une action transitive. Il y a une première "institutio", une première imposition;

1. S. Thomas, *Somme Théologique*, Ia, q.16, a.6.

et voici qu'une chose entretient un certain rapport avec celle que je viens de nommer. Par exemple, le médicament entretient avec la santé un rapport de cause à effet. On va donc nommer le médicament "sain", à partir de la santé qu'on avait d'abord définie comme se vérifiant de l'animal. Remarquons encore une fois que l'analogie s'explique en termes de signification, de définition, d'attribution; il ne faut jamais définir l'analogie en faisant entrer des mots ou notions qui signifient la réalité pure et simple.

Ainsi, *sain* se dit de l'animal, de l'urine et du remède, non pas que la santé soit ailleurs que dans l'animal, mais à partir de la santé de l'animal le remède est dénommé sain, pour autant qu'il en est la cause, ainsi que l'urine, pour autant qu'elle est le signe de cette santé. Et bien que la santé ne soit pas dans le remède ni dans l'urine, cependant dans l'un et l'autre se retrouve quelque chose par quoi l'un est cause et l'autre signifie la santé.(1)

Saint Thomas procède ensuite à l'application de la règle qu'il a énoncée concernant l'analogie au problème de l'unité de la vérité:

On a dit par ailleurs que la vérité existe d'abord (*per prius*) dans l'intelligence, et secondairement (*per posterius*) dans les choses, en tant qu'elles sont ordonnées à l'intelligence divine. Si donc nous parlons de la vérité pour autant qu'elle existe dans l'intelligence, selon sa définition propre (*secundum rationem propriam*), de cette façon il existe plusieurs vérités dans plusieurs intelligences créées; et même dans une seule et même intelligence, selon plusieurs objets de connaissance...

Si par ailleurs nous parlons de la vérité selon qu'elle est dans les choses, de cette façon toutes sont vraies d'une seule vérité première, à laquelle chacune s'assimile selon son être. Ainsi, bien qu'il y ait plusieurs essences ou formes des choses, la vérité de l'intelligence divine est cependant unique, vérité selon laquelle toutes les choses sont dénommées vraies.(2)

1. S. Thomas, *Somme Théologique*, Ia, q.16, a.6, c.

2. *Ibid.*

Selon le premier sens de vérité, il y a autant de vérités qu'il y a d'intelligences. Quand votre intelligence vous dit que l'homme est animal et que moi je conçois la même chose, mon intelligence est vraie, et la vôtre aussi. Et même dans une seule intelligence, il y a plusieurs vérités, en ce sens que l'intelligence saisit plusieurs objets. Si par ailleurs nous prenons le mot "vérité" "communiter loquendo" ou "per posterius", ce sont les choses qui sont dites vraies. Or toutes les choses, possédant leur forme propre, sont comme assimilées à l'intelligence divine qui constitue leur principe. Aussi sont-elles dites vraies en tant qu'elles sont conformes à l'intelligence divine. En ce sens, il n'y a qu'une seule vérité.

b) Le commentaire de Cajetan

Entrons maintenant dans le commentaire qu'a fait Cajetan de cet article. Cajetan soulève la difficulté suivante: si nous admettons d'une part, conformément à la règle énoncée dans la question seize, que la définition se vérifie de tous les inférieurs dans le cas de l'univoque, mais ne se vérifie que d'un de ceux-ci dans le cas de l'analogue; si d'autre part tous les noms communs à Dieu et à la créature, comme l'a montré saint Thomas à la question treize, sont analogues, le mot vérité le sera aussi. Il s'en suit donc que la vérité ne se rencontre que dans un seul; il n'y aurait par conséquent qu'une seule vérité.

Si l'analogue n'est conservé selon la définition propre que dans un seul (des inférieurs); et il appert de la question treize que tous les noms communs à Dieu et aux autres choses sont analogues, et par conséquent que la vérité se trouve analogiquement dans l'intelligence divine et les autres intelligences; il s'ensuit que dans plusieurs intelligences il n'y a pas plusieurs vérités, mais toutes les intelligences sont vraies selon une seule vérité, à savoir celle de l'intelligence divine.(1)

Si par ailleurs la vérité se multiplie selon la multiplication des intelligences, il y aura autant de vérités que d'intelligences. Donc le mot vérité ne se dit pas "per prius et posterius", car si c'était le cas, la vérité ne se retrouverait formellement que dans un seul. En somme, il semblerait que dans la question treize on aboutisse à l'unité de la vérité. Pour maintenir l'analogie on doit nier la multiplicité. Mais d'autre part, si on part de la multiplicité, on nie l'analogie.

1. Cajetan, *In Iam Partem Summae Theologiae* in s. Thomae Aquinatis opera omnia, jussu Leonis XIII P.M. edita, t.4, Rome 1888, p.214.

Et à l'inverse, si la vérité se multiplie selon la multiplication des intelligences vraies, elle ne se dit donc pas d'elles selon un certain ordre ("per prius et posterius"): car ce qui se dit selon un certain ordre ("per prius et posterius") ne se trouve formellement que dans un (des inférieurs), comme la lettre l'indique.(1)

Il est à remarquer qu'il n'est pas question ici de la vérité dans la créature, lorsque Cajetan, se fondant sur la question treize, dit qu'il n'y a qu'une seule vérité. Vous admettez la règle de la question seize, de même que la conclusion de la question treize. Comment se fait-il que Cajetan aboutisse à l'unité de la vérité en joignant ces deux textes? Quelque chose ne va pas...

Lisons la réponse de Cajetan, qui à notre avis est beaucoup trop brève. Mais posons d'abord cette question: peut-on, en lisant le texte de la question seize, avoir le moindre doute quant à la portée universelle de la règle énoncée par saint Thomas?(2) Il s'agit, nous en sommes convaincus, de deux règles logiques absolument universelles, qui ne souffrent aucune exception. On ne peut s'exprimer plus nettement que l'a fait saint Thomas. Voyons maintenant la réponse de Cajetan:

Cette règle au sujet de l'analogie donnée dans la lettre n'est pas universelle pour tout mode d'analogie: bien plus, à parler proprement, ainsi qu'il appert au premier livre des *Ethiques*, elle ne convient à aucun analogue, mais convient aux noms "ad unum" ou "ad unum" ou "ab uno", que nous appelons analogues de façon abusive."(3)

1. Cajetan, *In Iam Partem Summae Theologiae*,...p.214

2. Rappelons cette double règle: "Quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, ... Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur."

3. Cajetan, *loc. cit.*

Pour Cajetan, non seulement la règle énoncée par saint Thomas n'est pas universelle, mais elle ne s'applique, à parler proprement, à aucun analogue. Il serait abusif de dire que le mot "sanum" est un mot analogue, parce qu'il se dit "ab uno" à partir de la santé de l'animal. C'est un "nomen ab uno" et ce n'est pas un "nomen analogum", mais qu'est-ce donc?

A notre avis, le discours fait par Cajetan est mauvais parce qu'il fait intervenir un second problème. Paraphrasant d'abord la lettre de saint Thomas, Cajetan dit, on l'a vu: "si analogum in uno tantum secundum propriam rationem salvatur". Cela veut dire que la vérité se trouve selon sa définition propre "in uno tantum", à savoir dans l'intelligence, puis "per posterius" dans les choses. Cajetan a-t-il pensé tout de suite à cela? Pourquoi faire intervenir le problème des noms communs à Dieu et à la créature? Il s'agit d'un autre problème: l'intelligence divine et l'intelligence humaine, deux intelligences tellement différentes que la définition de la vérité chez nous est autre que la définition de la vérité chez Dieu. Mais pour comprendre le texte de saint Thomas il suffit de considérer le rapport intelligence et choses, et non pas Dieu et créature.

En philosophie, le mot vérité se dit "per prius" de l'intelligence et "per posterius" des choses. Mais voici maintenant qu'on se sert du mot analogue en théologie, où l'on se pose la question: est-ce que ce qui est attribué à Dieu comme étant commun à Lui et à la créature se dit "univoce", "analogice" ou "aequivoce"? On dira: "analogice". Il s'agit d'une autre application de la doctrine du mot analogue. Cajetan engendre la confusion en faisant intervenir un second problème. Il dit, on l'a vu: "constat omnia nomina communia Deo et alius esse analogia, et consequenter veritatem analogice inveniri in intellec-

tu divino et aliis intellectibus." Dans ce cas les inférieurs, ce sont des intelligences. Dans l'autre cas, les inférieurs, ce sont l'intelligence et la chose. Dans les deux cas, on a du "per prius et posterius". Dans le premier, c'est la chose qui est dite vraie "per posterius"; dans l'autre, tout dépendra de l'ordre: pour la "ratio nominis" la créature est première, alors que pour la "res nominis" c'est Dieu. Il s'agit donc de deux problèmes, de deux sortes d'inférieurs et donc de deux sortes de relations. C'est cependant analogue dans les deux cas.

Que fait saint Thomas lorsqu'il se demande si la vérité est une ou non? Dans sa réponse, à la fin, il ne parlera pas de la vérité en tant qu'elle est dans l'intelligence comme telle mais en tant qu'elle est dans les choses. Il n'empêche que les inférieurs, dans sa considération, ce sont les intelligences et la chose.

Une pluralité d'inférieurs auxquels s'applique une définition peut être considérée comme quelque chose d'un, en opposition aux choses auxquelles cette définition ne s'applique que "per posterius". Ainsi le signe se dit proprement du sensible, mais il existe plusieurs sortes de signes sensibles. Saint Augustin par exemple les divise en "signa naturalia" et "signa data" (signes que les vivants se donnent en tant que sensibles). On trouve là une pluralité et cependant la définition de saint Augustin s'applique à tous ces inférieurs qui sont considérés comme quelque chose d'un en opposition à "intelligible". Qu'il y ait une seule définition ne veut pas dire qu'il y ait seulement un inférieur. La définition se dira d'un *groupe* d'inférieurs. Qu'il s'agisse par exemple de la trace que laisse un animal ou du gémissement de l'animal, dans les deux cas

la définition de saint Augustin se vérifie. Et on pourra dire: "ratio propria salvatur in uno". Que veut dire ici "in uno"? Cela veut dire: ce qui est sensible qui conduit à quelque chose d'autre.

De même la vérité se dit d'abord de l'intelligence et quand on pose le problème, il s'agit de la nôtre. Chaque individu a son intelligence, chaque individu forme ses concepts, ses énonciations. Il y a donc autant de vérités que d'intelligences. De même aussi: autant de santés que d'animaux; et cependant, il s'agit de la même définition. Voilà pourquoi il faut s'en tenir, pour parler de l'analogie, aux termes logiques de *définition*, *attribution* et même *signification*. Ce n'est pas parce que la santé comme qualité n'existe que dans un que le mot "sanum" est analogue; c'est parce que la définition de "sanum" ne se dit que d'un.

Cajetan essaie ici de joindre deux problèmes. Dans le premier cas, le premier analogué c'est la vérité dans l'intelligence (par opposition à la vérité dans les choses); dans le deuxième cas, le premier analogué c'est soit l'intelligence de la créature (ou la vérité de l'intelligence de la créature) soit la vérité de l'intelligence divine. Il s'agit de deux problèmes et donc de deux sortes d'inférieurs et de deux sortes de relations. Mais de fait les deux appartiennent à l'analogie.

A la question seize le problème est posé à propos de la vérité comme telle: s'agit-il d'un mot univoque ou d'un mot analogue? Il a été établi quelques articles avant que "vérité" était un mot analogue. De ce fait, la règle logique s'impose et la définition ne se vérifie que d'un seul. Un seul, c'est l'intelligence; l'autre, c'est la chose. C'est avec cela qu'argumente saint Thomas;

il n'est pas question de vérité en tant que commune à Dieu et à la créature.

En inférant cet autre problème, tout de suite Cajetan arrive à plusieurs intelligences et conclut que ce n'est pas analogue, puisque la définition ne se vérifie pas que d'un seul. Dans le premier problème il s'agit de la définition parfaite de la vérité; dans l'autre cas, il s'agit de la définition parfaite de la vérité dans l'intelligence, qui chez nous comporte composition, division, alors que chez Dieu, non. Il y aura par conséquent un premier et un second. Quant à l'imposition, ce sera la nôtre d'abord, celle de Dieu ensuite, puisque nous nommons les choses comme nous les connaissons. Cet ordre est "quoad nos". "Quoad se", évidemment Dieu l'emporte.

c) Jean de saint Thomas

Cajetan et Jean de saint Thomas auraient dû analyser le plus strictement possible la question treize de la *Prima Pars*. Mais ils ne l'ont pas fait. Jean de saint Thomas se pose une objection tirée justement de la question treize: "in illo loco l. p. q. 13. agit de analogia magis dialectice quam metaphysice, scilicet ut tenet se ex parte nominum, non ex parte rerum."(1) Il dit que saint Thomas à la question treize parle de l'analogie de façon plutôt dialectique que métaphysique. On reconnaît ici le disciple très fidèle de Cajetan. Ce que Cajetan n'a pas dit tel quel, que l'analogie est un problème qui relève de la métaphysique, le disciple va le dire. Le disciple va aller plus loin, comme il arrive ordinairement dans le cas des erreurs. Dès le début de sa considération de l'analogie, Jean de saint Thomas dit que les difficultés concernant l'analogie sont "plutôt métaphysiques": "Difficultates de analogia, quae satis metaphysicae sunt, ita copiose et subtiliter a Caietano disputatae sunt in opusc. de Analogia nominum, ut nobis locum non reliquerit quidquam aliud excogitandi."(2) Pour lui Cajetan a tout dit, il est celui qu'il faut suivre le plus fidèlement possible. Il le suit donc.

Lorsqu'il se réfère à la question treize de la *Prima Pars*, Jean de saint Thomas dit, on l'a vu, que saint Thomas traite de l'analogie "plutôt dialectiquement que métaphysiquement, c'est-à-dire pour se tenir du côté des noms et non du côté des choses (il traitait alors des noms de Dieu)". Il ajoute: "Sicut autem ad analogiam metaphysice attenditur inaequalitas ex parte rerum, ita in analogia dialectice considerata attenditur inaequalitas in modo signifi-

1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II. P. XIII. a. 4, ed. Marietti, (1820), p. 490.

2. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II. P., q. 13, a. 3.

candi et nominandi."(1) C'est vrai qu'il y a de l'analogie dans les choses. De plus, il est tout à fait juste que dans le problème de l'analogie on considère une inégalité dans le mode de signifier et de nommer; pourquoi donc n'a-t-il pas appliqué cela? Signalons enfin que lui aussi, devant le texte de la question seize, dit que cette règle n'est pas universelle: "In loco autem ex q. 16 non loquitur universaliter de omnibus analogis et sic non cogit."(2) Encore une fois, il suit purement et simplement Cajetan. Voilà pour l'analogie.

1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P., q. 13, a. 4, p. 490.

2. *Ibid.*

G. Une intelligence trop portée à l'univocité.

Nous voudrions maintenant signaler deux points soulevés par Jean de saint Thomas. Cela a rapport à la remarque que nous faisons plus haut, à l'effet que l'intelligence, comme par nature, est plutôt inclinée vers l'univocité. Il est beaucoup plus facile de tout voir comme dans un genre, une seule définition, etc. Quand il s'agit du mot analogue, qui exige un discernement, cela est beaucoup plus difficile.

a.) Jean de saint Thomas et la démonstration.

Le premier point concerne la démonstration. Pour Jean de saint Thomas, la division de la démonstration en "propter quid" et "quia" est univoque. Cela est tout à fait erroné. Considérons en effet l'ordre de procéder adopté par un grand maître comme Aristote peut l'être. On sait que dans les *Seconds Analytiques*, il est question de démonstration. Mais que fait Aristote? Définit-il la démonstration comme il pourrait définir animal, c'est-à-dire comme un mot univoque? Non. Il descend immédiatement au premier analogué, à la démonstration "propter quid". Si ce mot "démonstration" était univoque, on pourrait définir la démonstration abstraction faite des inférieurs. Or on ne le peut pas. Quand on est en face d'un grand maître et qu'on voit qu'au lieu de définir du commun il descend immédiatement au premier analogué ou inférieur, cela est un signe du mot analogue. Nous parlons bien sûr du maître qui sait procéder, pas de n'importe qui.

Il est intéressant d'observer que Jean de saint Thomas donne de bonnes raisons pour montrer que le mot démonstration devrait être analogue; pourtant il dira qu'il s'agit d'une division univoque.

Au sujet de la qualité de cette division, si elle est univoque ou analogue, toute la difficulté se réduit à ceci: est-ce que l'une et l'autre démonstration cause la science purement et simplement, ou seulement la démonstration "propter quid". La définition donnée plus haut, selon laquelle savoir (scire) c'est connaître la cause dont la chose dépend (ob quam res est) et (connaître) qu'elle est la cause de celle-ci, semble en effet ne convenir qu'à cette dernière. Donc la démonstration qui ne connaît pas la cause dont dépend la chose n'engendre pas la science purement et simplement (non facit scire simpliciter), de sorte qu'elle ne participe qu'analogiquement à la définition de la démonstration scientifique.(1)

Aristote définit la démonstration: "syllogismus faciens scire". Et "scire", il le définit: connaître la cause propre. Donc la démonstration qui ne procéderait pas de la cause propre n'engendrerait pas cet acte de science et le mot démonstration ne s'y appliquerait que de façon analogue.

Jean de saint Thomas donne ensuite un argument d'après lequel il semblerait que la division de la démonstration soit univoque:

D'un autre côté la démonstration "quia" et "propter quid" semblent se rejoindre ("convenir") univoquement, si bien sûr la démonstration "quia" comporte certitude et évidence à propos de son objet, elle s'oppose donc à l'opinion de la même manière que la science "propter quid"; l'opinion est en effet incertaine et non évidente. Donc (la démonstration "quia") possède la substance et l'essence de la science, si bien sûr elle possède la substance et l'essence de l'évidence et de la certitude, selon laquelle elle s'oppose à l'opinion et la détruit, de sorte qu'elle relève de la science.(2)

1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P., q. 25, a. 4, p. 788.

2. *Ibid.*

Ayant ainsi proposé un argument pour et un argument contre,
Jean de saint Thomas tranchera en faveur d'une division univoque:

Néanmoins il faut dire que la démonstration ou science "quia" a intrinsèquement et substantiellement raison de démonstration, pour autant qu'elle comporte certitude et évidence, et ainsi, que la démonstration est absolument univoque selon le mode formel de procéder de façon certaine et évidente, mais qu'elle participe imparfaitement à la définition de la science (*rationem scientiae*), parce qu'elle ne porte pas sur un objet parfaitement scientifique, qui est l'essence (*quidditas*) et ce qui s'ensuit de l'essence, mais elle porte sur le "an est" lui-même, en n'atteignant pas la racine et la cause de la vérité en raison de laquelle il est (*propter quam est*).⁽¹⁾

Remarquons bien l'expression "*sed imperfecte participare rationem scientiae*". Il faut se rapporter ici à l'expression de saint Thomas dans son commentaire du *Peri Hermenias*, à propos de la division de l'énonciation en affirmation et négation. Saint Thomas dit, on s'en souvient, que l'un des membres qui divisent quelque chose de commun peut être antérieur à un autre de deux façons: soit "*secundum proprias rationes, aut naturas dividendium*", soit selon la participation à la définition de ce commun ("*secundum participationem rationis illius communis quod in ea dividitur*"). Lorsqu'un des inférieurs est premier par rapport à l'autre quant aux différences spécifiques et donc quant aux définitions propres de ces inférieurs, comme l'affirmation par rapport à la négation, la division demeure univoque. Mais lorsque l'antériorité est sur le plan de la "*participatio rationis communis*", l'univocité disparaît. Or "*scientia*" fait justement partie de la "*ratio communis*" de la démonstration; si "*imperfecte participat*", c'est fini, c'en est fait de l'univocité.

1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P. q. 25, a. 4, p. 788.

Quels sont en effet les principaux éléments rattachés à la nature de la démonstration? En tout premier lieu, il y a : connaître la cause propre. Il y a aussi "ex uno ad aliud", le passage de prémisses à conclusion, de même que l'évidence, la certitude. Dans le cas de la démonstration "quia", il faut laisser tomber l'élément le plus important, puisque cette sorte de démonstration ne fait pas connaître la cause propre. Par conséquent, "jam non erit propria acceptio". C'est cela que veut dire "imperfecte participat rationem demonstrationis". Et parce que la démonstration en science "quia" participe imparfaitement à la définition de la démonstration ou de la science, la "ratio propria demonstrationis invenitur in uno tantum", à savoir la démonstration qui procède par la cause propre.

Une fois bien établie la distinction entre les deux sortes de démonstrations, une fois écarté tout risque d'ambiguïté, on peut toujours définir la démonstration "quia" aussi comme un "syllogismus faciens scire", à condition d'entendre alors le mot "scire" dans un sens large. Cette démonstration demeure en effet dans la ligne du troisième acte de la raison et elle fait connaître. C'est d'ailleurs elle qui l'emporte quant au nombre.

Remarquons qu'au lieu de scruter la lettre, comme saint Thomas le fait pour Aristote, par exemple dans le *Peri Hermenias*, ou les *Seconds Analytiques*, Jean de saint Thomas procède par disputes et par articles. En procédant de la sorte il n'est pas comme mesuré par la lettre même, il n'essaie pas de scruter la lettre, pour voir quel est l'ordre que suit Aristote. S'il avait été attentif à cet ordre, s'il avait remarqué que tout de suite Aristote définit la

démonstration "propter quid" et s'était demandé pourquoi, peut-être Jean de saint Thomas aurait-il vu qu'il s'agissait d'un mot analogue.

b) Jean de saint Thomas et le signe

Il commet une erreur plus grave encore à propos du signe. Ce sera notre deuxième point.

Nous avons vu plus haut sur les signes trois textes qui sont à notre avis les plus manifestes. Or Jean de saint Thomas se sert de ces trois textes comme objection. Il essaie d'établir sa théorie, interprétant ces textes de saint Thomas dans sa lumière à lui. Selon lui, le signe se divise univoquement en instrumental et formel.

On peut se demander pourquoi Jean de saint Thomas introduit comme il le fait une longue considération du signe dans son traité de logique. On voit pourquoi dès le début, lorsqu'il donne la définition du signe:

Le signe est ce qui représente autre chose que lui-même à la faculté du connaissant. Nous avons donné cette définition à ce point communément que nous embrassions tous les genres de signes, à la fois formels et instrumentals. (1)

Par "signum formalis", il entend le concept. Il aurait mieux valu dire que le signe sensible est signe "per prius"; on a ensuite une signification secondaire indiquée par la notion de "defectus intelligibilis" (2). Mais dans les deux cas on a tout de même une chose qui est d'abord connue et con-

-
1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P., q. 21, a. 1, p. 646.
 2. *Ibid.*, p. 647: "Signum...addit supra repraesentare et formaliter dicit repraesentare aliud *deficienter* vel dependenter ab ipsa re significata, et quasi vice illius substituendo." C'est nous qui soulignons.

duit à la connaissance d'un autre. Tandis que dans le cas des concepts l'intelligence forme le concept mais ne voit pas le concept mais voit ce que le concept représente; ce n'est pas ce qui étant connu conduit à autre chose.

Selon Jean de saint Thomas, avons-nous dit, la division du signe est univoque. Bien sûr il faut admettre que le concept est signe, mais "communiter loquendo". D'ailleurs il est à remarquer que saint Thomas disait toujours "similitudo"; il réservait plutôt le mot signe pour le mot. Or Jean de saint Thomas dit qu'il va définir le signe "in communi", abstraction faite des inférieurs. Ce qui revient à dire qu'il s'agit d'un mot univoque.

Nous avons défini le signe communément ("in communi") en abstrayant du signe formel et instrumental: "ce qui représente quelque chose d'autre que soi."(1)

Pour lui, la définition de saint Augustin n'est pas une définition du signe:

En effet cette définition tirée de saint Augustin: "le signe est ce qui, en plus de l'impression qu'il engendre sur les sens, fait venir quelque chose d'autre à la pensée (in cognitionem), est donnée seulement pour le signe instrumental.(2)

Cela n'est pas vrai. Le signe sensible "magis habet rationem signi", tout comme "substantia est magis ens". Pour Jean de saint Thomas encore, la définition de saint Thomas dans le quatrième livre des *Sentences* et dans le *De Veritate*, question neuf, article quatre, est une définition du signe "in communi", au sens où lui-même l'entendait plus haut.

1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P., q. 21, a. 6, p. 691.

2. *Ibid.*

Par ailleurs, la définition posée est donnée par saint Thomas en 4, dist. 1. q. 1. art. 1 quaest. 1. ad. 5., où il dit que "le signe implique (importat) quelque chose de manifesté quant à nous, par quoi nous sommes conduits comme par la main à la connaissance de quelque chose d'autre." Et q.9 *De Ver.* art. 4 ad. 4, il dit que "le signe entendu communément (communiter loquendo) est n'importe quoi de connu, en quoi quelque chose d'autre est connu", où le "communiter" est la même chose que "in communi".(1)

Voilà la grande erreur: "communiter", à la question neuf, ne veut pas dire du tout "in communi". "In communi", cela se dira par exemple de la façon dont on considère animal par rapport aux inférieurs. Mais "communiter", cela veut dire qu' on a laissé tomber tellement de choses, d'éléments principaux dans la définition parfaite qu'on parlera encore de signe, mais "communiter loquendo"; ce sera un des derniers analogués. Tandis que pour Jean de saint Thomas "communiter" ne veut pas dire "impropre". Saint Thomas dit: "signum proprie dicitur de signo sensibili"; selon Jean de saint Thomas cela s'oppose à "in communi", de sorte que le signe non sensible ne serait pas impropre non plus.

Ainsi lorsque saint Thomas dit (à la q. 9 *De Veritate* art. 4. ad. 4.): "nous pouvons dire signe communément (communiter) etc.", le communément n'est pas la même chose que improprement et pas véritablement, mais (il est entendu) selon la définition commune du signe, qui est cependant vraie, bien qu'elle ne soit pas sous cette appropriation selon laquelle nous nous servons de signes selon notre mode de connaître."(2)

-
1. Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, Logica II P. q. 21, a. 6, p. 691.
 2. *Ibid.* p. 695.

Parce que nous nous servons des signes selon notre mode de connaître, le signe sensible nous est comme approprié; c'est ce que veut dire "ratio propria" pour Jean de saint Thomas. Il n'a donc compris ni la "ratio propria" ni le "communiter", ni par conséquent le "per prius et posterius". Bien sûr il est vrai que les anges ne se servent pas de signes sensibles; en ce sens, ce genre de signes est "proprie nobis". Mais pour Jean de saint Thomas cela correspond dans les noms à "ratio propria". Il n'a par ailleurs pas compris le "communiter" comme synonyme de "per posterius".

III- Quelques considérations sur les mots

A l'occasion de notre étude du mot analogue, il sera bon de faire quelques considérations sur les mots en général. Nous ferons d'abord des considérations assez communes, ensuite nous traiterons des mots dont on use en philosophie, puis nous terminerons par quelques cas particuliers.

A. Les mots en général.

Le mot se définit comme un signe artificiel. Nous préférons dire *artificiel* plutôt que *conventionnel*. Il est évident que c'est l'intelligence pratique la cause efficiente du mot. Mais dans le cas d'un mot employé en philosophie il faut aller plus loin: l'intelligence pratique forme le mot, mais elle est aussi subordonnée à l'intelligence spéculative. Cette dernière doit respecter le mouvement, le processus naturel de la raison. C'est d'ailleurs le respect de ce mode naturel qui fait la perfection d'une langue.

a) Supériorité et perfection du mot.

Insistons tout d'abord sur la supériorité et la perfection de ce signe qu'est le mot. Comme le dit si bien Platon, "ce n'est pas au premier venu qu'il appartient d'établir le nom, mais à un faiseur de nom, c'est-à-dire l'artisan qui se rencontre le plus rarement chez les humains."(1) Plus loin Platon veut montrer que les noms donnés par les dieux l'emportent sur les noms donnés par les hommes. Pourquoi? En raison de la supériorité de l'intelligence des dieux.(2)

Dans le *Timée*, alors qu'il analyse ou décrit les différents organes chez l'animal ou chez l'homme, Platon dit à propos de la bouche - nous utilisons la traduction anglaise de Jowett car c'est celle qui à notre avis rend le mieux ici la pensée de Platon - : "The framer of us framed the mouth ... with a view to the necessary and the good", en vue du nécessaire d'une part, du bien (optimum) d'autre part. La bouche comporte en effet "the way in", pour le nécessaire, et "the way out", pour le meilleur, i.e. "the river of speech which flows out of a man" ce qui signifie l'intelligence; c'est pourquoi Platon l'appelle "the rarest and noblest of all streams."(3)

Saint Augustin parle lui aussi de la supériorité du mot. Il dit que "verba ... prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi" (4): sur le plan des signes, le mot occupe le premier rang. En effet, ils peuvent signifier "quaecumque animo concipiuntur": le mot peut signifier tout ce qui peut être conçu dans l'âme. Le mot apparaît donc comme un uni-

1. Platon, *Cratyle*, 389 a.

2. *Ibid.*, 391 d.

3. Platon, *Timée*, 75 d, e. Trad. B. Jowett.

4. S. Augustin, *De Doctrina Christiana*, l. II, c. 3.

versel *in causando* . Il pourra engendrer ou la persuasion, ou la conviction, selon qu'on aura par exemple un verbe poétique ou philosophique. De plus, de tous les signes, c'est le mot qui manifeste le plus d'objets; de ce point de vue, il participe d'une façon très particulière de la nature de l'intelligence. Le mot est comme un effet qui procède de l'intelligence comme de sa cause. Saint Thomas dit d'ailleurs la même chose dans son commentaire du *Peri Hermeneias*. En effet, lorsqu'Aristote manifeste la différence entre les mots, les uns étant simples, les autres composés, il prouve cela par la simplicité et la composition de l'intelligence; saint Thomas de dire alors: "haec manifestatio non solum (est) ex simili, sed etiam ex causa quam imitantur effectus"(1). En plus d'être un signe, le mot est un effet qui procède de l'intelligence comme de sa cause. Voilà pourquoi la perfection d'une langue est le signe de la perfection d'une intelligence.

Non seulement les mots occupent le premier rang parmi les signes, mais il faut dire aussi, croyons-nous, que le mot détient la primauté dans les oeuvres d'art. Notons en effet qu'il n'y pas que l'art qui transforme la matière qui soit pratique; le mot, même s'il n'est pas l'objet d'une action transitive, procède quand même de l'intelligence pratique. Il détient donc, outre sa primauté en tant que signe, la primauté en tant qu'oeuvre d'art. Parce que le mot a quelque chose de plus immatériel, une langue parfaite l'emporte comme oeuvre d'art même sur ce qu'il y a de plus beau comme architecture, par exemple une cathédrale.

Un autre aspect du mot montre sa perfection et jouera un rôle très important principalement dans le cas de l'enseignement. Saint Thomas en par-

1. Saint Thomas, *In Peri Hermeneias*, lect. 3 , #23.

le dans les *Q. D. De Veritate* q. 11, a. 1, ad 11. Il s'agit de savoir dans cet article si un homme peut enseigner à un autre. La onzième objection dit ceci: "la science n'est rien d'autre que la description des choses dans l'âme, puisque la science est dite être une assimilation du connaissant au connu. Mais un homme ne peut pas décrire dans l'âme d'un autre les similitudes des choses: il opérerait alors intérieurement en lui, ce que Dieu seul peut faire. Donc un homme ne peut pas enseigner à un autre." Saint Thomas répond qu'on peut vraiment parler comme d'une description dans l'intelligence du disciple, mais il faut bien voir d'où procède cette description, quelles en sont les causes. De façon immédiate, cette *descriptio* procède de l'intellect agent, mais de façon médiate, elle est faite par le maître.

Les formes intelligibles, à partir desquelles la science reçue par enseignement est constituée, sont décrites dans le disciple de façon immédiate par l'intellect agent, mais médiatement par celui qui enseigne.(1)

Mais de quelle façon cette description se fait-elle médiatement par le maître?

Au moyen de cet instrument du maître qu'est le mot:

Le maître (doctor) propose en effet des signes des choses intelligibles, à partir desquels l'intellect agent reçoit les intentions intelligibles et les décrit dans l'intellect possible.(2)

On sait que les choses font l'objet de l'intelligence; nous devons nous conformer aux choses telles qu'elles sont. Mais ce rôle que jouent les choses comme objet de l'intelligence, les mots aussi vont le jouer. L'intelligence peut recevoir les formes intelligibles soit quand elle découvre elle-même la vérité à partir des choses, soit quand elle reçoit l'enseignement à partir des mots dont se sert le maître.

1. Saint Thomas, *Q. D. De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 11.

2. *Ibid.*

Par conséquent, les mots même entendus du maître, ou vus dans les écrits, entretiennent le même rapport pour ce qui est de causer la science dans l'intelligence que les choses qui existent en dehors de l'âme, car à partir des uns comme des autres l'intelligence reçoit les intentions intelligibles.(1)

On constate cependant une différence à cet égard, qui fait ressortir la supériorité du mot. Tout en causant comme les choses les formes intelligibles dans l'intelligence, les mots les causent d'une façon plus prochaine, en tant que les mots sont eux-mêmes des signes des concepts du maître.

Les mots du maître se trouvent cependant plus près pour ce qui est de causer la science que les choses en dehors de l'âme, pour autant qu'ils sont signes des intentions intelligibles.(2)

Bien sûr, cette causalité du mot présuppose que le processus se fasse normalement, que les paroles du maître soient vraies. D'ailleurs même les choses peuvent parfois, à cause de leur apparence, être occasion d'erreur pour les sens.

Il importe de bien voir le rôle joué par le phantasme du mot. Et la chose et le mot sont causes. Mais celui qui découvre la vérité voit la chose, il forme le phantasme de cette chose. Tandis que celui qui apprend par la voie de l'enseignement se fera présenter le phantasme du mot, à travers lequel il pourra lui-même former le phantasme de la chose. Dans le cas de la voie de la découverte, le processus peut être très long. Tandis que dans la voie de l'enseignement (*via doctrinae*), c'est plus rapide ("*expeditius*", dit saint Thomas (3)). Tout un chemin est déjà fait. A condition

1. Saint Thomas, *Q. D. De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 11.

2. *Ibid.*

3. Saint Thoams, *Q. D. De Veritate*, q. 11, a. 2, ad 4.

évidemment que le maître soit en possession de la vérité. Si au contraire le maître est mauvais, ce sera épouvantable.

La différence entre les deux processus peut être manifestée tant dans le cas du verbe poétique que dans le cas du verbe philosophique. On peut prendre l'exemple du texte de Platon: quelqu'un qui considère la bouche découvrira, à condition bien sûr d'être très intelligent, ce que Platon veut dire. Mais entre la bouche et le verbe sur la bouche de Platon, il y a une différence. L'intelligence aurait-elle pu voir ces vérités sur la bouche si elle n'avait pas été mise en présence de "the river of speech..." C'est là la grande perfection -perfection au point de vue causalité- de l'enseignement. Non seulement le disciple peut parvenir plus rapidement à la connaissance de la vérité, mais son intelligence, si le maître est très grand, participera à l'intelligence du maître. Le phantasme du mot tel que présenté par le maître sera meilleur que le phantasme propre de quelqu'un qui ne possède pas la même expérience ni la même intelligence. Nous parlons ici bien sûr d'un véritable maître.

Il en va de même dans le cas du verbe poétique. Quelqu'un qui n'est pas naturellement poète ne pourra pas trouver cette belle métaphore découverte par tel grand poète.

Ainsi donc, pour montrer la perfection du mot en tant que signe, il faut faire intervenir le phantasme. Ce dernier jouera le rôle que la chose comme telle ne peut jouer. Bien sûr la chose sera aussi cause, car en dernier ressort le phantasme du mot est subordonné à la chose.

Une objection soulevée par saint Thomas dans la question deux de l'article onze des *Q. D. De Veritate* semble obliger à conclure que c'est la voie de découverte qui l'emporte sur la voie d'enseignement. L'objection se fonde

sur un passage de l'*Ethique* où Aristote dit que certains peuvent découvrir, ce sont les plus intelligents, d'autres ne peuvent découvrir mais peuvent recevoir, d'autres enfin ne peuvent ni découvrir ni recevoir. On peut donc dire que savoir grâce à la voie de découverte est meilleur, plus parfait. Dans sa réponse, saint Thomas dit qu'il faut admettre purement et simplement que le mode d'acquisition par voie de découverte est un signe d'une intelligence plus parfaite. Mais si nous considérons le mode de causer, l'enseignement l'emporte.

Bien que le mode dans l'acquisition de la science par voie de découverte soit plus parfait du côté de celui qui reçoit la science, pour autant qu'il se montre plus habile à connaître; cependant du côté de celui qui cause la science le mode par voie d'enseignement est plus parfait: car celui qui enseigne, connaissant explicitement toute la science, peut conduire plus rapidement qu'on ne s'y conduirait soi-même du fait qu'on connaisse les principes de la science dans une certaine universalité.(1)

On pourrait aussi ajouter, comme argument pour montrer la supériorité de la voie d'enseignement du côté du "modus causandi", que les mots du maître sont cause plus prochaine de science que les choses, du fait qu'ils sont les signes de concepts: "verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum".(2)

Notons par ailleurs que de même qu'on parle de nature universelle et de natures individuées, on peut aussi parler de la langue en général et de langues individuées. Telle langue pourra être supérieure à telle autre.

1. Saint Thomas, *Q.D. De Veritate*, q. 11, a. 2, ad 4.

2. *Ibid.*, a. 1, ad 11.

On parlera, par conséquent, de hiérarchie des langues. Dans cette hiérarchie, une langue plus parfaite serait comparable à une lumière supérieure qui vient conforter une intelligence qui n'est pas en possession d'un instrument aussi parfait. Il en va un peu d'une langue parfaite comme de la cité. Sans la cité, comme le dit Aristote, le "bene vivere" est impossible. Ce n'est qu'à l'intérieur de la cité que l'homme peut vraiment bien vivre, acquérir les vertus. La cité constitue en quelque sorte un "per se sufficiens". De même la langue la plus parfaite, vis-à-vis des autres langues, est parfaitement "per se sufficiens". Tandis qu'une langue imparfaite, parce qu'elle n'est pas "per se sufficiens", du moins en tout, devra faire appel à une lumière supérieure.

B. Les mots en philosophie.

Passons maintenant à la considération des mots contractée à la philosophie. Notons tout d'abord l'opposition entre le verbe poétique et le verbe philosophique. L'homme de lettres se réjouit dans l'abondance des signes, multiplie les mots pour exprimer des nuances et se complaît dans cette surabondance, à condition qu'elle ne soit pas excessive. Cela est très bien, est tout à fait normal. Tandis que le philosophe, nous semble-t-il, trouve sa joie dans un nombre restreint de mots, mais de mots bien choisis. D'où ce qu'on peut appeler la sobriété du langage philosophique. Un seul mot permet au philosophe de contempler une pluralité d'universels dans un certain ordre. Il s'agit évidemment du mot analogue.

a) L'usage des métaphores en philosophie.

Posons par ailleurs la question: un style imagé est-il permis au philosophe ? L'emploi d'images, de métaphores est-il licite ? Pour répondre de façon générale, c'est un usage qu'il faut défendre. Le but du philosophe n'est pas la persuasion; il s'adresse à l'intelligence, dont l'objet est la vérité. L'image serait donc plutôt un obstacle qu'une aide. On se rappelle ce qu'Aristote reproche à Platon: d'avoir utiliser une mauvaise façon d'enseigner, en parlant de façon figurée.

La plupart du temps quand Aristote réfute les opinions de Platon, il ne les réfute pas quant à l'intention de Platon, mais comme ses mots sonnent. Il fait cela parce que Platon avait une mauvaise façon d'enseigner. En effet, il dit tout de façon figurée et enseigne par images: entendant autre chose par les mots que ce que les mots sonnent eux-mêmes; comme ce qu'il a dit, que l'âme était un cercle. Par conséquent, de peur que quelqu'un à cause des mots même ne tombe dans l'erreur, Aristote dispute contre lui quant à ce que ses mots sonnent. (1)

Si Aristote ne va pas à l'intention de Platon, c'est que bien souvent on ne la connaît pas. Nous n'irions pas jusqu'à dire que Platon pensait que l'âme était un cercle, purement et simplement. Mais qu'est-ce qu'il pensait ? Ces critiques à l'égard de Platon ne veulent pas dire qu'il n'était pas intelligent; on peut cependant certainement l'attaquer dans son mode d'enseigner.

1. Saint Thomas, *In I De Anima*, lect. VIII, #107.

Nous disons donc, pour parler absolument, qu'user de métaphores n'est pas un bon mode d'enseignement. On retrouve la même doctrine au livre trois de la *Métaphysique*. Il est alors question des disciples d'Hésiode:

Aristote dit que ce que ces Hésiodistes ont voulu signifier par ces mots "nectar" et "manne", eux le savaient, mais nous pas. Par conséquent, comment ces causes sont apportées ... pour donner l'incorruptibilité aux choses, ils le dirent au-dessus de notre intelligence. Si en effet ils entendaient ces mots comme ils sonnent, ils n'apparaîtraient d'aucune efficacité. (1)

Il faut tout de même qu'un maître, lorsqu'il emploie un signe, se fasse comprendre. Le signe est justement fait pour manifester quelque chose. Voilà pourquoi enseigner en cachant la vérité sous certaines images ou bien est ridicule, ou bien ne mène presque à rien.

Aristote dit qu'il ne vaut pas la peine de s'appliquer avec soin à l'endroit de ceux qui ont cultivé la philosophie "fabuleusement", c'est-à-dire en cachant la vérité de la sagesse sous des fables. Car si quelqu'un disputait contre leurs dires comme ils sonnent extérieurement, ces dires sont ridicules. Si par ailleurs quelqu'un voulait s'en enquérir selon la vérité cachée par les fables, elle est obscure (immanifesta). C'est ce qui explique qu'Aristote, en disputant contre Platon et d'autres de la sorte, qui livraient leur doctrine en la cachant sous certaines autres choses, ne dispute pas selon la vérité cachée, mais selon ce qu'ils proposent extérieurement. (2)

-
1. Saint Thomas, *In III Metaphysicorum*, lect. XI, #470.
 2. *Ibid.* #471.

A notre avis, ce qui est mauvais dans le cas de la philosophie, c'est quand l'image ou la métaphore nous cache la vérité. Mais si l'image loin de cacher dévoile et manifeste davantage, nous ne voyons pas de raison alors pour ne pas l'employer. Ainsi lorsque Platon parle de "river of speech", on sait très bien ce qu'il veut dire. Il s'agit d'un style imagé, c'est évident, mais cela ne va pas contre l'intelligence philosophique. Il peut même y avoir du côté de l'auditeur une raison d'employer une métaphore. Mais là encore, il faudra tout de même que celui qui entend une métaphore sache de quoi vous parlez. C'est dire qu'à ce moment là vous ne cachez pas la vérité; vous le conduisez, il s'agit comme d'une espèce de *manu-ductio*. Voilà la doctrine en général. Remarquons par ailleurs que dans le cas d'un mot analogue, lorsqu'il s'agit de manifester la très grande distance entre un sens tout à fait propre et le dernier sens, on pourra qualifier ce dernier sens de métaphorique, à condition qu'il vienne après les autres. Cela n'arrive cependant pas très souvent. On en trouve un exemple dans le traité *De l'âme*, à propos du mot "mouvement". On y dit que le mouvement se rencontre de trois façons dans les opérations de l'âme: "propre", "moins propre" et "minime propre" (1). On trouve le mouvement au sens propre dans les opérations de l'âme végétative et de l'appétit sensible (2). On le trouve selon un sens moins propre dans les opérations de l'âme sensitive, car il ne s'y produit pas de mouvement physiquement ("secundum esse naturae"), mais selon une existence spirituelle ("secundum esse spirituale"). Ainsi quand un homme voit une pierre, ce n'est pas la pierre qui lui entre dans l'oeil; la pierre existe d'une certaine façon dans la vue, mais selon

1. Saint Thomas, *In I De Anima*, lect. X, #157.

2. *Ibid.* #158.

un être tout à fait particulier. Mais du fait que le sujet de la vue soit corporel, cette opération reste liée à la mobilité. Il y a donc mouvement dans les opérations de l'âme sensitive, mais "minus propre". On a en effet plus ou moins proprement mouvement dans la mesure où on a plus ou moins proprement du corporel. L'union n'est pas matérielle dans le cas de la connaissance sensible elle-même, mais la faculté de voir réside dans un corps, et qui dit corps dit mobilité. Dans le cas par ailleurs de l'opération de l'âme intellectuelle, non seulement l'union ne se fait pas "secundum esse naturae" mais "secundum esse spirituale", mais en plus il s'agit d'un acte qui est posé sans le concours d'organe corporel. On doit donc alors tout laisser tomber de la définition du mouvement, sauf le passage de puissance à acte. C'est pourquoi saint Thomas dit: "minimum autem de proprietate motus, et *nihil nisi metaphorice*, invenitur in intellectu"(1). C'est une façon de marquer la grande distance entre le mouvement au sens strict et le mouvement appliqué à l'opération de l'intelligence.

De même au cinquième livre de la *Métaphysique*, quand Aristote distingue et ordonne les différents sens du mot *nature*, il dit, à la toute fin, que la nature se dit de toute substance, se dit même de la nature spirituelle, "secundum quamdam metaphoram"(2).

1. S. Thomas, *In I De Anima*, lect. X, #160.

2. Idem, *In V Metaph.*, lect. V, #823.

b) Verbe poétique et verbe philosophique.

Considérons maintenant l'opposition entre le verbe poétique et le verbe philosophique. Parlons d'abord du verbe poétique, auquel est particulièrement approprié l'usage des métaphores.

1. la métaphore, transport rapide.

Paul Valéry, dans ses *Variétés*, rappelle que le maréchal Foch "usait volontiers d'images qui sont le moyen de transport le plus prompt sinon le plus sûr entre deux éclats de l'esprit"(1). Et Aristote, dans sa *Rhétorique*², dit qu'il faut préférer la métaphore (μεταφορά) à l'εἰκὼν, la comparaison; une des raisons de cela, c'est que c'est beaucoup plus rapide avec la métaphore. Par exemple, il vaut mieux dire, en parlant d'Achille, "ce lion s'élançait" que "il s'élançait comme un lion". Avec la métaphore, l'intelligence voit plus rapidement, d'autant plus que l'intelligence aime qu'on lui dise des choses ce qu'elles sont.

2. la formation du mot analogue, un transport lent.

Parce que le choix d'une métaphore comporte comme un discours, l'expression "moyen de transport" convient très bien pour la désigner. Notons qu'on pourra aussi parler de transport (translatio) pour la formation du mot

1. Paul Valéry, *Variétés*, L. I, ed. de la Pléiade, p. 1123.

2. Aristote, *Rhétorique*, III, 4, 1407a10-14.

analogue, mais il s'agit d'un cas tout à fait différent. Alors que la métaphore constitue le transport le plus prompt, la formation du mot analogue est à l'opposé. Un des exemples les plus intéressants à notre avis de ce "transport lent", c'est le cas du mot *argumentum*. Commentant les *Sentences*, il s'agit pour saint Thomas d'expliquer le sens du mot *argumentum* tel qu'il entre dans la définition de la foi donnée par saint Paul. A première vue, il pourrait sembler que *argumentum* soit propre à l'intelligence qui est convaincue, qui a l'évidence. Or la foi comporte inévidence.

La foi porte sur les choses qui sont au-dessus de la raison. Mais l'argument (*argumentum*) est un acte de la raison. Donc la foi n'est pas un argument.(1)

Voyons maintenant la réponse:

Est dit proprement argument le processus de la raison des choses connues aux choses ignorées à manifester, selon ce que dit Boèce (livre I *Des différences topiques*, L. 64, 1174), qu'il est "*ratio rei dubiae faciens fidem*".(2)

Signalons que "*fidem*" ici n'a pas du tout le sens de foi. Selon un premier sens, *argumentum* se dit du troisième acte de la raison, ou de ce qui est formé par cet acte. Voyons maintenant comment va se faire une première "translatio", un premier transport en vue d'un second sens.

Et parce que toute la force de l'argument consiste dans le moyen terme, à partir duquel on procède à la preuve des choses ignorées, on dit argument le moyen lui-même, qu'il soit signe, cause ou effet.(3)

1. Saint Thomas, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, obj. 4.

2. *Ibid.* ad 4.

3. *Ibid.*

Parce que toute la vertu du syllogisme, par exemple, réside dans le moyen terme, on va maintenant appeler "argumentum" le moyen qui constitue le principe de manifestation, ce grâce à quoi on unit les extrêmes dans la conclusion. Mais ce n'est pas tout. Un deuxième transport s'ajoute:

Et parce que dans le moyen terme ou dans le principe à partir duquel on procède en argumentant se trouve contenu en puissance (virtute) tout le processus de l'argumentation, le nom d'argument a été tiré à ceci que *n'importe quelle brève annonce (praelibatio) d'une narration future* soit dite argument, comme dans chacune des épîtres de Paul des arguments sont d'abord présentés.(1)

C'est le mot qu'on employait en poésie; dans le cas d'une tragédie, par exemple, il y avait d'abord un "argumentum", qui disait en quelques mots brefs ce qui allait suivre. Signalons que la notion de proème est liée à cela: "brevis praelibatio futurae narrationis". S'ajoute enfin un troisième transport:

Et parce que le moyen ou le principe est dit argument pour autant qu'il a la vertu de manifester la conclusion, et que cela lui vient plus véritablement de la lumière de l'intellect agent, dont il est l'instrument, car "toutes les choses qui sont argumentées sont manifestées par la lumière", comme il est dit Ephes., V, 13; de là vient que la lumière même par laquelle sont manifestés les principes, comme par les principes sont manifestées les conclusions, peut être dite argument de ces principes.(2)

Ensuite saint Thomas va résoudre l'objection en montrant que ce sont les trois derniers sens qu'on peut appliquer à la foi et non pas le tout premier.

1. Saint Thomas, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

2. *Ibid.*

N'est-ce pas extraordinaire de voir l'enchevêtrement des sens ?
On a ici un bel exemple qui montre que le moyen de transport est lent.
C'est vraiment la raison qui discourt, on est loin du "moyen de transport très prompt entre deux éclats d'esprit". L'opposition est très nette entre le processus que doit suivre la raison pour effectuer les multiples transports et, d'autre part, le moyen de transport extrêmement prompt du verbe imagé.

c) Le sensible, principe de formation de mots abstraits.

Parlons maintenant un peu des mots en philosophie. Nous touchons ici un point qu'à quelques endroits Valéry a très bien vu. Paul Valéry est un auteur dont nous ne recommanderions pas tellement la lecture, règle générale; car comme il le dit d'ailleurs lui-même, il n'est pas philosophe (ce qui, assez curieusement, ne l'empêche pas d'être en admiration devant Descartes). Mais quand il a vraiment vu quelque chose, Valéry sait le dire d'une façon merveilleuse, ce qui, pour nous, est important. Nous allons examiner deux textes de Valéry. Le premier est tiré de son fameux *Discours aux chirurgiens*. Il contient en particulier des choses extraordinaires sur les actes de la main:

J'irai jusqu'à dire qu'une relation réciproque des plus importantes doit exister entre notre pensée, et cette merveilleuse association de propriétés toujours présentes que notre main nous annexe. L'esclave enrichit son maître, et ne se borne pas à lui obéir.(1)

Valéry parle d'une relation réciproque entre la main et l'intelligence. La main est comme l'esclave de l'intelligence, qui "enrichit son maître". Il veut dire par là que la main, ou l'acte de la main, servira comme d'objet qui pourra causer en nous certaines connaissances très précieuses. Non seulement la main obéit à l'intelligence (à l'intelligence pratique, évidemment), mais la main peut être un certain principe pour l'intelligence:

1. Paul Valéry, *Oeuvres I, Variété*, Discours aux chirurgiens, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1957; p. 919.

Il suffit pour démontrer cette réciprocité de services de considérer que notre vocabulaire le plus abstrait est peuplé de termes qui sont indispensables à l'intelligence, mais qui n'ont pu lui être fournis que par les actes ou les fonctions les plus simples de la main. *Mettre; -prendre; -saisir; -placer; -tenir; -poser*, et voilà: *synthèse, thèse, hypothèse, supposition, compréhension...* *Addition* se rapporte à donner, comme *multiplication* et *complexité* à plier.(1)

On peut dégager de cela une règle tout à fait générale: les actes les plus simples, les plus élémentaires, les choses tout à fait sensibles seront au principe de la formation de mots au sens très abstrait. Ce sens abstrait sera le résultat de ces multiples transports dont nous avons parlé plus haut. Un mot pourra comporter un sens logique très abstrait; mais cette signification se rattache aux mêmes sons de voix qui signifient d'abord des choses sensibles, des actes très concrets. Il y a grand avantage pour la raison à conserver tout ce processus. Grâce aux toutes premières certitudes liées à la première imposition très certaine quoique d'ordre sensible, l'intelligence peut résoudre dans le "notius quoad nos". A un moment donné un mot se trouvera à impliquer à la fois du "notius quoad nos" et du "notius quoad se": il s'agira alors du mot philosophique le plus parfait. Un mot qui n'aurait qu'un sens logique et qu'on ne pourrait pas rattacher à quelque chose d'inférieur ne posséderait pas cette perfection. Le mot français *syllogisme* est de ce genre, tandis que le mot συλλογισμός en grec, non, car ce mot signifiait d'abord calcul, compte: cela est autre chose que cette argumentation si difficile à analyser qu'est le syllogisme. Des choses sensibles

1. Paul Valéry, *Discours aux chirurgiens*, p. 919.

au principe de la formation des mots abstraits, voilà donc comme une description d'une langue parfaite.

Voyons maintenant un autre texte à peu près dans la même ligne:

Il est connu que toutes nos abstractions ont de telles expériences personnelles et singulières pour origine; tous les mots de la pensée la plus abstraite sont des mots tirés de l'usage le plus simple, le plus vulgaire, que nous avons débauchés pour philosopher avec eux. Savez-vous que le mot latin dont nous avons tiré le mot *monde* signifie simplement "parure"? Mais vous savez certainement que les mots d'*hypothèse*, ou de *substance*, d'*âme* ou d'*esprit*, ou d'*idée*, les mots de *penser* ou de *comprendre*, sont des noms d'actes élémentaires comme de *poser*, de *mettre*, de *saisir*, de *souffler* ou de *voir*... (1)

Il est difficile de comprendre le choix du mot *débaucher*. La plupart du temps en français ce mot a un sens très péjoratif. Quelquefois on peut le prendre en bonne part mais cela est très rare. Valéry ne semble pas lui donner un sens péjoratif, si l'on en juge par le contexte. Mais ce qui importe surtout ici, c'est l'idée générale à dégager: nous nommons les choses comme nous les connaissons. De même que le sens est le principe de l'intelligence, le sensible est le principe de la formation des mots. Au lieu de dire "débauchés" nous dirions plutôt "anoblis": "les mots tirés de l'usage le plus simple que nous avons anoblis pour philosopher avec eux." Il convient mieux de s'exprimer ainsi, car en donnant à un mot un sens plus immatériel, plus élevé, on rend le signe plus parfait.

1. Paul Valéry, *Oeuvres I, Variété*. p. 1093-94.

On sait que la philosophie se définit "intra limites intellectus", à l'encontre de la poésie ou de la rhétorique. L'intelligence y a comme objet le vrai, "verum absolute". Cette vérité implique universel. Or l'universel ne peut être acquis ou engendré qu'à partir du sens. C'est dire que les signes dont se sert le philosophe doivent avoir eu un sens concret au principe; ce sens concret constitue comme le fondement, la racine acheminant la nourriture à l'intelligence. Une langue parfaite, une langue dont un philosophe peut se servir doit abonder en signes de ce genre. Pour appliquer à nouveau la fameuse règle qu'Aristote donne dans sa *Politique*, on peut dire qu'il faut contempler la formation du mot dans son principe, résoudre dans le principe de la formation même. Et si ce principe appartient à la même langue que le terme, c'est cette langue qu'on pourra qualifier de "per se sufficiens", et non une langue qui part à mi-chemin. Si le principe qui permet de résoudre n'appartient pas à telle langue, il faut alors faire appel à une langue étrangère. Nous donnerons des cas tout à l'heure.

d) L'ordonnance des mots les plus communs, oeuvre du sage.

C'est ici le lieu de faire remarquer que seul le sage a pu écrire le cinquième livre de la *Métaphysique*. Le mot tel que nous venons de le décrire est l'instrument du sage. N'oublions pas que l'acquisition de la métaphysique ou de la sagesse présuppose l'acquisition des disciplines particulières. Or que trouve-t-on dans le cinquième livre ? On a un mot mais dont il a été question en science de la nature, dont il a été question en mathématiques, dont il a été question en logique. Alors l'intelligence du métaphysicien qui possède ces différentes vertus intellectuelles va les mettre au service justement des signes. Voilà pourquoi ce livre est si important. Outre l'acquisition des disciplines particulières, il faut le discernement. N'oublions pas qu'Aristote distingue les différents sens de ces mots qui sont très communs. Or plus le mot est commun, plus il possède de sens et plus il faut de discernement et d'ordre pour distinguer ces sens.

- e) Perfection relative des différentes langues en tant que principes de manifestation.

Notons par ailleurs que la langue dans laquelle s'exprime le philosophe peut être ou matière de découverte ou matière d'enseignement. La langue est d'abord découverte, c'est évident; il peut ainsi y avoir progression dans la perfection. Mais une fois constituée ou formée, une langue peut être matière d'enseignement.

L'intelligence qui découvre une langue doit se soumettre, ainsi que nous le disions plus haut, à l'intelligence spéculative. Celle-ci à son tour doit respecter le processus naturel de la raison. Cette langue peut évidemment faire l'objet d'enseignement, non seulement comme langue maternelle mais aussi comme langue étrangère. Cela est très important car les problèmes très particuliers qui seront maintenant soulevés consisteront principalement dans le rapport d'une langue à l'autre, dans le passage d'une langue à une autre. Si une langue étrangère l'emporte en perfection en raison de son excellence, elle est, comme nous le disions plus haut, comparable à la lumière supérieure. Il faudra en tenir compte.

Dans l'ordre des signes, le mot analogue est comme une imitation, très lointaine évidemment, de l'universel "in repraesentando" de l'ange. Qu'est-ce qui permet à l'ange supérieur d'illuminer l'ange inférieur? Nous disons "illuminer", car il n'est pas question pour l'ange supérieur de seulement parler à l'ange inférieur: l'ange supérieur ne peut pas s'adresser à l'ange inférieur sans enseigner; tandis que l'ange inférieur peut parler tant qu'il

voudra mais il ne peut enseigner.(1) Or le rapport entre la forme intelligible plus universelle de l'ange supérieur et la forme intelligible moins universelle de l'ange inférieur peut se comparer au rapport d'une langue parfaite comme principe de manifestation à une autre langue plus limitée comme principe de manifestation, parce qu'il lui manque quelque chose.

f) Trois façons de suppléer à l'indigence de sa langue maternelle.

Certaines langues comportent en effet une certaine indigence. Il faut donc essayer de suppléer à cette indigence. Voici, du moins à ce que nous voyons maintenant, en cette saison-ci, quels seraient les trois cas particuliers à envisager.

1. exploitation des possibilités de sa langue maternelle

Le premier est le cas où les possibilités de la langue maternelle n'ont pas été exploitées. Par exemple, le mot grec *κατηγορία* a chez Aristote un sens logique très précis, très déterminé; la première question à se poser alors serait la suivante: n'y aurait-il pas un mot français dont la signification serait logique et qui conduirait à l'intelligence logique sans multiplier les efforts? Jusqu'à maintenant on s'est contenté d'une imitation, d'une copie du grec en disant "catégorie". Bien sûr avec de

1. Cf. S. Thomas, *Q.D. De Veritate*, q. 9.

multiples efforts il est peut-être possible de rejoindre le sens précis. Cependant, ce que nous avons toujours craint, c'est qu'un élément principal nous échappe: le mot *catégorie* fait penser à *tout intégral*, alors qu'ici il s'agit d'un tout universel. A notre avis, il y a infiniment mieux à faire que la copie française du mot grec. Nous devons ici remercier M. Yvan Pelletier, qui nous a suggéré le mot *attribution*. Nous croyons que c'est tout à fait le mot qu'il faut employer. Au lieu de dire "le livre des Catégories" nous dirions "le livre des Attributions": cela est français et cela est logique. De ces deux qualités, la dernière est surtout nécessaire. Il ne faudra en effet jamais sacrifier la vérité quelle qu'elle soit, en logique ou ailleurs, pour sauver l'élégance de la langue. Mais quand on peut et parler en français et se servir d'un signe parfait, que demander de mieux? Bien sûr, à force de réfléchir, on peut arriver à passer d'une langue à l'autre; ainsi le mot *accusation*, une des premières impositions du mot grec *κατηγορία*, pourra ajouter quelque chose. Mais il reste qu'avec *attribution*, nous avons, substantiellement, du "per se sufficiens".

2. appel à une autre langue, par l'étymologie

Passons à un deuxième cas: le mot existe, on lui a donné un sens logique et on l'emploie couramment. Nous ne dirions pas que ce mot est vraiment "per se sufficiens". C'est ainsi que le mot *genre* ne projette pas la même lumière que le mot *genus*: qui, en entendant le mot *genre*, pense à génération? On pourrait en dire autant de *espèce*. Le genre, c'est plus que cette notion que plusieurs malheureusement ont, la notion de classe; c'est aussi

Le premier universel d'où procèdent les autres. On dira que les différences procèdent du genre comme de leur principe. Cette notion si importante de principe est donnée par Porphyre: γένος signifie d'abord "principium generationis". Ainsi quelquefois il faut aller à un premier sens et quelquefois même à l'étymologie et voir comment le mot est formé. Tout cela est important, surtout quand nous sommes dans un domaine abstrait et donc difficile.

On peut améliorer un mot tel que *genre*, en ce sens qu'en l'employant on peut penser à une autre langue, on peut faire appel à une langue étrangère.

3. formation d'un nouveau mot

Enfin, le cas le plus déficient: le mot n'existe pas, la langue ne connaît pas le sens précis d'un mot grec, par exemple. C'est ainsi que ni le latin ni le français ni l'anglais ne possèdent de mot qui signifie précisément, exactement ce que le mot grec προόμιον signifie. Des mots tels *introduction* ou *avant-propos* sont assez voisins, mais il faut plus que cela, car προόμιον renferme une notion extrêmement importante. Dans un cas pareil, il n'y a qu'une chose à faire: former le mot. En le formant, il est préférable de lui donner une articulation la plus ressemblante possible. De ce point de vue, les Latins avaient un mot. On le voit dans Quintilien, *Institutiones oratores*, quand il parle de l'exorde, *exordium*. Il dit: "ce que nous appelons *exordium*, les Grecs, *magna vi ratione* l'appellent προόμιον". Pourquoi "*magna vi ratione*"? *Exordium* veut dire principe ou ce qui

est au principe, tandis que προῶμιον ajoute à cela la notion de tracer le chemin, tracer la voie, notion qui n'est rendue par aucun des mots latins. Qu'ont fait les Latins? Ils ont gardé *exordium*, mais ont aussi formé un autre mot. Non seulement les orateurs mais aussi les philosophes l'ont fait. Les orateurs ont dit *proemium*, mot que les philosophes latins ont ensuite reçu purement et simplement.

Ce cas est intéressant pour le français, car notre langue a elle aussi façonné un mot, *proême* - on le trouve dans le Littré -, mais on ne lui a donné qu'un sens rhétorique. Le mot est d'ailleurs désuet, il n'existe plus dans le français contemporain. Que faut-il faire alors? Il faut le remettre dans l'usage. Cela est d'autant plus facile qu'il était déjà incorporé à la langue, quoique l'articulation en soit tout à fait étrangère: il s'agit d'un mot étranger et non d'un mot vraiment français. Il en était de même du mot latin *proemium*: *exordium* est un mot vraiment latin, *proemium* est une copie du grec. Que voulez-vous, il n'y a pas d'autre chose à faire. Dans le cas du mot français c'est très facile, il n'y a qu'à faire l'extension pour lui donner un sens philosophique. C'est un transport qui n'a pas été fait. En somme, il y a deux choses à faire: remettre le mot (*proême*) en usage, car bien qu'il ait d'abord été incorporé à la langue, on a abandonné son usage; ensuite, donner un sens philosophique à ce mot qui n'avait qu'un sens rhétorique, par un transport, une extension de sa signification.

Il s'agit donc, quand le mot n'existe pas, d'en former un à l'image de la langue supérieure. Signalons ici l'admirable fierté des Latins: Cicéron, dans ses ouvrages didactiques et surtout moraux, rencontre un grand nombre

de noms dans l'*Ethique* d'Aristote qui signifient telle ou telle vertu; ces noms n'avaient pas de correspondants en latin, il était difficile de trouver des mots vraiment latins pour signifier ces vertus. Mais Cicéron s'efforce de trouver un mot vraiment latin. Une certaine fierté le poussait. Il se disait: les Latins ne sont pas n'importe qui, nous sommes capables de faire quelque chose. C'est ainsi également qu'au lieu d'employer le mot *sylllogismus*, qui est une copie du mot grec, les Latins vont employer le mot *ratio*; cela n'est pas bête du tout. Saint Thomas fera le même chose. Ainsi par exemple dans son commentaire des *Physiques*, quand Aristote prouve la nécessité d'un premier sujet dans les êtres naturels, saint Thomas dira qu'il appartient au métaphysicien de prouver cette nécessité "per *rationem*", au naturaliste "per *inductionem*". "Ratio" veut dire alors syllogisme. Voilà encore un beau cas qui manifeste que la langue, si on exploite ses possibilités, peut nous donner quelque chose. Il faut bien sûr une intelligence assez déliée, beaucoup plus déliée pour saisir le sens du mot *ratio* que celui du mot *sylllogismus*; avec *sylllogismus* on voit tout de suite qu'il s'agit de l'*operatum*, de l'oeuvre de la raison, tandis que *ratio*, tout comme λόγος en grec, est un des mots les plus difficiles, car il comporte une multiplicité de sens.

TABLE DES MATIERES

PROEME	3
A. Propos et utilité	4
B. Place	5
C. Mode	8
LE PROBLEME DE L'ANALOGIE	10
I- Le processus de génération de l'analogue	11
A. Du principe au terme de la connaissance du premier acte	11
B. Le résultat de l'abstraction comme fondement prochain d'un ordre logique	12
a) Une double considération de toute nature	13
b) Un double sujet d'existence pour toute nature	14
C. L'universel et l'analogue, deux formes logiques possibles du résultat de l'abstraction	16
II- L'analogue et l'ordre qu'il comporte	20
A. <i>Per prius et posterius</i>	21
B. Deux façons d'entendre <i>per prius</i>	24
C. Les deux façons pour un des inférieurs sous du commun d'être antérieur à l'autre	27
D. Le caractère conférant aux choses l'aptitude à être signifiées par un nom analogue	29

E. L'attitude de l'intelligence valide face à un mot analogue	34
a) Saint Thomas face au mot <i>signe</i>	36
b) Le langage à tenir en parlant d'un mot analogue	39
F. Une règle importante concernant l'analogie	45
a) Le texte de saint Thomas	45
b) Le commentaire de Cajetan	48
c) Jean de saint Thomas	54
G. Une intelligence trop portée à l'univocité	56
a) Jean de saint Thomas et la démonstration	56
b) Jean de saint Thomas et le signe	60
III- Quelques considérations sur les mots	64
A. Les mots en général	64
a) Supériorité et perfection du mot	65
B. Les mots en philosophie	72
a) L'usage des métaphores en philosophie	73
b) Verbe poétique et verbe philosophique	77
1. la métaphore, un transport rapide	77
2. la formation du mot analogue, un transport lent	77
c) Le sensible, principe de la formation de mots abstraits	81
d) L'ordonnance des mots les plus communs, oeuvre du sage	85
e) Perfection relative des différentes langues en tant que principes de manifestation	86
f) Trois façons de suppléer à l'indigence de sa langue maternelle	87
1. exploitation des possibilités de sa langue maternelle	87
2. appel à une autre langue, par l'étymologie	88
3. formation d'un nouveau mot	89
TABLE DES MATIERES	92