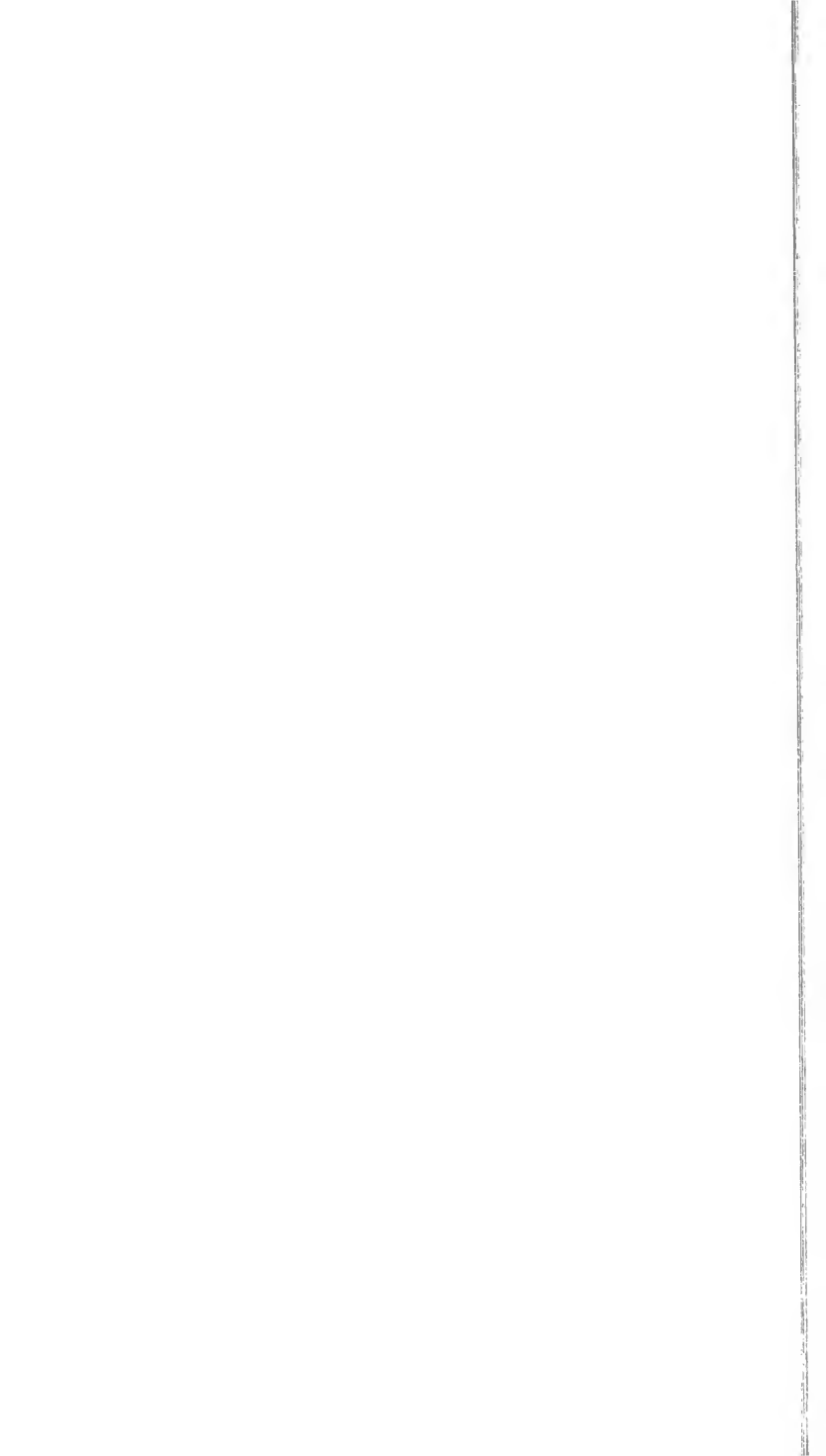


U d'of OTTAWA



39003007062945



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa



197 - 18 - 192
660 franc

PHILOSOPHIE

SUIVANT

LES PRINCIPES DE SAINT THOMAS

PAR

FR. ANTOINE GOUDIN

DE LIMOGES

DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

TRADUITE SUR LA DERNIÈRE ÉDITION DE L'AUTEUR

PAR

FR. THOMAS BOURARD

DU MÊME ORDRE

TOME I



PARIS

LIBRAIRIE DE M^{me} V^o POUSSIELGUE-RUSAND

RUE CASSETTE, 27

1864



IMPRIMATUR:

FR. A.-N. SAUDREAU,

PROV. FF. PRÆDICATORUM.

B
765
.754
Δ67514
1864
v.1

LETTRES APPROBATIVES

DE

NOSSEIGNEURS LES ÉVÊQUES D'ARRAS ET DE POITIERS

Arras, le 12 février.

Mon Révérend Père,

J'ai reçu votre lettre du 22 janvier, et la brochure que vous m'y recommandiez. Il est toujours bien utile de défendre les saints et de faire connaître les Docteurs de l'Église; cela doit être dit surtout de saint Thomas, qui est une des gloires de l'intelligence humaine, et dont on ne comprend même plus la langue technique, bien loin d'apprécier la profondeur de sa méthode.

A part donc toute opinion en fait de système philosophique, vous faites bien de remettre en lumière les œuvres de ce puissant génie, et je ne puis que vous en adresser mes félicitations les plus sincères en Notre-Seigneur.

† P.-L., ÉVÊQUE D'ARRAS.

Poitiers, le 1^{er} juillet.

Mon Révérend Père,

Je vous félicite de la pensée que vous avez eue de traduire en français la *Philosophie* de Goudin. Elle est la clef de la *Somme*, qui est elle-même la clef de tant de choses. Il y a peut-être à regretter que des traductions en langue vulgaire soient devenues chez nous si utiles pour populariser des livres de cette

valeur, et pour faciliter à des hommes faits une lecture familière aux écoliers d'autrefois. Mais tout est bon pour nous aider à remonter tant de pentes si imprudemment et si malheureusement descendues. On parle volontiers de l'abaissement des caractères : on ne veut pas voir que l'affaiblissement des esprits en est la principale cause. Impossible de constater sans effroi ce qu'il y a, dans la tête de nos contemporains, de principes faux ou faussés, d'idées vagues, de notions indécises, et, par suite, combien il circule dans le monde de mots mal définis et équivoques, sources des plus déplorable et des plus périlleux malentendus. Il en résulte que le bon sens diminue, que la raison publique s'altère, que les forces pensantes s'énervent, que la langue humaine, et celle de notre pays en particulier, se déforme et se corrompt; enfin, que les voies pratiques des hommes sont de plus en plus incertaines et embarrassées. Ce serait assurément un puissant remède à de si grands maux que l'enseignement général d'une philosophie saine et exacte. Pour ma part, je suis tout prêt à applaudir à l'acte de l'autorité souveraine qui rend à la classe de logique son ancien nom, à la condition pourtant que le nom sera justifié par la chose : là est toute la question. Puisse votre précieux travail, mon Révérend Père, contribuer pour une large part à cette si désirable restauration des vraies et fortes études philosophiques ! L'œuvre est si importante, et désormais si urgente, que rien que d'avoir tenté d'y concourir, c'est avoir déjà bien mérité de l'Église et de la société.

Croyez, mon Révérend Père, etc.

† L.-È., ÉVÊQUE DE POITIERS.

AVANT-PROPOS

DU TRADUCTEUR

Le respect pour saint Thomas d'Aquin théologien a reçu la consécration du temps et les bénédictions de l'Église. Six siècles ont passé sur la mémoire de ce grand homme, et leur témoignage constant prouve la puissance et le charme d'une doctrine dans laquelle toute objection peut connaître à l'avance la réponse calme qui lui reviendra. L'Église a confirmé, par la *voix de Dieu* qui est en sa bouche, cette *voix du peuple chrétien*, et elle a mis le nom de saint Thomas immédiatement après ceux de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Léon et de saint Grégoire, ces Docteurs de l'Église latine, auxquels particulièrement il

faut demander, pour ne jamais se tromper, l'interprétation des saintes Lettres.

Ce n'est pourtant pas sans quelque contestation. Outre que bien des esprits, maintenant comme autrefois, quand ils sont en présence de la théologie de saint Thomas, cherchent à lui reprendre dans le détail ce que tout le monde lui accorde dans l'ensemble, je n'oublierai jamais qu'à Paris d'abord, à Oxford ensuite, la même année 1296 vit une assemblée d'hommes fort savants et fort autorisés condamner solennellement un certain nombre de propositions extraites de ses livres. En même temps, afin que personne ne pût se méprendre sur l'origine de ces propositions et sur le théologien que ces assemblées avaient en vue, le texte de leurs sentences portait en tête : *Contrà Fratrem Thomam ; contre le Frère Thomas*. Ainsi saint Thomas théologien a été condamné. Mais cette condamnation fut retirée cinquante ans plus tard avec grand éclat, au moins à Paris, et le Docteur angélique est accepté par tout le monde comme le théologien le plus sûr qui soit dans l'Église.

On n'en peut pas dire autant de saint Thomas philosophe ; tout le monde ne le connaît pas, et parmi ceux qui le connaissent tout le monde n'admet pas son autorité. Je ne veux pas relever ici la mémoire du sens mensonger que le dix-huitième siècle avait attaché au nom de *philosophe* ; en ce sens, assurément, le plus humble thomiste refuserait ce nom avec indignation ; je ne vais pas si loin, je lui donne sa véritable valeur, je définis

la philosophie : la connaissance des êtres par leurs causes les plus élevées, et je demande la permission de dire que le plus grand nombre des hommes qui étudient ne prend guère saint Thomas philosophe au sérieux. On trouve ses enseignements insuffisants à donner sur la nature créée une vérité qui ne soit pas fort mélangée d'erreur. Pour la plupart, il faut le dire, saint Thomas est tout excusé à l'avance ; il était de son siècle ; il y a trouvé Aristote maître du terrain philosophique ; après tout, la philosophie n'est qu'un procédé, le saint Docteur voulait faire pénétrer dans les esprits les vérités de la Foi chrétienne ; ces vérités étant lumineuses par elles-mêmes, le procédé importait peu ; on va jusqu'à lui faire honneur d'avoir encore assez bien réussi en usant d'un procédé si défectueux. Puis, une fois la personne hors de cause, viennent les reproches contre la philosophie du Stagyrite que saint Thomas acceptait.

1° Elle ouvre un champ très-vaste aux subtilités sans nombre et sans fin dont les Scolastiques ont embrouillé la science de la vérité.

2° Elle fait dépendre dans l'École la solution des plus graves difficultés en philosophie et en théologie des opinions d'un païen, et nous entraîne à accepter toutes ses erreurs.

3° Elle prête le flanc aux objections sensualistes, et la plupart des Péripatéticiens ont été des sensualistes déguisés.

4° Elle revendique trop absolument le domaine des

sciences, et, sous prétexte de stabilité dans les principes, elle ferme les yeux de l'homme sur les vérités que l'expérimentation peut lui apporter tous les jours.

5° Enfin, elle est ennemie non-seulement du progrès, mais même de la liberté; car la pensée, déjà plus indépendante sous le procédé platonicien qui lui attribue une origine divine, se trouve complètement affranchie par la théorie de Descartes. Qui croira pouvoir la faire rentrer dans les entraves que lui a trop longtemps imposées le système péripatéticien?

Voilà ce qu'on nous dit depuis deux cents ans au moins, d'abord à demi-voix, puis un peu plus haut, puis plus haut encore, et enfin si haut et si fort, que toute autre voix semble maintenant incapable de se faire entendre.

Le résultat de ces objections, du retentissement qu'on leur a su donner, et de l'accueil qu'elles ont obtenu partout est fort simple: s'il y a encore une École, les Péripatéticiens n'y sont plus, ou sont, au moins fort près d'en sortir; et saint Thomas, qui en philosophie n'était que péripatéticien, ne serait plus acceptable comme philosophe.

Chose surprenante assurément, qu'un si grand Docteur, contesté d'abord comme théologien, ait depuis grandi sans cesse, sous ce titre, dans l'estime des hommes, semblable au soleil, dont la lumière toujours croissante gagne rapidement son plein midi; tandis que, accepté d'abord comme philosophe, il a déchu dans l'École de manière à ne plus laisser aucune

trace à l'horizon ! Notre étonnement augmentera si nous considérons que saint Thomas théologien et saint Thomas philosophe, ce n'est qu'un seul Docteur et un Docteur dont l'enseignement ne se laisse pas diviser, dont les écrits marchent comme tous les soldats d'une armée en expédition , vers un seul but , sous une seule pensée. Saint Thomas est philosophe partout où il est théologien, et bien aveugle serait celui qui ne voudrait pas voir dans ses *questions* et ses *opuscules* de philosophie pure une intention bien directe de servir la Théologie.

Voici donc une question qui ne laisse pas que d'embarrasser même les esprits superficiels : Comment saint Thomas se divisera-t-il pour subir son double sort ? Comment si admirable, si angélique, si *divin* (*divus*) en Théologie, encourra-t-il nos condamnations en philosophie ?

Il est bien temps de trancher cette question ! Grand nombre d'écrivains estimables , qui ne veulent pas le moins du monde penser ce qu'a pensé le Docteur angélique , et qui combattent même tous ses principes l'un après l'autre, s'inclinent encore avec bonne foi devant son nom, et s'entêtent à lui conserver leur respect extérieur et celui des autres, à faire honorer en lui les inspirations de la tradition catholique ; c'est vrai. Nous nous priverons peut-être du concours de leurs talents, si nous leur disons que leurs efforts pour accepter saint Thomas d'une main et le rejeter de l'autre sont superflus ; on nous blâmera de leur im-

poser les enseignements philosophiques du saint Docteur s'ils veulent ne pas quitter son camp théologique, s'ils tiennent à ne pas désertier son drapeau. Je pourrais m'excuser en disant qu'il faudra plus que ma parole pour que les camps se divisent, et que sans doute nous verrons longtemps encore régner cette anomalie qui répond trop bien à l'état général des esprits en nos jours. J'aime mieux dire que chacun de nous doit la vérité à tout le monde, surtout à ceux qui la recherchent dans les matières théologiques et philosophiques, et que personne n'a droit d'entretenir sciemment une confusion et une ignorance capables d'amener à mal un grand nombre d'esprits. D'ailleurs, si les hommes généreux d'un âge déjà loin de nous passent pour avoir rêvé une politique irréalisable, quand ils prédisaient devant notre jeunesse *les longs sommeils de l'épée*; combien plus devons-nous croire impossible un accommodement définitif sur des questions philosophiques entre des esprits dont la liberté est un des premiers apanages, qui ont reçu le monde pour sujet de dispute, et qui trouvent dans cette lutte, non pas l'occasion de la haine, de la désolation et de la mort, mais plutôt l'élément nécessaire à la lumière et à la vie!

J'entends donc introduire de nouveau la cause de l'ancienne philosophie. Un appel, un pourvoi est sans doute recevable au sujet d'une affaire sur laquelle, si elle a déjà été jugée, les juges n'étaient pas suffisamment informés, et dans laquelle on n'a certainement

pas observé toutes les règles. Je ne parle pas ici trop hardiment, ce me semble; je m'autoriserai d'ailleurs des paroles sorties de cette bouche qui a le droit et la mission de dire toute la vérité, et qui parle toujours au temps opportun. C'est le souverain Pontife Pie IX qui, dans l'Encyclique, *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, a condamné cette XIII^e proposition : *La méthode et les principes que les anciens docteurs scolastiques ont appliqués à la théologie, ne s'accoutument plus aux nécessités de notre temps, et aux progrès des sciences*; et cette XIV^e, *On doit étudier la philosophie sans tenir compte de la Théologie*. C'est lui qui, à propos d'un ouvrage destiné à vulgariser la Somme du Docteur angélique, a écrit ce qui suit : « Tous les principes de la saine raison sem-
« blent aujourd'hui ébranlés, et l'enseignement de la
« Philosophie est plein d'incertitudes et même de dé-
« vergondage; aussi voit-on sortir tous les jours des
« écoles je ne sais combien d'erreurs monstrueuses qui
« ne sont pas moins funestes à la Religion qu'à la so-
« ciété; il est donc bien temps de remettre en honneur
« cette philosophie saine entre toutes, qui, appropriée
« par les Pères de l'Église aux enseignements de notre
« sainte Religion, éclairée, enrichie et fortifiée par les
« lumières de la révélation, a pendant si longtemps
« dirigé les esprits dans les voies de la vérité et fait
« l'honneur de l'École. Or, saint Thomas a, par là
« puissance de son intelligence vraiment angélique,
« embrassé eu entier l'enseignement de tous les an-
« ciens; il a découvert les liens mystérieux de toutes

« les vérités dont chacun d'eux avait aperçu sa part ; il
« en a résumé le magnifique ensemble dans une science
« méthodique, et il en a fait un tout harmonieux.
« On peut donc dire que la lecture intelligente de ses
« œuvres fournit un remède efficace aux erreurs dont
« nous nous plaignons, et qu'on ne saurait mieux faire
« en ces temps de trouble et d'ignorance que de fournir
« aux hommes les moyens pour le lire et le com-
« prendre. » Je n'insiste pas sur cette preuve d'auto-
rité, on voit assez comment elle s'applique au travail
que je livre ici au public.

Ne serait-ce qu'au point de vue historique, l'étude de la philosophie scolastique serait déjà fort intéressante et fort utile. Comme on a ramassé pieusement les pierres de nos anciennes églises, comme on a repris avec respect les plans de nos anciens architectes, et comme tout cela a fourni des moyens d'études et de comparaison fort appréciés par les ouvriers de nos jours, les épaves du naufrage péripatéticien étant collectionnées et mises en présence des productions de la philosophie dominante, auront au moins l'effet heureux d'exercer l'esprit à l'examen, à la comparaison et à la discussion. Le sourire, la raillerie, le dédain, et surtout la colère, ne sont pas des exercices bien profitables à l'intelligence des hommes ; en leur faisant connaître à fond ce système abandonné, peut-être arrivera-t-on à leur faire aimer davantage la philosophie, peut-être s'attacheront-ils de meilleur cœur à cette sagesse générale qui de tous les temps a été jugée

nécessaire pour former les esprits solides. Si les peintures de nos églises, détachées des murailles auxquelles elles étaient destinées, ont assez de charme pour attirer dans les galeries du riche le concours des connaisseurs et des curieux, pourquoi ces représentations et ces luttes de l'esprit qui ont si puissamment agité nos pères ne mériteraient-elles pas l'attention de ceux qui ont quelques loisirs à y consacrer ?

Mais si l'on veut prendre la doctrine en elle-même, d'abord on la trouvera fort complète comme doctrine philosophique. Seule, elle accomplit ce devoir que le bon sens attend de toute philosophie ; elle rend compte de toute chose par les principes les plus élevés : le ciel et la terre, le temps et l'éternité, l'esprit et ses opérations, la matière et ses mouvements, l'âme et ses affections, Dieu et tous les êtres métaphysiques, tout relève d'elle ; en toute question naturelle, elle est compétente, elle ne nie, elle ne dédaigne rien, elle parle de tout ; qu'elle le fasse bien, c'est ce qu'on a toujours le droit de contester, mais il faut qu'on avoue qu'elle le fait ; elle est donc complète. Je ne m'arrêterai pas ici à prouver que *l'histoire de la Philosophie*, n'est pas la Philosophie. Il ne convient pas de l'ignorer, et personne ne peut raisonnablement soutenir qu'elle nous donne directement *la connaissance des choses par leurs premiers principes*. Ensuite, une harmonie incontestable y rattache ensemble toutes ses parties, et l'harmonie plaît naturellement à l'esprit de l'homme. S'il y a tant de

joie au cœur de nos paléontologistes quand ils trouvent quelque semblant de vertèbre à rattacher à ce monde antédiluvien qu'ils reconstruisent si péniblement, c'est qu'ils cherchent l'ordre et l'harmonie, c'est qu'ils savent que, ces deux éléments une fois trouvés, nous permettons beaucoup aux hommes et aux systèmes. Or, une joie pareille est promise à tous ceux qui voudront étudier curieusement, historiquement ou avec amour la doctrine péripatéticienne ; elle vaut surtout par là, ses adversaires comme ses amis sont obligés de le reconnaître. Je pourrais m'étendre aussi sur la clarté que de tout temps on a attribuée à la doctrine philosophique acceptée et propagée par saint Thomas. Mais cette qualité merveilleuse qui semble au premier abord n'appartenir qu'à une école, est si bien revendiquée par toutes, que j'en suis venu à croire qu'elle est relative, que Platon sera clair pour les Platoniciens et Descartes pour les Cartésiens, comme saint Thomas l'est pour les Scolastiques. Je n'en dis donc rien ; c'est beaucoup qu'une doctrine soit reconnue complète, une et harmonieuse.

Enfin, et surtout, il est manifeste que l'abandon de la philosophie acceptée par saint Thomas, ayant été l'abandon d'une philosophie traditionnelle dans l'Église, a amené une grande confusion dans le langage et de grandes obscurités dans les idées des chrétiens. L'Église avait fait la langue de ses écoles et de ses catéchismes avec cette philosophie ; cette langue, les Pères l'avaient parlée, les Docteurs l'avaient immortalisée dans des

formules impossibles à changer ; je sais qu'on est allé demander à une autre philosophie la formation d'un langage nouveau ; mais ce langage , plus facile et en apparence plus spiritualiste, n'a jamais pu s'harmoniser avec les idées chrétiennes, encore moins s'imposer tout fait au peuple chrétien. D'ailleurs que de dangers manifestes ou cachés sa formation n'emporte-t-elle pas, au moins pour cet élément de la doctrine chrétienne que l'on appelle *la tradition* ! N'est-ce pas ce système qui a ouvert la porte aux opinions les plus singulières sur le Monde, ses principes et ses causes, aux interprétations les plus inattendues sur les textes sacrés, à mille nouveautés dont l'amour était déjà condamné par saint Paul comme un signe déplorable de la légèreté dans l'esprit ? Cet amour, envahissant les cœurs chrétiens, porte les fidèles eux-mêmes à contester le contrôle de l'Église sur les vérités de l'ordre naturel. Si l'Esprit-Saint a livré le Monde aux disputes des hommes, il est pourtant incontestable que l'Église a sur ce Monde même toutes les révélations positives qui sont nécessaires à la saine interprétation de l'Écriture et au soutien de la vraie Foi ; il est certain que les enseignements qu'elle donne sur ces matières sont logiques, lumineux et rationnels, les expérimentations d'un savant y étant vérifiées non plus seulement par les expérimentations d'un nouveau savant capable de se tromper comme son prédécesseur, mais encore par les révélations que Dieu, Seigneur et Maître des

sciences, nous a données, quand il l'a trouvé bon, dans l'Écriture et dans la tradition.

Saint Thomas, toujours si plein de respect pour la raison humaine, ayant donné des règles pour l'union que partout et toujours l'homme a acceptée entre la science et la Religion, ces règles ayant été suivies jusqu'à la fin du dix-septième siècle, la science peut et doit essayer d'en reprendre au dix-neuvième siècle la tradition interrompue par un malentendu. Elle a marché seule depuis quelque temps; mais les voies dans lesquelles elle s'est déclarée indépendante, la Foi en avait béni l'entrée, l'Écriture en avait tracé le commencement et la fin; et la philosophie scolastique, tout en s'harmonisant parfaitement avec la Foi et l'Écriture, ne s'avisera jamais d'en méconnaître ni d'en maudire les directions, tant qu'elles seront régulières.

Telles sont les idées qui m'ont déterminé à entreprendre ce travail. J'espère y rendre la philosophie de saint Thomas accessible à un grand nombre d'esprits sérieux; j'espère qu'on pourra voir assez clairement comment ceux qui aiment saint Thomas théologien peuvent arriver à vénérer saint Thomas philosophe. J'ai reçu, et je m'en fais gloire, ces idées de la bouche de personnes qui font autorité par leur science et leur dévouement à la Religion; et, quand j'ai voulu les mettre en lumière, les encouragements les plus honorables m'ont été donnés. Les deux prélats dont j'ai transcrit les lettres en tête de ce volume, ont en France une assez

grande autorité pour que je me croie dispensé de transcrire les autres approbations.

Je ne serais pas fils de saint Thomas, si je laissais sans réponse les objections dont j'ai parlé plus haut ; j'y répondrai donc, avant de conclure par quelques mots sur Goudin, dont je traduis l'ouvrage.

On a craint le retour de la philosophie scolastique pour cinq raisons principales.

En premier lieu, c'est la porte ouverte aux subtilités, sous lesquelles l'École enveloppait la plupart du temps la vérité.

Je réponds, d'abord qu'il n'est si bonne chose au monde qui ne reçoive de la faiblesse humaine occasion de dégénérer et de s'appliquer au mal, et qu'il faudrait renoncer à la Religion elle-même et la fuir, si l'on voulait prendre à partie tout ce dont les hommes peuvent abuser. Au fond, il faut dire que si l'abandon de la scolastique nous a délivrés des subtilités auxquelles on s'est quelquefois laissé aller dans l'École, surtout aux quinzième et seizième siècles, il a en même temps amené une confusion dans les idées, une complaisance pour les sophismes, et une tolérance pour les contradictoires qu'on a bien aussi quelque droit de déplorer. Sans doute, c'était un malheur, c'étaient des paroles, du temps et de l'esprit perdus quand, un mot une fois accepté dans l'École, l'on discutait sur ce mot, les uns ne lui donnant que la moitié ou le tiers de la valeur que lui revendiquaient les autres : on aurait eu, en toute vérité, quelque chose de mieux à faire à ces

époques violemment agitées. Le grand schisme d'abord, ensuite l'hérésie luthérienne appelaient ailleurs le développement des forces intelligentes dans la chrétienté ; mais n'y a-t-il pas eu dans les philosophes depuis cent cinquante ans, à l'occasion de cette terminologie dont le dictionnaire doit grossir tous les jours, bien des paroles, bien du temps et bien de l'esprit perdus ? N'y a-t-il pas aussi en notre temps quelque chose de mieux à faire pour la vérité et pour l'Église, son interprète-née, que des discussions sur la manière dont *le moi qui est pense*, et dont *le moi qui pense est*.

Le deuxième argument tiré des erreurs d'Aristote, qui était païen, qu'on accuse même d'athéisme, trouve plus vite encore sa réponse. Ce n'est pas Aristote que nous enseignons, c'est saint Thomas, ou si l'on veut, c'est Aristote, mais Aristote baptisé par notre Docteur, comme on l'a dit spirituellement. Saint Thomas a si bien reconnu les erreurs d'Aristote, et s'en est si bien méfié, qu'il a écrit tout un ouvrage pour les réfuter. C'est faire tort au Docteur angélique et à l'Église qui l'a approuvé, que de craindre si fort sa doctrine et de la tenir pour dangereuse. Entre autres dangers imaginaires, il en est un qu'on articule fréquemment, c'est le sensualisme ; c'est effectivement celui qui a le plus d'apparence. Reudrons-nous le monde sensuel, en lui enseignant Aristote d'après saint Thomas ? Il semble que le nom seul du grand saint que nous donnons pour parrain au grand philosophe, devrait nous défendre contre cette imputation ; mais les noms, comme les autorités, ne disent pas

tout en matière d'enseignement, et si, derrière une autorité respectable, derrière l'appui le plus cano- nique, nous ouvrons à nos contemporains, déjà fort inclinés au sensualisme, une voie plus droite que toutes les autres pour y parvenir, nous sommes inexcusables. Je sais que la doctrine péripatéticienne donne au té- moignage des sens une importance que lui a refusée l'école de Platon, que lui refuse encore l'école mo- derne ; je sais que, dans tous les temps, beaucoup d'esprits insuffisants par eux-mêmes, et insuffisam- ment instruits sur les bancs, se sont arrêtés à mi-che- min, si l'on peut ainsi dire, ont exalté les sens et les objets sensibles, et négligé le dernier terme du voyage, c'est-à-dire les vérités métaphysiques, et Dieu qui les résume toutes dans sa mystérieuse unité. Mais avant qu'Aristote fût au monde, le Sage disait : *Les créatures, et, par conséquent, les sens par lesquels on les perçoit, se sont changées en pièges sous les pieds des insensés, et c'est depuis qu'Aristote n'est plus du tout maître dans l'École, que nous voyons le monde progresser dans des voies qui ne sont pas tout à fait celles de l'insou- ciance à l'endroit du corps. A le dire comme je le pense, le sensualisme est de tout temps, et si la philosophie dominante intervient dans les variations d'intensité, comme je l'en soupçonne fort, ce n'est qu'en vertu d'un sophisme. Est-on platonicien, spiritualiste absolu, ou quelque chose de semblable ? Pourquoi refuser au corps ce qu'il demande ? C'est si peu de chose que ce corps ! Est-on péripatéticien ? Le corps, c'est tout, on n'a rien*

sans lui, il faut le ménager, le respecter, et le reste. Au contraire, si l'on prend dans la loi de Dieu la force de résister aux appels grossiers de la chair ; Platon dira que le corps doit être oublié au bénéfice de l'âme, et Aristote, que le corps est assez noble pour s'associer aux élévations de l'âme. Ainsi se trouvent résolues la deuxième et la troisième objection.

La quatrième, celle tirée du progrès des sciences, est plus grave, je le sais bien, et quand, il y a douze ans, M. Roux-Lavergne, reproduisant une édition de Goudin, s'excusa devant le public pour plusieurs opinions énoncées dans la *Physique générale*, et supprima toute la *Physique particulière*, sauf le *Traité de l'âme*, je crois que personne ne songea à blâmer cette mesure de respect envers la science moderne. Comment donc échapperai-je au blâme, moi qui fais tout le contraire ? N'y a-t-il pas une circonstance aggravante dans mon délit, une sorte d'audace impardonnable, à publier les deux parties de la *Physique* péripatécienne dans une langue où assurément les plus grands comme les plus petits parmi les savants pourront les lire et les comprendre ?

Mon excuse est d'abord que si *le siècle* marche, comme on dit, comme *le siècle* n'est qu'un être collectif, une sorte de bataillon, chacun des travailleurs et des pionniers dont il se compose peut bien être dit marcher, lui aussi, et qu'en conséquence les douze premiers pionniers de cet être moral ont peut-être assez avancé les travaux d'approche pour que je puisse faire ce qu'on a eu raison de ne pas faire plus tôt. Je dois dire aussi

que M. Roux-Lavergne, dans son empressement à mettre entre les mains des jeunes gens un manuel aussi indispensable, a reproduit la première édition donnée par Goudin, en 1668, laquelle édition a été condamnée plus tard par Goudin lui-même comme fort incomplète, surtout sur les matières de *physique expérimentale*. M. Roux-Lavergne a donc bien fait d'abandonner dans l'œuvre de Goudin ce que Goudin lui-même y avait condamné ; mais notre auteur ne s'en est pas tenu là, il s'est corrigé, et vingt-quatre ans après la première édition de sa *Philosophie*, trois ans avant sa mort, il a fait paraître une seconde édition, celle que j'offre ici traduite, et dans laquelle on le voit fort empressé et fort assidu auprès des savants de son époque, fort curieux de leurs expériences et de leurs découvertes, sans être pour cela le moins du monde embarrassé de son fonds péripatéticien.

On me permettra bien d'ajouter qu'au moment où le dix-septième siècle allait céder la place au dix-huitième, l'esprit des découvertes scientifiques était déjà fort éveillé.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cela auprès de la fin du XIX^e siècle, en présence de la chimie, qui n'a pris un véritable corps comme science que depuis cent cinquante ans ? D'ailleurs, les nouvelles méthodes et l'importance donnée à l'analyse, n'ont-elles pas fait faire à la science des progrès beaucoup plus rapides que ceux qu'elle faisait auparavant ? Peut-on sérieusement mettre en présence des faits accumulés depuis plus

d'un siècle et étudiés si scrupuleusement, et avec des instruments si parfaits, des principes qui n'ont présidé ni à leur découverte ni à leur application ?

Je réponds que nous n'avons nul besoin, ni nulle envie de nier aucun des faits que les recherches scientifiques des cent cinquante dernières années ont groupés et analysés; parce qu'ils ont été étudiés en dehors de notre doctrine, parce qu'ils ont trouvé sans nous une application quelconque, est-ce une raison pour penser que nous n'en pouvons rien dire qui ne soit absurde? Il est bien difficile à croire que des six mille ans que l'humanité a passés sur la terre, elle ait employé la totalité, excepté cent cinquante, à se tromper sur toutes les vérités de l'ordre naturel; si la philosophie scolastique a pu satisfaire longtemps la légitime curiosité d'esprits assurément fort sérieux et fort élevés, sur les questions physiques, pourquoi veut-on que l'application de ses principes aux faits physiques de notre temps ne soit plus que ridicule? Au moins faudrait-il lui laisser le temps d'enchaîner ces faits suivant ses idées, et de les apprécier dans leur ensemble d'une façon uniforme et scientifique; jamais l'analyse n'a été exclue de notre méthode, et les bons instruments pas plus que les expériences répétées n'ont jamais fait peur à aucun de nos savants physiciens; laissez-nous seulement vous dire les principes en vertu desquels nous croyons pouvoir expliquer les faits et les observations. Saint Thomas a dit maintes fois qu'en matière de science physique l'observation consciencieuse des faits devait tou-

jours commander l'explication du principe. Goudin le répète, il abandonne même çà et là quelques affirmations autrefois assez générales dans l'École, et il en présente comme douteuses quelques-unes qui s'y étaient données pour positives. Pourquoi cela, sinon parce que l'on comprend chez nous comme ailleurs que les faits et les principes doivent toujours s'entendre? Mais, ce n'est pas nier cette vérité que de demander à exposer et à reprendre, au milieu de la confusion actuelle, un certain nombre de principes qui ont été eux-mêmes autrefois fort utiles et très-féconds.

Reste la cinquième objection : elle est tirée du progrès que les derniers siècles ont fait faire à l'esprit humain, et de l'affranchissement qu'ils ont assuré à notre pensée. On peut y répondre d'abord, par un argument *ad hominem*. Comment vous réclamez-vous du progrès pour vous opposer à l'introduction de la doctrine péripatéticienne? S'il y eut progrès pour l'esprit humain au jour où vos auteurs crurent pouvoir traiter dans les écoles les questions philosophiques en dehors des inspirations qui avaient guidé leurs pères, c'est apparemment parce qu'on reconnut des inconvénients dans le système adopté jusqu'alors ; éviter l'inconvénient dont on souffre sur le moment, c'est améliorer, c'est faire un progrès ; or, depuis cette substitution, plusieurs siècles se sont écoulés, ces siècles n'ont pas brillé par une grande soumission des intelligences au joug, pourtant très-salutaire, de la Foi, ils n'ont même pas amené la philosophie sécularisée à un apogée bien merveilleux ;

disons-le tout net, l'enseignement qui a prévalu apparaît à presque tous ceux qui veulent être chrétiens en même temps que philosophes, comme plein d'inconvénients, de malentendus et de pièges dangereux ; on demande quelque chose de mieux. La philosophie péripatéticienne n'éviterait qu'une partie de ces inconvénients, elle n'améliorerait la condition de ces études que par un point ou deux, évidemment il y aurait progrès. Le progrès emporte mouvement, et l'esprit de l'homme a besoin de mouvement. Tout le monde en convient. Progressons donc, c'est-à-dire allons en avant. Pourquoi m'enfermeriez-vous dans votre système de prétendu affranchissement ? J'en veux sortir, moi, et précisément par une application de vos principes ; en dehors du platonisme que l'on déclare surfait, du cartésianisme qui assurément ne contente pas tout le monde, je ne trouve de principes fermes et enchaînés que dans l'école péripatéticienne ; il serait singulier qu'au nom du progrès, vous m'empêchiez de m'avancer jusqu'à cette école.

Mais je vous entends me reprocher d'abuser des mots, mon progrès fera reculer et non avancer ; ici, expliquons-nous. L'esprit n'est pas comme le corps ; ce dernier est mortel, et tout ce qui l'approche et lui sert, plus mortel que lui encore, pour ainsi parler, est souillé et perdu après quelque temps de service ; je ne vais dire à personne de reprendre ses habits de l'année passée. Mais l'esprit ne souille rien de ce qu'il atteint, il ne déshonore rien de ce qu'il délaisse, il conçoit et accepte

aujourd'hui un système philosophique, il lui demande par ordre les principes des choses; le voilà plein d'admiration pour ce système, enchanté d'y trouver la solution des questions les plus ardues, des problèmes les plus difficiles, l'économie politique, la morale publique et privée, et la Théologie elle-même, s'y accommodent; mais l'homme est un enfant grandi, même l'homme philosophe, ce qu'il a eu longtemps en la main finit par lui peser, il use et il abuse de ce que la Providence lui confie; les abus et les excès lui font voir des défauts dans ce qu'il trouvait si merveilleux tout à l'heure, il faut changer de système; l'esprit humain est-il si pauvre qu'il ne puisse pas trouver un autre moyen de s'expliquer à lui-même, et ce qu'il est, et ce qu'il y a au-dessus et au-dessous de lui? On cherche, on croit trouver, on trouve, et vers ce nouveau maître toutes les applications accourent, s'empressent et se comportent de manière à confirmer tout ce qu'il mettra en avant. Mais qui osera dire maintenant que ce nouveau système n'a pas d'inconvénients, qu'il n'entraîne pas d'abus et qu'il n'appelle pas d'amélioration? Or, pour qui n'en connaît que deux ou trois, pour qui sait que l'esprit humain s'est toujours promené entre ces deux ou trois, il n'y a pas moins progrès à aller du dernier, dont on sent la pesanteur, au premier qui vous soulagera, qu'il y en a eu autrefois à descendre du premier au second.

Entre les deux ou trois systèmes philosophiques auxquels tous les systèmes secondaires se rattachent, qui dira, au nom du progrès, celui auquel on doit s'ar-

rêter définitivement? Un nouveau Paris surgira-t-il pour décider entre ces trois déesses, qui se disputent l'autorité sur la raison humaine? Je le reconnaitrai si l'on veut, je donne ainsi des bornes aux progrès de l'esprit humain, il est enfermé dans un cercle philosophique assez étroit, et je surprendrai peut-être beaucoup de mes lecteurs en disant qu'au delà de ces systèmes on ne peut rencontrer que l'ignorance ou l'absurdité; mais je le demande, la marche n'y est-elle pas beaucoup plus libre, le progrès n'y est-il pas beaucoup plus possible que si le cercle n'en comportait qu'un seul? D'ailleurs, l'Esprit-Saint l'a dit (au livre de l'*Ecclésiaste*, chap. 1, verset 9) : *Ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil*; la philosophie exprimait la même vérité en ces termes : *Tout se passe circulairement en ce monde*, et le plus profond des historiens romains, Tacite, au III^e liv. de ses *Annales*, se fait l'écho de cette sagesse divine et humaine : *Il y a, dit-il, pour les choses de ce monde un cercle qu'elles parcourent toujours*. L'homme progresse donc de cette façon dans les choses de l'esprit, il va toujours devant lui, non pas en ligne droite, car l'infini lui appartiendrait, et il serait Dieu, mais en ligne circulaire, suivant l'étendue du cercle où Dieu a circonscrit ses facultés.

Et la liberté? Je sais que des hommes de l'école moderne, qui passent pour de grands penseurs, ont vu la liberté en présence et en contradiction avec ce qu'ils appellent le progrès, et n'ont pas hésité à sacrifier la première au second. Je pourrais, moi aussi, une fois le

progrès présenté comme je l'entends, une fois mon droit d'entrée bien constaté, faire bon marché de la liberté ; mais les adversaires de saint Thomas philosophe ne sont pas tous solidaires les uns des autres, et je ne veux laisser sur les droits de la scolastique aucun doute, ni aucun embarras. Voyons donc ce qu'elle fait de la liberté de penser, qui est, dit-on, le fondement de la philosophie moderne.

On affirme : *la Philosophie est par essence l'esprit d'examen et de liberté, et la Religion l'esprit d'abnégation* ; et on en conclut que la philosophie scolastique, qui accepte résolument la protection et les inspirations de la Religion, ne saurait être une bonne philosophie : d'abord cette définition de la philosophie n'est nullement adéquate, et de la sagesse humaine, elle décrit un caractère particulier, mais non l'essence même ; ensuite cet examen et cette liberté ne sont pour la Philosophie que des moyens d'arriver à saisir la vérité naturelle : si la Religion qui est en possession de cette vérité sur un certain nombre de points, laisse tomber ses lumières indubitables pour éclairer la Philosophie, le philosophe sera-t-il moins libre parce qu'il y verra plus clair ? La vérité est une, en vain cherchera-t-on à la dédoubler, et la Philosophie qui n'en veut plus quand la Théologie l'a vue avant elle, ressemble fort à cette mère du jugement de Salomon, qui veut diviser l'enfant, quitte à le tuer, et dont la principale pensée est de le soustraire à la mère légitime. Cherchons donc la vérité avec ardeur : si nous découvrons quelque prin-

cipe fécond et lumineux, donnons-le à la science, il la dominera; la science nous bénira des lumières que nous lui aurons apportées, elle relèvera de nous; mais ces lumières et ce principe relèveront eux-mêmes de principes supérieurs, qu'à grand'peine nous pouvons découvrir, asseoir et grouper, si la lumière qui doit tout dominer, la lumière infallible de la Religion ne vient nous aider dans ces opérations; la Religion me demande une grande abnégation dans l'acceptation des mystères où Dieu veut parler seul; elle répugne parfaitement à cette absurdité qu'une chose vraie, parce que Dieu l'a dite, sera trouvée fausse quand les savants l'étudieront, mais elle nous laisse parfaitement libres dans le champ d'études naturelles qu'elle a seulement éclairé sur quelques points. C'est un droit et un devoir pour l'Église d'intervenir dans les questions philosophiques qui intéressent, soit directement, soit indirectement le dépôt de la Foi; et je trouve fort singulière la frayeur d'un homme qui, cherchant sincèrement la vérité, craint de voir arriver sur lui une lumière supérieure à sa raison. Tout s'enchaîne en la créature comme en Dieu, et la chaîne est encore plus facile à saisir dans l'ordre spirituel que dans l'ordre matériel.

L'erreur appelle l'erreur; le sophiste qui de nos jours a prétendu qu'il lui appartenait plus qu'à tout autre, précisément à cause de son incrédulité notoire, de décider, au sens naturel, sur les vérités les plus chères au cœur du chrétien, ce sophiste est un arrière-

neveu de celui qui arriva à persuader aux hommes que la Théologie et la Philosophie, ces deux chercheuses de la vérité, ne se devaient plus entr'aider, il n'a fait que descendre un degré sur cette échelle des incompatibilités mensongères. Il a manqué, après les autres, à ce précepte si capital du Maître : *Ce que Dieu a uni, il ne faut pas que l'homme le sépare*. Jamais l'Église n'a forcé personne à se reposer les yeux fermés quand elle a eu parlé. La Foi nous donne la vérité à sa façon, et l'Église veut que dans les écoles, on la recherche à la façon de la raison. Que dis-je : les écoles? même en chaire, et devant l'auditoire le plus simple, le prédicateur le plus excentrique n'a jamais formulé un sermon en deux ou trois propositions, pour conclure qu'il faut croire ou mourir. On examine, on discute, on éclaire, on fait appel, par conséquent, à la liberté des autres. Je sais bien une école qui croit le libre arbitre fort gêné, quand Dieu se trouve avec lui dans la même enceinte, et qui, se figurant là deux personnages différents d'humeur enfermés ensemble, voit de grands embarras pour l'un comme pour l'autre; c'est une frayeur analogue, ce me semble, qui inspire l'objection quand la présence d'une parole divine vient aider la raison à reconnaître la vérité; mais cette école n'est pas l'Église, elle n'est même pas très-sympathique à la philosophie scolastique, et d'ailleurs elle rejette avec conviction, sinon avec logique, la conséquence que je viens de dire. Pour moi, je m'estime certainement plus libre quand je sens le Créateur de ma liberté près de moi et avec moi,

que quand je suis parvenu à me le figurer éloigné. Si, d'ailleurs, je voulais faire connaître à leurs fruits le système auquel on attribue l'indépendance de la pensée et le nôtre, j'arriverais assez vite à prouver que la vraie liberté n'a pas beaucoup gagné au change.

La philosophie scolastique s'est servie de l'instrument de la liberté humaine, je veux dire de la raison, devant les personnes privées, devant les assemblées et devant les rois. Dieu lui-même prenait plaisir à l'écouter discuter les conséquences de l'adorable Parole.

Les subtilités qu'on lui a reprochées étaient des moyens, exagérés je l'avoue, de soumettre tout à la raison, de la faire pénétrer jusque dans les derniers replis des choses, et par conséquent d'y porter la lumière. On ne voulait accepter que ce qu'on aurait vu clairement; au contraire, si je lis les principaux écrits, si j'écoute les principales discussions, que la nouvelle philosophie permet, je ne vois guère se produire efficacement que des preuves d'autorité; je vois des noms mis en avant, groupés et rangés en bataille pour ou contre une proposition, suivant qu'on veut la soutenir ou la renverser. J'entends énoncer des faits, des faits fort entêtés, dit-on, et, derrière ces faits, des noms de savants, souvent fort attachés aussi aux conséquences qu'ils prétendent tirer de leurs découvertes. Mais combien les vraies raisons, combien les principes sont rares! Un ami de la liberté a bien souvent le droit de se demander pourquoi on parle si souvent de cet instrument merveilleux, et pourquoi on s'en sert si peu.

La philosophie scolastique ne s'arme donc ni contre la liberté, ni contre le progrès, ni contre la science. Si, aux procédés ordinaires pour arriver à la lumière, elle superpose un procédé plus lumineux encore, c'est pour les protéger contre eux-mêmes et les empêcher de se perdre. Elle présente ses affirmations comme découlant des principes naturels, et, lors même qu'il s'agit d'une vérité révélée, elle apprécie et discute l'opinion de l'adversaire, en respectant sa personne. Saint Thomas, en particulier, n'a jamais manqué ni à l'une ni à l'autre de ces deux règles de la saine philosophie. Loin de rejeter le principe de libre discussion dont les écoles modernes ont revendiqué l'invention, nous l'encourageons, et nous en fournissons les moyens par une *logique* plus complète; nous le rendons surtout plus utile en appelant l'attention de ceux qui l'étudient non pas seulement sur des thèses de critique pure, par exemple : de la certitude, de l'origine des idées, etc.; mais aussi et principalement sur les premiers principes, fondements de toute science. On a toujours compris dans l'École la nécessité de la discussion pour éclairer les esprits, la nécessité de la tolérance pour laisser à ces esprits, que Dieu a doués d'une variété si admirable, l'exercice tout entier de leurs aptitudes. Ce n'est pas nous qui avons inventé τὸ ἀντίστροφον (le maître l'a dit) des Pythagoriciens, ce n'est pas nous qui l'avons répété, et la divergence presque infinie des opinions soutenues par nos philosophes et nos théologiens dans

une même soumission au Docteur angélique, et surtout à l'Église, est un des caractères les plus saillants de l'École. Sans doute l'erreur, qui n'accepte nulle entrave, et qui est la déviation de toute règle, admettra sur un même fait ou sur un même terme des interprétations plus multiples. Mais qui peut se plaindre raisonnablement qu'on enferme son esprit dans les limites de la vérité, pourvu que dans ces limites on lui laisse liberté entière? Toujours l'École a accepté, et cela est sans doute plus vrai maintenant que jamais, que le monde, livré à la dispute des hommes, a pour celui-ci une explication physique et métaphysique dans un sens, et une autre explication dans un autre sens pour celui-là. Si la vérité est une, si Dieu ne voit pas ce qu'il a créé sous deux aspects divers, il est vrai aussi de dire que ce qui est uni dans l'ordre supérieur est divisé dans l'ordre inférieur, comme le point central d'un cercle se multiplie en des rayons d'autant plus multiples qu'ils s'approchent davantage de la circonférence. Ainsi de grands génies ont cru; il reste encore des hommes de grand mérite qui croient que la Foi trouve un point d'appui solide dans les principes dont se réclame la science moderne, et dans les données philosophiques actuellement en cours; ce n'est pas mon avis; mais je puis affirmer qu'aux plus beaux temps de la scolastique, les principes auxquels ils sont obligés de remonter, étaient acceptés et soutenus par des esprits éminents aussi clairement et aussi librement qu'aujourd-

d'hui. Il en est aussi qui demandent à voir comment la science humaine, avant sa sécularisation, s'accordait avec la Foi, et s'il n'y aurait pas pour l'une comme pour l'autre de grands bénéfices à se réconcilier d'après les termes de l'ancien accord. J'écris pour éclairer cette question.

Du reste, c'est une simple traduction qu'on va lire. Parmi les trois moyens qui m'ont été conseillés pour arriver à mon but, j'ai préféré celui-là, et je veux dire pourquoi.

On m'a dit d'abord : Refaites un travail que vos Pères si ardents à propager la doctrine de saint Thomas n'auront pas manqué d'entreprendre autrefois, donnez-nous un lexique des termes philosophiques employés par le saint Docteur. D'autres m'ont conseillé de me consacrer à la traduction en français de ses œuvres, soit philosophiques, soit théologiques; enfin, on m'a demandé la traduction d'un philosophe thomiste.

Le premier parti était facile à prendre, le lexique demandé existe, il a été fait par un dominicain fort savant, il est fort court et arrangé méthodiquement; mais je l'ai vu si souvent tomber des mains de ceux qui le consultaient que j'ai renoncé au projet de le rééditer. Il aurait peu de succès. A bien prendre, un pareil livre n'apprend guère au lecteur que ce que le lecteur sait déjà. Qu'on prenne dans un des quatre volumes qui suivent un mot spécial, n'importe lequel; qu'on cherche,

pour mettre à côté, un autre mot à peu près synonyme ; l'un remplace l'autre, et le second remplace le premier, sans apprendre grand'chose au lecteur qui ne sait pas par avance la philosophie. Le second procédé est assurément utile, mais il ne comble pas la lacune que nous savons qui existe entre les esprits de nos jours et les enseignements philosophiques du maître. Avant de pénétrer dans les profondeurs de la philosophie où saint Thomas asseoit si souvent sa doctrine, il faut s'être habitué graduellement à la connaître, il faut savoir sa langue, il faut en avoir étudié méthodiquement toutes les issues. J'en suis donc venu à chercher parmi les auteurs de philosophie scolastique celui qui répondrait le plus complètement aux désirs dont je viens de parler. Le choix n'a pas été long à faire. Roselli et Goudin sont les plus connus, et, autant que je puis le dire, les plus dignes de l'être. Roselli est de la fin du XVIII^e siècle, les exemplaires de sa philosophie se trouvent assez facilement, et partout. Il a cet avantage qu'il prend corps à corps tous les ennemis de la Foi et de la philosophie catholiques, et qu'il les réduit au silence dans des notes fort consciencieuses. Il est enseigné, même en France, dans quelques séminaires. Mais il m'a paru qu'on lui préfère généralement Goudin ; ce dernier est d'une meilleure époque. Il est certainement meilleur littérateur, il est plus philosophe que Roselli ; s'il n'entreprend pas l'un après l'autre tous les adversaires, il pose plus nettement, il démontre plus à

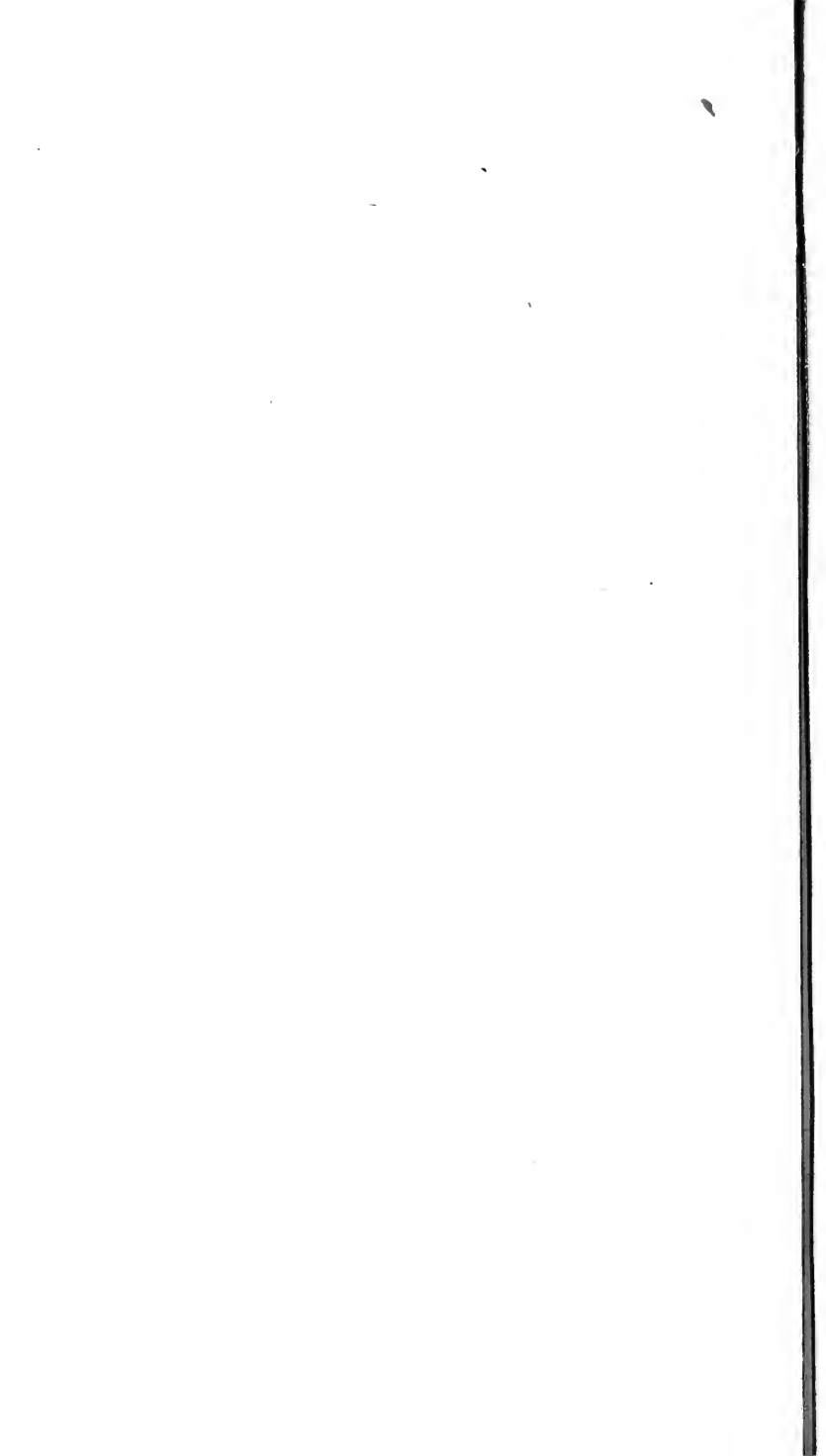
fond la justesse des principes au moyen desquels leurs assertions pourront être réfutées. Il n'a ajouté aucune note, et outre la gravité que cela donne à l'ouvrage, j'y trouve l'avantage fort précieux de mieux voir la suite et l'enchaînement de ses démonstrations. Je serais peut-être excusé si, en le faisant réapparaître à deux siècles de distance, je ne l'imitais pas en cela, et on m'a souvent demandé quelques notes sur ce que la science moderne a pu acquérir, sur ce qu'a pu gagner l'esprit de l'homme depuis ces deux siècles. J'ai cru mieux faire en suivant l'exemple de mon auteur. Si Dieu me prête vie, j'essaierai, dans un livre spécial, de dire la manière dont j'entends que tout ce qui s'est fait et dit en logique, en physique, en morale et en métaphysique depuis Goudin peut se ramener aux principes par lui mis en lumière, pour y être accepté, contesté, ou rejeté absolument.

Disons cependant quelques mots de cet auteur. Il était né en 1639 à Limoges. Il entra à dix-huit ans au couvent des dominicains de cette ville, et il y fut de bonne heure appliqué à l'enseignement de la philosophie. De là, sa réputation le fit appeler à Avignon. D'Avignon il vint à Paris, et fut longtemps professeur au couvent du noviciat de Saint-Dominique. Enfin, nommé docteur en Sorbonne, il professa la théologie au grand couvent de Saint-Jacques jusqu'en 1695; il mourut cette année-là presque subitement, à l'âge de 56 ans. Des éditions nombreuses de sa

Philosophie parurent dès son vivant et après sa mort. Il était fort estimé en Espagne, en Italie et en France, où les troubles politiques et religieux de la fin du XVIII^e siècle interrompirent seuls la tradition de son enseignement. Il est encore enseigné dans nos écoles d'Italie, et il est en grand crédit en Espagne. Son ouvrage devenait fort rare. La dernière édition, celle de 1692, ne se trouvait plus. C'est la seule vraiment complète. En 1856, le Rév. Père Mareddu, prieur au couvent des dominicains d'Orvieto et professeur au séminaire diocésain, le reproduisit. C'est cette reproduction que j'ai traduite et que j'offre aujourd'hui au public.

Si j'ai besoin de m'excuser de donner en français un ouvrage que son auteur, fort bon Français et fort heureux, quand la circonstance s'en trouve, de rendre hommage à sa patrie, a donné en latin, je le ferai d'abord en disant que je ne suis pas forcé pour la Philosophie, comme on l'est pour la Théologie en général, de ne m'adresser qu'à des prêtres ou à des Religieux. Dieu merci, il y a dans le monde encore assez de gens curieux des choses de l'esprit pour qu'une doctrine, nouvelle en notre temps, claire et s'appuyant particulièrement sur le bon sens, ne soit pas indifférente à tous ceux qui doivent préférer la lecture française à la latine. Ensuite, même pour ceux qui doivent savoir le latin, pourquoi exiger qu'un ouvrage qui est offert autant à leur curiosité et à leurs loisirs qu'aux controverses de leurs classes soit présenté sous une

enveloppe plus difficile à percer? C'est bien assez, je pense, que je demande à leur mémoire de conserver le sens et l'ordre de bien des termes nouveaux pour eux, sans leur laisser le travail d'une traduction. Je suis si loin de faire la guerre au Goudin latin que j'ai concouru, suivant mes faibles moyens, à l'édition latine de 1856; mais je pense qu'il faut s'accommoder à tous les besoins quand on veut être utile à tout le monde.



PRÉFACE

Pour faire connaître d'abord mon intention, et l'ordre que je suivrai en tout cet ouvrage, c'est un cours complet de philosophie suivant la doctrine angélique de saint Thomas, que j'offre au public, et j'y expliquerai le plus brièvement et le plus clairement possible, tout ce que l'on examine ordinairement dans les quatre parties de la philosophie. Si l'école de Pythagore a accordé assez de confiance à son maître pour en établir l'autorité comme raison dernière en ces mots : *αὐτὸς ἔφα*, *le maître l'a dit*, n'accorderons-nous par plus volontiers autorité à la parole de cet homme dont Jésus-Christ a approuvé la doctrine, que l'Église a élevé jusqu'au Ciel avec des éloges merveilleux, dont les décisions ont été proclamées dernièrement par le Saint-Siège inébranlables, et parfaitement sûres, que toute la terre vénère comme le prince et l'ange des docteurs, et qui joint toujours à son affirmation les raisons les plus convaincantes ?

PRÉFACE.

Je sais bien que , par suite de l'admiration que s'est attirée cet homme illustre , tous cherchent à se l'approprier. Quelques-uns le revendiquent , même malgré lui , pour s'en faire un patron qui donnera crédit à leurs opinions , ou au moins pour ne pas paraître quitter les sentiers battus par un si grand docteur. D'autres le suivent sincèrement , afin de puiser la vérité aux sources surnaturelles qu'il indique , ou encore pour enrichir de leurs écrits l'école thomiste , déjà si bien partagée.

Mêlé à ce nombre si considérable d'auteurs , je veux promettre , sinon d'atteindre à la sublimité des derniers , au moins d'éviter la mauvaise foi des premiers.

Dans tout le cours de cet ouvrage , je mettrai mes soins à me conformer à saint Thomas , et jamais je ne chercherai à ramener ses sentiments aux miens. Et , comme bien des gens , qui reconnaissent d'ailleurs à la doctrine de saint Thomas une profondeur et une solidité supérieures , la trouvent cependant difficile à comprendre à cause de sa sublimité , et l'accusent d'être inaccessible à l'esprit des commençants , je m'appliquerai surtout dans cet ouvrage à la développer en un style clair , par des expressions familières , et même autant que possible par des exemples sensibles. J'espère qu'elle deviendra ainsi pour les commençants , auxquels je destine ce livre , non-seulement intelligible , mais même facile. Je ne négligerai ni les découvertes , ni les expériences dont les hommes habiles de notre temps ont

enrichi la science physique ; les questions qui sont débattues parmi les modernes seront examinées ; enfin, rien ne sera oublié de ce qui peut se rencontrer d'agréable et de curieux , pour adoucir la sévérité de discussions quelquefois épineuses ; car, suivant Horace :

Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci.

Celui-là du public mérite les suffrages,

Qui sait *instruire* et *plaire* en ses doctes ouvrages.

Quant à la division , je suis celle qui m'a paru la plus commode pour les commençants. J'entreprends d'instruire un jeune homme complètement étranger aux principes philosophiques ; je commence donc par une considération sur la philosophie en général, afin que, pénétré de la dignité et de l'utilité de cette science des sciences, il mette tout son zèle à l'étudier ; je considère ensuite la philosophie de saint Thomas en particulier, afin que, comme veut saint Ambroise, la grandeur du maître soit le premier mobile de l'étude. Ces deux dissertations paraîtront peut-être longues ; mais elles n'arrêteront pas trop longtemps l'élève, parce qu'il suffira de les lire une fois.

J'entreprends ensuite une discussion sur la philosophie en général, afin de donner aux jeunes gens avides de discussion un sujet utile sur lequel ils puissent déployer immédiatement leur ardeur ; j'aborde après cela la Logique , et, dans un traité particulier, je donne les préceptes séparés des questions, parce que

les unes servent ordinairement plus à surcharger les autres qu'à les éclairer. Ces questions que l'on agite ordinairement dans les écoles, sur les matières logiques, sont examinées dans le second traité. De là je passe à la Physique, qu'il convient d'expliquer immédiatement après la Logique, parce qu'elle contient des choses plus accessibles aux sens ; et ensuite à la Morale, qui est un peu plus éloignée des sens, mais qui se joint à la Physique, puisqu'elle traite des affections de l'âme. J'expose en dernier lieu la Métaphysique, où sont traitées les choses les plus élevées et les plus éloignées des sens. Il faut à l'homme, pour saisir cette science, un esprit déjà exercé par d'autres études, et elle est comme le couronnement et le complément de toutes les sciences naturelles.



PHILOSOPHIE

PREMIÈRE DISSERTATION PRÉLIMINAIRE.

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE.

Quoique la philosophie ait toujours été traitée avec grande distinction chez les peuples policés, et que les barbares seuls l'aient négligée, il se trouve des hommes pour dire qu'il faut la repousser. Chez les uns, c'est l'effet d'un zèle qui n'est point selon la science, et de cette pensée que la philosophie ne peut pas s'associer suffisamment à la sainteté, comme si Dieu, qui est le maître des sciences, dédaignait des serviteurs savants; chez d'autres, c'est une suite de cette erreur que la philosophie trompe les simples, engendre et entretient les hérésies, et fomenté les querelles: ces derniers prennent pour cause ce qui n'est pas cause, et attribuent à la philosophie les vices des hommes, qui abusent d'une chose excellente, comme si l'on voulait décrier les lois et les tribunaux, parce que des hommes méchants et astucieux abusent quelquefois de la justice contre les innocents; ou supprimer la médecine, parce que des médecins inhabiles donnent souvent la mort en promettant la santé. D'autres méprisent la philosophie comme inutile aux chrétiens, dans l'idée que la science doit se borner à la connaissance de l'Écriture sainte, de l'histoire ecclésiastique, des conciles, et des saints Pères. Nous pouvons appliquer à ceux-ci la parole du Seigneur: *Il faut faire ceci, et ne point négliger cela.* (S. Matth., xxiii.)

Il y a, en effet, dans les Écritures, dans les saints Pères et dans les conciles, plusieurs endroits qui seraient difficilement compris sans la philosophie, et les saints Pères eux-mêmes nous ont enseigné par leur exemple qu'il faut joindre la philosophie aux saintes lettres; leurs écrits et leurs actions rendent perpétuellement ce témoignage. Enfin, il en est qui repoussent la philosophie par méchanceté, afin que les hommes grossiers soient plus facilement égarés; ainsi Luther et mille autres hérétiques ont condamné les sciences spéculatives, dont ils abusaient cependant eux-mêmes pour forger leurs sophismes impies. Dans ce dessein, Mahomet aussi interdit l'étude à ses sectateurs, persuadé qu'une doctrine aussi absurde que la sienne se doit propager plutôt par les armes que par des raisons, et qu'elle ne peut avoir d'empire que sur des ignorants. En effet, *celui qui fait le mal hait la lumière, de peur que ses œuvres ne soient connues comme mauvaises.* (S. Jean, III.) Avant ces ennemis de la vraie Foi, Julien l'Apostat défendait aux chrétiens la culture des lettres, afin que la Foi s'éteignît plus facilement par le défaut de science, comme le remarque saint Augustin. (Livre XVIII, *De la Cité de Dieu*, chap. LII.)

C'est contre tous ces ennemis que nous voulons défendre la philosophie; et, pour cela, nous considérons l'homme dans un triple état : premièrement, comme particulier, et en tant qu'homme; ensuite sous le point de vue politique, en tant qu'il fait partie de la société; enfin, comme chrétien, en tant qu'il est Fidèle. Trois paragraphes nous montreront l'utilité de la philosophie dans ces divers états.

§. I.

La philosophie est nécessaire à l'homme, en tant qu'il est homme, pour perfectionner son esprit.

Cela se prouve d'abord par l'autorité de l'Écriture sainte, qui *préfère la sagesse aux royaumes, aux trônes, aux*

richesses, et à tous les biens de ce monde, et l'auteur sacré ne désigne pas seulement cette sagesse divine qui enseigne la crainte de Dieu et procure la sainteté de la vie; il entend dire aussi la sagesse naturelle, *qui connaît les habiletés de la parole, les moyens de résoudre les arguments, la disposition du globe, et pénètre jusqu'à la puissance des éléments.* (*Livre de la Sagesse*, chap. VII et VIII.) Cette pensée fut de tout temps celle des hommes les plus sages. Socrate ne connaît pas de plus grand mal que l'ignorance, ni de plus grand bien que la science; il considère même les sciences comme des vertus. Platon appelle souvent la philosophie le plus beau présent des dieux. La plupart des hommes illustres ont placé la félicité dans la connaissance des œuvres de Dieu. Virgile fait allusion à cette pensée quand il dit: *Dulces ante omnia musas*: « Les muses ont une douceur qui surpasse toutes les autres. » Hésiode nous a laissé la même pensée, qu'on a rendue dans ce vers: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*. « Heureux qui, dans ce monde, a pu sonder les causes de toute chose. » Ce sentiment des anciens est loué par saint Thomas dans la première partie de la seconde de sa Somme théologique, question III, article VI. Seulement, dit-il, il ne s'agit ici que du bonheur imparfait, car Dieu seul nous peut donner la félicité la plus parfaite, qui est surnaturelle, et celle-là même, qui consiste dans la vision de Dieu en son Essence, n'est qu'une philosophie suréminente. Or, quoi de plus nécessaire à l'homme que ce qui le rend heureux, quand même cette félicité ne serait qu'imparfaite et naturelle, puisque la grâce, loin de détruire la nature, la suppose pour la perfectionner?

Cette conclusion se prouve encore par diverses raisons. D'abord, ce qui cultive l'esprit est nécessaire à l'homme en tant qu'il est homme, puisque l'on est homme par l'esprit: or la philosophie met tous ses soins à cultiver l'esprit. En effet, dans notre esprit, il y a deux puissances: l'intelligence et la volonté; la philosophie spéculative perfectionne l'intel-

ligence par la connaissance de la vérité, et la philosophie morale dirige la volonté vers les actes de vertu ; c'est donc avec raison que Cicéron attribue à ces deux genres de sagesse la culture de l'âme, et l'art de bien vivre, et qu'il les appelle remèdes de l'âme, principes de toutes les bonnes actions et de toutes les bonnes paroles, etc.

Secondement, la philosophie délivre les hommes de la barbarie, et les rend plus doux et plus humains ; c'est pourquoi on appelle *humanités* les études préparatoires à la philosophie, c'est pourquoi les hommes que la lumière de la philosophie n'a pas éclairés descendent à des mœurs grossières et bestiales, comme on peut le voir pour les Américains et les autres nations barbares.

Troisièmement, l'homme est né pour contempler les œuvres de Dieu. Il doit chercher un reflet de la beauté du Créateur dans les créatures ; c'est le devoir de sa vie tout entière : car, comme dit l'Apôtre : *Les perfections invisibles de Dieu sont manifestées à notre intelligence par les choses qu'il a créées.* (Épître aux Romains, ch. 1^{er}.) Le Livre de la Sagesse, ch. XIII, nous dit que *nous pouvons connaître le Créateur par les beautés qu'il a répandues dans ses créatures*, et le Prophète ajoute au Psaume XVIII : *Je verrai les cieux, qui sont l'ouvrage de vos mains, la lune et les étoiles, que vous avez créés.* Or la philosophie n'est pas autre chose que la contemplation des œuvres de Dieu. Donc elle est nécessaire à l'homme ; aussi Dieu a-t-il infus dans l'âme d'Adam, en même temps que les autres aptitudes, la philosophie comme un ornement indispensable.

Quatrièmement, il est nécessaire qu'un roi connaisse son royaume, un citoyen sa patrie, un propriétaire ses domaines ; or l'homme est le maître du monde, et l'Écriture dit que *Dieu a placé toutes choses sous nos pieds ; que le soleil, la lune et les autres astres ont été créés pour notre service.* Il est citoyen de cette vaste patrie, et Socrate, interrogé d'où il était, répondit avec raison : « *Je suis citoyen du*

monde. » Il est donc nécessaire que l'homme connaisse ce qui est dans le monde ; et c'est là l'objet de la philosophie.

Une cinquième preuve se trouve dans l'admiration et la vénération profonde dont les hommes instruits sont l'objet parmi nous. Salomon ne fut-il pas admiré du monde entier, au point que la reine de Saba enviait le bonheur des serviteurs d'un si grand prince, parce qu'ils pouvaient jouir des manifestations d'une si grande sagesse. Même, comme le rapporte l'Écriture au second Livre des Rois, chapitre x : *Toute la terre désirait voir le visage de Salomon pour connaître sa sagesse.* Aussi Pythagore, Socrate, Platon et Aristote l'emportent sur les plus puissants rois en honneur et en réputation. Tout ce qui nous rappelle ces hommes sages a pour nous le plus grand prix, et l'on n'a pas cru payer trop cher la lampe d'argile du philosophe Epictète, en en donnant trois mille drachmes.

Enfin, et comme sixième preuve de notre thèse, nous apporterons ce désir habituel qui nous entraîne vers ce qui convient à l'homme en tant qu'homme ; tout homme, en effet, désire naturellement savoir, et cela avec d'autant plus de force qu'il a plus d'esprit, c'est-à-dire qu'il a plus pleinement la nature humaine. Je dis plus, l'homme préfère naturellement la science aux autres choses, et, comme disait Alphonse, roi d'Aragon : *Les rois ne pourraient s'appauvrir que dans le cas où la science devrait se payer à sa valeur.* Robert, roi de Naples, disait de son côté : *Les lettres me sont plus douces que le trône.* La connaissance de toute vérité est donc nécessaire à l'homme, puisqu'elle perfectionne sa nature.

On dira : L'Ecclésiaste, au chapitre 1^{er}, dit que la science est *l'affliction de l'esprit, et la pire des occupations* ; et le même auteur ajoute : *Celui qui augmente sa science augmente sa peine.* Chez les païens, la déesse des sciences s'appelait Minerve, nom qui veut dire *brisement des nerfs, et diminution de la vigueur.* Jérémie

aussi nous dit , chapitre x : *Tout homme devient sot par la science*. La science n'est donc point nécessaire à l'homme , elle lui serait plutôt dangereuse.

Je réponds d'abord, que la science est dite *affliction de l'esprit*, à raison de son objet, parce qu'elle découvre les misères humaines, et la vanité des choses créées. C'est dans ce sens que, suivant saint Thomas, seconde division de la seconde Partie de la Somme théologique, q. ix, art. 4, la troisième béatitude, celle de *ceux qui pleurent*, répond au Don de science. Quant à l'étude de la science en elle-même, elle est très-agréable, comme le prouve le même docteur, première Partie de la seconde, q. xxxi, art. 5.

Je réponds, en second lieu, qu'on appelle la considération de la vérité *la pire des occupations*, c'est-à-dire la plus laborieuse et la plus difficile, parce que, si les fruits de la science sont agréables, les racines en sont amères. C'est là le sens de l'Écriture, puisqu'elle ajoute que cette occupation, qui consiste à rechercher les choses naturelles, nous a été donnée par Dieu. Or, elle ne serait pas de Dieu, si elle était mauvaise par elle-même.

Je réponds, en troisième lieu, que si, *par la science on augmente la fatigue*, c'est occasionnellement, comme nous l'avons déjà expliqué. Quant au nom de Minerve, s'il a été donné à la science par les anciens pour indiquer la diminution de la force corporelle et nerveuse, il ne signifie qu'une chose, c'est que l'étude affaiblit le corps. Dans le fait, la plupart des hommes studieux sont faibles; mais il n'y a pas grand inconvénient à diminuer les forces du corps pour perfectionner l'esprit, puisque l'un est le serviteur, l'autre le maître. Quant au passage de Jérémie, saint Jérôme y répond que le prophète parle comparativement à la science de Dieu, devant laquelle la nôtre, quelque grande qu'elle soit, n'est réputée que folie. Isaïe dit au même sens que toutes les nations, comparées à Dieu, sont considérées comme un néant.

§. II.

La philosophie est nécessaire à l'homme, en tant qu'il fait partie de la société, et qu'il est uni civilement aux autres hommes.

L'homme peut être envisagé de trois manières par rapport à la société : d'abord, d'une manière générale, en tant qu'il en fait partie ; ensuite, en tant qu'il y commande, comme les princes et les magistrats ; enfin, en tant qu'il lui donne ses services, dans la jurisprudence, la médecine, la guerre, et les autres arts. Nous disons que la philosophie est nécessaire au citoyen sous tous ces points de vue.

D'abord, la philosophie est nécessaire à tous les citoyens en général : cela est constant, c'est elle qui fonde et conserve tous les États bien organisés. Les anciens monuments nous prouvent que toutes les sociétés ont été établies par des sages. La république des Juifs doit sa constitution à Moïse, qui était incontestablement un grand philosophe. Celle des Égyptiens reconnaissait pour fondateur principal Mercure *Trismégiste*, autrement dit Mercure *trois fois grand*, ainsi nommé parce qu'il était à la fois roi, philosophe et prêtre. La république des Chaldéens et celle des Perses avaient reçu leurs institutions des mages, qui étaient encore des philosophes. Les Grecs, primitivement sauvages et habitants des bois, furent réunis en société par le philosophe Orphée, duquel on disait pour cela qu'il charmait et rassemblait les bêtes féroces par la douceur de ses chants, c'est-à-dire qu'il réunissait les hommes barbares en société par la beauté de ses doctrines. Horace dit de lui, au livre de l'*Art poétique* vers la fin : *Fils des dieux et leur interprète, Orphée a détourné du carnage et d'une nourriture grossière les hommes*

d'abord errants dans les bois ; et c'est pour cela qu'on dit qu'il amollissait les tigres et les lions pleins de rage.

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
 Cædibus et victu fædo deterruit Orpheus,
 Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.

La république d'Athènes fut fondée par Solon, un des sept sages de la Grèce. Lycurgue institua celle de Sparte. Rome, sous Romulus, n'était qu'une caverne de pasteurs errant dans les champs, et qu'un refuge de voleurs et de brigands. Tite-Live nous en rend témoignage ; c'est de Numa Pompilius, qui était un grand philosophe, qu'elle reçut sa forme de république organisée. Enfin, si l'on étudie les origines de toutes les républiques, on rencontrera toujours un philosophe, soit dans leur fondation, soit dans leur réformation. Et Socrate a pu dire que l'office du philosophe est de connaître les choses divines, et de gouverner les choses humaines.

Prouvons maintenant par un argument spécial le second point de notre conclusion. La philosophie est nécessaire à ceux qui commandent dans l'État : par exemple, aux princes et aux magistrats. La première preuve se tire de l'autorité des Écritures, où la Sagesse a dit : *Par moi règnent les rois*, et ailleurs : *Si vous tenez à votre trône et à votre sceptre, ô rois, aimez la sagesse*, non pas seulement cette sagesse qui consiste dans la crainte de Dieu, mais encore, comme le contexte le montre, celle qui connaît la *disposition de la terre et la puissance des éléments ; le commencement, la fin et le milieu des temps ; la vicissitude, les changements et les révolutions des époques, le cours de l'année et la disposition des étoiles, la force des vents*, et mille autres choses de ce genre dont traite la philosophie ; de là cet ancien adage : « *Heureux seraient les États qui pren-*

draient pour rois des philosophes, ou dont les rois se mettraient à philosopher.

La même chose est indiquée par des exemples : Salomon, pour bien gouverner, demande à Dieu *la sagesse*, c'est-à-dire la philosophie naturelle, et Dieu le loua de sa prière. Philippe de Macédoine, pour rendre Alexandre digne de régner, confia son éducation au philosophe Aristote. Cette science du gouvernement, dans laquelle il excella, il l'avait apprise lui-même sous le philosophe Lysis, pendant qu'il était retenu comme otage à Thèbes. Enfin les meilleurs princes furent des savants, ou du moins prirent conseil auprès des savants; et, chez les Chinois, les lettrés seuls peuvent être à la tête du gouvernement.

Cela est confirmé par la manière de faire de la nature, comme le remarque saint Thomas. (*Opuscule sur l'Instruction du prince*, liv. I^{er}, ch. II.) En mettant la tête au-dessus des autres membres, en la dotant de neuf sens, quatre internes et cinq externes, bien qu'elle n'en attribue qu'un aux autres membres, qui est le toucher, elle nous avertit que ceux qui sont à la tête du corps social doivent plus que les autres exceller dans la sagesse et dans la connaissance des choses; et c'est encore dans l'ordre de la nature que les corps soient régis par des intelligences dont les plus sublimes sont en même temps les plus sages.

Enfin, c'est prouvé par la raison. Il est du sage de disposer et d'ordonner, l'ordre étant l'œuvre de la sagesse; mais c'est aux princes et aux magistrats qu'il appartient d'ordonner et de disposer les peuples : ils doivent donc l'emporter sur les autres par la sagesse et par la connaissance de la vérité. La politique elle-même, qui n'est que la science de gouverner les peuples, est une partie de la philosophie, parfaitement connexe aux autres. Ajoutons enfin l'argument que Platon emprunte aux Perses. La politique des royaumes est une imitation de la politique du monde. Et comme un peintre ne peut faire une image exacte sans

regarder le modèle, ceux qui gouvernent l'État, pour le bien gouverner, doivent jeter les yeux sur le modèle parfait de toute politique, à savoir, sur l'ordre des choses naturelles; ce qui se fait par la philosophie. Aussi Minutius Felix dit-il, dans *Octave* : *Vous ne pourrez bien gouverner la république, qu'autant que vous connaîtrez cette cité du monde habitée par tous les hommes.*

Le troisième point de la conclusion est celui-ci : La philosophie est nécessaire à ceux qui servent l'État. Il se prouve ainsi : Ce service se fait surtout par la médecine, la jurisprudence et la guerre. Pour commencer par la médecine, il est certain qu'elle est subordonnée à la philosophie naturelle; et, comme on dit habituellement, *le médecin commence là où cesse le physicien.* Aristote appelle la philosophie et la médecine deux sciences sœurs, parce qu'elles se prêtent un secours mutuel. Sans la philosophie, la médecine est donc imparfaite; c'est pourquoi les grands médecins furent en même temps de grands philosophes, comme nous voyons pour Galien, Averroës, Avicenne et plusieurs autres. Donc, comme dit Galien, *tout bon médecin sera philosophe.* Cela est encore évident pour la jurisprudence, puisqu'elle fait partie de la philosophie morale, et tire de cette philosophie les principes et les arguments qui lui servent à expliquer les lois. Dans Aristote, Alcidas appelle la philosophie un rempart et un retranchement pour les lois. Cicéron, au cinquième livre des *Tusculanes*, dit qu'elle est la directrice des lois, la maîtresse des mœurs et de la science, un guide pour la vie, un excitant à la vertu, un empêchement au vice; et dans son livre des *Orateurs célèbres*, il nous apprend que Scévola et les meilleurs jurisconsultes ont été puissamment aidés dans leurs études par la dialectique. Quant à l'art militaire, l'Écriture dit qu'il a besoin des secours de la philosophie, parce que dans les expéditions guerrières, *mieux vaut la sagesse que la force.* L'armée, en effet, est au corps politique ce que sont les mains au corps naturel; mais la philosophie en est comme l'œil; et de

même que les yeux sont nécessaires pour diriger les efforts des mains, de même la philosophie est nécessaire pour diriger les opérations militaires. Ainsi la science politique, qui fait partie de la philosophie morale, commande à l'art militaire ; sans sa direction, la bravoure guerrière ne serait qu'une férocité dangereuse ; c'est ce qui se voit dans les nations barbares, telles que les Huns, les Vandales, les Goths et les Alains, qui avaient la force militaire, mais qui, manquant de la culture des sciences, ont plutôt été des troupeaux de lions et de loups dévastateurs que des armées d'hommes. C'est pour cela que les anciens ont représenté Pallās, la reine des sciences, sous la figure de Bellone, modérant le char de Mars, et l'ont armée du casque, du bouclier et de la lance ; pour cela encore, les Macédoniens l'ont appelée du même nom qu'Hercule, *Alcide*, ce qui veut dire vaillante et militante, pour nous apprendre que les sciences sont nécessaires aux armes. Une dernière preuve se tire de l'exemple des guerriers les plus renommés, qui tous ont cultivé les lettres. Hercule, le plus vaillant des Grecs, excella dans la philosophie ; car chez Atlas, roi de Libye, il disserta philosophiquement sur les astres et la sphère céleste ; et de là est venue cette fable qu'il a enlevé le ciel des épaules d'Atlas. Le même a, chez Chiron, appris la vertu des plantes, et la philosophie naturelle ; une tradition analogue nous apprend qu'Achille, pour se rendre apte à la guerre, étudia les sciences sous le philosophe phénicien Chiron. Alexandre fut disciple d'Aristote avant d'être maître du monde ; son père Philippe s'instruisit sous le philosophe Lysis ; les conseils de Cinéas le philosophe furent d'un grand secours à Pyrrhus, roi d'Épire, dans ses expéditions guerrières. Épaminondas, Alcibiade, Scipion, Jules César, et les autres grands généraux excellèrent dans les lettres non moins que dans les armes. A l'égard des autres arts, comme l'agriculture, l'art nautique, etc., nous n'en parlerons pas pour être bref ; qu'il nous suffise de faire remarquer avec Cicéron, au livre des Orateurs, que la phi-

losophie est la mère et la productrice de tous les arts. Leur origine se rattache toujours au nom d'un philosophe, et l'expérience nous montre qu'ils ne sont pas médiocrement aidés par les études physiques.

De tout cela il résulte évidemment que la philosophie est nécessaire à l'homme, même considéré civilement et comme faisant partie de l'État, et que c'est elle qui fonde, conserve et soutient les sociétés.

§. III.

La philosophie est nécessaire à l'homme en tant que Fidèle, elle est le soutien de la Foi et de la Religion.

Cette conclusion doit s'entendre de la Foi considérée non du côté de son principe, c'est-à-dire du côté de Dieu qui l'établit, car Dieu peut l'instituer et la conserver sans le secours de la philosophie : il l'a même établie malgré la philosophie et toute la science humaine, en se servant d'hommes ignorants, afin qu'on ne pût y voir que l'œuvre de sa puissance ; mais cela s'entend de la Foi considérée du côté du sujet, c'est-à-dire de l'homme, qui doit coopérer à la conservation et à la propagation de cette Foi par des moyens humains, tels que l'autorité des princes, la sévérité des lois, la puissance militaire et autres du même genre : nous disons en ce sens que rien n'est plus nécessaire à la Foi que la philosophie.

Cette conclusion se prouve d'abord par l'autorité de l'Écriture, qui fait souvent usage de raisons naturelles. Ainsi saint Paul prouve l'existence de Dieu par des effets naturels, par les pluies, par l'ordre dans lequel les fruits viennent chacun à son temps, et par d'autres faits naturels. (*Actes des Apôtres*, ch. XIV, et au ch. XVII), il prouve la présence de Dieu en toutes choses par son opération, parce que *nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être* ; et son indé-

pendance, parce qu'*Il donne à tous ce qu'ils ont*. Cela est constaté encore dans le livre de Job, tout rempli des arguments de la sagesse humaine. En premier lieu, comme saint Jérôme le fait remarquer à saint Paulin, Job y développe toutes les lois de la *Dialectique* par la proposition, les prémisses, et la conclusion. Il emprunte ensuite ses preuves à la *Physique*, et la fait intervenir presque tout entière : la génération des météores, la pluie, la grêle, la gelée, la neige, le tonnerre, la foudre ; la nature et les révolutions du soleil et des astres ; la formation des pierres précieuses et des minéraux, les instincts des animaux, etc. Il traite aussi fréquemment des questions métaphysiques, en parlant des anges, des attributs divins, de la vérité, etc. La *Morale* n'est nulle part exposée avec plus d'étendue. Le livre des Psaumes est aussi rempli d'une érudition philosophique incontestable. Dans le Psaume XVIII, suivant l'interprétation de saint Thomas, le prophète exprime la formation de la foudre ; dans le Psaume CIII, il décrit merveilleusement la disposition du ciel et du monde, la distinction des montagnes et des vallées, les origines des fontaines, l'utilité des pluies, la différence du jour et de la nuit, la fécondité de l'été et de l'automne, la stérilité de l'hiver ; il enseigne que, Dieu venant à soustraire l'influence vivifiante des astres, les feuilles et les fruits se réduisent en poussière, c'est-à-dire en leur matière première, tandis que la douce chaleur du printemps fait tout renaître. Fréquemment aussi, les psaumes font mention des œuvres naturelles de Dieu, comme de l'origine des vents, de la formation de la neige et de la grêle, des eaux souterraines que le prophète appelle des dragons, et des abîmes cachés dans les trésors de Dieu. De sorte que le prophète a pu dire à Dieu : *Je me suis complu dans vos œuvres, et je me réjouirai dans les ouvrages de vos mains*. (Ps. XCI.) On en pourrait rencontrer autant dans les autres livres de l'Écriture, et surtout dans les livres de Moïse, qui sont remplis, non-seulement de mystères, mais encore d'affirmations de science naturelle, et dont la

doctrine est divisée par les saints Pères en naturelle, morale et théologique. Saint Ambroise sur le Psaume xxxv; saint Basile, *Préface aux Proverbes*; saint Jérôme, *Préface sur l'Ecclésiaste*; saint Augustin, *Épître à Volusien*; Rupert, *Livre des œuvres de l'Esprit-Saint*, nous montrent que tous les arts libéraux peuvent être tirés de l'Écriture sainte.

Ajoutons l'autorité des saints Pères, qui enseignent souvent que la philosophie est utile pour l'intelligence des saintes Lettres, et pour la défense de la Foi. Saint Clément d'Alexandrie, au livre premier des *Stromates*, confirme cette doctrine par divers exemples; saint Augustin, au livre troisième contre l'Académie, ch. xviii, nous dit : « La science des arts libéraux, quand elle est modeste et brièvement exposée, fait trouver à ceux qui veulent embrasser la vérité, plus de vivacité, de persévérance et de soin dans leurs recherches. Ils désirent cette vérité avec plus d'ardeur, ils la poursuivent avec plus de constance, et y goûtent plus de douceur en s'y attachant. » Et, dans son traité sur la Trinité, il nous dit : « Je ne mettrai point de lenteur à rechercher la science de Dieu, soit par l'Écriture, soit par la créature. » Les créatures, en effet, comme disait saint Antoine, sont le livre de Dieu. Le Créateur, pour enseigner les hommes, a publié deux livres : l'un dans la création, qui est le monde; l'autre dans la révélation, qui est l'Écriture sainte. Saint Grégoire de Nazianze, dans son Oraison vingtième, comble d'éloges la philosophie, et condamne le jugement dépravé de ceux qui la méprisent comme insidieuse, dangereuse, ou ennemie de Dieu.

Une autre preuve est tirée de l'exemple des saints docteurs, qui, presque tous, ont excellé dans les sciences naturelles. Il est certain d'abord que les anciens Patriarches étaient très-instruits dans les sciences naturelles. En effet, on rapporte que les Égyptiens ont appris la philosophie d'Abraham. La Genèse nous apprend qu'Isaac sortait vers le soir pour méditer dans les champs, c'est-à-dire, suivant l'in-

terprétation commune, pour considérer le cours des astres. On y dit aussi que Jacob a habité *sous des tentes*, et, suivant les Hébreux, ces *tentes* n'étaient pas autre chose que des écoles publiques. Le rabbin Onkelos donne pour ce passage la version suivante : *Jacob était un homme intègre, et il servait dans la maison de la doctrine.* Job a été le plus grand philosophe de son siècle, nous l'avons dit plus haut, et la tradition nous rapporte qu'il a enseigné publiquement les sciences chez les Thémamites. Eliphaz semble y faire allusion, quand il lui dit : *Vous avez été le maître d'un grand nombre.* (Job, ch. iv.) L'Écriture nous enseigne que Moïse fut aussi profond philosophe, car elle dit qu'il connaissait toute la science des Égyptiens, et Philon, qui a écrit sa vie, nous dit qu'après avoir acquis toutes les sciences connues en son pays, il fit venir de Grèce, écouta attentivement, et récompensa magnifiquement les maîtres les plus instruits.

On croit que Josué, succédant à Moïse, reçut de lui aussi bien la science et la sagesse que le droit de commander au peuple. David connaissait la philosophie, comme on le voit dans les psaumes, et il est appelé le plus sage des princes, au second livre des Rois, chapitre xxiii. Pour Salomon, c'est chose connue. Daniel n'ignorait rien de la science des Chaldéens, et les autres prophètes furent toujours considérés chez les Hébreux comme docteurs dans les sciences divine et humaine.

Pour les Pères de l'Église, saint Augustin, saint Jérôme, saint Clément d'Alexandrie, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, etc., il serait facile d'amasser des preuves dans le même sens; mais leurs écrits nous font assez connaître combien ils étaient versés dans la sagesse humaine. Aussi saint Jérôme, dans son épître à Magnence, après avoir énuméré plusieurs interprètes de la sainte Écriture, ajoute-t-il : « Tous ont tellement
« répandu dans leurs livres les doctrines et les sentences
« des philosophes, qu'on ne sait pas ce que l'on doit admi-

« rer le plus, ou de leur connaissance des choses du siècle, « ou de leur science des Écritures. » Mais les Pères ne se sont pas seuls servis des connaissances du siècle ; l'apôtre saint Paul lui-même, dans sa première épître à Tite, cite un passage d'Épiménide : *Les Crétois sont toujours menteurs, ce sont de mauvaises bêtes*. Et dans sa première Épître aux Corinthiens, v. 15, il emprunte à Ménandre ces paroles : *Corrumpunt bonos mores colloquia mala* : « Les mauvais entretiens gâtent les bonnes mœurs. » Aux Actes des Apôtres, chapitre xvii, il prononce une sentence d'Aratus : *Ipsius et genus sumus* : « Nous sommes de sa race », c'est-à-dire, de la race de Dieu. Le second concile de Tours (canon xv) imite saint Paul, et, à l'appui d'une de ses décisions, cite une sentence de Sénèque. Enfin, notre conclusion se prouve par diverses raisons : D'abord, la philosophie est un moyen d'attirer plus facilement à la Foi les infidèles qui sont instruits. Ainsi Origène, par cela même qu'il se montre très-instruit, attire à la Foi un grand nombre de philosophes (voyez Baronius, au tome II de ses *Annales*). De même que saint Paul, voulant instruire tous les hommes, se fit Hébreu avec les Hébreux, tout à tous, le Fidèle, pour attirer les savants à la Foi, doit aussi se faire savant.

En second lieu, sans la philosophie, les artifices et les sophismes des hérétiques seront difficilement découverts ; donc les Fidèles, qui peuvent avoir fréquemment des discussions avec les hérétiques, doivent être versés dans les procédés de la philosophie.

Troisièmement, la doctrine sainte s'embellit aux ornements que lui fournit la sagesse humaine ; saint Clément d'Alexandrie ne croit pas devoir dédaigner cette troisième raison, et l'ajoute aux deux précédentes.

Quatrièmement, la théologie est nécessaire pour conserver la Foi, comme saint Thomas le démontre dans la première partie de sa *Somme théologique*, question première, art. 1 ; mais la philosophie est une préparation nécessaire pour

former un théologien , donc elle est aussi nécessaire à la Foi. Aussi au livre IX des Proverbes est-il dit de la Sagesse divine qu'*Elle a envoyé ses servantes pour convoquer dans la citadelle, c'est-à-dire les sciences humaines, dont elle se sert comme une maîtresse se sert de ses servantes.* .

La cinquième preuve se tire de la différence qu'il y a entre la vraie Religion et l'erreur. Si la vérité est amie de la vérité, la connaissance des vérités naturelles favorisera et confirmera la vérité religieuse , en même temps qu'elle fera reconnaître l'erreur; et cela nous explique pourquoi, dans les fausses religions, les ignorants s'opiniâtrent, tandis que les savants n'y tiennent qu'en apparence et faiblement. Il n'y a point, en effet, de fausse religion qui ne contienne plusieurs données contraires à la lumière naturelle; la philosophie en découvre la fausseté, et rend ainsi ces religions méprisables. Socrate se riait des dieux des Gentils; il fut condamné, par l'Aréopage, à boire la ciguë, comme coupable de mépriser les dieux. Platon suivait son maître en cela, mais par crainte de la mort, il s'exprima avec plus de ménagement, disant dans son livre *De la République* qu'il faut respecter ces vanités, non point comme des vérités, mais comme des coutumes de la patrie. Aristote, pour avoir manifesté les mêmes idées, fut obligé de prendre la fuite, et n'échappa que difficilement à la sévérité des lois; Caton se moqua aussi des superstitions de l'ancienne Rome. Cicéron, au livre sur la Divination : *J'admire, dit-il, comment deux ministres de ces vanités peuvent se regarder sans rire.* Pline considère comme des folies les divinités et les mystères de Rome (liv. II, ch. VII). Les mages, qui étaient prêtres et savants chez les Perses, quand Xercès eut passé en Grèce, firent brûler les temples des Grecs, qu'ils appelaient par dérision les prisons mensongères de la Divinité, parce que Dieu, étant un esprit pur, simple et libre, ne pouvait être renfermé dans ces lieux étroits. Sous Numa Pompilius, les Romains n'adoraient pas les idoles; car ils savaient par la

philosophie que Dieu est un Esprit incréé, tout à fait inaccessible aux yeux des mortels, et par conséquent incapable d'être représenté par des simulacres. Les Arabes Averroës, Avicenne et Algazel, qui étaient profondément versés dans la philosophie, méprisaient la loi de Mahomet, comme le montre Javellas dans la seconde partie de la *Philosophie chrétienne*, traité XV. Ils croyaient bien plus à Aristote qu'à Mahomet; cependant, comme ils vivaient parmi les mahométans, ils faisaient comme les autres. Chez les Chinois, comme le rapporte le Père Trigault, le peuple seul adore les idoles; les savants ne reconnaissent qu'un seul Dieu, maître du ciel et de la terre.

La Foi catholique est, au contraire, très-fermement établie, quand elle se rencontre dans des hommes d'une science et d'une intelligence supérieures; il nous suffit, pour nous en convaincre, de nommer saint Augustin, saint Jérôme, saint Thomas et tant d'autres. Elle s'est même conservée bien plus longtemps chez les nations où les lettres sont plus florissantes, par exemple en Espagne, en Italie, en France. Les Allemands, au contraire, comme le remarque le Père Soto, dès qu'ils eurent abandonné la scolastique pour se donner tout entiers à la recherche d'une vaine élégance dans les discours, tombèrent dans une infinité d'erreurs, et ce n'est pas autre chose que l'ignorance du siècle passé qui a ouvert la porte aux hérétiques modernes. Ce n'est pas sans raison que saint Augustin, déjà cité, dit : *La connaissance des arts rend ceux qui désirent embrasser la vérité plus ardents, plus persévérants et plus soigneux.*

La sixième preuve se tire de la condition même de l'homme. L'homme, en effet, procède naturellement des choses sensibles aux choses intelligibles, des créatures au Créateur, comme le dit l'Apôtre; or, puisque la Grâce ne détruit pas la nature, mais la suppose, la lumière de la Foi ne détruit point la lumière de la philosophie, mais plutôt la suppose comme un préambule et une préparation. Saint

Clément d'Alexandrie appelle la philosophie un catéchisme pour la Foi, et Théodoret dit qu'elle est une tradition qui dispose à recevoir la doctrine de la Foi.

Cette raison trouve une confirmation nouvelle dans ce que nous allons dire. La lumière de la Foi est à la lumière naturelle ce qu'est la Grâce à la nature ; or les choses qui perfectionnent le bien de la nature , comme les vertus acquises et un bon caractère , ne détruisent pas , mais aident les opérations de la Grâce. Ainsi la philosophie , qui perfectionne la lumière naturelle de la raison , aide aussi la Foi ; c'est pourquoi les nations les plus instruites sont plus accessibles à la Foi , et la conservent mieux que les nations incultes et ignorantes ; c'est ce que l'expérience nous montre quand on compare les Chinois et les Japonais , qui sont instruits , avec les Américains , qui sont grossiers. ♪

La septième preuve est tirée de la pratique de l'Église , qui établit par des démonstrations philosophiques sa doctrine de l'existence de Dieu , de sa providence , de sa toute-puissance , de l'immortalité de l'âme , des anges , des vertus à pratiquer , et des vices à éviter. Elle ordonne aux professeurs des sciences de faire la même chose. Elle éclaire même , et explique les mystères par des raisons de convenances tirées de la philosophie , comme on le voit dans le Catéchisme de Trente , dans les livres de saint Augustin sur la Trinité , et dans mille autres livres de doctrine sacrée. L'Église a aussi institué des Universités comme des remparts de la vérité , afin d'y faire fleurir l'étude de la science divine et humaine , et elle donne à saint Thomas des éloges merveilleux , parce qu'il a su joindre la philosophie à la Foi. Elle sait , en effet , cette mère prudente , que la Foi , quand elle est accompagnée de la raison , pénètre plus facilement dans l'esprit des hommes , s'y grave plus efficacement , et y résiste avec plus de force aux erreurs.

La huitième preuve se tire du devoir même du docteur chrétien , car l'Écriture exige de lui trois choses : 1^o *il doit*

être prêt à rendre raison de sa Foi à quiconque l'interroge. (S. Pierre, I Épître, ch. III); 2^o *il faut qu'il soit capable d'exhorter dans la vraie doctrine* (S. Paul à Tite, ch. II); 3^o *il faut qu'il puisse attaquer les contradicteurs de la Foi* (même chapitre). Or la philosophie est nécessaire pour tout cela. Donc la philosophie est nécessaire au Fidèle. Je prouve la mineure en ce qui concerne le premier devoir. On peut rendre raison de la Foi de trois manières: en démontrant les vérités préparatoires à cette Foi, comme l'existence de Dieu, son unité, sa providence; en montrant que les mystères, comme ceux de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, ne sont point contraires, qu'ils sont plutôt conformes à la lumière naturelle, en résolvant les objections qui se font contre la possibilité de ces mystères; et tout cela appartient à la philosophie, qui fournit des raisons naturelles, des raisons de convenance, et des solutions; donc la philosophie est nécessaire. Quant au second devoir, qui est l'exhortation, la philosophie y est encore utile; car l'Apôtre entend par là une exhortation doctrinale, qui se fait, non point avec des tropes de rhétorique, ou des expressions pathétiques comme dans la poésie et dans l'art oratoire, mais par de puissantes raisons et une forte argumentation, comme la philosophie seule peut les donner. La philosophie est encore nécessaire pour l'accomplissement du troisième devoir, à savoir: la réfutation des objections contre la Foi; car cela se fait en combattant ces objections, et en résolvant les sophismes dont on les enveloppe. Ce double travail lui appartient, c'est à elle d'ordonner les raisons en forme de syllogismes pour les rendre plus efficaces, et de découvrir les subtilités des sophismes. Aussi saint Jérôme dit-il sur Ézéchiël: *Tout ce qu'il y a dans le siècle d'opinions perverses, tout ce qui appartient à la sagesse de la terre, et qui croit avoir de la solidité, tout cela est renversé par la Dialectique, et se dissout en cendres et en fumée, comme la paille sous l'action du feu.* Cette parole du saint docteur est conforme à ce que

nous montre l'expérience; car les raisons des hérétiques, sous le faux brillant des paroles sonores et de l'éloquence mensongère, paraissent solides et propres à persuader; mais, ramenez-les à la forme philosophique, vous les trouverez plus fragiles que le verre, et plus légères que la paille. Ce défaut, caché sous le vêtement des paroles, se reconnaît à l'aide de la Dialectique; mais sans ce secours, comme dit saint Augustin, tout ce qui est dit avec élégance est accepté pour dit avec vérité. De là est née cette haine capitale dont les hérétiques poursuivent la philosophie scolastique. C'est pour cela qu'ils détestent parmi les docteurs sacrés, saint Thomas en particulier. C'est lui, en effet, qui a donné à la doctrine de la Foi la forme philosophique, et qui l'a ainsi rendue terrible comme une armée rangée en bataille. C'est contre lui que fut prononcée cette parole sacrilège d'un hérétique : *Enlevez saint Thomas, et c'en est fait de l'Église.*

Objection première. Les Apôtres et les premiers prédicateurs de la Foi ont triomphé glorieusement du monde et de sa philosophie, sans avoir eux-mêmes aucune philosophie, et ils ont rempli toutes les fonctions d'un docteur fidèle. La philosophie n'est donc point nécessaire au docteur de la Foi.

Objection seconde. Saint Paul, aux Colossiens, chapitre II, avertit les Fidèles de se garder de la philosophie comme d'une séductrice; donc elle n'est point utile, mais dangereuse aux chrétiens.

Objection troisième. Les saints Pères repoussent fréquemment la philosophie comme trompant les simples, forgeant des sophismes, fomentant des hérésies; donc la philosophie n'est point utile, mais dangereuse aux chrétiens.

Réponse à la première objection. Les Apôtres, au lieu d'arguments, eurent les miracles pour renverser la philosophie humaine; et, parmi les saints, nous voyons ceux qui ont eu excellemment le Don de science faire moins de miracles que les autres. Par exemple, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, et tant d'autres,

leur rôle étant de propager la Foi par le moyen de la science acquise et infuse. Ceux, au contraire, qui n'ont pas excellé dans la science ont eu le Don des miracles pour confirmer leur enseignement. Il était convenable, c'est saint Thomas qui le remarque dans son Opuscule LXX, q. II, art. 3, que la première prédication des Apôtres se fit dans la faiblesse et la simplicité, afin que la conversion du monde ne fût attribuée qu'à la Puissance divine. Maintenant que la sagesse humaine et la puissance du siècle ont été domptées et épurées par la pauvreté du Christ et par la folie de la Croix, elles peuvent rendre des services signalés à la Foi victorieuse; ainsi, après le premier combat, ceux qui ont été vaincus, d'ennemis qu'ils étaient, deviennent des auxiliaires utiles, et les armes qu'on leur a enlevées passent aux mains des vainqueurs. Ainsi encore David, après avoir couché à terre le géant Goliath avec les armes les plus simples, qui sont les pierres et la fronde, prit le glaive de cet ennemi pour lui couper la tête, et combattre les combats du Seigneur. On peut dire encore que les Apôtres eux-mêmes ont reçu, de la Puissance divine, les sciences humaines, autant que l'exigeait le ministère de la prédication: car, selon saint Jérôme: *Tout ce que l'exercice donne ordinairement aux autres, le Saint-Esprit le leur suggérait.*

Réponse à la seconde objection. Saint Paul parle, non pas d'une sagesse quelconque, mais, comme il l'explique lui-même, de la sagesse frivole, de celle qui est corrompue par des erreurs contraires à la Foi, comme fut celle des épicuriens, des cyniques, etc. Ces erreurs cependant n'étaient point quelque chose qui appartint à la philosophie, mais certains abus de la philosophie, procédant du défaut de raison, comme dit saint Thomas à l'endroit cité.

Quant à la troisième objection, je réponds que la philosophie peut être considérée dans trois états: d'abord, comme ennemie de la Foi, ensuite comme interprète orgueilleuse des mystères de la Foi, enfin comme humble servante de

la Foi. Le premier état est celui qu'elle eut chez les philosophes païens, qui abusaient des raisons philosophiques pour combattre la Foi. Le second état est celui qu'elle a chez certains hérétiques, qui veulent assujettir à la mesure de la raison les vérités de la Foi. Le troisième état est celui qu'elle a chez les docteurs catholiques. Donc, si quelquefois les Pères parlent contre la philosophie, c'est qu'ils la considèrent telle qu'elle était chez les philosophes païens, c'est-à-dire comme hostile à la Foi, ou telle qu'elle est chez les hérétiques, c'est-à-dire comme un arsenal de sophismes, et une interprète orgueilleuse des mystères. Mais, considérée chez les docteurs catholiques, c'est-à-dire prise comme humble servante de la Foi, les Pères la louent, comme il appert de leurs paroles, et les hérétiques seuls la craignent et la blâment, comme le loup redoute le chien. Cela suffit pour réfuter les calomnies dont Jansénius charge la philosophie et les docteurs scolastiques, Dieu sait dans quelle intention. Ce n'est donc point la philosophie qui engendre les hérésies, ou ces artifices à l'aide desquels on élude les préceptes de Dieu, c'est l'orgueil et la malice des hommes qui abusent de la philosophie; mais est-il au monde une chose sainte et utile dont la malice des hommes ne puisse abuser? Les hérétiques abusent des Écritures, et cependant elles sont très-saintes. Quant à ces questions singulières, épineuses, frivoles et peu nécessaires, qu'on accuse la philosophie d'avoir introduites dans la doctrine de la Foi, ce sont comme ces rameaux qu'une végétation luxuriante fait sortir quelquefois d'un arbre très-utile; si on ne les trouve pas fructueux, on les retranchera prudemment, sans détruire ni arracher l'arbre. L'exemple de Jansénius lui-même prouve surabondamment l'utilité de la philosophie scolastique dans les questions de Foi, puisqu'il n'est tombé dans de si profonds précipices que parce qu'il s'est écarté de cette philosophie.

SECONDE DISSERTATION PRÉLIMINAIRE.

CONSIDÉRATIONS SUR LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS.

Si la philosophie est nécessaire à l'homme, il n'est pas moins nécessaire à celui qui veut étudier la sagesse de choisir entre tant de systèmes divers un maître, dont il observera particulièrement la doctrine, comme le navigateur observe une étoile directrice au milieu des flots en furie. Il faut s'attacher aux principes de ce maître, comme à un fil conducteur, afin de pouvoir se dégager plus facilement du labyrinthe. Comme le vaisseau qui, en pleine mer, se laisse aller au gré des vents, loin d'avancer, court de grands dangers; comme l'estomac qui se remplit de nourritures contraires, n'y trouve qu'une charge, et non un soulagement; comme un chien poursuivant plusieurs lièvres n'en peut saisir aucun, ainsi l'esprit qui se livre à des principes divers ne peut s'instruire; il en est plutôt accablé, et tout confus. Son attachement à plusieurs maîtres l'empêche de se pénétrer parfaitement de la doctrine d'aucun; *car le cœur qui entre dans deux voies n'aura point d'issue.* (Ecclesiastique, III.) Aussi Sénèque conseille-t-il à l'homme studieux, pour arriver au but qu'il se propose, de ne poursuivre qu'une voie, et de ne point s'aventurer en plusieurs; sans cela, marcher, ce n'est plus avancer, c'est s'égarer. L'usage de toutes les nations a été de se choisir des chefs et des princes dans la science comme dans le reste; et cela est d'accord avec l'ordre de la Provi-

dence, qui a coutume de gouverner la multitude des hommes par un seul, et de communiquer ses dons seulement à l'homme qu'elle destine à cet office. C'est Elle qui, pour ne point s'écarter de sa voie ordinaire en communiquant la science aux hommes, a voulu que la multitude des hommes reçût d'un seul maître, autant que possible, la lumière de chaque science, comme les planètes reçoivent toutes la lumière d'un seul soleil. Aussi, chaque fois qu'il a plu à Dieu de restaurer les sciences déchues, soit par l'incurie des hommes, soit par la longueur des temps, il a suscité un savant qui fut le devancier, le porte-drapeau, et le chef des autres. Après les Patriarches, il a donné aux Hébreux Moïse, qui fut docteur dans les sciences naturelles aussi bien que dans la Loi divine; aux Égyptiens, Mercure Trismégiste; aux Italiens, Pythagore; aux Grecs, les sept sages, et ensuite, dans la morale, Socrate; dans la théologie naturelle, Platon; dans la philosophie, Aristote; dans la médecine, Hippocrate; dans la géométrie, Euclide; dans l'éloquence, Démosthènes; dans la poésie, Homère; et ce qui s'est fait chez ces peuples confirme encore l'opinion émise plus haut sur les autres peuples dont nous n'avons pas l'histoire, les Phéniciens, les Indiens, les Arabes, etc.; nous le savons maintenant plus certainement des Chinois: car, dans la philosophie morale, qu'ils cultivent préférablement aux autres sciences, ils ne reconnaissent qu'un seul maître, qui est Confucius. A les en croire, il ne serait inférieur ni à Pythagore, ni à Socrate; aussi s'attachent-ils à lui constamment depuis deux mille ans. Tant il est vrai que notre intérêt nous conseille, que l'usage de toutes les nations nous avertit, et que l'ordre de la Providence nous commande, pour ainsi dire, de chercher la science sous la direction d'un seul maître. Et comme les chrétiens éclairés, autant par les lumières de la Foi que par celles de la raison, cultivent les sciences divines et humaines avec plus de succès que jamais n'ont pu faire les autres peuples, la Providence a dû leur préparer un chef et

un maître qui, consommant l'union si désirable de la raison et de la Foi, fût considéré par tous comme le père et le prince de la philosophie scolastique, née elle-même de cette union; un chef dont les enseignements fussent acceptés de préférence aux autres, et pris pour règles de toute la philosophie. Cherchons donc parmi les docteurs catholiques celui que Dieu aura élevé à cet honneur, et qui aura mérité cette distinction. Il n'est pas plus difficile de le distinguer que de distinguer le soleil entre les autres astres. Qui ne sait, en effet, que saint Thomas l'emporte sur tous les autres maîtres de la philosophie scolastique, autant que les cyprès sur les rampantes bruyères, *quantum lenta solent inter viburna cupressi*? Mais il est bon d'établir sur des preuves convaincantes ce que nous affirmons ici, afin d'encourager ceux qui veulent étudier sérieusement la doctrine de ce grand maître.

§ 1.

La doctrine de saint Thomas se recommande par la parole de Notre-Seigneur, par les décisions des souverains Pontifes, par l'exemple des conciles, et par les prières de l'Église.

La doctrine de saint Thomas se recommande puissamment, d'abord par un oracle divin, le plus explicite qu'on puisse désirer pour prouver que ce docteur a été choisi entre tous pour enseigner aux Fidèles l'une et l'autre sagesse. Il était près de mourir, et mettait la dernière main à la *Somme théologique*, quand, se méfiant de la faiblesse humaine, et craignant d'avoir laissé échapper quelque erreur, soit en ce livre, soit aux autres qu'il avait écrits, il consulta le Seigneur avec larmes et gémissements devant un crucifix. Ce fut alors que le Seigneur, animant son image suspendue à la croix, lui fit cette bienheureuse réponse : *Tu as bien écrit de moi, Thomas : quelle récompense te donnerai-je?* Ce que font les rois en apposant leur sceau pour

donner force et autorité aux décrets qu'ils approuvent, le divin Maître le fit en cette occasion pour la doctrine de son serviteur, la recommandant ainsi au zèle de tous les chrétiens (1). Et nous, chercherons-nous un autre maître que celui qui, ayant *bien écrit* sur le Sauveur Jésus, *en qui Dieu a résumé toutes ses œuvres*, suivant l'Apôtre (Ép. aux Éphés., 1), a nécessairement *bien écrit* aussi sur toute chose.

Ce miracle est rapporté par des auteurs très-anciens, et entre autres par Bernard Guidonis, évêque de Lodève, presque contemporain de saint Thomas, dans la quatrième partie de son *Miroir des Saints*, dont une copie manuscrite très-ancienne est conservée à la bibliothèque de notre couvent d'Avignon, parmi d'autres volumes dont Jean XXII a fait don à ce couvent. Il est confirmé par l'autorité de l'Église, qui accorde des *Indulgences* à la chapelle du couvent de Naples dans laquelle saint Thomas était en prières. Mention en est faite dans le saint office que nous récitons; elle est souvent répétée dans les décrets des Pontifes. L'antiquité de la tradition, soutenue par l'approbation

(1) Des témoignages historiques qui paraissent au-dessus de toute contestation, font foi que notre Docteur fut honoré de cette réponse à trois reprises différentes. Une première fois à Paris, dans ce couvent de Saint-Jacques dont la dernière pierre s'enlève au moment où nous écrivons ces lignes, et cela à l'occasion d'une dispute élevée entre les docteurs de l'*Université*, sur les *accidents eucharistiques*. C'est à cette première manifestation que se rapportent les récits fort explicites de Jean de Columna, contemporain de saint Thomas, et le texte de saint Antonin. Une autre fois à Orvieto, quand notre saint eut mis la dernière main à l'office du saint Sacrement, que le pape Urbain IV lui avait enjoint de composer. Saint Vincent s'est fait le garant de ce second miracle; l'Église d'Orvieto le témoigne par sa tradition, et par le soin qu'elle a pris de conserver le crucifix d'où la confirmation a été prononcée, ainsi que les peintures et les écrits anciens qui le racontent. La dernière fois est celle à laquelle Gondin fait ici allusion, et le fait se passa dans la chapelle de Saint-Nicolas, à Naples. Bernard Guidonis en parle, et Guillaume de Tocco, disciple de saint Thomas, le raconte dans la légende qu'il présenta à Jean XXII lors de la canonisation de notre saint. Cette légende est dans la collection des Bollandistes. (*Note de l'Éditeur.*)

et la confirmation de l'Église, enfin l'événement lui-même, prouvent la vérité de la parole, puisque la doctrine de notre saint, conformément à cette parole, s'est fait accepter dans le monde entier avec un accord tel, que tous doivent reconnaître que *le doigt de Dieu est là*.

Au témoignage de Notre-Seigneur, l'Église ajoute une série d'approbations, qui n'en sont que le développement naturel. Si à chacun des auteurs scolastiques, elle permet d'abonder dans son sens, il n'y a que saint Thomas dont elle recommande instamment la doctrine, non-seulement comme exempte de tout soupçon d'erreur, mais comme véridique, et parce qu'elle est la voie la plus sûre pour arriver à la vérité; celui qui s'en écarte est par cela même suspect d'erreur, et celui qui s'y attache est certain de ne pas se tromper. C'est un bouclier impénétrable et divin, dont l'Église se sert pour repousser avec succès les traits des hérétiques. Elle prescrit à ses enfants de s'y attacher, et de la répandre de toutes leurs forces; enfin elle la proclame inébranlable, parfaitement sûre, et au-dessus de toute louange. Citons d'abord les paroles de Clément VIII aux Napolitains : *La doctrine de saint Thomas nous est connue par un nombre considérable de livres qu'il a écrits en très-peu de temps sur presque toute espèce de science, avec un ordre parfait, une clarté merveilleuse, et sans la moindre erreur. Pour la composition de ces livres, les Apôtres saint Pierre et saint Paul lui ont prêté le secours de leurs inspirations; ils en ont dicté, de la part de Dieu, certains passages, et le tout a plus tard été approuvé par la parole même du Christ.* Écoutons maintenant Innocent VI, originaire de Limoges : *La doctrine de saint Thomas renferme plus que toute autre, après la doctrine canonique, la propriété dans les termes, la mesure dans ce qu'il faut dire, et la vérité dans les assertions; de sorte qu'on ne sait personne qui l'ait suivie et qui se soit égaré, personne qui l'ait combattue et qui n'ait été à bon droit soupçonné*

d'erreur. L'expérience vient à l'appui, et nous montre que ceux qui combattent saint Thomas tombent dans plusieurs opinions réprochées comme théories, et la plupart du temps pernicieuses en morale. Nous citerons en troisième lieu Paul V, qui appelle saint Thomas *le plus brillant athlète de la Foi*, et qui déclare que les écrits de ce docteur sont un bouclier avec lequel l'Église repousse victorieusement les traits de l'ennemi. Notre quatrième autorité est empruntée aux paroles d'Urbain V. Il s'adresse en ces termes à l'académie de Toulouse : *Nous voulons, et par la teneur des présentes nous enjoignons, qu'on suive la doctrine de saint Thomas, comme véridique et catholique, et qu'on s'applique à l'étendre le plus possible*. Citons, pour conclure, Alexandre VII. C'est devant l'université de Louvain que ce pape proclame les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas *inébranlables et parfaitement sûrs*. *La réputation de ces hommes si admirables en sainteté n'a plus besoin des éloges de personne; elle est au-dessus de tout éloge dans l'esprit de tous les catholiques*. Ce sont ses paroles.

Ce n'est pas seulement par ses encouragements, c'est encore par son exemple que l'Église nous appelle à embrasser la doctrine de saint Thomas. Elle le reconnaît pour son maître dans la philosophie scolastique. Premièrement, parce qu'elle a ajouté son nom au nom de ses quatre premiers docteurs, et, comme les autres la dirigent dans l'exposition des saintes Écritures et dans la théologie qu'on appelle *positive*, elle a saint Thomas pour chef et pour maître dans la théologie méthodique ou scolastique. En second lieu, les saints conciles ont tiré plusieurs fois leurs décrets des écrits de saint Thomas, et seul, parmi les docteurs scolastiques, il leur a fourni le texte de plusieurs définitions de Foi. Cela s'est vu principalement au concile de Trente, dont les Pères n'ont voulu ajouter à l'Écriture sainte, que l'on consulte ordinairement dans les sessions publiques

des conciles, que la *Somme théologique*, qu'ils regardaient comme l'abrégé le plus clair de la doctrine catholique, et l'interprétation la plus sûre de la sainte Écriture. L'orateur du concile nous dit que les Pères ont cru devoir s'en rapporter à saint Thomas, comme l'orfèvre s'en rapporte à la pierre de touche, pour tout ce qu'il pouvait y avoir d'ambigu ou de controversé. Baronius nous dit : « Il « serait difficile de répéter tous les éloges dont fut com- « blé le plus saint et le plus savant des théologiens, et « de quelles acclamations fut honorée sa doctrine dans « le saint concile de Trente, par les Pères qui y sié- « geaient. »

Un dernier argument, non moins puissant que les autres, se tire de l'oraison que l'Église entière adresse à Dieu au jour de la fête de notre docteur : *O Dieu, qui éclairez votre Église par la science merveilleuse du Bienheureux Thomas, Confesseur, et qui la fécondiez par son opération sainte, accordez-nous de comprendre ce qu'il a enseigné, et de l'imiter dans sa conduite.* Par ces paroles, l'Église reconnaît saint Thomas comme un maître dans son genre, c'est-à-dire dans la théologie scolastique, et elle demande à Dieu par d'ardentes prières de faire pénétrer toujours plus profondément sa doctrine dans l'esprit des Fidèles.

§. II.

La doctrine de saint Thomas est recommandée par l'autorité et l'exemple des Universités, des Ordres religieux et des principaux théologiens.

Si, d'après Quintilien, nous considérons les préceptes des sages comme des lois pour notre vie, cette conclusion tirera une grande valeur de ce qui a été décidé dans les plus sages assemblées. A leur tête marche l'Université de Paris, digne mère d'un si grand fils. Un de ses décrets rendu contre certains articles ayant donné lieu de croire que ses docteurs avaient porté atteinte à la doctrine de saint Thomas, elle s'em-

pressa de lever tout soupçon par une délibération publique du jeudi avant les Cendres, 1325. Saint Thomas y est relevé par des éloges merveilleux ; on l'appelle *la lumière resplendissante de l'Église universelle, la source des docteurs, le chandelier illustre et brillant, par lequel sont éclairés tous ceux qui entrent dans les voies de la vie, et fréquentent les écoles de la saine doctrine. Sa doctrine donne à l'Église l'éclat et la gloire dont elle brille dans l'univers, comme le soleil donne l'éclat à la lune.* Ces éloges expriment bien clairement la supériorité de ce docteur universel. Urbain V prescrit à l'académie de Toulouse une grande fidélité à la doctrine de notre Saint, et veut qu'on la répande partout. L'Université de Salamanque, la plus florissante de l'Espagne, jure par les paroles de saint Thomas et de saint Augustin. Celle de Louvain soutient cette doctrine comme lui étant propre, et elle décide, en signe de respect suprême pour saint Thomas, que, dans son sein, le nom du docteur angélique ne sera prononcé que la tête nue et baissée. L'Université de Douai et celle de Padoue le reconnaissent pour leur docteur et leur patron. Celle d'Avignon a eu, par les soins et la munificence de son archevêque Dominique de Marinis, homme si recommandable par sa science et sa piété, une école très-fréquentée, dans laquelle sont enseignées l'une et l'autre sagesse, je veux dire la philosophie et la théologie, d'après les principes de notre docteur. Toutes les académies enfin vénèrent saint Thomas comme le prince et le père des théologiens, et aucune de celles qui ont choisi un maître spécial n'a manqué de déférer cet honneur à saint Thomas.

Parmi les Ordres religieux, les Frères Prêcheurs, les Carmes déchaussés, les disciples de François de Paule, autrement les Minimes, sont renommés par leur piété et leur zèle dans l'étude de saint Thomas, tout le monde le sait. Ceux qui sont consacrés au service de Dieu sous la règle de Saint-Augustin, s'attachent avec la même ardeur à la doc-

trine du disciple saint Thomas qu'à celle de saint Augustin, le maître. Parmi eux, la congrégation de Latran, et la congrégation française des Chanoines réguliers se sont consacrées, par un décret spécial, à défendre la doctrine de saint Thomas. Les Augustiniens, en choisissant pour chef et pour maître Égidius le Romain, disciple et défenseur de saint Thomas, ont reconnu par là même notre docteur comme leur premier maître. Dans l'Ordre de Saint-Benoît, la congrégation du Mont-Cassin reconnaît, par un statut spécial, comme son maître dans la philosophie et la théologie saint Thomas, qui fut autrefois son élève, et nous voyons dans les autres congrégations du même Ordre les professeurs se conformer ordinairement à ce statut. L'ordre royal de la *Rédemption des captifs* ordonne à ses sujets, *en vertu de la sainte obéissance*, de suivre le docteur angélique avec les Commentaires de Zumel, un de ses meilleurs interprètes. Dans l'ordre de Saint-François, beaucoup de révérends Pères capucins et tertiaires déclarent s'attacher aux traces de saint Thomas, et les Frères Mineurs eux-mêmes, bien qu'ils soutiennent les opinions de Scot, ont cependant décidé, dans un décret qui témoigne de leur humilité, qu'il convenait de garder toujours dans leurs écoles un grand respect pour le docteur angélique. La Compagnie de Jésus, dans ses constitutions, a pour règle de suivre saint Thomas, et, dans la cinquième congrégation générale, ses Supérieurs ont ordonné de le considérer comme le propre docteur de la compagnie, et de le suivre en tout. Les congrégations des Barnabites et de l'Oratoire de Jésus ont décidé la même chose en des décrets spéciaux, et l'on pourrait encore ajouter plusieurs autres Ordres, si les décrets de ces Ordres nous étaient suffisamment connus.

La liste des théologiens du premier ordre qui s'attachent à saint Thomas comme à leur maître remplirait un volume. Qu'il nous suffise de remarquer que, comme avant saint Thomas, le livre des Sentences de Pierre Lombard était pris

pour un texte théologique, à l'explication duquel travaillaient tous les théologiens, c'est à la *Somme* qu'a toujours depuis appartenu cet honneur; elle est comme une source inépuisable d'érudition théologique; c'est l'abrégé le plus complet de l'Écriture, de la Tradition, des conciles, des Pères, et de toute la doctrine sainte, la base la plus solide des discussions théologiques, et la règle la plus parfaite pour ceux qui les entreprennent. Tous veulent l'expliquer dans leurs travaux, et l'on peut dire qu'il y a autant de panégyriques de cette doctrine qu'il y a de volumes de théologie. On a compté jusqu'à sept cents commentaires sur saint Thomas, et sans doute beaucoup d'autres se sont joints à ceux déjà comptés, et s'y joignent encore tous les jours. On peut donc lui attribuer, non sans raison, cette parole de saint Jean, chapitre XII : « Le monde entier court après lui. *Ecce mundus totus post eum abiit.* » C'est une grande gloire assurément, et plus admirable qu'on ne saurait dire, d'avoir ainsi appelé à soi l'immense réputation que le Maître des sentences avait conservée si longtemps dans l'École, et d'avoir ainsi gagné à sa doctrine autant de disciples que la science théologique compte de maîtres.

§. III.

La doctrine thomiste est recommandée par diverses raisons.

La première raison peut être tirée de l'origine de la doctrine de saint Thomas. Une doctrine qui vient du Ciel et qui a été communiquée par Dieu est excellente et particulièrement propre à instruire les hommes; elle est préférable à toute autre. Or il est constant que telle est la doctrine de saint Thomas. Donc... La majeure est évidente; car, comme dit l'apôtre saint Jacques, chapitre I : *Tout don excellent et parfait vient d'en haut, il descend du Père des lumières*, et la vérité est moins fille du temps, suivant Horace,

que fille de Dieu et du Ciel. La vérité sera donc surtout dans une doctrine qui vient du Ciel, et qui est donnée par Dieu. Aussi chez certains peuples, les législateurs, pour gagner la confiance, feignaient d'avoir reçu des dieux une science qui les rendait capables d'instruire les hommes. Pythagore disait qu'il avait assisté au conseil des dieux, et y avait puisé ses enseignements. Numa Pompilius se présenta comme instruit par la déesse Égérie. Socrate se vantait d'avoir pour maître un démon familier. Lycurgue attribuait ses lois au génie des dieux plutôt qu'à celui des hommes : tant il est vrai qu'aux yeux des hommes, nul ne peut avoir la vérité ni l'enseigner, sans l'avoir reçue de Dieu ! La *mineure* se prouve par l'autorité des souverains Pontifes. Jean XXII, dans la bulle de canonisation de saint Thomas, dit de ses ouvrages qu'ils n'ont point été faits sans une assistance spéciale. C'est lui qui a dit de saint Thomas : *Il a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles*. En effet, toutes les difficultés y sont éclaircies par une lumière surhumaine. Clément VIII dit *que la parole de saint Thomas est divine, sa doctrine céleste, et appuyée sur des miracles*. Il rapporte que le saint docteur, pour résoudre les difficultés, avait pour interprètes les apôtres saint Pierre et saint Paul. La *mineure* est prouvée encore par une histoire très-authentique de sa vie, où l'on rapporte que le saint homme avait coutume de recourir à l'oraison, comme à un oracle, pour s'y instruire de toutes choses ; qu'il avait des entretiens familiers avec les saints et les anges, et qu'il était fréquemment ravi en extase, quand il appliquait son esprit à la considération des choses de l'École. Or on ne dit ces choses d'aucun autre saint ; n'est-ce pas une preuve que, comme les autres puisaient dans le ravissement des lumières mystiques et prophétiques, cet homme de Dieu y puisait la lumière de la science. Enfin nous prouvons cette *mineure* par l'aveu du saint lui-même, qui disait souvent au frère Réginald : *J'ai trouvé ce que je sais, bien plus dans la prière que dans mon travail*

propre ou dans les facultés naturelles de mon esprit. Si l'on objecte que d'autres ont reçu de Dieu la science infuse, nous répondrons, d'abord que cela n'est prouvé pour aucun saint d'une manière aussi certaine que pour saint Thomas; ensuite, que si d'autres ont reçu de Dieu la lumière pour apprendre les sciences avec plus de facilité, saint Thomas a eu le privilège d'être instruit par Dieu sur des questions particulières, soit dans des ravissements extatiques, soit dans des entretiens avec les habitants du ciel, soit dans l'oraison; car, quand il sortait de l'oraison, dit Bernard Guidonis, il voyait à découvert ce qui lui était caché auparavant, et il avait présent à l'esprit ce qu'il dictait tout aussi bien que s'il l'eût trouvé dans un livre.

La seconde preuve se tire de la perfection même de l'auteur de cette doctrine; car, en saint Thomas, la nature, la grâce et l'étude se sont réunies pour le rendre digne d'être le maître du monde entier. La nature l'avait doué d'une âme bonne et apte aux plus grandes choses, d'une mémoire qui allait jusqu'au prodige, capable d'apprendre toutes choses facilement, de les retenir et de les rendre toujours avec un tel ordre, qu'il dictait souvent à quatre secrétaires en même temps sur les sujets les plus divers. Son esprit était très-vaste, sa pénétration très-subtile, et son aptitude à la contemplation des choses élevées était remarquable. Avec une grande facilité, il expliquait clairement tous les textes, et voyait promptement tous les sens qu'on pouvait donner à une proposition. Les dons de la grâce se joignaient avec profusion à ceux de la nature; il avait l'humilité profonde, qui est le fondement de la sagesse; une pureté de cœur et de corps plus qu'humaine, et c'est à cette pureté qu'est promise la vision et la connaissance de Dieu. Sa prière était si efficace, qu'elle obtenait tout; sa sainteté si grande, qu'il avait les habitants du ciel pour maîtres familiers; la contemplation lui était si facile, qu'à sa volonté le ravissement le saisissait; sa soif de connaître la vérité était si

ardente, que Bernard Guidonis l'appelle, comme avait été appelé Daniel, *l'homme des désirs*. Il avait une lumière très-claire dans l'intelligence pour les choses de la science et de la sagesse. A tous ces dons de la nature et de la grâce, le saint docteur ajouta un travail infatigable ; car, se voyant appelé par Dieu à la mission de docteur, comme il le dit dans le prologue de sa *Somme contre les Gentils*, il se donna tout entier aux sciences, et n'épargna pour les acquérir aucune veille ni aucune fatigue. Il suivit avec avidité les leçons d'Albert le Grand, qui serait resté le plus savant des hommes, si ce titre ne lui eût pas été enlevé par son disciple. Il parcourait avec tant de facilité tous les livres, que, malgré sa modestie, qui était grande, il disait un jour familièrement *qu'il n'avait jamais rien lu qu'il n'eût compris avec l'assistance de l'Esprit-Saint*.

Ajoutons enfin, pour la consolation des disciples de saint Thomas, qu'ils n'ont pas seulement en lui le maître le plus parfait, un maître tel qu'aucun âge n'en a jamais vu et n'en verra jamais, mais aussi un puissant protecteur, qui, après nous avoir donné la doctrine dans ses livres, nous obtient par ses mérites efficaces la lumière nécessaire pour la comprendre. On peut donc attribuer à la doctrine thomiste sur les autres doctrines la même supériorité que l'on attribue à la loi de grâce sur la loi écrite, et dire qu'elle n'expose pas seulement des dogmes, mais qu'elle inspire en même temps l'esprit intérieur nécessaire pour les comprendre et les appliquer.

La troisième preuve se tire du but que le saint docteur s'est proposé en composant ses ouvrages. Les autres systèmes naissent ordinairement d'un certain besoin de contredire, et d'une démangeaison de renverser les doctrines contraires, ou du désir d'introduire des choses nouvelles et inaccoutumées ; on veut soutenir ce qu'on a inventé mal à propos, quand on le voit rejeté par les autres. Saint Thomas n'a d'autre but dans sa doctrine que la vérité ; aussi n'y a-t-il chez

lui de critique amère pour aucun auteur. Il s'efforce de ne contredire personne, et il expose les opinions de tous avec le plus de bienveillance possible. Il suit même toujours le chemin battu par les anciens, et, bien qu'il découvre des vérités nouvelles, il ne cherche point à détruire les anciennes, mais seulement à les éclaircir. Comme les sciences naturelles sont les servantes de la sainte doctrine, il n'a d'autre souci que de faire servir la lumière de ces sciences à l'exposition de la Foi. C'est pour éclaircir et pour expliquer les mystères divins qu'il a su tirer des choses naturelles d'admirables raisons de convenance, et il a si bien en toutes choses adapté la raison à la Foi, que, de l'aveu de tous les docteurs, ses enseignements sont plus que tous les autres propres à expliquer nos mystères. En effet, de même que c'est un indice de rectitude que de s'accorder avec des hommes droits, c'est aussi un témoignage infaillible de vérité aux principales conclusions des sciences naturelles, que de s'accorder avec les vérités de la Foi; la vérité est amie de la vérité, et s'accorde avec elle, tandis que la fausseté s'en écarte absolument.

La quatrième preuve se tire des qualités que doit avoir une doctrine parfaite; les principales sont celles-ci: qu'elle soit pure de toute erreur, solide dans ses affirmations, sublime dans ses principes, uniforme dans ses conclusions, complète dans ses traités, sainte dans sa morale, et facile à apprendre. Or toutes ces conditions se réunissent au suprême degré dans la doctrine de saint Thomas. D'abord, elle est pure de toute erreur, c'est reconnu par les souverains Pontifes, et confirmé par l'expérience des siècles; elle a été retournée, vérifiée, mise à l'épreuve en tous ses points, par tant d'hommes divers et pendant tant d'années, qu'on peut dire qu'elle a triomphé en même temps de la fidélité de ses défenseurs et de la jalousie de ses adversaires. La solidité de ses affirmations est proclamée par la voix publique, et l'expérience lui rend témoignage; car les attaques de ses ennemis n'ont fait que

montrer sa force, comme la haine de Junon a fait ressortir celle d'Hercule. Elle s'est établie avec d'autant plus de solidité qu'elle a été plus vivement attaquée, semblable au marbre, qui se polit quand on le frappe. De là cette locution proverbiale : *La doctrine de saint Thomas doit plus à ses ennemis qu'à ses amis*. Elle tire en effet sa dignité de l'admiration de ceux-ci, mais les attaques des autres ont fait connaître sa solidité, et lui ont donné de l'éclat.

La sublimité de ses principes est suffisamment indiquée par le titre d'*angélique*, qui lui a été donné, soit parce qu'elle s'élève au-dessus des doctrines humaines autant que les anges au-dessus des hommes, soit à cause de la manière angélique dont procède saint Thomas, qui résout toutes choses, autant que le permet leur essence, par les principes les plus élevés.

L'uniformité et l'accord admirable de ses conclusions dans l'unité de la doctrine n'est pas moins remarquable. Comme dans le corps animal un membre ne doit pas combattre l'autre, mais l'aider, ainsi tous les enseignements du docteur se soutiennent et s'enchaînent entre eux, de telle sorte que l'un confirme l'autre, sans pouvoir s'en séparer, et que la philosophie prépare les voies à la théologie, comme celle-ci donne à la philosophie une force, une lumière et une perfection nouvelles.

La doctrine de saint Thomas est aussi très-complète, car il traite de tout ce que peut enseigner un philosophe et un théologien. Il le fait avec autant d'étendue que de clarté, et on peut lui appliquer cet éloge que donne saint Grégoire de Nazianze à saint Basile : *Lui seul peut tenir lieu de tous, à ceux qui étudient pour acquérir la science*.

Elle est d'une sainteté supérieure, car elle nous apprend à penser grandement de Dieu, et humblement des créatures. Elle n'élargit point la voie du salut par une indulgence pernicieuse, et elle ne la restreint point par une sévérité excessive ; elle enseigne une morale telle, que toutes ses opinions

ont été dernièrement reconnues par une parole des souverains Pontifes, non point seulement comme probables, mais comme parfaitement sûres.

Enfin, pour que rien ne manque à la gloire de cette doctrine, malgré sa sublimité et sa profondeur, elle est encore facile, et l'on peut lui appliquer ce que saint Grégoire disait de l'Écriture sainte : *C'est un fleuve à la fois profond et uni, dans lequel l'agneau peut marcher, et l'éléphant nager.* Cette facilité provient de la clarté merveilleuse que met le saint docteur dans ses explications, de l'ordre habile dans lequel il sait disposer ses matières, de l'enchaînement continu de toutes les parties de sa doctrine, et de sa réduction à un petit nombre de principes, dont la connaissance permet de déduire facilement les conclusions qui en naissent directement. De là cette parole devenue axiomatique, que la doctrine de saint Thomas n'exige point de ses disciples une heureuse mémoire, mais un jugement sûr.

La supériorité de la doctrine thomiste se prouve enfin par ses effets : si un arbre se fait connaître par ses fruits, quelle doctrine, excepté la doctrine canonique, en a produit de meilleurs, de plus abondants et de plus utiles à tout le monde ? Elle a perfectionné la science théologique, qui était encore grossière ; elle l'a enrichie d'une forme qui lui manquait ; elle a mis de l'ordre là où il n'y avait que confusion ; elle a jeté une grande lumière sur les points obscurs ; et, quand cette science ne s'appuyait que sur des autorités, et manquait de raisons, elle l'a éclaircie par une foule d'arguments, et elle l'a fait atteindre à son apogée de gloire et de perfection. La philosophie était rebelle à la Foi, et tout à fait étrangère à la théologie, elle l'a assujettie ; et comme autrefois l'ange ramena à sa maîtresse Agar fugitive, ainsi le docteur angélique a soumis la sagesse humaine à la doctrine sainte comme à sa reine ; d'ennemie dangereuse pour la Foi, celle-ci est devenue une servante utile. Les opinions des philosophes païens étaient pour les incrédules et les hérétiques comme des

lances et des glaives avec lesquels ils combattaient la Foi ; notre doctrine les a changés en socs de charrue qui préparent les âmes à recevoir la semence de la sagesse divine, et en faux qui sont d'un utile secours pour recueillir la moisson. Les inventions sacrilèges de tous les hérétiques sont par elle renversées de fond en comble et confondues ; ainsi parle Gravina au tome 1^{er} des *Prescriptions*, et les souverains Pontifes confirment son témoignage. Quant aux mystères de la Foi, elle les a enrichis de raisons de convenance très-lumineuses, elle a répandu sur eux une telle lumière, que la seule vision béatifique peut être plus brillante à l'âme chrétienne. On peut dire qu'elle est comme l'aurore resplendissante du Jour éternel. Elle a fourni aux Pères latins contre les erreurs des Grecs des arguments si forts, que les évêques grecs, au concile de Florence, demandaient avec admiration de quel arsenal pouvaient être tirés des traits si puissants, et, ayant appris que c'était des livres de saint Thomas, ils voulurent avoir la *Somme théologique* en grec. Y a-t-il un philosophe pénétrant, un théologien instruit, un docteur mystique, un prudent directeur des consciences, un sage pasteur des âmes, un habile interprète des Écritures, un prédicateur puissant en parole, un bon controversiste, qui n'ait point puisé à la source de saint Thomas, et qui ne se soit pas familiarisé avec la *Somme théologique*? De sorte qu'on peut dire de lui ce que disait saint Cyprien en demandant les ouvrages de Tertullien : *Apportez-moi le maître!* Y a-t-il quelqu'un qui ne le reconnaisse pour un océan de science, un oracle dans les questions douteuses, un guide dans les chemins difficiles, une lumière dans les points obscurs, un éclairer dans les voies inconnues, un arsenal dans les controverses et les luttes de la pensée, un modèle dans les bonnes mœurs? Comme Daniel, il est éclairé sur les points les plus difficiles de la sainte Écriture ; c'est un trésor d'où les prédicateurs peuvent tirer les richesses les plus incontestables pour la parole sainte ; ses ouvrages sont des

greniers et des celliers d'où le pain et le vin sont tirés en abondance, pour nourrir et rassasier le peuple fidèle. Pour tout dire en un mot, c'est un abîme dont les bords et le fond restent inconnus, et où tous peuvent venir puiser la science chrétienne; aussi tout ce que les autres disent ou font de remarquable, ils le doivent à la doctrine de saint Thomas, et cette doctrine mérite autant d'éloges que l'on voit de bons résultats produits par les autres. O doctrine féconde, abondante en fruits merveilleux, tu as rendu aux hommes de si grands services, que je te dirais plutôt divine qu'angélique, si tu n'étais déjà reconnue divine par cela même que tu es angélique!

Ce que nous venons de dire pour recommander la doctrine de saint Thomas est peu encore auprès de ce qu'on en pourrait dire; mais cela suffit pour montrer combien elle s'élève au-dessus des autres, que de titres de préférence elle a sur toutes, et pour faire comprendre comment l'univers entier, plein d'admiration pour le docteur angélique, a fait profession de le suivre comme docteur universel. Disons donc de lui ce que Sénèque disait de la nature, que la vénération lui est donnée moins encore par reconnaissance que par admiration : *Non mercede, sed miraculo coli.*

Unissons-nous à ces bataillons si illustres, si savants et si éclairés; redoublons d'ardeur pour la sagesse humaine et divine; demandons-en les inspirations à cette source pure et inépuisable; cherchons-en les lumières à ce soleil resplendissant; interrogeons sur ces mystères cet ange que le Ciel nous a envoyé, et, comme le dit Clément VI, de Limoges, dans son sermon sur notre docteur (Lucarni, *Manuel des controverses thomistes*, vers la fin) : « Que sa
« doctrine ne quitte pas notre cœur, ne soit jamais loin de
« nos lèvres; celui qui la suit ne dévie pas; celui qui la
« croit ne se trompe pas; celui qui la tient ne tombe pas;
« celui qui la parle ne ment pas; celui qui l'étudie parvient
« à la vérité; il peut dire comme le Sage : *Tenui eam, nec
« dimittam.* Je l'ai saisie, je ne le lâcherai pas. (Cant., III.) »

THÈSE PRÉLIMINAIRE.

DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

Ceux qui entreprennent d'enseigner les principes d'un art à des commençants éprouvent d'abord tant soit peu leurs élèves, pour savoir ce dont ils sont capables, vu leur nature et leur esprit. Avant de présenter à nos élèves les règles de l'argumentation et les préceptes de la philosophie, nous croyons devoir traiter plusieurs questions sur la philosophie elle-même. Ce sera un exercice propre à satisfaire leur esprit, sans doute avide de discussions; ils reconnaîtront les aptitudes que leur a données la nature, et, l'expérience leur faisant sentir la nécessité d'une méthode, ils s'appliqueront avec plus d'ardeur à étudier celle que nous leur proposerons.

Les deux questions qui se présentent sur la philosophie en général sont celles-ci : d'abord, quelle est sa nature? ensuite, quelles sont ses causes? Chacune de ces deux questions va être examinée.

QUESTION PREMIÈRE.

DE LA NATURE DE LA PHILOSOPHIE.

Pour se rendre compte de la nature de la philosophie, il y a quatre choses à connaître : 1^o Qu'est-ce que la philosophie? 2^o Y a-t-il une philosophie? 3^o Quelles sont ses divisions? 4^o Quelles sont ses qualités? Un article répondra à chacune de ces questions.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

Le mot grec *philosophia* veut dire amour de la sagesse. Ce mot a été inventé par Pythagore, qui, ne reconnaissant que Dieu pour être proprement sage, s'appela lui-même philosophe, c'est-à-dire ami de la sagesse. Le mot est employé cependant pour désigner la sagesse elle-même. Or, *sagesse* se prend dans diverses acceptions ; quelquefois, c'est la manière de bien vivre : c'est surtout le sens que lui donne l'Écriture sainte, dans laquelle le sage est, la plupart du temps, l'homme bon et juste. C'est dans le même sens que Platon, épître X, a dit : *Les bonnes mœurs sont la vraie sagesse, et les sciences n'en sont que les ornements*. Le mot *sagesse* indique quelquefois le Don du Saint-Esprit, qui nous fait trouver du goût aux choses divines ; moyennant ce Don, elles ont pour nous comme un attrait naturel, par lequel nous les goûtons, comme dans les choses sensibles le goût décide de ce qui convient au corps. Le mot *sagesse* se prend aussi quelquefois pour une habileté particulière dans tel ou tel art. C'est ainsi que l'Apôtre, dans son Épître I^{re} aux Corinthiens, chapitre III, parle d'un architecte *sage*, pour dire un homme qui excelle dans l'architecture ; dans ce sens encore, ceux qui sont descendus au fond des doctrines perverses sont appelés dans l'Écriture *sages dans le mal* (Jérémie, IV).

Indépendamment de ces acceptions, le mot *sagesse* se dit ici d'une connaissance plus sublime des choses, et on la définit : l'étude des choses dans leurs causes les plus élevées. En effet, *il est du sage de considérer les principes les plus sublimes des choses* (Aristote, *Métaph.*, liv. I, chapitre IV) ; et selon que l'esprit d'un homme est capable

d'atteindre les principes des choses, cet homme est réputé sage.

Or la sagesse, entendue en ce sens, peut se diviser en naturelle et surnaturelle. La sagesse surnaturelle est celle qui connaît les choses par leurs causes ou par leurs principes surnaturels; ainsi sont les données de la Foi : on l'appelle proprement théologie. La sagesse naturelle est celle qui procède des principes connus par la lumière naturelle, et c'est à elle qu'appartient proprement le nom de philosophie.

CONCLUSION : *La définition propre de la philosophie est donc une connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes les plus élevées, acquise par la lumière naturelle.*

Preuve de la conclusion. — Par le nom de *philosophie*, on entend une sagesse naturelle; or la sagesse naturelle est la connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes les plus élevées, acquise par la lumière naturelle. Donc c'est là la définition propre de la philosophie. La *majeure* est constante, par l'explication que nous avons déjà donnée du nom de *philosophie*. La *mineure* se démontre. La sagesse s'appelle d'abord *connaissance*, parce que c'est une manière de connaître; elle s'appelle *connaissance certaine et évidente*, pour la distinguer de l'erreur, qui est une connaissance fautive; de l'opinion, qui est une connaissance douteuse et incertaine; et de la Foi, qui est une connaissance non évidente. On ajoute : *par les causes les plus élevées*, pour la distinguer de la science prise dans le sens ordinaire. Car la sagesse n'est pas une science quelconque; c'est une science sublime, qui ne s'attache pas aux causes infimes, mais pénètre les plus élevées. On la dit *acquise par la lumière naturelle*, pour la distinguer de la sagesse surnaturelle, qui est la théologie.

Une ancienne et célèbre définition de la philosophie était celle-ci : *C'est la science des choses divines et humaines,*

et des causes qui les renferment. Par *choses divines*, on entend non-seulement Dieu, mais les anges et tous les êtres spirituels, et par *choses humaines*, tout ce qui tombe sous les sens. Cette définition, à bien prendre, ne diffère point de la nôtre.

Première objection. — Une science n'est point certaine et évidente, quand elle renferme plusieurs choses fausses, obscures et douteuses; or la philosophie contient plusieurs choses fausses, obscures et douteuses; sans cela elle ne donnerait pas lieu, sur toutes ses parties, à diverses opinions; donc elle n'est point certaine et évidente.

Réponse. — *Je distingue la majeure.* Une science n'est point certaine et évidente, quand elle contient des choses fausses, absurdes et douteuses; si *ce sont ces données qui lui sont propres auxquelles elle donne son assentiment*, je le concède; si *ce sont des questions étrangères sur lesquelles elle prononce*, je le nie. Ainsi la philosophie n'a d'autres données que celles qui résultent certainement et évidemment de principes connus; mais elle a pour mission de former l'esprit, et de lui apprendre à réfuter ce qui est faux, à éclairer suivant ses forces ce qui est obscur, à suspendre son assentiment dans les choses douteuses, à balancer les raisons probables pour ne point leur donner plus de valeur qu'elles n'en méritent; et c'est là le rôle d'un homme sage.

Seconde objection. — La philosophie a pour objet la connaissance de Dieu; mais Dieu n'a point de cause: donc ce n'est point la connaissance d'une chose par sa cause.

Réponse. — *Je distingue la mineure.* Dieu n'a point de cause *par laquelle il est*, je le concède; de cause *par laquelle il est connu*, je le nie; car la philosophie connaît Dieu par les créatures et par les principes naturels; ce sont autant de causes de la connaissance qu'elle a de Lui.

Troisième objection. — La philosophie thomiste s'appuie presque tout entière sur l'autorité d'Aristote et de saint

Thomas; donc ce n'est pas une connaissance certaine et évidente, mais une foi humaine, obscure, et non évidente.

Réponse. — *Je distingue l'antécédent.* Elle s'appuie sur l'autorité d'Aristote et de saint Thomas; *sur cette autorité seule*, je le nie; *sur cette autorité jointe à des principes et à des raisons évidentes*, je le concède. Nous ne suivons pas en effet cette doctrine à cause des auteurs, mais plutôt nous nous attachons aux auteurs à cause de la doctrine; nous considérons comme certaine leur route, qui a été battue et explorée par tant d'hommes remarquables; en sorte que nous fixons surtout notre attention sur leurs principes et leurs raisons, et que nous nous efforçons de les répandre dans les esprits; nous ne méprisons pas pour cela les heureuses découvertes et inventions faites par les modernes; nous prenons soin au contraire d'en enrichir notre philosophie. Elles ne sont pas, en effet, comme beaucoup le pensent, en contradiction avec les principes solides d'Aristote et de saint Thomas, mais elles se concilient facilement avec ces principes. Telles sont les découvertes qu'une expérience certaine et évidente a faites dans la *Physique*, comme nous le démontrerons dans le cours de l'ouvrage.

ARTICLE SECOND

Y A-T-IL UNE PHILOSOPHIE?

Les académiciens, qui prétendaient qu'on ne connaît rien d'une manière certaine et évidente, niaient conséquemment l'existence de la philosophie. Ils plaçaient toute la sagesse à suspendre constamment son assentiment, de crainte d'adhérer honteusement à des choses douteuses ou fausses. Nous établissons contre eux la conclusion suivante :

CONCLUSION : *La philosophie existe, telle que nous l'avons définie.*

Preuve de la conclusion. — La philosophie est la connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes les plus élevées; or plusieurs choses nous sont connues d'une manière certaine et évidente, et par leurs causes les plus élevées; donc il existe une philosophie.

Preuve de la mineure. — La connaissance déduite évidemment de principes évidemment connus est certaine et évidente. Or la plupart des principes nous sont connus d'une manière évidente, et d'eux sont déduites évidemment plusieurs conclusions, même à l'égard de ces causes plus élevées dont s'occupe la philosophie. Donc plusieurs choses nous sont connues évidemment et certainement, même à l'égard des causes les plus élevées. *La mineure se démontre ainsi.* — En Logique, ces principes sont évidemment certains : *Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Ce que l'on dit généralement d'un sujet se dit de tout ce qui est contenu sous ce sujet;* et de là on déduit évidemment les règles de l'argumentation. En Métaphysique, il n'est pas moins certain que : *Une même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. Le néant ne peut pas donner l'être;* et de là, on déduit évidemment plusieurs données relatives à l'être en général. Tels sont encore ces principes de Morale : *Il faut donner à chacun ce qui lui appartient. L'homme doit vivre suivant la raison. Il faut adorer Dieu. Il faut aimer le bien, honorer ses parents, obéir à ses supérieurs.* Et l'on tire de ces principes plusieurs conclusions évidentes pour la conduite des hommes. Enfin ces principes de la Physique sont incontestables : *Ce qui change n'est pas simple. Ce qui est engendré se compose de principes. Rien n'est produit par soi-même. Ce qui est produit l'est par des causes;* et l'on en déduit plusieurs conséquences à l'égard des êtres mobiles. Je laisse de côté les mathématiques, qui posent des principes évidemment connus, comme ceux-ci : *Le tout est plus grand que sa partie. Si à des quantités égales on*

ajoute des quantités égales, elles demeurent égales entre elles; et sur ces principes on appuie plusieurs démonstrations.

Confirmation. — Un désir naturel n'est jamais complètement trompé; autrement ce serait un don imprudent et vain du Créateur. Or les hommes désirent naturellement savoir, puisque la vérité est le bien de l'esprit, et qu'il y est porté par un appétit naturel; donc il peut l'atteindre, du moins suivant sa mesure.

Première objection. — Pour connaître les choses d'une manière évidente, il faudrait une marque, ou *criterium*, qui nous ferait distinguer les choses certaines des incertaines; or cette marque n'existe pas. Où serait-elle, en effet? Souvent même les choses fausses nous paraissent plus certaines que les vraies; donc nous ne connaissons rien d'une manière évidente.

Réponse. — *Je nie la mineure, car ce criterium de la vérité est l'évidence même, qui se montre souvent à notre esprit d'une manière si éclatante dans des principes connus par eux-mêmes, ou découlant évidemment de principes connus, qu'elle arrache malgré nous notre assentiment. Si les choses fausses nous paraissent quelquefois plus claires que les vraies, la cause en est dans le mauvais usage de nos lumières naturelles, dans la précipitation, la préoccupation, ou la passion que nous faisons intervenir. Quant à ce que nous examinons d'un esprit calme et attentif, il nous est facile de distinguer si c'est certain et clair, ou douteux.*

Instance. — Rien ne nous paraît plus évident que l'état de veille; or, en cela même, notre esprit est quelquefois trompé, puisqu'il pense être éveillé dans les songes, et que, d'autres fois, étant éveillé, il doute s'il l'est. Ceci nous arrive souvent, quand nous sommes frappés par un événement imprévu; donc nous sommes trompés par l'évidence même des choses. Il n'y a donc point de moyen certain pour distinguer le vrai du faux.

Réponse. — *Je distingue la mineure.* Notre esprit se trompe dans son jugement sur l'état de veille; *s'il se renferme dans ce qui est évident*, je le nie; *s'il se laisse aller à ce qui n'est pas évident pour lui*, je le concède. Il y a dans l'acte par lequel nous jugeons de l'état de veille, deux jugements : le premier, par lequel notre esprit juge qu'il perçoit les apparences des choses, et cela lui est évident, jamais il ne s'y trompe; chaque fois en effet que, par une connaissance réfléchie, il juge qu'il perçoit une chose, il la perçoit certainement, soit en veillant, soit en dormant. Le second, par lequel il juge que la chose est ou n'est pas au dehors telle qu'il la perçoit intérieurement, et il se trompe en ce jugement, lorsque, soit qu'un événement inattendu l'ait surpris, soit que le sommeil le captive, il n'examine pas assez s'il suit de sa perception que la chose est telle au dehors qu'il la juge au dedans. S'il est frappé par la rapide apparence d'un spectre que le sommeil lui fait voir, il juge prématurément que la chose est telle qu'elle lui apparaît, et par conséquent qu'il veille; ou bien encore, considérant précipitamment un événement inaccoutumé comme impossible, il juge trop vite que la chose n'est point telle qu'elle lui apparaît, et qu'il ne fait que songer. C'est ainsi que saint Pierre, quand un ange le délivra de ses fers et de sa prison, surpris de cet événement singulier, pensa que cela n'était autre chose qu'un rêve; mais pour peu que notre esprit prenne de soin, il arrive à cette évidence qui lui fait discerner d'une manière certaine les songes des effets vrais, et il sent clairement s'il est éveillé.

Nouvelle instance. — Des hommes graves, après un examen sérieux, ont douté si cette vie n'est qu'un songe, et si la mort est autre chose qu'un état de veille. De là ces paroles d'un ancien : *Les vivants sont des morts, et les morts sont des vivants.* Dans ce sens encore, David a dit (Ps. LXXV) : *Dormierunt sonnum suum, et nihil invenerunt viri divitiarum in manibus suis.* « Les hommes de

la richesse ont dormi leur sommeil, et ils n'ont plus rien trouvé dans leurs mains. » Donc, même les choses qui nous paraissent les plus évidentes, après une discussion sérieuse, sont réellement incertaines.

Réponse. — *Je distingue l'antécédent.* Ces hommes ont douté si la vie n'est qu'un songe ou une mort : *quant aux perceptions physiques, qui sont évidentes, je le nie ; quant aux fantômes apparents de bonheur que des hommes dépravés imaginent, et auxquels ils s'attachent comme à des biens solides et vrais, ainsi que font ceux qui rêvent, je le concède.* Ainsi personne n'a jamais douté que le monde ne fût tel que nous le percevons ; et dans ce jugement que nous portons sur lui, il n'y a ni erreur ni songe. Mais quand des hommes volontairement séduits croient trouver dans les choses corporelles une image vraie et solide de la félicité, et s'y attachent comme à un bien permanent, ils ressemblent en cela à ceux qui rêvent, parce qu'ils sont comme trompés par la fausse image d'un songe ; puis ils reviennent à l'état de veille, quand, au moment de la mort, cette vaine illusion s'étant évaporée, ils sentent leur erreur, et voient que leur attachement à de vains fantômes leur a fait perdre les vrais biens. Tel est le sens de l'Écriture.

On dira : Ne pourrait-il pas se faire qu'une puissance supérieure imprimât les espèces des choses dans nos sens et dans notre esprit avec assez de force, et leur donnât assez d'évidence pour nous les faire prendre comme nous les prenons maintenant, et qu'ainsi nous fussions trompés en jugeant que les choses sont, tandis qu'il n'y aurait que l'apparence de ces choses ? Or nous ne savons réellement si cela n'arrive pas ; donc nous ne savons pas si les choses qui nous paraissent évidentes le sont certainement.

Première réponse. Cette hypothèse n'ébranlerait point la certitude des principes connus par eux-mêmes, ni celle des conclusions qui sont liées nécessairement avec eux. En

effet, quand même tout ce monde serait imaginaire, il serait toujours vrai que le tout est plus grand que sa partie, que le néant n'est point cause de l'être, et mille autres propositions du même genre, qui sont le fondement des sciences, resteraient incontestables.

Seconde réponse. Cette hypothèse est impossible. On ne peut admettre que l'Être souverainement bon et vrai, tel qu'est certainement Dieu, emploie sa toute-puissance à nous tromper. Quand donc des choses sont évidentes par la lumière naturelle qu'il nous a donnée, nous concluons certainement qu'elles sont vraies.

On insiste. La vérité d'un principe universel dépend de l'induction de tous les particuliers. Nous savons, par exemple, que tout feu est chaud, parce que nous percevons tel feu et tel feu qui est chaud. Si un seul feu n'était point chaud, la proposition universelle *tout feu est chaud*, serait fausse. Or il n'y a aucun genre où les particuliers soient tous connus par une expérience suffisante. Donc aucune proposition universelle n'est certaine pour nous, la certitude de nos conclusions n'a plus de fondement, et il n'y a rien de certain.

Réponse. Je distingue la majeure. — La vérité d'un principe universel dépend de l'induction de tous les particuliers, dans les propositions nécessaires où le prédicat est de l'essence du sujet (1), comme sont les propositions qui servent de base aux sciences, je le nie; dans les propositions où le prédicat n'est pas de l'essence du sujet, je le concède. Il y a en effet certaines propositions connues par elles-mêmes, où le prédicat est contenu dans l'idée du sujet; c'est ainsi que dans l'idée du tout, il est contenu qu'il est plus grand que sa partie, et dans l'idée d'homme, l'idée de raisonnable est renfermée; et ces propositions ne dépendent point de l'induction. Mais si le prédicat est tout à fait en de-

(1) En logique, *prédicat* correspond à *sujet*, comme *affirmé* correspond à ce dont on affirme. Dans cette proposition *le feu est chaud*, *chaud* est le *prédicat* ou l'affirmé, *le feu* est *sujet*.

hors de l'idée du sujet, comme la noirceur est indépendante de l'idée du corbeau, la vérité de la proposition universelle se tire alors de l'induction, et cette proposition n'est certaine qu'autant qu'il y a induction de tous les particuliers, ou qu'on trouve un moyen qui unit nécessairement le prédicat au sujet.

Seconde objection. — Toute notre connaissance dépend des sens; or les sens sont sujets à se tromper et à nous tromper. Ainsi un bâton plongé en partie dans l'eau nous apparaît brisé, ou au moins fléchi; le soleil est pour notre œil moins grand qu'un boulet; les étoiles ne sont que des points brillants: les saveurs sont toutes amères à celui qui a la fièvre; et tout ce que l'on regarde est jaune quand on a la jaunisse, etc. Donc nos connaissances sont sujettes à l'erreur.

Première réponse. Je distingue la majeure. — Notre connaissance dépend des sens: *comme d'un agent qui la précède, et qui porte notre esprit à connaître*, je le concède; *comme de sa règle*, je le nie. Il faut bien avouer que l'esprit humain, par suite de son union au corps, a une telle connexion avec les sens, qu'il reste oisif quand ceux-ci sont au repos. C'est facile à voir par les enfants quand ils sont dans le sein de leurs mères, par les hommes quand ils dorment profondément; mais quand l'esprit est excité par l'action des sens, il examine les choses que ceux-ci lui présentent; il juge ces choses par des principes propres dont la certitude ne dépend point des sens, et il y discerne le vrai du faux et du douteux. Ainsi le mathématicien qui n'aurait jamais perçu par les sens les signes et les figures ne pourrait pas même en avoir la pensée, mais une fois que les sens lui ont donné cette connaissance, il peut en raisonner, et établir à leur occasion des principes certains. Il tirera sur le cercle, sur l'angle et sur le reste, des conclusions dont la vérité et la certitude, loin de dépendre des sens, subsisteraient quand même il n'y aurait aucun sens.

Seconde réponse. Je distingue la mineure. — Les sens

trompent et sont trompés; *par accident*, je le concède; *par eux-mêmes*, je le nie. Le sens, en effet, perçoit les choses telles qu'elles lui sont offertes, et il les présente à la raison telles qu'il les perçoit, mais il ne juge pas lui-même si elles sont telles au fond. L'apparence qu'il saisit peut bien être viciée par les divers défauts de l'objet, du milieu ou de l'organe. C'est à la raison qu'il appartient de se prémunir contre ces erreurs; et si, par un jugement précipité, elle défère à une apparence viciée, elle se trompe par sa faute; le sens n'y contribue que par accident. Si, au contraire, la raison met tous ses soins à discerner ce que les sens lui représentent fidèlement, et ce qui en découle évidemment, son jugement sur la chose sensible sera droit. Le soleil nous apparaît à peine deux fois grand comme la main; mais notre esprit sait, par un procédé certain, qu'un intervalle immense sépare de nous cet astre, et il en conclut avec certitude que le soleil est d'une masse énorme, puisque, malgré l'immensité de la distance, il nous apparaît encore assez grand. Si, au contraire, nous jugeons avec précipitation, et que nous le déclarions grand seulement de la grandeur qui nous apparaît, l'erreur vient de la raison même, et non des sens.

On dira enfin: Sur tous les points de la philosophie, il y a des opinions contraires; donc la philosophie n'a rien de certain. Comment, en effet, les plus grands génies ne s'accorderaient-ils pas sur des choses qui seraient évidemment certaines?

Réponse.—Il y a bien des points en philosophie sur lesquels l'accord est unanime; d'autres, en grand nombre, donnent lieu seulement à des questions de nom ou d'interprétation. La démangeaison de contredire introduit souvent dans des choses certaines les apparentes contradictions où les hommes s'exercent. Et Cicéron a dit des péripatéticiens et des académiciens: *Ils s'accordent sur les choses, mais ils se séparent sur les paroles.* (Livre II *Des Questions académiques.*) J'avoue cependant qu'il y a dans la philo-

sophie plusieurs points obscurs et incertains; concluez - en que la philosophie est imparfaite ici - bas, mais non qu'elle est absolument sans valeur.

ARTICLE TROISIÈME.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

Le lecteur saisira plus clairement l'état de la question, si nous commençons par exposer la division de la science naturelle. Il y a d'abord la science rationnelle ou *logique*, et la science *réelle*. La science *réelle* se divise en *métaphysique*, *physique*, *morale* et sciences *mathématiques*. A la physique se rattache la médecine. On distingue les *mathématiques* en *pures*, qui traitent de la quantité, abstraction faite de toute matière, et *mixtes*, qui considèrent la quantité concrète, ou jointe aux choses sensibles. La science *mathématique pure* est double : elle comprend la *géométrie*, qui considère la quantité continue, et l'*arithmétique*, qui traite des nombres. Quant à la science *mathématique mixte*, elle se divise en cinq parties : la *musique*, qui considère le nombre dans les sons; l'*astronomie*, qui mesure la quantité des corps célestes, et leurs mouvements; la *géométrie* proprement dite, qui mesure la terre; l'*optique*, qui considère les rayons visuels, et la *mécanique*, qui examine les forces et les principes des machines, ainsi que leurs proportions. On demande quelles sont de toutes ces sciences celles qu'embrasse proprement la philosophie.

CONCLUSION.

La philosophie se divise d'une manière adéquate en quatre parties : logique, physique, métaphysique, et éthique ou morale.

Cette division a été admise par les anciens aussi bien que par les modernes; car, si les platoniciens, au rapport

de Cicéron et de saint Augustin, n'ont reconnu que trois parties de la philosophie, à savoir : *l'habileté du discours, la vie et les mœurs, et les mystères de la nature*, cette dernière partie se subdivisait chez eux en deux : 1° *la considération sur l'auteur de la nature et sur les choses éloignées des sens* ; 2° *la considération des choses sensibles*.

Preuve de la conclusion.—La philosophie est la connaissance des choses par leurs causes les plus élevées ; or parmi les sciences naturelles, il n'y en a que quatre qui considèrent les principes les plus élevés des choses ; donc elles seules font partie de la philosophie.

Explication de la mineure.—La logique n'expose pas seulement les règles du discours, elle recherche encore les principes les plus profonds et les plus élevés sur lesquels s'appuie le raisonnement. La physique sonde les origines et les premières causes des mouvements de la nature, autant que cela est possible. La métaphysique a pour objet les choses les plus élevées, Dieu, les anges et les raisons d'être les plus universelles. La morale considère la fin dernière de l'homme et de ses actions, et par conséquent leurs causes les plus élevées. Les autres sciences ne traitent que des choses moins importantes pour en poser les principes immédiats et les causes, sans rien chercher au delà.

Confirmation.—La philosophie est la connaissance de ce que doit savoir l'homme parfait, puisqu'elle est la culture et la perfection de l'âme. Or la perfection de l'homme exige quatre choses : 1° qu'il sache faire un bon usage de sa raison ; 2° qu'il n'ignore point ce monde visible pour la contemplation duquel il a été créé, et dont il fait partie lui-même ; 3° que de la connaissance du monde il s'élève à celle de Dieu et des choses divines ; 4° enfin, qu'il sache vivre convenablement. S'il est ignorant sur quelqu'un de ces points, il ne peut être dit ni sage ni parfait ; mais, s'il sait cela, ignorât-il tout le reste, comme l'art de guérir les malades, celui de mesurer les lignes et les angles, il n'en est pas

moins parfait et sage. Or la logique nous apprend à faire un bon usage de la raison, la physique considère le monde, et la métaphysique l'auteur du monde et des choses divines, enfin la morale nous enseigne à bien vivre; donc la philosophie est contenue tout entière dans ces quatre parties.

Objection.— Il est du sage de ne rien ignorer, car l'ignorance est opposée à la sagesse. Or la philosophie est la sagesse naturelle, donc elle doit embrasser toutes les sciences qu'atteint la lumière naturelle: la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, la musique, l'optique et la mécanique.

Réponse. *Je distingue la majeure.*— Le sage ne doit rien ignorer: *de ce qui est nécessaire pour vivre parfaitement et heureusement*, je le concède; *de ce qui n'est point nécessaire pour cela*, je le nie. Or la connaissance des mathématiques est sans utilité pour vivre parfaitement et heureusement; elle n'appartient donc pas à la sagesse. Elle a cependant son utilité principalement pour les arts, et par conséquent il est bon que dans une société bien réglée, quelques hommes la cultivent; il ne serait même pas hors de propos que les jeunes gens s'y adonnassent un peu avant d'étudier la philosophie: car les mathématiques, par l'évidence de leurs démonstrations développent l'esprit, lui donnent de la fixité, et le rendent avide de la vérité; mais il faut éviter qu'ils s'y absorbent trop profondément, car ils dédaigneraient ensuite de s'élever à d'autres connaissances, et quand une science inférieure nous détourne d'une science plus élevée, il faut la laisser de côté, suivant cette parole de Tacite: *C'est une grande partie de la sagesse, que de savoir ignorer certaines choses.*

On demande si ces quatre facultés sont des parties intégrantes de la philosophie, ou des espèces relevant de la philosophie prise comme genre. Je réponds que le nom de *philosophie* se prend quelquefois pour désigner l'ensemble de toutes les sciences nécessaires à celui qui veut bien vivre. Dans ce sens, ces quatre sciences sont parties intégrantes

de la philosophie, car nul n'est parfait philosophe tant qu'il manque de quelqu'une d'elles; mais, si par *philosophie* nous entendons la sagesse en général, ce sont des espèces de philosophie, car chacune d'elles emporte la connaissance des choses par les causes les plus élevées, et par conséquent elle est essentiellement sagesse, même si elle est prise à part, et séparée des autres.

ARTICLE QUATRIÈME.

QUELLES SONT LES QUALITÉS DE LA PHILOSOPHIE.

Cette question en comprend plusieurs. *Premièrement*, la philosophie est-elle nécessaire? Nous avons répondu affirmativement dans la dissertation préliminaire, et cela résulte même des premières notions que nous avons données sur elle, puisqu'elle perfectionne l'esprit de l'homme, lui fait connaître la vérité, et l'amène à la pratique de la vertu. Mais, dira-t-on, tant d'hommes qui n'en ont pas connu les premiers éléments, se conduiront-ils mal? Je réponds que, chez les chrétiens, ce défaut de philosophie est suppléé par la Foi, qui contient en abrégé les vérités capitales sur Dieu, sur les mœurs, et sur le monde même. D'ailleurs, les ignorants peuvent être instruits par les sages des vérités nécessaires autant qu'ils en ont besoin, et vivre sous leur direction; de même que dans un corps, il y a des yeux, et tous les membres ne sont pas clairvoyants par eux-mêmes, ainsi faut-il que parmi les hommes, quelques-uns soient philosophes, pour communiquer les lumières aux autres, et les diriger dans les sciences, sans que pour cela tous soient obligés à être philosophes.

En second lieu. La philosophie est-elle une science parfaite? Il est constant qu'elle n'est point parfaite en tout point, surtout en ce qui regarde la physique; pour la logique, la morale et la métaphysique, ces sciences semblent suffisamment com-

plètes, du moins eu égard à la portée de l'esprit humain. La physique, au contraire, qui n'a pu encore recueillir des observations suffisantes, ni faire assez d'expériences, a bien des parties obscures. Le sein de la nature renferme des secrets si profondément cachés qu'aucun art ne les en arrachera jamais; en outre, bien des choses sont encore ignorées, que l'on pourra découvrir, en mettant à les rechercher de l'habileté et de la persévérance. Disons que même pour celles que l'on peut facilement observer dans les diverses parties du monde, une histoire fidèle et exacte nous manque, et, faute de ce point d'appui, les spéculations de la physique se trouvent souvent en défaut. A cette œuvre si utile travaillent avec succès la plupart des hommes illustres de notre époque, et nous utiliserons volontiers leurs découvertes dans le cours de cet ouvrage; mais leurs efforts n'ont pas encore complètement réussi, une telle entreprise ne pouvant s'achever en peu de temps, et par un nombre toujours trop restreint de savants.

Troisièmement. On peut demander si la philosophie est spéculative ou pratique; il est constant qu'elle est l'un et l'autre, non pas en même temps, mais dans ses diverses parties. Tous sont d'accord que la morale est pratique, et que la physique et la métaphysique sont spéculatives. Quant à la logique, c'est une question que nous examinerons en son lieu.

Quatrièmement. La philosophie est-elle plus noble et plus certaine que les autres sciences naturelles? Il est constant qu'elle est plus noble, puisqu'elle porte l'homme à la connaissance des choses les plus nobles, et que, plus que les autres, elle le perfectionne à l'égard des principes qui font le bonheur naturel. Si la certitude et l'évidence de ses assertions sont moins grandes que celles qu'on obtient en mathématiques, c'est que les mathématiques s'appliquent à des principes et à des objets que l'homme comprend facilement; tandis que les principes de la philosophie, à cause de

leur supériorité même, ne peuvent être compris aussi vite ; elle est donc moins certaine et moins évidente pour nous que les mathématiques. Mais il y a en elle bien des vérités certaines et évidentes. Nous en avons dit assez sur la nature de la philosophie.

QUESTION SECONDE.

DES CAUSES DE LA PHILOSOPHIE.

Comme la philosophie recherche les causes des êtres, il serait honteux qu'elle ignorât ses propres causes ; or les causes sont de quatre sortes : *finales*, *efficientes*, *formelles* et *matérielles*. Comment chacune de ces sortes de causes intervient-elle dans la philosophie ? C'est ce que nous allons examiner. Nous diviserons la question en cinq articles ; le cinquième indiquera les différents systèmes de philosophie.

ARTICLE PREMIER.

DE LA CAUSE FINALE DE LA PHILOSOPHIE.

La fin est ce pourquoi une chose se fait. Il y a deux sortes de fin : la fin pour laquelle, *finis qui*, et la fin au bénéfice de laquelle, *finis cui*. La première fin est le bien que l'on se propose, la seconde est la personne à laquelle on se propose de faire ce bien ; ainsi la fin *pour laquelle*, dans la préparation d'un remède, est la santé, et la fin *au bénéfice de laquelle* est l'homme à qui on veut rendre la santé. La fin se divise de nouveau en fin *prochaine*, que l'on se propose immédiatement, et fin *éloignée*. A cette dernière on tend par le moyen de la première.

CONCLUSION : *La fin au bénéfice de laquelle, finis cui, de la philosophie est l'homme, la fin pour laquelle, finis*

qui, *prochaine est la connaissance de la vérité et la pratique de la vertu. La fin éloignée est le bonheur naturel, la fin dernière est Dieu.*

Preuve de la première partie. — C'est à l'avantage de l'homme que tend toute la philosophie; donc il est la fin *au bénéfice de laquelle, finis cui.*

Preuve de la seconde partie. — La fin *pour laquelle prochaine* est le bien que l'on cherche d'abord dans l'œuvre: or nous faisons de la philosophie pour connaître la vérité sur les êtres, et pour apprendre à vivre honnêtement; donc la connaissance de la vérité et la pratique de la vertu sont la fin *prochaine* de la philosophie, l'une s'appliquant à la morale, l'autre aux autres parties de la philosophie.

On objectera: Beaucoup de philosophes sont excités par l'amour du gain ou de la vaine gloire, ou par quelque motif semblable; donc la fin de la philosophie n'est pas ce que vous dites; c'est quelque chose de vague, un intérêt quelconque de l'homme.

Réponse. — *Je distingue le conséquent.* La connaissance de la vérité n'est pas toujours la fin; *de l'œuvre*, je le nie; *de l'ouvrier*, je le concède. La philosophie, par elle-même, est ordonnée à la connaissance de la vérité et à la pratique de la vertu. Telle est la fin fixe et immuable de cette œuvre; quant à l'ouvrier, c'est-à-dire quant à celui qui étudie la philosophie, s'il lui arrive quelquefois de ne pas s'attacher à cette fin, et de s'en proposer d'autres, ces autres fins sont les siennes, et non celles de l'œuvre.

Preuve de la troisième partie. — La félicité naturelle consiste dans l'union parfaite de l'âme avec Dieu, connu et aimé autant que cela se peut naturellement. Or la philosophie considère les êtres, et dirige les actions de l'homme de manière à le porter vers la connaissance et l'amour de Dieu; donc cette félicité est la fin *éloignée* de la philosophie.

Par là se prouve encore *la quatrième partie*; car tous les

efforts de la philosophie ayant Dieu pour dernier terme , on a raison de dire qu'Il en est la fin dernière.

On dira : La fin éloignée de la philosophie n'est pas ce que l'homme ne peut pas atteindre par elle ; or, l'homme, par la philosophie, n'est pas heureux d'un bonheur naturel ; donc ce bonheur n'est pas la fin de la philosophie. *Preuve de la mineure.* Celui-là n'est pas heureux qui est dépravé et soumis à ses passions ; or, on peut voir que de grands philosophes ont été, comme les autres, dépravés et sujets à leurs passions ; donc la philosophie ne rend pas les hommes heureux.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je distingue la mineure. Plusieurs philosophes ont été dépravés et soumis à leurs passions, comme les autres hommes ; quand ils ont vécu conformément aux lumières de la philosophie, je le nie ; dans le cas contraire, je le concède. Or, la mauvaise vie n'est pas imputable à la philosophie, puisqu'elle nous fait voir le bon chemin, mais à l'homme qui ne veut pas suivre ce chemin.

Instance. La lumière de la philosophie augmente la culpabilité de l'homme, et l'Apôtre, Épître aux Romains, chapitre 1^{er}, dit que les philosophes sont *inexcusables*, parce qu'ils ont connu Dieu par la philosophie ; donc elle augmente la misère de l'homme au lieu de le rendre heureux.

Réponse. Je distingue l'antécédent : La philosophie augmente la culpabilité de l'homme : par elle-même, comme principe du péché, je le nie ; par accident, et en raison de la disposition dépravée de l'homme, je le concède. La vraie philosophie réproouve tout ce qui est mal, et découvre la laideur du vice ; si l'homme qu'elle éclaire se conduit mal malgré cela, sa condition devient pire, non parce que la philosophie est mauvaise, mais parce que la malice est plus grande dans un homme qui connaît le bien, et ne le fait pas.

Nouvelle instance. Si c'est la philosophie qui nous rend heureux, la sagesse de la Croix disparaît, et elle est remplacée par la sagesse du monde.

Réponse. La philosophie ne nous rend heureux, même d'un bonheur naturel, qu'autant que la grâce du Christ s'y adjoint. Et cette insuffisance n'est pas imputable à la philosophie, mais au sujet, c'est-à-dire à l'homme, qui en abuse facilement, s'il n'est point purifié du péché par Jésus-Christ. Ainsi les aliments les plus succulents ne profitent pas à tous les malades; la grâce est nécessaire, nous l'avouons volontiers, non-seulement à l'homme qui veut jouir du bonheur éternel, mais encore à celui qui veut trouver dans le bon usage de ses lumières naturelles, et dans la contemplation de Dieu et de ses œuvres, les joies permises à cette vie mortelle.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PHILOSOPHIE.

La *cause efficiente* est celle par laquelle une chose est produite. On distingue la *cause efficiente première*; c'est celle par laquelle une chose est produite tout d'abord; et la *cause efficiente seconde*, celle qui continue la production en réparant et en développant la chose produite.

PREMIÈRE CONCLUSION : *Dieu a été la cause efficiente première de la philosophie. De Lui le premier homme a reçu la sagesse infuse.*

Cette conclusion se prouve d'abord par l'Écriture, au livre de l'Ecclésiastique, chapitre xvii, où il est dit de nos premiers parents : *Dieu leur a donné une âme pour penser, et il les a remplis de science et d'intelligence. Il a créé pour eux la sagesse de l'Esprit, et il a doué leur âme de sens, et il leur a montré le bien et le mal.* La Genèse, chapitre II, nous montre Adam donnant à chacun des animaux un nom approprié à son aptitude principale, ce qui est assurément d'un sage et d'un savant.

Preuve de raison. Dieu a créé Adam parfait, pour qu'il

fût le père des autres hommes, tant par la génération matérielle que par l'instruction, et la formation de leur intelligence. Or, c'est la philosophie qui perfectionne l'intelligence de l'homme, comme nous l'avons prouvé; donc Adam, qui a été créé selon la chair apte à engendrer d'autres hommes, a été aussi créé parfait selon l'esprit, et tout formé dans la science philosophique comme dans les autres, pour pouvoir instruire et diriger ses enfants. C'est la raison de saint Thomas à la première partie de la Somme théologique, q. xciv, art. 3.

Première objection. La science qu'eut Adam était de la même espèce que celle qu'il devait communiquer aux autres. Or, la philosophie infuse par Dieu n'est point de la même espèce que notre philosophie; donc Adam n'eut pas la philosophie infuse, mais il dut l'acquérir par l'étude.

Réponse. Je distingue la mineure. La philosophie infuse n'est pas de la même espèce que la nôtre: *quant à la substance*, je le nie; *quant au mode par lequel elle est obtenue*, je le concède. En effet, le corps d'Adam fut produit par Dieu d'une autre manière que le nôtre, mais il fut de la même espèce. Ainsi la philosophie infuse est de la même espèce que la nôtre, bien qu'elle en diffère par le mode de production.

Instance. Tout pécheur est ignorant; or Adam a péché; donc il était ignorant, et, par conséquent, il n'avait point la science infuse.

Réponse. Je distingue la majeure. Tout pécheur est ignorant; *par habitude, et toujours*, je le nie; *en acte*, je le concède: c'est-à-dire, qu'il n'use pas, au moment même où il pèche, de sa science. Ainsi Adam a péché, non point parce qu'il n'avait point la science du juste, mais parce qu'il n'en usa point. Sa volonté, séduite par l'objet du péché, détourna son intelligence de la règle du juste, qu'il connaissait parfaitement.

Nouvelle instance. Nos premiers parents ont péché par le

désir de connaître, et *afin d'être comme des dieux, sachant le bien et le mal* (Genèse, III.) ; donc ils n'avaient pas cette science.

Je réponds qu'ils n'ont pas péché par le désir d'une science naturelle, mais par celui d'une science plus excellente, placée au-dessus du pouvoir humain.

On dira : Celui qui est trompé n'a pas de science, ou n'en a que fort peu. Or, nos premiers parents ont été séduits par le serpent ; donc ils n'avaient pas de science, ou ils en avaient fort peu.

Réponse. Je distingue la majeure. Celui qui est trompé : *malgré lui*, je le concède ; *volontairement*, je le nie. Cette seconde erreur, en effet, ne vient pas de la faiblesse de l'intelligence, mais de la faute et de la malice de la volonté corrompue par l'orgueil. Ainsi quand Salomon, séduit par les femmes, s'est laissé aller à adorer les idoles, il savait bien que cet acte était mauvais et contraire à la loi, mais sa volonté corrompue par un amour profane, lui fit abandonner la science.

On reprendra : Si nos premiers parents étaient remplis d'une si grande sagesse, comment ont-ils été assez fous pour violer la loi de Dieu, par le désir de manger un fruit ? Comment une chose si mesquine les a-t-elle déterminés à encourir tous les malheurs qu'apporte la vengeance divine ?

Réponse. Je distingue l'antécédent. Cela serait étonnant : *s'ils avaient persévéré dans la vraie sagesse*, je le concède ; *après qu'ils se furent éloignés de Dieu, qui en est la source*, je le nie ; car ils n'ont point péché d'abord pour avoir désiré un fruit ; mais un enthousiasme orgueilleux, comme celui qui, encore maintenant, attaque avec tant de force ceux qui passent pour les plus sages, les a détournés de Dieu, et précipités dans cette folie, et c'est beaucoup moins étonnant que redoutable.

Réplique. Aucun philosophe ne pensera que les serpents

parlent ; or, la femme semble avoir cru que le serpent parlait, elle n'avait donc point de philosophie.

Réponse. Je distingue la majeure. Qu'un serpent ne parle pas : *de sa nature propre*, je le concède ; *comme organe d'une puissance supérieure*, je le nie. Or la femme a cru ce qui était vrai, à savoir, qu'un esprit lui parlait par le serpent ; en cela elle ne s'est point trompée, mais bien en adhérant à ce qui lui était dit.

On objectera enfin : Après le péché, les yeux d'Adam et d'Ève se sont ouverts : qu'est-ce à dire, sinon qu'ils ont acquis la connaissance dont ils manquaient ? donc, auparavant, ils étaient simples et ignorants.

Réponse. Leurs yeux se sont ouverts, non point parce qu'ils ont acquis la connaissance de quelque vérité nouvelle, mais par l'expérience du mal ; ils commencèrent à ressentir les révoltes de la chair contre l'esprit, et ils en rougirent.

SECONDE CONCLUSION : *La philosophie étant tombée peu à peu fut, à diverses époques, rétablie par les hommes qui en furent les causes efficients secondes.*

En effet, cette philosophie primitive n'a point passé par un cours perpétuel d'Adam à ses descendants. Elle est tombée peu à peu par la négligence des hommes ; à peine s'en conserva-t-il quelque trace, qu'à certaines époques des hommes supérieurs développèrent et fécondèrent par leurs propres études. Ils y étaient portés par l'admiration des œuvres de la nature, qui n'est que la contemplation attentive d'un effet excellent nous appelant au désir d'en connaître la cause. Leurs progrès furent dus à l'expérience, et à des observations nombreuses qui leur ont fait découvrir les premiers éléments de la science. D'autres sont venus qui ont donné aux travaux des premiers la forme définitive et régulière d'une science, en y ajoutant les recherches de leurs prédécesseurs. Après eux, cette science a été cultivée et augmentée. Comment cela s'est-il fait ? nous le dirons plus tard. L'homme est donc lui-même la cause efficiente seconde

de la philosophie ; et cela de deux manières. D'abord, par l'invention, en découvrant, par ses seules ressources, les vérités qui appartiennent à la philosophie, comme ont fait quelques hommes éminents ; ensuite par l'enseignement, en étudiant les découvertes faites par les autres, ce qui est plus facile et plus à la portée de tous. Or, l'un et l'autre procédé s'applique par le raisonnement, en allant des principes aux conclusions ; le raisonnement peut donc être appelé cause effective de la philosophie, comme il l'est de toute disposition scientifique, ou, pour mieux dire, cette cause, c'est l'homme se servant du raisonnement.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA CAUSE FORMELLE ET DE LA CAUSE MATÉRIELLE DE LA PHILOSOPHIE.

La cause formelle est celle qui donne l'être à une chose, c'est celle qui la détermine intrinsèquement à son propre mode d'être. Elle a lieu proprement dans les choses composées d'une partie indifférente à plusieurs modes d'être, et d'une autre partie qui détermine la première d'une façon définitive à un de ces modes. La disposition que donne l'ouvrier, par exemple, détermine le bois ou la pierre à une manière d'être, qui est l'édifice. Or, la philosophie est une qualité simple, et par conséquent, elle n'a point proprement de cause formelle, elle est elle-même une forme qui donne à l'homme la qualité de philosophe. Cependant, dans le sens large, on peut prendre pour forme sa différence, en tant que cette différence détermine le genre vague de science à une manière d'être spéciale de la science.

La cause matérielle d'une science est triple : il y a le *sujet* qui la reçoit, et duquel elle est tirée ; l'*objet* auquel elle s'applique, et les *parties* dont elle se compose.

Quant au *sujet* qui reçoit la philosophie, et duquel elle est tirée, ce n'est que l'esprit même de l'homme, car elle réside dans l'esprit, et elle en est comme extraite par l'étude et le raisonnement. Mais elle donne à l'homme tout entier la dénomination de philosophe, parce que la personne est dénommée par les formes qui affectent prochainement quelque-une de ses parties ou de ses puissances. Ainsi un homme est dit crépu, quand il a les cheveux crépus, et juste, quand sa volonté est juste. Tout l'homme est donc le sujet *qui*, autrement celui que dénomme la philosophie.

Quant à l'*objet* de la philosophie, ceux qui veulent qu'elle comprenne toutes les sciences naturelles lui assignent en conséquence pour *objet* tout ce que l'on peut connaître naturellement. Pour nous, qui avons vu qu'elle embrasse, parmi les sciences naturelles, seulement celles qui nous donnent la connaissance des choses par leurs principes les plus élevés, nous ne lui reconnaissons pour *objet* que ce qu'il est possible de savoir naturellement par les causes les plus élevées.

On dira, d'après Aristote, au livre IV de la *Métaphysique*, chapitre II : « Le philosophe doit tout considérer; » donc, tout ce qu'on peut connaître est l'objet de la philosophie.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. Le philosophe doit tout considérer : par tous les modes de savoir, je le nie; en tant qu'il cherche en toutes choses les causes les plus élevées, je le concède. La philosophie recherche en effet les causes les plus élevées de toutes les choses naturelles, qui sont l'objet des autres sciences; ainsi elle recherche la nature et les causes de la *quantité*, qui est l'objet des mathématiques; mais elle ne descend pas au-dessous de cette recherche, le reste appartient aux sciences inférieures.

Enfin, les *parties* de la philosophie nous sont connues déjà par l'énoncé de ces quatre sciences : la logique, la

physique, la métaphysique et la morale. La philosophie, prise dans son ensemble, n'a pas d'autres parties.

ARTICLE QUATRIÈME.

DES DIVERSES SECTES DE PHILOSOPHES.

Nous ignorons complètement ce qu'a été la philosophie avant le déluge ; nous savons seulement par Josèphe (livre I, chapitre III, *Antiquités*) que les descendants d'Adam auraient inscrit les principes des sciences sur deux colonnes dont les ruines subsistaient encore de son temps ; mais nul ne rapporte ce qu'elles contenaient. Après le déluge, les sciences ont été cultivées principalement par les Chaldéens d'abord, ensuite par les Hébreux, originaires de la Chaldée. Ces derniers les transmirent aux autres nations. De là elles se répandirent chez les mages, en Perse ; chez les gymnosophistes, dans l'Inde ; et chez les druides, en Gaule ; mais l'étude de la philosophie fut surtout en honneur chez les Phéniciens et les Égyptiens, qui, d'après la tradition, auraient été instruits par Abraham. Quelles furent chez ces peuples les philosophies en honneur ? nous ne le savons aucunement. La philosophie arriva plus tard chez les Grecs, et, comme leur histoire nous est connue, nous dirons d'abord, en général, quel sort a eu chez eux la philosophie, ensuite nous parlerons des sectes entre lesquelles se partagèrent les philosophes.

Les premiers d'entre les Grecs qui cultivèrent la philosophie la répandirent dans des poésies, et la déguisèrent sous des fables, de peur de lui ôter du prix en la vulgarisant. Les plus anciens d'entre eux sont, avant la chute de Troie, Musée et Linus, qui furent les maîtres du grand Hercule, et d'Orphée, célèbre surtout comme poète. Après ceux-ci, et cent ans environ avant que l'on comptât les temps par olym-

piades, vivaient Homère et Hésiode, dont les fables renfermaient, suivant la croyance des anciens, toute la science de la nature et des mœurs.

Vers la cinquantième olympiade, apparut comme une pléiade de *sages*, dont sept surtout furent célèbres : Thalès de Milet, Bias de Priène, Pittacus de Mytilène, Solon d'Athènes, Cléobule de Lydie, Chilon de Lacédémone, et Périandre de Corinthe. Dans cette troupe illustre, quelques-uns font entrer, à la place des trois derniers, Anacharsis le scythe, Épiménide de Crète, et Léophante d'Éphèse; d'autres y ajoutent Phérécide, maître de Pythagore, et comptent ainsi plus de sept sages; mais c'est le nombre sept qui est le plus généralement reçu. Or, il paraît que deux seulement, Thalès et Phérécide, ont cultivé la philosophie naturelle, les autres se sont plutôt adonnés à la morale et à la politique.

Les écoles qui, en Grèce, soutinrent d'abord les doctrines de Thalès et de Phérécide, se sont divisées en plusieurs sectes, qui sont toutes comprises sous ces trois dénominations : les *dogmatistes*, qui reconnaissaient plusieurs vérités certaines en philosophie; tels étaient les péripatéticiens, les stoïciens, les épicuriens; les *acataleptiques*, autrement dits *incompréhensifs*, qui prétendaient qu'on ne peut rien comprendre ni savoir de certain; parmi eux, les académiciens; enfin les *sceptiques*, ou considérateurs, qui, tout en reconnaissant que rien n'était certain, se flattaient pourtant de considérer toutes choses, et ne niaient pas qu'on pût en savoir quelque-une. Mille sectes particulières étaient contenues sous ces principales; nous allons en tracer d'une manière plus spéciale l'origine et les progrès.

Ces sectes se rattachent principalement à deux principales, qui, des lieux où elles commencèrent à se développer prirent les noms d'*Ionique* et d'*Italique*.

L'école *Ionique* fut fondée par Thalès de Milet, qui mourut vers la LVIII^e olympiade, et fut remplacé par Anaximandre,

aussi de Milet. Celui-ci eut pour disciple Anaximène, de la même ville, auquel succéda Anaxagore de Clazomène. Ce dernier avait renoncé à un patrimoine considérable pour s'adonner à la philosophie, et il s'y livra avec tant d'ardeur que les affaires publiques ou privées lui devinrent indifférentes. Un jour même qu'on lui reprochait de n'avoir aucun souci de sa patrie, il répondit en montrant le ciel du doigt : *Ma patrie, je m'en occupe, et beaucoup*. Le premier, il transporta la philosophie d'Ionie à Athènes, où il eut pour disciple Archélaüs, maître de Socrate. De l'école de celui-ci, vers la xcve olympiade, c'est-à-dire à sa mort, sortirent trois chefs de sectes, Platon, Antisthène, et Aristippe. Platon commença à enseigner dans l'Académie, petit bois voisin de la ville d'Athènes, qui appartenait à un certain Académus. Sa secte en tira le nom d'*académique*. Il eut pour disciple Aristote, qui le quitta bientôt pour établir une secte à part. Cette secte devint fort célèbre, et prit le nom de *péripatéticienne*, parce que le maître enseignait dans le Lycée, en se promenant. Platon eut pour successeurs dans l'*Académie* Speusippe, et ensuite Xénocrate de Chalcédoine; Polemon et Cratès d'Athènes furent aussi maîtres dans l'*académie* ancienne. Dans la suite, Arcésilaüs fonda une nouvelle académie, y introduisant un dogme nouveau, à savoir, qu'il n'y a rien de certain, et que tout est incompréhensible. Cette doctrine fut plus tard modérée par Carnéade, qui voulut bien accepter certaines choses comme au moins plus vraisemblables que les autres.

Antisthène établit la secte des *cyniques*, autrement des *chiens*; ce nom leur vient soit du lieu où il enseignait, qu'on appelait *Cynosarge*, soit de ce qu'ils mordaient comme les chiens, reprenant tout le monde avec force et indistinctement, soit enfin à cause de l'impudeur qu'ils étalaient.

Antisthène eut pour successeur Diogène, appelé spécialement le *Chien*, parce qu'il vivait au jour le jour, sans souci, content d'un petit manteau, d'un sac, d'un bâton et d'un

tonneau qui lui servait de maison. Il affectait de mépriser les richesses, les honneurs et les jouissances corporelles. Il fut lui-même remplacé par Cratès de Thèbes. Zénon le Cittien, ayant entendu Cratès, fut offensé de cet excès d'impudeur, et abandonna les cyniques; pendant quelque temps il suivit Zénocrate le platonicien. Il fonda ensuite la secte stoïcienne, ainsi appelée de *στοῶν*, mot qui veut dire *portique*, parce qu'il enseignait sous un portique. Il conserva la sévérité des cyniques, leur mépris des richesses, des plaisirs et des honneurs, et il plaça le souverain bien dans la vertu exempte du trouble des passions. Il ajouta à la philosophie les sciences physiques et la dialectique, qui était négligée par les cyniques. Cléanthe lui succéda, puis Chrysippe.

Aristippe de Cyrène institua une secte qui plaça le souverain bien dans les plaisirs du corps. Elle est appelée *eyrénaïque*, du nom de sa patrie. Elle fut toujours tenue comme ignoble à cause de sa doctrine bestiale, et, toujours rampante, elle ne put produire pour la science rien de noble et d'élevé. Telles furent les diverses branches de la secte *Ionique*.

La secte *Italique* fut fondée par *Pythagore* de Samos; c'était un disciple de Phérécide. Il enseigna en Italie au lieu que l'on appelle aujourd'hui les Calabres, et que l'on appelait autrefois *Grande-Grèce*. Ses plus célèbres disciples furent Charondas, Zaleucus, Zamolxès, Épiménide, Épicharme, Philolaüs de Crotone, Archytas de Tarente. La plupart d'entre eux ont donné des lois excellentes à leur patrie. Dans l'école, Thélange, fils de Pythagore, succéda à son père; puis il fut remplacé par Xénophante de Colophon, qui le fut à son tour par Parménide et Zénon. C'est à ce dernier que l'on attribue l'invention de la dialectique: l'un et l'autre étaient natifs d'Élée, ville de Lucanie. Zénon eut pour successeur Leucippe, qui le premier imagina les atomes et le vide comme principes des choses. A Leucippe succéda Démocrite d'Abdère, qui soutint aussi le système des atômes, et que l'on nomma *Gélasin*, parce qu'il riait de

toutes les choses humaines, à l'inverse d'Héraclite, qui pleurerait de tout. Zénon fut remplacé par Métrodore de Chio; celui-ci le fut par Diogène de Smyrne, auquel succéda Anaxarque d'Abdère. On rapporte qu'un jour, pendant que ce dernier dissertait sur la pluralité des mondes, Alexandre le Grand versa des larmes, se plaignant de n'être pas encore maître d'un seul. Après Anaxarque vint Pyrrhon d'Élée, qui s'appliqua moins à propager la secte de ses devanciers qu'à renverser toutes les sectes. Il nia, en effet, qu'on eût trouvé quelque chose de vrai et de certain, sans pourtant contester qu'on pût y arriver, comme l'avaient dit les *académiciens*. Aussi disait-il qu'il fallait s'attacher à la considération et à la recherche des choses; de là le nom de *sceptique*, c'est-à-dire *considérateur*, donné à ses sectateurs. Pyrrhon eut pour successeur Nausiphane, dont le disciple Épicure fit revenir dans l'école les atomes et le vide de Leucippe, et donna principe à la secte dite de son nom épicurienne. Il mourut vers la cxxvii^e olympiade.

Telles furent chez les Grecs les différentes sectes philosophiques. De Grèce, ces divers systèmes se répandirent parmi les autres nations. Elles sont presque toutes tombées maintenant, excepté la *péripatéticienne*, qui s'est maintenue en honneur, surtout depuis que saint Thomas l'a mise en lumière, et comme associée avec la doctrine sacrée.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

LOGIQUE OU DIALECTIQUE.

Le mot grec *logique* veut dire rationnel, et le mot *dialectique* veut dire disputatif. On donne l'un et l'autre nom à cette partie de la philosophie qui dirige l'esprit ou la raison dans la connaissance de la vérité; on l'appelle aussi *organum*, ou instrument, parce que l'on s'en sert pour acquérir les autres sciences. C'est la logique qui vient en premier lieu, parce qu'avant de rechercher la vérité dans les choses, il faut connaître le procédé pour cette recherche. Quelle est l'excellence et la nécessité de cette science, on le voit par son nom même et par sa fin; car, de même qu'en nous, il n'y a rien de plus excellent que l'esprit, il n'y a aussi rien de plus nécessaire à l'esprit que de connaître la vérité, et rien de plus excellent et de plus nécessaire que cette faculté qui dirige l'esprit dans la connaissance de la vérité. Ce n'est donc point sans raison qu'on lui applique cette définition magnifique, ou plutôt cet éloge, de Pierre d'Espagne: *C'est l'art des arts, la science des sciences, c'est une initiation aux principes de toutes les méthodes.* Or, la logique, telle qu'on l'enseigne maintenant dans l'école, contient deux parties: la première, pour les préceptes, et la seconde, pour les questions. Il y aurait danger à les mêler, car les questions surchargeraient et confondraient les préceptes. Nous exposerons donc séparément et d'abord les préceptes, sans omettre ce qu'on a coutume d'y rapporter, au moins ce qui peut y être de quelque utilité. Nous ajouterons ensuite certaines choses qui sont quelquefois omises,

et qui nous paraissent cependant importantes pour diriger l'esprit dans la connaissance de la vérité. Nous examinerons enfin les *questions*. Le premier traité est intitulé *logique mineure*. Ce nom de *mineure* n'a pas trait à l'usage et à la nécessité de cette partie, car, sous ce rapport, elle serait bien majeure, et on ne saurait l'étudier ni la revoir avec trop d'attention. L'autre est appelée *logique majeure*, parce que les questions relatives à la logique y sont développées avec plus d'étendue.

LOGIQUE MINEURE.

DES PRÉCEPTES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT DANS LA CONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ.

Toute la connaissance humaine est renfermée en trois opérations de l'esprit : l'*appréhension*, le *jugement*, et le *raisonnement* ou *discours*. Nous percevons d'abord les choses proposées par une pure intuition de l'esprit, en portant sur elles notre attention ; ensuite nous jugeons des choses perçues, en les comparant entre elles pour affirmer ou pour nier qu'elles sont telles qu'on les propose ; enfin d'un ou de plusieurs jugements nous en déduisons un autre comme conséquence. Ainsi, quand je jette mes premiers regards sur cet univers, j'y vois la terre, les animaux, les plantes, le ciel, le soleil, les étoiles, etc., sans porter sur ces choses aucun jugement, mais par un simple regard de mon esprit. Comparant ensuite l'une à l'autre les idées perçues par mon esprit sur ces objets, par exemple, l'idée d'animal avec l'idée de plante ou celle d'homme, je juge que l'animal n'est point plante, et que l'homme est une sorte d'animal. Troisièmement, de ce premier jugement j'infère cet autre : l'homme est animal, donc il a quelque chose de commun avec le lion et le cheval. L'*appréhension* est donc un acte de l'esprit

par lequel nous percevons les choses, sans rien affirmer ou nier, mais en les exprimant par des idées propres que l'on appelle *termes*. Le *jugement* est un acte de l'esprit par lequel nous affirmons ou nous nions une chose d'une autre, et cette affirmation ou cette négation s'exprime par une *proposition*. Le *discours* enfin est un acte de l'esprit par lequel d'un premier jugement nous inférons un second, connexe au premier, et cette inférence s'appelle *argumentation*.

Quelques-uns veulent une quatrième opération de l'esprit, par laquelle nous ordonnerions les choses perçues, et qu'ils appellent *méthode*; mais cela se réduit aux opérations que nous venons de mentionner, à savoir : à l'*appréhension* et au *jugement*. En effet, la première opération de l'esprit ne se borne pas à la perception des choses, elle saisit encore les différents ordres qu'il y a entre elles. Entre ces ordres, la seconde opération de l'esprit juge lequel est le plus apte à découvrir ou à expliquer ce que l'on recherche dans les choses, et elle le choisit. Cet ordre s'appelle *méthode*.

Comme la logique a pour but de diriger l'esprit dans la connaissance de la vérité, nous accomplirons pleinement notre devoir, si nous enseignons à percevoir entièrement, clairement et distinctement les choses, à porter un jugement vrai, et à bien discourir. Nous diviserons donc cette *logique* préceptive en trois parties,

La première traitera de l'*appréhension* et des termes par lesquels nous exprimons nos perceptions; la seconde, du jugement et des propositions par lesquelles nous exprimons nos jugements; la troisième, du discours ou de l'*argumentation*, par laquelle nous inférons un jugement d'un autre. Nous ajouterons à cela un appendice sur la *méthode*, qui, comme nous l'avons dit, n'est qu'une opération de l'esprit, composée de l'*appréhension* et du jugement.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'APPRÉHENSION ET DES TERMES.

Cette première opération de l'esprit est d'une haute importance, puisque toute notre connaissance s'appuie sur elle comme sur son fondement. Si nous ne percevons pas bien les termes, nous ne pouvons pas porter un jugement certain sur la proposition, conséquemment, nous ne pouvons pas d'un jugement en déduire un autre par un raisonnement évident; nous en traiterons donc avec soin, et, pour le faire méthodiquement, nous parlerons d'abord des termes auxquels s'applique cette première opération de l'esprit, et ensuite de la perception exacte de termes.

QUESTION PREMIÈRE.

DES TERMES.

On peut se faire à l'égard du terme les questions suivantes : 1^o Qu'est-ce que le terme? 2^o Comment se divise-t-il? 3^o Quelles sont ses propriétés? Mais comme les termes universels ont dans les sciences une haute importance, nous devons parler en quatrième lieu de l'universalité des termes, et en cinquième lieu de la coordination de tous les termes sous dix classes, que l'on appelle *prédicaments* ou *catégories*.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LE TERME?

Aristote définit le *terme* : *ce en quoi se résout la proposition, comme en prédicat ou en sujet*. Toute proposition, en effet, se compose de *termes* comme de parties jointes

par une copule, et par conséquent se résout en ces termes : Ainsi, *Dieu est aimable*, renferme deux parties unies par un verbe; la copule n'est pas un terme, mais un lien entre les termes.

A l'occasion de cette définition, on se demande ordinairement, s'il est de l'essence du *terme* d'être actuellement dans la proposition; mais cette question n'est pas assez importante pour nous arrêter. Qu'il nous suffise, pour donner l'idée juste du terme, d'exiger qu'il soit ordonné à la proposition, car la partie doit être ordonnée au tout. On l'appelle donc *terme*, non point parce qu'il compose actuellement la proposition, mais parce que les logiciens le considèrent comme ordonné pour elle. Aussi la première partie de la *Logique* traite-t-elle des *termes*, bien qu'elle ne les considère pas tels qu'ils sont dans la proposition, dont elle ne traite pas. Elle sait seulement qu'ils sont ordonnés à cette proposition. Passons à des questions plus utiles.

Cette définition d'Aristote n'explique que la nature du terme par rapport à la seconde opération de l'esprit, aussi le définit-on autrement par rapport à la première. C'est le signe d'une chose perçue par la simple appréhension; or, ce signe peut être considéré soit intérieurement, dans l'esprit, soit extérieurement, en tant qu'il est manifesté dans quelque marque sensible, comme la parole, ou l'écriture. Le terme est donc *triple*: *mental*, *vocal* et *écrit*. Nous parlerons de chacun d'eux en particulier; mais auparavant il nous faut dire quelque chose du signe lui-même.

§. I.

Qu'est-ce que le signe, et comment se divise-t-il?

Le signe se définit : *ce qui représente à la puissance cognoscitive une chose distincte de soi.*

Cette représentation peut se faire de deux manières;

d'abord, par mode de similitude: ainsi l'image de l'homme le représente, parce qu'elle lui est semblable; ensuite par mode d'indication, quand par un objet, même dissemblable, nous arrivons à la connaissance d'un autre à cause de la connexion qui est entre les deux: la fumée, par exemple, qui indique le feu. De là deux signes, le signe *formel* et le signe *instrumental*. Le signe *formel* est la similitude même de la chose; le signe *instrumental* est défini par saint Augustin (livre II de *la Doctrine chrétienne*, chapitre 1), ce qui, indépendamment de l'espèce qu'il exprime dans nos sens, nous porte à connaître autre chose.

Le signe *instrumental* se divise en *naturel* et *arbitraire*. Comme il représente, non par la similitude, mais par la connexion, cette connexion dépend, ou de la nature de la chose, ou de la convention entre les hommes. Le signe *naturel* est celui qui représente une autre chose par une connexion naturelle; ainsi la fumée pour le feu, l'aurore pour le jour, le rire pour la joie, le gémissement pour la douleur. Le signe *arbitraire* est celui qui représente une autre chose par une connexion qui résulte de l'usage ou de la convention des hommes. Ainsi le lierre représente du vin à vendre, la nappe mise sur la table signifie le dîner, et les chiffres une certaine somme d'argent.

§. II.

Qu'est-ce que le terme mental ?

Le *terme mental* est le signe formel d'une chose perçue par l'esprit. On l'appelle *signe* parce qu'il représente une chose à l'esprit. Il est dit *formel*, parce qu'il est la similitude même de la chose; enfin on ajoute *d'une chose perçue par l'esprit*, pour le distinguer des impressions des sens; car si l'on peut appeler ces impressions des similitudes des objets, les logiciens ne les considèrent point comme des termes,

parce qu'en *Logique* on ne s'occupe que de la connaissance de l'esprit.

Pour que l'on saisisse mieux cette distinction entre les termes mentaux et les images des sens, nous devons parler tant soit peu du mode par lequel l'esprit humain perçoit les choses. Les objets extérieurs frappent d'abord les sens extérieurs. Cette impression, passant du sens extérieur à l'imagination, y fait naître une similitude plus parfaite de la chose ; on appelle cette similitude *phantasma*. Elle y demeure longtemps après que les objets sont éloignés, et que les fonctions du sens extérieur ont cessé. Par elle, nous nous représentons les choses que les sens ont perçues, malgré leur éloignement, comme les sons, les odeurs, les figures, les couleurs, les traits du visage, comme si c'était présent. C'est l'œuvre de notre imagination. L'esprit éveillé par les mouvements de l'imagination, à cause de son union avec le corps, fait attention aux choses qui lui sont représentées, et les perçoit à sa manière dans des similitudes plus nobles, tirées, suivant l'école péripatéticienne, des premières similitudes observées, suivant les platoniciens, de l'esprit lui-même, où elles seraient infuses primordialement, car l'un ou l'autre procédé peut être accepté pour le moment. L'esprit donc, qui jouit d'une lumière beaucoup plus haute et beaucoup plus large que les sens, observe dans les choses sensibles perçues par l'imagination beaucoup plus de vérités que n'en peuvent percevoir les sens ; et distingue ces vérités par des signes spéciaux. Ainsi, quand je perçois le monde par l'imagination, mon esprit ne perçoit pas seulement tout ce que perçoit cette imagination, il voit de plus une infinité de choses, comme la symétrie des parties, les nombres et les raisons diverses des nombres, l'ordre, la connexion, la dépendance, la raison d'effet, de cause, de moyen, de fin, d'être, de substance, d'accident, de nécessité, de contingence, etc. L'esprit a de toutes ces choses des notions distinctes, et, en les unissant ensemble, en les divisant ou en

les comparant entre elles, il acquiert mille autres notions, et s'élève à la connaissance des êtres spirituels : Dieu, les anges, les vertus, les vices, la vérité, la fausseté, le bien, le mal, etc., qui ne sont point dans l'imagination, mais seulement dans l'esprit.

Ces similitudes, bien différentes en nature et en nombre, des ressemblances de l'imagination, s'appellent *espèces intelligibles, idées, raisons des choses, notions, conceptions, connaissances*. Les logiciens les considèrent dans un sens spécial, et les dénomment *termes mentaux*, en tant que ce sont les premiers éléments des jugements et des syllogismes mentaux; éléments dont ils sont composés et auxquels on peut toujours les réduire.

§. III.

Du terme vocal, et du terme écrit.

La société forme ses relations, et se perfectionne par la communication des pensées. La pensée, tant qu'elle reste à l'intérieur, ne se communique pas. Il est donc nécessaire d'attacher nos conceptions intérieures à des signes externes qui nous servent comme d'instruments pour les manifester. Parmi ces signes, la parole tient le premier rang, parce qu'elle est le plus commode de tous; en effet, elle est toujours à notre portée, elle se forme facilement, et elle varie à l'infini. Aussi est-ce un usage commun et constant chez tous les peuples, d'attacher certaines idées à certains mots, de sorte qu'en les entendant, l'esprit, par un effet de l'habitude, porte immédiatement son attention sur les idées qui y correspondent, et finit par unir si bien l'idée du mot et l'idée de la chose signifiée par le mot, que, même dans le raisonnement qu'il forme en lui-même, il emploie souvent les idées des mots pour les idées des choses.

Le *terme vocal* est donc un mot qui signifie à volonté le

terme mental ; c'est un *mot*, c'est-à-dire un son sorti de la bouche des hommes par les moyens naturels. Il *signifie le terme mental*, parce que c'est son caractère propre d'être le signe du terme qui est dans l'esprit. Or cette signification ne vient pas de la nature même du mot, mais de l'usage et de l'invention des hommes, car le mot par lui-même ne signifie pas plutôt un terme mental qu'un autre.

Concluons de là que le terme vocal signifie l'idée de la chose avant de signifier la chose elle-même, car les mots sont proprement employés pour manifester les conceptions ; puis, au moyen de l'idée, il signifie la chose elle-même, qui est ainsi comme le dernier signifié, puisque l'idée tend à la chose. Le terme suppose donc proprement pour la chose. Ainsi, quand je dis : *la peste tue les hommes*, je n'affirme point cela de l'idée de la peste, mais de la peste.

Mais comme les paroles s'enfuient, et ne peuvent se conserver pour les absents, ni pour la postérité, l'homme s'est inquiété d'y pourvoir ; il les a voulu rendre permanentes et transmissibles, et, pour cela, il les a attachées à des écrits, c'est-à-dire à des signes stables et transmissibles. Aussi le *terme écrit* s'appelle le signe d'un terme vocal attaché à l'écriture, et il signifie d'abord le terme vocal, au moyen de celui-ci, le terme mental, et enfin la chose elle-même.

ARTICLE SECOND.

DE LA DIVISION DES TERMES.

Dans le terme, on peut considérer quatre choses : celle qui signifie, celle qui est signifiée, le mode de signification, et la relation d'un terme aux autres. De là découlent diverses divisions des termes ; nous rapporterons les principales.

I. Le terme du côté de la chose qui signifie, se divise : 1° en *mental, vocal et écrit*, nous venons d'expliquer cette divi-

sion ; 2^o en *incomplexe*, qui signifie une seule chose par un seul signe, comme blancheur, etc., et *complexe*, qui comprend plusieurs choses, ou plusieurs signes ; un terme peut être *complexe* par le nom, et non par la chose. Ainsi : Marcus Tullius Cicéron, trois signes pour un seul homme ; un autre sera *complexe* par la chose, et non par le signe : le mot *poète* est seul, et il comprend deux choses, l'homme, et l'art de cet homme. Enfin un terme est *complexe* par le mot et par la chose quand, comme *Virgile le poète*, il exprime plusieurs choses par plusieurs mots.

II. Du côté de la chose signifiée, le terme se divise d'abord en terme *positif*, qui signifie la chose, comme *homme*, et terme *négatif*, qui ne signifie point la chose, mais l'absence de la chose, comme *cécité*, *rien*, *non homme*, *non pierre*. Les termes *positifs* affectés d'une particule négative s'appellent *infinis* ou *infinissants*. Certains termes sont *négatifs* pour le mot, et *positifs* pour la chose, comme *innocence*, *immensité*, *immortalité*, *infinité* ; qui signifient des perfections positives. D'autres, au contraire, sont *positifs* par le mot, et *négatifs* par la chose, comme *mortel*, *corruptible*, *nuisible*, *vice* ; d'autres enfin sont *négatifs* de l'une et l'autre manière, comme *impie*, *injuste*.

La seconde division du terme pris dans le sens de la chose signifiée est en termes *de première intention*, et termes *de seconde intention*. Le terme *de première intention* est celui qui considère la chose selon l'état qu'elle a en elle-même ou dans la nature des choses ; ainsi *livre*, *homme*, signifient la chose comme elle est en elle-même. Le terme *de seconde intention* est celui qui considère la chose suivant l'état qui lui est attribué par l'intelligence, comme *genre*, *espèce*, *régime*, *sujet*. Ces termes ne conviennent pas aux choses à raison de leur nature, mais à raison de la considération de l'intelligence. On les appelle termes *de seconde intention* ou *de considération*, parce que nous considérons premièrement la chose comme elle est en elle-

même, et qu'ensuite, par une considération plus avancée et plus réfléchie, nous la disposons en mode de régime ou de sujet, de genre ou de différence; c'est cette considération, ajoutée à la première, qui s'appelle *seconde intention*.

La troisième division est en terme *singulier* et terme *commun*. Le *singulier* est celui qui se dit d'un seul, soit par imposition, comme *Homère, Aristote*, soit par l'usage, comme l'*Apôtre*, qui, pris absolument, signifie seulement saint Paul; le *philosophe*, qui signifie Aristote; soit par une addition, comme *cet homme, le Fils de Marie, la Mère du Seigneur*. Le terme *commun* est celui qui signifie plusieurs choses, comme *peuple, animal*.

Le terme *commun* se divise en *collectif*, qui ne signifie plusieurs que conjointement, comme *la ville*, et *distributif*, qui signifie plusieurs, de manière à pouvoir se dire de chacun en particulier: l'*homme* signifie tous les hommes, et peut se dire de chacun d'eux. Le terme *commun distributif* se divise en *univoque*, *équivoque* et *analogue*. Le terme *univoque* est celui qui signifie simplement une chose en plusieurs; ainsi *homme* signifie une même chose en Pierre et en Paul. Le terme *équivoque* est celui qui signifie en plusieurs sujets des caractères tout à fait divers: ainsi *chien* se dit d'un astre, d'un poisson, et d'un animal domestique. Le terme *analogue* est celui qui signifie des caractères simplement divers, unis cependant par une certaine proportion, comme *pied*, qui se dit de la partie basse d'une montagne, et du membre inférieur d'un animal.

III. Les termes, à raison du mode de signification, sont *catégorématiques*, *syncatégorématiques* et *mixtes*. Le terme *catégorématique* est celui qui signifie quelque chose par lui-même, comme *homme, pierre*. Le terme *syncatégorématique*, ou *consignificatif*, est celui qui ne signifie point par lui-même, mais seulement quand il est joint à un autre, comme *tout, aucun, quelque*. On l'appelle encore *signe*, parce que par lui, comme par un signe, on distingue

tout ce que le terme voisin signifie. Le terme *mixte* est celui qui contient l'un et l'autre, comme *personne*, qui revient à dire : *nul homme*, et *rien*, qui revient à dire : *nulle chose*.

Le terme *catégorématique* se divise en *abstrait* et *concret*. Le terme *abstrait* est celui qui désigne une forme isolée de tout sujet. Le terme *concret* est celui qui signifie une forme jointe à son sujet; ainsi *beau* signifie la beauté avec le sujet où elle se trouve; car celui-là est beau qui a la beauté, tandis que le mot *beauté* signifie la qualité abstractivement prise, et séparée du sujet. Le terme *concret* est donc complexe par le sens, car il contient deux idées, l'une expressément, et l'autre confusément. Ainsi *philosophe* exprime distinctement la philosophie, et confusément l'homme, car un philosophe, c'est celui qui sait la philosophie.

Le terme *concret* se divise en *absolu* et *connotatif*, ou, ce qui est à peu près la même chose, en *substantif* et *adjectif*. Le terme *substantif* est celui qui signifie une chose comme subsistant par elle-même, comme *homme*, *pierre*, *couleur*, *beauté*. Le terme *adjectif* est celui qui signifie une chose comme étant l'accessoire d'une autre. Exemple : *humain*, *coloré*, *beau*. Tous les termes *abstrait*s sont *substantifs*; en effet, bien qu'ils signifient quelquefois des choses qui ne peuvent exister que dans un sujet, ils les expriment comme subsistant par elles-mêmes; ainsi la *prudence*, la *science*, l'*amour*, sont énoncés comme subsistant en soi dans la considération de notre esprit; cependant ces qualités ne peuvent être en réalité que dans un sujet, par exemple dans l'homme ou dans l'ange. Ce sont donc des noms *substantifs*, non par la chose, mais par le mode de signification, tandis que *homme* et *ange* sont *substantifs* par la chose et par le nom.

IV. Les termes, comparés entre eux, se divisent d'abord en *prédictat* et *sujet*. Le *prédictat* est celui qui se dit d'un

autre; le *sujet* est celui dont un autre se dit. Ainsi dans cette proposition : *Dieu est juste; juste est prédicat* par rapport à Dieu, parce qu'il se dit de *Dieu*, et *Dieu* est *sujet*, parce que c'est de *Dieu* que *juste* se dit.

Ils se divisent encore en termes *antécédent*, *conséquent* et *réci-proque*. Le terme *antécédent* est celui dont un autre suit; ainsi *homme* est un terme *antécédent* par rapport à *animal*; car si tel sujet est homme, il s'ensuit qu'il est animal. Le terme *conséquent* est celui qui suit d'un autre; tel est *animal* par rapport à *homme*. Les termes *réci-proques* sont ceux qui se déduisent l'un de l'autre : tels sont *homme* et *raisonnable*. Si tel sujet est homme, il est raisonnable; s'il est raisonnable, il est homme.

Enfin, ils se divisent en termes *transcendantal* et *catégorique*. Le *transcendantal* est celui dont le signifié est renfermé intimement dans toutes les différences des autres signifiés, comme *être*, *chose*, *quelque chose*, *un*, *vrai*, *bon*. Le terme *catégorique* est celui qui signifie un genre de chose qui n'est point mêlé aux autres genres, comme *homme*, *Pierre*, *prudence*, *couleur*, *figure*, etc.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DES TERMES.

Les termes ont cinq propriétés : la *supposition*, l'*ampliation*, la *restriction*, l'*aliénation* et l'*appellation*. Nous parlerons d'abord de la *supposition*, qui est la première et la principale propriété des termes, et ensuite des autres.

§. I.

De la supposition.

À l'égard de la *supposition*, on peut faire trois questions : 1° Quelle est-elle? 2° Comment se divise-t-elle? 3° Quelles sont ses règles?

Sur la première question, on définit la *supposition* : l'emploi d'un terme au lieu d'un autre, dont il se vérifie. En effet, ainsi que le remarque Aristote, comme il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, nous nous servons de termes au lieu de choses, de même que les négociants se servaient autrefois de petits cailloux au lieu de pièces de monnaie. Cette manière de faire s'appelle *supposition*. Ces derniers mots de la définition : *dont il se vérifie*, sont mis à dessein, afin de nous apprendre que, pour la supposition du terme, il faut qu'une chose désignable corresponde au terme; aussi dit-on qu'il est question d'un terme qui ne *suppose* pas, quand ce terme ne comprend rien de désignable, comme quand je dis : *Adam me parle; les Centaures combattent*; ces propositions sont relatives à un terme qui ne *suppose* pas; car des choses exprimées par ces termes *Adam, Centaures*, la première est nulle, eu égard au temps dont je parle, et l'autre n'a peut-être jamais été.

La *supposition* peut se diviser de bien des manières; nous rapporterons seulement les espèces que l'usage et la nécessité ont rendues plus habituelles.

La *supposition* se divise d'abord en *matérielle* et *formelle*. La *supposition matérielle* est la mise d'un terme au lieu de lui-même. Exemples : *Homme est un mot; aimer est un verbe*. La *supposition formelle* est la mise d'un terme au lieu de son signifié. Exemple : *L'homme est raisonnable*.

Ensuite, la *supposition* se divise en *simple* et *réelle*. La *supposition simple* est l'emploi d'un terme au lieu de son signifié immédiat. La *supposition réelle*, qui s'appelle aussi *personnelle* et *absolue*, est l'emploi d'un terme au lieu du signifié, tant médiat qu'immédiat. Pour comprendre cette division, il faut remarquer qu'un mot a deux signifiés: l'un immédiat, pour la signification duquel il a été institué d'abord et par lui-même; l'autre médiat, qu'il signifie non point de sa

destination première, mais secondairement et par extension. Exemple : *Homme*, par lui-même et immédiatement, signifie la nature humaine ; mais secondairement et médiatement, il signifie un des individus qui la composent. Au contraire, *Platon* signifie par lui-même et premièrement un individu de la nature humaine, à savoir le fils d'Ariston ; mais secondairement il signifie la nature humaine qui existe en Platon. De même encore *blanc* signifie premièrement et par lui-même la blancheur inhérente au sujet ; mais secondairement et médiatement, il signifie le sujet lui-même, qui a la blancheur. Quand de tels mots ne sont employés que pour le signifié immédiat, leur *supposition* est *simple*, et quand ils sont employés pour l'un et l'autre, la *supposition* est *réelle*. Ainsi quand je dis : *Homme* est une espèce ; *blanc* est un accident ; *homme* et *blanc* supposent simplement, car *homme* se prend ici pour la nature humaine seulement, et non point pour les individus ; et *blanc* se prend pour la blancheur seule, et non point pour le sujet. Cette conséquence n'est donc point bonne : *l'homme est espèce*, or *Pierre est homme* ; donc *Pierre est espèce*. Mais si je dis : *l'homme est vivant*, la *supposition* est *réelle*, car *homme* se prend ici pour son signifié, tant immédiat que médiat. En effet, ce n'est point seulement la nature de l'homme, mais tous les individus qui sont vivants.

Troisièmement, la *supposition* se divise en *collective*, *distributive* et *disjonctive*.

La *supposition collective* est l'emploi d'un terme commun au lieu des signifiés pris conjointement. Exemple : *Les planètes sont sept*. *Les Apôtres sont douze*.

La *supposition distributive* est la mise d'un terme commun au lieu de tous les signifiés, et de chacun d'eux. Exemple : *Homme est animal* ; *homme* suppose pour tous et pour chacun ; elle se subdivise en *complète* et *incomplète*. La *complète* est celle qui descend à chaque individu.

Ainsi dans cette phrase : *l'animal est sensitif*, *animal* suppose non-seulement pour toutes les espèces, mais aussi pour chacun des individus. Elle est *incomplète* quand un terme générique est pris pour chacune des espèces contenues sous le genre, mais non pour chacun des individus. Ainsi : *Tout animal fut renfermé dans l'arche de Noé; Dieu a conduit à Adam tous les animaux pour qu'il leur donnât des noms*. *Animal* suppose pour toutes les espèces d'animaux, et non pour tous les individus. Aussi dit-on que la *distribution complète* a lieu pour les individus des genres, et *l'incomplète* pour les genres des individus.

La *supposition disjonctive* est l'emploi d'un terme commun seulement à quelques-uns des signifiés, comme quand on dit : *Quelque homme est blanc*. Elle peut se diviser en *confuse* et *déterminée*. La *confuse* est l'acception d'un terme pour un signifié qui ne peut être déterminé, ou bien l'acception d'un terme pour quelques-uns de ses signifiés, pris non collectivement, mais disjonctivement. On l'appelle *confuse* parce qu'elle ne suppose pour aucun signifié déterminé d'une manière certaine, mais pour chacun indifféremment et indéterminément. Elle a lieu surtout dans ces termes qui ont rapport à l'usage et à la nécessité. Exemple : *Un cheval est utile pour voyager plus commodément; un œil est nécessaire pour voir, un bateau pour passer l'eau*; car ici, ce n'est point tel œil ou tel autre, tel bateau ou tel autre qui est nécessaire. La *supposition disjonctive déterminée* est l'acception d'un terme pour quelques-uns des signifiés déterminés, comme : *Des hommes ont découvert un nouveau monde*. On ne désigne point pour cela quelques hommes pris disjonctivement, mais des hommes déterminés, à savoir : Christophe Colomb et Améric Vespuce.

On donne encore d'autres divisions de la *supposition*, ou l'on rapporte celles-ci avec quelques différences; ce que nous avons dit nous paraît facile et suffisant pour

l'usage, dans une matière assez embarrassante par elle-même.

§. II.

De cinq règles utiles pour discerner les suppositions.

La *supposition* de terme s'indique quelquefois par l'adjonction de termes syncatégorématiques que l'on appelle pour cela *signes*. Parmi ces termes, les uns sont universels, comme *tout*, *aucun*, et les autres particuliers, comme *quelqu'un*. Mais souvent le terme n'est affecté d'aucun signe, et alors il faut distinguer autrement la *supposition*. Pour cette distinction, cinq règles suffiront.

1^o Un terme affecté d'un signe universel suppose *distributivement* ou *collectivement* suivant l'exigence du terme auquel il est joint. Exemple : *Tous les Apôtres furent élus par Jésus-Christ; tous les Apôtres sont douze.*

2^o Un terme affecté d'un signe particulier suppose *disjonctivement*, *confusément* ou *déterminément* suivant l'exigence du terme auquel il est joint. Exemple : *Quelques hommes sont noirs; un œil est nécessaire pour voir.*

3^o Quand le sujet d'une proposition n'est affecté d'aucun signe, si c'est en matière naturelle ou quasi naturelle, il suppose *universellement*; mais si c'est en matière contingente, il suppose *disjonctivement*. La proposition est en matière naturelle quand le prédicat convient naturellement au sujet, comme ici : *L'homme est raisonnable*. Elle est au contraire en matière quasi naturelle quand le prédicat réellement contingent affirme du sujet comme affirment ordinairement les prédicats naturels, c'est-à-dire absolument, sans aucune note de contingence : *Les anges sont mauvais; les hommes sont instruits*. La proposition est proprement en matière contingente quand le prédicat ou la copule est affecté d'une note de contingence, comme un temps passé ou futur, une action ou une passion exprimée par un verbe au présent. Exemple : *Les*

anges ont péché ; les anges gardent les hommes ; les Juifs ont crucifié Jésus-Christ. Dans ces propositions, le sujet suppose disjonctivement ; car le prédicat contingent n'exige point qu'il affecte tous les anges, et le détermine à une *supposition* disjonctive : mais dans une proposition dont le prédicat convient quasi naturellement au sujet, celui-ci est déterminé à une *supposition* universelle ; car ce qui convient à l'espèce convient naturellement à tous les individus. Cette proposition est donc vraie : *Les anges sont incorporels* ; car elle équivaut à celle-ci : *Tous les anges sont incorporels*, ce qui est vrai : mais cette autre est fautive : *Les anges sont mauvais* ; car elle attribue le mal aux anges d'une manière absolue comme une qualité quasi naturelle, et elle équivaut à celle-ci, qui est fautive : *Tous les anges sont mauvais*. Celle-ci est vraie, au contraire : *Les anges gardent les hommes*, car elle affirme cette fonction comme une action contingente, qui n'est point censée convenir à tous ; et par conséquent, pour qu'elle puisse se dire avec vérité des anges, il suffit qu'elle convienne à quelques-uns. Aussi, comme le remarque ingénieusement la *Logique* de Port-Royal, les propositions indéfinies équivalent, en matière dogmatique, à des propositions universelles, et en matière historique, à des propositions particulières ; mais l'auteur se trompe quand il pense que cela porte atteinte à la règle générale ; que la proposition indéfinie en matière naturelle équivaut à une proposition universelle, et qu'en matière contingente, au contraire, elle équivaut à une proposition particulière. Car la proposition dogmatique est toujours réputée être en matière naturelle, soit quant à la chose, soit quant au mode, puisqu'elle s'affirme sans note de contingence. La proposition historique, au contraire, s'affirme avec une note de contingence, et pour cela elle est proprement considérée comme contingente.

Quatrième règle. — Dans la proposition affirmative, le prédicat suppose toujours *disjonctivement*, du moins en

vertu de la proposition. Ainsi, quand on dit : *L'homme est animal*, *animal* ne suppose que pour un animal particulier ; car, pour dire que l'homme est animal, il n'est point nécessaire qu'il soit tout animal, il suffit qu'il soit quelque'un des animaux. Mais, dans la proposition négative, le prédicat suppose toujours *universellement*, comme dans celle-ci : *L'homme n'est point pierre* ; car on ne peut nier vraiment qu'il soit pierre, s'il n'est vrai qu'il n'est aucune espèce de pierre. Cette règle est d'un grand usage dans les syllogismes. On fera bien d'en garder bonne note.

Cinquième règle, plus générale. — Dans une proposition, le sujet suppose suivant l'exigence du prédicat. Ainsi les termes numériques exigent une *supposition collective* ; les termes naturels une *supposition distributive* ; les termes contingents une *supposition disjonctive* ; les termes de nécessité une *supposition confuse* ; et, quand ils sont joints aux sujets, ils les déterminent à ces *suppositions*. Par exemple dans ces phrases : *Les planètes sont sept*, le sujet suppose *collectivement* ; *les planètes sont matière céleste*, il suppose *distributivement* ; *les planètes sont quelquefois éclipsées*, il suppose *disjonctivement*. *Un corps opaque est nécessaire pour une éclipse*, il suppose *confusément*, le tout d'après l'exigence des prédicats.

§ III.

Des autres propriétés des termes : l'*ampliation*, la *restriction*, l'*aliénation* et l'*appellation*.

L'*ampliation* est l'extension d'un terme, d'une signification moindre à une signification plus étendue, ainsi : *Ceux qui sont doux posséderont la terre*. Ici, le mot *doux*, qui, en vertu du prédicat, supposerait seulement pour ceux qui sont à venir, se prend cependant pour tous ceux qui ont, qui ont eu, et qui auront la douceur.

La *restriction*, au contraire, est la réduction de la signifi-

cation trop étendue d'un terme à une signification moindre. Ainsi quand Trajan dit : *Un prince crédule est cruel*, le mot *cruel* restreint le mot *prince* à quelques-uns seulement. La *restriction* est d'un fréquent usage. Ainsi, dans l'Écriture, le mot *vivants* se réduit aux hommes, quand elle appelle Ève *la mère des vivants*. Il en est de même du mot *chair*, quand il est dit que *toute chair verra Dieu son Sauveur*. C'est aussi en vertu de la restriction que nous disons cette parole du Symbole : *Je crois la résurrection de la chair*.

L'*aliénation* est la translation de la signification propre d'un terme à un autre, par l'addition d'un second terme; c'est ce qui a lieu quand on appelle Notre-Seigneur *Soleil de justice*, *l'Agneau dominateur de la terre*. Ces mots sont, par le terme adjoint, transférés de leur signification propre à une signification métaphorique. Pythagore, par une *aliénation* élégante, appelle la justice *le sel de la vie*, parce que sa sévérité rigoureuse et salutaire arrête la corruption des mœurs.

L'*appellation* est plus importante; on la définit : l'application d'un terme sur un autre. Dans la proposition, en effet, le prédicat s'applique pour ainsi dire sur le sujet; quand je dis : *Dieu est bon*, *bon* s'applique sur *Dieu*.

Elle se divise en *matérielle* et *formelle*. Dans un terme concret, il y a deux signifiés: le matériel et le formel. Le formel est la forme même signifiée par le terme; le matériel est le sujet qui a cette forme. Ainsi quand je dis : *Un homme*, l'humanité est le signifié formel, et la personne qui a l'humanité est le signifié matériel. Dans ce mot : *blanc*, la blancheur est le signifié formel, et le sujet qui a la blancheur est le signifié matériel.

L'*appellation* est donc formelle quand le prédicat tombe sur le formel du sujet, comme quand je dis : *Le médecin guérit*; car il ne guérit qu'autant qu'il est formellement médecin.

L'*appellation* matérielle a lieu quand le prédicat tombe sur le matériel du sujet, comme quand je dis : *Le médecin chante*; il ne chante point comme médecin, mais comme musicien.

L'*appellation* est soumise à trois règles principales. La première règle est celle-ci : Quand le sujet de la proposition est un terme substantif avec un adjectif, si l'adjectif est placé avant le verbe, l'*appellation* sera *matérielle*. Ainsi quand je dis : *Alexandre le Grand a été disciple d'Aristote*, le mot *disciple* s'applique à Alexandre, non point en tant qu'il est grand, mais simplement; et le sens est le suivant : *Alexandre, qui est grand d'ailleurs, a été disciple d'Aristote*. Mais si je dis : *Alexandre fut grand disciple d'Aristote*, l'*appellation* sera *formelle*, car *disciple* tombe sur Alexandre en tant qu'il est grand, et le sens est celui-ci : *Alexandre fut grand parmi les disciples d'Aristote*.

Seconde règle. Dans une proposition dont le prédicat est un terme concret, l'*appellation* est *matérielle*, c'est-à-dire le prédicat tombe sur le matériel du sujet, du moins dans la rigueur logique. Ainsi quand je dis : *L'homme est blanc*, le sens est celui-ci : *Le suppôt qui a l'humanité reçoit aussi la blancheur*. En vertu de cette règle, cette proposition est fautive : *L'homme s'est fait Dieu*, car elle donnerait le sens suivant : *Le suppôt qui a l'humanité a reçu la divinité*, ce qui est faux; mais cette proposition est vraie : *Dieu s'est fait homme*, car elle donne le sens suivant : *Le Suppôt qui a la divinité a pris aussi l'humanité*; ce qui est vrai.

Troisième règle. Les noms de nombre cardinaux, ajoutés aux noms substantifs, comme deux, trois, quatre, etc., appellent aussi bien formellement que matériellement, et par conséquent multiplient aussi bien la forme que le suppôt; mais appliqués aux noms adjectifs, ils n'appellent que matériellement, et par conséquent ils ne multiplient point la forme, mais le suppôt. Voici la raison de cette règle : le nom substan-

tif signifie par mode de substance, et la substance a, dans sa forme, l'être et l'unité; donc, pour que le nom substantif soit multiplié, il est nécessaire que la forme soit multipliée; mais le nom adjectif signifie la forme comme un accessoire du sujet: donc, quoiqu'il exprime distinctement la forme et confusément le sujet, il suppose cependant plus pour le sujet; et par conséquent, s'il y a plusieurs supposés qui ont la même forme, le nom adjectif sera multiplié par la multiplication des sujets. En vertu de ce principe, cette proposition est vraie: Dans les Personnes divines, il y a trois tout-puissants, trois éternels. Mais celle-ci est fautive: Il y a trois dieux. Quand les ariens disaient qu'il y a trois éternels, ils l'entendaient quasi substantivement. C'est pour cela que saint Athanase les combattait, en disant qu'il n'y a point trois éternels, mais un seul Éternel.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE L'UNIVERSALITÉ DES TERMES.

Dans les choses que nous voyons par l'esprit, nous pouvons remarquer qu'il y en a un grand nombre qui sont dispersées, bien que tout à fait semblables entre elles et appartenant à la même idée: ainsi la nature humaine est dispersée en plusieurs individus, et cependant elle est partout semblable à elle-même, et se rapporte à une seule et même idée, celle d'homme. Il y a aussi un grand nombre de choses tout à fait diverses qui, bien que réunies dans un seul et même objet, appartiennent à des genres distincts, et s'expriment par des termes divers. Ainsi dans *Pierre* sont réunies la substance, la quantité, la figure, le site, la couleur, les actions, les passions, etc., qui sont choses tout à fait diverses. Pour ne point confondre ces perceptions, il faut réunir sous une seule idée universelle toutes celles qui sont semblables, bien que dispersées, et distinguer celles qui

sont mêlées, bien que dissemblables, et les rapporter chacune à son genre. Cette coordination n'est point d'un faible secours pour la perception des choses. La première opération s'effectue par les *universaux*, sous lesquels sont recueillis tous les particuliers semblables; la seconde se fait par les *prédicaments*, sous lesquels les natures dissemblables qui sont jointes dans les choses, se rapportent distinctement chacune à son genre. Nous parlerons donc ici des *universaux* et des *prédicaments*; mais, pour réserver à la *Logique majeure* les développements plus étendus, nous ne toucherons ici que ce qui concerne les préceptes.

Le terme *universel* est celui qui s'affirme de plusieurs, univoquement et distributivement. Ainsi *homme* s'affirme de *Pierre* et de *Paul*. Il a pour opposé le terme *singulier*, qui ne s'affirme que d'un seul, comme *Socrate*. Le terme particulier est lui-même un terme *universel* affecté d'un signe particulier, qui le restreint à une partie de sa signification, comme : *Quelque, homme*.

Il y a cinq modes dans les termes universaux : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, le *propre* et l'*accident*.

En effet, le terme qui s'affirme de plusieurs signifie ou l'essence même de la chose, ou quelque attribut joint à l'essence. S'il signifie l'essence, ou il la comprend tout entière, et alors il s'appelle *espèce*, ainsi *homme* signifie tout ce qui appartient à la nature humaine : ou bien il exprime seulement ce en quoi elle convient avec les autres natures, et alors on l'appelle *genre*, ainsi *animal* exprime seulement ce qu'il y a de commun entre l'homme et la brute; ou bien il n'exprime que ce par quoi l'essence diffère des autres natures, et on l'appelle *différence*, ainsi *raisonnable* exprime seulement ce par quoi l'homme diffère de la brute. Si le terme exprime un attribut joint à l'essence, ou cet attribut convient nécessairement à l'essence, de manière à ne pouvoir en être séparé, et alors on l'appelle *propre*, ainsi *risible* exprime quelque chose qui découle nécessaire-

ment de la nature de l'homme ; ou bien cet attribut ne découle point de l'essence, il lui est ajouté occasionnellement, et peut en être séparé ; alors c'est l'*accident*. C'est comme cela qu'on attribue le nom d'*enseigné* à l'homme, de manière pourtant qu'on puisse comprendre l'homme sans cet attribut.

Le *genre* se définit donc : Un terme *universel* qui s'affirme de plusieurs différents d'espèces, mais incomplètement. C'est-à-dire que ce terme n'explique point toute l'essence de la chose ; ainsi le nom d'*animal* pour exprimer l'homme.

L'*espèce* se définit : un terme *universel* qui s'affirme de plusieurs différents en nombre, et complètement. C'est ainsi qu'*homme* se dit de tel homme ou de tel autre. Il y a une double *espèce* : la *subalterne*, qui en contient d'autres sous elle ; ainsi le terme *oiseau* contient sous lui *aigle* et *rossignol* ; cette *espèce* est proprement un *genre* ; mais on l'appelle *espèce*, par rapport au *genre* supérieur qui la contient ; et l'*espèce infime*, qui ne contient que des individus en elle, comme *homme*.

La *différence* se définit : un terme *universel* qui s'affirme de plusieurs, dans la qualité et la quiddité, c'est-à-dire qu'elle distingue une essence des autres, comme *raisonnable* distingue l'homme de la brute.

Le *propre* se définit : un terme *universel* qui s'affirme de plusieurs quant à la qualité, et d'une manière nécessaire, comme *le risible* de l'homme.

L'*accident* se définit : un terme *universel* qui s'affirme de plusieurs quant à la qualité, et d'une façon *contingente*, comme *noir* et *blanc* s'affirment de l'homme.

Or s'affirmer dans la quiddité, c'est s'affirmer par mode de nom substantif ; exemple : *L'homme est un animal* ; s'affirmer dans la qualité, c'est s'affirmer par mode d'adjectif ; exemple : *L'homme est instruit*. S'affirmer quant à la qualité et quant à la quiddité, c'est s'affirmer par mode d'adjectif, avec désignation de quelque chose qui tient à la

substance; exemple : *L'homme est raisonnable. Raisonnable*, en effet, bien qu'il s'exprime adjectivement, exprime quelque chose qui appartient à l'essence de l'homme.

Voilà pour les termes dits *universaux*. Quant aux natures exprimées par ces noms et à leur universalité, nous en traiterons dans la *Logique majeure*.

ARTICLE CINQUIÈME.

DES TERMES PRÉDICAMENTELS.

Dans une seule chose, on trouve souvent mêlées un grand nombre d'espèces tout à fait diverses; dans un fruit, par exemple, il y a la substance, la grandeur, la figure, la couleur, etc. Il appartient à la première opération de l'esprit de les distinguer toutes, et de les rapporter toutes chacune à son genre. On a donc inventé certains termes génériques que l'on appelle *prédicaments* ou *catégories*, sous lesquels toutes les espèces des choses sont coordonnées. Je dis *les espèces des choses*, car cette coordination ne comprend que les *espèces*, non les parties, ni les modes, ni rien de ce qui se peut ramener à une espèce de choses. Tous ces modes, en effet, n'ont point parmi les prédicaments de siège propre; on les ramène au prédicament de la chose dont ils font partie. Ainsi *la rationalité, l'âme, le bras*, se ramènent au prédicament de *l'homme*.

Le *prédicament* est donc une série d'espèces coordonnées sous un genre suprême.

Il y en a dix : *la substance, la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passion, quand, où, le site, et la tenue*.

On les comprend ordinairement dans les vers suivants :

*Arbor, sex, servos, ardore, refrigerat, ustos,
Ruri, cras, stabo, nec tunicatus ero.*

que l'on peut traduire ainsi en suppléant par des chiffres à l'ordre des mots latins que nous ne pouvons suivre :

Substance.	Action.	Quantité.	Relation.	Passion.
1	5	2	3	6
L'ARBRE	RAFRAÏCHIT	SIX	ESCLAVES	BRULÉS
Qualité.	Temps.	Site.		Lieu.
4	7	9		8
PAR LA CHALEUR,	DEMAIN	JE SERAI	A LA CAMPAGNE ET	
		Tenne.		
		10		
		SANS TUNIQUE.		

Voici la raison de cette division : Tout terme qui est genre ou espèce signifie une chose qui subsiste par elle-même, ou une chose qui est jointe à une autre. Une chose qui subsiste par elle-même s'appelle *substance*, comme *homme*, *Pierre*, *terre*, *arbre*. Celle qui existe dans une autre s'appelle *accident*, et celui-ci se subdivise en neuf genres. Quand on cherche, en effet, les accidents d'une substance, de l'homme, par exemple, on les trouve tous par neuf questions. Par exemple, d'Aristote nous pouvons nous demander : De quelle grandeur était-il ? c'est la *quantité*. De qui est-il père ou fils ? c'est la *relation*. Quel homme était-ce ? c'est la *qualité*. Que fait-il ? c'est l'*action*. Que souffrit-il ? c'est la *passion*. A quelle époque vécut-il ? c'est le *quand*. En quel lieu a-t-il vécu ? c'est l'*où*. Fut-il assis ou marchait-il ? c'est le *site*. Enfin, de quels vêtements se couvrait-il et se décorait-il ? c'est la *tenuë*.

La *substance* se définit : un être subsistant par soi, c'est-à-dire qui n'a point son être dans un autre, mais en qui résident les accidents. Ainsi la lumière, la rondeur, la grandeur sont dans le soleil comme dans leur sujet ; mais le soleil n'existe point dans un autre. Il n'est l'affection d'aucune autre chose ; c'est une chose existant en soi et par soi ; sous ce genre suprême sont ordonnées graduellement toutes les espèces et tous les genres des choses qui subsistent par elles-mêmes.

La *quantité* est un accident qui étend la chose en parties ;

il y en a une *permanente*, celle dont les parties sont en même temps, comme la quantité de la terre, et une *successive*, celle dont les parties ne sont pas ensemble, mais découlent l'une de l'autre par une succession continue, comme la *quantité* du temps. La *quantité permanente* se divise en *continue*, celle dont les parties liées l'une à l'autre forment une masse, comme un bloc de fer, et *discrète*, celle dont les parties ne sont pas unies, comme une *quantité* d'hommes; cette seconde s'appelle aussi *nombre*. Les autres espèces de *quantités* sont contenues dans celles-ci.

La *relation* est un accident qui consiste tout entier dans un rapport à autre chose; ainsi la *paternité*, qui n'est que le rapport de père à fils.

La *qualité* est un accident qui dispose la chose en elle-même. Ainsi la santé dispose l'homme à être dans un bon état, et la maladie le dispose à être dans un mauvais état. La figure dispose les parties à une certaine manière d'être.

La *qualité* a quatre espèces, ou plutôt quatre paires d'espèces: *l'habitus* et la *disposition*, qui déterminent la substance à un état bon ou mauvais, comme la santé, la maladie, la science, l'erreur, la vertu, le vice; la *puissance* et *l'impuissance*, qui la déterminent à agir fortement ou languissamment, comme la vue dans le jeune homme et dans le vieillard; la *passion* et la *qualité passible*, qui déterminent la substance suivant un changement sensible, comme la chaleur et le froid; la *forme* et la *figure*, qui déterminent les parties de la quantité à un certain mode, comme le *rond*, et le *carré*.

L'action est l'accident par lequel une cause est constituée dans l'exercice de sa fonction de cause, comme *brûler*, *couper*. Il y a une action qui ne produit rien en dehors de son principe, et qui s'appelle *immanente*, comme *comprendre*, *voir*, et une action qui établit quelque chose au dehors, et qu'on appelle *extrinsèque*, comme *brûler*, *frapper*.

La *passion* est l'accident par lequel le sujet reçoit l'effet de sa cause, comme *être brûlé, être frappé*.

L'*ubi, où*, est l'accident tiré de ce que la chose est dans une place, comme *être à Paris, être à Rome*.

Le *quando* est un accident de la chose, provenant de ce qu'elle est dans un certain moment, comme *être cette année, avoir été l'année passée*.

Le *site* est l'accident de la chose tiré d'une certaine disposition de ses parties, comme *être debout, être assis*.

La *tenue* est un accident tiré de ce qu'un corps environne la chose pour la défendre ou l'orner, comme *être couvert de la toge, d'une armure, d'une couronne*. Nous donnerons des développements plus précis sur ces *prédicaments* dans la *Logique majeure*, ces notions suffiront pour le moment.

Dans les choses rangées sous le *prédicament*, et comparées l'une à l'autre, on considère cinq modes que l'on appelle *post-prédicaments*; ce sont : l'*opposition*, la *priorité*, la *simultanéité*, le *mouvement*, et le *mode d'avoir*.

L'*opposition* est la répugnance d'une chose avec une autre. On l'entend de quatre manières, comme *contraire*, comme *relative*, comme *privative* et comme *contradictoire*.

L'*opposition contraire* est la répugnance entre deux choses qui appartiennent à un même genre, et s'excluent mutuellement d'un même sujet, comme la chaleur et le froid.

L'*opposition relative* est la répugnance qui naît d'un rapport mutuel, comme celle qu'il y a entre père et fils, car il répugne que celui qui est fils soit père.

L'*opposition privative* est la répugnance entre une forme et sa privation, comme entre la vue et la cécité.

L'*opposition contradictoire* est la répugnance entre l'être et le non-être, comme entre homme et non homme.

La *priorité* est ce par quoi une chose en précède une autre, elle est quintuple. Il y a *priorité de durée*, par exemple :

entre la jeunesse et la vieillesse; *priorité de conséquence*, quand d'une chose on en infère une autre, et que, par conséquent, on la suppose, comme en disant *homme*, on suppose *animal*, car si un tel est homme, il est animal; la *priorité d'ordre*, quand une chose exige qu'une autre la précède, pour que la disposition soit bonne; c'est ainsi que la *Logique* précède les autres sciences; la *priorité de dignité*, quand une chose est plus digne qu'une autre; ainsi un roi a la priorité de dignité sur ses sujets; la *priorité de nature*, quand une chose dépend naturellement d'une autre; c'est ainsi que le rayon dépend du soleil, et le soleil a priorité de nature sur le rayon, bien que l'un n'existe pas sans l'autre.

La *simultanéité* est opposée à la priorité, et, par suite, elle a autant de modes que celle-ci.

Le *mouvement* est le passage d'un état à un autre; il y a six genres de mouvements: la *génération*, qui est le passage du non-être à l'être substantiel; la *corruption*, qui est le passage de l'être au non-être; l'*augmentation*, qui est le passage d'une quantité moindre à une quantité plus grande; la *diminution*, qui est le passage d'une quantité plus grande à une quantité moindre; l'*altération*, qui est le passage d'une qualité à une autre; la *locomotion*, qui est le passage d'un lieu à un autre.

Quant aux *modes d'avoir*, il sont au nombre de cinq: l'*inhérence*, suivant laquelle, par exemple, l'homme a la science; la *contenance*, en tant que le tonneau a du vin; la *possession*, en tant que l'homme a un champ; la *relation*, en tant qu'un père a un fils; et la *juxtaposition*, en tant que l'homme a un vêtement.

QUESTION SECONDE.

DE LA PERCEPTION DROITE DES TERMES.

Il s'agit ici d'une chose dont l'usage n'est pas moins important que fréquent, à savoir : l'intelligence exacte des termes, et par conséquent des choses elles-mêmes ; de même, en effet, que, sur des fondements mal établis, on ne peut asseoir une construction solide, ainsi des termes mal perçus ne peuvent point soutenir une connaissance certaine ; c'est à ce défaut que presque toutes les erreurs trouvent leur source. Nous diviserons cette matière en quatre articles. Le premier traitera des *défauts* qui vicient la perception des termes, et des moyens généraux pour remédier à ces défauts ; le second, des *modes de savoir* qui aident la perception des termes, et premièrement de la *définition* ; le troisième, de la *division* ; le quatrième, de l'*abstraction*.

ARTICLE PREMIER.

DES DÉFAUTS QUI VICIENT LA PERCEPTION DES TERMES,
ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER.

La perception des termes, pour être parfaite, doit réunir trois qualités, qui sont l'*intégrité*, la *clarté* et la *distinction* ; de là trois défauts : la *diminution*, l'*obscurité* et la *confusion*.

La *diminution* de la perception se produit de deux manières : premièrement, quand notre esprit ne fait attention qu'aux termes sans presque remarquer la chose qu'ils désignent. Bien que ce soit là une faute grossière, beaucoup y tombent, parce qu'ils s'attachent avec ardeur aux termes des sciences, les retiennent dans leur mémoire, les retournent dans leur esprit, se les approprient, les combinent diversement, en font une collection nombreuse, et, au besoin, les

rappellent avec facilité, avec ordre et sagement, tandis qu'ils ne font pas attention aux choses désignées par ces termes, ou du moins n'y prêtent qu'une attention légère et vague. Ceux-là ne savent rien sérieusement, et cependant ils sont érudits à leurs yeux et à ceux du vulgaire. Secondement il y a *diminution* de la perception quand, dans un terme qui signifie une chose douée de plusieurs qualités, notre esprit, content d'avoir perçu une de ces qualités, croit par cela même comprendre la chose : ainsi de celui qui penserait savoir ce que c'est que l'or en se figurant, d'après le terme seul, un métal de couleur jaune, tandis que la nature de l'or renferme plusieurs autres qualités. C'est de cette source qu'est sortie la détestable erreur des Anoméens. Ils pensaient que l'Essence de Dieu n'est pas autre chose qu'un être non engendré, et ils se vantaient de comprendre le mot *Dieu*, parce qu'ils avaient cette notion claire mais restreinte, tandis que le terme *Dieu* renferme une infinité d'autres perfections.

Il y a dans la perception *obscurité* de deux manières : premièrement, du côté du terme dont la signification est obscure ; secondement, du côté de la chose signifiée dont la nature nous est cachée, bien qu'il soit évident que telle chose est désignée par tel terme. Il y a en philosophie plusieurs questions obscures dans le premier sens, parce que par un même mot, l'un entend une chose, et l'autre une autre, tandis que le vulgaire n'y voit rien de bien déterminé ; de là tant de disputes qui ne portent que sur le nom. Tertullien tombe gravement dans cette *obscurité* quand il affirme que Dieu est corps, sans déterminer suffisamment ce qu'il entend par le mot *corps*, si c'est toute chose constituée en elle-même et non imaginaire ; en ce sens, qui n'est jamais usité, on pourrait dire avec vérité que Dieu est corps ; mais si c'est une substance étendue et figurée, en ce sens, c'est une erreur grossière. Secondement, il y a *obscurité* quand notre esprit voit clairement quelle chose est désignée par le terme, et ne per-

çoit pas clairement ce qu'est cette chose. Il en est ainsi du mot *soleil* : on sait ce qu'il signifie, mais on ne sait pas aussi bien la nature du soleil.

Enfin, la *confusion* est dans la perception, quand le signifié du terme contient plusieurs choses que nous ne pouvons percevoir distinctes par une seule intuition, et qui sont contenues confusément, et comme embarrassées sous une seule idée; ainsi ce mot : *corps humain*, désigne une chose assez claire; mais nous ne la pouvons savoir exactement et distinctement qu'autant que nous examinons séparément, par des perceptions distinctes, chacune de ses parties.

On remédie à ce défaut de la *diminution* de la perception par l'*attention*. c'est-à-dire, en faisant sérieusement attention à la chose contenue dans le terme que l'on a entendu. Il faut pour cela ne point se contenter, comme il arrive souvent, de ne la connaître que de nom ou en partie, mais l'examiner longuement au dedans, au dehors, en tous sens, et en pénétrer avec soin par l'esprit toutes les qualités. On ne saurait assez recommander l'*attention*; sans elle, en effet, il n'y a rien d'exact ni dans les sciences, ni dans les affaires; de là cet ancien adage : *Fais ce que tu fais. Age quod agis*. Bien des gens, dira-t-on, sont myopes, et n'aperçoivent rien dans les choses, même en y attachant les yeux de leur esprit. Je le veux; cependant la dissipation de l'esprit est bien souvent cause que nous ne donnons pas notre attention; aussi semble-t-il que les mélancoliques aient plus d'esprit et plus d'aptitude pour les sciences; non qu'ils aient plus de pénétration, mais parce qu'ils sont plus attentifs et restent longtemps attachés à leurs pensées. De là vient encore que les vieillards sont plus sages que les jeunes gens; ils examinent les choses longtemps avec calme, tandis que les autres ne cherchent qu'à s'échapper, incapables qu'ils sont de s'appliquer d'une façon suivie.

On remédie à l'*obscurité* de la perception par la *définition*. C'est elle qui fixe sur une chose certaine des termes

auparavant vagues et indécis : on l'appelle alors *définition de nom*. Ensuite, si la chose désignée par le terme est obscure, il lui appartient de l'expliquer par des idées plus claires, et on l'appelle en ce cas *définition de chose*.

On remédie enfin à la *confusion* de la perception par la *division*. Quand une chose désignée par le terme en cache ou en contient sous elle plusieurs autres qu'on ne peut saisir d'une seule intuition, la *division* sépare les parties de ce terme, et fait comprendre chacune de ces parties par une perception propre. L'*abstraction* est une espèce de *division*; car elle sépare un caractère des autres, afin que l'esprit le saisisse plus facilement.

Prenant maintenant par le détail ces moyens de remédier à la perception vicieuse, nous traiterons, sous des titres propres, de la *définition*, de la *division* et de l'*abstraction*. Quant à l'*attention*, quelques mots suffiront. En effet, bien qu'elle soit d'une grande importance, et qu'elle fasse disparaître, quand elle est employée, la source ordinaire des erreurs principales, comme elle dépend de la volonté de chacun, ou du moins de l'habitude d'appliquer longtemps et sérieusement notre esprit aux choses, on peut plutôt la recommander que l'exposer dans des préceptes.

Voici quelques règles qu'il peut être bon de donner, et qu'il sera surtout fort important d'observer :

1^o Il ne faut considérer qu'une seule chose à la fois, car le sens qui s'applique à plusieurs choses a moins de force pour chacune en particulier; séparons donc et tenons pour non venu tout ce qui n'appartient pas à la chose à laquelle nous nous appliquons. Ne faisons que ce que nous faisons.

2^o Il faut mettre à la considération d'une chose le temps convenable, et y habituer peu à peu notre esprit, de peur qu'il ne s'en détourne. Il faut qu'il y demeure longtemps attaché, qu'il regarde la chose avec calme et persévérance, et qu'il remarque d'abord la force du terme et son étendue, et ensuite la chose elle-même soumise au terme sous toutes

ses faces, avec tous ses attributs, sans jamais se relâcher jusqu'à ce qu'il ait, autant que possible, tout saisi.

3° Pour que cela se fasse volontiers, il faut relever à nos yeux la dignité et l'importance des choses que nous voulons considérer, car nous considérons avec plus d'attention les choses que nous estimons.

4° Il faut que notre esprit s'occupe à cela avec plaisir, car la satisfaction ravit l'âme; cette estime et cette satisfaction à l'égard des objets de nos études, nous les obtiendrons facilement en excitant en nous un ardent amour de la sagesse et de la vérité, qui sont les choses les plus divines, les plus suaves et les plus aimables du monde. Une fois que notre esprit sera pénétré de ce goût, il n'en sera plus distrait, ni par les plaisirs sensibles, ni par le souci des choses qui passent, ni par le trouble des passions, comme l'est ordinairement le vulgaire.

5° Enfin il sera d'un grand secours pour l'*attention* de choisir un lieu solitaire, les heures de la nuit, d'avoir la plume à la main pour prendre des notes, de considérer une même chose à plusieurs reprises, jusqu'à ce que l'esprit y soit fixé; mais le principal soin devra être mis à détourner l'esprit des choses extérieures et présentes, afin que, rentré en lui-même, l'esprit ne s'applique qu'à l'objet de sa pensée, tant que durera l'étude.

ARTICLE SECOND.

DES MODES DE SAVOIR QUI AIDENT LA PERCEPTION DES TERMES,
ET PREMIÈREMENT DE LA DÉFINITION.

La *définition* appartient à ces termes du discours que les logiciens appellent *modes de savoir*. Nous dirons premièrement quelques mots sur le *mode de savoir* en général, puis nous parlerons de la *définition* elle-même.

§. I.

Du mode de savoir en général.

Les mots, *mode de savoir*, s'entendent de trois manières. Premièrement, dans un sens large, pour tout ce qui aide à acquérir les sciences. On dit ainsi que la *Logique* est un *mode de savoir*, parce qu'elle aide à acquérir les autres sciences. On dit la même chose de la *Méthode*, parce qu'elle dispose les choses de telle manière que nous les connaissons plus facilement. Secondement, le *mode de savoir* se prend dans un sens très-étroit pour ce qui engendre la science proprement dite. En ce sens, la *démonstration* seule est un *mode de savoir*, parce que la science proprement dite est la connaissance acquise par *démonstration*. Troisièmement, on entend par *mode de savoir*, dans un sens intermédiaire, ce qui explique un chose inconnue par des termes plus clairs. C'est dans ce sens que nous l'entendons ici.

Le *mode de savoir* ainsi entendu se définit une *oraison* qui manifeste l'inconnu. On l'appelle *oraison*, autrement, bref discours composé de deux ou plusieurs termes. On ajoute qu'elle *manifeste l'inconnu*, parce que, par les termes, elle explique une chose inconnue, afin que notre esprit puisse percevoir cette chose avec clarté.

Le *mode de savoir* ne compte que trois espèces, la *définition*, la *division*, l'*argumentation*.

En effet, il y a autant de *modes de savoir* qu'il y a dans les choses d'inconnus ou de genres de questions; mais ces questions et ces inconnus se réduisent à trois genres. Donc il y a trois *modes de savoir*. La *majeure* est certaine, parce que le *mode de savoir* est une oraison qui manifeste l'inconnu, c'est-à-dire par laquelle on satisfait à une question sur une chose inconnue. Je prouve la *mineure*. Ce que nous pouvons ignorer sur une chose se réduit à trois chefs. Qu'est-elle, ou dites son essence? Comment se divise-t-elle, ou

dites ses parties? Qu'est-ce qui lui convient ou lui répugne quand nous la comparons aux autres choses, ou dites ses attributs? L'*oraison* qui manifeste l'essence s'appelle *définition*; celle qui distingue les parties s'appelle *division*; celle qui démontre qu'un attribut obscur convient ou répugne à la chose, au moyen d'un terme connexe entre la chose et l'attribut, s'appelle *argumentation*. Donc il n'y a que trois *oraisons* qui manifestent l'inconnu.

On dira : Toute *oraison* qui manifeste l'inconnu est un *mode de savoir*; or, la proposition elle-même manifeste l'inconnu. Donc elle est aussi un *mode de savoir*. *Preuve de la mineure*. Plusieurs inconnus nous sont connus par une simple affirmation; ainsi celui qui ne sait point en quelle année est né Jésus-Christ, commencera à le savoir quand un autre versé dans l'histoire énoncera devant lui cette proposition : *Jésus-Christ est né la quarante-deuxième année de l'empire d'Auguste*. Et même, nous ne manifestons nos pensées cachées que par des affirmations ou des négations. Donc la proposition manifeste l'inconnu.

Réponse. — *Je distingue la mineure*. La proposition manifeste l'inconnu : *improprement et historiquement, en racontant*, je le concède. *Proprement et doctrinalement, en produisant quelque chose de plus connu*, je le nie. La proposition énonce seulement une chose inconnue, et ce mode de manifestation est propre à l'histoire; mais, si, dans les choses proposées, il y a quelque obscurité, la proposition n'a pas en elle de quoi l'éclairer, et elle a besoin de recourir à la *définition*, à la *division*, ou à l'*argumentation*.

Je doute, par exemple, du salut de Salomon. Je ne saurai rien de plus en entendant cette proposition : *Salomon est sauvé*; pour qu'elle me soit connue, il faut qu'on m'indique le motif de cette affirmation, à savoir, par exemple, qu'il a fait pénitence dans sa vieillesse.

Instance. — Une simple proposition émise par un homme

véridique nous rend plus certains d'une chose, donc c'est un *mode de savoir*.

Réponse. — *Je distingue l'antécédent.* Elle nous rend plus certains à raison d'elle-même, je le nie; à raison du raisonnement tacite qui intervient toujours, je le concède. Dans ce cas, en effet, intervient le raisonnement suivant : Ce qu'affirme un homme véridique paraît certain; or celui qui affirme est véridique, donc ce qu'il affirme paraît certain.

Nouvelle instance. — La proposition suivante : L'homme est un animal raisonnable, proférée par n'importe qui, manifeste l'inconnu. Donc c'est un *mode de savoir*.

Réponse. — Elle manifeste l'inconnu à raison de la définition qu'elle renferme, et non pas en vertu de la proposition.

Autre instance. — La fumée manifeste le feu caché, et la pâleur la maladie. Donc ces signes et d'autres appartiennent aux *modes de savoir*.

Je réponds que ces signes ne manifestent point l'inconnu comme des *oraisons* plus claires, mais comme des signes indicatifs; or il est maintenant question de ce qui manifeste l'inconnu par mode d'*oraison*. Ensuite, ces signes ne manifestent des choses inconnues qu'à raison d'une argumentation virtuelle par laquelle, d'un signe nous concluons à la chose signifiée.

Deux de ces *modes de savoir*, la *définition* et la *division*, aident la première opération de l'esprit, c'est-à-dire la perception des choses. Elles ne sont pas autre chose, en effet, que certaines idées plus distinctes venant au secours de l'esprit, pour qu'il perçoive plus clairement et plus distinctement une chose. Quant à l'*argumentation*, quoiqu'elle se fasse par la troisième opération de l'esprit, elle est proprement destinée à secourir la seconde, qui est le jugement. Quand, en effet, dans une proposition il n'y a pas une connexion claire entre le prédicat et le sujet, le jugement s'ar-

rête; pour l'aider, l'*argumentation* emploie un moyen terme qui convient évidemment aux deux extrêmes de la proposition, qui les unit, et qui, en éclairant la proposition tout à l'heure obscure, détermine l'adhésion du jugement. Or, ce moyen terme est quelquefois la *définition* même, ou la *division* du terme obscur de la proposition. Elles conduisent donc ainsi à la seconde opération de l'esprit; mais c'est au moyen de l'*argumentation*. Nous en parlerons plus longuement dans la troisième partie.

§. II.

De la définition du nom.

La *définition*, comme nous l'avons dit, est double. Il y a la *définition du nom*, et la *définition de la chose*. La *définition du nom* est une oraison qui explique le signifié propre du nom. La plupart du temps, en effet, un même nom est, par l'usage, ou par le caprice des hommes, adapté à plusieurs choses. Ainsi le mot *nature* est pris dans un sens par le physicien, dans un autre par le métaphysicien, et dans un troisième par le logicien. Il faut déterminer, quand on emploie un mot, le sens qu'on lui applique, et cela se fait par la *définition du nom*. Celle-ci doit donc être donnée d'abord, avant toute discussion, à moins que l'on ne soit certain par ailleurs que tout le monde entend la même chose sous le même nom; autrement l'on entasserait en vain arguments sur arguments. Il faut aussi bien se garder d'attribuer témérairement à un mot quelque idée en dehors de son sens ordinaire. Conservez aux mots le sens que leur donne l'usage; au moins, si vous êtes forcé d'enfreindre cette règle, déterminez entre les divers sens possibles celui que vous entendez adopter. Par exemple, pour le mot *nature*, le physicien déterminera le sens qu'il y at-

tache, et nous dira que c'est le principe intrinsèque des mouvements sensibles. Les anges ne sont point des *natures* pour le physicien. Le métaphysicien l'entendra dans un sens plus large, et y trouvera la substance en tant qu'elle est la racine des opérations et des propriétés de l'être. L'ange et Dieu seront pour lui des *natures*; car en Dieu et dans les anges, il y a des opérations et des propriétés, qui sont spirituelles, et par conséquent élevées au-dessus de la *nature* entendue au sens du physicien. Aussi les appelle-t-on des substances surnaturelles. Quant au logicien, il donnera au mot *nature* une signification très-étendue : pour lui, ce sera une essence quelconque dont certaines propriétés peuvent être démontrées; c'est ainsi qu'on dit de la *définition* qu'elle exprime la *nature* de la chose, autrement dit son essence. La *Logique* elle-même emploie beaucoup d'autres mots dans différents sens; ainsi raison, conception, argumentation, définition, signifient tantôt l'opération de l'esprit qui raisonne et conçoit, et tantôt l'objet de cette opération, comme quand on dit d'*animal raisonnable* que c'est la raison, ou la conception qu'on a de l'homme. Cependant, ces termes vagues sont la plupart du temps réduits par une addition à une signification certaine, par exemple, l'acte de l'esprit s'appellera conception formelle, définition formelle, etc., et l'objet s'appellera raison objective, conception objective, etc.

Les grammairiens donnent à la *définition des noms* un tout autre sens : pour eux, c'est un nom composé ou obscur exposé par deux ou plusieurs autres plus simples. Ainsi la *cosmographie* est la *description du monde*, l'*hydrographie* la *description des eaux*. C'est à cette espèce de *définition des noms* qu'appartient l'*étymologie*, qui apporte la racine même du mot connu : *providens*, prévoyant, défini par le mot *pro* ou *procul*, qui veut dire de loin, et par le mot *videns*, voyant. Ces définitions sont peu en usage dans les sciences, quoiqu'elles puissent donner quelquefois de la

clarté aux termes, et qu'elles ne soient, par conséquent, pas à négliger.

Encore un mot : il n'est point sans importance pour ceux qui cultivent les sciences de faire surtout attention aux définitions des termes, de les graver dans leur mémoire et de les avoir toujours à portée; car ce sont les éléments, et même les principes d'où dépendent, la plupart du temps, les démonstrations, et comme des clefs sans lesquelles on ne peut pénétrer dans le sanctuaire de la science.

§. III.

De la définition de la chose. Quelle est sa nature, et en combien de parties elle se divise. Quelles sont ses lois.

La *définition de la chose* est une oraison qui explique la nature de la chose désignée par le terme. Elle diffère de la *définition du nom*, en ce que cette dernière désigne seulement la chose à laquelle se rapporte le terme. La définition de la chose, non-seulement indique, mais explique la chose elle-même. Quelquefois, pour expliquer ce que nous entendons par un nom, nous donnons la définition de la chose; mais cela n'a pas lieu toujours. Quand on dit, par exemple, que l'on entend par le mot *Saturne* une planète très-élevée, on prend un nom vague pour l'attacher à une chose certaine, mais la nature de la planète n'est point pour cela clairement expliquée. Il faut donc, après avoir défini le nom, expliquer la chose elle-même par une définition qui lui soit propre, et cela a lieu quand une idée obscure est exposée par deux ou plusieurs autres qui sont claires et connues; et si celles-ci sont encore obscures, il faut les redire en d'autres plus claires, jusqu'à ce que l'on arrive à des idées premières, qui soient évidentes pour tout le monde.

La *définition de la chose* se divise en *essentielle* et *descriptive*. La *définition essentielle* est celle qui explique

la chose par les principes qui constituent sa nature ; on ne la donne pas souvent , car la plupart du temps ces principes nous sont cachés. Ce que nous connaissons le mieux des choses , ce sont certaines qualités , ou certaines causes externes. Il faut donc avoir recours à la *définition descriptive* , c'est elle qui explique la chose par certains accessoires ; ceux-ci nous donnent , en effet , une notion plus claire de la chose ; ainsi nous connaissons la racine par les feuilles , par les fleurs et par les fruits. La *définition essentielle* est double : *physique* , quand elle explique la chose par les parties physiques , qui sont la matière et la forme : *l'homme est un composé de corps et d'âme* ; et *métaphysique* , celle qui explique la chose par ses parties métaphysiques , qui sont le genre et la différence : par exemple , *l'homme est un animal raisonnable*. On dit que ces parties sont métaphysiques , parce qu'elles ne diffèrent point dans la réalité , comme l'âme et le corps , mais qu'elles sont distinguées par l'abstraction de l'esprit , qui est le mode propre de la *Métaphysique* et de la *Logique*.

La *définition descriptive* est triple : elle est *propre* , *accidentelle* et *causale*. La *définition propre* est celle qui explique la chose par ses propriétés , exemple : *L'homme est un animal politique , capable de science*. La *définition accidentelle* est celle qui explique la chose par des accidents divers qui , pris chacun séparément , conviennent à d'autres , et qui , réunis , ne conviennent qu'à l'objet défini. La rhétorique en fait un grand usage , parce qu'elle y trouve plus de liberté , mais la philosophie les emploie peu. C'est ainsi que Virgile décrit Polyphème :

*Monstrum horrendum , informe , ingens , cui lumen ademptum ;
Trunca manu pinus regit et vestigia firmat.*

« C'est un monstre horrible , informe , gigantesque ; son œil est crevé , sa main s'appuie sur un sapin brisé , et il s'en sert pour assurer sa marche. »

La *définition causale* explique une chose par ses causes extrinsèques, à savoir : les causes finale, exemplaire et efficiente. Exemple : *L'homme est un animal fait à l'image de Dieu, et pour le bonheur. Le tonnerre est un souffle embrasé qui roule dans une nuée épaisse. La fièvre est une chaleur irrégulière allumée dans le cœur, reportée de là aux autres parties, et qui a pour but de combattre les humeurs nuisibles.*

On assujettit habituellement la *définition* à quatre règles : 1^o il faut qu'elle soit plus claire que l'objet défini, c'est-à-dire, qu'elle se compose d'idées plus connues, autrement elle ne l'expliquerait pas ; 2^o qu'elle ne soit ni excédante ni diminuée ; elle est excédante, quand elle charge l'esprit, et y met de la confusion ; diminuée, quand elle ne l'éclaire pas suffisamment ; 3^o qu'elle se compose du genre et de la différence, car c'est dans ces termes qu'est contenue l'essence de la chose ; autant que possible, il faut énoncer le genre le plus proche, ainsi la *définition* suivante : *L'homme est un être vivant raisonnable*, est moins exacte que celle-ci : *L'homme est un animal raisonnable* ; 4^o que la *définition* puisse se changer en la chose définie, ou bien que l'on puisse dire de la *définition* tout ce que l'on dit de la chose définie, et réciproquement, car la *définition* n'est pas autre chose que l'objet défini exprimé plus clairement.

Mais il faut entendre ceci des prédicats de première intention, et non des prédicats de seconde intention ; car on ne peut pas dire d'un objet défini que c'est *un mode de savoir*.

On dira : Rien ne peut être défini par soi-même. Or la *définition* a été définie par elle-même, donc elle a été mal définie. La *majeure* résulte évidemment des règles, car une chose ne peut pas être plus claire qu'elle-même. *Preuve de la mineure* : La *définition* est définie par une *définition*, donc elle est définie par elle-même.

Réponse — Je nie la mineure quant à la preuve. Je

distingue l'antécédent. La *définition* est définie par une *définition* : entendue dans le même sens, je le nie ; entendue dans un sens différent, je le concède. Le mot *définition* se prend dans un double sens, d'abord pour les termes qui définissent, et ensuite pour la disposition des termes dans la forme de cette oraison, que l'on appelle en Logique *définition*. Or, nous définissons ici la *définition* entendue dans le dernier sens, non point par elle-même, mais par les termes qui l'expliquent. Quant à ces termes, nous les avons disposés en mode de *définition*, parce que ce sont des instruments qui servent à nous faire comprendre ce qu'ils sont, aussi bien que ce qu'est le reste, comme l'esprit, qui, faisant un retour sur lui-même par la réflexion, se connaît lui-même en même temps que les autres objets de la connaissance. Dans le discours, en effet, nous parlerons du discours ; dans l'argumentation, de l'argumentation ; dans la division, de la division, et c'est par une proposition que nous expliquerons la nature de la proposition. Ainsi nous définissons la *définition* par des termes disposés en mode de *définition*.

ARTICLE TROISIÈME.

DE LA DIVISION.

La *division* est la mère de la clarté, et le guide de la mémoire ; c'est elle qui met l'ordre dans les sciences ; elle est d'une si grande importance, que Socrate dit dans Phèdre : *Si je rencontre un guide qui sache bien diviser, je suivrai ses pas, comme si c'étaient ceux d'un Dieu.* Nous verrons ici quelle est la nature de la *division*, combien il y a d'espèces de *division*, quelles sont les lois de la *division*.

D'abord, on définit la *division*, une oraison qui explique une chose par ses parties, ou qui distribue un tout en ses

parties. Le tout, en effet, est confus; pour l'expliquer, il faut le distinguer en parties, et l'oraison dans laquelle on fait cette distinction s'appelle *division*.

Ensuite, la *division* réduisant le tout en ses parties, il s'ensuit qu'il y a autant de sortes de *divisions* qu'il y a de sortes de touts; le tout est triple, actuel, potentiel et accidentel. La *division* sera triple aussi, actuelle, potentielle, et accidentelle.

La *division actuelle* est celle qui divise le tout en parties dont il se compose actuellement, ou qu'il renferme effectivement en lui-même, soit qu'il s'agisse de parties physiques, comme ici : *Dans l'homme, il y a une partie qui est corps, et une autre qui est âme*; soit qu'il s'agisse de parties métaphysiques, comme quand on divise l'espèce en genre et différence, ainsi : *Il y a dans l'homme une partie animale et une raisonnable*; soit qu'il s'agisse de parties intégrantes, c'est-à-dire de ces parties nécessaires au tout, parce que, sans elles, il serait inconcevable, ou du moins imparfait; ainsi pour le corps, la tête, les mains, la poitrine, etc.

La *division potentielle* est celle qui divise un tout potentiel en parties qu'il contient *sous lui*, ou qui divise un universel en ses particuliers, car l'universel est comme un tout qui contient sous lui plusieurs particuliers : *animal*, par exemple, contient sous lui *l'homme, les poissons, les oiseaux*. Cette *division* est double, *univoque* et *analogue*. *Univoque* quand un tout potentiel convient de la même manière à ses inférieurs; c'est ainsi qu'*animal* se divise en *terrestre, aquatique* et *amphibie*. Elle est *analogue* quand le tout potentiel convient à la vérité à tous ses inférieurs, mais à chacun d'eux dans une certaine proportion : *Tête*, par exemple, se divise analogiquement en *tête d'homme, tête de montagne, tête de livre*.

La *division accidentelle* est celle qui divise son sujet en ses accidents, par exemple : *homme en blanc et noir*, ou

bien un accident en ses sujets, par exemple : *blanc*, en *couleur de neige*, de *papier* ou de *lait*; ou bien encore l'accident en autres accidents, par exemple : *blanc* en *amer* et *doux*.

La *division* est soumise à quatre règles : Il faut 1^o que l'objet divisé soit plus grand que chacune des parties qui le divisent. Aussi la *division* suivante est mauvaise : *parmi les animaux, il y a une espèce raisonnable, et une autre sensitive*; car *sensitif* est égal à *animal*, puisque tout animal est sensitif.

2^o Le tout divisé doit être égal aux membres qui le divisent pris ensemble, autrement dit, les membres qui divisent doivent être égaux au tout divisé. Ainsi la *division* suivante est vicieuse : *La terre se divise en Europe, Asie et Afrique*, car il y a encore une autre partie qui est *l'Amérique*.

3^o Les membres qui divisent s'exclurent de quelque manière. Ainsi cette *division* est défectueuse : *La terre se divise en Europe, Asie, Afrique, Amérique et France*. car la *France* est renfermée dans *l'Europe*.

4^o La *division* doit être courte autant que possible, c'est-à-dire, restreinte à un petit nombre de termes.

Ajoutons qu'elle ne soit pas trop détaillée; car, en descendant à des détails minutieux, elle met la confusion dans l'esprit. Il y a confusion partout où il y a réduction en poussière.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE L'ABSTRACTION.

L'esprit de l'homme est si étroit, que, pour peu qu'une chose soit composée, il ne la perçoit pas distinctement d'un seul regard. Il lui faut non-seulement la diviser en parties, si elle a des parties; mais il devra souvent distinguer chacune des parties en plusieurs conceptions pour

considérer chacune de ces conceptions à part. Cette considération distincte s'appelle *abstraction*. C'est l'*abstraction* qui, dans l'homme, nous fait considérer divers degrés, *l'homme, l'animal, le vivant, le composé d'éléments, la substance, l'être*. Dans *l'or*, nous observerons qu'il est *jaune, pesant, ductile*, et toutes ces notions, nous les examinerons isolément.

On distingue principalement trois sortes d'*abstraction*. La première est celle par laquelle on abstrait la forme du sujet ou de la matière; elle a lieu dans les concrets, car tout concret renferme deux choses : la forme et le sujet. *Un juste*, par exemple, signifie *la justice*, et *celui qui a la justice*. Ces divers aspects ne peuvent être perçus par une seule intuition que confusément; il faut donc mettre le sujet de côté, et ne faire attention qu'à la forme, pour la considérer comme si elle était seule. Cette *abstraction* est fort en usage dans les sciences. Ainsi la *Logique* ne considère que la forme du syllogisme; la *Morale*, la forme de la vertu; les mathématiques, la quantité. Quant aux sujets qui les contiennent, les sciences ne s'en occupent pas.

La seconde est celle par laquelle on abstrait une notion universelle d'une notion particulière. Les universels, en effet, sont plus connus de l'intelligence; c'est pourquoi on les sépare des particuliers, afin qu'en commençant par eux, la connaissance descende plus facilement à des différences plus profondes. La *Physique*, par exemple, considère d'abord l'être mobile en général, et la *Morale*, la vertu en général; on descend ensuite aux différences et aux espèces.

La troisième est celle par laquelle on abstrait un attribut d'un autre attribut auquel il est uni dans un même sujet : l'esprit en effet peut distinguer dans une même chose divers attributs, et les considérer séparément. Le théologien, par exemple, distingue en Dieu la simplicité,

la bonté, l'unité, l'infinité, l'immutabilité, l'éternité, l'immensité, et considère tous ces attributs séparément. Cette *abstraction* s'appelle *précision*; elle est double, *objective* et *formelle*. La *précision* est *objective*, quand plusieurs idées perçues par une même chose sont distinguées, de telle sorte que l'une ne renferme point l'autre dans sa conception; la *précision* a lieu alors du côté de l'objet; c'est ainsi que, dans l'homme, il y a *précision objective* entre l'animalité et la rationalité: car dans la conception de l'animalité ne se rencontre point la rationalité, quoique dans l'homme elles ne soient point distinguées réellement.

La *précision* est *formelle* quand une idée en renferme une autre dans sa conception. La bonté divine, par exemple, renferme l'immensité, l'éternité, etc., car elle ne serait point souveraine si elle n'était éternelle et immense; l'intelligence cependant perçoit ces qualités par des conceptions distinctes, et l'on dit pour cela qu'elles sont abstraites, non du côté de l'objet, mais seulement du côté de l'acte de connaissance, en tant que l'esprit s'applique expressément à l'une, et ne fait pas attention aux autres qui y sont renfermées, sans pourtant les exclure; cette *précision* s'appelle habituellement par mode de *contenant* et de *contenu*, ou d'*explicite* et d'*implicite*. Une idée, en effet, est abstraite d'une autre, mais elle ne la renferme pas moins, implicitement. C'est ainsi qu'on distingue l'être, l'un, le vrai, le bon. Mais en voilà assez sur la première opération de l'esprit.

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE MINEURE.

DU JUGEMENT ET DES PROPOSITIONS.

Quand plusieurs idées sont perçues séparément, et exprimées par des termes divers, nous comparons l'une à l'autre, puis nous affirmons ou nous nions l'une de l'autre, suivant qu'elles sont ou non identiques. C'est la seconde opération de l'esprit. Elle s'appelle *jugement*, et son objet reçoit le nom de *proposition*. Nous en parlerons dans quatre articles. Au premier, nous étudierons la *nature* de la *proposition*; dans le second, la *division* des *propositions*; dans le troisième, les *propriétés* des *propositions*; et dans le quatrième, la *manière de juger sainement* les *propositions*.

ARTICLE PREMIER.

DE LA NATURE DE LA PROPOSITION, DE L'ORAISON, DU NOM
ET DU VERBE.

On définit la *proposition* : une oraison qui énonce une chose d'une autre, ou bien une oraison qui signifie le vrai ou le faux. La première définition est essentielle; elle renferme en effet l'essence de la proposition, elle énonce ce que nous voyons dans la chose; aussi Aristote l'appelle *interprétation*, parce qu'elle explique un jugement caché de notre esprit. La seconde définition est descriptive : de ce que la proposition énonce une chose d'une autre, il s'ensuit qu'elle est vraie, si la chose est telle qu'on l'affirme, et qu'elle est fausse, si la chose est autrement.

Il suit de là que la proposition se compose toujours de deux termes au moins, et, en outre, d'une *copule* qui les unit, elle énonce une chose d'une autre : il doit donc y avoir en elle un terme dont on affirme quelque chose, c'est celui-

là que l'on nomme *sujet*, un second terme qui est énoncé du premier, c'est le *prédicat*, et enfin une *copule* qui les unit l'un à l'autre, et devient ainsi la marque de notre jugement. Quelquefois cependant tous les termes sont affirmés par un seul mot, c'est ainsi que le mot *j'aime* exprime un jugement entier, et contient une *proposition*; mais ils n'en sont pas moins séparés dans le sens, car le mot *j'aime* donne le sens suivant : *je suis aimant*. Les termes de la proposition s'appellent *noms*, et la copule s'appelle *verbe*. Le composé qui en résulte s'appelle *oraison*. Nous dirons quelques mots du *nom*, du *verbe*, et de l'*oraison*.

On définit le *nom* : Un mot significatif à volonté, sans temps, dont aucune des parties ne signifie séparément, qui est fini et droit; par exemple : *Dieu, vertu, homme*. En tant que c'est un *mot significatif à volonté*, il ressemble aux autres parties de la proposition; nous disons qu'il signifie *sans temps*, pour le distinguer du verbe, qui signifie avec temps; par exemple : *j'aime, j'ai aimé*; nous disons qu'*aucune de ses parties ne signifie séparément*, pour le distinguer de l'*oraison*, composée de parties qui signifient quelque chose séparément. On ajoute qu'il est *fini*, pour le distinguer des termes infinis, comme le *non homme*, la *non vertu*, qui, pris simplement, ne sont pas considérés comme des *noms*. Nous disons enfin qu'il est *droit*, pour le distinguer des *noms* obliques : comme ceux-ci, de *Caton, de la vertu*, qui ne sont pas proprement des *noms*, mais des cas de *noms*.

Le *verbe* est un mot significatif à volonté, mais avec temps, dont aucune partie ne signifie séparément; il est en outre fini et droit, exemple : *je lis, j'ai lu, je lirai*. Signifiant avec temps, on dit qu'il est *fini*, pour exclure du *verbe* l'infinitif, qui ne détermine aucun temps, comme *lire* et *courir*. On dit qu'il est *droit*, pour exclure les cas du *verbe*, comme *j'aimerais, j'aurais aimé*.

Le *verbe* signifie avec temps, car il caractérise une exis-

tence ou une action, autrement l'être ou l'agir, dans leur exercice, toutes choses soumises à la mesure du temps. Le nom signifie sans temps, car il signifie une chose, abstraction faite de l'existence et de l'action : *vertu* et *Dieu*, par exemple, signifient une chose *absolument*. Le *verbe* est double, *substantif* et *adjectif*; *substantif*, il signifie abstractivement l'être; un seul *verbe* a ce caractère, c'est : *je suis, tu es, il est*. *Adjectif*, il exprime quelque accessoire de l'être; ainsi : *je cours*, pour dire, *je suis courant*.

L'*oraison* est une expression significative à volonté, dont les parties signifient séparément. Exemple : *l'homme est animal, puissé-je jouir de la vue de Dieu!* Les parties séparées signifient de la même manière que dans le tout; car, dans certains noms, il y a des parties qui signifient séparément, autrement que dans l'ensemble. On donne en latin l'exemple de *Dominus*, ce mot pris en trois syllabes unies signifie *Seigneur*; en séparant la première syllabe des deux dernières, *do minus*, il signifie *je donne moins*.

L'*oraison* est double : elle est *parfaite* quand elle signifie quelque chose parfaitement, exemple : *Tout avare est cruel*; elle est *imparfaite* quand elle tient l'esprit en suspens, par exemple : *Quos ego...*, *Si je ne me retenais...*

L'*oraison* parfaite est quintuple; *indicative* : *L'homme court*; *impérative* : *soyez homme de bien*; *optative* : *Puissiez-vous être sage*; *interrogative* : *Qui me délivrera de ce corps de mort?* *déprécative* : *Ayez pitié de moi, Seigneur*. L'*oraison* *indicative* est seule du domaine de la *Logique*, parce que seule elle exprime un jugement. Les autres dénotent des affections, et, par conséquent, sont du domaine de la rhétorique (1).

(1) De cette dernière division, saint Thomas (au *Commentaire* sur le 1^{er} liv. des *Périhéménias* d'*Aristote*, leçon IV) apporte l'explication suivante : Non-seulement l'intelligence ou la raison conçoit en elle la vérité d'une chose, mais il lui appartient de diriger et d'ordonner tout, suivant cette conception,

ARTICLE SECOND.

DIVERSES DIVISIONS DES PROPOSITIONS.

La *proposition* peut être considérée de deux manières : 1^o en elle-même ; 2^o en tant qu'elle contient quelque chose qui la fait varier. Nous parlerons d'abord des divisions de la *proposition* considérée en elle-même, ensuite des divisions qui lui conviennent à raison de quelque accessoire.

§ 1.

De la division de la proposition considérée en elle-même.

Dans la *proposition* considérée en elle-même, il y a quatre choses : la *matière*, la *forme*, la *quantité*, et la *qualité*. De là, comme de quatre sources, sortent pour elle quatre modes de division.

La *proposition*, à raison de la *matière* à laquelle elle s'applique, se divise en *nécessaire*, *contingente*, *possible* et *impossible*. Elle est *nécessaire* quant le prédicat convient au sujet de manière à ne pouvoir pas ne pas lui convenir : exemple : *Dieu est éternel*, *l'homme est un animal raisonnable*. Elle est *contingente* quant le prédicat convient au sujet de manière à pouvoir ne pas lui convenir : exem-

Il a donc fallu que, cômme l'oraison *énonciative* ou *indicative* signifie la conception elle-même de l'esprit, d'autres oraisons signifiasent l'ordre rationnel suivant lequel la direction est donnée. Or un homme peut recevoir la direction d'un autre de trois façons : d'abord en ce sens que son attention est éveillée, et c'est par l'oraison *vocative* ; ensuite, il doit répondre vocalement, ce qui suppose l'oraison *interrogative* ; troisièmement, il faut exécuter, ce qui suppose pour les inférieurs l'oraison *impérative*, et pour les supérieurs l'oraison *déprécative*, à laquelle se réduit l'*optative*, parce que l'homme ne peut déterminer un mouvement de son supérieur que par l'expression d'un désir. Quant à l'oraison *dubitative*, elle se ramène à l'*interrogative*.

ple : *Pierre parle*. Elle est *possible* quand le prédicat peut convenir au sujet, bien qu'il ne lui convienne pas : exemple : *Toutes les poules sont blanches*, cela pourrait être ; mais cela n'est pas. La *proposition* est *impossible* quand le prédicat répugne au sujet : exemple : *La justice est l'iniquité*.

La *proposition*, à raison de la *forme*, se divise en *affirmative*, celle qui affirme une chose d'une autre : exemple : *Dieu est juste*, et en *négative*, celle qui nie : exemple : *Dieu n'est point muable*. Remarquons ici que la négative ne rend pas toujours la *proposition négative* ; elle a cet effet seulement quand elle tombe sur la copule. Les propositions suivantes ne sont donc point négatives, mais affirmatives : *Dieu ordonne de ne point dérober ; un tel est un homme, non une pierre*.

La *proposition*, à raison de la *quantité*, se divise en *universelle*, *particulière*, *singulière* et *indéfinie* ; on ne remarque cette *quantité* que dans le sujet. Par conséquent, la *proposition* est *universelle* quand le sujet est affecté d'un signe universel, comme *tout*, *aucun*. Ainsi : *Tout homme qui pêche est un ignorant*. Elle est *particulière* quand le sujet est affecté d'un signe particulier : *certains poissons respirent ; certains poissons ne respirent pas*. Elle est *singulière* quand le sujet est singulier ou affecté d'un signe singulier : exemple : *Platon a enseigné à Athènes ; cet homme est bon*. Elle est *indéfinie* quand le sujet n'est affecté d'aucun signe : exemple : *Les mélancoliques sont soupçonneux ; la cupidité n'est contente de rien*.

La *proposition*, à raison de sa *qualité* ou de sa *propriété*, se divise en *vraie* ou *fausse* ; elle est *vraie* quand elle énonce les choses comme elles sont, *fausse* quand elle les énonce autrement qu'elles ne sont ; car, de ce que la chose est ou n'est pas, il s'ensuit que la *proposition* est *vraie* ou *fausse*.

§. II.

De la division des propositions à raison de quelque accessoire, et premièrement de la proposition simple et composée.

Les *propositions*, à raison de leurs accessoires, se divisent : 1^o en *simples* ou *catégoriques*, et *composées* ou *hypothétiques*; 2^o en *exposables* et *exposantes*; 3^o en *absolues*, et *modales*. Parlons ici des premières, les autres seront examinées plus tard. La proposition *simple* ou *catégorique* est celle qui se compose d'un seul prédicat, d'un seul sujet et d'une seule copule. Exemple : *Tout avare est malheureux*. Peu importe que les termes du côté du sujet ou du prédicat soient plus ou moins nombreux, pourvu qu'ils soient unis par une copule de manière à former un seul prédicat ou un seul sujet. Cette proposition d'Horace est simple :

Rarò antecedentem scelstum deseruit pede pœna claudo.

« Le châtiment au pied boiteux manque rarement d'atteindre le scélérat qui fuit devant lui. » Toutes ces choses en effet sont unies par une seule copule ou par un seul verbe ; il arrive même souvent que des propositions entières sont mêlées l'une dans l'autre du côté du prédicat ou du sujet, sans que pour cela la proposition cesse d'être simple. Par exemple, dans Horace encore :

*Beatus ille qui, procul negotiis, ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis, solutus omni fœnore.*

« Bienheureux celui qui, loin des affaires, comme aux premiers jours du monde, cultive avec ses bœufs les champs de ses pères, sans craindre l'usurier. » En effet, le verbe *est*, qui doit faire la copule, est sous-entendu, le prédicat est *bienheureux*, et le sujet unique est renfermé dans les propositions complexes qui font le reste de la phrase.

On dit que la *proposition simple* est de *premier adjacent*, quand elle est contenue dans un seul mot, comme la suivante : *Cours*. Si le verbe ne renferme que le prédicat, on dit qu'elle est de *second adjacent*. Ainsi : *Adam a péché*. Si le sujet, le prédicat et la copule sont exprimés par des termes distincts, on dit qu'elle est de *troisième adjacent*. Exemple : *Le soleil est brillant*.

La *proposition composée* est celle qui consiste en plusieurs *propositions simples* unies par une particule. Exemple : *Dans le même temps, Achab régnait en Judée, et Romulus fondait Rome en Italie; Pythagore enseignait que l'âme passe d'un corps dans un autre, et qu'il n'est point permis de se nourrir de chair*. Cette *proposition* aussi est composée : *La vie et la mort sont sous la puissance de la langue*, car elle renferme deux *propositions catégoriques* : *la vie est sous la puissance de la langue*, et *la mort est sous la puissance de la langue*.

La *proposition composée* est *quintuple*; *conditionnelle*, *causale*, *copulative*, *disjonctive*, et *discrétive*.

La *conditionnelle* est quand des *propositions simples* sont unies par la particule conditionnelle *si*. Ainsi Notre-Seigneur a dit : *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; si je n'étais pas venu, ils n'auraient pas de péché*. Pour qu'elle soit vraie, il suffit qu'un membre suive de l'autre, bien que souvent ni l'un ni l'autre ne soit vrai. Ainsi, dans la dernière des propositions ci-dessus, on affirme proprement qu'entre l'une et l'autre des parties il y a liaison, mais on n'affirme la vérité d'aucune des parties connexes.

La *proposition causale* est celle qui unit deux *propositions simples* par une particule causale, *parce que*, *pour cela que*. Exemple : *Il est orgueilleux, parce qu'il est riche; bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le Royaume des cieux est à eux*. Elle est fautive, si la proposition antécédente n'est point cause de la conséquente, bien que l'une et l'autre soient vraies, car elle affirme que l'une

est la cause de l'autre ; la proposition suivante, par exemple, est fautive : *L'homme est raisonnable, parce qu'il est risible.*

La *proposition copulative* est celle qui joint plusieurs *propositions simples* par la particule *et*. Par exemple, cette proposition d'Ovide :

*Et genus et proavos, et quæ non fecimus ipsi
Vix ea nostra puto.*

« Et notre race et nos ancêtres, et ce que nous n'avons point fait nous-mêmes, à peine le pouvons-nous dire nôtre. » Quelquefois la conjonction n'est pas exprimée, mais sous-entendue, comme dans cette proposition d'Horace :

*Sperat in faustis, metuit secundis alteram sortem
Bene præparatum pectus.*

« Un cœur bien disposé attend dans l'infortune un autre sort, s'y prépare dans la prospérité. » Pour qu'elle soit vraie, il est nécessaire que toutes les *propositions simples* soient vraies, car on affirme ou l'on nie leur conjonction.

La *proposition disjonctive* est celle qui unit des *propositions simples* par la particule *ou, ou bien*, comme cette proposition de Térence :

Aut amat, aut odit mulier, nil est tertium.

« Ou la femme aime, ou elle hait, point de milieu. » Pour qu'elle soit vraie, il suffit que l'une ou l'autre doive se vérifier ; elle est donc fautive quand, entre les deux *disjonctives*, il y a un milieu. Ainsi, cette proposition de Térence est fautive dans le sens absolu, car la femme peut ne pas aimer et ne pas haïr, mais elle est vraie la plupart du temps.

La *proposition discrétive* est celle qui unit deux *propositions simples* par une particule discrétive, *mais, cependant*. Exemple : *Cet homme n'est pas instruit, cependant il est pieux ; ce n'est point l'éclat de la naissance, mais c'est la vertu qui fait la noblesse.*

§. III.

De la proposition exposable, et de la proposition exposante.

On appelle *proposition exposable* celle qui paraît simple dans le terme, bien qu'elle soit composée dans la réalité; aussi est-elle expliquée par une proposition composée que l'on appelle *exposante* par rapport à elle. On en distingue quatre espèces : elle est *exclusive*, *exceptive*, *comparative* et *réduplicative*. La *proposition exclusive* est celle où se trouve mêlée une particule exclusive : *uniquement*, *seulement*. *La vertu seulement est louable*; car elle renferme la *proposition* suivante : *La vertu est louable, et rien n'est digne de louange en dehors de la vertu*. La particule exclusive est quelquefois placée du côté du prédicat, et elle exclut alors les autres prédicats du sujet. Exemple : *Les richesses doivent être acquises pour l'usage seulement*. Quelquefois, au contraire, elle est placée du côté du sujet, alors elle exclut les autres sujets du prédicat. Exemple : *Dieu seul est éternel*.

La *proposition exceptive* est celle qui est affectée des particules exceptives : *outré que*, *si ce n'est que*; comme dans ce que dit Térence :

Imperitus, nisi quod ipse facit, id rectum putat.

« L'homme inexpérimenté ne voit rien de bien que ce qu'il fait lui-même. » Car elle renferme cette *proposition exposante* : *L'homme inexpérimenté croit bien tout ce qu'il fait, et ne croit pas bien ce qui est fait par les autres*.

La *proposition comparative* est celle qui est affectée d'une particule comparative, soit expresse, soit implicite. Exemple : *C'est le plus grand des malheurs de perdre un ami*; car elle renferme la proposition suivante : *C'est un malheur de perdre un ami, et, dans les autres pertes, il n'y a point de malheur aussi grand*.

La *proposition réduplicative* est celle dont le sujet est affecté d'une particule qui le redouble : *en tant que, en ce sens que, comme, selon que*. Exemple : *L'homme prudent, en tant que prudent, est bon ; l'artiste, en tant qu'artiste, ne pèche point dans ses œuvres*. Remarquons cependant que ces particules sont prises quelquefois dans un sens *réduplicatif* seulement, et quelquefois dans un sens *spécificatif*. Elles sont prises dans un sens réduplicatif, quand le sujet est la cause soit formelle, soit efficiente du prédicat. Exemple : *L'homme prudent, en tant que prudent, fait tout avec ordre ; le feu, en tant que feu, brûle* ; mais si le sujet n'est point la cause propre du prédicat, bien qu'il renferme cette cause en quelque manière, par exemple comme le genre enferme l'espèce comme son sujet, la particule qui le redouble alors est prise dans un sens *spécificatif*. Exemple : *L'homme, en tant qu'homme, sent*. Cela est vrai dans un sens spécifique, car l'homme n'est point la cause propre du sentiment, mais il renferme en lui cette cause. Cela est faux au contraire dans un sens réduplicatif, car l'homme ne sent point parce qu'il est homme, mais parce qu'il est animal. Voici d'autres propositions qui sont fausses dans le sens réduplicatif, et vraies dans le sens spécifique : *L'homme, en tant qu'homme, verra Dieu. L'homme, en tant qu'homme, se perfectionne dans la vertu. Le corps, en tant que corps, se corrompt. Le juge, en tant que juge, peut pécher*.

§. IV.

De la proposition absolue et modale.

La *proposition absolue* est celle qui énonce simplement un prédicat du sujet, exemple : *Tout avare est malheureux*. La *proposition modale* est celle qui exprime le mode par lequel le prédicat est joint au sujet ; ainsi : *Il est néces-*

saire que *l'avare soit malheureux*. Dans la proposition modale, on distingue deux choses : le *dictum* et le *mode*. Le *dictum* est la *proposition absolue* renfermée dans la proposition modale. Ainsi, dans celle que nous avons énoncée, *l'avare est malheureux* forme le *dictum*, *nécessaire* fait le *mode*. On distingue quatre modes : le *nécessaire*, le *contingent*, le *possible*, et l'*impossible*; et quatre espèces de *propositions modales* : *L'homme est nécessairement raisonnable*; *l'homme d'une manière contingente est bon*; *l'homme est mauvais d'une manière possible*; *l'homme ne peut pas être ange*.

Ces modes peuvent être exprimés doublement, ou par leurs noms : *Il est nécessaire que l'homme meure*, ou par un adverbe, *l'homme meurt nécessairement*. La *proposition modale* dans laquelle le *mode* est exprimé par un nom s'appelle *de sens composé*; car elle joint le sujet tel qu'il est avec le prédicat, par exemple dans la proposition suivante : *Il est possible que le juste soit méchant*. On affirme qu'il peut arriver que quelqu'un soit en même temps juste et méchant. La *proposition modale*, au contraire, dans laquelle le mode est exprimé par un adverbe, s'appelle *de sens divisé*, comme celle-ci : *Le juste peut être injuste*. Elle n'affirme pas en effet qu'il peut arriver qu'une personne soit en même temps juste et injuste, mais seulement que celui qui est présentement juste peut devenir injuste, en perdant la justice. Aussi, suivant l'exactitude du langage, la première *proposition* serait vraie, et la seconde fausse. On prend dans l'usage le parti de distinguer l'une de l'autre pour éviter toute dispute, et soit qu'on dise : *Il est possible que le juste soit injuste*, soit qu'on dise : *Le juste peut être injuste*, on dit que cela est vrai dans le *sens divisé*, et faux dans le *sens composé*.

A l'égard des *propositions modales*, il faut faire certaines remarques : 1^o le *mode* y est toujours prédicat, et le *dictum* toujours sujet; car on énonce le *mode* du *dictum*. Peu

importe que le mode précède en ordre; car, bien que dans les *propositions*, le sujet soit toujours placé le premier, il ne faut pas décider par l'ordre, mais par le sens, quel terme est prédicat: celui qui est énoncé d'un autre est toujours le prédicat, quel que soit l'ordre dans lequel il vient. Dans les *propositions* suivantes: *La loi divine ordonne de ne point tuer, c'est une grande richesse que la piété dans un cœur qui sait se contenter de ce qu'il a; il est honteux de suivre ses passions; ne point tuer, la piété, suivre ses passions*, sont des sujets, bien qu'ils viennent en dernier lieu.

2^o Les *propositions modales composées* sont toutes singulières; car la *proposition* qui est sujet se trouve là comme quelque chose de singulier dont on affirme le mode. Par exemple dans cette *proposition*: *Il est nécessaire que tout péché soit puni par vous ou par Dieu*, cette proposition est comme un *dictum* singulier dont on affirme le mode nécessaire.

3^o Il y a cependant dans ces *propositions* un mode propre d'universalité ou de particularité, en tant que ces modes équivalent à des signes universels. Car nécessaire équivaut à tout, et impossible équivaut à aucun. Ce à quoi il est nécessaire d'être est toujours, ce à quoi il est impossible d'être n'est jamais. Le possible et le contingent, au contraire, équivalent à un signe particulier; car ce qui est contingent et possible est quelquefois, et quelquefois n'est pas.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE LA PROPOSITION.

Les propriétés de la *proposition* sont au nombre de trois : l'*opposition*, la *conversion*, et l'*équipollence*.

§. I.

De l'opposition.

On définit l'*opposition*, l'affirmation et la négation d'une même chose sur un même point, autrement la répugnance de deux propositions qui se composent du même prédicat et du même sujet. De là, deux conditions sont requises pour l'*opposition* ; il faut d'abord que chacune des deux propositions ait le même prédicat et le même sujet que son opposée ; car la moindre variation du prédicat ou du sujet enlève l'*opposition*. C'est à défaut de cette condition que ces propositions ne sont pas opposées : *Tout homme n'est pas nécessairement blanc ; quelque homme est blanc par contingence. Quelque homme est malade aujourd'hui ; aucun homme ne sera malade demain*. Il faut encore qu'une proposition soit affirmative, et l'autre négative ; ainsi les propositions suivantes ne sont point proprement opposées : *Tout homme est juste ; quelque homme est injuste*.

L'*opposition* est triple : *contradictoire, contraire, ou sous-contraire*.

L'*opposition contradictoire* est la répugnance entre deux propositions dont l'une est universelle, et l'autre particulière, ou bien dont chacune est singulière, l'une étant affirmative, et l'autre négative. Exemple : *Tout homme dispute ; quelque homme ne dispute pas. Pierre est juste ; Pierre n'est pas juste*.

C'est une règle pour les propositions contradictoires, qu'elles ne puissent pas être en même temps vraies et fausses, autrement une même chose serait et ne serait pas, ce qui est impossible.

L'*opposition contraire* est la répugnance entre deux propositions universelles dont l'une est affirmative, et l'autre négative. Exemple : *Tout homme est juste ; aucun homme n'est juste*. La règle des propositions *contraires* exige qu'elles ne puissent pas être en même temps vraies, bien qu'elles puissent être en même temps fausses. La raison de cette règle, c'est que si deux *propositions universelles* étaient vraies en même temps, la *proposition particulière* contenue dans chacune d'elles serait vraie aussi ; or, comme cette proposition est *contradictoire* de l'autre contraire, il s'ensuivrait que deux propositions contradictoires seraient vraies en même temps. Si, par exemple, les deux propositions suivantes étaient vraies : *Tout homme court ; aucun homme ne court*, cette autre serait vraie aussi : *Quelque homme ne court pas*, or cette dernière est contradictoire de celle-ci : *Tout homme court*, et par conséquent deux propositions contradictoires seraient vraies. Deux propositions universelles cependant peuvent être fausses en même temps, comme dans les exemples suivants : *Tout homme est blanc ; aucun homme n'est blanc*. Dans ces deux propositions *contraires* en effet, l'une affirme que le prédicat convient à tout sujet ; l'autre, au contraire, qu'il ne convient à aucun sujet ; or il peut se faire que le prédicat ne convienne qu'à quelques sujets, et alors chaque proposition universelle sera fausse.

L'*opposition sous-contraire* est la répugnance entre deux propositions particulières dont l'une affirme, et dont l'autre nie. Exemple : *Quelque homme est juste ; quelque homme n'est point juste*.

La règle des *propositions sous-contraires* c'est qu'elles ne peuvent pas être en même temps fausses, bien qu'elles

puissent être en même temps vraies, par exemple : *Quelque homme est juste; quelque homme n'est point juste*; chacune des propositions est vraie. Voici la raison de cette règle : Si deux propositions *sous-contraires* étaient fausses en même temps, les propositions qui leur sont contradictoires seraient en même temps vraies; et comme celles-ci sont des *propositions contraires* entre elles, on aurait deux propositions contraires vraies en même temps. Ce qui est impossible, comme nous l'avons vu plus haut.

Quelques auteurs ajoutent un quatrième genre, qu'ils appellent l'*opposition subalterne*. Elle se rencontrerait entre deux propositions affirmatives ou deux propositions négatives, dont l'une serait universelle, et l'autre particulière. Exemple : *Tout homme parle; quelque homme parle*. Mais ce n'est point là proprement une opposition, parce qu'il n'y a pas affirmation ni négation.

§. II.

De l'équipollence.

L'*équipollence* est, comme le mot l'indique, une même force ou un même sens donné à deux propositions à cause de l'équivalence des signes. Chaque proposition, en effet, a une proposition opposée et une proposition *équipollente*, et, si l'on ajoute une particule négative, la proposition devient équipollente à celle qui lui était opposée. Ainsi cette proposition : *Tous les hommes sont justes*, si l'on y ajoute la particule négative : *Les hommes ne sont pas tous justes*, devient *équipollente* de sa *contradictoire* : *Quelque homme n'est pas juste*. Pour ces *équipollences*, il y a trois règles :

Première règle. La proposition contradictoire, quand elle est précédée d'une négation, devient équivalente à sa contradictoire. Ainsi cette phrase : *Il n'y a pas d'homme juste*, devient l'identique de celle-ci : *Aucun homme n'est juste*.

Seconde règle. La proposition contraire, quand elle est suivie d'une négation, devient équivalente à sa contraire. Ainsi cette proposition : *Aucun homme ne raisonne*, si je la fais suivre d'une négation, en disant : *Aucun homme ne peut ne pas raisonner*, équivaudra à celle-ci : *Tout homme raisonne*.

Troisième règle. La proposition subalterne, quand elle est précédée et suivie de la particule négative, équivaut à l'autre subalterne. Par exemple cette proposition : *Quelque homme raisonne*; si l'on ajoute une négative avant et après, en disant : *Il n'y a pas d'homme qui ne raisonne*, devient équivalente à cette autre : *Tout homme raisonne*.

Voici la raison de ces règles : La particule négative détruit tout ce qu'elle trouve après elle. Donc, quand elle précède une proposition universelle affirmative, elle en détruit l'universalité et l'affirmation, et elle la rend particulière et négative. Quand, au contraire, elle est placée après le signe universel, elle lui laisse alors son universalité, et détruit seulement son affirmation. Ces règles, pour être retenues plus facilement, sont renfermées dans un vers latin :

Præ, contradic; post contra; præ postque subalter.

C'est-à-dire : Celui qui voudra rendre *équipollentes* des propositions mettra la négation avant, si elles sont *contradictaires*; après, si elles sont *contraires*, et avant et après, si elles sont *subalternes*.

§. III.

De la conversion de la proposition.

On définit la *conversion* le changement d'une proposition dans laquelle, sans que la vérité soit altérée, le prédicat devient sujet, et le sujet prédicat; exemple : *Quelque homme est noir*; *quelque noir est homme*. Les propositions susceptibles de

conversion peuvent se diviser en quatre espèces. Il y en a qui sont *universelles affirmatives*, exemple : *Tout homme est juste*.

D'autres sont *universelles négatives*, exemple : *Aucun homme n'est juste*.

Certaines propositions sont *particulières affirmatives*, exemple : *Quelque homme est juste*.

Certaines autres sont *particulières négatives*, exemple : *Quelque homme n'est point juste*.

Chacune de ces propositions est convertie par un mode qui lui est propre.

On distingue trois sortes de *conversions* : la *conversion simple*, celle *par accident*, et celle *par contre-position*.

La *conversion simple* a lieu quand le prédicat est changé en sujet, sans que la proposition perde sa quantité, c'est-à-dire son universalité ou sa particularité ; exemple : *Quelque homme est juste ; quelque juste est homme*.

La *conversion par accident* a lieu quand le prédicat est changé en sujet et que la proposition perd sa quantité, c'est-à-dire quand elle devient particulière d'universelle qu'elle était ; exemple : *Tout homme est animal ; quelque animal est homme*.

La *conversion par contre-position* a lieu quand le changement du prédicat en sujet produit le changement des termes finis en termes infinis. Le terme infini est celui qui est affecté d'une particule négative, comme *non homme*, *non pierre*. Voici un exemple de cette conversion : *Tout homme est animal ; tout non animal est non homme*.

La *conversion* est soumise à trois règles.

D'abord, la proposition universelle négative et la proposition particulière affirmative se convertissent simplement, exemple : *Aucun homme n'est ange ; aucun ange n'est homme ; quelque homme est juste ; quelque juste est homme*.

Ensuite : La proposition universelle affirmative se conver-

tit par accident : *Tout homme est animal ; quelque animal est homme*. La proposition universelle négative peut encore se convertir de cette façon : *Aucun homme n'est pierre ; quelque pierre n'est pas homme*.

Enfin : La proposition particulière négative se convertit par *contre-position*, exemple : *Quelque homme n'est point juste ; quelque individu non juste est non homme*. La proposition universelle affirmative peut aussi se convertir de la manière suivante : *Tout homme est animal ; tout non animal est non homme*. Au reste, pour que ces règles se gravent plus facilement dans la mémoire, on les renferme dans deux vers latins.

fEeI simpliciter convertitur, EvA per accid.

Ast O per contrap., sic fit conversio tota.

Dans les trois composés *feci*, *eva*, *asto*, il y a quatre voyelles :

E, qui signifie une proposition universelle négative ;

I, une proposition particulière affirmative ;

A, une proposition universelle affirmative ;

O, une proposition particulière négative.

Ces attributions, quelque peu arbitraires, se recommandent à la mémoire du logicien par les vers latins qui suivent :

Asserit A, negat E. verùm generaliter ambo.

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

A affirme, E nie, mais l'un et l'autre universellement ;

I affirme, O nie, mais l'un et l'autre particulièrement.

Le sens du premier distique est celui-ci :

La proposition universelle négative et la proposition particulière affirmative, qui sont désignées par E et par I dans le mot *fEeI*, se convertissent *simplement*. La proposition universelle négative et la proposition universelle affirmative, désignées par E et par A dans le mot *EvA*, se convertissent

par accident. Enfin, la proposition universelle affirmative et la proposition particulière négative, désignées par A et par O dans le mot AstO, se convertissent *par contre-position*.

On donne quelquefois sur les propositions modales diverses règles fort confuses. La méthode la plus simple d'opérer sur ces propositions me paraît celle-ci : Les propositions modales sont-elles divisées, autrement dit le mode est-il exprimé par un adverbe, comme : *L'homme est blanc accidentellement*, il faut les traiter comme des propositions absolues. Si elles sont composées, c'est-à-dire si le mode est exprimé par un nom, comme dans celle-ci : *C'est un fait contingent que l'homme soit blanc*, la conversion ne peut point avoir lieu, parce que le mode, qui se trouve placé du côté du prédicat, ne doit varier en aucune façon. Parmi les oppositions, les propositions modales ne peuvent avoir que l'opposition contradictoire, parce que toutes elles sont comme singulières. En effet, quand je dis : *Il est nécessaire que tout homme soit raisonnable*, c'est comme si je disais : *cette proposition : L'homme est raisonnable, est nécessairement vraie*; or, dans les propositions singulières, on ne rencontre que l'opposition contradictoire.

On pourrait, du reste, dans ces *propositions modales* remarquer une autre *opposition*; elle provient de ce que les modes ont, comme nous l'avons remarqué plus haut, une certaine similitude avec les signes : *nécessaire*, par exemple, a de la similitude avec *tout*, *impossible* avec *aucun*; *possible* et *contingent* ont de la similitude avec *quelque*. Ainsi ces deux propositions : *Il est nécessaire d'être*, et *il est impossible d'être* sont *contraires*. Ces deux autres : *Il est possible d'être*, et *il est possible de ne pas être*, sont *sous-contraires*; celles-ci : *Il est nécessaire d'être*, et *il est possible d'être*, sont *subalternes*; comme celles-ci : *Il est impossible d'être*, *il est possible de ne*

pas être. Au contraire, voici des propositions qui sont *contradictaires* : *Il est nécessaire d'être, il est possible de ne pas être; il est impossible d'être, il est possible d'être*. Si donc nous leur appliquons quelque particule négative, en vertu des règles que nous avons exposées plus haut, elles pourront devenir *équipollentes* l'une de l'autre.

ARTICLE QUATRIÈME.

DU JUGEMENT DROIT DES PROPOSITIONS.

Il ne suffit point de connaître la nature des propositions, leurs divisions et leurs propriétés; la perfection de l'esprit et le comble de toute sagesse consiste à les juger droitement. Pour examiner un sujet qui est d'un si fréquent usage et d'une si grande utilité dans les sciences comme dans les affaires, nous verrons d'abord en quoi consiste cette rectitude du jugement, ensuite nous chercherons les défauts qui nous en écartent, et enfin nous dirons par quelle voie on peut y arriver.

§. 1.

En quoi consiste la rectitude du jugement.

On appelle droit ce qui s'accorde avec sa règle, un jugement est droit quand il est conforme à sa règle. Or, la règle du jugement, c'est la connaissance de la chose à juger; autrement, selon saint Thomas (*première partie*, q. XVI, art. II), c'est la *forme que notre intelligence saisit dans la chose*. Nous jugeons donc droitement quand nous réduisons notre jugement à la mesure de connaissance que nous avons de la chose, selon cette parole des *Proverbes* (chap. XII) : *Celui qui dit ce qu'il sait est un juge plein de justice*. Au contraire, nous jugeons à tort, quand nous décidons d'une

chose que nous ne connaissons pas, ou quand nous étendons nos jugements au delà des limites de notre connaissance. Deux choses donc sont également requises pour la rectitude du jugement : d'abord, un examen suffisant de ce que nous avons à juger ; ensuite, l'accord de notre jugement avec la connaissance acquise.

Il est essentiel que l'examen précède, puisqu'il doit nous faire connaître la proposition à juger. Aucun juge, en effet, n'a droit de se soustraire à cette règle vulgaire : *Celui qui décide sans entendre les parties, quand même il rendrait une sentence juste, n'est pas juste lui-même*. Non, de quelque côté qu'incline la sentence, on ne juge pas droitement, si l'on ne sait pas que ce que l'on décide est vrai. Qu'un homme décide, par exemple, que les astres sont en nombre pair, peut-être sa décision tombera-t-elle juste ; mais son jugement ne sera pas droit, parce que ce jugement porte sur une chose à lui inconnue. L'examen doit être *suffisant*, c'est-à-dire que parmi les choses à juger chacune sera examinée suivant son importance. Les unes sont faciles et à notre portée, d'autres sont cachées et difficiles. Il y en a dont l'importance est extrême, quelques-unes ne doivent pas nous arrêter longtemps. C'est le fait d'un sot de décider légèrement, et sans s'y arrêter, des choses inconnues et embarrassantes ; c'est le fait d'un scrupuleux de donner des soins infinis à des choses faciles et sans valeur. Dans les questions pratiques, l'occasion presse et s'enfuit, sans nous laisser le temps et l'espace nécessaires pour un examen prolongé ; mais dans les études spéculatives rien ne nous force à prononcer avant une discussion mûre. Dans les premières donc, notre jugement sera plus prompt ; dans les secondes, plus calme ; mais dans les unes comme dans les autres, il sera en rapport avec l'importance de l'affaire.

Après l'examen, il faut le jugement, et celui-ci doit être d'accord avec la connaissance prise ; car la discussion, même

quand elle est diligente et mûre, ne nous donne pas sur toute chose une connaissance égale; nous découvrons des choses qui sont certaines et évidentes, d'autres ne sont que probables, quelques-unes nous échappent et demeurent absolument incertaines. A l'égard des choses certaines et évidentes, notre assentiment doit être ferme et constant; à l'égard des choses probables, il doit être modéré suivant les motifs de probabilité; à l'égard des choses incertaines, il ne faut pas juger: et celui-là ne juge pas sainement, qui hésite en présence des choses certaines et évidentes; qui s'attache opiniâtrément à celles qui ne sont que probables, et qui donne son assentiment aux incertaines. Tout le monde sait cela; mais combien peu nombreux sont ceux qui se conforment à ces règles! Sans compter les académiciens, les sceptiques, et les pyrrhoniens, qui faisaient profession de nier l'évidence; sans compter les épicuriens, qui défendaient leurs songes comme des oracles de la vérité, que d'hommes, encore de nos jours, croient prouver la force de leur esprit en contestant tout ce qui est certain. Combien d'autres, quand par une raison sans valeur ils se sont laissé persuader d'une idée, la présentent aussitôt comme un dogme, et tiennent pour odieux quiconque refuse de l'admettre! Combien enfin n'en voit-on pas décider avec la plus entière confiance des questions absolument incertaines! Mais voyons de quelles sources découlent ces défauts qui vicient notre jugement.

§. II.

De ce qui cause les défauts du jugement.

On peut attribuer aux défauts du jugement quatre causes principales: 1^o *la perception vicieuse des termes*; 2^o *la précipitation du jugement*; 3^o *la préoccupation*; 4^o *l'imagination et les sens*. Nous avons déjà parlé de la pre-

mière, c'est-à-dire de la *perception vicieuse des termes*, disons seulement quelques mots des autres.

La *précipitation* est un jugement irréfléchi sur une chose qui n'est pas suffisamment connue; elle dérive ordinairement de deux causes qui sont presque opposées, la légèreté de l'esprit, et sa trop grande impétuosité. Il y a en effet des esprits légers tout aussi incapables de retenir leur opinion dans leur esprit que sur leur langue : ils ne peuvent souffrir les lenteurs d'une discussion réfléchie; aussi décident-ils sans examen, ou après un léger examen. Ce défaut est ordinairement celui des jeunes gens. Il y a au contraire des esprits scrupuleux, graves, et, pour ainsi dire, trop pesants. Ils s'attachent longtemps à l'examen d'une proposition; mais si une fois ils inclinent dans un sens, vous les voyez, non pas y descendre, mais s'y emporter par leur propre pesanteur au delà de la mesure. Dès qu'ils se sont fait, en quoi que ce soit, une persuasion quelconque, c'est devenu immuable comme un dogme, ils ne reculent plus. La pesanteur qui leur est propre les attache toujours davantage à leurs décisions, et même aux raisons sur lesquelles ils les appuient de toute leur force. Les plus grands esprits n'ont pas toujours été à l'abri de ce défaut, et il est la principale cause et le principal soutien du schisme et de l'hérésie.

La *préoccupation* est dans l'intelligence ou dans la volonté. La *préoccupation de l'intelligence* consiste dans les préjugés; les préjugés sont des jugements anticipés qui nous ont été inculqués par le temps où nous vivons, par l'habitude, par l'éducation, ou par l'autorité. Il peut y en avoir beaucoup de vrais, mais quelques-uns sont faux. Il est du devoir de l'homme sage de ne pas les rejeter témérairement, comme de ne pas les suivre les yeux fermés. Il faut les peser dans la balance de la raison, et discerner ce qui est certain et évident de ce qui est obscur et incertain, autrement le jugement que l'on en tire est hasardé.

La *préoccupation de la volonté* consiste dans les affections : l'amour, la haine, l'envie, la colère, l'opiniâtreté, l'orgueil, etc., car la volonté prévenue par ces passions aveugle facilement l'esprit, et l'incline à de faux jugements. L'ordre régulier, c'est que les affections de la volonté soient gouvernées par le jugement de l'esprit; mais il arrive presque toujours, au contraire, que ce sont les jugements de l'esprit qui s'inclinent à la mesure des affections de la volonté. Combien ce vice fut de tout temps répandu dans la vie pratique, Aristote en rend témoignage par ces mots : *Suivant que chacun est disposé, le but change d'aspect.* Mais il se glisse aussi dans les choses spéculatives, et souvent nous sommes attirés, par des motifs inconnus, à certaines opinions, tandis que nous prenons les opinions contraires en horreur; ce qui nous plaît sera vrai, ce qui nous déplaît sera bien vite faux. Un homme instruit qui s'est concilié notre estime nous fera accepter même des erreurs par des raisons légères, et tel autre dont la figure, le geste, la parole dure ou quelque autre désagrément nous aura rebuté, sera condamné, et avec lui les raisons graves qu'il apporte. Ce qui nous est dit d'une manière brillante, vive, passionnée, grave, ou d'un air dégagé, nous l'acceptons pour vrai; qu'on nous le présente sans ornement, froidement, timidement, avec embarras, nous le soupçonnons de fausseté; c'est au moins douteux. L'esprit de contradiction, la complaisance pour nos idées, le peu d'estime que nous avons pour celles des autres, le désir de l'emporter, la honte de nous rétracter, une affection trop forte pour certains auteurs, une antipathie injuste pour d'autres, l'amour de la nouveauté, l'ennui qu'apportent les choses anciennes, voilà bien des causes qui interviennent dans nos jugements, et ne contribuent pas peu à les pervertir.

L'*imagination* enfin, et *les sens* trompent diversement nos jugements; car notre esprit les emploie souvent, non comme des serviteurs dont il doit corriger les défauts,

mais comme des messagers amis auxquels il accorde toute confiance, et même comme des guides qui le fixent sur la réalité des choses. De là vient cette propension déplorable pour les choses sensibles, et cet éloignement vis-à-vis des choses spirituelles. Ce qui émeut vivement les sens est considéré comme important ; ce que les sens ne perçoivent point ne paraît pas digne d'attention. On admire quelquefois sottement la symétrie d'un édifice, l'harmonie d'un morceau de musique, l'effet d'un tableau, l'ordre matériel ; et la beauté d'une vie honnête, celle de la vertu ou de la vérité n'a nul attrait. On a en horreur la maladie, la douleur et la mort ; l'erreur, le péché, les dangers du salut, sont comptés presque pour rien. On pleure la perte de son argent, on ressent à peine celle de la justice, de l'innocence, de la grâce. On considère les choses corporelles comme importantes et essentielles ; quant aux choses spirituelles, on voit en elles des inutilités, ou bien on leur attribue des avantages temporels, parce qu'autrement elles n'auraient pas de valeur. Il y a une autre tromperie de notre *imagination*. Habile à feindre, elle sait s'aveugler d'une si merveilleuse manière, qu'elle ne voit pas ce qui est, et qu'elle voit au contraire ce qui n'est pas. Oui, si elle est vive, élégante, brillante, féconde, elle enfante des images séduisantes, et les substitue à la réalité. L'esprit, troublé par ces vaines apparences, embrasse sérieusement les idoles comme Ixion embrassait les nuées ; il les peint des couleurs de la vraisemblance, et les appuie sur des expériences. De là sont nés ces systèmes de philosophie qui suppriment le monde réel pour nous faire vivre dans un monde imaginaire. Saint Augustin remarque dans son livre *de la Vraie Religion*, chap. x, qu'il est très-difficile de se garder de ces fantômes, et de les éviter quand on cherche la vérité.

Disons maintenant comment il faut s'y prendre pour acquérir la rectitude du jugement.

§. III.

Six règles à observer pour juger sainement des propositions.

Première règle. Quand on doit juger d'une proposition, il faut avant tout considérer attentivement les termes dont elle se compose; s'ils sont obscurs et ambigus, il faut les définir; s'ils sont confus et composés de diverses parties, il faut les distinguer: le tout suivant les règles que nous avons données pour la perception régulière des termes à la question seconde de la première partie de ce livre.

Seconde règle. Quand les termes sont compris, si dans l'idée du sujet se trouve évidemment contenu le prédicat, il faut toujours l'affirmer du sujet; si, au contraire, il y répugne clairement, il faut le nier constamment. Ainsi, dans l'idée du tout est contenue évidemment la partie et quelque chose de plus; dans l'idée d'effet est contenue la dépendance des causes; dans l'idée d'être, l'opposition avec le néant, et réciproquement; dans l'idée de choses égales, l'exclusion de l'inégalité. On doit donc toujours juger que le tout est plus grand que sa partie; que l'effet suppose la cause; que la cause totale contient l'effet; que le néant n'est pas la cause de l'être; que ce qui n'est pas ne peut donner l'être, ni à soi, ni aux autres; que des choses égales, si on leur ajoute des choses inégales, ne restent pas égales. Il y a d'autres propositions sans nombre, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre spéculatif, que l'on juge dès qu'on en perçoit régulièrement les termes, ou dès que ces termes ont été expliqués tant soit peu. On les appelle axiomes, premiers principes, propositions connues par elles-mêmes; c'est leur connaissance que l'on appelle intelligence; et de cette intelligence, comme d'une source première, toute autre connaissance découle; c'est à elle que toute connaissance doit se ramener pour être évidente. Ainsi la perception

des termes est la règle principale de tout jugement, il faut s'en inquiéter avant tout et par-dessus tout.

Remarquons ici qu'entre deux termes d'une proposition que nous percevons clairement, il y a quelquefois une connexion absolument nécessaire; quelquefois la connexion est nécessaire seulement selon le cours ordinaire de la nature; quelquefois enfin, la connexion est nécessaire dans la plupart des cas, mais non dans tous. La connexion est absolument nécessaire, quand le prédicat est de l'essence du sujet : par exemple, s'il est son genre ou sa différence, ou s'il est un des modes renfermés dans ce genre ou cette différence; Ainsi, dans l'idée d'homme est contenue nécessairement l'animalité, puis la vie, la corporéité et la substance, qui appartiennent au genre de l'homme; la rationalité, qui est sa différence, et encore certains modes qui sont renfermés dans ceux-ci, à savoir : qu'il est quelque chose de fini, de supérieur à la brute, d'inférieur à l'ange, etc. La connexion est seulement nécessaire selon le cours ordinaire de la nature, quand le prédicat, n'étant pas de l'essence du sujet, est lié cependant avec lui par sa condition naturelle; ainsi, dans ce que nous savons sur l'homme est contenue cette idée qu'il est mortel, qu'une fois mort il ne peut point vivre de nouveau, qu'il a deux yeux et deux mains. On peut cependant, absolument parlant, le concevoir sans ces attributs, cela se voit même, mais il y a une violence faite à la nature. Enfin la connexion est nécessaire seulement en général, quand le sujet est porté vers le prédicat par une tendance naturelle qui fait quelquefois défaut, même suivant le cours ordinaire de la nature; ainsi, une mère aime ses enfants; les femmes sont babillardes, timides, inconstantes; les hommes sont forts, constants, plus taciturnes; les jours d'été sont secs et chauds; ceux du printemps, pluvieux et tempérés; ceux d'hiver, froids. Tout cela, en effet, arrive ordinairement, mais pas toujours.

De là trois degrés de certitude. La certitude *métaphy-*

sique, quand il est absolument impossible que le sujet soit ou se conçoive sans le prédicat ; c'est la plus importante de toutes, et elle mérite l'assentiment le plus ferme. C'est pour cela que les propositions dont nous avons parlé sont appelées *principes premiers*. La certitude *physique*, quand le prédicat ne peut pas ne pas convenir, ne peut pas répugner au sujet, suivant le cours ordinaire des choses ; elle est moindre que la première, elle mérite cependant encore un assentiment ferme. Enfin, la certitude *morale*, quand le prédicat convient ordinairement au sujet, mais peut cependant ne pas lui convenir quelquefois ; elle est moindre que les autres, et elle n'est pas partout la même. L'assentiment qu'elle exige doit donc être mesuré à la probabilité de chacun des cas où on la rencontre.

Troisième règle. Si, après avoir perçu les termes d'une proposition, on ne perçoit pas évidemment entre eux un lien ou une opposition, il faut retenir son assentiment jusqu'à ce que cette connexion ou cette répugnance soit connue par un autre moyen. Ainsi, dans cette proposition : *La terre est ronde*, on ne saisit pas par les termes mêmes une connexion ni une répugnance évidente entre l'idée de *terre* et l'idée de *rondeur*. Il nous faudra donc retenir notre assentiment jusqu'à ce que nous ayons découvert d'une autre manière la connexion ou la répugnance. Cela peut nous être connu par la *raison*, par l'*expérience*, ou par l'*autorité*. Donnons les règles qui se rapportent à ces trois procédés.

La proposition nous est connue par la *raison*, quand le discours la déduit d'autres propositions déjà connues. Elle exige, en effet, de nous alors un assentiment qu'elle ne méritait pas auparavant. Cependant il faut prendre certaines précautions, et nous devons donner une *quatrième règle* :

Une proposition qui n'est pas évidente par ses termes, mais qui ressort évidemment de propositions évidentes,

doit être considérée comme certaine et évidente : il n'y a que la vérité qui s'accorde avec la vérité. Une proposition qui se déduit de propositions seulement probables est elle-même seulement probable. Ainsi, avec l'idée de péché n'est pas liée d'une manière évidente l'idée de punition ; cette connexion cependant suit évidemment d'une autre proposition connue par elle-même , c'est-à-dire de celle-ci : *Dieu est juste*. De cette proposition, en effet, suit évidemment que toute bonne action recevra sa récompense, et tout crime son châtiment , et, par conséquent, que le péché sera puni.

Mais nous ne rencontrons pas toujours des propositions absolument certaines et nécessaires d'où découle évidemment la lumière sur ce que nous avons à juger ; il nous faut alors avoir recours à des propositions probables, qui ne sont pas certaines toujours et dans tous les cas, mais qui le sont la plupart du temps. Les propositions qui en sont déduites réclament de nous un assentiment non plus ferme et constant, mais mesuré à la vraisemblance du motif probable. Ainsi je ne puis conclure d'aucune proposition nécessairement vraie que telle mère aimera ses enfants. Il se trouve cependant une proposition ordinairement vraie, qui est celle-ci : *Toute mère aime son enfant*, d'où je conclus régulièrement, suivant toute probabilité : *Telle mère aimera ses enfants*. Cependant il arrive souvent que des motifs probables se rencontrent pour et contre une proposition. La rectitude du jugement exige alors qu'on écarte toute préoccupation pour examiner attentivement ces deux sortes de motifs. Quand on les a considérés suivant l'équité et avec tout le soin possible, la balance de notre jugement s'inclinera du côté où il y a le plus de vraisemblance. Il serait injuste, en effet, de porter notre assentiment sur les motifs qui sont moins vraisemblables. Si, par hasard, les choses qui nous paraissent fausses sont cependant vraies en elles-mêmes, et si celles qui nous paraissent vraies sont fausses, peu importe ; car

la vérité d'une chose n'exige notre assentiment qu'autant qu'elle nous est connue, et, par conséquent, ce n'est point dans la chose elle-même, mais dans la connaissance de la chose, que se trouve la règle à suivre pour nos jugements. Quelquefois, dans ce concours de probabilités, il y a d'un côté des motifs de si peu d'importance, et en si petit nombre, et d'un autre côté des motifs si importants et si nombreux, que les derniers valent presque une démonstration. La certitude alors s'appelle proprement certitude morale; elle est quelquefois si grande, qu'elle tient à la certitude physique, et arrive presque à la certitude métaphysique; elle mérite alors un assentiment ferme et invariable.

La proposition nous est connue par *l'expérience* quand elle est confirmée par le témoignage des sens. Nous lui devons notre assentiment, et cet assentiment doit être renfermé dans certaines limites. Ainsi se trompent ceux qui croient ne devoir ajouter foi à aucun témoignage des sens, comme ceux qui croient devoir accorder à tous une confiance absolue. (Voir sur cette question saint Thomas, *Quatrième partie de la Physique, q. III, art. 2, des sens extérieurs.*)

Cinquième règle. Tout ce que nous percevons clairement, uniformément et distinctement par les sens dans leur exercice naturel et régulier doit être considéré comme certain. Car les sens nous ont été donnés par Dieu, qui ne peut vouloir nous tromper, et ils nous ont été donnés non pas seulement comme aux animaux, pour soutenir notre vie, mais aussi pour éclairer notre esprit. Par conséquent, leur témoignage, quand il est rendu suivant leurs aptitudes naturelles, est toujours vrai, et ne trompe point l'esprit. Un usage illégitime de ces sens peut seul occasionner l'erreur. Ainsi aucun homme de bon sens ne niera qu'il y ait une terre, un soleil, des astres, du feu, de l'eau, des animaux, etc.; que la terre soit éclairée par le soleil, que certains corps aient une tendance de bas en haut, d'autres de

haut en bas ; que l'eau coule en pente, qu'elle soit diminuée par l'évaporation, qu'elle se rassemble en nuages, qu'elle tombe par gouttes en pluie. Mille autres choses aussi certaines nous sont constatées seulement par le témoignage des sens.

Mais il faut prendre garde que notre esprit, en vertu du témoignage des sens, ne porte son jugement au delà des limites que peut atteindre l'évidence des sens ; cela arrive de deux manières : d'abord quand l'esprit juge, en vertu d'une expérience sensible, des choses qui ne tombent point sous les sens, comme si quelqu'un jugeait qu'après la mort l'âme de l'homme est réduite à rien ou à fort peu de chose, parce qu'elle ne produit plus aucune opération sensible. Une de ces choses, en effet, n'est pas la conséquence de l'autre. Il est bien évident que tout ce qui émeut nos sens existe ; mais nous ne connaissons pas d'une manière évidente par les sens que tout ce qui ne les émeut point n'existe pas, ni que les choses existent plus ou moins, suivant qu'elles émeuvent plus ou moins les sens. De ce premier défaut, comme nous l'avons déjà dit, et comme il est important de le dire souvent, découlent nos jugements injustes sur les choses spirituelles. Nous poussons aussi notre jugement au delà de l'évidence des sens, quand notre esprit, n'examinant pas suffisamment les divers témoignages des sens, juge précipitamment sur un ou plusieurs témoignages perçus légèrement. C'est ainsi que les enfants et les hommes grossiers, se bornant à un seul témoignage de la vue, croient que le soleil n'est pas plus grand qu'un plat, et que les astres sont comme des chandelles allumées, quand il est constaté cependant par plusieurs témoignages de ce sens lui-même que ces objets doivent être beaucoup plus grands qu'ils ne paraissent. C'est, en effet, par l'expérience de la vue que nous savons que les objets paraissent d'autant moins grands qu'ils sont plus éloignés, et le même sens nous apprend encore que le soleil est très-éloigné de nous.

Lors donc que ces gens, ne sachant point apprécier la distance, affirment que le soleil est aussi petit qu'il paraît, ils sont convaincus d'erreur par le témoignage évident des sens eux-mêmes. Des hommes plus habiles tombent dans la même faute, quand de certaines choses particulières qu'ils ont perçues comme évidentes, ils concluent une proposition universelle. Ce vice est fréquent dans les inductions et dans les expériences. C'est pourquoi Hippocrate appelle l'expérience trompeuse. Elle l'est non par la faute des sens, mais par la précipitation de l'esprit, qui ne laisse pas aux sens le temps de fournir leur témoignage complet.

La certitude des sens est donc constante, mais seulement quand la raison en fait un usage légitime, c'est-à-dire quand elle s'en sert comme de témoins véridiques, et dont le témoignage est borné : comme de messagers qui, sans pénétrer au fond des choses, en tirent des impressions, et nous les rapportent chacun à sa manière et pour sa part. Il est du devoir de l'esprit d'examiner ces témoignages, de les comparer, de les peser, de les épurer, et de considérer avec le plus grand soin ce qui en eux donne lieu à conclusion ou à réfutation, ce qu'ils ont d'évident, de confus ou de caché, ce sur quoi ils sont en accord ou en désaccord ; ce qu'il en faut inférer, ce qu'il en faut rejeter. Il faut ici se garder, comme nous l'avons dit plus haut, des illusions de l'imagination, qui peut, dans la considération de ces choses sensibles, ne pas s'adapter aux choses, mais adapter les choses à ses fictions. Il faut donc l'assujettir au frein de la raison, afin qu'elle ne s'aventure pas, et n'entraîne pas après elle les impressions des sens, mais qu'elle les suive paisiblement.

Nous connaissons une proposition par l'*autorité*, quand elle nous est affirmée par des personnes qui ont pu l'apprécier, et qui sont véridiques. Nous devons certainement à ces personnes notre assentiment, mais il doit être en rapport avec leurs lumières et leur véracité. Un jugement tiré de

l'autorité, pour être droit, sera donc régi par certaines règles, et ne sera pas porté indiscrètement.

Sixième règle. Une chose qui nous est affirmée par un témoin qui ne peut ni se tromper ni nous tromper doit être considérée comme plus certaine que si nous la trouvions évidente en elle-même, quand même elle serait au-dessus de notre portée, quand même elle paraîtrait opposée aux vérités qui nous sont connues. Pour ce que nous rapportent des témoins qui se peuvent tromper et tromper les autres, mais qui prouvent d'ailleurs avec certitude que, pour le fait dont il s'agit, ils ne se trompent point et ne nous trompent pas, cela doit être considéré comme certain de la certitude sur laquelle ils s'appuient. La première partie de cette règle est évidente. Nous avons conscience, en effet, que la lumière de notre esprit est finie, et que souvent elle nous fait défaut. Nous devons donc présumer que nous nous trompons, plutôt que d'attribuer l'erreur à celui qui ne peut se tromper ni nous tromper. Ainsi tout ce qui nous est révélé par Dieu, qui ne peut se tromper ni nous tromper, doit être accepté comme plus certain que ce que nous percevons nous-mêmes de plus évident, et nous ne devons nous écarter pour quoi que ce soit de cette certitude, quand même l'affirmation serait au-dessus de notre portée, ou quand elle paraîtrait contraire à ce que nous percevons évidemment. En effet, il n'y aurait pas une répugnance réelle, mais une connexion à nous inconnue à cause de la faiblesse de notre raison, si nous n'arrivions pas à saisir le rapport entre deux vérités. C'est là une vérité connue de tout le monde, mais qu'on ne considère pas toujours assez dans la pratique. De là dans les matières de Foi ces fluctuations, ces questions présomptueuses, ces recherches curieuses, ces inquiétudes pénibles, ces erreurs spéculatives des hérétiques, qui, parmi les choses révélées, nient celles qu'ils croient en désaccord avec d'autres choses ou révélées ou connues d'eux, et ces erreurs pratiques des mauvais chrétiens qui, dans leurs actions, aban-

donnent la règle de la Foi pour suivre leur jugement dépravé par la passion. La seconde partie de la *règle* est pour l'*autorité* humaine. Les hommes, il est vrai, peuvent tromper ou se tromper, mais cela n'arrive pas toujours, et il serait aussi imprudent de ne les croire jamais que de les croire toujours. Il faut donc examiner dans la proposition qu'ils affirment, s'ils trompent ou s'ils sont trompés. Ils se trompent par défaut de lumières, et ils trompent par défaut de sincérité. Quand donc il y a lieu de douter ou de leurs lumières ou de leur sincérité, il faut récuser leur témoignage; mais quand ils nous rapportent quelque chose qui n'est pas au-dessus de leur science, et que leur sincérité nous est constatée, la proposition doit être considérée comme certaine, en raison de la certitude que nous trouvons dans la constatation. Ainsi, quand un grand nombre de personnes qui ne peuvent point s'entendre pour un mensonge, ou quand un petit nombre dont la sincérité n'est point suspecte, nous atteste un fait pour l'avoir vérifié, il doit être jugé par nous tout aussi certain que si nous l'avions vu de nos propres yeux. Les actions des Romains, par exemple, qui nous sont racontées par des historiens contemporains, nous sont aussi certaines que celles qui s'accomplissent aujourd'hui sous nos yeux; mais quand un fait nous est raconté par un petit nombre de personnes dont la sincérité est suspecte, ou par un grand nombre de personnes sincères, mais qui ne sont point contemporaines, ou par un contemporain dont la sincérité n'est point mise en doute, mais qui est seul, il faut suspendre notre jugement. C'est ainsi que la guerre des Grecs contre les Troyens est incertaine, au moins dans ses détails; car on en a pris le récit dans Homère, qui n'était pas contemporain, et qui, en sa qualité de poète, a pu y ajouter un grand nombre de fictions.

Telle est la *règle* qu'on applique au jugement tiré de l'*autorité* humaine, quand il s'agit de faits: elle diffère un peu à l'égard des principes. Car l'histoire est acceptée d'après la

sincérité connue de celui qui l'écrit, bien plus que d'après la grandeur de son talent, tandis qu'en matière scientifique les affirmations tirent bien moins de force de la sincérité de l'écrivain que de ses lumières. En matière historique, on s'en rapportera davantage à l'homme de bien, moins à l'homme instruit; en matière scientifique, au contraire, l'homme instruit aura plus d'autorité que l'homme de bien : la bonté cependant doit y avoir une certaine influence; elle est surtout nécessaire dans les conséquences morales des principes, où la volonté dépravée corrompt le jugement, tandis que la volonté droite lui est ordinairement d'un grand secours. Voici l'ordre à suivre dans le jugement qu'on tire de *l'autorité* humaine en matière scientifique :

Premièrement. Un principe admis communément, même par les savants, n'est pas pour cela absolument certain, mais il ne convient pas de le rejeter tant qu'il n'est pas évidemment contraire à la raison. Chacun de nous doit au genre humain ce respect de ne pas croire aisément que tous les hommes se trompent. Il faut accepter cet adage aussi juste que vulgaire : *Deux yeux voient plus de choses qu'un seul.* Ceux-là sont donc coupables, qui s'écartent des opinions communes pour une raison probable qu'ils ont imaginée, quand même cette raison ne serait pas à mépriser. Il faut louer, au contraire, ceux qui marchent par les chemins battus plutôt que de suivre des sentiers détournés et qui ne sont pas suffisamment explorés.

Secondement. Un principe que les hommes habiles dans un art se sont accordés à admettre doit être accepté comme certain par ceux qui sont inhabiles dans cet art. Les premiers méritent cette déférence par suite des lumières que la pratique et l'habitude de considérer les objets de cet art leur ont dû donner. Si les hommes habiles, au contraire, sont en dissentiment, *l'autorité* devient incertaine pour un sens comme pour l'autre, et les principes restent douteux pour celui qui n'a point suffisamment examiné.

Troisièmement. Il faut toujours avoir beaucoup de déférence pour les opinions des sages de premier ordre, quand même il n'y en aurait qu'un ou deux pour une opinion, comme cela arrive, par exemple, pour les saints Pères, pour les grands philosophes et les théologiens; il ne faut point les repousser facilement, même si nous ne les comprenons pas assez; car l'équité exige que nous croyions l'erreur plutôt de notre côté que du côté de ces grands esprits, et je n'accepte pas ce que disent quelques-uns : *qu'il n'y a que les aveugles qui voient par les yeux des autres.* Celui-là même qui voit clair doit avoir confiance en celui qui voit plus clair que lui. Mais si, par une raison évidente ou par une expérience certaine et suffisamment démontrée, ces grands hommes étaient convaincus d'erreur, l'homme modeste devrait alors présumer que peut-être ils n'ont point eu les opinions qu'on leur attribue ordinairement, et interpréter dans un sens favorable leurs paroles et le sens qu'elles renferment. S'il n'y a point lieu à interprétation, comme dans les sciences naturelles, il est clair qu'on doit préférer une raison évidente ou l'expérience à l'autorité d'un homme, quel qu'il soit; car les plus grands génies eux-mêmes ne voient pas tout.

De là résulte la justesse d'une observation précédemment proposée, à savoir, que la règle générale de nos jugements est l'évidence ou la connaissance claire d'une chose. Pour que notre jugement soit droit, nous ne devons jamais nous en écarter; il faut, au contraire, la suivre exactement. Or nous ne nous en écartons point quand, pour suivre la probabilité ou l'autorité, nous nous soumettons aux règles déjà établies; car si une proposition appuyée sur une *raison* probable ou plus probable n'est pas évidemment vraie, au moins elle est évidemment probable, et par conséquent, en la croyant telle, nous ne nous écartons point de ce qui nous est évident. La proposition appuyée sur l'*autorité*, au contraire, bien qu'elle ne soit pas évidente, quand la sincérité et la clairvoyance de celui qui nous l'atteste nous sont suffisamment

constatées, est évidemment digne de foi, dans la mesure dans laquelle nous sont connues ces qualités d'où dépend notre assentiment.

Mais en voilà assez sur le jugement et la proposition.

TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE MINEURE.

DU DISCOURS ET DE L'ARGUMENTATION.

La troisième opération de l'esprit est le discours ou le raisonnement.

Par le raisonnement, d'un ou de plusieurs jugements déjà connus nous inférons un jugement inconnu qui a de la connexion avec les premiers. La partie qui est inférée s'appelle *conséquent*, et la partie dont on infère s'appelle *antécédent*. L'oraison dans laquelle cette opération se fait se nomme *argumentation*. L'argumentation, pour être régulière, suppose deux choses, et en exige une troisième qui lui est propre. Elle suppose premièrement que les termes qui la composent sont perçus clairement et distinctement : ils sont pour elle comme des éléments qui, s'ils étaient vicieux, l'entacheraient elle-même. Elle suppose encore que les propositions dont on tire la déduction sont jugées sainement ; car elles sont la mesure du jugement à porter dans la conclusion ; et ce jugement ne serait pas droit si sa mesure était défectueuse. Enfin, comme condition qui lui est propre, le raisonnement exige un lien légitime entre la conclusion qui est inférée et les termes dont elle est inférée ; car bien que les prémisses soient vraies, il ne faut pas croire que la conclusion sera vraie, si elle ne se rattache aux prémisses par un lien évident. Nous avons parlé dans notre première partie de la perception droite des termes ; dans la seconde, du jugement droit des propositions ; pour diriger la troisième opération de l'esprit, il nous reste à traiter de la manière régulière d'unir une proposition avec d'autres : c'est la science

de l'argumentation. Nous développerons ce sujet en six articles. Le premier traitera du lien ou de l'argumentation en général : nous y verrons ce qu'elle est, combien il y en a d'espèces, quelles sont ses règles; le second traitera de la principale espèce d'argumentation, c'est-à-dire du syllogisme; le troisième, des divers modes et figures des syllogismes; le quatrième, de la preuve et de la réduction des syllogismes; le cinquième, de l'invention du moyen syllogistique; le sixième, des erreurs dans les syllogismes.

ARTICLE PREMIER.

CE QUE C'EST QUE L'ARGUMENTATION EN GÉNÉRAL.

COMBIEN IL Y EN A D'ESPÈCES. QUELLES EN SONT LES RÈGLES.

L'*argumentation* en général est une oraison par laquelle on infère une chose d'une autre. Comme on n'infère d'une chose que ce qui y est contenu, c'est suivant les modes par lesquels un jugement est contenu dans un autre, qu'on distingue les espèces d'*argumentation*. Un jugement est contenu dans un autre de trois manières. Premièrement, comme le semblable dans son semblable : car entre les choses qui se ressemblent il y a une même manière d'être, et on trouve des jugements analogues à tirer; secondement, comme l'universel dans ses particuliers : car tous les particuliers réunis forment l'universel; troisièmement, comme le particulier sous son universel : car chaque particulier est contenu dans son universel; c'est ainsi que *l'homme* est contenu sous *animal*.

De là trois espèces d'*argumentation* : l'*exemple*, l'*induction*, et le *syllogisme*; sous ce dernier nom sont contenus : l'*enthymème*, le *sorite*, l'*épichérème* et le *dilemme*.

L'*exemple* est une *argumentation* dans laquelle du semblable on conclut le semblable. Ainsi : *Le vin et l'ivresse ont perdu Alexandre : donc ils vous perdront, si vous*

vous y abandonnez. L'amour profane a séduit deux hommes d'une grande sagesse, David et Salomon : donc il vous séduira, si vous vous y laissez aller. Ce genre d'*argumentation* est surtout en vigueur dans les traités de morale, et pour les gens du peuple ; car les exemples attirent les hommes, en plaçant devant leurs yeux la vérité sous des images sensibles. Aussi Notre-Seigneur y avait-il principalement recours, étant venu en ce monde pour révéler aux petits ce qui est inconnu aux prudents et aux sages. C'est une *argumentation* par l'*exemple* qu'on lit dans saint Matthieu, chapitre xvi : *Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni ne ramassent dans les greniers ; et cependant votre Père céleste les nourrit : n'êtes-vous pas plus qu'eux ?*

L'*induction* est une *argumentation* dans laquelle on conclut l'universel des particuliers, quand ils ont été énumérés suffisamment. Exemple : *Alexandre le Grand a vaincu au Granique, à Issus, à Milet et à Arbelles, donc il a été vainqueur partout.*

L'*induction* est vicieuse quand toutes les parties ne sont pas énumérées. Aussi bien souvent l'*induction* des singuliers à l'espèce est insuffisante, parce que tous les singuliers ne nous sont point connus. Ainsi celui qui conclurait que tous les lièvres sont gris, de ce que tous ceux qu'il a vus sont de cette couleur, se tromperait, puisqu'il peut y en avoir d'une autre couleur, puisqu'il y en a de blancs dans les pays froids. Cette sorte d'erreur est fréquente. Comme il est trop long d'examiner tous les particuliers, quand on en connaît un petit nombre, on se hâte de conclure l'universel : a-t-on éprouvé quelque dommage par suite de la décision d'un ou deux juges, tous les tribunaux sont corrompus ; a-t-on vu quelques ministres de l'Église manquer à leurs devoirs, tout l'ordre sacerdotal est en déchéance ! Admirons ici comment ces *inductions précipitées* se font très-souvent en mauvaise part, et rarement en bonne : si l'on voit des

hommes de bien dans un état, on ne louera pas pour cela l'état en général. Rien de plus injuste que ces jugements, et rien de plus commun. L'*induction* des espèces au genre est beaucoup plus sûre; car nous pouvons connaître plus aisément toutes les espèces. Nous concluons ainsi qu'aucun nombre n'est infini, de ce que ni le nombre pair ni le nombre impair n'est infini, parce qu'on ne peut concevoir un nombre qui ne soit ni pair ni impair. Nous devons donc user avec prudence de l'*induction*, et ne pas conclure témérairement du particulier à l'universel avant d'avoir examiné avec soin tous les particuliers, ou bien, à moins qu'il ne soit constaté d'après les particuliers connus que les inconnus leur sont semblables. C'est ainsi que je conclus en toute assurance que toutes les pierres ont une tendance de haut en bas, de ce que j'en ai vu plusieurs tomber. Car il y a en cela une même manière d'être pour toutes : elles sont toutes, en effet, des substances terrestres. C'est sur une *induction* de ce genre que s'appuient les axiomes physiques : nous découvrons par l'expérience de plusieurs particuliers les connexions naturelles des prédicats avec les sujets, et c'est cette connexion, reconnue à un degré suffisant, qui fonde la certitude physique de l'axiome universel.

Le *sylogisme* est une *argumentation* dans laquelle, de l'universel on conclut le particulier qu'il contient. Il s'appuie sur les principes suivants : ce qu'on affirme d'un tout doit s'affirmer de chaque particulier contenu dans ce tout, et ce qu'on nie d'un tout doit être nié de chaque particulier qu'il contient. Ainsi dans le *sylogisme* on ne conclut point des particuliers. Nous en traiterons bientôt avec plus de développement. Voici, en attendant, un exemple de *sylogisme* : *Tout mal doit être évité; or le péché est un mal : donc le péché doit être évité.*

L'*enthymème* est un *sylogisme* privé de l'une des prémisses. Exemple : *Le péché est un grand mal, donc il faut le fuir.* On s'en sert fréquemment pour abrégé, en sous-

entendant celle des prémisses qui est notoire, et qui est à la portée de tous. Quelquefois il est renfermé dans une seule proposition. Exemple : *Chrétien, vivez suivant la loi de Jésus-Christ*. Voici en forme l'enthymème de cette proposition : *Vous êtes chrétien, donc vous devez vivre selon la loi de Jésus-Christ*. On appelle ces propositions *sentences enthymématiques* ; elles donnent au discours de la gravité non moins que de l'élégance. Ainsi Virgile dit :

O passi graviora, dabit Deus his quoque finem.

« Vous avez déjà souffert des maux plus graves, Dieu donnera encore fin à ceux-ci. » Et encore :

Haud ignara mali, miseris succurrere disco.

« J'ai connu le malheur, et j'y sais compatir. »

Le *sorite* est un *syllogisme* composé, dans lequel on arrive à la conclusion par plusieurs propositions graduées. Exemple : *Le péché offense Dieu, ce qui offense Dieu nous sépare de Lui ; ce qui nous sépare de Dieu nous prive du souverain bien : ce qui nous prive du souverain bien est le plus grand des maux. Donc le péché est le plus grand des maux.*

L'usage de cet argument est moins fréquent ; soit parce qu'il charge l'esprit par ses propositions multipliées, soit parce qu'il nous expose à l'erreur ; car au milieu de toutes ces propositions il peut s'en glisser une qui manquerait de connexion réelle avec les autres, et cela suffirait pour vicier le lien de l'argumentation.

L'*épicherème* est un *syllogisme* dont la *majeure* et la *mineure* contiennent d'autres propositions qui les prouvent. Exemple : *Celui qui désire et qui craint n'est pas heureux, car il n'a pas en sécurité ce qu'il a, et il n'a pas ce qu'il voudrait avoir. Or, les riches désirent beaucoup de choses qu'ils n'ont pas, et ils craignent de perdre celles qu'ils ont. Donc les riches ne sont pas heureux*. Cette argumentation peut s'étendre très-largement, et elle rem-

plit quelquefois des traités entiers. Un seul *épichérème* en fait le fond.

Le *dilemme* est un *syllogisme* dans lequel chaque partie d'une prémisses disjonctive est reprise dans la mineure et sert à conclure la proposition. Exemple : *Si vous vous mariez, vous aurez des enfants, ou vous n'en aurez pas; si vous en avez, quel embarras! si vous n'en avez pas, quelle utilité de vous marier? Donc il ne faut pas vous marier.* Ce genre d'argument est beaucoup plus pressant que solide. Il est sujet à deux défauts. Le premier, c'est qu'il y ait un milieu entre les parties de la disjonction, car alors on ne conclut pas. Tel est ce *dilemme* de Socrate sur le point de mourir : *Ou la mort prive de tout sentiment comme dans le sommeil, ou l'âme passe à des lieux meilleurs. Dans le premier cas, je goûterai un doux repos; dans le second, je vivrai très-heureusement avec Orphée, Ulysse, Homère et d'autres grands hommes; donc il est avantageux de mourir.* Il y a, en effet, entre ces deux états un état moyen qui est le passage à une autre vie plus malheureuse que celle-ci. Le second défaut du *dilemme*, c'est que chaque partie peut être rétorquée en sens inverse. Ainsi : *Si vous vous mariez, ou vous aurez des enfants, ou vous n'en aurez pas. Si vous en avez, quel bonheur pour vous! si vous n'en avez pas, où sera votre peine? Donc il faut vous marier.*

L'*argumentation*, en général, est soumise à trois règles :

Première règle. Du vrai on ne peut absolument faire suivre le faux, car ce qui suit d'une chose est par cela même que cette chose est; et si le faux suivait du vrai, le faux serait vrai d'une part, parce que le vrai d'où il sort serait en réalité, et faux d'autre part : une même chose serait donc en même temps vraie et fautive, ce qui est impossible.

Deuxième règle de l'argumentation. Du faux suit quelquefois le vrai. Cette proposition, par exemple, est fautive :

Tous les apôtres sont réprouvés ; mais de là suit cette autre proposition qui est vraie : donc Judas est réprouvé. Voici la raison de cette règle : Dans une *argumentation*, l'*antécédent* contient toujours le *conséquent* ; mais le *conséquent* ne contient pas l'*antécédent* ; donc par cela même que l'*antécédent* est accepté, le *conséquent* doit l'être ; mais le contraire n'a pas lieu , et l'*antécédent* n'est pas rendu nécessaire par la nécessité du *conséquent*. Ainsi, étant donné que tous les hommes sont instruits, il est nécessaire que Pierre le soit ; mais étant donné que Pierre est instruit, il ne s'ensuit pas que tous les hommes le soient. Le *conséquent* peut donc être vrai d'ailleurs, bien que l'*antécédent* soit faux. Cette règle est d'une plus grande importance qu'on ne le pense généralement ; c'est faute d'y faire attention que nous croyons souvent avoir trouvé la vraie raison d'une chose, quand nous attribuons cette chose à un principe qui peut en expliquer certains effets ; c'est croire que l'*antécédent* est vrai , parce que le *conséquent* est vrai. Ainsi Descartes affirme avec une confiance imperturbable les principes qu'il a lui-même imaginés, parce que, si ces principes étaient vrais, certaines choses de ce monde n'iraient pas autrement qu'elles ne vont.

Troisième règle de l'argumentation ; et cette règle peut s'appeler un précepte. L'*antécédent* doit être plus connu que le *conséquent* ; il est là , en effet, pour nous faire connaître le *conséquent* ; or, il ne nous le ferait point connaître, s'il n'était point connu lui-même. Il faut donc éviter quand on argumente de se servir dans l'*antécédent* de principes obscurs et douteux ; il faut y poser au contraire des principes clairs et certains, ou du moins des assertions qui découlent de principes certains par un enchaînement évident.

Voilà pour l'*argumentation* en général. Parlons maintenant plus en détail de l'espèce d'*argumentation* qui est la plus importante et la plus usitée, c'est-à-dire du *sylogisme*.

ARTICLE SECOND.

DE LA NATURE DU SYLLOGISME ET DE SES DIVISIONS EN GÉNÉRAL.

Le syllogisme est défini par Aristote (*Livre I des Analytiques*, CHAP. I), *une oraison dans laquelle certaines choses étant données, c'est-à-dire deux propositions, quelque chose, c'est-à-dire une troisième proposition, en suit nécessairement*. On peut le définir plus clairement : une argumentation dans laquelle deux termes extrêmes d'une proposition sont comparés affirmativement ou négativement avec un troisième, pour conclure que leur rapport réciproque est affirmatif ou négatif. En effet, comme nous l'avons déjà dit, entre les termes d'une proposition dont on doit juger, bien qu'on les perçoive clairement, souvent il n'apparaît ni accord ni répugnance, et cette proposition ne peut pas être jugée d'après ces termes. Il faut donc chercher un troisième terme qui y fasse connaître une liaison ou une répugnance; car si ces deux termes sont identiques à un troisième, on tirera cette conclusion évidente qu'ils sont identiques entre eux; et si l'un d'eux est identique au troisième sans que l'autre le soit, il n'est pas moins évident qu'ils ne sont pas identiques entre eux. Voici donc les principes qui font la certitude de tout *syllogisme*. Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Deux choses dont l'une est égale à une troisième sans que l'autre le soit, ne sont pas égales entre elles. Ainsi étant posée la question de savoir si la lune a une lumière propre, dans les termes rien n'apparaît qui les unisse ou les sépare. Comparons ces termes avec un troisième terme, celui-ci : *briller toujours*, notre raisonnement en sortira : *ce qui a une lumière propre brille toujours; or, la lune ne brille pas toujours : donc la lune n'a pas une lumière propre*.

De ces termes, celui qui est le sujet de la proposition inférée s'appelle *extrême-mineur*, et celui qui en est le prédicat s'appelle *extrême-majeur*, parce que le prédicat de lui même s'étend toujours plus loin que le sujet. Le troisième terme s'appelle *moyen*. La proposition dans laquelle l'*extrême-majeur* est comparé avec le *moyen* s'appelle *majeure*. La proposition dans laquelle l'*extrême-mineur* est comparé avec le *moyen* s'appelle *mineure*, et celle dans laquelle l'*extrême-mineur* est comparé avec l'*extrême-majeur* se nomme *conclusion*.

Exemple : La question est de savoir si *la lune a une lumière propre*. Je prends un troisième terme : *briller toujours*, et je compare ainsi les *extrêmes* de cette proposition avec ce troisième terme : *Ce qui a une lumière propre brille toujours ; or, la lune ne brille pas toujours ; donc la lune n'a pas une lumière propre ; la lune est l'extrême-mineur ; avoir une lumière propre est l'extrême-majeur, briller toujours est le moyen*. La proposition dans laquelle on compare *avoir une lumière propre* avec *briller toujours* est la *majeure*. La proposition dans laquelle on compare *la lune* avec *briller toujours* est la *mineure*. La *conclusion*, enfin, est la proposition dans laquelle on compare *la lune* avec *avoir une lumière propre*.

De là nous tirons la règle suivante : Dans le *syllogisme* il ne doit y avoir que trois termes ; car tout l'art syllogistique consiste en ce que l'accord ou la répugnance entre deux termes *extrêmes* apparaît par leur comparaison avec un troisième terme. Mais ces trois termes sont distingués par le sens et non par les mots, car ils peuvent être complexes, et chaque terme peut renfermer des propositions entières. Ainsi, quand je dis : *Celui qui sert des maîtres cruels et inquiets ne jouit ni de la paix ni de la liberté ; or, celui qui obéit à ses passions sert des maîtres cruels et inquiets ; donc celui qui obéit à ses passions ne jouit ni de la paix ni de la liberté* : cet argument est irrépré-

hensible, il ne se compose réellement que de trois termes. Seulement chaque terme renferme plusieurs mots, et même plusieurs propositions entières.

§. I.

De la division du syllogisme en général.

Dans le *syllogisme* on distingue deux choses : la *matière* et la *forme*. La *matière* est double, *éloignée* et *prochaine*.

La *matière éloignée*, ce sont les mots; la *matière prochaine* les propositions, car les propositions se forment avec les mots, et les *syllogismes* se forment avec les propositions. La *forme* du *syllogisme* est la disposition artificielle des mots et des propositions dont il se compose. La disposition des mots est la combinaison des *extrêmes* avec le *moyen*. On l'appelle *figure du syllogisme*. La disposition des propositions est leur combinaison entre elles, selon l'universalité et la particularité, l'affirmation ou la négation. C'est le *mode du syllogisme*; de là naissent diverses divisions des *syllogismes*.

Le *syllogisme* se divise à raison de sa *matière* en *démonstratif*, *probable* et *sophistique*. Le *syllogisme démonstratif* est celui qui se compose de propositions nécessairement vraies. Le *syllogisme probable* est celui qui se compose de propositions probablement vraies, on l'appelle aussi *Topique*, c'est-à-dire local, parce qu'il est tiré de certains réservoirs communs auxquels les logiciens donnent le nom de *lieux*; le *syllogisme sophistique* est celui qui se compose de propositions qui n'ont que l'apparence de la vérité.

À raison de sa *forme* le *syllogisme* est *informe* ou *formé*. Le *syllogisme informe* est celui que l'on expose sans suivre un ordre certain dans les termes et les propositions. Ainsi : *Puisque vous vivez en païen, vous ne pouvez espérer le salut que Dieu a promis à ceux qui vivent en chrétiens.*

Dans cette proposition est renfermé un *syllogisme* entier parfaitement concluant, et le voici : *Celui qui vit en païen ne peut espérer le salut que Dieu a promis à ceux qui vivent en chrétiens ; or, vous vivez en païen : donc vous ne pouvez espérer ce salut.* Ces *syllogismes* sont d'un usage fréquent dans les conversations et dans les livres de doctrine, car ils ont une tournure plus gracieuse que les autres ; mais ils sont aussi fort sujets à contestation, et il faut s'en méfier quand on recherche sérieusement la vérité. Le *syllogisme formé* est celui dont les termes et les propositions sont classés distinctement et par ordre ; ils aident beaucoup à donner une explication claire et distincte des questions, car on y saisit bientôt et clairement la force ou la faiblesse, la liaison ou l'incohérence du raisonnement ; et si la rhétorique se sert plus volontiers des *syllogismes informés*, la philosophie, au contraire, aime les *syllogismes formés*, car l'une vise à l'éclat et à l'ornementation, tandis que l'autre s'attache à la vérité toute nue.

Le *syllogisme formé* se divise en *composé* et *simple*. Le *composé* est celui qui renferme plusieurs propositions, comme le *sorite*, le *dilemme* et l'*épichérème*, dont nous avons parlé plus haut, ou qui, n'ayant que trois propositions, renferme dans une *majeure* composée toute la conclusion. Il y a trois sortes de *syllogismes* de ce genre : le *conditionnel*, le *disjonctif* et le *conjonctif*. Exemple du *syllogisme conditionnel* : *Si l'avare sent toujours le besoin, il est toujours malheureux ; or l'avare sent toujours le besoin : donc il est toujours malheureux.* Ces *syllogismes* concluent de deux manières : 1^o de l'affirmation de l'antécédent à l'affirmation du conséquent ; 2^o de la négation du conséquent à la négation de l'antécédent ; mais ils ne concluent pas dans le sens inverse. Ainsi, de cette proposition conditionnelle : *S'il court, il est en mouvement*, je puis conclure : *il court, donc il est en mouvement*, ou bien : *il n'est pas en mouvement, donc il ne court pas* ;

mais je ne puis pas conclure : *il ne court pas, donc il n'est pas en mouvement ; il est en mouvement, donc il court*. En voici la raison : l'*antécédent* de cette proposition hypothétique suppose toujours le *conséquent* ; mais le *conséquent* ne suppose point l'*antécédent*, comme dans la suivante : *Il est homme, il est animal : homme suppose animal ; mais animal ne suppose point homme*. Par conséquent, *animal* est affirmé par cela même qu'*homme* est affirmé, et si l'on retranche *animal*, on retranche *homme* ; mais le contraire n'a point lieu, par cela même qu'on affirme *animal*, on n'affirme point *homme*, et par cela même qu'on retranche *homme*, on ne retranche point *animal*.

Exemple du *syllogisme disjonctif* : *Où le soleil se meut autour de la terre, où la terre se meut autour du soleil ; or, la terre ne se meut pas autour du soleil : donc le soleil se meut autour de la terre*. Ces *syllogismes* sont en défaut, quand entre les extrêmes de la disjonction il y a un moyen terme ; alors, en effet, de la négation de l'un ne suit plus l'affirmation de l'autre, puisque, si on les retranche tous deux, le moyen terme subsistera encore. C'est ce qui a lieu dans le *syllogisme* suivant : *Un homme riche doit ou dissiper son argent, ou le retenir ; or, il ne doit point le retenir : donc il doit le dissiper*. Ou bien dans celui-ci : *Or, il ne doit point le dissiper : donc il doit le retenir*.

Ces *syllogismes* sont faux ; car il ne doit point dissiper son argent avec prodigalité, ni le retenir avec avarice ; mais il doit le dépenser avec ordre, c'est le moyen terme. Ce *syllogisme* diffère du *dilemme* en ce qu'une partie seulement de la disjonction est prise dans la *mineure*, tandis que dans le *dilemme* chaque partie est reprise et considérée comme un moyen terme.

Exemple du *syllogisme conjonctif* : *Personne ne peut servir Dieu et l'argent ; or, beaucoup servent l'argent : donc beaucoup ne peuvent servir Dieu*. Dans ce *syllogisme*, on conclut de l'affirmative de l'une des parties à la négative

de l'autre; mais le contraire n'a point lieu, et le syllogisme suivant ne serait pas concluant, si l'on disait : *or le prodigue ne sert point l'argent; donc il sert Dieu.* Ou dans le sens contraire : *Or, le prodigue ne sert point Dieu, donc il sert l'argent.*

Le *syllogisme simple* est celui qui n'accepte que trois propositions simples. Exemple : *Le souverain bien est souverainement aimable; or Dieu est le souverain bien, donc il est souverainement aimable.*

En second lieu, le *syllogisme*, à raison de sa *forme*, se divise en *direct* et *indirect*. Le *syllogisme direct* est celui qui conclut en conservant l'ordre naturel des termes dans la conclusion. Exemple : *Tout vice doit être évité; or, la luxure est un vice : donc la luxure doit être évitée.* Le *syllogisme indirect* est celui qui conclut une proposition vraie, mais renversée, et y change le prédicat en sujet. Exemple : *Toute âme raisonnable est immortelle; or, aucun ange n'est une âme raisonnable; donc quelque être immortel n'est pas ange.* Le *syllogisme* conclut véritablement, mais les termes de la conclusion sont renversés; car de la disposition précédente des prémisses suivait directement cette conclusion : *quelque ange n'est pas immortel*; ce qui est faux. Aussi dit-on que ce *syllogisme* conclut indirectement.

Enfin le *syllogisme* se divise, à raison de sa *forme*, en divers *modes* et *figures*. Cette division comprend même les *syllogismes complexes*; mais, comme elle est plus évidente dans les *syllogismes simples*, auxquels sont ramenés comme à leur règle les *syllogismes composés*, nous ne la considérons que dans les *syllogismes simples*.

ARTICLE TROISIÈME.

DES DIVERSES FIGURES ET DES DIVERS MODES DES SYLLOGISMES.

Il y a quatre *figures* possibles du *syllogisme*: trois seulement sont utiles. La *figure*, en effet, est la combinaison des *extrêmes* avec le *moyen*. Or cette combinaison peut être conçue de quatre manières.

Premièrement, quand le *moyen* est sujet dans la *majeure*, et prédicat dans la *mineure*; secondement, quand il est prédicat dans l'une et l'autre; troisièmement, quand l'une et l'autre l'ont pour sujet; quatrièmement, quand il est prédicat dans la *majeure* et sujet dans la *mineure*.

Cette quatrième *figure* est tout à fait violente, et pour être en règle elle doit être réduite à la première; elle est donc inutile, bien qu'elle soit approuvée par Galien, et appelée pour cela *galénique*. En voici un exemple : *Tout homme est animal; or tout animal est substance: donc quelque substance est homme*. La conclusion est quelquefois vraie, mais elle est tirée sans ordre, et la disposition des termes est violemment dérangée. Cette liaison entre l'homme et la substance sera conclue avec ordre si l'on réduit le *syllogisme* à la première *figure*, vers laquelle ces propositions ont une tendance naturelle, ainsi : *Tout animal est substance; or tout homme est animal: donc tout homme est substance*.

On dira : Le *syllogisme* suivant conclut avec beaucoup d'ordre : *Tout homme est animal; or tout animal est substance: donc tout homme est substance*; et cependant il est de la quatrième *figure*.

Réponse. Il est de la première *figure*; ce sont seulement les prémisses qui sont interverties; car la *majeure* est celle dans laquelle l'*extrême-majeur*, c'est-à-dire le prédicat de la conclusion, est comparé avec le *moyen*, en quelque

lien qu'il soit placé. Donc, dans ce *syllogisme*, la proposition placée en second lien est vraiment la *majeure*, et ce *syllogisme* appartient à la première *figure*, et non à la quatrième.

Voici la raison pour laquelle cette *figure* conclut sans ordre, ou ne conclut point : Le *syllogisme* dans lequel le *moyen* est prédicat et sujet conclut en vertu de ce principe : Tout ce qu'on dit du sujet se dit de tout ce qui est contenu sous le sujet ; et réciproquement, tout ce qu'on nie du sujet se nie de tout ce qui est contenu sous le sujet. Par conséquent, on affirme ou l'on nie l'*extrême-majeur* de l'*extrême-mineur* parce qu'il a été affirmé ou nié du *moyen*, sous lequel l'*extrême-mineur* est contenu. Il est donc nécessaire que l'*extrême majeure* soit prédicat du *moyen*, et que le *moyen* soit prédicat de l'*extrême-mineur*. Mais le contraire n'a point lieu : il ne peut avoir lieu qu'autant que le *moyen* est sujet dans la *majeure*, dans laquelle il est comparé avec l'*extrême-majeur*, et prédicat dans la *mineure*, dans laquelle il est comparé avec l'*extrême-mineur*. Si donc il est prédicat de l'*extrême-majeur* et sujet de l'*extrême-mineur*, la force de la conclusion tombe entièrement, ainsi que le principe sur lequel il s'appuie, et de cette façon la conclusion sera nulle ou tout à fait troublée. Rejetons donc cette quatrième *figure*, comme n'étant d'aucun usage, et voyons les trois autres. Les lois qui les régissent sont comprises dans cet hexamètre latin :

Sub. præd. prima; sed altera bis præd., tertia bis sub.

En voici le sens ; c'est du *moyen* qu'il s'agit : 1^o Dans la première *figure* il est sujet, *sub.*, dans la *majeure*, et prédicat, *præd.*, dans la *mineure*. Ainsi le mot *vice* dans le *syllogisme* suivant : *Tout vice est honteux; or l'ambition est un vice : donc l'ambition est honteuse.*

2^o Dans la seconde *figure*, le *moyen* est prédicat dans chaque prémisses. Exemple : *Tout métal est ductile; or au-*

cune pierre n'est ductile : donc aucune pierre n'est métal.

3^o Dans la troisième *figure*, le *moyen* est deux fois sujet. Exemple : *Toute vertu est aimable, quelque vertu est pénible : donc quelque chose de pénible est aimable.*

Le *mode* syllogistique est la disposition des prémisses entre elles, suivant leur universalité et leur particularité, leur affirmation et leur négation. Or il y a quatre genres de propositions : universelle affirmative, universelle négative, particulière affirmative, particulière négative, qu'on désigne suivant leur ordre par les voyelles A E I O : de là suit que chaque *figure* est susceptible de seize *modes* ; car, sans que la disposition du *moyen* vis à vis des *extrêmes* change dans les prémisses, ce n'est point là, en effet, ce qui détermine la conclusion, chacune des quatre propositions susdites est susceptible de seize combinaisons, comme un peu d'attention le fera comprendre ; mais tous ces *modes* ne concluent pas : plusieurs par conséquent sont inutiles. Afin donc de distinguer ceux qui sont inutiles de ceux qui sont utiles, il faut établir des règles :

Première règle. Le *moyen*, dans une des prémisses, doit supposer distributivement, c'est-à-dire pour tous et chacun de ses signifiés ; car le terme universel qui suppose particulièrement ou disjonctivement est pris seulement pour une partie de ses signifiés. Si donc dans la *majeure* et dans la *mineure* il n'est pris que particulièrement, il pourra être pris dans la *majeure* pour une partie et dans la *mineure* pour une autre partie de ses signifiés, et il sera ainsi divisé en deux parties : le *premier extrême* sera comparé à l'une, et le *second* à l'autre. Les *extrêmes* ne seront donc point comparés avec une seule et même chose, et toute la force du syllogisme est là. Ce syllogisme ne conclura donc point ; ainsi : *Tout arbre est substance ; quelque homme est substance : donc quelque homme est arbre.*

Observons ici qu'un terme singulier peut être *moyen*, bien qu'il suppose pour un seul ; car par cela même il ne

se divise pas en plusieurs parties, et suppose toujours pour la même chose, et, par conséquent, en cela il équivaut à un terme universel pris dans un sens distributif. C'est ainsi que le syllogisme suivant conclut parfaitement : *Saint Pierre fut pécheur : or saint Pierre est sauvé : donc quelque individu sauvé fut pécheur*. Ces syllogismes, dont le *moyen* est un terme singulier, sont appelés *expositives*. Remarquons qu'il doit être singulier de telle sorte qu'il ne soit point communicable à plusieurs; car autrement il aurait une étendue équivalente à celle d'un terme universel, et il ne conclurait qu'autant qu'il serait pris distributivement pour tous ceux auxquels il peut se communiquer. Par suite, le syllogisme suivant ne vaut rien : *Le Père est Dieu, le Fils est Dieu : donc le Père est Fils*; car *Dieu*, bien que ce soit un terme singulier, est cependant communicable à plusieurs personnes : dans la *majeure* il est pris pour l'une d'elles, et dans la *mineure* pour l'autre.

Seconde règle. Aucun terme ne peut être distribué dans la conclusion sans avoir été distribué dans les prémisses. Les *extrêmes* ne peuvent être unis entre eux dans la conclusion que de la manière dont ils ont été unis avec le *moyen* dans les prémisses; car c'est cette union qui détermine la conclusion. Si donc dans les prémisses les *extrêmes* n'ont été unis que disjonctivement ou particulièrement avec le *moyen*, ils ne peuvent pas être unis entre eux distributivement ou universellement. Le syllogisme suivant ne conclut donc point : *Tout homme est animal, tout homme est substance : donc toute substance est animal*; car dans la conclusion le mot *substance* est pris distributivement pour toute substance. Dans la *mineure*, au contraire, il n'est pris que disjonctivement pour quelque substance.

Troisième règle. De deux prémisses purement particulières on ne conclut point : cette règle est la conséquence des deux premières; car si les prémisses particulières sont affirmatives, le *moyen* n'y sera pas distribué, qu'il soit

sujet ou prédicat. En voici la raison : Dans une prémisse particulière affirmative, le sujet n'est point distribué, puisque c'est un terme particulier, ni le prédicat, puisque le prédicat n'est distribué dans aucune proposition affirmative, suivant la quatrième règle de la *supposition*. Au contraire, si quelqu'une des prémisses est négative, le *moyen* pourra être distribué; mais alors le prédicat de la conclusion ne sera point distribué dans les prémisses : il ne le sera ni dans la prémisse particulière affirmative, qui ne distribue aucun terme, ni dans la prémisse particulière négative, parce que le *moyen*, si on le suppose distribué, a dû être prédicat, et par conséquent l'*extrême-majeur* a pu seul tenir la place du sujet, qui n'est pas distribué, parce qu'il est affecté d'un signe particulier; et cependant, contrairement à la seconde règle, elle sera distribuée dans la conclusion; car elle sera négative suivant la cinquième règle, que nous allons exposer; et dans toute proposition négative le prédicat suppose distributivement.

Quatrième règle. De deux prémisses purement négatives rien ne suit; car de ce que deux *extrêmes* ne s'accordent pas avec un *moyen*, il ne s'ensuit point qu'ils s'accordent ou se repoussent entre eux. Ainsi de ces prémisses négatives : *Aucun corps n'est indivisible; aucune lumière corporelle n'est indivisible*, on ne peut point conclure : *La lumière n'est point corps, ou elle est corps*.

On dira : Ce syllogisme conclut régulièrement : *Celui qui n'aime pas le prochain n'aime pas Dieu; or l'avare n'aime pas le prochain : donc il n'aime pas Dieu*, et cependant il se compose de prémisses purement négatives.

Je réponds que dans ce syllogisme et autres du même genre, qui paraissent conclure de prémisses négatives, une des prémisses est affirmative quant au sens, bien que les deux soient négatives quant aux paroles; ici, par exemple, la *majeure* est affirmative quant au sens; car elle équivaut à celle-ci : *Celui qui aime Dieu aime le prochain;*

ou bien : *Celui qui est sans amour de Dieu est sans amour du prochain* ; ou bien encore : *De ce fait que quelqu'un n'aime point le prochain, on peut conclure légitimement : Il n'aime point Dieu* ; or toutes ces prémisses sont affirmatives. C'est en vertu de cette affirmation équivalente que des syllogismes qui ne sont négatifs qu'en apparence peuvent conclure.

Cinquième règle. La conclusion du syllogisme suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire qu'elle est négative si l'une des prémisses est négative, et particulière si l'une des prémisses est particulière ; car les *extrêmes* doivent être comparés entre eux dans la conclusion de la même manière qu'ils l'ont été avec le *moyen*. Si donc l'un d'eux est nié du *moyen*, ils doivent être niés l'un de l'autre, et la conclusion sera alors négative. Si, au contraire, une prémisses est particulière, ou le syllogisme se compose de deux prémisses affirmatives, ou bien une d'elles sera négative : dans le premier cas, l'*extrême-mineur* de la conclusion ne peut être distribué ; car il n'y a pas de distribution par une affirmative particulière qui ne distribue aucun *extrême*, ni par une affirmative universelle qui ne distribue que le sujet, dont la place doit être occupée par le *moyen*, sans quoi celui-ci ne serait distribué nulle part. L'*extrême-mineur* ne doit donc pas être distribué dans la conclusion. La conclusion ne sera donc pas universelle. Dans le second cas, c'est-à-dire si une des prémisses est négative, la conclusion sera universelle négative, parce qu'elle distribue les deux *extrêmes* ; mais si une des prémisses est particulière, et l'autre négative, ni l'un ni l'autre des *extrêmes* ne peut être distribué dans les prémisses ; car, dans ces prémisses, le sujet de la proposition particulière n'est point distribué, non plus que le prédicat de la proposition affirmative. Par conséquent, dans ces prémisses deux choses seulement peuvent être distribuées : le sujet de la prémisses universelle et le prédicat de la prémisses négative, mais le *moyen* doit être distribué dans l'une ou dans

l'autre : donc un des *extrêmes* seulement peut être distribué. Donc on ne peut pas de ces prémisses conclure une proposition universelle négative qui distribue chacun des *extrêmes*, mais seulement une proposition particulière négative.

On dira : Voici un syllogisme qui conclut parfaitement : *Si le nombre n'est pas impair, il est pair; or deux n'est pas impair : donc il est pair; et encore celui-ci : Il est nécessaire que la terre tourne autour du soleil, ou que le soleil tourne autour de la terre; or la terre ne tourne pas autour du soleil : donc le soleil tourne autour de la terre;* et cependant une des prémisses est négative, et la conclusion affirmative.

Je réponds : Ces syllogismes et autres semblables sont disjonctifs; or dans les syllogismes disjonctifs, on ne conclut pas de la comparaison des *extrêmes* avec un troisième terme, mais de l'opposition immédiate de ces *extrêmes* entre eux; de laquelle opposition il résulte que si, en fait, l'une n'est pas, l'autre est, et *vice versa*. Aussi la négation de l'un entraîne l'affirmation de l'autre, non point par elle-même en tant que négative, mais par accident, et à cause de l'opposition qui en résulte. Et cependant dans les prémisses sont renfermées tacitement deux affirmations qui donnent cette conclusion affirmative, à savoir : *S'il est vrai qu'une partie de la proposition disjonctive n'est pas, il est vrai que l'autre est; or il est vrai qu'une partie ne se vérifie pas : donc l'autre tient.*

Sixième règle. Les termes du syllogisme doivent être pris dans le même sens dans toutes les propositions. Cette règle est d'une grande importance et d'une fréquente application; c'est faute de l'observer qu'on raisonne faux si souvent : c'est pour y obéir que dans la discussion on emploie si souvent la distinction; les termes sont, en effet, entendus d'une façon dans une proposition, d'une autre façon dans une autre. Le syllogisme ne résiste pas à l'infraction de cette

règle, car sa force consiste à conclure un accord ou un désaccord entre les *extrêmes*, quand il les a comparés à un troisième terme. A la moindre variation de ce terme, toute comparaison devient impossible. Il faut donc combattre l'équivoque, la variation de la supposition, l'emploi de termes ambigus, et toutes les causes de changement de sens dans les mots. Ces défauts atteignent souvent le terme *moyen*; car l'esprit de celui qui argumente se laisse quelquefois emporter, et saisit avec avidité tout ce qui lui semble avoir la moindre connexion avec les *extrêmes*, sans regarder si son *moyen* prend les deux extrêmes dans un seul et même anneau. C'est alors qu'on trouve à distinguer et la *majeure* et la *mineure*, puisque le *moyen* se trouve dans chacune d'elle, et qu'on nie la conclusion. Quelquefois ces défauts entachent un des *extrêmes*: alors il faut distinguer une des prémisses, et distinguer ensuite la conclusion. Il serait trop long d'en donner des exemples, l'usage nous en fournira suffisamment. Cette règle ne concerne point tel *mode* en particulier; elle est établie pour être observée dans tous indistinctement; autrement aucun d'eux ne conclurait.

Il faut donc avant tout, dans les seize *modes* de chaque *figure*, en écarter quatre qui sont purement négatifs, et quatre qui sont purement particuliers, la troisième et la quatrième règle le prescrivent. Quant aux huit qui restent, il faut, dans la première *figure*, en écarter deux, dont la *mineure* est négative, et deux autres, dont la *majeure* est particulière. Car, dans cette *figure*, si la *mineure* est négative, la conclusion sera négative, en vertu de la cinquième règle; par conséquent l'*extrême-majeur* y sera distribué conformément à la quatrième règle de la *supposition*, mais il n'est point distribué dans la *majeure*, qui est affirmative, car il y est prédicat, et dans une proposition affirmative, le prédicat n'est point distribué; il sera donc distribué dans la conclusion sans l'avoir été dans les pré-

mises, ce qui est contraire à la deuxième règle ; d'un autre côté si la *majeure* est particulière, elle ne distribuera pas le *moyen*, car il y est sujet. Il ne l'est pas non plus dans la *mineure*, qui ne peut être qu'affirmative, comme nous l'avons déjà démontré, car il y est prédicat. Il ne reste donc dans cette *figure* que quatre *modes* qui concluent directement.

De la deuxième *figure* il faut exclure tous les *modes* affirmatifs ; car ici, dans chacune des prémisses, le *moyen* est prédicat, et le prédicat n'est point pris distributivement dans une proposition affirmative. Il faut en écarter aussi tous les *modes* dont la *majeure* est particulière ; car l'*extrême-majeur*, qui y est sujet, n'est point distribué, et cependant il serait distribué dans la conclusion, qui est toujours négative, car il y est prédicat. Ces *modes* sont donc défectueux, comme contraires à la deuxième règle. Si nous les excluons, il n'en restera que quatre.

De la troisième *figure* il faut écarter les deux *modes* dont la *mineure* est négative ; car dans la conclusion, qui sera négative, l'*extrême-majeur* doit être distribué conformément à la quatrième règle de la *supposition* ; mais il ne sera point distribué dans la *majeure*, qui est affirmative, puisqu'il y est prédicat. Ristent donc six *modes* pour cette *figure*.

Toutes les *figures* ensemble donnent donc seulement quatorze *modes* utiles. Certains dialecticiens ont trouvé bon d'ajouter aux quatre *modes* de la première *figure* cinq *modes* indirects, dont on fait à peine usage. On pourrait ajouter également dans d'autres *figures* d'autres *modes* indirects ; mais il n'en faut pas tenir compte. C'est assez de dix-neuf *modes* utiles. On les résume ordinairement en quatre vers latins :

- 1^o *Barbara, celarent, Darii, ferio, Baralipon,*
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.
- 2^o *Cesare, canestres, festino, Baroco, 3^o Darapti,*
Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

Les trois premières voyelles de ces mots désignent la combinaison des trois propositions du syllogisme. La voyelle A signifie l'universelle affirmative, E l'universelle négative, I la particulière affirmative, O la particulière négative, conformément aux deux vers déjà cités :

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo.

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

« A affirme, E nie, mais tous deux universellement. »

« I affirme, O nie, mais tous deux particulièrement. »

Les quatre premiers mots signifient les quatre *modes* directs de la première *figure*; les cinq mots d'ensuite, en caractères ordinaires, désignent les cinq *modes* indirects de la première *figure* : *Baralip-ton*, *Celantes*, *Dabitis*, se forment des trois premiers *modes* directs, en changeant seulement l'ordre de la conclusion; mais *Fapesmo* et *Frisosomorum* se forment par la combinaison de A E et de I O, qui ne concluent pas directement dans cette *figure*; mais qui concluent indirectement, c'est-à-dire par l'interversion des termes de la conclusion. Les quatre mots : *Cesare*, *camestres*, *festino*, *baroco*, désignent les *modes* de la seconde *figure*; les six derniers mots, les *modes* de la troisième *figure*.

Les tables suivantes nous donnent des exemples de tous ces *modes* utiles ou inutiles.

On y verra : 1^o que la première *figure* est la plus parfaite, parce qu'elle conclut des propositions de tout genre; et elle les conclut très-clairement dans ses quatre premiers *modes* : ce sont les *modes* les plus importants de tous; 2^o que la seconde *figure* ne conclut pas la proposition affirmative; 3^o que la troisième ne conclut pas la proposition universelle.

TABLE DES MODES DE LA PREMIÈRE FIGURE,

AVEC LA CRITIQUE DE CHACUN D'EUX.

A Tout animal est sensible ;	Bar-
A Tout homme est animal :	ba-
A Donc tout homme est sensible.	ra.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

A Tout animal est substance ;
E Aucune pierre n'est animal :
E Donc aucune pierre n'est substance.

Mode inutile, parce que l'*extrême-majeur* est distribué dans la conclusion sans l'avoir été dans les prémisses, contrairement à la seconde règle.

A Tout animal est sensible ;	Da-
I Quelque homme est animal :	ri-
I Donc quelque homme est sensible.	i.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

A Tout animal est substance ;
O Quelque pierre n'est pas animal :
O Donc quelque pierre n'est pas substance.

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême majeure* dans la conclusion sans la distribuer dans les prémisses, contrairement à la seconde règle.

E Aucun animal n'est pierre ;	Ce-
A Tout homme est animal :	la-
E Donc aucun homme n'est pierre.	rent.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucun homme n'est pierre ;
E Aucun marbre n'est homme :
E Donc aucun marbre n'est pierre.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement négatives, contrairement à la quatrième règle.

E	Aucun animal n'est pierre ;	Fe-
I	Quelque homme est animal :	ri-
O	Donc quelque homme n'est pas pierre.	o.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucun animal n'est pierre ;
 O Or quelque marbre n'est pas animal :
 O Donc quelque marbre n'est point pierre.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement négatives, contrairement à la quatrième règle.

I Quelque animal est raisonnable ;
 A Or tout cheval est animal :

☉ Donc quelque cheval est raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il ne distribue pas le *moyen*, ce qui est contraire à la première règle.

I Quelque animal est substance ;
 E Aucune pierre n'est animal :
 O Donc quelque pierre n'est pas substance.

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême majeur* dans la conclusion sans l'avoir distribué dans les prémisses, contrairement à la deuxième règle.

I Quelque cheval est blanc ;
 I Or quelque blanc est homme :
 I Donc quelque homme est cheval.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement particulières, contrairement à la troisième règle.

I Quelque cheval est substance ;
 ☉ Quelque pierre n'est pas cheval : *i* *~*
 O Donc quelque pierre n'est pas substance.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement particulières, contrairement à la troisième règle.

O Quelque animal n'est point raisonnable ;
 ☉ Or tout homme est animal : *~*

O Donc quelque homme n'est point raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il ne distribue pas le *moyen*, contrairement à la première règle.

O Quelque pierre n'est pas animal ;

E Aucun homme n'est pierre :

O Donc aucun homme n'est animal.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement négatives.

O Quelque animal n'est point raisonnable ;

I Or quelque homme est animal :

O Donc quelque homme n'est point raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses purement particulières.

O Quelque pierre n'est pas animal ;

O Quelque homme n'est point pierre :

O Donc quelque homme n'est pas animal.

Mode inutile, parce qu'il conclut de prémisses négatives.

TABLE DES MODES DE LA SECONDE FIGURE.

AVEC LA CRITIQUE DE CHACUN D'EUX.

A Tout homme est animal ;

A Tout être sensible est animal :

A Donc tout être sensible est homme.

Mode inutile, parce qu'il ne distribue pas le *moyen*, contrairement à la première règle.

A Tout homme est raisonnable ;

E Aucun cheval n'est raisonnable :

E Donc aucun cheval n'est homme.

Cam-

es-

tres.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

A Tout animal est substance ;

I Quelque pierre est substance :

I Donc quelque pierre est animal.

Mode inutile, puisqu'il ne distribue pas le *moyen*, contrairement à la première règle.

A Tout homme est animal ;	Ba-
O Quelque pierre n'est pas animal :	ro-
O Donc quelque pierre n'est pas homme.	co.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucun cheval n'est raisonnable ;	Ce-
A Mais tout homme est raisonnable :	sa-
E Donc aucun homme n'est cheval.	re.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucun animal n'est pierre ;
 E Aucun homme n'est pierre :
 E Donc aucun homme n'est animal.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives, contrairement à la quatrième règle.

E Aucune pierre n'est animal ;	Fes-
I Quelque homme est animal :	ti-
O Donc quelque homme n'est point pierre.	no.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucun animal n'est pierre ;
 O Quelque homme n'est point pierre :
 O Donc quelque homme n'est pas animal.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives, contrairement à la quatrième règle.

I Quelque cheval est animal ;
 A Tout homme est animal :
 I Donc quelque homme est cheval.

Mode inutile, parce qu'il ne distribue pas le *moyen*, contrairement à la première règle.

I Quelque substance est homme ;
 E Aucune pierre n'est homme :
 E Donc aucune pierre n'est substance.

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême-majeur*

dans la conclusion sans l'avoir distribué dans les prémisses, contrairement à la deuxième règle.

I Quelque cheval est animal ;

I Quelque homme est animal :

I Donc quelque homme est cheval.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses particulières, contrairement à la troisième règle.

I Quelque substance est homme ;

O Quelque pierre n'est pas homme :

O Donc quelque pierre n'est pas substance.

Mode inutile, parce qu'il se compose de deux prémisses particulières.

O Quelque homme n'est point pierre ;

⊗ O Aucun être vivant n'est pierre :

E Donc aucun être vivant n'est homme.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives.

O Quelque substance n'est point raisonnable ;

I Quelque homme est raisonnable :

O Donc quelque homme n'est point substance.

Mode inutile, parce qu'il se compose de deux prémisses purement particulières.

TABLE DES MODES DE LA TROISIÈME FIGURE,

AVEC LA CRITIQUE DE CHACUN D'EUX.

A Tout animal est sensible ;

Da-

A Tout animal est substance :

rap-

I Donc quelque substance est sensible.

ti.

Mode utile, si l'on en infère une conséquence particulière.

A Tout animal est substance ;

E Aucun animal n'est pierre :

E Donc aucune pierre n'est substance.

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême-majeur* dans la conclusion sans l'avoir distribué dans les prémisses, contrairement à la première règle.

A Toute plante est vivante ;

Da-

I Quelque plante est fructifère :

ti-

I Donc quelque être fructifère est vivant.

si.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

A Toute plante est vivante ;

O Quelque plante n'est pas animal :

O Donc quelque animal n'est point vivant.

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême-majeur* dans la conclusion sans l'avoir distribué dans les prémisses.

E Aucun animal n'est pierre ;

Fe-

A Mais tout animal est substance :

la-

O Donc il y a quelque substance qui n'est pas pierre. pton.

Mode utile, si la conclusion est particulière; *inutile*, si la conclusion est universelle; car dans ce cas l'*extrême-mineur* est distribué dans la conclusion sans l'avoir été dans les prémisses, ce qui est contraire à la seconde règle.

E Aucune pierre n'est animal ;

E Aucune pierre n'est raisonnable :

E Donc aucun être raisonnable n'est animal.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives.

E Aucune pierre n'est raisonnable ;

Fe-

I Quelque pierre est substance :

ri-

O Donc quelque substance n'est point raisonnable.

son.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

E Aucune pierre n'est animal ;

O Quelque pierre n'est pas homme ;

O Donc quelque homme n'est pas animal.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives.

I Quelque animal est raisonnable ; Di-

A Tout animal est substance : sa-

I Donc quelque substance est raisonnable. mis.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

I Quelque animal est substance ;

E Aucun animal n'est pierre :

O Donc quelque pierre n'est pas substance :

Mode inutile, parce qu'il distribue l'*extrême-majeur* dans la conclusion sans l'avoir distribué dans les prémisses.

I Quelque animal est raisonnable ;

I Quelque animal est brute :

I Donc quelque brute est raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement particulières.

I Quelque animal est raisonnable ;

~~O~~ Quelque animal n'est pas homme :

O Donc quelque homme n'est pas raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement particulières.

O Quelque animal n'est point pierre ; Bo-

A Tout animal est substance : car-

O Donc quelque substance n'est point pierre. do.

Mode utile, parce qu'il observe les règles.

O Quelque animal n'est point pierre ;

E Aucun animal n'est marbre :

O Donc quelque marbre n'est point pierre.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives.

O Quelque animal n'est point raisonnable ;

I Quelque animal est homme :

O Donc quelque homme n'est point raisonnable.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement particulières.

O Quelque pierre n'est pas animal ;

O Quelque pierre n'est pas homme :

O Donc quelque homme n'est pas animal.

Mode inutile, parce qu'il se compose de prémisses purement négatives.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA PREUVE ET DE LA RÉDUCTION DES SYLLOGISMES.

Le propre de tout syllogisme est de pouvoir être prouvé par les principes sur lesquels il s'appuie. Ainsi le syllogisme imparfait sera réduit à un plus parfait ; et, au contraire, le syllogisme plus parfait appellera à lui les moins parfaits. Il y a aussi une réduction des syllogismes à l'impossible. Disons ici quelques mots de chacune de ces propriétés.

Le syllogisme est prouvé quand on expose les prémisses sur lesquelles il s'appuie. Il y a deux principes du syllogisme affirmatif : 1^o Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; 2^o Tout ce qui se dit universellement d'un sujet se dit de tout ce qui est contenu sous ce sujet. Ainsi, parce qu'on dit universellement de l'*animal* qu'il est *vivant*, *vivant* se dit de tout ce qui est contenu sous *animal* ; d'oiseau, de quadrupède, de poisson, etc.

Le syllogisme négatif a également deux principes : 1^o Deux choses dont une est identique à une troisième sans que l'autre le soit, ne sont pas identiques entre elles ; 2^o Ce qu'on

nie universellement d'un sujet doit se nier de tout ce qui est contenu sous ce sujet.

Étant donc donné cet argument affirmatif : *Toute vertu est honorable ; or, l'humilité est une vertu, donc l'humilité est honorable*, à quelqu'un qui nierait la conclusion, on la prouverait ainsi : *Les choses qui sont unies à une troisième sont unies entre elles ; or vous voyez dans les prémisses humilité et honorable s'unir avec vertu : donc nous concluons légitimement qu'humilité et honorable sont choses à unir entre elles*. Ou encore : *Ce que l'on dit universellement du sujet se dit de tout ce qui est contenu sous le sujet ; or, vous avouez qu'on dit universellement de la vertu qu'elle est honorable, et de même vous accordez que le nom humilité est contenu sous le nom vertu : donc il faut reconnaître que l'humilité est honorable*.

Étant donné au contraire cet argument négatif : *aucune chose honteuse n'est bonne ; or, l'avarice est une chose honteuse : donc l'avarice n'est point bonne* ; si l'on nie la valeur de la conséquence, elle se prouvera ainsi : *Deux choses dont l'une est identique avec une troisième sans que l'autre le soit, ne sont pas identiques entre elles ; or, vous concédez que chose bonne n'est pas identique avec chose honteuse, et qu'avarice l'est : donc, avarice et chose bonne ne conviennent pas entre elles* ; ou bien encore : *Ce qu'on nie universellement du sujet est nié de tout ce qui est contenu sous le sujet ; or, l'on nie de toute chose honteuse qu'elle soit bonne : donc on le nie de l'avarice, qui est chose honteuse, comme vous l'accordez dans la mineure*.

La réduction est double, *ostensive* et *répréhensive*. On appelle proprement cette dernière réduction à l'impossible.

La réduction *ostensive* est le procédé par lequel on ramène un syllogisme imparfait à un syllogisme parfait. On appelle syllogisme imparfait celui qui conclut indirectement comme les cinq derniers modes de la première figure, ou

qui, s'il conclut directement, conclut moins clairement, comme tous les syllogismes des autres *figures*. Le syllogisme parfait est celui qui conclut directement et clairement, de sorte, que les prémisses une fois posées, on saisit immédiatement la conclusion. Tels sont seulement les quatre premiers *modes* de la première *figure* : *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, auxquels, par conséquent, les autres doivent être ramenés pour être parfaits.

La *réduction* se fait par un petit nombre de changements, et ces changements sont indiqués par les consonnes des mots barbares qui les expriment. D'abord le *mode* imparfait doit être réduit à celui des quatre *modes* parfaits qu'indique la consonne par laquelle il commence. Par exemple : *Cesare*, *camestres* sont ramenés à *celarent*. *Darapti*, *Datisi*, à *Darii*, et ainsi des autres. Quant aux changements nécessaires pour cette réduction, ils sont indiqués par les consonnes S. P. M. insérées après les voyelles. Car S. signifie que la proposition indiquée par la voyelle qui précède doit être convertie *Simplement*; P. signifie qu'elle doit être convertie *Par accident*; M. signifie Mutation à faire dans l'ordre des prémisses, à savoir que la *Majeure* doit être mise à la place de la *Mineure*, et *vice versa*. Dans les mots *Baroco*, *Bocardo*, C signifie que ces *modes* ne peuvent être amenés à des *modes* parfaits, mais qu'ils doivent être réduits à l'impossible.

Tout cela est résumé dans ces deux vers :

S vult simpliciter verti, P vero per accid.
M vult transponi; C per impossibile duci.

S veut la conversion *simple*; P la conversion *par accident*; M veut la *transposition*; C demande la *réduction à l'impossible*.

Voici, par exemple, un syllogisme indirect de la première *figure* à réduire au mode direct :

Tout animal est substance ;

Aucune pierre n'est animal :

Donc quelque substance n'est pas pierre.

Comme ce syllogisme est en *Fapesmo*, il doit être ramené à *Ferio*, qui commence par la même lettre, et, pour cela, la *majeure* que désigne A sera convertie *par accident*, comme l'indique la lettre P qui suit; et la *mineure* que désigne E se convertira *simplement*, comme l'indique S qui suit; enfin nous transposerons les prémisses, comme l'indique M, et nous aurons un syllogisme parfait en *Ferio*.

Aucun animal n'est pierre;

Quelque substance est animal :

Donc quelque substance n'est point pierre.

La *réduction* est à l'impossible quand on prend la contradictoire de la conclusion qui est niée, afin que, par sa comparaison avec une des prémisses, on puisse conclure parfaitement la contradictoire de l'autre prémisses. Celui qui, après avoir concédé la prémisses, nie la conclusion, est ainsi forcé de concéder la contradictoire d'une prémisses qu'il a concédée, et par conséquent de concéder que deux contradictoires sont vraies, ce qui est impossible. Les vers suivants indiquent laquelle des prémisses on doit prendre pour cette opération :

Prima minorem adimit, facit e majore minorem.

Celantes minor est contrad. min. sede majoris.

Majorem servat, variatque secunda minorem.

Tertia majorem variat servatque minorem.

En voici le sens. Dans la première *figure* on enlève la *mineure* et l'on fait une *mineure* de la *majeure*. Dans *Celantes* la contradictoire est la *mineure*, car la *mineure* tient lieu de *majeure*. La seconde *figure* conserve la *majeure* et change la *mineure*. La troisième change la *majeure* et conserve la *mineure*. Ou autrement : Dans la première *figure*, la proposition contradictoire de la conclusion niée est mise à la place de la prémisses *majeure*, et la *majeure* du syllogisme se change en *mineure*. Il y a exception dans

Celantes, où la *mineure* est prise pour la *majeure*. Dans la seconde *figure*, on conserve la *majeure*, et l'on met la contradictoire à la place de la *mineure*. Dans la troisième *figure*, la *mineure* est conservée à sa place, et la contradictoire devient la *majeure*. Ainsi étant donné ce syllogisme en *Festino*.

Aucun péché n'est louable ;

Quelque haine est louable :

Donc quelque haine n'est point péché.

Si, après avoir concédé les prémisses, on me niait la conclusion, je prendrais sa contradictoire : *Toute haine est péché*, et en conservant la *majeure* en sa place, parce que le syllogisme est de la seconde *figure*, je formerais en *Celarent* un syllogisme très-clair, et je forcerais par là mon adversaire à concéder la contradictoire de la *mineure* qu'il a concédée,

Aucun péché n'est louable.

Toute haine est péché.

Donc aucune haine n'est louable.

donc, suivant vous, quelque haine est louable, et en même temps aucune haine n'est louable, c'est-à-dire deux contradictoires sont vraies en même temps.

Au reste, si les étudiants ne saisissent point au premier abord toutes les règles de la *réduction*, il ne faut pas s'en troubler. Il n'y a guère que la *réduction à l'impossible* que l'on mette en usage. Si quelquefois dans une discussion on se voit refuser la conclusion d'un syllogisme en forme, le plus souvent on trouve dans le simple bon sens, par la contradictoire de la conclusion niée, la prémisses avec laquelle cette contradictoire doit être combinée pour arriver à la contradictoire de l'autre prémisses qui a été concédée.

ARTICLE CINQUIÈME.

DE L'INVENTION DU MOYEN.

L'art syllogistique consiste à montrer par un terme que l'on nomme *moyen* l'accord ou la répugnance entre les deux *extrêmes* d'une conclusion; il est donc bien important, quand une question est agitée, de chercher ce terme *moyen*, afin de connaître par là ce qu'il faut penser de la question, et d'une proposition encore obscure arriver à une conclusion claire et évidente. Deux paragraphes nous aideront à cette recherche. Dans le premier nous dirons quelle est la voie à suivre pour chercher le *moyen*; le second nous montrera en quels lieux ou en quels réservoirs nous le trouverons.

§. I.

Quelle est la voie à suivre pour chercher le moyen.

Les règles que l'on expose habituellement sur l'invention du *moyen* dénotent une grande finesse d'esprit; mais elles ont cet inconvénient d'être difficiles et presque sans usage. Nous les laisserons donc de côté, et nous tenterons une voie plus simple et plus utile.

Tous les syllogismes, comme nous l'avons montré, se peuvent réduire aux quatre premiers *modes* de la première *figure*. Tous les *moyens* seront donc aussi ramenés aux *moyens* de ces premiers *modes*. Ne prenons donc attention ici qu'à ces quatre *moyens*; mais des quatre genres de propositions qui peuvent se présenter à notre étude, ce sont les deux principaux, autrement dit, c'est la proposition universelle affirmative, et la proposition universelle négative qu'il nous faut examiner. On ne cherche que celles-ci dans les sciences, puisqu'on s'y occupe des objets pris universelle-

ment, et d'ailleurs, toutes les propositions particulières sont contenues sous leurs universelles. Donnons donc notre attention à ces deux dernières.

Première règle. Si l'on propose une question qui soit universelle affirmative, il faut chercher pour *moyen* un terme dont on puisse affirmer universellement le prédicat de la proposition, et qui puisse s'affirmer universellement du sujet. Voici la raison de cette *règle*. Dans une proposition universelle affirmative, on dit que le prédicat est dans le sujet; mais il n'y est pas immédiatement, autrement on le connaîtrait, une fois le sujet connu; il y est médiatement, c'est-à-dire moyennant un autre terme dans lequel lui, prédicat, il se trouve, et qui est dans le sujet: ce terme est proprement le *moyen* qui unit le premier au dernier.

Seconde règle. Pour trouver ce *moyen*, il faut examiner tous les prédicats supérieurs du sujet, et tous les sujets inférieurs au prédicat; car, si vous cherchez bien, vous trouverez quelque prédicat du sujet qui sera uni immédiatement et clairement avec quelque sujet du prédicat, et vous en formerez une proposition connue par elle-même, au moins, si la question le comporte, et si votre esprit est assez puissant; et par cette proposition vous prouverez évidemment que le prédicat proposé appartient au sujet.

Afin donc de trouver ce *moyen*, cherchez avec attention quels sont de près ou de loin les prédicats du sujet, sa définition, sa différence et son genre, puis quels sont les attributs du sujet, de sa différence et de son genre, comparez tous ces termes avec le prédicat; voyez si les uns peuvent se dire des autres, faites cela jusqu'à ce que vous arriviez à un terme qui soit immédiatement et clairement sujet du prédicat, et vous aurez le *moyen* cherché. C'est le mode *d'invention par ascension*, car on s'élève du sujet au prédicat. On peut employer un autre mode qui va, au contraire, *en descendant*. Dans ce dernier, on cherche les sujets placés sous le prédicat, tous ceux dont il peut s'affirmer, sa définition, les

espèces placées sous lui, les plus proches comme les plus éloignées, jusqu'à ce qu'on arrive à quelque chose qui puisse se dire du sujet de la question.

Exemple : On demande *si l'âme raisonnable est mortelle*. Je prends la définition de l'âme : qu'elle est *le principe de l'entendement dans l'homme* ; je considère que *le principe de l'entendement est une substance spirituelle, et qu'une substance spirituelle ne dépend point du corps dans ses opérations ni dans son être* ; ensuite que *ce qui ne dépend point du corps dans son être demeure après la destruction du corps* ; enfin que *ce qui demeure après la destruction du corps n'est point détruit par la mort* ; en dernier lieu, que *ce qui n'est point détruit par la mort est immortel*. De tous ces termes disposés graduellement je prends ou celui qui se dit immédiatement du sujet, ou celui duquel on peut affirmer le prédicat immédiatement, j'en forme une prémisses connue par elle-même ; l'autre prémisses, au contraire, dans laquelle ce terme *moyen* sera comparé avec l'extrême plus éloigné ne sera point connue par elle-même ; mais on pourra la prouver facilement en prenant des intermédiaires, jusqu'à ce qu'elle soit réduite à une proposition connue par elle-même. Exemple : *Ce qui n'est point détruit par la mort est immortel ; or, l'âme raisonnable n'est pas détruite par la mort : donc, etc.*

La *majeure* est connue par elle-même ; on prouve la *mineure* en prenant le terme le plus proche : *ce qui demeure après la destruction du corps n'est point détruit par la mort ; or, l'âme demeure après la destruction du corps ; donc, etc.* On prouvera de la même manière cette *mineure*, jusqu'à ce qu'on arrive à un dernier terme qui convient clairement à l'âme, et qui formera enfin une proposition connue par elle-même ; on aura ainsi deux propositions connues par elles-mêmes avec lesquelles on démontrera clairement la solution proposée.

Telle est la voie que l'on suit dans la recherche du *moyen*

démonstratif. Dans la recherche du *moyen probable*, on procède plus librement pour le choix des termes. Il suffit d'en trouver qui vraisemblablement conviennent au sujet, et avec lesquels puisse convenir le prédicat. Ainsi, je veux faire accepter comme probable la proposition suivante : *La mort est bonne*. Je regarde les choses qui peuvent se dire de la mort, et auxquelles convient la raison de bonté, ou bien les choses dont on peut affirmer la bonté, et qui peuvent d'une certaine façon convenir à la mort; il s'en présente un grand nombre : *Il est bon de jouir de la vue de Dieu, d'être délivré des misères de cette vie, d'être arraché aux dangers du péché, d'entrer dans une vie meilleure*; pareillement, *ce que Dieu approuve, ce que Notre-Seigneur a choisi, ce que les saints désirent est bon*. Toutes ces choses peuvent convenir à la mort; de là une grande quantité de *moyens* propres à appuyer notre proposition; et, en combinant les termes, nous argumentons ainsi: *Ce qui fait que nous jouissons de la vue de Dieu est bon; or la mort fait que nous jouissons de la vue de Dieu; donc la mort est bonne*. Pareillement : *Ce qui nous enlève aux misères de cette vie est bon : or, la mort nous enlève aux misères de cette vie; donc elle est bonne*. Et encore : *Ce qui nous délivre des dangers du péché est bon; or la mort nous délivre des dangers du péché, donc elle est bonne*. Enfin : *La porte qui nous introduit dans une vie meilleure est bonne; or la mort est la porte qui nous introduit dans une vie meilleure : donc la mort est bonne*.

Nous serons puissamment aidés à trouver ces *moyens* par l'examen des genres, des différences, des espèces, des propriétés, des accidents, des effets et des causes du prédicat et du sujet de la proposition que nous avons à prouver, en comparant tout cela avec les prédicaments et les autres points de vue sous lesquels la philosophie et la théologie étudient les objets, en le rapportant à tout ce qu'on a pu lire, entendre et expérimenter, avec ce que tout le monde

accepte et qui peut amener à la conclusion discutée; ainsi s'offrent d'eux-mêmes à nous bien des *moyens* parmi lesquels nous pouvons choisir les plus convenables.

La *seconde règle* est pour les propositions universelles négatives. Pour prouver ces propositions, il faut considérer les termes qui répugnent au prédicat de la conclusion et conviennent cependant au sujet; car, si quelque chose répugne au prédicat et se dit du sujet, assurément le prédicat ne sera pas identique au sujet. Ainsi je veux prouver que *la mort n'est point bonne*: Je dois chercher quelles sont les choses qui répugnent au mot *bon*, et qui conviennent cependant à *mort*; il s'en présente aussitôt un nombre considérable: *Ce qui prive de la vie; ce qui est contraire à l'inclination de la nature; ce que tout le monde fuit; ce qui nous sépare de nos amis; ce qui nous prive de tous les biens de la vie; ce qui nous enlève le temps du repentir*: tout cela n'est pas *bon*, et cependant tout cela convient à *la mort*. Je rassemble donc ces termes, et je forme l'argument suivant: *Ce qui prive de la vie n'est point bon; or la mort prive de la vie: donc la mort n'est point bonne*. Pareillement: *Ce qui est contraire à l'inclination de la nature n'est point bon; or la mort est contraire à l'inclination de la nature: donc elle n'est point bonne*. Et encore: *Ce que tout le monde fuit n'est point bon; or tout le monde fuit la mort: donc elle n'est point bonne*; et ainsi des autres.

Ajoutons en outre que toute proposition universelle négative peut être convertie simplement; par conséquent, on n'emploie pas seulement les termes qui répugnent au prédicat et conviennent au sujet, mais aussi ceux qui répugnent au sujet et conviennent au prédicat; ainsi ces termes: *Être agréable, convenir à la nature, s'appliquent au bien*, et réciproquement répugnent à *la mort*. Je puis donc argumenter comme il suit: *Toute chose bonne est agréable; or la mort n'est pas agréable: donc elle n'est pas bonne*. Pareillement: *Toute chose bonne convient à la nature; or la*

mort ne convient pas à la nature : donc la mort n'est pas bonne.

Troisième règle. Pour prouver chacune de ces deux conclusions nous pouvons aussi procéder par les inconvénients, examiner pour les propositions affirmatives quels inconvénients suivraient si le prédicat ne convenait pas au sujet, et quels autres pour la proposition négative, si le prédicat convenait au sujet. Ainsi, dans les exemples cités plus haut, je pourrais considérer ce qui en suivrait si *la mort n'était pas bonne*, et je trouverais qu'elle n'aurait jamais été choisie par Notre-Seigneur, désirée par les saints, ni promise par Dieu comme récompense à ses amis. Je pourrais argumenter ainsi : *Si la mort n'était point bonne, elle ne serait point choisie par Notre-Seigneur ; or elle a été choisie par Notre-Seigneur : donc elle est bonne.* Pour prouver, au contraire, que *la mort n'est point bonne*, j'insisterais sur les inconvénients qui suivraient si elle était bonne. Par exemple : *Il serait permis de la donner ; elle ne serait pas un effet du péché ; la vie elle-même serait mauvaise*, et je pourrais argumenter ainsi : *Si la mort était bonne, il serait permis de la donner ; or cela n'est point permis : donc elle n'est pas bonne ;* et ainsi du reste.

§ II.

Des lieux d'où sont tirés les moyens des syllogismes.

Le *lieu* est un siège ou réservoir d'où l'on tire le *moyen* du syllogisme. On en distingue ordinairement dix : *la cause, l'effet, le sujet, les accessoires, les contraires, les semblables, le nom, la définition, la division et l'autorité.* Nous dirons quelques mots de chacun d'eux.

1^o Le *moyen* est tiré de la *cause* quand un effet nous est prouvé par sa cause, soit matérielle : *Le corps humain est mortel, parce qu'il se compose d'éléments contraires ;*

soit formelle : *L'homme est raisonnable, parce qu'il a une âme intelligente* ; soit efficiente : *Le vent du midi est chaud, parce qu'il vient des lieux où le soleil est le plus ardent* ; soit finale : *Vous agissez mal, parce que votre intention est mauvaise.*

2^o Le moyen est tiré des effets quand, au contraire, on prouve une cause par son effet : *Il y a de l'ordre dans les choses naturelles : donc il y a une Providence ; le vent du midi est chaud en hiver : donc il vient d'un pays chaud.*

Il y a pour les lieux de la cause et des effets quelques axiomes : *Telle est la cause, tel sera l'effet, et vice versa. La cause de la cause est aussi cause du causé ; enlevez la cause, il n'y a plus d'effet ; il n'y a pas d'effet sans cause ; une cause nécessaire et totale étant donnée, l'effet suit nécessairement.*

3^o Le moyen est tiré du sujet quand on prouve quelque chose d'un accident par son sujet : *La santé n'est point stable, parce qu'elle est dans un sujet instable. La prudence est une vertu intellectuelle, parce qu'elle réside dans l'intelligence.*

4^o Le moyen est tiré des accessoires quand on prouve ce qu'on affirme d'une chose par les circonstances qui l'accompagnent ; circonstances de personnes, de lieu, de temps, etc. : *Pierre fréquente les méchants, donc il est méchant.*

5^o Le moyen est tiré des contraires quand nous établissons un contraire pour détruire l'autre : *Il est nuit, donc il n'est point jour ; la chaleur raréfie, donc le froid condense ; la vertu est aimable, donc le vice est odieux.* Voici les axiomes de ce lieu : *Les contraires ont une raison d'être contraire ; deux choses opposées ne peuvent pas être vraies en même temps.*

6^o Le moyen est tiré du semblable quand un semblable est prouvé par son semblable : *Dieu a délivré de la calomnie Suzanne, qui avait confiance en lui ; donc il vous en délivrera, si vous l'invoquez. Un soldat expose sa vie pour*

son roi, pourquoi n'exposeriez-vous pas la vôtre pour Dieu? Voici l'axiome de ce lieu : *Les semblables ont des raisons d'être qui sont semblables.*

7^o Le moyen est tiré du nom de trois manières : d'abord, quand on prouve ce qu'on affirme d'une chose par le nom qui lui est donné : *Les Séraphins aiment Dieu ardemment, puisque leur nom signifie ardeur : sareph, en effet, chez les Hébreux, signifie ardeur; les anges sont les messagers de Dieu, parce que le mot grec *αγγελος* signifie messenger.* Ensuite, quand par l'étymologie nous prouvons qu'un nom convient à un être : *Il aime la sagesse, donc il est philosophe.* Enfin, quand on argumente par les dérivés : *Il n'agit point justement, donc il n'est point juste; je suis homme, donc je ne considère rien d'humain comme m'étant étranger; il est souvent ivre, donc il est ivrogne.*

8^o Le lieu est tiré de la définition quand on prend la définition du prédicat ou du sujet pour prouver l'accord qu'il y a entre les deux : *La figure ronde est celle dont les parties sont toutes également distantes du centre; or les parties de la terre sont toutes également distantes du centre : donc la terre est ronde.*

On prend quelquefois la définition entière; quelquefois on ne définit que le genre du sujet, et l'on dit alors que le lieu est du genre : *L'homme est animal, donc il est mortel.* Quelquefois on ne définit que la différence, et alors le lieu est de la différence : *L'homme est raisonnable, donc il est capable de science.* Voici les axiomes de ce lieu : *Ce sur quoi on affirme ou on nie la définition, on en affirmera ou on en niera aussi le défini, et vice versa; et spécialement pour le genre : Ce qui convient au genre convient à l'espèce; si l'on supprime le genre, on supprime l'espèce : l'espèce étant donnée, le genre suit. Mais le contraire n'est point vrai.*

9^o Le lieu est tiré de la division quand par le tout nous

prouvons la partie; quand nous prouvons le tout par toutes les parties; quand, ayant exclu certaines parties, nous inférons l'existence de celle qui reste; ou enfin quand nous concluons qu'une chose est dans le tout, parce qu'elle est dans une partie. Voici les axiomes de ce lieu: *S'il y a un tout, il y a des parties; l'homme existe, donc il y a une âme raisonnable. S'il est dans une partie, il est dans le tout; il est à Paris, donc il est en France. L'exclusion de toutes les parties entraîne l'exclusion du tout: Le paradis terrestre n'est ni en Europe, ni en Afrique, ni en Asie, ni en Amérique; il ne paraît pas qu'il soit dans les froides régions qui sont inconnues: donc il n'existe plus. Si l'on exclut les autres parties, on peut facilement conclure celle qui reste. La prudence n'est ni dans la volonté ni dans l'appétit, donc elle est dans l'intelligence.*

10° Le lieu est d'autorité quand on prend le témoignage des sages pour prouver l'affirmation. Ce lieu est en usage dans la théologie, parce qu'on s'y appuie sur la Foi et sur l'enseignement des Pères. Il est moins usité en philosophie, bien qu'il n'y soit pas à dédaigner. Quant à l'usage qu'on en doit faire, nous en avons déjà parlé. (*II^e partie, article dernier.*)

Ces lieux sont appelés probables et dialectiques, parce qu'ils donnent des moyens aux arguments probables ou dialectiques. Quant aux arguments démonstratifs ou analytiques, dans lesquels on recherche des causes nécessaires et des convenances ou des répugnances évidentes entre les extrêmes de la proposition, ils sont tirés de quelques-uns de ces lieux, par exemple de ceux des causes, de la division, et surtout de la définition, qui est le moyen par excellence de la démonstration, quand elle est claire et exacte.

ARTICLE SIXIÈME.

DU SYLLOGISME SOPHISTIQUE.

Le *sophisme* est un syllogisme captieux, ou composé de propositions ordonnées d'une manière captieuse, de sorte qu'elles ont l'apparence de la vérité, tout en étant fausses. Un *sophisme* peut tromper dans sa forme, dans ses termes, ou dans les choses. On y distingue donc un triple piège : celui de la forme, celui des termes, et celui des choses. Quant à celui de la *forme*, nous n'avons rien à en dire; car plus haut nous avons suffisamment exposé les règles qui servent à reconnaître la forme légitime. Nous parlerons seulement des *artifices* dans les mots et dans les choses.

Il y a *artifice des mots* quand on nous trompe par l'abus des mots en les employant dans un sens captieux. Cela peut arriver de cinq manières, et ces manières ont nom : l'*équivoque*, l'*amphibologie*, la *variation du sens composé au sens divisé*, l'*accent* et la *figure de diction*.

L'*équivoque* a lieu quand on se sert dans l'argumentation d'un mot équivoque : *Le bélier est un animal; or une machine de guerre est un bétier : donc une machine de guerre est un animal*; le mot *bétier* a un double sens : il signifie *animal* et *machine de guerre*.

L'*amphibologie* a lieu quand on se sert d'une phrase à double sens, et c'était l'*artifice* ordinaire des oracles parmi les Gentils : C'est ainsi qu'un oracle répondit à Pyrrhus, qui lui demandait s'il pourrait vaincre les Romains : *Aio te, Æacide, Romanos vincere posse* : ce qui signifie également et que Pyrrhus peut vaincre les Romains, et que les Romains peuvent vaincre Pyrrhus.

L'*artifice du sens composé au sens divisé* a lieu quand on argumente du sens composé au sens divisé, et *vice*

versâ : Celui qui a la puissance de marcher peut marcher de fait; or Pierre, quand il est assis, a la puissance de marcher : donc Pierre, en même temps qu'il est assis, peut marcher de fait.

Il y a *artifice d'accent* quand on abuse d'un mot qui change de sens en changeant d'accent. On peut jouer ainsi en latin sur le mot *occidit*, qui, quand la seconde syllabe est accentuée longue, veut dire : *il succombe*; et quand elle est accentuée brève, veut dire : *il tue* : *Quiconque (occidit) succombe, meurt* ; or *l'épée (occidit) tue* : donc *l'épée meurt* (1).

Il y a *artifice de diction* quand on passe d'un genre à un autre : *Tout corps visible est coloré*; or *la muraille est visible, donc il est coloré*; car on échange ici le genre féminin en masculin. Cet *artifice*, comme on le voit, est tout à fait puéril.

Dans les choses, plusieurs *artifices* peuvent se rencontrer. On en compte sept principaux. Le premier est l'*artifice d'accident* ou de prédicat : il a lieu quand le prédicat change de supposition : *Animal est un genre*; or *l'homme est un animal* : donc *l'homme est un genre*; *le risible est une propriété*; or *l'homme est risible* : donc *l'homme est une propriété*.

Le second *artifice* a lieu quand de termes énoncés simplement et absolument on passe à un sens purement relatif, et *vice versâ*; autrement dit, quand on conclut de ce qui est vrai simplement une chose qui n'est vraie que relativement : *Les armes doivent être remises à leur maître*; or *c'est ce furibond qui est le maître de ces armes* : c'est donc à ce furibond qu'elles doivent être rendues. Car, bien que la *majeure* soit vraie, absolument parlant, elle ne l'est pas dans le cas présent : *Les armes doivent être ren-*

(1) En français, le même jeu peut se faire sur un certain nombre de mots; nous ne citerons que celui-ci, *il peche*, qui a différents sens, suivant que le premier *e* est marqué d'un accent aigu ou d'un accent circonflexe,

dues à leur maître dans un sens absolu, mais non dans le cas particulier où leur maître serait furieux.

Le troisième *artifice* est celui de la *contradiction*. Il a lieu quand on met une contradiction là où il n'y en a pas. Ainsi : *L'Éthiopien est blanc par les dents, mais il n'est pas blanc par le reste du corps : donc il est blanc et non blanc ; donc on voit dans l'Éthiopien des choses contradictoires*. Il est faux, en effet, qu'il y ait là contradiction, puisque, s'il est blanc et non blanc, ce n'est pas sous le même rapport.

Le quatrième *artifice* est la *pétition de principes*. Il a lieu quand, dans l'argumentation ou dans la réponse, on prend pour *moyen* ou pour solution une conclusion qui est à prouver, comme si, après une longue discussion, dans laquelle on aurait voulu prouver que *Dieu est dans le prédicament*, quelqu'un en venait à dire *qu'on peut se former sur Dieu une conception générique et différentielle*, et prouvait ainsi cette proposition : *Ce qui est dans le prédicament a une conception générique ; or Dieu est dans le prédicament : donc il a une conception générique*, parce qu'on prouverait la dernière proposition niée par celle qui a donné naissance à la discussion.

Le cinquième *artifice* est celui du *conséquent*. Il consiste à convertir dans l'argumentation des choses qui ne se convertissent pas : *S'il court, il est en mouvement : donc s'il ne court pas, il n'est pas en mouvement ; s'il est homme, il est animal : donc s'il n'est pas homme, il n'est pas animal*.

Le sixième *artifice* est celui de la *non cause comme cause*. Il consiste à attribuer un effet à ce qui n'en est point la cause : *L'ivresse est mauvaise ; or le vin enivre : donc le vin est mauvais*. Et ainsi : *Les séditions sont mauvaises ; or des séditions sont excitées à l'occasion de l'Évangile : donc l'Évangile, etc.* Car ce n'est point le vin qui est la cause de l'ivresse, mais l'usage qu'on en fait ; ce n'est point l'Évangile qui est la cause des séditions, mais la méchanceté

des hommes qui persécutent la Foi, ou qui, sous le prétexte de l'Évangile, portent le trouble dans l'État.

Le septième *artifice* est celui de l'*interrogation* qui a lieu quand, faisant tomber une demande en même temps sur deux choses opposées, on abuse d'une réponse qui est donnée seule pour les deux. *La vertu et l'iniquité est-elle bonne ou mauvaise?* répondez : *elle est mauvaise*. Le sophiste conclura : *donc la vertu est mauvaise*.

Mais on fait rarement usage de ces sophismes; nous ne devons donc point nous y attacher trop longuement. Aristote en parle avec plus d'étendue, parce que, de son temps, un grand nombre de sophistes mettaient tous leurs soins à inventer des subtilités pour tromper ou pour embarrasser les ignorants.

APPENDICE SUR LA MÉTHODE.

Le mot *méthode* vient du grec, il signifie une voie courte et dégagée. On appelle de ce nom la disposition convenable des choses qu'on étudie. En conséquence, on définit la méthode le moyen de procéder avec ordre dans la connaissance de la vérité.

La *méthode* est double : *Analytique* ou *résolutive*, et *synthétique* ou *compositive*. On procède en effet de deux manières dans la connaissance de la vérité : par l'invention et par l'enseignement. Par l'invention, quand on cherche la vérité avec les seules ressources de son esprit; par l'enseignement, quand on livre aux autres la vérité que l'on a découverte.

La *méthode analytique* est la manière de procéder avec ordre dans l'invention de la vérité. On l'appelle *analytique* ou *résolutive*, parce qu'elle résout les questions dans leurs principes, les effets dans leurs causes, les composés dans leurs parties, les particuliers dans les universels, sous lesquels ils sont contenus. Tout le monde sait, en effet, que

nous connaissons naturellement une question par ses principes, un effet par sa cause, un composé par ses parties, un particulier par son universel. La méthode *synthétique* ou *compositive* est la manière de procéder avec ordre dans l'enseignement de la vérité. On l'appelle ainsi parce qu'elle procède par un mode opposé au premier, c'est-à-dire qu'elle va des principes aux conclusions, des causes aux effets; des parties au tout, des universels aux particuliers, en un mot des simples aux composés. Ces deux méthodes nous font donc parcourir un seul et même chemin : la première dans un sens, la seconde dans le sens opposé; la *méthode analytique* monte des choses aux principes. La *méthode synthétique* descend des principes déjà trouvés aux choses que l'on veut expliquer. La première est comme une ascension de la vallée à la montagne, et la seconde comme une descente de la montagne à la vallée.

Exemple de ces méthodes. Les premiers qui ont inventé la logique ont considéré d'abord que nous raisonnons quelquefois bien et quelquefois mal. Par là ils ont été portés à rechercher la nature du syllogisme, et, pour la connaître, ils ont résolu les syllogismes en propositions, et les propositions en termes, c'est *l'analyse*. Mais ceux qui enseignent la logique procèdent autrement : ils traitent d'abord des termes, ils expliquent ensuite la proposition qui en est composée; enfin, ils exposent le syllogisme, c'est la *synthèse*.

Il y a une autre *méthode*, dite *arbitraire* ou *de prudence*, elle ne se règle pas tant sur les choses à traiter, que sur les dispositions des auditeurs, sur le temps, le lieu et les autres circonstances.

Exposons les règles de la *méthode*, d'abord en général, ensuite en particulier.

QUATRE RÉGLES DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL.

1^o Il faut toujours commencer par les choses les plus faciles, les plus communes et les plus proches, et de là s'avancer

peu à peu et par degrés vers les plus difficiles, les plus obscures et les plus éloignées. Par là les premières ouvrent la voie et éclairent les dernières, et une vérité connue donne la lumière à une vérité inconnue qui l'avoisine; celle-ci conduit à une autre, et ainsi de suite. En observant cet ordre, on fait sortir d'une vérité inaperçue d'abord, comme d'une semence minime, une série presque sans fin de vérités intéressantes. Ainsi Socrate, par des questions habilement graduées adressées à un enfant sans éducation, le conduisit, dit-on, en très-peu de temps à la solution des problèmes les plus difficiles. Ainsi les géomètres établissent un petit nombre de principes vulgaires et connus de tout le monde, à l'aide desquels ils développent clairement et avec ordre un grand nombre de vérités, quelquefois très-abstraites.

2° Il faut conserver l'ordre naturel des choses et y adapter l'ordre artificiel, autant que possible : de cette façon, les choses découlent sans embarras les unes des autres, et l'esprit s'ouvre facilement et paisiblement la voie de leur connaissance.

3° Les choses à connaître doivent se considérer en toutes leurs parties et en tous leurs attributs par le moyen de la division et de l'abstraction; il faut placer distinctement les parties et les attributs, chacun en son lieu, organisant un ordre factice, si l'on n'a pu en reconnaître un naturel; car on connaît plus facilement peu de choses que beaucoup, et quand il y a beaucoup de choses à connaître, on les connaît plus facilement, si elles sont ordonnées et liées entre elles.

4° Il faut retrancher les choses inutiles ou étrangères, en s'appliquant uniquement à son but. Les inutilités surchargent l'esprit, les choses étrangères le détournent de son but, et, quand il est dissipé, il erre au hasard, comme un voyageur égaré, n'atteignant jamais son but ou ne l'atteignant que fort tard.

TROIS RÈGLES POUR LA MÉTHODE ANALYTIQUE.

Toute recherche de la vérité s'applique à une de ces trois choses. C'est la vérité ou la fausseté d'une thèse qu'on veut pouvoir affirmer; c'est la cause efficiente d'un effet qu'on veut connaître; ou encore, dans un composé connu confusément, on veut savoir quelles sont les parties, les principes et les propriétés; pour cela l'habileté de l'esprit est beaucoup plus utile que les règles. Cependant nous en donnerons ici quelques unes :

1^o Il faut examiner avec attention ce que l'on cherche, et borner à cela tous ses soins; car celui qui ne sait pas ce qu'il veut ne le reconnaîtra pas s'il le trouve, et celui qui va de tous côtés n'arrivera jamais à son but.

2^o Il faut faire attention à la chose sur laquelle on a une recherche à faire, en examiner tous les états, toutes les faces, toutes les circonstances, la diviser en parties, en particules de parties, et prendre à part chacun des attributs. Cette méthode a pour objet, comme son nom l'indique, de résoudre la chose exactement; il faut donc qu'elle approfondisse les causes et les principes, et qu'elle tire la vérité comme des entrailles du sujet. Si une question se présente, on la réduit à ses termes, puis on réduit ceux-ci à leurs genres et différences, et l'on va de cette façon aussi loin qu'il est nécessaire pour avoir la raison d'être des choses. S'il s'agit d'un effet, on le soumet à des expériences nombreuses et variées, on examine toutes les circonstances, on groupe les observations; s'il s'agit d'un tout, on le résout en ses parties et en parties de parties. Cette division ne se fait, la plupart du temps, que dans l'esprit; mais quelquefois aussi elle peut avoir lieu réellement: ainsi l'anatomie dissèque les cadavres, et la chimie isole par son glaive de feu les principes des métaux et des autres corps. Il ne faut point considérer seulement les effets et le composé, quand

ils sont accomplis et parfaits; il faut que l'esprit suive son objet du commencement jusqu'à la fin. On connaîtra mieux l'animal quand on aura étudié sa formation dans le sein maternel, ses développements, et enfin sa dissolution.

3^o Il faut examiner avec soin chacune des parties de la chose, et les comparer entre elles; quand de cet examen et de cette comparaison on a tiré quelque vérité certaine, il faut la conserver, la développer, comme on ferait d'une étincelle, et en faire jaillir d'autres vérités jusqu'à ce qu'on arrive à celle que l'on cherche. Nous l'avons dit, il y a entre les vérités une connexion merveilleuse, et d'une vérité que l'on a discutée suffisamment un grand nombre d'autres peuvent sortir.

Éclaircissons ces règles par des exemples. Étant donnée cette question : *La Logique est-elle spéculative?* je considère d'abord ce que l'on cherche, c'est-à-dire un principe clair qui unisse ou divise ces deux extrêmes : *la Logique*, et *une science spéculative*, ensuite je résous la question en ses termes, et ceux-ci en leur définition. Le *spéculatif*, c'est ce qui tend uniquement à la connaissance de la vérité, et la *Logique*, c'est la faculté qui dirige l'esprit dans la connaissance de la vérité. Et regardant toujours mon but, je tire cette conclusion : *La Logique tout entière conduit à la connaissance de la vérité*; d'où je tire enfin cette dernière conclusion, la conclusion cherchée, à savoir : *la Logique tend uniquement à la connaissance de la vérité*. Celle-ci a résolu la question, et montre que *la Logique est spéculative*. Les géomètres résolvent habituellement les questions par un autre procédé. Ils examinent ce qui suit de la solution, ou de quoi elle résulte; car, si elle est fautive, ce qui en suit doit être faux, et elle est vraie si elle résulte de quelque vérité.

Si nous cherchons *la cause efficiente de l'homme*, d'abord je considère ce qui est cherché; c'est le principe par lequel est produit tout ce qui constitue la nature de

l'homme. Ensuite je résous l'homme en ses parties, en corps et âme; dans l'âme, j'observe la raison; dans le corps, un ordre merveilleux des parties. Je vois clairement par là que la cause efficiente de l'homme doit être quelque être intelligent, qui aura pu lui donner l'âme, un être souverainement sage, qui aura pu ordonner si merveilleusement les parties du corps. Je pousse mes recherches plus loin, et je vois que ces qualités ne relèvent pas des principes effectifs prochains de l'homme, qui sont le père et la mère. Je conclus de là que l'homme a un principe effectif plus élevé, c'est-à-dire une intelligence douée de la sagesse la plus profonde. Dans cette méthode, nous pouvons de la cause connue revenir à l'effet, pour le connaître plus pleinement, et pour y découvrir d'autres effets semblables. La même intelligence a créé et gouverne avec une sagesse admirable, non-seulement l'homme, mais des milliers d'êtres, le ciel, les astres, les éléments, les plantes, etc. De l'examen des créatures nous tirons une plus ample connaissance du Créateur, et, réciproquement, l'étude des perfections de ce Créateur nous instruit sur les choses humaines et naturelles.

Cherche-t-on les principes du corps animal, d'abord je considère ce que je cherche : ce n'est point la cause efficiente, ni la cause finale, c'est la cause matérielle et la cause formelle. Ensuite je résous le composé en ses parties, celles-ci en d'autres, jusqu'à ce que j'arrive à des parties plus petites, qui doivent être examinées chacune à part. Même, pour en avoir une connaissance plus parfaite, il faut examiner leur formation première dans un être particulier, par exemple celle du poulet dans l'œuf. Quand on ne peut pas connaître toutes ces choses par soi-même, il faut s'en rapporter à l'expérience des autres, mais avec ordre, comme si l'on faisait les recherches par soi-même.

CINQ RÈGLES POUR LA MÉTHODE COMPOSITIVE.

Cette *méthode*, comme nous l'avons dit, s'applique à l'exposition des principes d'une science que l'on possède. Les règles en sont plus faciles.

1^o Il faut se servir de termes clairs, parfaitement expliqués et définis. Ces termes sont les éléments de toute la science; s'ils sont obscurs, confus ou ambigus, ils ne peuvent servir à établir évidemment aucune proposition.

2^o Avec ces termes perçus clairement, il faut former des propositions connues par elles-mêmes qui soient les principes clairs de ce qu'on veut enseigner.

3^o Dans les principes connus par eux-mêmes que l'on a combinés dans une forme régulière, il faut prendre les conclusions les plus prochaines; et dans celles-ci d'autres, graduellement. Il faut se garder d'insérer une proposition qui ne soit pas ou connue par elle-même, ou déduite évidemment d'une autre connue par elle-même. Autrement on ne conclut rien d'évident. Mais on ne trouve pas toujours de telles propositions. On se sert quelquefois de propositions probables, et ce n'est plus alors une démonstration que l'on donne, c'est une persuasion que l'on insinue.

4^o Il faut traiter de tout ce qui appartient au genre avant de descendre aux espèces, puis graduellement, de ce qui appartient aux espèces les plus proches.

5^o Il faut éviter les digressions, et tenir un grand compte de la brièveté, mais un plus grand encore de la clarté, comme aussi de la connexion des idées, en disposant tout avec ordre, et en unissant les choses les unes aux autres par leurs liens naturels.

Il n'est pas nécessaire de donner ici une explication plus étendue, voilà pour les préceptes de la *Logique*; passons aux questions.

LOGIQUE MAJEURE.

QUESTIONS QUI S'AGITENT ORDINAIREMENT
A L'OCCASION DE LA LOGIQUE.

Il est d'usage dans les écoles d'agiter à l'occasion de la *Logique* un grand nombre de questions qui, bien qu'elles paraissent à première vue plus subtiles que profitables, ne laissent pas d'éclairer l'esprit. Quelques-unes, en effet, portent la lumière sur les préceptes, d'autres appellent l'attention par leur sublimité, et toutes, par l'exercice qu'elles imposent, rendent l'intelligence plus apte aux autres sciences.

Parmi ces questions, il y en a qui concernent la *Logique* elle-même; d'autres sont relatives aux choses dont elle traite. Nous commencerons par une question préliminaire sur la *Logique*, le reste du traité se divisera en trois parties pour correspondre aux trois opérations de l'esprit. Nous examinerons dans l'une ce qui se rattache à l'*appréhension*, particulièrement les *universaux* et les *prédicaments*; dans la seconde nous étudierons la *proposition* et tout ce qui sert à diriger le *jugement*; la troisième sera consacrée à l'*argumentation*, qui appartient au *Discours*. C'est la division déjà suivie pour la *Logique mineure*.

QUESTION PRÉLIMINAIRE.

SUR LA LOGIQUE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

On distingue deux sortes de *Logique*: la *Logique naturelle*, et la *Logique artificielle* ou *acquise*.

La *Logique naturelle* est la faculté de discourir qui nous a été donnée par la nature, et par laquelle, sans avoir reçu

aucune instruction, les hommes ignorants et grossiers savent faire quelque raisonnement. La *Logique artificielle* est une faculté acquise par l'usage et par l'étude. Elle embrasse les préceptes par lesquels l'esprit se dirige dans l'art de bien raisonner. L'expérience nous montre que, comme les facultés de bâtir, de peindre, de chanter, et toutes les autres, la faculté de raisonner, qui nous a été donnée par la nature, est tout à fait imparfaite, et qu'à moins d'être aidée par les leçons de l'art, elle ne peut rien faire de remarquable. C'est pourquoi, comme pour les ouvrages matériels, bâtir, naviguer, cultiver, etc., on a inventé certains arts qui perfectionnent les facultés naturelles de l'homme, on a dû inventer aussi un art dont les préceptes aident l'esprit à bien raisonner.

La *Logique artificielle* seule nous occupera ; nous l'examinerons en six questions.

1^o Quel est son objet? 2^o Est-ce une science? 3^o Que signifie sa division en *préceptive* (*docens*), et *pratique* (*utens*)? 4^o Quelle est cette science? Est-elle spéculative? 5^o Est-elle nécessaire pour les autres sciences? 6^o Donne-t-elle la démonstration des autres sciences?

ARTICLE PREMIER.

QUEL EST L'OBJET DE LA LOGIQUE.

Toute faculté est connue par son objet ; puisqu'elle est tout entière pour cet objet, elle doit être seulement ce qu'il exige qu'elle soit. Aussi dit-on qu'elle est spécifiée par lui. Pour savoir ce qu'est la *Logique*, examinons donc quel est son objet. On appelle ici objet d'une faculté ce qui se présente à sa considération, ou ce à quoi elle s'applique. Ainsi l'objet de la vue est la couleur, l'objet du goût la saveur, et chaque science a pour objet les choses auxquelles s'applique sa considération.

Mais dans un objet, il faut distinguer soigneusement deux choses : le *matériel* et le *formel*. L'objet *matériel* est la chose à laquelle s'applique la faculté ; l'objet *formel* est ce que la faculté atteint dans la chose. L'objet *matériel* de la vue, ce sont les choses que l'on voit, l'objet *formel* c'est la couleur que l'on y voit. L'objet *matériel* d'une science, ce sont les choses dont elle traite, et l'objet *formel*, c'est la manière d'être particulière qu'elle considère dans ces choses. L'objet *matériel* de la médecine, c'est le corps humain ; l'appétitude qu'a ce corps à être guéri en est l'objet *formel*, puisqu'elle examine le corps humain non point sous tous ses rapports, mais en tant qu'il est guérissable par l'art. De l'objet *matériel* et de l'objet *formel* on fait un objet total, unique, que l'on appelle *objet d'attribution*, parce qu'à lui se rapportent toutes les choses dont traite la science ; c'est ainsi que le *corps guérissable* est l'objet de la médecine, et *l'être mobile* est l'objet de la physique. On l'appelle aussi *sujet de science*, parce qu'il est soumis aux discussions de la science. Quelquefois on le dit en latin *materia circa quam, matière sur laquelle*.

Entre l'objet et la faculté il y a souvent aussi un moyen à l'aide duquel l'une atteint l'autre ; ainsi, entre la vue et la couleur, il y a comme moyen la lumière, par le secours de laquelle la vue perçoit la couleur. Entre la science et l'objet, il y a, comme moyens, des principes par lesquels nous connaissons l'objet. On appelle ces moyens *ratio sub quâ, raison sous laquelle*.

Une fois cela établi, tout le monde accepte sans contestation que pour la *Logique* la *raison sous laquelle* est dans les principes par lesquels elle éclaire ses conclusions. Ainsi : *Deux choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles. Ce qu'on dit d'un universel se dit de tout ce qui est contenu sous lui*. Les principes, en effet, sont comme une lumière qui éclaire les conclusions, et ils jouent dans les sciences le même rôle que la lumière

dans la vision. Mais il y a difficulté sur son *objet matériel*, et plus encore sur son *objet formel*. Sur ce dernier, trois opinions principales sont proposées :

La première, celle des *nominaux*, veut que les *mots* soient *l'objet* de la *Logique*, mais cette opinion n'a plus de crédit; les sciences, en effet, ne traitent points des mots, mais des choses signifiées par eux; si elles se servent de mots au lieu de choses, c'est comme le banquier qui se sert de chiffres pour compter son argent. Il est bien évident que la médecine ne traite point du mot *maladie*, mais de la chose que ce mot signifie.

La seconde opinion, c'est que la *Logique* a pour *objet* les trois opérations de l'esprit, en tant qu'elle leur donne une direction; c'est l'opinion de plusieurs modernes.

La troisième opinion désigne pour *objet formel* de la *Logique* cet être de raison qui dirige les opérations de l'esprit; c'est l'opinion des thomistes et de la plupart des autres philosophes.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La Logique a pour objet matériel toutes les choses à nous connues.*

Preuve : L'*objet matériel* de la faculté de raisonner est la matière même du raisonnement, comme cela résulte des termes. Or, toutes les choses connues sont la matière du raisonnement, car nous raisonnons de toutes les choses connues; donc elles sont *l'objet matériel* de la faculté de raisonner, qui est la *Logique*. On dira; L'*objet matériel* des sciences réelles n'est pas *l'objet matériel* de la *Logique*: or, les choses connues sont *l'objet matériel* des sciences réelles: donc elles ne sont pas *l'objet matériel* de la *Logique*.

Réponse : En laissant passer la *majeure*, quoiqu'une même matière puisse appartenir à diverses sciences, je distingue la *mineure* : Les choses connues sont la matière des sciences réelles, *de la même manière qu'elles le sont de la Logique*, je le nie; *d'une autre manière*, je le concède; car les choses connues sont la matière des sciences réelles

précisément en tant qu'elles peuvent être connues : elles sont, au contraire la matière de la *Logique* en tant qu'elles peuvent être disposées artificiellement en mode de définition, de proposition ou de syllogisme.

SECONDE CONCLUSION. — *L'objet formel de la Logique est l'être de raison qui dirige les trois opérations de l'esprit.*

J'entends par cet *être de raison* la disposition artificielle que la raison établit dans les choses connues, comme quand elle ordonne l'être en mode de prédicat, de sujet, de genre, d'espèce, de définition, de division, de proposition, de syllogisme, etc. Dans la peinture on dispose les couleurs avec art, pour obtenir une représentation quelconque, et les couleurs sont l'*objet matériel* de cet art, tandis que la disposition des couleurs en est l'*objet formel*. Ainsi, l'office propre de la *Logique* étant de disposer artificiellement les objets connus en mode de définition claire, de syllogisme solide, ou autrement, pour que notre esprit les perçoive plus facilement, les choses connues sont l'*objet matériel* de la *Logique*; la disposition artificielle, au contraire, ou la forme de définition, de syllogisme, etc., en est l'*objet formel*. On l'appelle *être de raison*, parce qu'elle n'existe point dans les choses, mais seulement dans l'esprit, qui la saisit, et qui ordonne ainsi les choses. On l'appelle aussi *seconde intention*, parce qu'elle affecte les choses, non-seulement comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles sont dans l'esprit. Par cette explication le lecteur impartial jugera combien il est injuste d'accuser les thomistes de prendre des chimères pour objets de la *Logique*. Nous ne forgeons point ici de chimère, mais nous proposons une chose que chacun peut reconnaître tous les jours en lui-même. Lorsqu'on fait un syllogisme, fait-on autre chose que d'établir un ordre artificiel entre les propositions et les termes?

Cette conclusion est expliquée si clairement par saint

Thomas, que nous n'hésitons pas à transcrire ses paroles ; elles sont au quatrième livre des *Métaph.*, leçon IV. On distingue deux sortes d'êtres : l'être de nature, et l'être de raison. On donne proprement le nom d'être de raison aux secondes intentions que la raison découvre dans les choses en les considérant, comme l'intention de genre, de différence, de prédicat, etc. Nous ne les rencontrons point dans les choses, mais elles sont un effet de la considération que la raison en fait. Cet être de raison est proprement le sujet de la Logique. Il dit encore dans le préambule de la morale : L'ordre s'adapte à la raison de quatre manières. Il y a un ordre que la raison ne fait pas, mais qu'elle considère seulement, c'est l'ordre des choses naturelles. Il y a un ordre que la raison, en examinant, établit dans son acte même, comme quand elle dispose toutes ses conceptions, les unes par rapport aux autres. Le troisième ordre est celui que la raison établit dans les actes de la volonté ; le quatrième ordre est celui que la raison établit dans les choses extérieures, comme dans une maison, un navire, etc. L'ordre que la raison considère et ne fait pas appartient à la philosophie naturelle ; l'ordre que la raison, lorsqu'elle se livre à l'examen, établit dans son acte même, appartient à la philosophie rationnelle (c'est-à-dire à la Logique) ; l'ordre que la raison établit dans les actes de la volonté appartient à la philosophie morale ; l'ordre que la raison établit dans les choses extérieures appartient aux arts mécaniques.

La même conclusion se prouve par la raison : L'objet formel de la Logique est la forme de définition, de proposition, de syllogisme, etc. ; or, cette forme est un être de raison : donc, l'être de raison est l'objet formel de la Logique. Les adversaires ne nient point la majeure ; s'ils la niaient, on pourrait la démontrer ainsi : L'objet formel de la Logique est ce qu'elle atteint dans son objet matériel, cela résulte de la définition de l'objet formel : or, toutes les choses qui

sont *l'objet formel* de la *Logique*, elle les atteint précisément en tant qu'elle peut en former des syllogismes, des définitions, etc. ; donc son *objet formel* est la forme de définition, de syllogisme, etc. La *mineure* se prouve par ses termes : La disposition artificielle qui n'existe point dans les choses, et que la raison y saisit, est un être de raison ; c'est-à-dire un être qui existe seulement dans la connaissance de la raison ; or, la forme de syllogisme, de définition, etc., est une disposition artificielle que la raison saisit dans les choses connues : donc, c'est un être de raison. L'évidence de la *majeure* résulte de ses termes mêmes. Quant à la *mineure*, elle est constatée par l'expérience : nous formons un syllogisme ou une définition quand nous disposons artificiellement des choses connues, suivant les préceptes de la *Logique*. C'est pourquoi saint Augustin appelle le syllogisme une *construction de la raison* ; or, dans toute construction, la forme est la disposition suivant les règles de l'art de la matière dont elle se compose ; c'est ainsi que la forme d'une maison est la disposition donnée par l'architecte aux pierres et à la charpente.

Confirmation. *L'objet formel* de la *Logique* est ce à quoi tendent tous les préceptes et tous les soins des logiciens ; or, tous les soins des logiciens et tous les préceptes de la *Logique* tendent à nous enseigner comment il faut disposer les choses en mode de prédicat, de sujet, de genre, de différence, de syllogisme, etc., afin d'en rendre la connaissance plus facile à notre esprit. Donc cette disposition artificielle est bien *l'objet formel* de la *Logique*, et les autres sciences s'appellent *sciences réelles*, parce qu'elles traitent des choses, tandis que la *Logique* est dite *rationnelle*, parce qu'elle traite de l'ordre que la raison met dans les choses.

Les adversaires répondent : Cette disposition artificielle n'est pas un être de raison que nous saisissons dans les choses connues, mais un être réel, inhérent aux actes mêmes de l'esprit. La forme du syllogisme, par exemple, est l'ordre

effectif de trois actes de l'esprit, les deux premiers emportant le troisième.

Mais cette réponse va trop clairement contre l'expérience : quand je fais un syllogisme , je ne dispose pas l'acte même de mon esprit , mais je dispose et j'ordonne entre elles trois idées de choses , de sorte que , par suite de cette disposition , mon esprit donne son assentiment à l'union des extrêmes , à cause de leur union avec le moyen ; et quand je définis , je ne dispose pas non plus mon acte , puisqu'il est simple , mais je dispose le genre et la différence de la chose à définir.

On réplique : La *Logique* ne fait la disposition des objets que pour diriger par là les opérations de l'esprit , et par conséquent , c'est à ces opérations , en tant qu'elles doivent être dirigées par elle , que la *Logique* tend comme à son objet propre ; la disposition des objets n'est qu'un moyen d'y arriver.

Réponse : L'objet de la *Logique* est ce en quoi consiste et se termine tout son art ; or , tout l'art de la *Logique* se termine dans la disposition en règle des objets : c'est donc là l'objet de la *Logique*.

Preuve de la mineure : Cette disposition des objets une fois faite comme il faut , l'esprit est porté vers l'objet naturellement et sans autre règle. Ainsi , dès que les propositions connues par elles-mêmes sont disposées dans une forme légitime , suivant les règles de la *Logique* , notre esprit n'a plus besoin de préceptes pour consentir à la conclusion ; il y est entraîné nécessairement par l'évidence même de la chose. Tout l'art de la *Logique* s'applique donc uniquement à la disposition des objets. Ensuite , l'objet de la *Logique* n'est point ce qui est commun à toutes les sciences , mais ce qui lui est propre à elle-même : or , la direction de l'esprit est commune à toutes les sciences , car toutes éclairent et perfectionnent l'esprit. Le propre de la *Logique* , c'est que , sans présenter à l'esprit un objet particulier , elle le dirige par une disposition artificielle qui peut tomber sur tous les ob-

jets : ce n'est donc point la direction même de l'esprit, mais la disposition artificielle de ce qu'il faut présenter à l'esprit, qui est l'*objet* propre de la *Logique*. La *Logique* a bien, comme les autres sciences, la direction de l'esprit pour fin; mais elle dirige d'une façon générale là où les autres ne dirigent que chacune à son but spécial.

On dira : Saint Thomas, cité plus haut, dit que la *Logique* est l'ordre que la raison établit non point dans les objets, mais dans son acte propre.

Réponse : Saint Thomas prend ici l'acte en tant qu'il renferme l'objet; car, dans le passage cité, il enseigne assez expressément que cet ordre est établi dans les choses que l'on considère, et l'expérience elle-même le prouve. Cependant, comme il n'est pas établi dans les choses en tant qu'elles sont en elles-mêmes, mais en tant qu'elles sont dans l'acte de la raison qui les considère, on dit d'une certaine façon qu'il est établi dans l'acte même de la raison.

Concluons de ce que nous venons de dire que ceux-là sont de notre avis dans la réalité, bien qu'ils en diffèrent dans les termes, qui définissent l'*objet* de la *Logique*, une *oraison logique artificielle*. Ce n'est formellement qu'un être de raison dans le sens que nous venons d'expliquer.

Solution des objections. Les objections viennent d'une double source. Dans les unes, on prétend que les opérations de l'intelligence sont l'*objet* de la *Logique*, et dans les autres qu'un être de raison ne peut pas être cet *objet*.

Au premier chef : 1° La définition, la division, l'argumentation sont l'*objet* de la *Logique*; or ce sont les opérations même de l'intelligence : donc les opérations de l'intelligence sont l'*objet* de la *Logique*.

Preuve de la mineure : La définition n'est pas autre chose qu'un acte par lequel on définit, la division qu'un acte par lequel on divise, etc.

Réponse. Je distingue la majeure : L'argumentation, et il faut dire la même chose de la définition et de la division,

est l'*objet* de la *Logique* : l'*argumentation effective*, je le nie ; l'*argumentation effectuée*, je le concède. Je fais la même distinction à la *mineure* : L'*argumentation* est une opération de l'intelligence *effective*, je le concède, *effectuée*. Je le nie.

Explication de la solution. On donne souvent le nom d'un ouvrage effectué à l'action par laquelle il a été fait, ainsi qu'on appelle *peinture* non-seulement l'image faite, mais encore l'action du peintre qui la fait ; en ce sens, on appelle *argumentation* non-seulement l'*oraison* dans laquelle on dispose les propositions de telle sorte que l'une infère l'autre, mais aussi l'acte de l'intelligence qui fait cette *oraison* ; c'est pour éviter cette confusion de langage que nous appelons *argumentation effective* l'acte productif de l'*argumentation*, et *argumentation effectuée* l'*oraison* produite. Cela posé, nous disons que la *Logique* a pour objet, non point l'*argumentation effective*, c'est-à-dire l'acte par lequel nous argumentons, mais l'*argumentation effectuée*, c'est-à-dire l'*oraison* dans laquelle les propositions sont ordonnées de telle sorte que la dernière suit des autres. La *Logique*, en effet, n'a point pour but de considérer la nature et les propriétés de cet acte par lequel nous argumentons : cela appartient plutôt à l'*animastique*, puisque c'est dans l'esprit qu'il a lieu ; mais elle s'occupe uniquement d'examiner la nature, les propriétés et les règles de l'*oraison* formée par cet acte ; c'est cet acte que nous appelons *argumentation* : il consiste formellement dans une disposition que la raison perçoit dans les choses connues. D'autres appellent *argumentation formelle* cet acte par lequel nous argumentons, et *argumentation objective* l'*argumentation* formée par l'acte, et cela revient au même.

Instance : L'*argumentation effectuée*, c'est-à-dire cette *oraison* dans laquelle on infère une chose d'une autre n'est point l'*objet* de la *Logique* : donc la solution est nulle. *Preuve de l'antécédent* : La *Logique* a pour *objet* une *argumentation*

qui fait savoir : or, cette oraison ne fait pas savoir : donc elle n'est point l'objet de la *Logique*. *Preuve de la mineure* : Un être de raison ne peut pas faire savoir ; or, cette oraison n'est qu'un être de raison : donc elle ne peut pas faire savoir. On accorde la *mineure* ; la *majeure* se prouve ainsi : L'être de raison ne peut pas produire l'être réel ; or, la science est un être réel : donc l'être de raison ne peut pas la produire, et, par conséquent, l'être de raison ne peut pas faire savoir.

Réponse : Je nie l'antécédent. Dans la preuve, je nie la *mineure* ; dans la preuve de celle-ci, je distingue la *majeure*. L'être de raison ne peut faire savoir, par mode de cause engendrant la science, je le concède ; par mode de condition *sine quâ non*, je le nie. Bien que cette disposition artificielle que nous appelons être de raison, et dans laquelle consiste l'argumentation, ne cause point la science, elle est cependant une condition indispensable pour que les choses dont se compose le syllogisme produisent la science. C'est ainsi que la figure de l'épée qui n'est point la cause de la blessure est cependant une condition sans laquelle l'épée ne pourrait pas blesser.

On dira : Quand même de la disposition des choses en mode de syllogisme ne résulterait aucun être de raison, aucune forme syllogistique, il y aurait encore une *Logique*. Donc cette forme et cet être de raison ne sont point l'objet de la *Logique*.

Réponse. Il y a contradiction dans les termes de cet argument ; car la forme syllogistique consiste essentiellement en ce que nous concevons une disposition dans les choses, de même que l'image consiste essentiellement en ce qu'il y a une disposition artificielle dans les couleurs. Il y a donc contradiction, si l'on supprime l'être de raison, à admettre la disposition des choses en forme de syllogisme.

Autre instance. Un instrument de science ne peut pas être un objet de science ; or la forme syllogistique n'est qu'un

instrument de science, donc elle ne peut pas être l'*objet* de la *Logique*.

Réponse. Je distingue la majeure. Un instrument de science ne peut pas être l'*objet* d'une science *principale*, je le concède; d'une science *instrumentale*, je le nie. Or la *Logique* est une science instrumentale; c'est pour cela qu'Aristote l'appelle *organum*, ce qui veut dire *instrument*; il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle ait pour *objet* des instruments de science, comme l'instrument de l'art équestre, c'est-à-dire le frein, est l'*objet* d'un art inférieur, qui est celui du sellier.

Seconde objection. La fin de la *Logique* en est l'*objet*; or les opérations de l'intelligence sont la fin de la *Logique*: donc elles en sont l'*objet*. *Preuve de la mineure*: La *Logique* tend à diriger les opérations de l'intelligence.

Réponse. Je distingue la majeure. La fin *prochaine* de la *Logique* en est l'*objet*, je le concède; la fin *éloignée*, je le nie; de même pour la *mineure*. Les opérations de l'esprit sont la fin de la *Logique*: la fin *prochaine*, je le nie; la fin *éloignée*, je le concède. Le but premier de la *Logique* est de traiter des êtres de raison, c'est-à-dire du syllogisme, de la proposition, de la définition, etc., et, moyennant cette connaissance, de diriger les opérations de l'intelligence. Ainsi les syllogismes, les propositions, et autres êtres de raison sont la fin première et l'*objet* propre de la *Logique*. Quant aux opérations de l'intelligence, elles n'en sont que la fin éloignée.

Instance. La *Logique* est aux actes de l'esprit ce qu'est la morale aux actes de la volonté; or la morale n'a point pour *objet* la disposition que la raison établit dans les actes de la volonté, mais plutôt les actes de cette volonté: donc la *Logique* n'a point pour *objet* cette disposition artificielle qu'elle fait, mais bien les actes mêmes de l'esprit.

Réponse. Sans discuter la majeure, je nie la mineure. A parler exactement, la morale n'a point pour *objet* les

actes mêmes de la volonté, mais plutôt la moralité de ces actes, c'est-à-dire l'être moral qui y est contenu. C'est ce que fait entendre saint Thomas, cité plus haut; c'est ce que nous démontrerons nous-même au commencement de la *Morale*. Cependant, comme les opérations de la volonté sont le sujet et la matière de l'ordre moral, on appelle pour cela *objet* de la science morale cet ensemble qui résulte de l'opération et de la moralité. Quant aux opérations de l'intelligence, elles ne sont pas, à proprement parler, la matière qui reçoit la disposition logique; car la forme syllogistique n'est point reçue dans l'acte par lequel je disserte: elle se fait seulement dans les choses que je connais. Les opérations de l'esprit ne peuvent donc point se dire simplement *objet matériel* de la *Logique*.

On dira : Pourquoi donc saint Thomas (*III Poster., leçon 1*) présente-t-il les actes de l'esprit comme la matière propre de la *Logique* ?

Réponse. Saint Thomas parle de la matière à diriger, et non de la matière à connaître; car il n'appartient pas à la *Logique* de connaître la nature des actes de l'esprit, mais seulement de les diriger: ce qu'elle fait par l'invention de syllogismes et de définitions qui conduisent à connaître la vérité.

Second chef d'objections. *Premièrement* l'objet de la *Logique* est quelque chose de réel: donc ce n'est pas un être de raison. *Je prouve l'antécédent*: Ce qui spécifie la *Logique* doit être quelque chose de réel; or l'objet de la *Logique* est ce qui la spécifie: donc cela doit être réel. La *mineure* est certaine, car toute faculté est spécifiée par son objet; la *majeure* se prouve, ce qui spécifie un être réel doit être réel; or la *Logique* est un être réel: donc ce qui la spécifie doit être réel.

Réponse. *Je nie l'antécédent*. *Quant à la preuve, je nie la majeure*. *Quant à la preuve de celle-ci, je distingue la majeure*. Ce qui spécifie un être réel doit être

réel; ce qui le spécifie *intrinsèquement et comme partie constituante*, je le concède; ce qui le spécifie *extrinsèquement et comme objet terminal*, je le nie. Expliquons-nous: Une chose peut en spécifier une autre, ou lui donner son espèce de deux manières: 1^o intrinsèquement et constitutivement: ainsi l'âme donne l'espèce à l'homme intrinsèquement et comme partie constituante, et généralement la forme d'une chose spécifie intrinsèquement et constitutivement cette chose; 2^o le spécifiant peut être un terme extrinsèque vers lequel le spécifié est ordonné: c'est ainsi que généralement toute habitude, toute vertu, toute science tire son espèce de son objet comme de quelque chose d'extrinsèque qui la termine. Donc, bien que ce qui spécifie un être réel de la première manière, c'est-à-dire intrinsèquement et constitutivement, doive être quelque chose de réel, ce qui le spécifie de la seconde manière, c'est-à-dire extrinsèquement et terminativement, n'est pas toujours un être réel. Or il est manifeste que la *Logique* n'est spécifiée que de la seconde manière par son *objet*.

Instance. Un ordre réel doit avoir un terme réel; or la *Logique* est un ordre réel par rapport à son *objet*: donc son *objet* doit être quelque chose de réel.

Réponse. Je distingue la majeure. L'ordre réel doit avoir un terme réel: *s'il s'agit de l'ordre prédicamental*, je le concède; *s'il s'agit de l'ordre transcendantal*, je le nie. Nous dirons plus loin ce qu'on entend par l'ordre prédicamental et l'ordre transcendantal: faisons seulement observer ici que l'ordre prédicamental est la relation accidentelle d'une chose par rapport à une autre: c'est ainsi qu'un fils étant né, il en résulte dans le père la relation de paternité, et cette relation exige toujours un terme réel. L'ordre transcendantal c'est l'entité même d'une chose en tant qu'elle est ordonnée à une autre: ainsi l'œil est ordonné à la couleur, et la science à son *objet*; et cet ordre transcendantal peut avoir pour terme l'être de lui-

son : Ainsi j'imagine une chimère, je compose des fables, j'appelle la mort, je traite de l'être de raison : tous ces actes ont en vue des êtres de raison, et cependant ils sont réels.

Autre instance. Ce qui est envisagé par une science doit avoir des propriétés; or l'être de raison n'a point de propriétés : donc il ne peut pas être envisagé par une science. *Je prouve la mineure.* Ces propriétés, en effet, ne peuvent être que réelles ou de raison : elles ne sont point réelles, car autrement elles seraient plus nobles que l'être de raison; elles ne sont pas non plus des êtres de raison, car autrement une même chose serait la propriété d'elle-même : donc elles sont nulles.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je réponds que ces propriétés sont des êtres de raison, mais je nie que pour cela une même chose soit la propriété d'elle-même; car sous ce nom d'être de raison on comprend plusieurs êtres dont l'un est la propriété de l'autre; ainsi l'opposition, la conversion, l'équipollence, sont les propriétés de la proposition.

Seconde objection. Un être fictif ne peut être l'objet de la *Logique*; or l'être de raison est quelque chose de fictif: donc il n'est point l'objet de la *Logique*. *Preuve de la mineure:* Connaître dans les choses ce qui n'y est pas, c'est feindre; or l'être de raison consiste en ce que nous connaissons dans les choses ce qui n'y est pas : donc c'est quelque chose de fictif.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Feindre, c'est connaître dans les choses ce qui n'y est point, *connaître gratuitement, sans raison et sans fondement*, je le concède; *connaître avec raison et fondement*, je le nie. Une connaissance de ce dernier genre n'est pas une fiction, c'est une disposition artificielle et pleine de raison. *Je distingue pareillement la mineure :* L'être de raison consiste en ce que nous connaissons dans les choses ce

qui n'y est pas : *en acte*, je le concède ; ce qui n'y est pas *fondamentalement*, je le nie. Les choses , en effet, bien qu'elles ne soient point disposées dans un mode, par exemple celui de syllogisme, demandent cependant à être mises dans cet ordre quand nous les concevons, pour que nous puissions en tirer une conclusion convenable.

Instance. L'intelligence se trompe quand elle forme des êtres de raison : donc ce sont de pures fictions. *On prouve l'antécédent* : Concevoir une chose autrement qu'elle n'est, c'est se tromper ; or l'intelligence, en faisant un être de raison, conçoit la chose autrement qu'elle n'est ; par exemple, elle conçoit que la chose est prédicat ou sujet lorsque cependant elle n'est ni l'un ni l'autre en elle-même (*a parte rei*) ; l'intelligence, par conséquent, lorsqu'elle fait un être de raison, se trompe.

Réponse. Je nie l'antécédent. Dans la preuve, je distingue la majeure. Se tromper, c'est concevoir la chose autrement qu'elle n'est en elle-même, c'est la prendre dans son essence par nous comprise, de telle façon que nous la comprenions comme elle n'est pas, je le concède ; c'est la concevoir autrement, mais dans notre manière de la comprendre, c'est-à-dire, c'est attribuer aux choses dans notre intelligence un certain ordre qu'elles n'ont pas en elles-mêmes, je le nie. Cette solution est de saint Thomas (*I^{re} part.*, q. LXXXV, art. 1). Or il est évident qu'il n'y a pas être de raison quand nous concevons que la chose est en elle-même ce qu'elle n'est pas, par exemple que Pierre est un être sans raison ; mais seulement quand nous attribuons aux choses par nous connues un ordre qu'elles n'ont pas en elles-mêmes. Nous ne nous trompons donc pas en faisant un être de raison ; nous ordonnons et disposons seulement des choses qui ne sont pas ordonnées l'une par rapport à l'autre.

ARTICLE SECOND.

LA LOGIQUE EST -ELLE UNE SCIENCE.

Nous avons vu quel est l'objet de la *Logique*. Cherchons maintenant si la *Logique* tend à son objet scientifiquement, si elle est vraiment une science. Pour mettre du jour dans cette question, nous remarquerons d'abord qu'il y a cinq vertus intellectuelles : l'*intelligence*, la *sagesse*, la *science*, la *prudence*, et l'*art*. On les appelle vertus intellectuelles, parce qu'elles perfectionnent l'esprit, et le rendent capable de saisir la vérité ; elles lui donnent cette perfection, comme les vertus morales, la *justice*, la *tempérance* et la *force* la donnent à l'appétit naturel pour le bien. L'*intelligence* est une *qualité (habitus)* qui habilite notre esprit à la perception des premiers principes connus par eux-mêmes. La *sagesse* est la connaissance des choses par leurs causes les plus élevées. La *science* est une connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes, quelles qu'elles soient, ou bien, une connaissance acquise par démonstration ; aussi dit-on que la *sagesse* est une *science* plus sublime. La *prudence* est la droite manière d'agir, c'est-à-dire une qualité par laquelle la raison est éclairée sur les actes à faire. L'*art* est la bonne manière de faire les choses, c'est-à-dire une qualité de l'esprit (*habitus*) par laquelle il est dirigé sagement dans les travaux manuels : par exemple, la construction d'un navire, d'une maison, d'une horloge, etc. La question est de savoir à laquelle de ces cinq vertus appartient la *Logique*. Quelques-uns pensent que c'est un art ; d'autres, que c'est une science improprement dite ; l'opinion la plus commune est que c'est une véritable science. Ainsi pensent tous les thomistes, et saint Thomas lui-même l'affirme en plusieurs endroits qu'il serait superflu de rapporter.

CONCLUSION. — *La Logique est vraiment et proprement une science ou une sagesse.*

Preuve. La science est une connaissance certaine et évidente acquise par démonstration; or la *Logique* est une connaissance certaine et évidente acquise par démonstration: donc c'est une science. *Preuve de la mineure*: La *Logique* n'expose pas seulement les règles du discours, elle en prouve la force par la démonstration; elle en rend la raison évidente, et elle discute sur elles scientifiquement; ainsi c'est elle qui prouve que la définition doit se composer du genre et de la différence, qu'il ne doit y avoir que trois termes dans le syllogisme, etc.: la *Logique* est donc une connaissance acquise par la démonstration.

Admettant donc que la rhétorique et la grammaire ne soient que des *arts*, parce qu'on ne reçoit d'elles, surtout de la grammaire, que des règles établies plutôt par l'usage que par la raison, nous disons qu'il en est autrement de la *logique*, parce qu'elle prouve et démontre ses propres règles. Le rhéteur, en effet, recherche l'ornement du discours, afin de rendre ce qu'il propose plausible et vraisemblable. Le grammairien, de son côté, vise à la correction du discours, et cette correction dépend moins de la raison que de l'usage. Mais le logicien cherche la vérité elle-même; et comme elle est le fruit de la démonstration, par la démonstration il expose et confirme ses prescriptions autant que cela est possible.

Première objection. L'objet de la *Logique*, c'est-à-dire l'être de raison, dans le sens propre et simplement, n'est pas susceptible d'être connu; donc la *Logique* n'est pas une science. *On prouve l'antécédent.* Ce qui n'est pas un être dans le sens propre n'est pas susceptible d'être connu; or l'être de raison n'est pas un être dans le sens propre: donc l'être de raison n'est pas proprement susceptible d'être connu. La *mineure* est évidente, car l'être de raison n'est qu'une ombre d'être. On peut bien admettre la *majeure*. Nul être n'est connu que

parce qu'il est; ce qui n'est pas simplement, n'est pas simplement connaissable.

*Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je nie la majeure; pour la preuve de celle-ci, je distingue : nul être n'est connu que parce qu'il est : présuppositivement, je le concède; commensurativement, je le nie. Je m'explique : Une chose, pour être connue, doit avoir quelque entité; car de rien on ne sait rien. Mais la science qu'on a d'une chose n'est pas toujours déterminée par l'entité de cette chose, de telle sorte qu'elle soit étendue si l'entité est étendue; elle prend sa mesure dans les principes d'où elle tire ses conclusions. Ainsi, sur des choses sans grandeur réelle, comme sont les lignes et les nombres, il y a des sciences très-étendues et très-certaines; quelquefois, au contraire, la connaissance que nous avons de choses très-importantes, comme sont les individus, ne compte pas et demeure incertaine. Bien donc que la *Logique* traite d'une chose qui a peu d'entité, c'est une science, et une science très-certaine, parce qu'elle procède de principes très-évidents.*

Instance. L'être qui n'est que sous un certain rapport (secundum quid) n'est pas vrai, à proprement parler; donc il n'est point connaissable, à proprement parler.

Réponse. Je distingue l'antécédent : cet être n'est pas vrai à proprement parler, d'une vérité transcendantale, je l'accorde; d'une vérité formelle, je le nie. Nous donnerons dans la Métaphysique une explication plus étendue de ces mots; qu'il suffise ici de faire remarquer que la vérité transcendantale est l'entité d'une chose en tant qu'elle est comparée à l'intelligence, et que la vérité formelle est la connaissance conforme qu'en a l'intelligence. Or il est évident que d'un être sans importance nous pouvons avoir une connaissance proprement conforme, et, par conséquent, sur chaque être il peut y avoir proprement une vérité formelle.

Nouvelle instance. Il n'y a de science que sur les choses certaines et nécessaires; or l'être de raison est incertain et

nullement nécessaire, donc il n'y a point de *science* sur l'être de raison. La *majeure* est tellement certaine, que Socrate, Cratille et Héraclite, voyant le changement et le mouvement de toute chose, niaient la possibilité d'une *science* réelle. Platon, pour sauver l'idée de *science*, a cru devoir recourir aux idées éternelles et immuables. *On prouve la mineure*. Ce que nous faisons n'est point certain ni nécessaire; or l'être de raison est fait par nous: donc il n'est ni certain ni nécessaire.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Il n'y a de science que sur les choses certaines et nécessaires: *nécessaires quant à la connexion des prédicats essentiels*, je le concède; *nécessaires quant à l'existence*, je le nie. De même, pour la *mineure*, l'être de raison n'est pas certain ni nécessaire *quant à l'existence*, je le concède; *quant à la connexion des prédicats essentiels*, je le nie. Explication de cette solution: Les choses dont traitent les sciences ne doivent pas être nécessaires *quant à l'existence*, c'est-à-dire exister nécessairement: ainsi les maladies dont traite la médecine, les vertus dont traite la morale, le mouvement dont traite la physique, existent ou n'existent pas; elles ne sont nécessaires que relativement à la *connexion des prédicats essentiels*, c'est-à-dire qu'elles doivent avoir certains prédicats qui leur conviennent, de telle sorte que nous ne puissions point concevoir leur essence sans comprendre en même temps ces prédicats. Il est donc toujours vrai que ces prédicats conviennent à ces choses; il est toujours vrai, par exemple, que la maladie consiste dans le désordre des humeurs, et dispose à la mort; que les vertus consistent dans un certain milieu déterminé par la raison; que les syllogismes se composent de deux termes extrêmes comparés avec un troisième, qui est le moyen; que la définition doit être plus claire que l'objet défini. C'est de ces notions et des prédicats qui conviennent nécessairement aux choses que s'occupent

les sciences. La *Logique*, entre autres, ne discute pas relativement au syllogisme qui est aujourd'hui ou qui sera demain, elle traite des règles à observer pour former les syllogismes, et des propriétés qui leur conviennent nécessairement.

Seconde objection. Ce qui est mode de savoir ou instrument de science n'est pas science; or la *Logique* est un mode de savoir et un instrument de science: donc ce n'est pas une science. On prouve la majeure par ce mot d'Aristote: *Il est absurde de chercher à la fois la science et le mode de savoir.*

Réponse. Je nie la majeure. De même que de deux arts l'un peut-être l'instrument de l'autre, de même une science peut être instrument des autres sciences. Aristote s'explique en ce sens qu'il veut que cette science qui est du mode de savoir soit apprise avant les autres. On peut dire aussi que la *Logique* est moins un instrument et un mode de science que la connaissance scientifique des instruments et des modes de savoir.

Instance. La *Logique* fait quelquefois des syllogismes probables, et même des sophismes: donc ce n'est pas une science.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Elle fait des syllogismes probables, et même des sophismes, en tant qu'elle donne à notre esprit l'habitude de consentir à une conclusion probable ou sophistique, je le nie; en tant que l'esprit peut appliquer ses règles à une matière probable ou sophistique, je le concède. La *Logique*, en effet, ne fait qu'exposer scientifiquement des règles pour bien argumenter en toute matière, et elle dispose la matière donnée en mode de syllogisme. Il peut arriver que cette matière infère une conclusion probable ou sophistique; mais la *Logique* ne tend pas à cela, elle ne porte pas l'intelligence à y consentir; cela ne peut donc pas lui enlever son caractère de science.

On ajoutera : La *Logique* est appelée un *art*, donc ce n'est pas une *science*.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. Elle s'appelle un *art proprement dit et mécanique*, je le nie; un *art libéral par similitude*, je le concède. La *Logique*, en effet, s'appelle un *art*, parce que, à la ressemblance de l'*art proprement dit*, qui dispose la matière extérieure, comme la pierre et le fer, la *Logique* dispose les objets de notre connaissance. C'est la réponse de saint Thomas dans la première division de la seconde partie de la *Somme théologique*. (Q. LVII, art. 3, *Réponse à la troisième objection.*)

ARTICLE TROISIÈME.

DIVISION DE LA LOGIQUE EN PRÉCEPTIVE ET PRATIQUE.

Nous venons de voir ce que c'est que la *Logique*, et qu'on peut la définir la science de l'être de raison, en tant qu'il dirige les opérations de l'esprit. Parlons maintenant de sa division reçue en préceptive et pratique.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La Logique peut se diviser en préceptive et pratique.*

Preuve. La faculté de bien discourir ne fait pas qu'exposer scientifiquement les règles; elle les applique en définissant, divisant et argumentant. On peut donc la diviser en *préceptive*, pour l'exposition ou l'explication des règles, et *pratique*, pour leur mise en œuvre; car, comme dit saint Thomas, la pratique est la mise en œuvre d'une chose. (Première partie de la seconde, q. XVI; art. 1^{er}.)

Remarquons, à propos de cette conclusion, que les préceptes de la *Logique* s'appliquent à une matière qui peut être démonstrative, probable ou sophistique. On appelle encore cette dernière *captieuse*. En effet, nous discutons démonstrativement, c'est-à-dire avec des principes certains et évidents; ou ce n'est que sur des arguments qui demandent à

être prouvés, ou c'est d'une manière captieuse et pleine d'artifice. La question est donc de savoir si dans ces trois genres de discussion l'usage des préceptes doit être rapporté à la *Logique pratique*.

SECONDE CONCLUSION. — *La pratique des préceptes de la Logique en matière topique ou probable et sophistique appartient proprement à la Logique.* C'est l'opinion commune, et saint Thomas l'enseigne au quatrième livre des *Métaph.*, art. 4.

Preuve. Le logicien fait des syllogismes topiques et sophistiques quand il lui plaît, et en toute matière : donc il faut rapporter l'usage de ces syllogismes à la *Logique*. *Je prouve l'antécédent.* Ces syllogismes, en effet, ne se font que par des moyens très-faciles et très-communs, dont la *Logique* fournit les lieux ou les sources. Celui qui sait les règles de la *Logique* peut donc, quand il veut, faire de tels syllogismes. C'est ce que dit Aristote : *Le dialecticien discute sur tout, au moins d'une façon probable* (au quatrième livre des *Mét.*, leçon IV).

TROISIÈME CONCLUSION. — *La Logique, en matière démonstrative ou du moins logique, peut être appelée pratique.*

Preuve. La *Logique*, quand elle fait des démonstrations, se sert de ses préceptes : donc, en matière démonstrative, au moins si cette matière est logique, elle est *pratique*.

Certains thomistes nient cette conclusion; ils veulent distinguer absolument dans la *Logique* la pratique de la doctrine; et, quand la *Logique*, en expliquant et définissant une démonstration, observe les règles d'une bonne définition ou d'une bonne division, ils disent que cet acte est plutôt doctrinal que pratique. Ce n'est là qu'une question de nom. Il vaut mieux dire que le même acte est en même temps *doctrinal et pratique* : *doctrinal*, en tant qu'il expose certains préceptes; *pratique*, en tant qu'en les exposant il observe certaines règles données ailleurs. Enfin la *Logique*

peut-elle être appelée *pratique* dans la démonstration des autres sciences, autrement, fait-elle les syllogismes des autres sciences, ou les dirige-t-elle seulement par ses règles? Nous le verrons dans l'article 6.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *La Logique préceptive et la Logique pratique ne sont pas deux qualités de l'esprit réellement distinctes, ce sont deux fonctions d'une même qualité.* Ainsi c'est une même faculté qui explique les règles et qui les met en pratique. Cette conclusion est commune parmi les philosophes thomistes, et autres. Saint Thomas l'indique liv. IV des *Métaph.*, leç. IV.

Elle se prouve par les principes du maître. La pratique et la doctrine des règles de la *Logique* appartiennent à la même qualité de l'esprit. La *Logique* préceptive et la *Logique* pratique sont donc une même qualité de l'esprit. *Je prouve l'antécédent.* Les actes subordonnés dont l'un naît de l'autre, sans y ajouter une difficulté nouvelle, appartiennent à une même qualité: or, dans la *Logique*, la pratique naît de la doctrine, comme il est évident, et lui est subordonnée, sans ajouter aucune difficulté pour l'esprit: donc la pratique et la doctrine dans la *Logique* appartiennent à une même qualité. La *majeure* est de saint Thomas (II^e partie de la seconde, q. xxviii, art. 4), et l'induction la fait comprendre. Ainsi l'amour de Dieu et l'amour du prochain appartiennent à une même charité; surmonter une frayeur excessive et réprimer une audace téméraire appartiennent à la seule vertu de force; honorer Dieu, l'adorer, le prier, lui offrir des sacrifices, appartiennent à la seule vertu de religion, etc. *La mineure se prouve.* Si la pratique des règles de la *Logique* ajoutait une difficulté à la doctrine, ou cette difficulté naîtrait du côté de la matière qui résisterait, comme dans l'art du forgeron, où le fer résiste et où l'on a besoin d'un talent spécial pour le maîtriser, ou du côté de la puissance exécutive, qui serait différente de la puissance qui connaît, comme dans la musique, où le musicien connaît les règles par l'esprit, et les met en pra-

tique par le gosier, et où, par conséquent, il a besoin d'un talent distinct pour chanter ; mais dans la pratique des règles de la *Logique*, la difficulté ne vient ni de l'une ni de l'autre de ces sources : donc elle est nulle. *Explication de la mineure*. D'abord la matière logique ne résiste pas, car nous pouvons ordonner les choses par nous connues, comme il nous plaît, en faisant de l'une un prédicat, de l'autre un sujet, sans rencontrer de résistance ; ensuite c'est une même puissance, à savoir l'intellect, qui sait les règles de la *Logique*, et qui les réduit en pratique dans le discours.

Première objection. L'instrument se distingue de la chose à laquelle il appartient. Or la *Logique* pratique est l'instrument de la *Logique* préceptive : donc elle doit s'en distinguer. La *majeure* est évidente ; car rien ne peut être l'instrument de soi-même. *Preuve de la mineure* : La *Logique* pratique est l'instrument de toute science ; or la *Logique* préceptive est une science : donc la *Logique* pratique est l'instrument de la *Logique* préceptive.

Réponse. Je distingue la *majeure*. L'instrument proprement dit, je le concède ; l'instrument improprement dit, je le nie. Or la *Logique* n'est pas proprement l'instrument des sciences, c'est plutôt une faculté qui connaît et qui fait des instruments pour savoir. Ce sont les syllogismes, les définitions et autres choses semblables qui sont proprement des instruments de savoir. Comme l'art du forgeron se sert d'un marteau qu'il a fait pour fabriquer un autre marteau, la *Logique* se sert des règles du syllogisme pour étudier la nature du syllogisme. Ajoutons qu'il n'y a pas d'inconvénient, dans ces instruments spirituels, qu'une chose soit en quelque façon son propre instrument ; car la définition se définit elle-même, l'argumentation argumente sur elle-même, le discours parle de lui-même ; et la cause de cela, c'est que la raison réfléchit sur elle-même, et communique ce privilège à tout ce qui est en elle. La *Logique* peut donc être en quelque façon son propre instrument ; elle est au

service non pas seulement des autres sciences, mais d'elle-même, en tant qu'elle explique son sujet par des syllogismes qu'elle a faits.

Instance. La *Logique* pratique n'est pas une science : donc elle se distingue de la *Logique* préceptive, qui est une science.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La *Logique* pratique n'est pas une science : *réducativement comme pratique*, je le concède ; *spécificativement*, je le nie : c'est-à-dire cette qualité de l'esprit par laquelle nous employons les règles de la *Logique* n'est pas une science formellement dans l'usage même. Mais cet usage appartient à cette qualité qui est d'elle-même une science. C'est ainsi que la charité *réducativement*, en tant qu'amour du prochain, n'est pas une vertu théologique : et cependant l'amour du prochain appartient à la Charité, qui, d'autre part, est une vertu théologique, parce qu'elle concerne Dieu.

Nouvelle instance. L'usage ne peut pas être un acte de la science ; donc il n'appartient pas à la *Logique* préceptive, qui est une science, mais à une qualité nouvelle de l'esprit. *Preuve de l'antécédent* : L'acte de la science est de savoir, et non pas d'user.

Réponse. Je distingue l'antécédent : L'usage ne peut pas être un acte de science, *en premier lieu*, je le concède ; *secondairement*, je le nie. L'usage d'une science, en effet, est une certaine diffusion et propagation de cette science ; aussi peut-il appartenir à la qualité de l'esprit qu'on appelle science, à moins qu'il n'offre une difficulté nouvelle.

On dira : La *Logique* préceptive et la *Logique* pratique ont des fins diverses ; car la préceptive a pour fin la connaissance des règles, et la pratique la construction des syllogismes : donc ce sont des qualités diverses de l'esprit.

Réponse. Je distingue l'antécédent : elles ont des fins diverses *subordonnées*, je le concède ; *non subordon-*

nées, je le nie ; la confection du syllogisme est subordonnée à la connaissance du syllogisme, et, par conséquent, ces deux actes peuvent appartenir à la même qualité de l'esprit.

Seconde objection. La *Logique* préceptive et la *Logique* pratique diffèrent dans la définition ; donc elles diffèrent dans la quiddité : la définition, en effet, explique la nature et la quiddité d'une chose, et, quand la définition est double, la quiddité et la nature sont doubles aussi.

Réponse. Je distingue l'antécédent : elles diffèrent dans la définition *adéquate et totale*, je le nie ; *inadéquate et partielle*, je le concède ; il arrive souvent, en effet, qu'une seule chose ayant une double fonction a aussi deux définitions ; chacune de ces définitions sera inadéquate, parce qu'elle n'expliquera qu'une des deux fonctions. Si l'on définissait, par exemple, la charité, l'amour par lequel nous aimons Dieu par-dessus toute chose : et encore, l'amour par lequel, à cause de Dieu, nous aimons notre prochain comme nous-mêmes, il y aurait là deux définitions inadéquates, et une seule chose définie. C'est ce qui a lieu dans le cas présent : la faculté de discourir, ou la *Logique*, bien qu'elle ne soit qu'une seule qualité de l'esprit, a deux fonctions, et par conséquent on peut la définir doublement comme il suit : la *Logique* préceptive est la faculté qui traite spéculativement les questions de syllogismes, la *Logique* pratique est la faculté qui fait les syllogismes.

Instance : La considération par laquelle la prudence examine ce qui est convenable dans une affaire, et l'acte par lequel cette prudence exécute suivant la décision prise, sont deux actes particuliers appartenant chacun à une qualité de l'esprit. C'est saint Thomas qui le dit dans la *première partie de la seconde*, q. LVII, art. 6. Donc, la considération et la confection des syllogismes appartiennent à deux qualités de l'esprit.

Réponse. Je nie la parité. En morale, l'exécution apporte une difficulté nouvelle et souvent fort grande ; plu-

sieurs, en effet, sont braves au conseil, et lâches à l'exécution : il faut donc une vertu pour bien conseiller, et une autre pour bien exécuter. Dans les choses logiques, au contraire, toute la difficulté consiste à savoir les règles; elle est presque nulle quand il ne s'agit plus que de les mettre en pratique.

Nouvelle instance. Celui qui connaît à fond les règles de la *Logique* n'est pas encore apte, pour cela, à faire des syllogismes; mais il sent par l'usage qu'il acquiert chaque jour une faculté nouvelle, et par conséquent une nouvelle qualité de son esprit.

Réponse. Je distingue l'*antécédent* : Celui qui connaît les règles de la *Logique* éprouve une difficulté qui disparaît par l'usage, parce que la matière ne se présente pas assez vite à son esprit, je le concède; et la difficulté est dans l'*application des règles à la matière*, je le nie, et je nie la conséquence. Il y a difficulté, en effet, non point du côté des règles à appliquer, mais par suite de ce que l'on n'a pas les matériaux à sa portée; ainsi, souvent dans la dispute, on sent croître la faculté de discuter, parce que la mémoire devient par l'exercice plus habile à fournir les matériaux de la discussion.

ARTICLE QUATRIÈME.

LA LOGIQUE EST-ELLE UNE SCIENCE SPÉCULATIVE?

Nous avons examiné la nature et les divisions de la *Logique*; examinons maintenant ses qualités, et premièrement si elle est *spéculative* ou *pratique*. Une science est *spéculative* quand elle tend uniquement à la connaissance de la vérité, elle est *pratique* quand elle applique cette connaissance à l'œuvre; on cherche la vérité de l'une et l'autre façon, dans un cas pour elle-même, dans l'autre pour l'œuvre que l'on veut faire; dans l'un on sait pour savoir, dans l'autre

pour opérer. Mais comme le fait de savoir et la spéculation elle-même sont des sortes d'œuvres, une science n'est pas réputée *pratique* quand elle tend à une œuvre qui est spéculative; autrement, toute science tendant à la spéculation, et la spéculation étant acceptée comme œuvre d'une science, toute science serait *pratique*, ce qui n'est pas. Saint Thomas (*première partie*, q. xiv, art. 16) distingue la science *pratique* de la science *spéculative* de trois manières : 1^o à raison de l'*objet*, quand il est opérable ou praticable, si l'on peut parler ainsi, par exemple, les matières de morale; 2^o à raison du *mode* quand la science procède *compositivement*, en descendant aux particuliers et aux circonstances, et en leur appliquant ses règles; ainsi, la médecine ne considère pas les maladies en général, mais en particulier dans telle et telle circonstance; 3^o à raison de la *fin*, quand la science n'a pas pour seule fin la connaissance de la vérité, mais une œuvre qui en diffère, et qui n'y est pas ordonnée. C'est ainsi que la géométrie, bien qu'elle construise des figures, ne cesse point d'être spéculative, parce qu'elle les construit pour arriver à la spéculation.

Cela posé, il y a autant d'opinions qu'il peut y avoir de manières de trancher la question. Quelques-uns pensent que la *Logique* est toute *pratique*, c'est l'opinion commune parmi les modernes, et en dehors de l'école de saint Thomas; d'autres, qu'elle est toute *spéculative* : c'est l'avis des Thomistes, des Scotistes, et de l'ancienne école. Il y en a qui, sur ce sujet, veulent appliquer le jugement de Salomon : ils divisent la *Logique* en deux parties, dont l'une est *spéculative*, et l'autre *pratique*. Enfin les derniers avouent que c'est une qualité simple; cependant ils disent que, dans sa simplicité, elle contient la raison de *spéculative* et de *pratique*; c'est ce qu'on dit communément de la Théologie. Mais c'est élever beaucoup trop la servante des sciences que de lui attribuer ce qui est propre à la racine, je veux dire à la Théologie.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La Logique n'est point partie spéculative et partie pratique.*

Preuve : La *Logique*, comme toute science, est une qualité simple et unique : donc elle ne peut se diviser en deux parties, dont l'une serait *pratique*, et l'autre *spéculative*. La *conséquence* est évidente. Quant à l'*antécédent*, nous le prouverons dans la *Métaphysique*, où nous démontrerons en général que chaque science est une qualité simple de l'esprit, et qu'elle ne se compose pas de plusieurs parties.

SECONDE CONCLUSION. — *La Logique n'est pas éminemment pratique et spéculative.* La conclusion est de saint Thomas, qui (*première partie*, q. 1, art. 4) affirme nettement que dans les sciences naturelles les unes sont *spéculatives*, et les autres *pratiques*, de telle sorte que la formalité de *spéculatif* et de *pratique* est distinctive en elles, tandis que dans la *Théologie* elle est unie.

Preuve : L'objet, la fin et les principes des sciences naturelles ne peuvent être en même temps *pratiques* et *spéculatifs* : donc une science naturelle ne peut pas avoir l'un et l'autre en elle. La *conséquence* est évidente. Je prouve l'*antécédent* : Les sciences naturelles regardent des choses finies, dans lesquelles on ne peut pas réunir la double formalité de *pratique* et de *spéculatif* : en effet, c'est le propre de Dieu d'être en même temps la vérité première, et par conséquent objet de spéculation, et la première règle des mœurs, et par conséquent objet propre de la science pratique.

Confirmation : Les choses qui sont unies dans les supérieurs vont se divisant dans les inférieurs : par conséquent, quoique les raisons de *pratique* et de *spéculatif* s'unissent en Dieu et dans la *Théologie*, elles sont cependant divisées dans les autres objets et dans les sciences inférieures.

TROISIÈME CONCLUSION. — *La Logique est toute spéculative.* Ainsi le pense saint Thomas (*première partie de la seconde*, q. LVII, art. 3, réponse à la troisième objection). Dans

les choses qui sont l'objet de la spéculation, il y a quelque chose qui se fait par mode d'opération, comme la construction du syllogisme ; et toutes les qualités spéculatives qui sont ordonnées à des œuvres de ce genre sont appelées arts par similitude. Et (dans la deuxième partie de la seconde q. LI, art. 2) dans les choses qui sont objet de spéculation, il y a une science rationnelle qui est dialectique, et une autre qui est démonstrative. Saint Augustin (liv. VIII de la Cité de Dieu, chap. IV) compte la *Logique* parmi les sciences spéculatives.

Preuve de raison. La faculté de spéculer est toute spéculative ; or, la *Logique* est la faculté de spéculer : donc elle est toute spéculative. L'évidence de la majeure résulte de ses termes : Qu'y aurait-il de *spéculatif*, si la faculté de spéculer n'était point *spéculative*? La *mineure* n'est pas moins évidente ; car appréhender, juger, discourir, c'est spéculer. Toutes ces opérations, en effet, sont dans les sciences des actes de spéculation sur leurs objets. Or la *Logique* est la faculté de bien appréhender, juger, et discerner, comme cela est évident pour celui qui examine toutes ses parties et toutes ses règles : donc c'est la faculté de spéculer : donc, etc.

Confirmation. L'objet, les principes, le mode de procéder et la fin de la *Logique*, sont *spéculatifs* : donc la *Logique* est de toute part *spéculative*. *J'explique l'antécédent quant à chacune de ses parties* : 1^o L'objet matériel de la *Logique*, ce sont toutes les choses connues ; l'objet formel, c'est la disposition de ces choses en mode de définition, de syllogisme, etc. Or, les choses connues sont quelque chose de *spéculatif* quant à la disposition, c'est un être de raison qui consiste tout entier dans la connaissance, c'est-à-dire dans la spéculation. L'objet de la *Logique* est donc entièrement *spéculatif*. 2^o Les principes de la *Logique* sont les principes sur lesquels s'appuie toute spéculation droite ; ce sont donc des principes *spéculatifs*. 3^o Le mode de pro-

céder de la *Logique* ne descend pas aux circonstances, mais concerne les syllogismes et les définitions qui en sont abstraites : donc il est *spéculatif*. 4^o La fin de la *Logique* est de diriger l'esprit dans la spéculation, par conséquent elle est *spéculative*. On appelle la *Logique* un *mode de savoir*, parce que sa fin est de savoir et de dissiper l'ignorance. Or, d'après *Aristote* (*I, Métaph. chap. 1*), on appelle proprement *spéculative* la science dont la fin est de savoir et de dissiper l'ignorance : donc, etc.

Ajoutons qu'il y a une affinité profonde entre la *Logique* et la *Métaphysique*, et cette dernière est parfaitement *spéculative*; ordinairement même, chez nos adversaires, une grande partie des questions qui appartiennent à la *Logique* est traitée dans la *Métaphysique*, tandis que celles qui appartiennent à la *Métaphysique* sont traitées dans la *Logique* : n'est-ce pas parce que chacune d'elles s'occupe de choses purement *spéculatives*?

On répond : Les opérations de l'esprit, comme définir, diviser, discourir, peuvent être envisagées de deux façons : Premièrement, en tant qu'elles considèrent abstractivement les objets, en ce sens ce sont de pures spéculations. Secondement, en tant qu'elles se composent artificiellement suivant les préceptes de la *Logique*, et en ce sens elles prennent le caractère d'opération *pratique*. Or, la *Logique* considère les opérations sous ce second rapport; donc elle traite d'une chose *pratique*, et par conséquent elle est *pratique*. C'est tout le fondement de l'opinion contraire, et il n'est pas difficile d'y répondre. La spéculation de la vérité ne perd point son caractère de spéculation, et ne revêt point le caractère d'œuvre *pratique*, parce qu'elle tend plus étroitement et plus certainement à la vérité. Or, la *Logique* dirige les opérations de l'esprit pour qu'elles tendent plus droitement et plus certainement à la vérité : donc ces opérations en tant qu'elles sont dirigées par la *Logique* ne perdent point leur caractère d'opération *spéculative*, et ne prennent

point celui d'œuvre *pratique*. On ne peut nier la *mineure*, car c'est la fin propre de la *Logique*. L'évidence de la *majeure* résulte des termes : La spéculation, par cela même qu'elle est plus droite et plus certaine, est plus parfaitement *spéculative* : donc cela ne lui enlève point son caractère de spéculation, mais le perfectionne.

On réplique : La spéculation, en tant qu'elle doit être réglée par la prudence pour être faite dans la mesure convenable, prend le caractère d'opération *pratique* : pourquoi ne le prendrait-elle pas aussi lorsqu'elle est réglée par la *Logique* pour être faite avec art?

Réponse : La différence est grande : la spéculation, en effet, n'est point réglée par la prudence comme spéculation, mais comme opération morale, en tant que c'est une œuvre commandée par la volonté, qui peut être ordonnée à une fin bonne ou mauvaise. Sous ce rapport, elle est détournée de son genre et de sa fin propre, et elle prend le caractère d'opération *pratique*; au contraire, dans la *Logique*, elle est réglée dans son genre propre de spéculation, et cherche à atteindre certainement et droitement une fin *spéculative*, à savoir la connaissance de la vérité. Aussi la *Logique* la considère formellement sous la raison de spéculation.

SOLUTION DES OBJECTIONS. — *Objection première*. Aristote et saint Thomas, en divisant les sciences *spéculatives*, omettent la *Logique*; donc ils ne la reconnaissent point comme science *spéculative*.

Réponse. 1^o Je rétorque l'antécédent, car, en énumérant les sciences *pratiques*, ils ne comptent point parmi elles la *Logique* : donc, pour la même raison, ils ne la considèrent point comme *pratique*.

Réponse. 2^o Dans le passage que rapportent nos adversaires, Aristote ne divise que les sciences principales; il omet donc la *Logique*, qui est la servante des sciences *spéculatives*, comme dit saint Thomas. Ajoutons qu'au témoi-

gnage de Laerce , Aristote fait de la Philosophie une double part : l'une d'action , l'autre de contemplation , et que dans la partie contemplative il fait entrer la *Physique* et la *Logique*.

Deuxième objection. L'objet de la *Logique* est quelque chose de *pratique* : la *Logique* sera donc aussi *pratique*. On prouve l'antécédent : L'objet *pratique*, d'après Aristote , est quelque chose de contingent que nous faisons : or , l'objet de la *Logique* est quelque chose de contingent que nous faisons : donc il est *pratique*.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve , je distingue la majeure. L'objet *pratique* est quelque chose de contingent que nous faisons par une opération qui n'est pas une spéculation actuelle , je le concède ; par une opération qui est une spéculation actuelle , je le nie. Or l'être de raison qui est l'objet de la *Logique* se fait par une opération qui est une pure spéculation ; car il se fait en prenant connaissance , et même il consiste tout entier dans la connaissance et la spéculation.

Troisième objection. La science qui tend à une opération est *pratique* ; or la *Logique* tend à une opération : donc elle est *pratique*.

Réponse. Je distingue la majeure. La science qui tend à une opération renfermée dans l'intelligence , je le nie ; la science qui tend à une opération en dehors de l'intelligence , je le concède. J'applique cette distinction à la mineure , et je nie la conclusion. L'opération renfermée dans l'intelligence est une spéculation ; car , suivant un axiome aussi vulgaire que vrai , l'intelligence devient pratique par extension , c'est-à-dire quand elle s'étend aux actions des autres facultés pour les régler ; mais , renfermée en elle-même , elle ne fait qu'engendrer la connaissance de la vérité. Par conséquent , de ce qu'une science tend à une opération qui se fait dans l'intelligence , elle ne doit pas être réputée *pratique* , mais plutôt *spéculative* , puisque les sciences *spéculatives* ont

pour fin l'action qui se fait dans l'esprit, comme dit saint Basile. (*Homélie I^{re}, sur l'Hexam.*)

Instance. L'opération de l'intelligence peut être *pratique*: donc la science qui tend à une opération renfermée dans l'intelligence peut être *pratique*.

Preuve de l'antécédent. La *pratique* est l'exécution des règles et leur application à l'usage; or l'opération de l'intelligence peut être l'exécution et l'application des règles: donc elle peut être *pratique*.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la mineure. La *pratique* est l'exécution et l'application des règles *pratiques*, je le concède; *spéculatives*, je le nie; car l'application des règles *spéculatives* est plutôt une certaine spéculation; or les règles de la *Logique* ne sont point *pratiques*, c'est-à-dire ne s'appliquent pas à une certaine opération à faire; elles sont *spéculatives*, c'est-à-dire ce sont des règles pour bien spéculer.

Autre instance. Un acte d'intelligence peut être l'exécution de règles, même *pratiques*: donc la solution est nulle. *Preuve de l'antécédent.* Un acte de prudence est un acte d'intelligence; or c'est un acte de prudence que l'exécution des règles *pratiques*, par exemple des règles morales: donc l'acte d'intelligence peut être l'exécution de règles, même *pratiques*.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. L'acte de prudence est un acte d'intelligence; de l'intelligence *seule*, je le nie; de l'intelligence *en tant que la volonté y est jointe pour y trouver sa règle*, je le concède. La prudence, en effet, est une vertu qui perfectionne l'intelligence par rapport à la volonté, et pour bien vivre. Son acte est donc *pratique*, parce que la volonté y est jointe, et qu'il tend à quelque chose en dehors de l'intelligence. Mais la *Logique* perfectionne l'intelligence par rapport à elle seulement et pour bien spéculer.

On dira : Le syllogisme ne naît point de l'intelligence seule, mais de l'intelligence jointe à la volonté ; car on ne fait un syllogisme qu'autant qu'on le veut : donc la différence alléguée est nulle.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Le syllogisme est fait par l'intelligence, en tant que la volonté y est jointe *pour l'appliquer à l'opération*, je le concède ; *pour spécifier l'opération*, je le nie ; c'est-à-dire que pour que l'intelligence argumente, elle doit être appliquée par la volonté ; mais la volonté ne donne point l'espèce au syllogisme, que la volonté soit bonne ou mauvaise, il n'importe : dès qu'on observe les règles, le syllogisme est bon. Le syllogisme ne dépend donc de la volonté que dans le sens applicatif, et cela n'empêche point que ce ne soit une œuvre purement *spéculative*. Toute spéculation, en effet, dépend en ce sens de la volonté ; car nous ne pouvons spéculer qu'autant que nous le voulons.

Réplique. Certains syllogismes sont *pratiques* ; donc la *Logique* est ordonnée à la *pratique*. *Preuve de l'antécédent.* Le syllogisme opératif que fait tout homme qui délibère sur une chose à faire, et à l'occasion duquel Aristote a dit : *Les pécheurs sont mauvais logiciens*, c'est-à-dire qu'ils raisonnent faux, *tandis que les hommes de bien raisonnent juste*, ce syllogisme est purement *pratique* : donc, du moins en ce sens, la *Logique* est *pratique*.

Réponse. Les syllogismes opératifs ne sont point des syllogismes de *Logique*, mais des syllogismes de prudence ; car ils se composent de la bonne intention comme *majeure*, de la bonne délibération comme *mineure*, et de la bonne élection comme *conséquence*. Donc ces syllogismes n'appartiennent pas à la *Logique*, mais à la prudence ; c'est pourquoi l'homme de bien les fait parfaitement sans savoir la *Logique*.

Quatrième objection. Le syllogisme, même celui de la *Logique*, est ordonné à quelque chose de *pratique* : donc il

est *pratique*. *Preuve de l'antécédent*. Le syllogisme est ordonné non-seulement aux sciences spéculatives, mais encore aux sciences *pratiques* : donc il est ordonné à quelque chose de *pratique*.

Réponse. *Je nie l'antécédent*. Quant à la *preuve*, je *distingue*. Le syllogisme est ordonné aux sciences pratiques, *réducativement*, en tant qu'elles sont pratiques et qu'elles opèrent quelque chose, je le nie; *abstractivement*, en tant qu'elles sont sciences et qu'elles spéculent, je le concède. La science *pratique*, en effet, spéculé d'abord, et procède ensuite à l'opération. La *Logique* et le syllogisme lui sont utiles pour la première opération, à savoir pour la spéculation; quant à l'application de cette opération à l'œuvre, elle est en dehors des droits de la *Logique* et des préoccupations du logicien.

Cinquième objection. La science spéculative doit se renfermer dans la spéculation de son objet; or la *Logique* ne se renferme point dans la spéculation de son objet : donc elle n'est point spéculative.

Preuve de la mineure. La *Logique* ordonne sa spéculation à la confection de son objet; car nous apprenons les règles de l'argumentation pour bien argumenter.

Je réponds : On peut concéder la *majeure*, quoique la nature de la science *spéculative*, au moins de l'instrumentale, comme est la *Logique*, n'emporte pas qu'elle n'ordonnera pas son objet à autre chose. *Je nie la mineure*. Quant à la *preuve*, je *distingue*. La *Logique* ordonne la spéculation de son objet à sa confection, *si celle-ci n'est pas autre chose que la spéculation de l'objet mise en exercice*, je le concède; *si elle est pratique*, je le nie; car la confection du syllogisme est une certaine spéculation actuelle, puisqu'elle se fait en considérant. Or la science ne cesse point d'être *spéculative* parce qu'elle ordonne sa spéculation à une autre chose qui est aussi spéculation.

Instance. La confection actuelle du syllogisme, en admet-

tant qu'elle soit une spéculation, n'est cependant point la spéculation des règles de la *Logique*; donc elle en est la *pratique*.

Je réponds, d'après ce qui vient d'être dit, que la confection du syllogisme n'est point la spéculation des règles, mais qu'elle en est l'exécution spéculative, et je nie la conséquence.

Remarquons enfin que tout ceci, à quoi on a souvent attaché tant d'importance, n'est qu'une question de nom. Nos adversaires appellent *pratique* tout ce qui se fait selon des règles: en ce sens, la *Logique* est *pratique*. Ils se trompent, parce qu'il y a certaines règles pour bien spéculer, et par conséquent des règles spéculatives. Nous nous croyons, au contraire, en droit de réserver l'appellation de *pratique* à ce qui sort des limites de la spéculation, pour s'appliquer à une fin distincte. Comme cela, la *Logique* n'est pas *pratique*. Mais, dira-t-on, pourquoi tant d'arguments dans une question sans importance? Pour obéir à une coutume reçue. Ces arguments d'ailleurs ne sont pas sans utilité, puisqu'ils contribuent à éclairer les notions du pratique et du spéculatif.

ARTICLE CINQUIÈME.

LA LOGIQUE EST-ELLE NÉCESSAIRE AUX AUTRES SCIENCES?

Nous avons montré ce qu'est la *Logique* en elle-même; comparons-la maintenant aux autres sciences. Voyons d'abord si elle leur est nécessaire.

Il y a deux sortes de nécessaire: le nécessaire absolu, dit *simpliciter*, et le nécessaire relatif, dit *secundum quid*. Le nécessaire *absolu* est celui sans lequel la chose ne peut être: l'œil est nécessaire pour voir, la grâce pour être sauvé; le nécessaire *relatif* est celui sans lequel la chose peut être, mais difficilement: un cheval est nécessaire pour un long voyage, un habit et une maison sont nécessaires pour la vie,

et des lunettes le sont pour voir quand on vieillit. Remarquons encore qu'on peut considérer la science dans l'état parfait ou dans l'état imparfait. La science dans l'état parfait est la connaissance pleine et entière des conclusions relatives à un objet, de sorte qu'elles puissent se ramener à des principes connus par eux-mêmes, et être défendues contre ceux qui les attaquent. La science dans l'état imparfait est la connaissance acquise par une démonstration simple, mais insuffisante à pénétrer le côté difficile de la question, et à soutenir solidement les démonstrations dont elle s'appuie.

Cela posé, il y a sur la nécessité de la *Logique* trois opinions, deux extrêmes et une intermédiaire. Suivant les uns, la *Logique* est utile, mais non nécessaire, pour acquérir parfaitement les sciences; les autres veulent qu'elle soit nécessaire *absolument* pour acquérir les sciences, même à l'état imparfait; enfin la troisième opinion, qui sert d'intermédiaire, est que la *Logique* est nécessaire *absolument* pour acquérir les sciences à l'état parfait, mais non pour les acquérir à l'état imparfait.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La Logique n'est point nécessaire absolument pour acquérir la science à l'état imparfait.*

Preuve. L'intelligence naturelle suffit pour saisir des démonstrations faciles; or nous acquérons par ces démonstrations une certaine science, au moins une science imparfaite: donc par l'intelligence naturelle seule on peut acquérir une science imparfaite, et l'art de la *Logique* n'y est point nécessaire. La *mineure* est certaine; car la science est une connaissance acquise par démonstration. La *majeure* résulte de l'expérience. Quel homme, en effet, sans *Logique*, par la lumière naturelle seule, ne déduit point la plupart des conséquences qu'emporte un principe certain, ou ne les perçoit point quand elles lui ont été exposées clairement? Quand la plupart des ouvrages des autres arts se peuvent

faire sans art, comme chanter, bâtir, etc., il serait bien étonnant que l'homme ne pût jamais faire sans se tromper une œuvre aussi naturelle que celle de discuter sans avoir appris l'art de la *Logique*.

Confirmation. Il y avait avant la *Logique* acquise une première démonstration de la *Logique* : donc on acquiert sans la *Logique* acquise une connaissance démonstrative.

On dira : Pour savoir, même imparfaitement, on doit, par une connaissance réfléchie, observer si la conséquence de la démonstration est bonne. Or cette connaissance réfléchie est un certain élément de la *Logique* acquise. Donc, sans la *Logique* acquise, personne ne peut avoir la science, même imparfaite.

Réponse. La *Logique* naturelle suffit pour cette connaissance réfléchie; car toute connaissance qui nous avertit de la bonté d'une conséquence n'est pas de la *Logique* acquise, mais celle-là seulement qui est fondée sur les principes et les règles de la *Logique* qu'on a considérés attentivement. Si nos adversaires veulent que cette connaissance superficielle soit la *Logique* acquise, ce ne sera plus qu'une question de nom.

SECONDE CONCLUSION. — *La Logique est nécessaire absolument pour acquérir les sciences à l'état parfait.* Ainsi le pense saint Augustin (liv. II de l'Ordre, chap. 13). *La science des sciences, dit-il, que l'on appelle Logique, enseigne à apprendre : elle seule peut faire des savants.* Platon dit aussi : *Sans elle, on ne peut pas atteindre parfaitement la vérité.* Aristote remarque que, parce qu'ils n'avaient pas cette science, les anciens philosophes de la Grèce sont tombés, malgré leurs grands talents, dans un grand nombre d'erreurs.

Preuve. Pour acquérir parfaitement les sciences, il est nécessaire absolument de discourir parfaitement : or, l'esprit humain, sans cette connaissance exacte de la nature et des principes du discours qui constitue la *Logique* ac-

quise, ne peut pas discourir parfaitement : donc il ne peut pas avoir une science parfaite sans la *Logique*. La *majeure* est évidente par les termes. Quant à la *mineure*, on s'en persuade en considérant l'imperfection de l'esprit humain, et en réfléchissant à ce fait que celui qui veut disserter parfaitement doit savoir que ses démonstrations sont assujetties à des règles, et s'appuient sur les principes certains et évidents d'une bonne discussion ; il doit donc connaître ces règles et ces principes.

Confirmation. Celui qui ne sait pas parfaitement qu'il sait, ne sait point parfaitement ; or, sans la *Logique*, nous ne savons point parfaitement que nous savons : donc nous ne savons point parfaitement. *Je prouve la mineure.* La *Logique* est la science du discours parfait ; donc, sans elle, on ne sait point parfaitement que l'on sait.

Galien prouve la même chose contre Érasistrate par ce dilemme : *Ou bien la première chose venue suit de la première chose venue, ou bien non. Si c'est non, on a besoin d'un art pour discerner ce qui suit et ce qui ne suit pas d'autre chose. Si c'est oui, de ce qu'un corbeau est noir et de ce qu'un cygne est blanc, j'en conclus qu'Érasistrate est un sot.*

Objection. Bien des gens ont appris facilement les sciences sans la *Logique* ; sans elle, Hippocrate est devenu médecin, les Égyptiens étaient mathématiciens, les Hébreux et les Chaldéens avaient acquis toutes les sciences : donc elle n'est pas nécessaire *absolument*. Il y a plus, la plupart des saints Pères blâment la *Logique* comme nuisible, principalement celle d'Aristote ; on attribue même à saint Ambroise cette parole : « De la *Logique* d'Augustin, délivrez-nous, Seigneur. »

Réponse. Ces anciens n'ont pas ignoré la *Logique*, elle était seulement pour eux dans d'autres termes que pour nous. Au livre de la *Sagesse*, chap. VIII, on attribue au Sage de connaître les subtilités du discours et la solution des arguments. Ceux des anciens qui ne connaissaient pas

la *Logique*, ont acquis les sciences parfaitement quant aux documents et aux expériences ; mais non quant à la certitude et à la rectitude de la forme , et dans bien des cas, ils se sont laissé tromper par des syllogismes vicieux. Aristote, comme nous l'avons déjà dit, en cite plusieurs exemples. Quant aux saints Pères, ils ne blâment que cet abus de la *Logique*, qui était familier aux hérétiques dans les combats contre la Foi véritable. Enfin, si la *Logique* de saint Augustin, lorsqu'il était encore infidèle, a été inquiétante pour les défenseurs de la Religion, après sa conversion, elle l'a aidé puissamment à soutenir la vérité.

Instance. Maintenant encore les géomètres s'occupent peu de la *Logique*, et cependant on ne peut démontrer plus strictement ni persuader plus évidemment qu'ils ne font : donc la *Logique* n'est pas nécessaire absolument pour la science parfaite.

Je réponds que la géométrie découle de principes très-faciles, et que, par là, elle est assez bien appuyée pour n'avoir pas grand besoin de l'attention aux règles. Cependant elle n'est pas non plus parfaite sans la connaissance de ces règles, et il ne faut point croire que les plus grands géomètres aient ignoré la *Logique*. J'avoue pourtant qu'entraînés trop souvent par l'évidence des théorèmes, ils ont fait moins attention aux procédés formels ; mais aussi, plusieurs erreurs se sont glissées dans cette science, comme le remarque l'auteur de l'excellent ouvrage appelé *l'Art de penser*, quatrième partie, chap. iv et ix (1), et cela ne fait que confirmer ce que nous disons de la nécessité de la *Logique*.

Nouvelle instance : La *Logique* est une science ; or elle s'acquiert parfaitement sans elle-même, donc les autres sciences peuvent aussi s'acquérir sans la *Logique*.

Réponse première. Je nie la parité, car la *Logique* est la faculté de bien discourir, et pour l'apprendre il n'est

(1) C'est la *Logique* de Port-Royal.

point nécessaire de la posséder déjà : personne, en effet, ne doit savoir d'avance ce qu'il apprend. Les autres sciences, au contraire, n'enseignent pas à bien discourir ; aussi, pour bien discourir à leur occasion, doit-on posséder auparavant la *Logique*. C'est ce qui a fait dire à Aristote : *Il est absurde de chercher en même temps la science et le mode de savoir.*

Réponse seconde : La *Logique* se présuppose elle-même à certain degré, car la *Logique* naturelle aide la *Logique* artificielle imparfaite, et la *Logique* artificielle imparfaite conduit à la *Logique* parfaite.

Réplique : Sans la *Logique*, on peut avoir une démonstration parfaite : donc aussi une science parfaite.

Réponse première. Je distingue l'antécédent : en matière facile, je le concède ; en matière difficile, je le nie. Or, on n'est point réputé savoir parfaitement quand on n'a de démonstration parfaite que sur les choses faciles.

Réponse seconde. Je distingue encore l'antécédent : Sans la *Logique*, il peut y avoir une démonstration parfaite *en elle-même*, je le concède, *parfaite par rapport à celui qui démontre*, je le nie ; car, qui démontre parfaitement, doit montrer clairement la justesse de sa *conséquence*, et cela ne peut pas se faire sans la *Logique*.

On dira : Donc toutes les autres sciences dépendent de la *Logique*, et, par conséquent, c'est une science plus noble que les autres.

Réponse. Je distingue l'antécédent : Elles dépendent de la *Logique* *quant à la matière*, je le nie ; *quant à la forme syllogistique*, je le concède ; or, la forme syllogistique n'est qu'une forme instrumentale, et la matière est ce qu'il y a de principal dans les sciences : donc on ne doit point conclure qu'elles dépendent de la *Logique* comme d'une science principale, mais bien qu'elles la réclament comme une servante nécessaire.

ARTICLE SIXIÈME.

LA LOGIQUE FAIT-ELLE LES DÉMONSTRATIONS DES AUTRES SCIENCES?

Ici les opinions se partagent, même dans notre école; plusieurs pensent que chaque science fait ses démonstrations sous la direction de la *Logique*, d'autres que la *Logique* fait absolument toutes les démonstrations, et que les autres sciences ne font que lui fournir la matière sur laquelle elle opère. Peut-être ces deux opinions peuvent-elles se concilier. Nous distinguerons trois choses dans le syllogisme démonstratif: 1^o La matière dont il se compose, à savoir les termes et les propositions; 2^o la forme ou la disposition de cette matière en mode de syllogisme; 3^o l'assentiment par lequel l'esprit adhère aux prémisses, et, à cause des prémisses, à la conclusion. Cela posé, nous concluons comme il suit:

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Les démonstrations des autres sciences, quant à la connaissance de la matière, n'appartiennent pas à la Logique.*

Preuve. La connaissance d'une science ne s'étend pas au delà de son objet; or la matière des autres sciences est au delà de l'objet de la *Logique*: donc la connaissance n'en appartient pas à la *Logique*. *La mineure* est certaine, car l'objet de la *Logique* est un être de raison, et la matière des autres sciences est prise dans des êtres réels. *Prouvons la majeure.* La science est essentiellement la connaissance d'un objet; donc si la connaissance d'une science s'étendait au delà de son objet propre, elle s'étendrait essentiellement elle-même au delà de sa propre essence, ce qui est impossible.

SECONDE CONCLUSION. — *L'assentiment par lequel l'esprit adhère aux prémisses, et par celles-ci à la conclusion en matière scientifique, ne vient pas effectivement*

de la Logique, mais de la science à laquelle appartient cette matière.

Preuve. Cet assentiment est la connaissance actuelle de la matière des autres sciences, mais cette connaissance n'appartient pas à la *Logique*; donc, l'assentiment ne lui appartient pas non plus. La *majeure* est notoire; consentir à une proposition, ce n'est pas autre chose que la reconnaître pour vraie. Quant à la *mineure*, elle a été démontrée dans la précédente conclusion.

Confirmation. Si la *Logique* produisait notre assentiment démonstratif dans la matière des autres sciences, elle seule serait science, et les autres seraient superflues; car les sciences perfectionnent l'intelligence et la déterminent à consentir à leurs conclusions; mais personne ne dira que la *Logique* seule est une science, et que les autres sont superflues; donc ce n'est pas elle, mais les autres sciences qui engendrent notre assentiment.

TROISIÈME CONCLUSION. — *La forme syllogistique, même dans la matière des autres sciences, est faite par la Logique. Ainsi toute démonstration, quant à la forme, vient de la Logique naturelle ou artificielle, suivant qu'on y a suivi ou non les règles.* Ainsi le pense saint Thomas, (*opusc. LXX*, q. v, art 1), où il dit : *C'est le propre de la Logique de fournir aux autres sciences des instruments de savoir.* Aussi dit-on que la *Logique* est l'organe et la servante des sciences, parce que sa fonction est de disposer artificiellement les matières afin qu'elles puissent être connues convenablement et facilement.

Preuve de raison. La forme syllogistique se fait par cette qualité de l'esprit à laquelle il appartient d'ordonner la matière en mode de syllogisme. Or, il appartient à la *Logique* seule d'ordonner les choses connues en mode de syllogisme; donc la forme syllogistique vient de la *Logique* seule. L'évidence de la *majeure* résulte des termes. Quant à la *mineure*, elle indique deux choses : première-

ment, qu'il appartient à la *Logique* d'ordonner les choses connues ; secondement, que cela n'appartient pas aux autres sciences. Le premier point est constaté par la définition de la *Logique* : c'est la faculté de bien discuter, c'est-à-dire de bien disposer chaque matière dans la forme de la discussion. Le second point, et c'est en celui-là seul qu'il peut y avoir difficulté, se démontre ainsi : Il est réservé d'ordonner à cette qualité de l'esprit à laquelle il appartient d'éclairer l'esprit et de le porter à ordonner ; car on dit que les qualités de l'esprit accomplissent des opérations en tant qu'elles déterminent et portent les puissances à les accomplir ; c'est ainsi qu'on dit de l'art de bâtir, qu'il bâtit en tant qu'il détermine et porte l'architecte à bâtir, mais les autres sciences n'éclairent pas et ne portent pas l'intelligence à l'accomplissement de l'ordre syllogistique, car il est en dehors de leur objet et de leurs principes : donc elles ne produisent pas cet ordre.

Les adversaires répondent : L'ordre syllogistique peut être envisagé de deux manières, comme étant à connaître ou comme étant à faire ; dans la première manière, il n'appartient qu'à la *Logique* ; dans la seconde manière, il peut appartenir aux autres sciences qui ordonnent leurs syllogismes conformément aux règles qu'elles ont empruntées à la *Logique*.

Mais pour faire la forme syllogistique, il faut la connaître ; car cette forme est un être de raison dont le tout est dans le fait d'être connue : notre esprit la fait donc quand il saisit entre les propositions et les termes un ordre prescrit par des règles ; or, les sciences autres que la *Logique* n'aident pas l'intelligence à connaître l'ordre syllogistique : donc elles ne le produisent pas.

Confirmation : Les autres sciences ne font point ce qu'elles supposent ; or, elles supposent l'ordre syllogistique que la *Logique* renferme dans ses principes ; donc elles ne le font point. *La majeure* est comprise par elle-même.

Expliquons *la mineure* : Les autres sciences sont acquises en tant que l'intelligence aidée par la *Logique* dispose leurs principes connus par eux-mêmes en mode de démonstration, pour en tirer la connaissance de la première conclusion, qui est aussi le premier élément de la science; elles se perfectionnent en tant que l'intelligence, ordonnant de nouveau suivant les règles de la *Logique*, les conclusions ainsi tirées, en fait sortir d'autres, et toujours en continuant: donc les autres sciences, et dans leur origine et dans leur développement, supposent la forme syllogistique faite par l'intelligence aidée de l'aptitude *logique* qui est en l'esprit; c'est pourquoi on les appelle *des qualités* acquises par suite de démonstrations, c'est-à-dire par le moyen des propositions ordonnées en mode de syllogisme.

Première objection. Saint Thomas dit expressément, (IV *Métaph.*, art. 4) : *Dans la partie démonstrative, la doctrine seule appartient à la Logique, et l'usage de cette doctrine aux autres sciences* : donc les autres sciences font la forme syllogistique, en usant des règles de la *Logique*.

Réponse. Saint Thomas, comme on le peut juger par le texte même, ne parle point de l'usage qui consiste à faire la forme syllogistique, mais de cet autre usage qui consiste à fournir le moyen. En effet, bien que la *Logique* fournisse les moyens des syllogismes probables, elle ne donne cependant pas aux autres sciences les moyens de leurs démonstrations; mais chaque science a ses moyens et ses principes pour établir ses conclusions.

Deuxième objection. Faire la forme syllogistique ce n'est pas autre chose que connaître les objets des sciences disposés en mode de syllogisme; or chaque science connaît ses objets disposés en mode de syllogisme: donc chaque science fait la forme syllogistique.

Réponse. Je distingue *la majeure*. Faire la forme syllogistique c'est connaître les objets des sciences disposés en

mode de syllogisme, *d'une connaissance qui ordonne ces objets*, je le concède; *d'une connaissance qui ne fait que saisir la vérité des choses disposées en mode de syllogisme*, je le nie; *et quant à la mineure*, chaque science connaît ses objets disposés en mode de syllogisme, *d'une connaissance qui ordonne ces objets*, je le nie; *d'une connaissance qui ne fait que saisir la vérité des objets ordonnés*, je le concède; *et je nie la conséquence*. *Explication*. Dans chaque syllogisme démonstratif il y a deux connaissances : celle de l'ordre syllogistique, et celle de la vérité des choses ordonnées. La première fait proprement la forme syllogistique, et appartient à la *Logique*, puisque c'est elle qui éclaire, forme et dispose l'intelligence à saisir et à connaître dans chaque chose l'ordre syllogistique. La seconde connaissance, c'est-à-dire celle de la vérité des choses ordonnées, n'est pas productive de la forme syllogistique : elle ne fait que saisir la vérité, et elle appartient seulement aux autres sciences.

Troisième objection. Si la *Logique* faisait les démonstrations des autres sciences, elle seule serait science. Le *conséquent* est faux, donc l'*antécédent* l'est aussi. *Preuve de la conséquence*. C'est à la science qu'il appartient de faire des démonstrations; donc si la *Logique* seule les fait, elle seule est science.

Réponse. Je distingue la majeure. Si la *Logique* seule faisait les démonstrations des autres sciences, *quant à la forme syllogistique seulement, et en disposant la matière*, je le nie; si elle le faisait *quant aux actes mêmes*, je le concède. Il y a des actes par lesquels nous adhérons à la vérité des choses disposées en mode de syllogisme; c'est la science spéciale qui produit ces actes, et la démonstration appartient à cette science; elle n'appartient pas à celle qui ne fait que disposer et préparer la matière démonstrative, pour qu'elle soit l'objet convenable d'une relation entre l'esprit et la science.

En voilà assez sur la question préliminaire de la nature de la *Logique*. Les discussions que plusieurs y rattachent, sur l'être de raison en général, n'appartiennent pas à cette question; nous les traiterons plus tard à leur place, c'est-à-dire dans la Métaphysique.

LOGIQUE MAJEURE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ÊTRE DE RAISON DANS LA PREMIÈRE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

Nous avons exposé avec assez de soin dans la *Logique mineure* ce qui appartient aux préceptes qui dirigent la première opération de l'esprit, nous allons maintenant examiner les questions qu'on soulève ordinairement sur cette première opération.

Elle s'applique aux termes, et aux choses signifiées par eux. De ces termes, les uns sont singuliers, les autres universels. Les termes singuliers ne donnent lieu à aucune discussion, et la science ne s'en occupe pas. Aux termes universels, au contraire, se rapportent toutes les questions discutées. Dans ces termes universels on peut envisager deux choses : premièrement l'universalité et les caractères qui s'y rapportent; secondement, la division des choses universelles en divers genres suprêmes qu'on appelle *catégories* ou *prédicaments*. Nous diviserons donc cette partie de la *Logique* en deux thèses : l'une sera sur les *universaux*, l'autre sur les *prédicaments*.

PREMIÈRE THÈSE.

DES UNIVERSAUX.

Le traité des *universaux* est attribué à Porphyre, et il s'appelle en grec *isagoge*, autrement dit introduction. Porphyre entend y amener l'esprit à l'intelligence des *prédicaments* d'Aristote.

Porphyre était Phénicien, chrétien d'abord, et plus tard apostat. Il était philosophe de profession. Les platoniciens le revendiquent. Dans le fait, il fut disciple de Plotin, et se trouva sur les bancs avec Origène. C'était vers l'an 280, au temps où Dioclétien tenait l'empire. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages; quelques-uns sont dirigés contre la Foi qu'il avait reniée : ceux-là ont été réfutés par les Pères; d'autres traitent de la magie et des sacrifices profanes : ils sont remplis d'idées superstitieuses; enfin il y en a sur la philosophie. Parmi ceux-ci on remarque le traité des *universaux* ou des *cinq termes*; c'est celui-là qu'on explique ordinairement dans les écoles.

Nous allons l'examiner dans cet ordre : 1^o des *universaux* en général; 2^o des *universaux* en particulier; 3^o des propriétés des *universaux*.

QUESTION PREMIÈRE.

DES UNIVERSAUX EN GÉNÉRAL.

Universel, dans son étymologie latine, c'est *unum versus alia*, et en français, *un se rapportant à plusieurs*.

Un peut se rapporter à plusieurs de trois manières : comme cause, comme représentation, comme nature. L'*universel* est cause, quand une seule cause se rapporte à des effets nombreux et variés : c'est ce qui a lieu pour Dieu, pour le soleil, etc.; l'*universel* est représentation, quand

une chose en représente ou en signifie un grand nombre : ainsi l'idée de maison, pour l'artiste, représente plusieurs maisons; le mot animal signifie plusieurs choses désignées par ce mot; l'*universel* est dans la nature, quand une chose est apte à se trouver en plusieurs ou bien apte à se dire de plusieurs : ainsi la nature humaine est en plusieurs individus et se dit d'eux. Être apte à être en plusieurs, c'est l'essence de l'universel; être apte à se dire de plusieurs, c'est sa propriété.

Nous parlerons seulement ici de l'*universel* comme être et comme prédicat. Or l'*universel*, comme tout concret, emporte deux choses : la forme et le sujet, ou bien l'universalité et la chose à laquelle convient l'universalité. Nous allons donc examiner : 1^o à quelles choses convient l'universalité; 2^o dans quel état elle leur convient, si c'est du côté de la chose ou dans l'intelligence; 3^o par quelle opération de l'esprit se fait l'universalité; 4^o combien il y a d'espèces d'universel; 5^o si l'universel est un genre par rapport au cinq universaux.

ARTICLE PREMIER.

LES NATURES SONT-ELLES UNIVERSELLES ?

Il y a trois opinions : la première est celle des *nominaux*, qui prétendent que les mots seuls, et non les choses, sont universels : aussi disent-ils que les sciences n'ont pour objet que les mots ou les noms; de là leur nom de *nominaux*. Cette secte eut Guillaume Okam, des Frères Mineurs, pour auteur, ou plutôt pour restaurateur; car il y eut avant lui des *nominaux*; et ceux qui l'ont précédé ont été vivement réfutés par saint Anselme (liv. I de l'*Incarnation du Verbe*, chap. 1). *Les dialecticiens de notre temps*, dit-il, *dialecticiens hérétiques*, prétendent que les substances universelles ne sont que le souffle de la voix, *flatum vocis*. On

peut leur adjoindre les stoïciens, qui veulent que les *universaux* soient de pures conceptions de l'esprit, sans rapport avec les choses conçues; d'où il suit que les mots extérieurs ne sont que des *universaux* arbitraires, quand même les conceptions intérieures seraient des *universaux* naturels. C'est bien là l'opinion des *nominaux*.

La seconde opinion est celle de Platon. Il pensait qu'il y a des choses universelles, mais séparées des singulières, c'est-à-dire des *idées* éternelles et immuables, ou des formes archétypes et primitives, qui donnaient par participation l'existence aux êtres singuliers. Il établissait deux impressions de ces *idées*, l'une dans la matière, et l'autre dans notre esprit. Par l'impression des *idées* dans la matière était produite, selon lui, la multitude des individus, comme par l'impression du cachet dans les diverses parties de la cire sont produites beaucoup d'images semblables. Par l'impression des *idées* dans l'esprit, au contraire, naît la science que nous avons des choses. Cette impression se fait dans notre esprit avant son union au corps, et nous avons ainsi une science innée de toute chose. Ces nobles caractères sont cachés par la matière qui enveloppe l'âme, et ils ne paraissent qu'autant que l'on dissipe par l'étude les souillures de la chair. C'est ainsi qu'un tableau apparaît dans tout son éclat quand on secoue la poussière qui le couvre. Aussi, selon Platon, n'apprenons-nous rien de nouveau; nous ne faisons que nous rappeler les choses oubliées, et la science, par conséquent, n'est qu'une réminiscence.

La troisième opinion est celle des péripatéticiens. Pour l'expliquer, nous établissons cette *première conclusion* :

Il n'y a pas seulement des conceptions et des mots, il y a aussi des choses et des natures universelles qui leur correspondent.

Telle était l'opinion d'Aristote; car (*Periherm.*, chap. VII) il divise les choses en *singulières* et *universelles*, et il décide nombre de fois que les sens s'appliquent aux choses

singulières, et l'intelligence aux choses universelles. Au livre des Prédicaments, il dit que les substances sont les unes universelles, et les autres singulières.

Preuve de raison. L'universel est un en plusieurs ; or la nature, signifiée par le mot *universel*, est une en plusieurs : donc elle est *universelle*. La *majeure* est la définition même de l'universel. La *mineure se prouve*. Une chose est en plusieurs quand on peut dire de beaucoup qu'elle est dans chacune. Or, c'est non point de la conception ou du mot, mais de la nature conçue et signifiée par le mot qu'on affirme qu'elle est en plusieurs : donc la nature elle-même est en plusieurs. L'évidence de la *majeure* résulte des termes. Je prouve la *mineure* : quand je dis : *Pierre est essentiellement homme ; Paul est essentiellement homme ;* j'affirme véritablement une seule chose de plusieurs. Chaque proposition, en effet, est vraie, et dans chacune est un même prédicat, qui s'affirme de plusieurs ; or cette seule chose n'est point ma conception, car il est faux que Pierre soit essentiellement ma conception ; ce n'est pas non plus un nom, car il est faux que *Pierre* soit essentiellement un nom : donc c'est la nature humaine conçue par moi, et signifiée par ce nom : *homme*. Aussi quand on demande : *Qu'est-ce que l'homme ?* je réponds : *C'est un animal raisonnable*. Cette définition ne convient pas au mot ou à la conception, mais à la chose même.

Confirmation. Les objets des sciences sont *universels* ; or ce ne sont point les mots ou les conceptions que considèrent les sciences, mais les choses elles-mêmes ; ainsi, quand le physicien démontre que la terre est ronde, il ne le démontre pas d'un mot ou d'une conception qui manque de figure, mais d'une chose conçue et signifiée : donc les choses sont *universelles*.

Les nominaux répondent : Les mots et les conceptions ne s'affirment point de plusieurs, et ne sont point l'objet de la considération des sciences, quand ils sont entendus ma-

tériellement, mais quand ils sont entendus formellement en tant qu'ils supposent pour les choses, et c'est en ce sens qu'ils sont *universels*.

Cette réponse confirme notre opinion, car il suit de là que les mots et les conceptions ne sont *universels* que représentativement; mais que les choses, au contraire, qui sont leurs sujets, sont *universelles* par entité. Le mot *singulier*, en effet, diffère du mot *universel* en ce que celui-ci désigne une chose singulière, tandis que l'autre désigne une chose commune à plusieurs. Le mot est donc *universel*, parce qu'il suppose pour une chose universelle.

On réplique que les mots sont *universels*, non parce qu'ils signifient une chose commune à plusieurs, mais parce qu'ils signifient immédiatement plusieurs *singuliers*.

Je réponds : Quand je dis : *Pierre est homme*, j'affirme de *Pierre* le signifié immédiat de ce mot *homme*; mais je n'affirme point que *Pierre* est plusieurs *singuliers* : donc le mot ne signifie pas immédiatement plusieurs *singuliers*, mais une nature commune à plusieurs *singuliers*.

Objection : Toute nature existante est singulière, car il n'y a d'existence que pour les *singuliers* : donc, aucune nature n'est *universelle*.

Réponse. Je distingue l'antécédent : La nature existante est singulière à raison de la différence individuelle qui la renferme, je le concède; à raison d'elle-même, je le nie; et pour le conséquent, la nature n'est pas *universelle* en tant qu'elle est contractée individuellement, je le concède; en tant qu'elle est considérée précisément en elle-même et abstraction faite des individus, je le nie.

Instance. La nature considérée abstraction faite des individus n'est pas une substance en réalité, c'est une conception de notre esprit; donc ce ne sont point les choses elles-mêmes, mais les conceptions de notre esprit qui sont *universelles*.

Réponse. Je distingue l'antécédent : C'est une concep-

tion *objective*, je le concède; *formelle*, je le nie. On distingue deux conceptions : la *formelle*, et l'*objective*. La *formelle* est un acte de l'esprit par lequel on conçoit; la conception *objective* est la chose même conçue que l'on perçoit par la conception. La nature abstraite n'est point l'acte de notre esprit, c'est la chose perçue par notre esprit sous le mode d'abstraction, et c'est celle-là qui est proprement *universelle*. Par conséquent, si les *nominaux* entendent par le nom de *conception* la chose même en tant qu'elle est conçue, et s'ils veulent seulement que les natures soient *universelles*, non point en tant qu'elles existent en elles-mêmes, mais en tant que nous les concevons dans notre esprit, et par conséquent, si c'est en ce sens qu'ils veulent que les conceptions soient *universelles*, leur opinion s'accordera avec la nôtre en réalité; il n'y aura plus qu'une discussion de mots. Nous dirons plus bas, en effet, que la nature n'est pas *universelle* du côté de la chose, mais seulement du côté de l'intelligence.

CONCLUSION SECONDE. — *Les natures universelles n'existent pas en dehors des singuliers; ce sont les natures mêmes des singuliers qui, abstraites par l'esprit de la singularité, prennent le caractère d'universalité, comme nous l'expliquerons plus bas.*

Preuve : L'essence d'une chose n'est pas en dehors de cette chose : or les natures universelles sont de l'essence des singuliers; donc elles ne sont pas en dehors des singuliers. L'évidence de la *majeure* résulte des termes; car l'essence constitue la chose, elle est la chose même essentiellement. *Je démontre la mineure*; ce qui s'affirme essentiellement d'une chose est de l'essence de cette chose; or, les natures universelles s'affirment essentiellement des singuliers. En effet, cette affirmation est vraie : *Pierre est essentiellement homme* : donc elles sont de l'essence des singuliers.

Concluons de là que les idées de Platon, si elles étaient, ne pourraient pas s'appeler *universelles* comme être, car

elles seraient en plusieurs non essentiellement, mais seulement comme cause et comme représentation, c'est-à-dire qu'elles seraient causes et exemplaires de plusieurs.

Objection. Les sciences ont pour objet des choses universelles et immuables; or il y a des sciences, donc il doit y avoir des natures originales, universelles et immuables auxquelles elles s'appliquent; par conséquent, des idées séparées des choses.

Réponse. Je distingue la majeure. Les sciences ont pour objet des choses universelles et immuables, *quant à la connexion des prédicats essentiels, ou quant à l'essence*, je le concède; *quant à l'existence*, je le nie; c'est-à-dire que les sciences dans les choses muables et singulières ne se rapportent pas à l'existence et aux accidents particuliers, mais à certains prédicaments nécessaires dont la connexion avec l'essence est immuable, universelle et perpétuelle: ainsi, que le corps soit engendré et se corrompe, c'est quelque chose de singulier et de variable; cependant il est vrai invariablement et immuablement que tout corps qui se corrompt est composé de parties dissolubles. Dans ce sens, on dit que les sciences ont pour objet des choses universelles et perpétuelles, et non point des natures réellement séparées des singuliers; car elles considèrent les natures des singuliers corruptibles sous un mode universel et immuable. Nous reviendrons sur cette explication q. III, art. 1.

On demande si Platon a fait de ses *idées* des substances existant en elles-mêmes en dehors des singuliers.

Réponse. Telle semble avoir été son opinion, car Aristote lui en fait souvent reproche, et l'on doit admettre difficilement ou qu'il en ait imposé publiquement à Platon, ou qu'il n'ait point compris l'opinion de ce maître. Saint Thomas incline à ce sentiment (*première partie*, q. xv, art. 1, *réponse à la première objection*). Des auteurs très-graves cependant, saint Augustin entre autres, croient que

Platon par ses idées n'entendait pas autre chose que ce qui est dans l'Intelligence divine. De même que l'artiste a dans son esprit l'idée de l'œuvre qu'il doit faire ; de même le suprême Ouvrier du monde porte de toute éternité en lui-même l'idée de toutes les créatures, comme l'enseignent les théologiens ; aussi Boëce dit-il de Dieu :

. *Pulchrum, pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.*

De ce bel univers, Dieu, la beauté suprême,
Renferme en son esprit l'ensemble harmonieux ;
Il fit, semblable à lui, comme à son type même,
Cet ordre ainsi formé pour captiver les yeux.

Ces idées prennent le nom de monde archétype, et voici ce qu'en dit saint Jean : *ce qui a été fait était vie en Lui*, c'est-à-dire préexistait en Dieu de toute éternité intelligiblement, et par conséquent vitalement. Saint Paul, dans son Épître aux Hébreux, chap. x, appelle aussi ce monde idéal et archétype, *les siècles invisibles ; nous savons, par la Foi*, dit-il, *que les siècles ont été disposés par le Verbe de Dieu, de sorte que d'invisibles ils devinssent visibles* ; c'est-à-dire, comme ils existaient d'une manière invisible dans l'Esprit de Dieu, ils ont été établis au commencement des temps dans leur ordre naturel. Il suit de là que les natures de choses ont un triple état : l'état idéal, dans l'Intelligence divine ; l'état naturel, dans la nature des choses, et l'état intelligible, dans l'intelligence de l'homme. Les natures dans le premier état, c'est-à-dire dans l'état idéal, sont superuniverselles et supersingulières ; en elles-mêmes elles sont singulières : dans l'intelligence de l'homme elles sont universelles.

ARTICLE DEUXIÈME.

SI LA NATURE EST FORMELLEMENT UNIVERSELLE DU CÔTÉ
DE LA CHOSE MÊME.

La nature peut être envisagée de trois manières, comme le remarque saint Thomas (*de l'Être et de l'Ess.*, ch. iv) : d'abord en tant qu'elle est enfermée dans les singuliers, comme la nature humaine dans Pierre et dans Paul; ensuite, en tant qu'elle est conçue dans notre esprit abstractivement des singuliers : c'est ainsi que le géomètre considère le triangle, abstraction faite de tous les triangles qui existent; enfin, précisément en elle-même, c'est-à-dire eu égard aux prédicats essentiels qui lui conviennent partout et toujours : comme quand je considère que le triangle est une figure plane renfermée en trois lignes, dont les trois angles sont égaux à deux droits, car ces prédicats conviennent à tout triangle, soit dans la réalité, soit dans l'esprit.

Cela posé, il y a trois opinions. La première est celle de Scot, qui veut que la nature soit *universelle* en elle-même, et, par conséquent, du côté de la chose, l'intelligence ne faisant pas cette universalité, mais la découvrant ou l'observant. Les autres veulent que la nature soit *universelle* en tant qu'elle est dans plusieurs sujets semblables, et cette similitude, prise du côté de la chose, constituerait l'universalité. La troisième opinion est renfermée dans la conclusion suivante.

CONCLUSION. — *La nature n'est pas universelle formellement en elle-même, ni en tant qu'elle existe dans les choses, mais seulement dans l'intelligence.*

C'est l'opinion de tous les Thomistes, et de presque tous les philosophes, excepté les Scotistes. Ainsi l'enseigne partout saint Thomas. Il dit, par exemple (*opusc. LV*) : *L'universel n'est que dans l'âme, et il n'est aucunement dans*

les choses. (*Sur l'Être et l'Ess.*, ch. 4.) *La raison d'espèce appartient à la nature humaine, en tant qu'elle est dans l'intelligence. Et (I. P. Q. LXXXV, art. 2, réponse à la seconde objection) : La nature qui reçoit l'intention d'universalité n'est que dans les singuliers, et l'intention d'universalité est dans l'intelligence. Et Aristote, dans un mot devenu proverbial : L'universel n'est rien, ou il ne vient qu'en second lieu : ce qui veut dire qu'il n'est nulle part ailleurs que dans l'intelligence ; car, comme le remarque très-bien saint Jean Damascène (liv. I, sur la Foi, ch. XXI), dans la réalité, Pierre est considéré comme séparé de Paul ; mais dans la raison et l'intelligence, par suite de la conjonction et de la communion qui se fait, on les regarde comme ne faisant qu'un. C'est notre esprit qui voit que Pierre et Paul sont de la même nature, qu'ils ont une nature commune.*

Preuve de raison. L'universel est un en plusieurs ; or la nature, du côté de la chose, n'est pas une et même en plusieurs objets, elle est singulière dans les singuliers : donc elle n'est pas *universelle* du côté de la chose.

Je prouve la mineure. La nature d'une chose s'identifie avec la chose, car elle en est l'essence ; mais chaque chose existe en elle-même, divisée et distinguée des autres, et pour ainsi dire propre à elle-même. Donc sa nature n'est pas une et même avec la nature de l'autre, mais elle en est divisée et distinguée.

Confirmation. La nature de Pierre, et il en est ainsi des autres, est le corps et l'âme de Pierre joints ensemble ; car qu'est-ce autre chose ? Or Pierre a un corps qui lui est propre, et une âme qui lui est propre, l'un et l'autre distincts du corps et de l'âme des autres, comme il est évident : donc sa nature en réalité se distingue de la nature d'un autre homme. Cette raison est de saint Thomas. (*Opusc. IV*, chap. VII.)

Scot répond. La nature de Pierre n'est pas distinguée de Pierre réellement, mais elle en est distinguée formellement. Or, bien que Pierre soit chose distincte de Paul, il y a cependant dans Pierre une formalité, à savoir la nature humaine, qui n'est pas distinguée formellement de la nature de Paul.

Il est facile de lui répliquer. D'abord il y a confusion même dans les termes, à dire que la nature de Pierre est réellement identifiée avec Pierre, et que cependant elle en est distincte formellement en acte et en réalité; nous démontrons en Métaphysique que cette distinction est imaginaire. Ensuite, si nous supposons que l'humanité de Pierre n'est point formellement identifiée avec Pierre; cependant, par suite de la distinction entre Pierre et Paul, l'humanité de Pierre est aussi distincte de l'humanité de Paul: donc la réponse est nulle. *Je prouve l'antécédent.* Une chose est entièrement séparée des autres, quand on sépare tout ce qui s'identifie avec elle; autrement elle serait et ne serait pas en réalité séparée; mais, de l'aveu de Scot, l'humanité de Pierre s'identifie réellement avec Pierre: donc la séparation entre Pierre et Paul entraîne la séparation et la distinction entre l'humanité de Pierre et l'humanité de Paul. Et c'est vraiment dans Scot une subtilité merveilleuse, de concevoir que Pierre, en tant que Pierre, soit en réalité distinct de Paul, et que cependant l'homme qui ne fait qu'un avec Pierre ne soit pas distinct de l'homme qui est Paul. Pour qui n'est-il pas plus clair que le jour qu'il y a distinction non-seulement entre Pierre et Paul, mais aussi entre l'homme Pierre et l'homme Paul, et que par conséquent il y a deux hommes distincts, deux humanités distinctes, deux composés d'une âme et d'un corps?

Scot reprend. La nature de Pierre est à la vérité distincte de la nature de Paul, et l'homme Pierre de l'homme Paul; mais cette division n'a lieu que par accident, à raison de la différence numérique, et non point substantiellement et

formellement : donc, malgré cela, il n'y a formellement qu'un homme du côté de la chose.

Mais, au contraire. Supposé que cette division ne naisse point de la nature, mais qu'elle résulte de ce que la nature est en différents individus, ce qui lui est accidentel, il n'en est pas moins vrai que la nature est divisée en Pierre et en Paul : donc elle n'est point réellement une avec eux. Ainsi, celui qui meurt par accident meurt réellement, et n'est plus vivant ; par conséquent, de même que cette conclusion serait absurde : Pierre n'est pas mort par lui-même, mais par accident, par le glaive ou par la fièvre, donc il est vivant par lui-même ; de même cette conclusion de Scot est absurde : la nature de Pierre n'est point divisée par elle-même de la nature de Paul, mais seulement à raison de la différence numérique qui lui est accidentelle : donc, par elle-même elle est une seule et même nature en Pierre et en Paul.

Seconde raison. La nature, comme je l'ai dit, peut être envisagée de trois manières : en elle-même, dans les individus, et dans l'intelligence ; or l'universalité ne lui convient pas en elle-même, ni dans les individus : donc elle ne lui convient que dans l'intelligence. *Je prouve la mineure.* Et d'abord l'universalité ne lui convient pas en tant qu'elle est dans les individus, car par là elle devient plutôt singulière, puisque la différence individuelle se joint à elle ; ensuite elle ne lui convient pas en elle-même, nous le démontrons ainsi : Ce qui convient à la nature en elle-même convient à tout ce qui a la nature ; or l'universalité ne convient pas à tout ce qui a la nature ; car Pierre n'est pas universel, bien qu'il soit homme : donc l'universalité ne convient pas à la nature en elle-même. *La mineure est évidente.* *Je prouve la majeure.* Ce qui convient à la nature en elle-même lui convient essentiellement et universellement, et, par conséquent, se dit de toute la nature ; mais ce qui se dit du tout se dit de ce qui est contenu sous lui :

donc ce qui convient à la nature en elle-même convient à tout ce qui est contenu sous elle, c'est-à-dire à tout ce qui a cette nature. Ainsi, parce que le feu est chaud par lui-même, tout feu est chaud.

Confirmation. L'existence ne s'applique qu'aux singuliers, suivant un axiome commun; mais l'existence ne s'applique à la nature que du côté de la chose: donc elle est singulière du côté de la chose; donc elle n'est pas universelle de ce côté, car on ne peut être en même temps singulier et universel.

Concluons de là que la nature est universelle, contrairement à l'opinion des *nominaux*, non en elle-même, mais dans notre esprit. Car dans la réalité elle est divisée par suite de la division des singuliers, mais notre esprit la sépare de cette division, et en forme une seule conception objective, qui n'est point l'action de notre esprit, mais la nature elle-même perçue par notre intelligence, ou dans son être intelligible. Dans cet état, elle est universelle, parce qu'elle est un se rapportant à plusieurs: un, parce qu'elle est abstraite des différences numériques qui la divisent dans la chose; se rapportant à plusieurs, parce que c'est la nature même de plusieurs devenue l'objet de notre esprit, et s'affirmant vraiment de chacun. C'est ainsi que l'architecte chargé de la construction de plusieurs maisons semblables conçoit dans son esprit une seule forme qui doit être appliquée à toutes. Si l'on considère ces maisons après leur construction, il y en aura plusieurs composées de formes propres et distinctes; mais, dans sa pensée, il n'y avait qu'une maison idéale, multipliée par cela seulement que, tout en étant une dans l'esprit, elle existe cependant en plusieurs en réalité.

Première objection. Aristote divise les choses, c'est-à-dire les natures, en universelles et singulières: donc il y a réellement des natures *universelles*.

Réponse. Je distingue le conséquent. Les natures sont

universelles dans les choses *selon l'état dans lequel elles existent dans ces choses*, je le nie; *selon l'état qu'elles ont dans notre esprit*, je le concède. Nous reconnaissons que les choses mêmes sont universelles; nous nions seulement que l'universalité leur appartienne du côté de la chose.

Deuxième objection. La nature est formellement une en plusieurs du côté de la chose : donc elle est universelle. *Preuve de l'antécédent.* Ce qui n'est point divisé formellement est un formellement; or la nature de Pierre n'est point divisée du côté de la chose et formellement de la nature de Paul : donc cela ne fait qu'une nature formellement, même du côté de la chose. *Preuve de la mineure.* La division formelle est la division spécifique, comme la division matérielle est la division numérique; or Pierre et Paul ne sont pas actuellement et dans la réalité divisés spécifiquement : donc ils ne sont pas divisés formellement.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Ce qui n'est point divisé formellement est formellement un; *d'une unité de similitude et de conformité*, je le concède; *d'une unité d'entité*, je le nie. Il en est de même du conséquent. La nature est une en Pierre et en Paul, *d'une unité de conformité*, je le concède; *d'une unité d'entité*, je le nie; c'est-à-dire la nature de Pierre est semblable et conforme à la nature de Paul; il n'y a pas entre elles la même dissemblance qu'entre Pierre et un lion; ce sont cependant deux entités distinctes et séparées l'une de l'autre, et par conséquent il n'y a pas une entité en plusieurs, mais plusieurs entités en plusieurs.

On peut faire une autre distinction, qui au fond revient au même: Ils sont un *d'une unité négative*, je le concède; *d'une unité positive*, je le nie. L'unité positive est une entité indivise en elle-même; l'unité négative est la négation de quelque division provenant de quelque cause. Ainsi la nature de Paul ne fait pas une même entité avec la nature de Pierre, et par

conséquent ils ne sont pas positivement un, il y a en eux cependant négation de la diversité qui existe entre homme et lion, et en ce sens on dit qu'ils sont un négativement.

Instance. L'unité est la négation de la division; car un, c'est ce qui n'est pas divisé; mais ces natures refusent la division formelle et spécifique: donc elles ne sont qu'un formellement.

Réponse. Je distingue la majeure. L'unité est la négation de la division, *absolue*, je le concède; d'une division *quelconque* provenant d'une certaine cause, je le nie. L'unité, en effet, c'est l'un indivis en lui-même; par conséquent la division, de quelle cause qu'elle vienne, enlève l'unité, comme la mort, de quelle cause qu'elle nous vienne, enlève la vie.

Autre instance. La division numérique qui sépare la nature de Pierre de la nature de Paul ne détruit point l'unité spécifique: donc la nature reste spécifiquement une en Pierre et en Paul. *On prouve l'antécédent.* L'unité n'est enlevée que par la division qui lui est opposée; mais la division individuelle n'est pas opposée à l'unité spécifique, puisqu'elles sont d'ordres différents: donc l'une n'est pas enlevée par l'autre.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la mineure. La division numérique n'est pas opposée à l'unité spécifique, *directement*, je le concède; *indirectement*, je le nie. Dans la division qu'on fait d'une chose, on divise tout ce qu'elle contient; or les degrés supérieurs sont renfermés dans les degrés inférieurs: ainsi dans Pierre sont renfermés homme, animal, substance, etc.: donc la distinction numérique de Pierre et de Paul entraîne par conséquent et indirectement la division de tous les degrés supérieurs, c'est-à-dire spécifiques et génériques, et de cette façon Pierre et Paul sont deux hommes distincts, deux êtres vivants distincts, deux substances distinctes, etc.; ils ne sont donc point, comme on le voit, positivement une seule nature spécifique, mais deux natures humaines sem-

blables. Donc quand Pierre naît, il naît un nouvel homme, un nouvel animal, une nouvelle substance, distincts et séparés de ceux qui étaient déjà, et il y a ainsi, dans la réalité, autant de natures humaines qu'il y a d'hommes.

Réplique. L'unité de similitude suffit pour l'universalité; or la nature, du côté de la chose, bien qu'elle soit divisée dans les individus, est cependant une de l'unité de similitude : donc elle est universelle du côté de la chose. *Preuve de la majeure.* Pour l'universalité il suffit de l'unité la plus grande qui puisse être dans la nature; or entre individus il ne peut pas y avoir d'unité plus grande que l'unité de similitude : donc celle-ci suffit.

Réponse. Je distingue la majeure. L'unité de similitude suffit pour l'universalité *fondamentalement*, je le concède; *formellement*, je le nie; car de même que pour avoir l'*universel* de cause, il ne suffit pas d'amasser plusieurs causes particulières semblables entre elles, mais qu'il en faut une seule se rapportant à plusieurs effets, ainsi pour l'*universel* comme être, il ne suffit pas d'amasser plusieurs natures semblables, mais il faut une seule nature se rapportant à plusieurs individus qui lui sont subordonnés. *Quant à la preuve, je distingue la mineure.* Il ne peut pas y avoir dans la nature de plus grande unité que l'unité de similitude *du côté de la chose*, je le concède; *dans l'intelligence*, je le nie; car dans l'intelligence, la nature se conçoit parfaitement une, suivant le mode expliqué plus haut.

On ajoutera : Du moins la Nature divine est parfaitement une en plusieurs suppôts, à savoir dans les trois Personnes : donc elle est universelle du côté de la chose.

Réponse. Je distingue l'antécédent : elle est une en plusieurs, *d'une pluralité relative*, je le concède; *d'une pluralité individuelle, telle que l'exige la nature spécifique*, je le nie; car les trois Personnes ne sont pas trois individus de la Nature divine, suivant la nature ils ne sont qu'un absolument; ce sont seulement trois suppôts, ayant une

même nature numériquement, et par conséquent une nature souverainement singulière. Mais cela est du domaine de la Théologie.

Troisième objection. Il y a du côté de la chose des genres et des espèces; or, ces genres et espèces sont quelque chose d'universel : donc il y a un universel du côté de la chose.

Réponse. Je distingue la majeure : il y a du côté de la chose des genres et espèces, *matériellement*, je le concède; *formellement*, je le nie; c'est-à-dire ces natures, que l'on nomme genres et espèces, par exemple, animal et homme, sont à la vérité du côté de la chose; cependant la formalité de genre et d'espèce ne leur convient pas selon qu'ils sont du côté de la chose.

Instance : Pierre et cheval, du côté de la chose, sont distincts d'espèce : donc il y a espèce du côté de la chose.

Réponse. Je distingue l'antécédent : ils sont distincts d'espèce du côté de la chose, *d'espèce matérielle*, je le concède; *d'espèce formelle*, je le nie; c'est-à-dire la nature qui devient espèce dans notre intelligence est différente dans Pierre de ce qu'elle est dans cheval; mais elle ne fait pas en eux formellement une espèce distincte, car, avant l'acte de notre esprit, elle n'y a point proprement d'espèce.

Autre instance. Pierre, du côté de la chose, n'est pas un avec cheval, même de l'unité d'espèce formelle : donc il est distingué de cheval, par l'unité d'espèce formelle.

Réponse. Je nie le supposé, à savoir qu'il y ait espèce formelle du côté de la chose; Pierre et cheval ni ne sont un, ni ne diffèrent d'espèce formelle du côté de la chose.

Quatrième objection. Tous les individus sont définis par une définition unique : donc la nature de tous les individus est une en eux.

Réponse. Je distingue la conséquence. La nature est une dans tous les individus, *suivant la chose*, je le nie; *suivant la raison*, je le concède; car la nature n'est définie

qu'après avoir été dans l'intelligence qui la définit. Donc pour qu'elle soit définie d'une définition unique, il suffit qu'elle soit une dans la raison.

Instance. La nature est définie comme elle est du côté de la chose; donc si elle est définie d'une définition unique, elle est une du côté de la chose.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La nature est définie comme elle est du côté de la chose; quant à la chose définie, je le concède; quant à l'état qu'elle a du côté de la chose, je le nie; c'est-à-dire la nature qui est définie est définie telle qu'elle est du côté de la chose, mais elle n'a pas dans la définition le même état que du côté de la chose; car la définition explique la nature abstraite de tous les individus, et cependant, du côté de la chose, elle n'existe pas abstraite, mais elle est contenue dans les individus.

Autre instance. Les objets des sciences sont pris du côté de la chose; mais les objets des sciences sont *universels*: donc il y a des *universels* du côté de la chose.

Première réponse. Les objets des sciences ne sont pas *universels* formellement, mais matériellement.

Seconde réponse. Je distingue. Il y a des objets des sciences du côté de la chose, suivant la réalité de leur entité, je le concède; suivant leur état d'universalité, je le nie. Cette solution s'éclaircit par ce qui a été dit.

Objection dernière. Toute nature, par exemple la nature humaine, se refuse à la singularité par elle-même et essentiellement: donc elle est par elle-même et essentiellement universelle.

Réponse. La nature, en elle-même, n'est ni singulière ni universelle, elle est indifférente à l'un et l'autre état. En tant qu'elle existe dans les individus, elle prend le caractère de singularité, et, en tant qu'elle est dans l'intelligence, l'état d'universalité.

Instance. L'intelligence ne peut point faire son objet; mais l'universel est l'objet de l'intelligence: donc il ne

peut pas être fait par elle ; donc il existe en dehors de l'intelligence.

Réponse. Je distingue la majeure : L'intelligence ne peut point faire son objet, *quant à la substance*, on peut l'accorder ; *quant à un certain mode*, je le nie : rien n'empêche, en effet, que les natures, quand elles sont objets de l'intelligence, reçoivent d'elle une certaine modification : par exemple, celle de précision, d'abstraction, de comparaison et d'universalité.

ARTICLE TROISIÈME.

PAR QUELLE OPÉRATION DE L'ESPRIT LA NATURE SE FORME-T-ELLE
UNIVERSELLE ?

Avant de résoudre cette question, distinguons *l'universel métaphysique* de *l'universel logique*.

L'universel métaphysique est dit : *un abstrait de plusieurs* ; c'est une nature représentée à l'esprit, indépendamment des individus. En effet, comme nous l'avons démontré plus haut, la nature est divisée et multipliée dans les individus par suite de leur différence numérique ; par conséquent, lorsque l'intelligence écarte ces différences, elle perçoit une nature pure et abstraite qui ne fait plus qu'un ; en écartant la cause, elle écarte l'effet. Ainsi le cercle d'airain et le cercle de fer sont deux cercles ; mais quand notre esprit remarque abstractivement en eux la nature du cercle, à savoir que c'est une figure, une ligne décrite autour d'un centre, il ne se forme plus qu'une idée simple du cercle, et cette idée renferme tous les cercles possibles. La nature du cercle, comme toute autre ainsi conçue, s'appelle *universel métaphysique* ; *universel*, parce que c'est une chose simple, communicable à plusieurs ; *métaphysique*, parce qu'il appartient surtout à la Métaphysique de considérer les natures abstraites. En ce sens, les objets des

sciences sont *universels*, parce qu'on les considère comme abstraits des singuliers.

L'universel logique, au contraire, est un se rapportant à plusieurs ou comparé à plusieurs, comme le supérieur l'est aux inférieurs; et l'universalité *logique* diffère de l'universalité *métaphysique* en ce que la dernière consiste précisément dans l'abstraction de plusieurs, sans aucune attention à ceux-ci, tandis que l'universalité *logique* les prend comme inférieurs. La raison en est que la *Logique* a principalement pour objet la disposition artificielle des choses suivant le mode de genre, d'espèce, d'individu, et elle ne considère l'universalité qu'autant que l'esprit peut voir quels sont dans une chose les degrés supérieurs, les degrés inférieurs, les degrés génériques, les degrés spécifiques, les degrés individuels; quels degrés peuvent être acceptés comme prédicats, quels autres comme sujets, etc., ce que l'on ne peut comprendre sans la comparaison d'une nature supérieure avec ses inférieurs. *L'universalité logique* consiste donc dans ce rapport; or, comme les natures abstraites en sont le fondement, *l'universel métaphysique* est le fondement de *l'universel logique*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La nature devient universelle métaphysiquement en tant qu'une abstraction de l'esprit la sépare des conditions propres aux choses singulières.*

Je prouve la conclusion : *L'universel métaphysique* est un abstrait de plusieurs, c'est là sa définition; mais, par ce fait que l'esprit abstrait la nature de ses singuliers, celle-ci devient un abstrait de plusieurs, comme nous l'avons expliqué plus haut : donc, par cette abstraction, elle devient *universelle métaphysiquement*.

Mais il y a deux sortes d'abstraction : celle de l'intellect agent, et celle de l'intellect possible, celle-ci s'appelle aussi *précision*. L'intellect agent, je ne fais que toucher ici cette question, qui sera traitée tout au long quand nous parlerons de *l'Ame*, est cette faculté par laquelle l'esprit tire

des espèces imprimées dans l'imagination et représentant les choses singulières, d'autres espèces plus sublimes qui nous représentent la nature des choses abstraite de la singularité. L'intellect possible est la faculté par laquelle l'esprit perçoit les natures ainsi représentées : donc, l'abstraction de l'intellect agent est cette action par laquelle on tire des espèces singulières une espèce universelle, représentant la nature ainsi abstraite; au contraire, l'abstraction de l'intellect possible est l'action par laquelle nous percevons la nature représentée.

Ici se présente une question subtile : la première abstraction suffit-elle pour rendre la nature universelle, ou bien la seconde est-elle nécessaire?

Il faut répondre que la première abstraction suffit ; car, par cela même que la nature est séparée des individus, elle devient *universelle métaphysiquement* : or, par l'abstraction de l'intellect agent elle est séparée des individus, car elle est ainsi représentée abstraite : donc cette abstraction la rend *universelle métaphysiquement* ; mais cette question n'est pas du domaine de la *Logique*.

On demande souvent ce qu'est cette abstraction des conditions individuelles et matérielles, ou bien quelles sont ces conditions?

Réponse. Les conditions individuelles sont certains accidens, soit réels, soit distingués par la raison, qui ne sont point de l'essence de la nature, bien qu'elle n'existe jamais sans eux. La première est la différence numérique par laquelle la nature d'un individu est distinguée de la nature d'une autre. Scot l'appelle *hæccéité*, parce que par elle la nature devient cette nature singulière; elle s'identifie dans la réalité avec la nature, et cependant elle n'est point de son essence; car je conçois parfaitement le cercle sans porter ma pensée sur ce cercle ou sur tel autre. Après la différence numérique, vient l'existence; ensuite la détermination à un certain temps, à un certain lieu, enfin la réunion de

certains accidents par lesquels est ordinairement désigné l'individu, comme tels traits, telle patrie, tel nom propre, etc., ou bien dont il est affecté, comme le vice, la vertu, la santé, la maladie, pour un individu de notre espèce; on appelle ces conditions matérielles, parce qu'elles surviennent à la forme, lorsque celle-ci est unie à la matière. On dit donc que la nature est abstraite des conditions individuelles et matérielles, quand elle est perçue par notre esprit, précisément suivant des prédicats qui lui sont essentiels, et sans aucun rapport à ceux qui lui surviennent quand elle existe dans la réalité. Ainsi, quand je me demande en moi-même si la vertu doit être préférée au plaisir, je considère la vertu précisément suivant sa définition, non point telle vertu ou telle autre, qui existe en Pierre ou en Jean, en tel temps, en tel lieu, avec telles circonstances de maladie, de santé, de science, etc., ou bien, comme on le dit ordinairement en deux mots, je considère la vertu comme abstraite de *l'hic et nunc*. c'est-à-dire de telle nature singulière, de ce temps, de ce lieu, de cette existence et d'autres accidents qui lui surviennent du côté de la chose.

SECONDE CONCLUSION. — *Pour qu'une nature soit universelle logiquement, l'abstraction ne suffit point, on exige que, dans notre esprit, cette nature soit comparée à ses inférieurs.*

Cette conclusion n'est pas admise par tous, car il y en a qui pensent que par l'abstraction la nature devient *universelle*, même *logiquement*. Elle est cependant de saint Thomas (q. VII. *Sur la Puiss. et l'Act.*, art. 41). *L'intelligence*, dit-il, *trouve la relation d'universalité en considérant l'ordre de ce qui est en elle, vis-à-vis de ce qui est en dehors d'elle; c'est-à-dire l'ordre de la nature abstraite vis-à-vis des inférieurs dont elle est abstraite. Et (Opusc. LVI): La nature devient universelle en tant qu'elle est connue comme pouvant se communiquer aux inférieurs.*

Preuve de raison. L'universel logique est un se rappor-

tant à plusieurs, comme le supérieur aux inférieurs. Or la nature, précisément en vertu de l'abstraction, ne se rapporte pas aux inférieurs, mais seulement quand elle leur est comparée : donc elle ne devient point par elle-même *universelle logiquement*. La *majeure* résulte de ce que nous avons dit ; elle peut aussi se prouver ainsi : Tout *universel logique*, comme nous le dirons, est ou genre, ou espèce, ou différence, ou propre, ou accident. Or toutes ces choses emportent le rapport du supérieur aux inférieurs, comme cela résulte de la définition des termes : donc l'*universel logique* est un se rapportant à plusieurs, comme le supérieur aux inférieurs. *S'explique la mineure*. L'abstraction consiste en ce que la nature est considérée précisément en elle-même, sans aucun rapport aux inférieurs ; la comparaison, au contraire, consiste en ce qu'on saisit un certain ordre entre la nature ainsi considérée et ses inférieurs : donc ce n'est point par l'abstraction, mais par la comparaison, qu'elle se rapporte aux inférieurs.

Or il y a deux sortes de comparaisons : la comparaison simple, qui se fait par la simple appréhension, et perçoit l'ordre d'une nature par rapport à ses inférieurs ; et la comparaison composée, quand par un jugement nous affirmons actuellement cette nature de ses inférieurs. Il y en a qui exigent celle-ci pour l'*universel logique*, mais la première suffit. L'*universel logique*, en effet, n'est point la nature actuellement affirmée de plusieurs, c'est la nature affirmable : et les *universaux* sont dits affirmables, ou, autrement, *prédicables* : donc on n'exige point qu'elle soit affirmée, mais seulement qu'elle soit conçue comme supérieure et prédicable.

On peut opposer plusieurs endroits de saint Thomas, où il dit que la nature devient *universelle* par l'abstraction seule. (I. P. Q. LXXVI, art. 1.) *Ce qui est abstrait*, dit-il, *de la matière individuelle devient universel*. Il dit la même chose dans l'*Opusc. LIV*.

Nous répondons que saint Thomas parle de l'*universel métaphysique*, ou du moins de l'*universel logique* entendu fondamentalement; car l'*universel logique* consiste dans le rapport de la nature aux inférieurs. Lui-même l'établit, *Opusc. LVI*.

Deuxième objection. Si la nature existait réellement séparée des individus, telle que l'a imaginée Platon, elle serait formellement *universelle*. Donc, par cela même qu'elle est séparée des individus par l'intelligence, elle devient *universelle* par l'intelligence.

Réponse. On peut accorder l'*antécédent*, bien que je n'admette point que les idées de Platon fussent *universelles*, du moins dans leur être, quand bien même elles seraient vraies. Mais je nie la *conséquence*. Voici ma raison : Si la nature existait réellement séparée des individus, elle aurait vis-à-vis d'eux un rapport de supériorité; au contraire, de ce qu'elle est abstraite des individus par la raison, elle ne se rapporte pas à eux dans la raison, elle s'en éloigne plutôt.

Instance. La nature abstraite indique une relation de raison à ses inférieurs : donc elle est formellement *universelle logiquement*. On prouve l'*antécédent*. La nature de plusieurs indique une relation à plusieurs; or la nature abstraite, comme la nature humaine, est la nature de plusieurs : donc elle indique une relation à plusieurs.

Réponse. Je nie l'*antécédent*. Quant à la preuve, je distingue la majeure. La nature de plusieurs indique une relation à plusieurs, si elle leur est comparée, je le concède; si elle en est abstraite absolument et sans aucun rapport avec eux, je le nie. Or la nature abstraite, en vertu de l'abstraction, ne se rapporte pas aux inférieurs, elle s'en éloigne plutôt. Il n'est donc pas étonnant que, dans cet état, elle n'indique aucune relation avec eux.

On répondra : La nature abstraite, bien qu'elle ne se rapporte pas aux inférieurs, peut cependant s'y rapporter :

donc elle est *universelle*, même *logiquement*. *Preuve de la conséquence*. Les mots placés dans la définition n'indiquent point l'acte, mais seulement l'aptitude; c'est un axiome. Donc la nature, pour être *universelle logiquement*, n'a pas besoin de se rapporter actuellement aux individus, il suffit qu'elle puisse s'y rapporter.

Réponse. Je nie le conséquent. Quant à la preuve, je réponds que, si l'acte est la différence essentielle de la chose, la définition doit exprimer l'acte même et non pas seulement l'aptitude. Or la différence entre l'*universel métaphysique* et l'*universel logique*, c'est que l'*universel métaphysique* indique la nature abstraite de plusieurs, et par conséquent pouvant se rapporter à plusieurs, tandis que l'*universel logique* indique la nature se rapportant à plusieurs ou la relation de la nature aux individus, comme du supérieur aux inférieurs : donc il ne suffit pas que la nature puisse se rapporter, il faut qu'elle se rapporte effectivement à plusieurs.

On ajoutera : L'*universel logique* se définit : un apte à être en plusieurs : donc on n'exige point qu'il se rapporte actuellement à plusieurs.

Réponse. Je nie le conséquent. Quoique pour l'*universel logique* on n'exige point que la nature soit effectivement en plusieurs, mais qu'elle en ait l'aptitude, on exige cependant que nous concevions en elle un rapport actuel à plusieurs; elle s'y rapporte alors non point comme à des choses dans laquelle elle est, mais comme à des choses dans lesquelles elle peut être, autant qu'il est en elle; or ce rapport ne peut pas se concevoir sans une comparaison de cette nature à ses inférieurs.

Troisième objection. Si la nature abstraite n'est point singulière, elle est formellement *universelle*; il ne paraît point qu'il y ait de milieu.

Réponse. Je distingue la conséquence. Elle est *universelle métaphysiquement et fondamentalement*, je le concède; *logiquement*, je le nie. La solution résulte de ce qui

a été dit. Entre le singulier et l'*universel logique* il y a, comme milieu, l'*universel métaphysique*, qui est le fondement de l'*universel logique*.

Instance. Étant donné le fondement, la relation résulte : donc, si la nature abstraite a le fondement de l'*universalité logique*, elle a en même temps cette *universalité*.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La relation résulte étant donné le fondement, *le fondement seul*, je le nie ; *le fondement et le terme en même temps*, je le concède ; mais elle ne peut être tant que le fondement est abstrait du terme. Comme donc la nature abstraite ne regarde pas le terme de l'*universalité logique*, mais plutôt s'en écarte et s'en sépare, bien qu'elle renferme en elle le fondement de cette *universalité*, elle ne la renferme pas elle-même.

Quatrième objection. Ce qui peut s'affirmer de plusieurs est *universel* ; or la nature abstraite peut s'affirmer de plusieurs : donc elle est *universelle*. *Preuve de la mineure.* La nature qui est réellement en plusieurs peut s'affirmer de plusieurs ; or la nature abstraite, comme la nature humaine, est réellement en plusieurs individus : donc elle peut s'affirmer d'eux.

Réponse. Je distingue la mineure. La nature abstraite peut s'affirmer de plusieurs, *fondamentalement et d'une manière éloignée*, je le concède ; *formellement et d'une manière prochaine*, je le nie ; car avant que la nature abstraite des individus s'affirme d'eux, il faut la concevoir comme supérieure et se communiquant à eux, et par conséquent la leur comparer : donc entre l'abstraction et l'affirmation il y a un milieu, qui est la comparaison, et c'est à ce milieu qu'il appartient de constater la nature de l'*universel logique*.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE LA DIVISION DES UNIVERSAUX.

Nous avons déjà traité ce sujet dans la *Logique mineure*, à propos de la division et de la définition des termes universels; ce qui appartient aux natures universelles subit les mêmes lois; mais comme notre division a donné lieu à quelques discussions, il faut ici l'établir plus solidement.

L'universel se divise parfaitement et adéquatement en cinq espèces d'universaux : genre, espèce, différence, propre, et accident.

Preuve. L'universel est un apte à être en plusieurs; or un peut être en plusieurs de cinq manières: donc il y a cinq espèces d'universaux. *Preuve de la mineure.* Ce qui est en plusieurs y est ou comme essentiel ou comme joint à l'essence. Si c'est essentiel, trois manières peuvent s'y appliquer: 1^o ou c'est toute l'essence, et alors c'est l'espèce: ainsi *homme* par rapport à *Pierre* et à *Jean*; 2^o ou c'est la partie de l'essence par laquelle la chose convient avec d'autres, et alors c'est le genre: ainsi *animal* dans *homme* et *cheval*; 3^o ou enfin c'est la partie de l'essence par laquelle une espèce est séparée des autres, et c'est la différence: ainsi *raisonnable* par rapport à *homme*. Si, au contraire, l'attribut qui est considéré en plusieurs y est seulement joint à l'essence, ou il y est joint nécessairement, et alors c'est le propre: ainsi la chaleur dans le feu; ou il y est joint d'une manière contingente, comme la maladie ou la santé à l'homme, et alors il est accident: donc un peut être en plusieurs de cinq manières.

Première objection. Ce qui est en plusieurs est essentiel ou accidentel: donc il n'y a que deux universaux.

Réponse. Je nie le conséquent. Ce qui s'affirme essentiellement est triple: genre, espèce, différence; au con-

traire, ce qui s'affirme accidentellement est double, *propre et accident*, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure.

Deuxième objection. Le genre se divise en genre *suprême*, comme *substance*; genre *infime*, comme *animal*; et genre *moyen* ou subalterne, comme *vivant* : donc il y a plus de cinq *universaux*.

Réponse. Tous ces genres sont en plusieurs d'une seule manière, à savoir comme quelque chose d'essentiel, d'incomplet et de commun ; c'est pourquoi on les ramène à un *universel* unique, le genre leur appartient à tous.

Troisième objection. Il y a dix *prédicaments* : donc il y a dix *universaux*.

Réponse. Je nie le *conséquent* ; car tous les prédicaments n'appartiennent qu'à un *universel*, qui est le genre : tous les *prédicaments*, en effet, sont les genres suprêmes des choses.

Quatrième objection. L'individu s'affirme de plusieurs, de Pierre, de Paul, de Jean : donc il est *universel*.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. L'individu s'affirme de plusieurs, *quant à la seconde intention d'individualité*, je le concède ; *quant à la nature sujette de l'intention*, je le nie. L'individu comporte deux choses : la nature individuelle, et la seconde intention attribuée par l'esprit à cette nature. Il est évident que la nature individuelle ne convient qu'à un ; la nature individuelle de Pierre ne convient qu'à Pierre, donc elle n'est pas universelle, mais singulière ; mais la seconde intention qui est attribuée par l'esprit à cette nature peut être attribuée à plusieurs natures.

Instance. Donc cette seconde intention est un *sixième universel*.

Réponse. Je nie le *conséquent* ; car l'universalité de cette intention se ramène à l'*espèce* ou à l'*accident* : à l'*espèce*, si on la compare à cette individualité et à cette autre, car l'individualité commune est une certaine espèce de seconde intention, sous laquelle est contenue telle individualité et

telle autre; à l'*accident*, si on la compare aux natures individuelles: car quand l'intelligence attribue à Pierre et à Paul la seconde intention d'individu, cela leur est accidentel. Et comme le *blanc* est un *accident* réel contenant sous lui tel *blanc* et tel autre: de même l'*individu* est un *accident* de raison, contenant sous lui tel *individu* et tel autre.

Les définitions des *universaux* ont déjà reçu un commencement d'explication dans la *Logique mineure*; nous les développerons toutes plus loin, quand nous traiterons de chaque *universel* séparément.

ARTICLE CINQUIÈME.

L'UNIVERSEL EST-IL GENRE PAR RAPPORT AUX CINQ UNIVERSAUX ?

Tout le monde admet ordinairement le nombre de cinq *universaux*: il y en a cependant qui veulent que le *genre* et l'*espèce* seuls soient proprement *universaux*. Les autres ne le seraient qu'improprement et par analogie, et, par suite, ils ne seraient pas contenus sous l'*universel* comme sous un genre propre; car les *espèces* doivent participer du *genre* dans le sens propre et univoque. Voici notre conclusion.

CONCLUSION. — *L'universel est proprement genre par rapport aux cinq universaux, en tant qu'il est commun.*

Preuve. Le *genre* est ce qui s'affirme de plusieurs différents *d'espèce* quant à la quiddité, et incomplètement; or, l'*universel* s'affirme des cinq *universaux* différents *d'espèce* incomplètement, et quant à la quiddité: donc il est *genre* par rapport à eux. *Preuve de la mineure.* Il s'affirme, en effet, par un mode de terme quidditatif, exprimant en quoi ces cinq *universaux* s'accordent essentiellement; ils s'accordent, en effet, en ce qu'ils sont *universaux*, c'est-à-dire un apte à être en plusieurs.

Première objection. Le *genre* doit s'affirmer d'une façon

univoque ; mais l'*universel* ne s'affirme pas ainsi par rapport aux cinq *universaux* : donc il n'est point *genre* par rapport à eux. Preuve de la *mineure*. L'*universel* est un en plusieurs : or, être un en plusieurs ne convient pas d'une façon univoque aux cinq *universaux* : donc l'*universel* ne convient pas de la même façon, etc. Preuve de la *mineure*. Être un en plusieurs essentiellement, et être un en plusieurs accidentellement, ce n'est pas être un en plusieurs de la même façon, mais le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, sont un en plusieurs essentiellement : l'*accident*, au contraire, n'est un en plusieurs qu'accidentellement : donc, être un plusieurs, ne convient pas d'une façon univoque aux cinq *universaux*.

Réponse. Je nie la *mineure*. Quant à la preuve, je nie la *mineure*. Quant à la preuve de celle-ci, je distingue : être en plusieurs essentiellement et être en plusieurs accidentellement, ce ne sont pas deux façons univoques d'être en plusieurs ; quant à l'entité qui est en plusieurs, je le concède ; quant à l'intention d'universalité, je le nie ; c'est-à-dire ce qui se rapporte à plusieurs comme essence, et ce qui s'y rapporte comme accessoire, sans leur convenir d'une façon univoque quant à l'entité, leur convient quant à l'universalité. L'universalité, en effet, exige rigoureusement que quelque chose se rapporte à plusieurs comme le supérieur à ses inférieurs ; or, aussi bien l'*accident* que le *genre* et la *différence* se rapportent à plusieurs comme le supérieur à ses inférieurs : donc l'universalité s'affirme également de l'*accident* et des autres *universaux*, comme être prédicat convient univoquement à Dieu et aux créatures, à la substance et à l'*accident*. En effet, quand je dis : le Père éternel est Dieu ; l'homme est juste, l'homme est animal ; Dieu, juste, animal, s'accordent d'une façon univoque dans le caractère de prédicat, quoique, par rapport à l'entité, ils soient absolument divers, et nullement univoques.

Seconde objection. Si l'universel était genre par rapport aux cinq universaux, il s'ensuivrait que le genre serait espèce, parce qu'il serait placé sous l'universel commun, comme l'espèce sous le genre. Il s'ensuivrait aussi que l'espèce serait genre, car l'universel est une certaine espèce de genre, et l'on ne s'arrêterait plus sur le chemin de l'absurde. Donc, etc.

Réponse. Je distingue. Il s'ensuivrait que le genre serait espèce sous un même rapport, je le nie; sous un rapport différent, je le concède; car le genre, par rapport à l'universel en général, est une certaine espèce d'universel; mais il reste genre par rapport aux espèces propres. Il n'y a rien d'étonnant que les êtres de raison se dénomment et se renferment réciproquement, de sorte que ce qui est genre d'une manière puisse être espèce d'une autre, et vice versa; ainsi encore le prédicat peut être sujet, et le sujet prédicat, la définition peut être l'objet défini, la démonstration peut se démontrer elle-même, c'est la loi de tous les êtres de raison.

Instance. Il s'ensuivrait du moins que l'espèce, en tant qu'elle est subordonnée au genre, est universelle, ce qui sera réfuté plus loin. *Preuve de la conséquence :* ce qui est subordonné à l'universel est universel; or, l'espèce serait subordonnée à l'universel comme genre : donc elle serait universelle précisément en tant qu'elle est subordonnée au genre.

Réponse. Je nie la conséquence si on la prend au sens formel; quant à la preuve, je distingue l'antécédent : ce qui est subordonné à l'universel est universel, formellement, en tant qu'il lui est subordonné, je le nie; d'autre part, et en tant qu'il a des inférieurs sous lui, je le concède. L'homme, en effet, n'est pas animal formellement en tant qu'il est subordonné à animal comme genre; mais plutôt, au contraire, il est subordonné à animal comme genre, parce qu'il est animal d'ailleurs. De même l'espèce

n'est pas *universelle* formellement, en tant qu'elle a *l'universel* pour *genre*; mais plutôt elle est subordonnée à *l'universel* comme à son *genre*, parce qu'elle est *universelle* d'ailleurs, à savoir par rapport à ses inférieurs; et même, si je considère *l'espèce* précisément en tant qu'elle est subordonnée à *l'universel* comme *genre*, j'en conclurai qu'elle est plutôt quelque chose de particulier : il en résulte, en effet, qu'elle fait partie des choses qui sont contenues sous le *genre* commun des *universaux*.

DEUXIÈME QUESTION.

DES UNIVERSAUX EN PARTICULIER.

Nous avons considéré dans la question précédente les *universaux* en général; maintenant, suivant la méthode synthétique, nous traiterons de chacun d'eux en particulier: en premier lieu du *genre*; ensuite de la *différence*; en troisième lieu de *l'espèce*; enfin du *propre* et de *l'accident*.

ARTICLE PREMIER.

DU GENRE.

A l'égard du *genre*, deux questions se présentent: d'abord, est-il bien défini? ensuite, comment s'affirme-t-il de *l'espèce*? Nous expliquerons l'une et l'autre dans un double paragraphe.

§. I.

Sur la définition du genre donnée par Porphyre.

Le mot latin *genus* s'entend dans trois sens principaux: il se prend d'abord pour désigner la race: on dit de quelqu'un qu'il est de la race sacerdotale, de la race royale, de la

race des géants (*ex genere*); ensuite il indique l'origine : ainsi on dit que Platon était Athénien, qu'Aristote était Stagyrite, et que saint Paul était de Tarse (*genere*). Le mot *genus* se prend en troisième lieu dans un sens propre et philosophique, et il signifie une nature commune à plusieurs êtres différents d'*espèce*; toute *espèce*, en effet, se compose d'une double formalité : la première par laquelle elle s'accorde avec d'autres, la seconde par laquelle elle en diffère; l'*espèce* humaine, par exemple, se compose d'animalité et de rationalité : par l'animalité elle s'accorde avec les autres animaux : les poissons, les oiseaux, les quadrupèdes; par la rationalité, au contraire, elle en diffère. Cette formalité ou notion commune par laquelle plusieurs *espèces* s'accordent entre elles s'appelle *genre*. On demande s'il est exactement défini par Porphyre.

CONCLUSION. — *Le genre se définit exactement un pouvant être en plusieurs différents d'espèce et pouvant s'affirmer d'eux quant à la quiddité et incomplètement.*

Preuve. Cette définition explique directement ce que c'est que le *genre* : donc elle est bonne. *Je prouve l'antécédent.* Elle désigne d'abord ce en quoi le *genre* s'accorde avec les autres *universaux* : *un apte à être en plusieurs et à s'affirmer d'eux*; car ceci est commun à tous les *universaux*. Les autres termes désignent ce en quoi il en diffère; ainsi, parce qu'il est *apte à s'affirmer quant à la quiddité*, il n'est ni le *propre*, ni l'*accident*, ni la *différence*, ces derniers *universaux* s'affirmant de la *qualité*; parce qu'il est *apte à s'affirmer de plusieurs différents d'espèce*, il n'est pas l'*espèce*, celle-ci s'affirmant de plusieurs différents seulement en nombre; enfin la particule *incomplètement* le distingue encore de l'*espèce*, qui s'affirme comme essence complète.

Cette définition nous fait comprendre comment on attribue au *genre* une nature *perfectible*, *contractible* et *potentielle*. On l'appelle *perfectible*, parce qu'il peut se per-

fectionner par les *différences* qu'on y ajoute; on l'appelle *contractible*, parce que c'est quelque chose de vague et d'indifférent à recevoir plusieurs *espèces*, et que la *différence* le détermine à une *espèce*; on l'appelle *potentiel*, parce qu'il est en puissance de recevoir des *différences*: c'est ainsi qu'*animal* par *raisonnable* se perfectionne et se détermine à l'*espèce* humaine.

Première objection. Cette définition convient à d'autres choses que l'objet défini: donc elle n'est point bonne. *Preuve de l'antécédent.* Elle convient à l'être; l'être, en effet, est un apte à être en plusieurs différents d'espèce, et à s'affirmer d'eux quant à la quiddité.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue: L'être est un apte, etc., un *imparfaitement et d'une unité analogue*, je le concède; *parfaitement et d'une unité univoque*, je le nie. En effet, comme nous le dirons en Métaphysique, l'être est seulement analogue à ses inférieurs, et par conséquent il n'est point *genre*; car le *genre*, comme les autres *universaux*, doit s'affirmer d'une manière univoque.

Seconde objection. S'affirmer quant à la quiddité ou substantivement est plus noble que s'affirmer quant à la qualité ou adjectivement: donc cela ne convient pas au *genre*, mais à la *différence*. *Preuve de la conséquence.* Le mode d'affirmation plus noble doit appartenir au plus parfait; or la *différence* est plus parfaite que le *genre*: donc le mode d'affirmation plus noble doit lui appartenir, et non pas au *genre*.

Réponse. Je nie le conséquent. Quant à la preuve, je concède la majeure, et je distingue la mineure. La *différence* est plus noble que le *genre*, quant à la chose, je le concède; quant au mode de concevoir, je le nie. Le *genre* se conçoit, en effet, comme la notion première et fondamentale de la chose à laquelle les *différences* peuvent s'ajouter. Dans l'homme, par exemple, je conçois d'abord le

degré d'animal comme notion fondamentale, par laquelle l'homme convient avec les autres animaux ; je conçois ensuite qu'on peut y ajouter la rationalité, par laquelle l'homme en est différencié. Il résulte de cela que le *genre* est plus noble dans la manière de concevoir que la *différence*, et qu'il est comme le fondement premier de la nature spécifique. Il n'est donc pas étonnant qu'il s'exprime et s'affirme d'une manière plus noble, à savoir substantivement ; car il convient au fondement d'être au-dessous de tout le reste.

On dira : Le *genre* s'affirme de plusieurs, même différents seulement en nombre : par exemple, *animal* de Pierre et de Paul ; donc l'on a tort de dire qu'il s'affirme de plusieurs différents d'*espèce*.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. Le *genre* s'affirme de plusieurs différents en nombre, *immédiatement*, je le nie ; *médiatement*, je le concède. Le *genre*, en effet, s'affirme immédiatement des *espèces*, et, par leur moyen, des individus.

On demande d'abord dans la définition citée plus haut quel est l'objet défini : est-ce la seconde intention du *genre*, autrement la *générité*, ou la nature ayant cette *générité*, ou le composé de l'une et de l'autre ?

Quelques-uns donnent à cette question une grande importance. Je ne sais pourquoi, car elle est facilement tranchée, si l'on remarque que le *genre* se définit ici par mode de terme concret ; or, le terme concret, comme nous l'avons observé dans la *Logique mineure*, indique trois choses : la forme, le sujet et le composé de l'un et de l'autre ; et, comme ce composé emporte deux choses absolument différentes, il ne peut pas être défini par une définition unique. Il est donc nécessaire, quand on définit un concret, que la définition tombe plus spécialement sur la forme, ou sur le sujet ayant cette forme. Nous avons dit dans la *Logique mineure* qu'un nom concret, bien qu'il

signifie le sujet et la forme, signifie néanmoins plus spécialement et formellement la forme; le sujet, au contraire, n'est signifié que matériellement et comme placé sous la forme. Donc, comme la définition expose clairement ce que le nom signifie confusément, le nom concret signifiera la forme plus principalement, et le sujet moins principalement et comme caché sous cette forme; et la définition de ce concret tombera spécialement sur la forme, le sujet n'y venant que matériellement et comme caché sous elle.

Cette doctrine est de saint Thomas. (*V. Métaph.*, leçon IX.) Quand on définit le *philosophe*, *celui qui contemple les choses par leurs causes les plus élevées*; quand on définit le *juste*, *celui qui rend à chacun le sien*; quand on définit le *roi*, *l'arbitre suprême de la guerre et de la paix*: *ce qui est expliqué plus spécialement, et ce qui suit plus directement, ce n'est point l'homme, sujet ayant ces prérogatives, c'est la forme même, c'est-à-dire la philosophie, la justice, et la dignité royale*. Pareillement, quand on définit le *genre*: *un apte à être en plusieurs différents d'espèce et à être affirmé d'eux quant à la quiddité*, le principal objet défini, c'est l'état d'universalité, à savoir la seconde intention de *générité*. La nature ayant cet état est comprise seulement comme placée dessous, et non point comme une chose expliquée dans la définition.

On dira: La nature est ce qu'on affirme de plusieurs, et non point la *générité*; car, quand je dis *l'homme est animal*, je n'affirme pas la *générité*, mais seulement la nature ayant la *générité*. Donc la nature est ce qu'on définit dans la définition citée plus haut.

Réponse. Je distingue *l'antécédent*. La nature est ce qu'on affirme *précisément à raison d'elle-même*, je le nie; *à raison de son état de générité*, je le concède, et je nie la *conséquence*. Le roi est celui qui gouverne, mais seulement à raison de la dignité royale; de même la na-

ture s'affirme de plusieurs, non pas à raison d'elle-même précisément, mais à raison de sa générité. Par conséquent, de même que dans la définition du roi la dignité royale est le principal objet défini, et que l'homme ayant cette dignité n'entre dans la définition que parce qu'il l'a, de même la générité est le principal objet défini dans la définition précitée du *genre*. La nature, par conséquent, ne se définit par elle-même qu'à raison de la *générité* sous laquelle elle est placée.

On demandera, en second lieu, comment le *genre* se définit abstractivement.

Je réponds qu'on le définit : l'*universalité d'une nature potentielle commune à plusieurs différents d'espèce*. Pareillement, la *différence* se définit abstractivement l'*universalité d'une nature qui distingue les espèces*. L'*espèce* se définit l'*universalité d'une nature complète*; le *propre* se définit l'*universalité d'une nature accidentelle qui suit cependant nécessairement l'essence*; enfin l'*accident* se définit l'*universalité d'une nature accidentelle qui s'y ajoute d'une manière contingente*. En effet, comme le remarque saint Thomas (*Opusc. XLVIII, Traité de l'énonciation*, chap. 1), quand les formes accidentelles sont définies au concret, leur sujet propre est placé au lieu du *genre*, et le degré commun est placé au lieu de la *différence*. Au contraire, quand elles sont définies abstractivement, c'est le degré commun qui est placé au lieu du *genre*, et le sujet propre au lieu de la *différence*. Tout cela deviendra clair dans des exemples familiers. Si je veux définir le *crépu* au concret, je dirai qu'il a les *cheveux frisés*: dans cette définition, *cheveu*, qui est sujet de la contraction, tient lieu de *genre*; *frisé*, au contraire, tient lieu de *différence*. Mais si je veux définir la qualité de *crépu* abstractivement, je dirai que c'est la *contraction des cheveux*.

Pareillement, si je définis le *griffon* dans le concret, je dirai qu'il a le nez recourbé; et abstractivement, au con-

traire, qu'il y a en lui un recourbement du nez. Je dirai également du *boiteux* dans le concret, qu'il a la jambe contrefaite, courbée; et abstractivement, qu'il y a en lui déviation à la jambe, etc.

§. II.

Si le genre s'affirme de l'espèce comme tout ou comme partie.

Le *genre* peut s'adapter à l'*espèce* de deux manières : 1^o comme un tout potentiel qui la renferme en lui ; 2^o comme une partie actuelle qui la compose et qui y est contenue. *Animal*, en effet, est un tout supérieur sous lequel des espèces diverses, *homme*, *cheval*, *lion*, etc., sont contenues comme des parties qui le divisent ; l'animalité, au contraire, est une certaine partie de l'homme : car l'homme se compose d'animalité et de rationalité, comme de parties non point physiques ou réellement distinctes l'une de l'autre, mais métaphysiques et logiques, c'est-à-dire distinguées seulement par l'abstraction de l'esprit. L'homme, en effet, ne se compose point d'animal et de raisonnable, comme une troisième chose de deux autres, mais comme une troisième conception de deux conceptions inadéquates. On demande de laquelle de ces deux manières le *genre* s'affirme de l'*espèce*.

CONCLUSION. — *Le genre ne s'affirme point de l'espèce comme une partie contenue en elle, mais comme un tout qui la contient.*

Preuve de raison. D'après saint Thomas (*Opusc.*, *De l'être et de l'essence*, chap. III), aucune partie ne s'affirme directement du tout ; mais le *genre*, en tant que *genre*, s'affirme directement de l'*espèce* : donc il ne s'en affirme point comme partie. *La mineure est évidente.* S'affirmer indirectement, c'est s'affirmer au cas oblique, comme quand je dis : *L'homme se compose d'une âme et d'un corps.*

S'affirmer directement, c'est s'affirmer au cas direct, comme quand je dis : *L'homme est animal*. Or il est manifeste que le *genre* se dit de l'*espèce* dans le second sens, et non point dans le premier. *La majeure se démontre ainsi* : Ce qui s'affirme directement d'une chose s'identifie avec elle ; car dans l'affirmation directe on dit que l'une est l'autre ; par exemple, *l'homme est animal*. Or on ne peut pas dire que la partie s'identifie avec le tout, car elle n'est pas vraiment le tout, mais une partie du tout : donc elle ne peut pas s'affirmer directement de lui. Ces affirmations sont donc fausses : *L'homme est âme, la main est doigt*.

On répondra : La partie physique ne peut point s'affirmer du tout, mais il en est autrement de la partie métaphysique ; car celle-ci s'identifie réellement avec le tout.

Mais au contraire : Si la partie métaphysique peut s'affirmer directement du tout, cette proposition sera vraie : *L'homme est animalité*. Ici, en effet, la partie métaphysique s'affirme du tout ; mais elle est fausse, car l'homme n'est pas animalité, bien qu'il ait l'animalité : donc la partie métaphysique ne peut pas se dire du tout.

Par là se trouve confirmée notre conclusion ; car cette proposition est vraie : *L'homme est animal*, et cette autre est fausse : *L'homme est animalité* ; et cependant de part et d'autre la raison générique s'affirme de l'homme. Mais dans la seconde elle s'affirme précisément comme partie, tandis que dans la première elle s'affirme comme tout ; car l'animal est ce qui a l'animalité : donc le *genre* ne se dit pas de l'*espèce* précisément comme partie, mais en tant qu'elle prend le caractère de tout.

Objection. Ce qui s'affirme incomplètement s'affirme comme partie, et non point comme tout ; cela est évident d'après les termes : mais le *genre* s'affirme incomplètement, comme il résulte de sa définition : donc il s'affirme comme partie et non comme tout.

Réponse. Je distingue la mineure. Le *genre* s'affirme

incomplètement *relativement à ce qu'il explique*, je le concède; *dans ce qu'il signifie*, je le nie. C'est-à-dire que le *genre*, dans sa signification, renferme toute l'*espèce*, mais ne l'explique pas tout entière. *Animal*, par exemple, signifie tout l'homme, car c'est ce qui a l'*animalité*; mais il n'explique pas totalement ce qu'est l'*homme*, il explique seulement la perfection générique : c'est en ce sens qu'on dit qu'il s'affirme incomplètement.

Instance. Aucun tout ne compose, mais le *genre*, en tant que *genre*, compose l'*espèce* : donc le *genre*, en tant que *genre*, ne peut pas être tout.

Réponse. Je distingue la majeure. Aucun tout ne compose *sous le même rapport sous lequel il est tout*, je le concède; *sous le rapport sous lequel il est partie*, je le nie. Or le genre est tout relativement à ce qu'il signifie, et alors il ne compose pas; car l'homme ne se compose pas de ce qui a l'*animalité*, c'est lui-même qui la possède. Le *genre* n'exprime point toute l'*espèce*, mais seulement une perfection de l'*espèce*, et c'est à raison de cette perfection inadéquate qu'il exprime, qu'on dit de lui qu'il compose.

Concluons, 1^o avec saint Thomas (*De l'être et de l'essence*, ch. iv) ces trois choses : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, signifient toute l'essence, mais l'*espèce* seule l'exprime complètement. Le *genre* exprime seulement ce qu'elle a de commun avec les autres *espèces*; la *différence*, ce en quoi elle en diffère : l'*espèce*, au contraire, exprime l'un et l'autre. C'est pourquoi le *genre* s'appelle ordinairement *tout perfectible*; la *différence*, *tout perfectif*; et l'*espèce*, *tout parfait*.

2^o L'*accident* même et le *propre* s'affirment comme des tous. Ainsi, quand je dis : *Le feu est chaud, l'homme est instruit, chaud et instruit*, bien qu'ils expriment seulement certains accessoires de l'homme et du feu, signifient encore la chose même dont ils sont l'accessoire; car *chaud*, c'est ce qui a la chaleur; et *instruit*, ce qui a l'instruction.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE LA DIFFÉRENCE.

Le *genre* se divise par les *différences* avec lesquelles il constitue les *espèces* des choses. Donc, suivant notre méthode de composition, après avoir parlé du *genre*, nous allons parler de la *différence*, qui, comme lui, fait partie de l'*espèce*. Nous parlerons ensuite de l'*espèce* composée de l'un et de l'autre.

Porphyre divise la *différence* en *commune*, *propre* et *très-propre*. La *différence commune* est celle qu'on remarque dans des qualités accidentelles : ainsi l'homme en bonne santé diffère de l'homme malade, le Français de l'Italien, l'homme assis de celui qui est debout.

La *différence propre* est celle qu'on remarque dans les *propriétés* : ainsi les yeux bleus diffèrent des yeux noirs ; les cheveux crépus des cheveux flottants.

Enfin la *différence très-propre* est celle qu'on remarque dans les attributs essentiels de la chose : ainsi la rationalité distingue l'homme de la brute, non point par mode d'accident ou de propriété, mais par mode de qualité essentielle et constitutive. La *différence* entendue de cette troisième manière est celle qui constitue ce second *universel*.

Nous allons examiner, 1^o ce qu'il est ; 2^o en combien d'*espèces* il se divise ; 3^o quels sont les inférieurs qui lui donnent son caractère d'*universel*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La différence se définit un apte à être en plusieurs et à s'affirmer d'eux dans la qualité et la quiddité.*

Explication. Cette définition montre ce que la *différence* a de commun avec les autres *universaux*, et ce qui lui est propre : de commun, elle a d'être un apte à être en plusieurs, et à s'affirmer d'eux ; de propre, elle a de s'affirmer

dans la qualité et la quiddité, c'est-à-dire adjectivement et cependant essentiellement; car le *genre* et l'*espèce* s'affirment dans la quiddité, c'est-à-dire substantivement; le *propre*, au contraire, et l'*accident*, s'affirment seulement dans la qualité, c'est-à-dire adjectivement et point du tout essentiellement. La *différence* seule s'affirme dans la qualité et dans la quiddité.

Indépendamment de cette définition, Porphyre en donne quatre autres : 1° La *différence* est ce pourquoi une *espèce* dépasse son *genre*; 2° c'est ce qui divise les choses contenues sous un même *genre*; 3° c'est ce par quoi les singuliers diffèrent entre eux; 4° c'est ce pourquoi une *espèce* est distinguée d'une autre. Toutes ces définitions sont comme une explication de la première que nous avons développée, et elles ne contiennent rien de difficile.

SECONDE CONCLUSION. — La *différence* est *suprême*, *infime*, et *moyenne* ou *subalterne*. Cette division peut s'appliquer aussi aux *genres* et aux *espèces*.

Explication. La *différence* *suprême* est celle qui n'en reconnaît aucune au-dessus d'elle : ainsi *corporel* et *spirituel* sont les *différences* *suprêmes* qui divisent la *substance*; la *différence* *infime* est celle qui n'en reconnaît aucune au-dessous d'elle : ainsi sont la *rationalité* et la *capacité de sentir*, par rapport à l'*animal*; la *différence* *subalterne* ou *moyenne* est celle qui tient le milieu entre la *suprême* et l'*infime* : ainsi *sensible*, *insensible*, sont *différences* *subalternes* des *substances*.

Pareillement, le *genre* *suprême* est celui qui n'en reconnaît aucun au-dessus de lui, comme la *substance*; le *genre* *infime* est celui qui n'en reconnaît aucun au-dessous, comme *animal*; le *genre* *subalterne* est celui qui tient le milieu entre l'*infime* et le *suprême*.

Enfin l'*espèce* *suprême* est celle qui n'en reconnaît aucune au-dessus d'elle, mais qui est placée immédiatement sous le *genre* *suprême*. Exemple : *Esprit* et *corps* sont les

espèces supérieures des substances. L'*espèce infime* est celle qui n'en reconnaît aucune au-dessous d'elle : par exemple, *homme est espèce infime d'animal.* L'*espèce subalterne* est celle qui tient le milieu entre l'une et l'autre : par exemple, *animal est espèce subalterne de vivant.*

Remarquons ici que la même nature peut être en même temps *espèce subalterne* et *genre* : *espèce subalterne* en tant qu'elle est contenue sous un *genre* plus élevé, et *genre* en tant qu'elle contient en elle des *espèces* inférieures : c'est ainsi qu'*animal* est *espèce* par rapport à *vivant*, tandis qu'il est *genre* par rapport à *homme*, à *lion* et à *cheval*.

TROISIÈME CONCLUSION. — *La différence ne prend point le caractère d'universel par rapport à l'espèce, mais par rapport aux inférieurs de l'espèce.*

Preuve. La *différence* prend le caractère d'*universel* vis-à-vis des choses dont elle s'affirme dans la qualité et la quiddité, parce que ces choses sont contenues sous elle; or elle s'affirme ainsi de tous les individus d'une *espèce*; donc elle prend le caractère d'*universel* par rapport aux individus de l'*espèce.* *Preuve de la mineure.* *Raisonnable*, par exemple, ne s'affirme pas dans la qualité et la quiddité de telle rationalité et de telle autre, mais de tel homme et de tel autre.

On dira : La *différence* s'affirme dans la qualité et la quiddité non-seulement des individus, mais aussi de l'*espèce.* Ainsi, à celui qui demande quel animal est l'homme, on répond qu'il est *raisonnable.* Elle prend donc alors le caractère d'*universel* même par rapport à l'*espèce.*

Réponse. Je distingue l'*antécédent.* La *différence* s'affirme dans la qualité et la quiddité de l'*espèce*, comme de son égale, je le concède; comme de son inférieure, je le nie, et je nie la *conséquence.* *Raisonnable*, en effet, ne s'affirme pas de l'homme comme de son inférieur, mais comme de son égal; car homme dit *raisonnable*, et *raisonnable* dit homme : donc l'un ne peut point prendre le caract-

tère d'*universel* par rapport à l'autre, mais par rapport aux individus contenus sous cet autre, à l'égard desquels il est comme supérieur.

Si l'on demande comment le *genre* renferme les *différences*, et comment la *différence* supérieure renferme les *différences* inférieures, et la *différence* inférieure les supérieures et le *genre*, nous répondrons :

D'abord le *genre* ne renferme pas actuellement les *différences*; animal ne renferme pas actuellement raisonnable ou irraisonnable; autrement toutes les différences s'affirmeraient du sujet duquel on affirme le *genre*. Il ne les renferme donc que potentiellement, en tant qu'elles sont sous lui, et non en lui; animal, en effet, indique ce qui a l'animalité, et cela peut être raisonnable ou sans raison. De la même manière, la *différence* supérieure ne renferme pas en acte les *différences* inférieures; ainsi sensitif, qui dit la *différence* supérieure, n'indique pas actuellement la rationalité, car il constitue seulement animal, et par conséquent seul il y est contenu actuellement; pour la rationalité, comme je l'ai montré, elle n'est point contenue actuellement dans animal: donc elle n'est pas non plus dans sensitif.

C'est une question plus subtile de savoir si la *différence* supérieure est contenue actuellement dans la *différence* inférieure, comme sensitif dans raisonnable. Il faut répondre qu'elle n'y est pas formellement contenue en acte, car la *différence* inférieure renferme formellement en acte cela seulement par quoi une *espèce* diffère des autres; or, une *espèce* ne diffère pas des autres quant aux *différences* supérieures, et même toutes les *espèces* s'accordent en elles: par exemple, tous les animaux dans la sensibilité: donc la *différence* inférieure ne renferme point formellement en acte les *différences* supérieures. Ensuite les *différences* inférieures diffèrent d'elles-mêmes; mais si les *différences* d'homme et de cheval, par exemple, renfermaient formellement en acte la sensibilité, elles ne différeraient pas l'une

de l'autre, puisqu'en elles-mêmes elles s'accorderaient sur un certain point; et, par conséquent, il faudrait trouver après ces *différences* d'autres *différences*, puis d'autres encore, et ainsi à l'infini : donc, même conclusion que tout à l'heure. Il suit de là que la *différence* inférieure ne renferme point le *genre*, car il faut dire la même chose du *genre* et de la *différence* générique.

Cependant la *différence* supérieure et la *différence* inférieure n'étant pas choses distinctes dans la nature spécifique, comme nous l'avons dit plus haut, on peut dire qu'elles se renferment identiquement et matériellement; c'est en ce sens que parle Aristote, quand il affirme quelquefois que la nature inférieure renferme la supérieure.

On objectera : L'inférieur renferme le supérieur; donc la *différence* inférieure renferme la *différence* supérieure.

Réponse. Il faut entendre cela de l'inférieur placé directement sous le supérieur. Ainsi, homme est placé directement sous animal, Pierre sous homme; mais non pas de ce qui n'est placé qu'indirectement sous autre chose. Or, les *différences* inférieures ne sont placées qu'indirectement sous les supérieures.

ARTICLE TROISIÈME.

D'OU SONT TIRÉS LE GENRE ET LA DIFFÉRENCE.

On peut trouver pour chaque chose deux origines, l'une prochaine, l'autre éloignée; ainsi, quand on vous demande pourquoi Pierre se sent mal tous les quatre jours, si vous répondez : parce qu'il a la fièvre quarte, vous indiquez la cause prochaine; mais si vous dites que l'humeur bilieuse, mise en mouvement chez lui, ne cède au tempérament qui doit la calmer que pendant trois jours, et reprend après cette période son cours désordonné, vous donnez la cause radi-

cale. Nous cherchons donc ici les principes tant prochains qu'éloignés du *genre* et de la *différence*, et cela dans les substances corporelles et spirituelles, et même dans les *accidents*; car les *accidents* aussi se composent du *genre* et de la *différence*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Le genre et la différence sont tirés prochainement de toute l'essence de la chose, mais de l'essence considérée diversement, car le genre provient d'elle considérée dans ce qu'elle a de potentiel et de commun; la différence, au contraire, en provient suivant ce qu'elle a d'actuel et de déterminé.* Telle est l'opinion de saint Thomas (seconde partie de la seconde, Q. LXVII, art. v, et dans plusieurs autres endroits).

Je prouve la première partie. Le *genre* et la *différence* signifient toute l'essence, bien qu'ils ne l'expriment pas toute, comme nous l'avons dit plus haut; animal, en effet, n'emporte pas seulement le corps humain, mais aussi l'âme; et pareillement raisonnable n'indique pas seulement l'âme, mais aussi l'homme composé d'une âme et d'un corps. Ils sont donc tirés prochainement de toute l'essence.

Je prouve la seconde partie. Le *genre* est une conception commune et potentielle, car il est déterminé par les *différences*, et par elles il est aussi perfectionné et actualisé. La *différence*, au contraire, est une conception déterminante et actuelle, car elle ajoute au *genre* une certaine perfection; donc le *genre* est fondé sur l'essence considérée sous une raison commune et potentielle, et la *différence* est fondée sur l'essence considérée sous une raison actuelle et déterminée.

Expliquons davantage chacune de ces parties. Toutes les choses atteignent leur perfection dernière comme par certains degrés. Il y a donc en elles certaines raisons communes et plus imparfaites, et d'autres plus parfaites qui déterminent les raisons communes. Ainsi la raison d'être est tout à fait commune et imparfaite; la raison de *substance*

explique une certaine perfection, et, ajoutée à l'être, elle le détermine à un certain degré; la raison de *vivant* est encore plus parfaite et plus déterminante; la raison de *sensitif* ajoute une plus grande perfection et quelque chose de plus clair; enfin la *rationalité* indique une perfection absolue et déterminée. Comme toutes ces raisons sont contenues dans l'essence de l'homme, si on la considère suivant les raisons premières et plus communes, elle est le fondement des degrés communs et par conséquent génériques; si on la considère suivant les raisons postérieures, elle est le fondement des degrés différentiels, dont le dernier est la *différence* propre de l'homme.

SECONDE CONCLUSION.— *Dans les substances spirituelles, il ne faut point chercher une autre source du genre et de la différence que l'entité entière.*

Ainsi l'enseigne saint Thomas (*Opusc.* XLVII, ch. v, et de *l'Être et de l'Essence*, ch. v).

Preuve. Ces substances sont des formes simples; leur nature ne peut donc point se résoudre en parties, dont l'une serait source de la *différence*, et l'autre source du *genre*. Leur essence est donc tant le principe prochain que le principe éloigné, ou plutôt le principe unique de son *genre* et de sa *différence*, suivant qu'on le considère différemment, d'après le mode expliqué plus haut.

Ainsi le *genre*, dans les anges, est tiré de leur essence considérée suivant le degré commun de spiritualité; la *différence*, au contraire, est tirée de cette même essence en tant qu'elle est spirituelle de telle ou telle manière plus ou moins parfaite.

TROISIÈME CONCLUSION.— *Dans les substances matérielles, le genre est tiré radicalement de la matière, et la différence de la forme.*

Ainsi l'enseigne saint Thomas (Q. unique des *Créatures spirituelles*, art. 1 ad 24, et en d'autres endroits).

Preuve. Le *genre* est tiré de l'essence suivant ce qu'elle

a de potentiel et de commun ; la *différence*, au contraire, en est tirée suivant ce qu'elle a de propre, d'actuel et de déterminant. Or la *matière* est la première puissance commune ; la *forme* est le premier acte qui perfectionne et détermine la *matière* à une certaine manière d'être ; donc la première est la source du *genre*, et la seconde la source de la *différence*.

Confirmation. Le premier dans chaque *genre* est la cause des autres ; or la *matière* est la première puissance, et la *forme* est le premier acte : donc, etc.

La *mineure* est supposée comme prouvée en physique. Quant à la *majeure*, c'est un axiome commun, sinon incontesté, au moins absolument vrai, car toutes les choses sont ordonnées ; or l'ordre consiste dans la dépendance entre un premier et les suivants ; cette dépendance enfin est fondée sur la causalité. Donc, pour que l'ordre soit conservé, le premier en *genre* doit être cause de ceux qui lui sont postérieurs, et cela peut se démontrer par induction. Le premier être, c'est-à-dire Dieu, est la cause de tous les autres ; la première bonté est la source de toute bonté, la première vérité est la cause de toutes les vérités. Dans les choses corporelles, les premiers corps, c'est-à-dire les corps simples, sont causes des autres qui se forment par le mélange de ceux-ci ; le premier chaud, c'est-à-dire le feu, est la cause de la chaleur partout où elle se trouve. Dans les vivants, la première partie qui vit, c'est-à-dire le cœur, est la cause de tout mouvement vital ; dans l'intelligence, les premières connaissances, à savoir celles des principes, sont causes des autres connaissances ; dans la volonté, la première volition, à savoir le désir de la fin dernière, est cause de toutes les volitions ; dans les vertus, la première vertu, c'est-à-dire la prudence, est cause des autres vertus ; dans les passions, la première, c'est-à-dire l'amour, est cause de toutes les autres ; dans les choses politiques, la première autorité, à savoir l'autorité royale,

est cause des autres ; dans les choses artificielles subordonnées, comme dans une horloge, la première roue meut toutes les autres. Donc, dans toutes les choses disposées dans un certain ordre, celle qui est première est cause des autres, cause dans un sens accommodative, c'est-à-dire ou finale ou efficiente, ou formelle ou matérielle, mais toujours, dans son ordre, cause première et radicale.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *Dans les accidents, le genre est tiré du mode d'affecter la substance, et la différence de la manière d'être vis-à-vis des principes propres à chaque accident.*

Ainsi l'enseigne saint Thomas à la fin de son Opusc. *de l'Être et de l'Essence*.

Explication. L'*accident* est ce qui est inhérent à la substance, comme nous le dirons dans les *prédicaments*. Ainsi, suivant les neuf modes d'affecter la substance que nous mentionnerons alors, l'*accident* se divise en neuf *genres* ou *prédicaments*. Nous disons donc que le *genre* est tiré de la proximité de ces modes prédicamentels, c'est-à-dire de ce qu'ils ont de plus commun. La *différence*, au contraire, est tirée des principes propres à chaque *accident*, c'est-à-dire du sujet propre qu'il affecte, de l'objet auquel il se rapporte, du terme auquel il est ordonné, etc. Comme l'essence accidentelle dépend de ces principes, il faut qu'elle ait avec eux une mesure commune, et par conséquent il y a diversité dans les *accidents*, comme il y a diversité dans les principes. Ainsi, les sciences diffèrent à raison des objets auxquels elles s'appliquent ; les relations, à raison des termes auxquels elles se rapportent ; les vertus, à raison des biens auxquels elles sont ordonnées ; les maladies, à raison des parties qu'elles affectent, ou à raison des causes dont elles dérivent, etc. Mais comme les effets des *accidents* nous sont plus connus que leurs principes propres, nous nous servons souvent, dans leur définition, de *différences* tirées de leurs effets. Ainsi nous définissons la blancheur :

une couleur qui épanouit la vue; la chaleur, une qualité qui joint ensemble des choses de même nature, et le froid, une qualité qui joint ensemble des choses de nature différente.

ARTICLE QUATRIÈME.

DE L'ESPÈCE.

Du *genre* et de la *différence* se forme l'*espèce*, dont nous allons traiter ici. Le mot latin *species* se prend dans trois sens : d'abord pour la beauté, qu'Aristote définit : *la proportion entre les parties, jointe à l'agrément des couleurs*. C'est en ce sens que le roi-prophète dit au XLIV^e psaume : *Specie tuâ et pulchritudine tuâ, intende, prospere procede et regna* : « Marche, avance avec succès, et prends possession de ton trône dans l'éclat de ta grâce et de ta beauté. » Ensuite *species* se prend pour représentation ou similitude : ainsi, en traitant de l'âme, on dit que l'intelligence entend par des *espèces*, c'est-à-dire par les similitudes des choses imprimées en elle. Enfin les logiciens entendent par *species* une nature complète qui se place sous le *genre*, et s'affirme des individus comme formant toute leur essence. De l'*espèce* ainsi entendue nous allons dire : 1^o ce qu'elle est; 2^o comment elle est *universelle*. Sa division ayant été établie en suprême, infime et moyenne ou subalterne par l'article deuxième, nous n'y reviendrons pas.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *On peut définir l'espèce : un apte à être en plusieurs différents en nombre, et à s'affirmer d'eux complètement dans la quiddité, c'est-à-dire par mode de prédicat substantif et essentiel, exprimant toute l'essence de la chose.*

Explication. Cette définition montre d'abord en quoi l'*espèce* s'accorde avec les autres *universaux* : un *apte à être en plusieurs*. Les autres termes montrent comment elle en

diffère, car il appartient à l'espèce seule de s'affirmer complètement dans la quiddité de plusieurs différents en nombre.

Cette définition cependant ne semble appartenir qu'à l'espèce infime. De là cette autre plus commune donnée par Porphyre : *L'espèce est ce qui est placé directement et immédiatement sous le genre* ; celle-ci appartient à toutes les espèces. On voit par là que l'espèce est un milieu entre le genre et l'individu. Ainsi entre le roi et le peuple nous trouvons le juge qui est au-dessous du roi et au-dessus du peuple : l'espèce est soumise au genre, mais elle est placée au-dessus des individus. Donc dans l'espèce il faut distinguer un double rapport : celui de subjectibilité à l'égard du genre, et celui de supériorité à l'égard des individus ; ces deux rapports sont opposés l'un à l'autre, comme on le voit dans l'exemple présenté tout à l'heure, être soumis au roi, être au-dessus du peuple.

SECONDE CONCLUSION. — *L'espèce n'est pas formellement universelle par son rapport de subjectibilité avec le genre, mais par son rapport de supériorité avec les individus. Donc l'espèce, rédupliquativement, en tant que subjectible, n'est pas universelle.* Il est difficile de nier cette conclusion, et l'on peut dire que ceux qui la contestent ne soulèvent qu'une question de nom. Qui peut comprendre, en effet, que l'espèce soit formellement universelle par la raison qu'elle est inférieure au genre ?

Preuve. L'universel est un se rapportant à plusieurs comme le supérieur à ses inférieurs ; or l'espèce rédupliquativement, en tant que subjectible au genre, ne se rapporte pas à plusieurs qui lui seraient inférieurs, mais à un seul qui lui est supérieur : donc ce n'est pas de ce côté qu'elle est universelle. Ainsi l'on ne dit point du juge qu'il est supérieur en tant qu'il se rapporte au roi, auquel il est soumis, mais en tant qu'il se rapporte au peuple, au-dessus duquel il est placé.

Objection. Ce qui est soumis au *genre* est *universel*: donc l'*espèce*, en tant que subjectible au *genre*, est *universelle*. *Preuve de l'antécédent.* Ce qui est soumis au *genre* n'est pas singulier, ni individu: donc c'est *universel*.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Est *universel* *réducativement* en tant qu'il est soumis au *genre*, je le nie; *d'une autre façon*, je le concède. Le juge, par exemple, dont la place est immédiatement au-dessous de celle du roi, bien qu'il soit supérieur au peuple, ne tient point sa supériorité de ce qu'il est au-dessous du roi, mais de ce qu'il est au-dessus du peuple: ainsi l'*espèce*, qui est *universelle*, a ce caractère non point parce qu'elle est contenue sous le *genre*, mais parce qu'elle est supérieure aux individus. *Quant à la preuve*, je réponds que l'*espèce*, en tant qu'elle est contenue sous le *genre*, est *universelle* fondamentalement et métaphysiquement, mais non formellement et logiquement.

Instance. L'*universel* est ce qui s'affirme de plusieurs; or l'*espèce*, en tant que subjectible, s'affirme de plusieurs: donc, en tant que subjectible, elle est *universelle*. *Preuve de la mineure.* L'*espèce*, en tant que subjectible, s'affirme de telle *espèce* subjectible et de telle autre. Je puis dire, en effet, que l'*espèce* humaine est subjectible, que l'*espèce* léonine est subjectible.

Je réponds: Il y a là un *sophisme d'artifice d'accident*, comme on l'appelle, en ce que de la nature qui est sujette, l'objectant passe à l'état même de subjectibilité. L'*espèce* subjectible, en effet, peut se prendre dans un double sens: ou pour la nature sujette au *genre*, et en ce sens nous disons qu'elle n'est pas *universelle*; ou pour la subjectibilité même, et cette subjectibilité peut sans aucun doute prendre le caractère d'*universelle*, en tant qu'elle s'affirme de telle subjectibilité et de telle autre. On peut donc *distinguer la mineure*. L'*espèce*, comme subjectible, s'affirme de plusieurs, si l'*espèce* est prise pour la *subjecti-*

bilité, je le concède; si elle est prise pour la nature spécifique à laquelle est attribuée cette subjectibilité, je le nie; ce n'est point de cette subjectibilité que procède la conclusion, mais seulement de la nature soumise au genre.

Ici quelques-uns demandent: Y a-t-il des espèces infimes? Il est constant qu'il y en a. Le cercle est certainement l'espèce infime de la figure, car on ne peut imaginer plusieurs cercles distincts d'espèce: ils peuvent être différents par la grandeur et la matière, mais l'essence du cercle est la même en tous. Quelles sont, dans les choses naturelles, les espèces infimes? Cette question n'appartient pas à la Logique; elle revient à celle de savoir si les espèces des chiens, des aigles, des chevaux, sont des espèces infimes, ou des espèces subalternes qui en contiennent d'autres sous elles, comme on peut dire du chien qu'il renferme le roquet et le bouledogue. Quant à l'espèce humaine, il est constant que c'est une espèce infime; car tout ce qu'on peut dire contenu sous elle, comme les faunes, les satyres, les centaures, qui diffèreraient d'espèce avec nous, tous ces êtres ne sont que des inventions fabuleuses ou des monstres, et non point des individus d'espèces différentes. Sur le fait rapporté par saint Jérôme, d'un satyre qui apparut à saint Antoine, et lui affirma qu'il y avait des hommes de sa race, on peut dire que c'était un démon qui parlait sous cette forme.

Mais, dira-t-on, Dieu ne peut-il point faire d'autres hommes qui diffèrent d'espèce avec nous? Je réponds que cette question n'est point de notre domaine; une chose constante, c'est qu'il n'en a pas fait, et qu'ainsi, dans la réalité, l'espèce humaine est une espèce infime. Du reste, ce ne sont pas là les affaires du logicien.

On demandera: Qu'est-ce que l'individu?

Je répondrai que c'est le corrélatif de l'espèce, comme

inférieur est corrélatif de supérieur (1). Aussi le définit-on : *ce qui est soumis à l'espèce en dernier lieu*, ou bien : *ce qui ne s'affirme que d'un*, comme Pierre, Socrate, Platon, etc. Cependant, dans l'individu, il faut distinguer trois choses : le nom, l'individualité, et la nature affectée de l'individualité et désignée par le nom. Quand on dit : l'individu ne s'affirme que d'un, il faut entendre cela de la nature affectée de l'individualité : par exemple, de la nature de Pierre ; cette nature, en effet, ne s'affirme que d'un, tandis que l'individualité même, et le nom, peuvent être attribués à plusieurs ; ce nom de *Pierre* est, en effet, attribué à plusieurs par des appellations répétées ; et l'individualité, en général, s'affirme de telle individualité et de telle autre.

Porphyre donne une autre définition de l'individu : *C'est celui qui possède un tel ensemble de propriétés, qu'il les ait seul, et non pas un autre*. Or ces propriétés individuelles sont au nombre de sept, renfermées dans les vers suivants :

*Forma, figura, locus, tempus cum nomine, sanguis,
Patria, sunt septem que non habet unus et alter.*

Ce qui veut dire en français :

Forme, figure, lieu, temps, nom, sang, patrie, en voilà

(1) *Individu*, comme le nom l'indique, est un qui ne peut se diviser en plusieurs semblables à lui. *Pierre*, par exemple, ne peut se diviser en plusieurs *Pierres*. Aussi est-il défini par saint Thomas (1^{re} partie, Q. XXIX, art. IV), *un être indistinct de lui-même et distinct des autres*. Génériquement, l'*individu* est ce qui s'affirme d'un seulement, et qui convient tant aux accidents qu'aux substances. Quand on ne veut parler que des substances, on peut le définir plus exactement : ce qui est constitué par certaines propriétés qui, toutes les mêmes, ne peuvent aucunement convenir à un autre. L'*individu-substance* ainsi défini est appelé par les philosophes *suppôt*, parce qu'il est comme posé sous les accidents, sorte de fondement et de base sur laquelle ceux-ci s'appuient ; car, sauf le cas de miracle, les accidents ne peuvent exister sans substance. L'individu doué d'intelligence, l'homme par exemple, s'appelle d'un nom spécial : *une personne*.

sept qui étant dans l'un ne sont pas les mêmes dans l'autre (1).

Par *forme*, on entend la complexion; par *figure*, les traits du visage; par *lieu*, cette partie de la terre dans laquelle quelqu'un est né; par *temps*, le moment où il a été formé, où il a reçu le jour; par *nom*, l'appellation propre; par *sang*, la famille et les parents; par *patrie*, la province de la naissance. Toutes ces choses jointes ensemble ne peuvent appartenir les mêmes à deux individus.

ARTICLE CINQUIÈME.

LE GENRE PEUT-IL SE CONSERVER QU'AND IL N'Y A QU'UNE ESPÈCE,
ET L'ESPÈCE QU'AND IL N'Y A QU'UN INDIVIDU ?

Nous réunissons ces deux questions, parce qu'elles se résolvent par le même principe; nous traitons, non pas de l'universalité du *genre* et de l'*espèce*, mais de la nature générique et spécifique, et nous demandons si la nature qui n'a qu'une *espèce* peut s'appeler générique, et si la nature qui n'a qu'un individu peut s'appeler spécifique.

CONCLUSION. — *Le genre ne peut point se conserver quand il n'y a qu'une espèce; mais l'espèce se conserve parfaitement dans un seul individu: c'est-à-dire la nature qui n'a qu'un individu peut s'appeler spécifique; et, au contraire, celle qui n'a qu'une espèce ne peut s'appeler générique. Cette conclusion est de saint Thomas, (I Post., leç. XII), où il dit : On peut trouver une espèce qui n'ait qu'un individu, mais on ne peut point trouver un genre qui n'ait pas plusieurs différences et plusieurs*

(1) Ces propriétés sont des notes et comme des signes pour distinguer un individu d'un autre; les historiens et les jurisconsultes en font grand usage. Mais leur connaissance ne résout pas la grande question du *principe d'individuation*; l'auteur se réserve de la traiter dans la *Métaphysique*, Q. III, art. I.

espèces. Aristote avait dit (*IV Top.*, ch. III) : *Si le genre n'a pas une seconde espèce, c'est-à-dire si le genre n'a pas au moins deux espèces, il est manifeste qu'il n'y a pas de genre.*

Je le prouve par la différence qu'il y a entre la nature générique et la nature spécifique. La nature générique indique essentiellement quelque chose de potentiel et de commun, tandis que la nature spécifique indique seulement quelque chose d'actuel composé du *genre* et de la *différence*. Or la nature commune n'est pas dans une *espèce* unique; la nature actuelle, au contraire, peut être dans un seul individu. Le *genre* n'est donc point conservé quand il n'y a qu'une *espèce*, bien que l'*espèce* soit conservée avec un seul *individu*. La *majeure est constante*. Le *genre* s'appelle ainsi parce qu'il est quelque chose de commun en quoi plusieurs s'accordent. Aussi *général* est-il la même chose que *commun*; l'*espèce*, au contraire, s'appelle ainsi parce qu'elle détermine cette communauté du *genre* en y ajoutant une *différence*, et lui fait contracter une nature spéciale, car *spécial* signifie la même chose que *particulier*. La *mineure est évidente aussi*; car la communauté ne peut pas s'entendre par rapport à un seul, elle exige nécessairement plusieurs. La nature actuelle, au contraire, se rencontre parfaitement dans chaque individu. Ainsi toute la nature humaine, quant à son actualité entière, se trouve en chaque homme.

Confirmations. D'abord, si le *genre* est un tout potentiel, l'*espèce* au contraire est un tout actuel, mais le tout potentiel ne se conserve pas par rapport à une *espèce*, le tout actuel, au contraire, se conserve par rapport à un individu; donc, etc. *Je prouve la mineure.* Le tout potentiel n'a, dans une seule *espèce*, qu'une partie de sa potentialité; donc, s'il n'y a qu'une *espèce*, il ne conserve point son caractère de tout potentiel. Le tout actuel, au contraire, existe dans un seul individu: par exemple, toutes les parties ac-

tuelles de la nature humaine, l'animalité et la rationalité, sont dans chaque homme ; donc, il se conserve dans son caractère de tout actuel en chaque individu.

Ensuite, la nature nous en fournit un témoignage. Le monde est le livre de Dieu, comme disait saint Antoine ; or Dieu est véridique, et les opinions des hommes doivent se rapporter à ce livre divin. Mais nous voyons plusieurs *espèces* n'avoir qu'un seul individu, et même la nature ne multiplie les individus que pour conserver l'*espèce* ; ainsi, dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu, par exemple un seul soleil, une seule lune, et dans chaque *espèce* angélique un seul ange. Mais il n'y a aucun *genre* qui n'ait plusieurs *espèces* ; c'est un signe que l'*espèce*, quant à sa perfection spécifique, est toute en un seul individu, et que le *genre*, au contraire, quant à la perfection générique, n'est pas en une seule *espèce*.

Objection. Toute la nature d'un *genre* se trouve dans une seule *espèce*, ainsi toute la nature d'animal se trouve dans l'homme seul ; donc le *genre* peut se conserver en une seule *espèce*.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. Toute la nature d'un *genre* se trouve dans une seule *espèce*, quant à l'*entité*, je le concède ; quant au caractère de nature commune et de tout potentiel, je le nie, et de même pour la conséquence : donc le *genre* se conserve en une seule *espèce*, quant à l'*entité*, je le concède ; quant à la communauté que la nature exige essentiellement pour être *genre*, je le nie.

Instance. Dans l'*espèce* se conservent les parties de la définition. Or le *genre* est une partie de la définition ; donc il se conserve en une seule *espèce*.

Réponse. Je distingue la majeure comme plus haut : dans l'*espèce* se conservent les parties de la définition ; quant à l'*entité*, je le concède ; quant à la communauté générique, je le nie. Quoique toute l'*entité* d'animal soit

en chaque homme, elle n'a la communauté générique qu'autant qu'elle peut être étendue à d'autres *espèces*.

Autre instance. Après le jour du Jugement, il ne restera que l'homme de tous les animaux; mais alors *animal* ne perdra point son caractère de *genre*. Donc le *genre* se conservera dans une seule *espèce*.

Réponse. Après le Jugement, bien qu'en réalité il ne doive rester que l'*espèce* humaine, plusieurs autres *espèces* d'animaux seront toujours possibles. Par conséquent, *animal* continuera à être une nature commune à plusieurs *espèces*, et par conséquent générique.

On dira : Même l'*espèce* est un tout suprême et communicable à plusieurs; donc elle ne peut se concevoir en un seul individu.

Réponse. L'argument est vrai de l'*espèce* entendue comme *universel*; mais entendue reduplicativement comme *espèce*, elle n'a point cette universalité, elle a seulement d'être une nature complète, restreignant le *genre* par l'addition de la *différence*; de là une disparité évidente. Le *genre*, en tant que *genre*, signifie quelque chose de commun; il ne peut donc s'entendre que de plusieurs. L'*espèce*, au contraire, n'indique que la nature perfectionnée par le *genre* et la *différence*, et elle n'exige point de pluralité pour être *espèce*. L'exige-t-elle pour figurer parmi les *universaux*? c'est ce que nous allons examiner.

ARTICLE SIXIÈME.

L'ESPÈCE QUI N'A QU'UN INDIVIDU PEUT-ELLE DEVENIR UNIVERSELLE?

Il est ici question de la nature qui n'a qu'un individu, sans pouvoir en avoir plusieurs en réalité. C'est ainsi que nous supposons la nature angélique, sur laquelle on discute ordinairement ce point; car, suivant la doctrine de saint

Thomas, tous les anges diffèrent d'*espèce*, si bien qu'il est impossible que deux anges soient de la même *espèce*. Quant à la nature qui, n'ayant qu'un individu, peut en avoir plusieurs, il est certain qu'elle est *universelle* : la nature du phénix, par exemple, s'il est vrai qu'il n'y ait qu'un phénix, renaissant perpétuellement de ses cendres. L'école thomiste traite ordinairement cette question avec quelque étendue, pour exercer l'esprit des élèves. Pour la comprendre, il faut remarquer avec Cajetan (I. p., q. XIII, art. 9) qu'une nature peut être communicable, et par conséquent *universelle*, de deux manières : 1^o suivant la réalité et la raison, quand la réalité peut en être en plusieurs ; 2^o suivant la raison seulement, quand ne pouvant pas être en plusieurs en réalité, elle se laisse concevoir dans cet état par l'esprit. Et il n'y a en cela rien d'étonnant : plusieurs attributions, en effet, s'attachent aux choses dans notre esprit qui ne leur appartiennent pas en réalité ; c'est ainsi que notre raison distingue en Dieu des attributs qui n'y sont point distincts ; que notre intelligence abstrait des hommes pris en particulier la nature de l'homme, qui n'existe pas séparée. La raison en est que notre esprit saisit souvent la chose d'une façon inadéquate, et suivant un mode qui est propre à l'esprit sans être propre à la chose saisie. Or plusieurs particularités peuvent convenir à la chose entendue d'une façon inadéquate, et suivant un mode qui ne lui est point propre, sans lui convenir d'une façon adéquate, et en tant qu'elle existe suivant son mode propre.

Cela posé, nous demandons si la nature qui n'a qu'un individu, telle que nous supposons la nature angélique, peut être conçue comme communicable en soi à plusieurs, et devenir *universelle*. La plupart le nient, mais les Thomistes l'affirment avec saint Thomas.

CONCLUSION. — *La nature angélique, bien qu'elle ne puisse avoir qu'un individu, peut cependant devenir uni-*

verselle dans la raison et d'après notre manière de la concevoir.

Preuve de raison tirée de saint Thomas. L'universel est un communicable à plusieurs. Or la nature angélique, d'après notre manière de concevoir, est un communicable à plusieurs; donc, dans notre manière de concevoir, elle est universelle.

Je prouve la mineure. La nature que nous concevons sans singularité est, dans notre manière de concevoir, communicable à plusieurs; or nous concevons la nature angélique sans singularité; donc, dans notre manière de concevoir, elle est communicable à plusieurs. *La mineure est constante.* Comme l'enseigne saint Thomas (I. p., q. XIII, art. 9), nous concevons la nature angélique, et il en est de même des autres formes simples, comme nous sommes accoutumés à concevoir les natures corporelles, c'est à-dire en considérant la nature spécifique sans les individus, et abstraite de toute singularité. *La majeure se prouve.* En supprimant la cause, on supprime l'effet. Or ce qui empêche la nature angélique de se communiquer à plusieurs n'est pas en cette nature, mais dans son individu et sa singularité. Donc, par cela même qu'elle est abstraite de son individu et de sa singularité, elle reste, autant qu'il est en elle, communicable à plusieurs. *La majeure est un axiome reçu.* La mineure est de saint Thomas (*Question des créatures spirituelles*, art. VIII, réponse au 4^e argument) : *Ce qui empêche, dit-il, telle blancheur d'être en plusieurs individus, ce n'est point qu'elle est blancheur, mais c'est qu'elle est en tel sujet, c'est-à-dire liée à tel sujet. Ainsi la nature angélique n'est pas empêchée d'être en plusieurs, par là même qu'elle est nature d'un tel ordre de choses, puisque c'est là précisément que se trouve le caractère d'espèce; mais parce qu'elle n'est pas apte à être reçue dans un autre sujet, et ceci appartient au caractère de l'individu.* Cela se prouve aussi par la raison,

Toute forme, autant qu'il est en elle, est communicable à plusieurs (saint Thomas, I. p., q. III, art. 2, *Rép. au 3^e arg.*, et I. liv. *Métaphys.*, leçon v); par conséquent, si elle n'est pas communiquée, ce n'est point par un défaut qui est en elle, mais c'est faute de sujets capables de la recevoir. Or, la nature angélique est uniforme : donc, considérée en elle-même, et abstraction faite de l'individu, elle est de soi communicable à plusieurs; et, si elle ne peut pas être en plusieurs, l'empêchement ne vient pas d'elle-même, mais de l'individu.

Voici, pour cette raison, une explication plus étendue, qui servira en même temps de fondement à la conclusion, et à la solution des objections.

L'intelligence humaine, dans son état d'union avec le corps, est accoutumée aux natures corporelles, comme à son objet naturel; c'est ce que dit saint Thomas (*première partie*, q. LXXXV, art. 1, *et en plusieurs autres passages.*) Donc, de même qu'un paysan, quand un roi vient chez lui, voit ce roi comme roi, et le reçoit pourtant avec une simplicité rustique fort éloignée de la pompe royale, car il est incapable de cette élégance de cour avec laquelle les hommes plus civilisés reçoivent leur souverain, de même, bien que nous sachions que les anges sont incorporels, nous les concevons de la manière dont nous concevons les êtres corporels, c'est-à-dire, en détachant leur nature de la singularité, ou en considérant leur nature spécifique séparée de l'individu. Mais cette nature angélique, ainsi entendue sans individu, est affranchie de tout lien de singularité, et, par conséquent, ainsi entendue, elle est indifférente à être un ou à être plusieurs, au moins autant qu'il est en elle et dans notre manière de concevoir. Donc nous pouvons la comparer ainsi entendue à son individu sous le rapport sous lequel nous comparons à leurs individus les natures corporelles, c'est-à-dire comme quelque chose de supérieur et qui s'affirmerait essentiellement de plusieurs, s'ils exist-

taient. Si, en fait, elle ne réalise pas cette communicabilité, ce n'est pas par un défaut qui soit en elle, l'empêchement vient de ce que la pluralité n'est point possible dans le sujet. Du reste, nous la concevons telle que, si cette pluralité n'était pas impossible dans le sujet, la nature, de fait, se communiquerait à plusieurs et s'affirmerait d'eux; et cela suffit pour qu'elle soit *universelle* dans notre manière de concevoir et dans la raison.

La chose peut devenir plus claire par un exemple; un père a trois fils : deux de ces fils viennent à mourir ; la relation de père, bien qu'elle se termine dans le seul fils qui survit, est apte cependant à se rapporter à plusieurs, même à ceux qui sont morts : cependant, comme il est naturellement impossible que les morts reviennent, elle ne se rapporte pas à eux actuellement; l'empêchement vient, non point de la relation, mais des fils qui ne sont plus. De même la nature angélique, une fois abstraite de l'individu, n'est plus d'elle-même attachée à un seul, elle est dans notre conception communicable à plusieurs, bien que cette communication soit par incompatibilité des sujets limitée à un seul.

On répondra : Pour que la nature angélique soit *universelle*, il ne suffit pas qu'elle soit communicable du côté d'elle-même si, de fait, on ne peut concevoir plusieurs individus, au moins possibles, auxquels elle se communique.

Mais au contraire, pour que la nature angélique soit *universelle* absolument, il suffit qu'elle soit communicable en elle et dans notre conception, bien qu'en réalité elle n'ait point l'exercice de cette communicabilité, parce que la pluralité d'individus lui est impossible. Ainsi l'objection tombe. *Je prouve l'antécédent*, par la raison et par un exemple : par la raison, car l'*universel* n'est pas un se rapportant à plusieurs dans la réalité; c'est un communicable à plusieurs, en tant qu'il est en lui : donc pour que la nature soit *universelle*, il suffit qu'elle soit com-

municable à plusieurs en tant qu'il est en elle, bien que, par accident, elle n'ait point l'exercice de cette communicabilité, la pluralité à laquelle elle se communiquerait manquant. Voici l'exemple : On dit que la Puissance divine est infinie absolument et en acte, bien qu'elle ne puisse point produire un effet actuellement infini. Cette impossibilité ne provient point du défaut de puissance en Dieu, mais du défaut de la créature, à laquelle répugne l'infinité : de même, la nature angélique sera absolument *universelle*, du moins suivant la raison, si du côté d'elle-même et dans notre conception, elle est communicable à plusieurs, bien que, par le défaut de pluralité dans son sujet, elle ne puisse pas avoir en exercice cette communicabilité ; car, si de fait elle n'est point communiquée, ce n'est point par un défaut qui vient d'elle, mais par un défaut provenant des individus qui ne sont point possibles. C'est ainsi que l'huile d'Élisée a cessé de couler, non point par un défaut de la Puissance divine, qui l'augmentait continuellement, mais par défaut de vases pour la recevoir.

Ceci se confirme par un argument *ad hominem*. Une nature est autant qu'il est en elle, et suivant notre mode de concevoir, communicable à plusieurs individus, quand on doute raisonnablement si de fait elle est communiquée à plusieurs ; mais bien des hommes raisonnables demandent si la nature angélique, telle que nous la concevons, est communiquée à plusieurs individus : donc, en tant qu'il est en elle, et suivant notre manière de concevoir, elle est communicable à plusieurs individus. *La majeure est certaine* ; car, si la nature angélique, en tant qu'il dépend d'elle, ne pouvait pas contenir plusieurs individus, il serait absurde de douter si elle en contient de fait plusieurs. *La mineure est constante* par le fait même de nos adversaires ; car en Théologie, sur la question de savoir si la nature angélique contient plusieurs individus, quelques-uns d'entre eux tiennent pour l'affirmative, tandis que les autres le

nient avec saint Thomas : Donc il n'est pas impossible à la nature angélique telle que nous la concevons, de contenir plusieurs individus.

Première objection. Nous concevons aussi la Nature divine à la manière des choses corporelles, comme le fait entendre saint Thomas (I. P. Q. XIII, art. 9); mais elle n'est pas *universelle* pour cela, même suivant la raison : donc, *a pari*, bien que nous concevions la nature angélique à la manière des choses corporelles, elle ne sera pas *universelle*.

Réponse. Je nie la conséquence et la parité. Il y a disparité en ce que la Nature divine ne peut être abstraite de la singularité, au moins implicite. En effet, nous ne pouvons en avoir la conception sans que la singularité y soit essentiellement renfermée; Dieu est essentiellement le premier des êtres, et par conséquent il lui est impossible d'avoir un égal, autrement il ne serait plus l'Être suprême; ainsi, de quelque manière que nous le concevions, il lui est impossible d'être en plusieurs. L'ange, au contraire, peut être abstrait de toute singularité, parce que la singularité de l'ange n'est point de conception première, mais seulement de conception seconde, ou, comme dit saint Thomas à l'endroit cité, cette singularité n'atteint pas l'ange du côté de la nature spécifique, mais dans le mode d'individuer. Ajoutons que Dieu, étant un acte pur, ne peut pas avoir le caractère de *genre* ni d'*espèce*, comme le répète souvent saint Thomas, ni, par conséquent, devenir *universel*.

Instance. Beaucoup ont douté s'il y avait plusieurs dieux, ou s'il n'y en avait qu'un seul : c'est un signe que ni l'unité ni la multitude ne sont renfermées dans la Nature divine, telle que nous la concevons.

Réponse. Douter s'il y a plusieurs dieux, ou s'il n'y en a qu'un, c'est la même chose que douter s'il y a un Dieu ou s'il n'y en a pas; car celui qui admet plusieurs dieux n'en admet aucun, la pluralité des dieux étant la nullité de

Dieu, commē le remarque très-bien saint Athanase (*au discours contre les idolâtres*). *Dieu*, en effet, signifie essentiellement le Monarque suprême du monde. Donc, de même que celui qui reconnaît dans un État plusieurs chefs suprêmes détruit la monarchie, celui qui admet plusieurs dieux dans le monde nie la Divinité. Aussi les Gentils, qui reconnaissaient plusieurs dieux, cédant à la force même de la vérité, plaçaient au-dessus de tous les autres un seul Dieu, qui était le père et le maître de tous, et par conséquent seul vraiment Dieu; tant l'unité est renfermée dans la conception de Dieu, même quand il n'est connu qu'imparfaitement! A cette occasion, Tertullien remarque, avec beaucoup de raison, que les anciens, dans leur Jupiter, père des dieux, ont rendu témoignage à notre Dieu.

On dira : Pourquoi donc saint Thomas (I. P. Q. XIII, art. 9), dit-il que Dieu, suivant la raison, est communicable à plusieurs?

Réponse. Saint Thomas veut seulement que Dieu soit quelque chose de communicable à plusieurs suivant la raison, non point quant à la nature même entendue dans son sens exact et philosophique, mais seulement quant au nom et grammaticalement, ou au moins quant à l'erreur des Gentils. En effet, bien que le mot *Dieu* soit commun, et que, par conséquent, il ait un pluriel, cependant la nature signifiée par ce mot est essentiellement singulière, de sorte que, si nous voulons la concevoir comme commune ou abstraite de la singularité, même implicite, nous la détruisons totalement, comme nous l'avons déjà dit. La nature angélique, au contraire, bien que nous la concevions sans aucune singularité, mais abstractivement, en tant qu'elle est nature spirituelle, n'est point détruite pour cela, parce qu'elle n'est point singulière en tant que nature, mais seulement dans le mode d'individuer.

Deuxième objection. *L'universel* est un communicable

à plusieurs; or la nature angélique n'est pas communicable à plusieurs : donc elle n'est pas *universelle*.

Réponse. Je distingue la mineure. La nature angélique n'est point communicable à plusieurs, *suivant la réalité*, je le concède; *suivant la raison*, je le nie. En effet, bien qu'à raison de l'état qu'elle a dans la nature, et en tant qu'elle est attachée à un individu, dans lequel elle existe totalement, elle ne soit point communicable à plusieurs, cependant, suivant la raison, et en tant qu'elle est conçue par nous, elle est indifférente d'elle-même à être ou non une en plusieurs individus.

Instance. La nature angélique, même suivant la raison, n'est point communicable à des individus impossibles; or ces plusieurs sont impossibles : donc elle ne peut leur être communiquée.

Réponse première. Ces plusieurs sont impossibles physiquement et en réalité; mais ils sont possibles logiquement et en raison. En effet, quoiqu'il soit impossible à la nature angélique, à raison de l'état qu'elle a en réalité, de contenir de fait plusieurs individus, parce qu'elle existe suivant un mode propre aux choses spirituelles, c'est-à-dire sans un principe propre de multiplication, cependant, telle qu'elle est dans notre intelligence, elle est communicable à plusieurs; car nous ne la concevons pas suivant un mode propre aux natures spirituelles, mais à la manière des choses corporelles, qui sont communicables à plusieurs. En effet, de même que le non-être, quand nous le concevons par mode d'être, reçoit une certaine entité de raison, de même la nature incommunicable en réalité, quand nous la concevons à la manière des natures communicables à plusieurs, prend une certaine communicabilité de raison.

Réponse deuxième. *Je distingue la majeure.* La nature angélique ne peut pas être communiquée à des individus impossibles, *absolument et en réalité*, je le concède; *con-*

ditionnellement et suivant la manière de concevoir, je le nie. Nous ne pouvons pas dire : La nature de Gabriel contient en réalité plusieurs individus, c'est-à-dire, peut être communiquée à plusieurs absolument; mais nous pouvons dire : La nature qui est en Gabriel, suivant le mode de concevoir par lequel elle est abstraite de l'individu, est indifférente à être en plusieurs, et se rapporte à Gabriel comme elle se rapporterait à plusieurs, s'ils existaient.

Nouvelle instance. Il résulte de cette solution que la nature angélique n'est *universelle* que conditionnellement. *Preuve de l'antécédent.* Elle est *universelle* de la même manière qu'elle est communicable à plusieurs; or elle n'est communicable à plusieurs que conditionnellement : donc elle n'est *universelle* que conditionnellement.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. La nature angélique est *universelle* de la même manière qu'elle est communicable *d'elle-même*, je le concède; de la même manière qu'elle est communicable *du côté des individus*, je le nie. *Pour la mineure :* cette nature n'est communicable à plusieurs que conditionnellement, *je distingue : en ce qui vient d'elle, c'est-à-dire en tant que le défaut actuel de communication vient d'elle-même*, je le nie; *en ce qui vient des individus, c'est-à-dire en tant que ce défaut vient d'eux, parce qu'ils ne sont pas possibles*, je le concède, et je nie la conséquence. La solution s'explique par un exemple. On ne peut nier que Dieu, pris absolument, soit infiniment participable, bien qu'aucune créature ne puisse en avoir une participation infinie, parce que le défaut qui empêche la communication infinie de se réaliser ne vient point du côté de Dieu, mais du côté de la créature; pareillement nous disons : La nature angélique abstraite de l'individu est de soi absolument communicable à plusieurs, parce que, si de fait elle ne peut point se communiquer, cela ne vient pas d'elle, mais des individus ou du mode d'individuation qu'il

lui faudrait avoir du côté de la chose dans laquelle elle s'individualise.

On dira : De quelque côté que l'individualité soit supprimée, l'universalité est supprimée ; mais les plusieurs sont terme d'universalité : donc, de quelque côté qu'ils soient impossibles, l'universalité est supprimée.

Confirmation. On a fait valoir plus haut cet argument contre Scot, en lui disant que bien que la nature fût divisée seulement par accident du côté de la chose, elle n'était plus une en plusieurs : donc, de quelque côté que vienne son impossibilité d'être communiquée à plusieurs, elle n'est pas *universelle*.

Réponse. Je nie le conséquent. Quant à la preuve, je distingue la mineure. L'universalité, du moins celle qui est selon la raison et le mode de concevoir, a pour terme plusieurs *absolus et réels*, je le nie ; plusieurs *conditionnels et de raison*, je l'accorde ; car l'*universel* selon la raison seulement diffère de l'*universel* selon la réalité et la raison en ce que celui-ci se rapporte à plusieurs existants en acte et en puissance, tandis que l'*universel* suivant la raison se rapporte à plusieurs conditionnels et possibles suivant notre manière de concevoir ; ou, ce qui est la même chose, possibles logiquement ; ou encore, comme le dit Jean de Saint-Thomas : L'*universel*, suivant la raison seulement, doit se rapporter à un, comme étant, en tant qu'il est en lui, capable de se rapporter à plusieurs, s'ils existaient.

Quant à la confirmation, l'argument contre Scot conserve toute sa force. En effet, comme l'unité est de la conception intrinsèque de l'*universel*, de quelque côté qu'elle soit supprimée, elle fait disparaître l'*universel* ; mais la multiplicité réelle et absolue ne constitue pas l'*universel* selon la raison, il suffit de la multiplicité conditionnelle et non impossible naturellement, autrement dit, possible logiquement.

Troisième objection. La nature angélique ne peut être

conçue sous une raison qui lui répugne ; mais il répugne à la nature angélique d'être communiquée à plusieurs : donc elle ne peut être conçue communicable à plusieurs.

Je réponds par les solutions déjà données ; il répugne à la nature angélique d'être communiquée à plusieurs, *suivant la réalité*, je le concède ; *suivant la raison*, je le nie ; ou bien, *absolument*, je le concède ; *conditionnellement*, je le nie ; ou encore, il lui est impossible d'être communiquée à plusieurs, *par un défaut qui lui est propre*, je le nie ; *par le défaut de ces plusieurs*, je le concède. Ces solutions résultent de ce que nous avons déjà dit.

Instance. Il est impossible à ce qui répugne essentiellement à la multiplicité de se communiquer à plusieurs, même suivant la raison ; or la nature angélique répugne essentiellement à la multiplicité : donc il lui est impossible de se communiquer à plusieurs, même suivant la raison. *La majeure est évidente.* Ce qui est de l'essence suit toujours la chose, et si on l'en retirait, il n'y aurait plus abstraction, mais destruction. *La mineure se prouve.* Ce qui manque essentiellement d'un principe de multiplication répugne essentiellement à la multiplicité ; or la nature angélique manque essentiellement du principe de multiplication : donc elle répugne essentiellement à la multiplicité. *Preuve de la mineure.* Le principe de multiplication individuelle est la matière, d'après le système métaphysique de l'école péripatéticienne ; or l'ange manque essentiellement de matière : donc il manque essentiellement de principe de multiplication.

Réponse. *Je nie la mineure.* Quant à la preuve, je nie encore la mineure ; quant à la preuve de celle-ci, je distingue la majeure. La matière est le principe de la multiplication réelle et absolue, je le concède ; de la multiplication conditionnelle et suivant la raison, je le nie. En effet, le principe de la multiplication réelle et absolue c'est la matière, dont l'ange manque sans aucun doute ; et par consé-

quent il n'est point multipliable absolument et réellement ; mais le principe de la multiplication conditionnelle et suivant la raison , est la connaissance d'une nature à la manière des choses matérielles, et abstraction faite de la singularité : donc , comme l'ange peut être conçu à la manière des choses matérielles, et abstraction faite de toute singularité , il n'est pas étonnant que nous le concevions dans l'intelligence comme communicable à plusieurs , et par conséquent comme *universel* , du moins suivant la raison.

Quatrième objection. On opposera à cette conclusion : L'ange ne peut pas être abstrait de la singularité , donc il ne peut devenir *universel* en aucune façon. *Preuve de l'antécédent.* Ce qui est essentiellement singulier ne peut être abstrait de la singularité ; or l'ange est essentiellement singulier : donc il ne peut être abstrait de la singularité. *Preuve de la mineure.* L'incapacité d'être reçu dans une matière est la cause de la singularité ; or l'ange est essentiellement incapable d'être reçu dans une matière : donc il est essentiellement singulier.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je nie la mineure ; et quant à la preuve de celle-ci, je distingue la majeure. L'incapacité d'être reçu dans une matière est cause de la singularité *en réalité* , je le concède ; de la singularité *en raison* , je le nie ; car en raison on fait plus attention à la manière de connaître qu'à l'état réel de l'objet connu. Donc la singularité , suivant la raison , est tirée non de ce que la nature ne peut se multiplier en elle-même , mais de ce que nous la concevons dans un mode propre aux choses qui ne peuvent se multiplier.

On peut ajouter une solution de Jean de Saint-Thomas , qui s'accorde avec la précédente : « La cause de la singularité est l'incapacité d'être reçu dans une matière , *en tant qu'elle constitue l'individu, ou supposé* , je le concède ; *en tant qu'elle constitue l'espèce* , je le nie. » Je m'explique : L'incapacité d'être reçu dans une matière peut être entendue

dans un double sens : 1^o en tant qu'elle constitue l'espèce de la nature immatérielle ; 2^o en tant qu'elle donne à cette nature un mode spécial de former l'individu. Dans ce second sens, elle cause la singularité de l'individu sous l'espèce ; dans le premier, elle abstrait l'individu de l'espèce. Donc, bien que nous concevions la nature angélique comme incapable d'être reçue dans une matière, il n'est point nécessaire de la concevoir comme singulière ; comme la matière, qui est, dans son mode, cause productive de l'individualité dans les choses corporelles, peut bien, quand nous la concevons comme chose matérielle, n'être pas conçue comme individuée, parce qu'elle ne forme pas seulement l'individu, mais aussi la nature spécifique, et que, par conséquent, elle peut être considérée dans ce second mode, abstraction faite du premier.

Instance. Ce qui est opposé à la propriété de l'ange ne peut être attribué à l'ange ; or l'universalité est opposée à la propriété de l'ange : donc elle ne peut être attribuée à l'ange. *La majeure est constante ;* car, bien que nous puissions concevoir une chose abstraite de sa propriété, nous ne pouvons pas cependant affirmer d'elle ce qui y répugne. Ainsi je puis concevoir le feu sans la chaleur, mais je ne puis pas attribuer le froid au feu. *La mineure se prouve.* La singularité est la propriété de la nature angélique ; or l'universalité est opposée à la singularité : donc l'universalité est opposée à la propriété de la nature angélique.

Réponse. Je distingue la mineure. L'universalité est opposée à la propriété de la nature angélique, *l'universalité en réalité et en raison*, je le concède ; *l'universalité en raison seulement*, je le nie. La propriété de la nature angélique c'est d'être singulière en réalité, et ce qui lui est opposé n'est que l'universalité réelle, c'est-à-dire d'être de fait en plusieurs du côté de la chose ; mais cela n'empêche pas que, suivant la raison, elle ne puisse être *universelle*. Je m'explique par un exemple : La simplicité et l'indivisibilité

souveraine de fait est la propriété et l'attribut de Dieu, et cependant nous attribuons à Dieu la distinction et la division de la raison quand notre intelligence distingue en Lui des attributs : donc, de même que la simplicité réelle comporte en Dieu la distinction de raison, de même dans l'ange la singularité réelle comporte l'universalité et la communicabilité de raison.

Objection dernière. Cette multiplicité qui, dans notre conception, convient à la nature angélique, est purement fictive; elle n'a dans cette nature aucun fondement : donc elle ne suffit point pour l'universalité. *Preuve de l'antécédent.* La nature angélique est plutôt le fondement et la cause de l'incapacité de se multiplier et de la singularité : donc c'est sans aucun fondement qu'on suppose en elle la multiplicité.

Confirmation. Une nature qui n'a qu'une espèce ne peut pas, même dans notre conception, être commune à plusieurs et devenir générique : donc l'espèce aussi qui n'a qu'un individu ne peut être conçue comme communicable, ni devenir universelle.

Réponse. Je nie l'antécédent. Cette multiplicité n'est point fictive, mais conditionnelle; elle est, pour ainsi dire, possible dans notre raison et notre conception. *Quant à la preuve, je distingue.* La nature angélique est plutôt le fondement de la singularité, *si nous la concevons suivant le mode qui lui est propre, telle qu'elle est conçue par les anges eux-mêmes*, je le concède; car alors nous la concevons avec sa singularité et son individualité; *si nous la concevons à la manière des choses corporelles, telle qu'elle est connue de nous*, je le nie. Alors, en effet, comme nous la concevons à la manière d'une nature corporelle, elle est fondement des mêmes intentions logiques que les natures corporelles elles-mêmes.

Tout cela peut être mis en évidence par un argument *a simili*; Si Dieu, qui est simple en lui-même, est conçu

dans son mode d'être, il ne sera le fondement d'aucune distinction, même de raison; mais comme nous le concevons à notre manière, c'est-à-dire par analogie avec les créatures, il fonde dans nos conceptions les mêmes distinctions que nous avons coutume d'observer dans les êtres créés.

Quant à la confirmation, je nie la parité; car il n'y a aucune raison de concevoir la nature qui n'a qu'une espèce comme communicable à plusieurs espèces, tandis que l'on conçoit parfaitement la nature qui n'a qu'un individu, comme de soi communicable à plusieurs. En effet, par cela même que la nature spécifique est abstraite de la singularité, elle est de soi communicable à plusieurs; au contraire, par cela même que nous concevons une nature avec une seule espèce ou sans aucune espèce, nous ne la concevons point pour cela comme capable de plusieurs différences, et comme communicable à plusieurs espèces.

Jean de Saint-Thomas donne une cause de disparité plus profonde encore : « Le genre se communique aux différences et aux espèces par mode de puissance; l'espèce, au contraire, se communique aux individus par mode d'acte; or l'acte est de soi communicable et diffusif; la puissance, au contraire, n'est communicable qu'à raison de l'acte : aussi la nature potentielle, que nous concevons sans différences, n'est-elle point conçue comme communicable, parce que c'est de ces différences qu'elle obtient la communicabilité. La nature spécifique, au contraire, par cela même que nous la concevons abstraite de la singularité, est conçue comme communicable. »

On dira : Nous ne pouvons concevoir la nature angélique autrement qu'elle est en elle-même; donc nous ne pouvons point la concevoir à la manière des choses corporelles. *Preuve de l'antécédent.* Concevoir la chose autrement qu'elle est en elle-même, c'est se tromper.

Réponse. Je nie l'antécédent. *Quant à la preuve, je distingue.* Concevoir la chose autrement qu'elle est en elle-

même, c'est se tromper : *si nous prenons le mot autrement du côté de la chose connue*, je le concède ; *si nous l'entendons de notre mode de concevoir*, je le nie. La solution est de saint Thomas. (I. P. Q. LXXXV, art. 1, *Rép. au 1^{er} arg.*) Voici l'explication donnée par le saint docteur : *L'intelligence se tromperait, si elle entendait que la chose est en elle-même autrement qu'elle n'est ; si elle entendait, par exemple, que l'ange est en lui-même corporel, et qu'il peut réellement se multiplier ; mais elle ne se trompe pas, quand, par elle-même et pour saisir son objet, elle attribue à cet objet un mode différent de celui qui est réellement, et qui lui échappe.* Ainsi nous concevons une chose avec précision, abstraction, distinction, ou avec relation de prédicat, de sujet, d'universel, etc. Tout cela cependant ne convient pas à la chose, telle qu'elle est en elle-même, mais lui advient suivant ce qu'elle est dans notre raison. Ainsi, sans nous tromper, nous distinguons Dieu et ses attributs ; nous divisons l'homme en *genre* et *différence* ; nous séparons la nature de ses singuliers : nous attribuons à Pierre la relation de sujet, qu'il n'a pas en lui-même, etc. Nous avons de cela un exemple plus frappant encore dans les privations et les négations dont nous parlons comme si c'étaient de vrais êtres : nous disons, en effet, que les ténèbres occupent l'air, que la mort est une chose terrible entre toutes ; nous concevons ces abstractions, et nous en traitons comme d'êtres réels, bien qu'il soit constant que la mort et les ténèbres ne sont rien. Pourquoi donc ne nous serait-il point permis *a pari* de concevoir la nature angélique à la manière d'une nature corporelle, et de lui attribuer l'universalité, comme nous avons coutume de l'attribuer aux natures corporelles, bien qu'elle soit en elle-même incorporelle et incommunicable ?

Mais en voilà plus que suffisamment sur ce sujet.

ARTICLE SEPTIÈME.

DU PROPRE ET DE L'ACCIDENT.

On traite ordinairement peu de questions sur ces deux *universaux*; aussi les réunissons-nous sous un même titre pour les expliquer brièvement.

Le mot *propre* se prend ordinairement en quatre sens. Premièrement, pour ce qui convient à un seul, et non à tous : ainsi il appartient à l'homme seul d'être chrétien, d'être médecin, d'être philosophe; et ces qualités n'appartiennent pas à tous les hommes. Secondement, pour ce qui convient à tous, et non pas à un seul : ainsi être bipède convient à tous les hommes, mais non pas à un seul. Troisièmement, pour ce qui convient à tous et à un seul, mais non pas toujours : ainsi dormir et veiller conviennent à tout animal, et à l'animal seul, mais pas toujours. Quatrièmement enfin, pour ce qui convient à tous, et à un seul, et toujours : ainsi il convient au feu d'être chaud souverainement, à l'homme d'être admiratif, etc. Cela posé :

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Le quatrième universel, qu'on appelle propre, est ce qui convient à tous, à un seul et toujours. Les trois autres manières d'être n'appartiennent pas à cet universel, mais au cinquième, qui est l'accident.*

Preuve de raison donnée par saint Thomas (*Op.* XLVIII) : Le *propre*, c'est ce que produisent les principes essentiels, et ce qui les suit; or une chose ne peut pas plus être dépouillée de sa propriété que de son essence; de même donc que chaque chose a une essence spéciale distincte de toutes les autres, de même elle a des propriétés qui conviennent à elle seule : la propriété véritable convient donc à tous, à un seul, et toujours.

On dira : Dormir et veiller s'affirment de l'homme nécessairement quant à la qualité, et ne s'affirment pas de lui seul : donc, pour qu'il y ait propriété, il n'est point nécessaire qu'il y ait convenance avec un seul.

Réponse. Dormir et veiller ne s'affirment point de l'homme comme homme, mais comme animal : ainsi ce ne sont point des propriétés de l'homme, mais de l'animal ; et ils conviennent à tout animal, à l'animal seul, et toujours. En effet, les *espèces* suprêmes et subalternes ont leurs propriétés comme les *espèces* infimes : ainsi le corps a pour propriétés les trois dimensions : longueur, largeur, et profondeur ; le vivant a pour propriété d'avoir intérieurement un principe moteur, de se nourrir, de croître, et d'engendrer son semblable ; l'animal a pour propriétés de dormir, de veiller, de se mouvoir, de voir, d'entendre, etc. : donc, de même que les *espèces* supérieures sont renfermées dans les *espèces* infimes, comme vivant dans animal, animal dans homme, de même aussi les propriétés des *espèces* supérieures conviennent aux *espèces* infimes : ainsi à l'homme conviennent les propriétés de corps, les propriétés de vivant, les propriétés de l'animal et les propriétés de l'homme.

Remarque. On peut distinguer deux sortes de *propriétés* : la *propriété physique* et réelle, et la *propriété logique* et attributale. La *propriété physique* et réelle est un *accident* réel qui suit l'essence, comme la chaleur suit le feu, le sens suit l'animal, la risibilité suit l'homme. La *propriété logique* ou attributale est une notion que la raison seule distingue de l'essence, et qui la suit seulement dans le mode de notre conception : c'est ainsi que l'infinité est appelée une *propriété* de l'Essence divine ; la mortalité, une propriété du vivant corporel ; n'avoir point de contraires une propriété de la substance. On les appelle ainsi, non qu'elles soient en quelque façon distinctes de la chose dont on les dit *propriétés*, mais parce que ce sont des notions

secondes, que notre intelligence distingue de l'essence et lui attribue comme des appendices.

On demandera : Qu'est-ce qui donne au *propre* son caractère d'*universel* ?

Réponse. Il prend ce caractère par rapport aux inférieurs de l'*espèce* : ainsi risible est *universel* par rapport aux individus de l'*espèce* humaine, Pierre, Paul, Jean, etc. ; car il s'affirme d'eux, comme de ses inférieurs, nécessairement et quant à la qualité.

Quant à l'*accident*, il est *physique* ou *logique*. L'*accident physique* est un être subsistant dans un autre : ainsi la beauté, la pâleur, la rougeur, sont des *accidents physiques* du visage, dans lequel ils subsistent comme dans leur sujet. Nous parlerons des *accidents physiques* dans les *prédicaments*. L'*accident logique* se prend dans un sens un peu plus large, pour tout ce qui n'est pas joint nécessairement à l'essence : ainsi même les privations sont appelées des *accidents logiques* ; on dit, par exemple, que la cécité est un *accident* de l'œil, que les ténèbres sont un *accident* de l'air, etc. Les dénominations extrinsèques elles-mêmes prennent le nom d'*accidents logiques*, exemple : *être vu et ne pas être vu*, par rapport au mur ; *être connu et ne pas être connu*, par rapport à un objet. On appelle généralement *accident logique* tout ce qui n'est pas uni nécessairement à l'essence. Donnons maintenant notre

SECONDE CONCLUSION. — *On définit exactement l'accident logique : ce qui peut être et ne pas être en une chose sans préjudice pour l'essence*. Ne pas être s'entend de l'absence réelle : ainsi la pâleur et la rougeur peuvent réellement ne pas être dans la figure ; ou de l'absence logique et de raison : ainsi la noirceur peut manquer à l'Éthiopien, et la blancheur au cygne ; notre intelligence peut priver l'Éthiopien de la noirceur, et le cygne de la blancheur, sans préjudice de l'essence.

Preuve de la conclusion. L'*accident* est un qui s'affirme

de plusieurs quant à la qualité et d'une manière contingente ; or cela seulement qui peut être et ne pas être en une chose sans que l'essence de cette chose soit altérée s'affirme d'elle quant à la qualité d'une manière contingente : donc l'*accident* est ce qui peut être ou ne pas être en une chose sans que l'essence soit altérée. *Preuve de la mineure.* Le contingent, c'est ce qui peut être ou ne pas être : donc cela seulement s'affirme de l'essence d'une manière contingente qui peut être et ne pas être en elle sans la détruire.

Objection. On ne peut nier la blancheur du cygne ni la noirceur de l'Éthiopien : donc l'*accident* n'est pas ce qui peut être et ne pas être dans un sujet. *Preuve de l'antécédent.* Ces propositions sont fausses : *le cygne n'est point blanc, l'Éthiopien n'est pas noir.*

Réponse. Je distingue l'antécédent. On ne peut nier absolument, je le concède ; on ne peut nier sans détruire l'essence, je le nie. En effet, si cette proposition : *L'Éthiopien n'est pas noir*, est fausse, cette autre est vraie : *L'Éthiopien privé de noirceur est toujours homme* ; car la noirceur dans l'Éthiopien est dépendante de sa complexion et du climat sous lequel il vit ; et dès qu'il y a changement de complexion et de climat, il survient également un changement dans la couleur native ; et cela non pas seulement dans les hommes, mais même dans les animaux : ainsi des familles d'Éthiopiens qui passent en des régions plus tempérées blanchissent peu à peu ; et les animaux, quand ils changent de climat et de manière de vivre, changent de couleur : les lièvres blanchissent au milieu des neiges des Alpes ; les pigeons, les lapins, les chats et autres animaux perdent leurs couleurs natives à mesure qu'on les apprivoise.

Instance. L'existence et la mort sont des *accidents* ; or l'existence ne peut pas être sans que l'essence soit altérée, ni la mort sans que l'essence soit détruite : donc il est faux de dire que l'*accident* peut être ou ne pas être sans la corruption du sujet.

Je réponds. On pourrait concéder la majeure, bien qu'on puisse dire que la mort n'est pas un *accident*, mais plutôt la destruction d'une chose; mais je distingue la mineure : elles ne peuvent pas être et ne pas être sans l'altération de la chose dans l'être physique, je le concède; dans l'être métaphysique, je le nie; ou bien, ce qui est la même chose, sans l'altération de l'essence, quant à l'actualité de l'existence, je le concède; quant à la vérité des prédicats essentiels, je le nie; en effet, que les hommes meurent ou qu'ils soient vivants, il est toujours vrai que l'homme est un animal raisonnable, et par conséquent, mourir ou exister n'est qu'un *accident* par rapport à l'essence humaine.

Concluons de tout cela que le quatrième *universel* se définit exactement : un apte à être en plusieurs et à s'affirmer d'eux nécessairement dans la qualité, comme un terme adjectif qui suit nécessairement l'essence; et le cinquième : un apte à être en plusieurs et à s'affirmer d'eux dans la qualité d'une manière contingente, c'est-à-dire par mode de terme adjectif qui ne suit pas nécessairement l'essence.

Chacune de ces définitions est claire après ce que nous avons dit.

QUESTION TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DES UNIVERSAUX.

On assigne ordinairement aux *universaux* deux propriétés : la *perpétuité* et la *prédicabilité*. En effet, de ce que l'*universel* est en plusieurs, il suit qu'il est affirmable de plusieurs; car la prédicabilité est la conséquence de l'être; maintenant, de ce que la nature universelle est abs-

traite des singuliers, il suit qu'elle est abstraite de l'existence, qui ne s'applique qu'aux singuliers, et, par conséquent, elle est abstraite de tout temps, puisque le temps est la mesure de l'existence. Elle est ainsi, en quelque façon, perpétuelle, c'est-à-dire qu'elle n'est attachée à aucun temps.

Nous consacrerons brièvement un article à chacune de ces propriétés.

ARTICLE PREMIER.

LES UNIVERSAUX SONT-ILS PERPÉTUELS, ET COMMENT LE SONT-ILS ?

Saint Thomas (liv. I, *Distinct.*, xxxiii, art. 1) remarque que le verbe *être* se prend en trois sens : 1^o pour exprimer l'existence : vivre, pour les vivants, c'est être, c'est-à-dire exister, et les singuliers tantôt sont, et tantôt ne sont pas, c'est-à-dire tantôt existent, tantôt n'existent pas ; 2^o pour exprimer la quiddité et l'essence de la chose : Aristote dit en ce sens que la définition explique l'être, c'est-à-dire l'essence ; 3^o pour exprimer l'identification d'une chose avec une autre, comme quand je dis : deux fois trois *sont* six ; l'homme *est* un animal raisonnable, etc.

Cela posé, nous demandons si les natures universelles sont de toute éternité de ces trois manières : 1^o quant à l'existence, existeront-elles toujours ? 2^o quant à leur essence, sera-t-elle éternelle ? 3^o quant à l'identification des prédicats essentiels, les propositions formées par elles sont-elles vraies éternellement ?

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Les natures universelles n'existent pas de toute éternité.*

Preuve. Les *universaux* n'existent que dans les singuliers : ainsi l'homme dans Pierre et dans Paul ; or les singuliers ne sont pas éternels : donc les natures universelles

elles-mêmes n'existent pas de toute éternité. *La majeure* résulte de ce que nous avons dit, q. 1, art 4, concl. 2 de cette thèse, p. 268. *La mineure* est certaine et de Foi, et nous la soutiendrons dans la *Physique*, contre les philosophes païens qui admettent l'éternité du monde.

DEUXIÈME CONCLUSION. — *Les essences des universaux ou les natures universelles quant à l'être de l'essence, ne sont point perpétuelles positivement en dehors de Dieu; elles ne le sont que négativement.*

Cela est presque universellement admis, contre Scot, qui attribue aux essences un être positif, éternel, mais diminué, à savoir : l'être connu de Dieu. La conclusion suppose acceptée la distinction entre perpétuel négatif et perpétuel positif. Positivement perpétuel et éternel, c'est ce qui s'étend à tous les temps et à toutes les durées : on dit ainsi que Dieu est perpétuel positivement, parce qu'il embrasse toutes les différences de durée. Au contraire, perpétuel et éternel négatif, c'est ce qui fait abstraction de tout temps; dans ce dernier sens les vérités des sciences sont perpétuelles et éternelles; ainsi cette vérité : *La justice est une vertu*, est éternelle, parce qu'elle n'énonce point la vertu de la justice pour un temps déterminé, mais abstraction faite de tout temps et de toute particularité, passée, présente ou future : ainsi l'explique saint Thomas (I. P. Q. vi, art. 7, *Rep. au 2^e arg.*)

Après cette observation préliminaire, *prouvons la première partie de la conclusion*. Les natures universelles, comme la nature humaine, n'ont, en dehors de Dieu, aucun être positif par lequel elles s'étendent à tous les temps : donc elles ne sont point positivement éternelles. *Je prouve l'antécédent*. Ou cet être positif serait produit, ou il ne le serait pas. Il ne peut pas être produit, parce que tout ce qui est en dehors de Dieu est produit par Dieu. Mais s'il est produit par Dieu, il a un commencement; car

la production des choses, comme l'enseigne la Foi, a commencé dans le temps.

On dira : La quiddité ou l'essence de la créature est connue de Dieu éternellement : donc elle a un être connu de toute éternité.

Réponse. Être connu n'est qu'une dénomination extrinsèque, qui ne met rien dans la chose en dehors de Dieu : donc, de ce que Dieu connaît toutes les choses de toute éternité, il ne s'ensuit pas qu'elles sont en dehors de Dieu ; mais bien qu'elles sont idéalement en Dieu, en qui, comme dit saint Thomas (Q. I., *De potent.*, art. 5), elles ne sont pas autre chose que l'Essence créatrice, qui est l'idée et l'exemplaire premier de toutes les natures.

Preuve de la seconde partie. On appelle perpétuel négativement ce qui de soi n'est point déterminé à un certain temps, mais qui fait abstraction de tout temps ; or les natures universelles font abstraction de tout temps : en effet, elles font abstraction de toutes les choses qui ne sont point de l'essence ; or le temps n'est point de l'essence, il n'est qu'accidentel : par exemple, il n'est point de l'essence du cercle d'être aujourd'hui ou demain : donc elles sont perpétuelles négativement ; on dit dans le même sens, c'est-à-dire négativement, qu'elles sont ingénérables et partout, car elles font abstraction de tout lieu et aussi de l'existence à laquelle s'appliquent la génération et la corruption.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Les propositions en matière essentielle et universelle, quand c'est, par exemple, le genre, la différence, ou le propre, qu'on affirme de l'espèce, sont vraies éternellement.*

Preuve. Une vérité est éternelle quand elle fait abstraction du temps ; or, la vérité de ces propositions fait abstraction du temps : donc, elle est éternelle. *La majeure est évidente*, car ce qui fait abstraction du temps n'a ni commencement ni fin. *Je prouve la mineure.* La vérité d'une proposition consiste dans la connexion ou l'identité du pré-

dicat avec le sujet ; car si le prédicat est identique au sujet, il s'affirme vraiment de lui ; or, en matière essentielle, l'identité du prédicat avec le sujet fait abstraction du temps. *La majeure est évidente : je prouve la mineure.* Les essences des choses, comme nous l'avons démontré déjà, font abstraction du temps. Or, en matière essentielle, le prédicat d'une proposition est de l'essence du sujet, comme il est évident d'après les termes : donc, leur connexion ou leur identité fait abstraction du temps. Ainsi, dans ces propositions : *deux fois trois font six, l'homme est un animal raisonnable*, la connexion du prédicat avec le sujet est essentielle, et par conséquent fait abstraction de tout accident, du temps comme des autres, puisque c'est un accident pour une chose d'être dans le temps.

Donnons quelques explications de plus. Le prédicat peut être uni avec le sujet de deux manières : 1^o *Par lui-même.* Ainsi l'homme est par lui-même un animal raisonnable, car il ne tient pas d'un autre cette qualité ; il l'a, par ce fait même qu'il a la nature humaine. 2^o *Par accident*, quand quelque chose lui convient par ailleurs que par sa nature. L'homme n'est point médecin ni philosophe par lui-même, il l'est parce qu'il a acquis ces facultés. Dans le second cas, la connexion des prédicats dépend évidemment du temps ; dans le premier, elle ne dépend pas d'une action, mais de l'essence même de la chose, et comme la chose ne peut ni être ni se concevoir sans son essence, elle ne peut ni être ni se concevoir sans son identité avec ses prédicats essentiels. Nous concevons même clairement que ces essences doivent être unies nécessairement et éternellement avec les prédicats essentiels ; d'où, comme le dit saint Augustin, quand même le monde ne serait pas, il a toujours été et il sera toujours vrai que *deux fois trois font six*, que *six est à trois comme douze est à six*.

En ce sens, on dit que les sciences ont pour objet des choses éternelles et perpétuelles ; car elles ont pour objet

l'examen de ces vérités qui font abstraction du temps, elles cherchent à connaître les prédicats qui constituent les essences des choses ou qui en découlent. Ainsi le géomètre démontre la nature du triangle et ce qui s'y rapporte essentiellement et nécessairement; par exemple, que c'est une figure composée de trois lignes, qu'il y a en cette figure trois angles égaux à deux droits, que si les angles sont égaux, les côtés seront égaux aussi, etc.

De là nous concluons la vérité de cet axiome : *Ce qui est tel par soi est toujours tel*; car ce qui convient à la chose par soi lui convient par son essence, et, par conséquent, abstraction faite de tout temps.

On dira : Les propositions contingentes sont d'une vérité éternelle, comme celles-ci : *Il y aura un antechrist*; *le monde périra par le feu*; car Dieu, de toute éternité, les connaît comme vraies.

Réponse. Elles ne sont pas vraies par elles-mêmes, mais par la volonté de Dieu, qui l'a voulu ainsi; au contraire, il a toujours été vrai que *deux fois trois font six*, quand même Dieu n'aurait rien voulu produire en dehors de Lui. En outre, ces propositions ne sont point vraies pour l'éternité, mais pour le temps futur; les propositions naturelles sont vraies, au contraire, de toute éternité et pour l'éternité; à cause de cela on dit simplement qu'elles sont de vérité éternelle.

Objection contre la conclusion. La vérité étant quelque chose de positif, suppose un être positif; or, les essences des choses ne sont point de toute éternité un être positif; donc, les propositions qui en sont formées ne sont point de toute éternité la vérité.

Réponse. *Je distingue la majeure*. La vérité suppose quelque chose de positif, *objectivement*, je le concède; quelque chose de positif, *existant dans la nature des choses*, je le nie. C'est-à-dire qu'il n'y a de vérité, du moins de vérité d'affirmation, que celle qui s'applique à un

objet positif, car on ne peut rien affirmer d'une pure négation ; mais rien n'exige que cet objet positif soit actuellement dans la nature des choses. Ainsi, quand je dis : *Dans un cercle, toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales*, je parle d'une chose positive, et non d'une pure négation ; et pour que ma proposition soit vraie, il n'est point nécessaire qu'il y ait actuellement dans la nature des choses un cercle renfermant des rayons dont on mesure la longueur relative.

Instance. La vérité d'une proposition exige l'identité et la connexion entre le prédicat et le sujet. Mais cette connexion et cette identité ne sont pas éternelles dans les propositions nécessaires ; donc, la vérité ne l'est pas non plus. *Preuve de la mineure.* La connexion et l'identité ne sont pas sans les extrêmes ; or les extrêmes ne sont pas de toute éternité, donc la connexion non plus.

Réponse. Je nie la mineure dans le sens expliqué plus haut. Quant à la preuve, je distingue la majeure. La connexion et l'identité entre les extrêmes supposent les extrêmes, de la manière dont on affirme la connexion, je le concède ; d'une manière différente, je le nie : c'est-à-dire que pour que les extrêmes soient unis positivement dans la chose, il est nécessaire que les extrêmes existent du côté de la chose ; mais pour qu'ils soient unis objectivement et par leur propre essence, il suffit qu'ils soient des objets réels et possibles, dont l'un renferme l'autre dans sa conception ; or nous ne disons point qu'en réalité les natures ont été en dehors de Dieu unies éternellement à leurs prédicats essentiels, mais qu'elles ont été toujours unies objectivement, en ce sens que notre intelligence n'a jamais pu les concevoir sans cette union.

On dira : Donc, les essences des choses ont de toute éternité un être objectif, et c'est l'opinion de Scot.

Je réponds par une distinction : Les essences ont un être objectif posé réellement en dehors de Dieu, comme

le veut Scot, non; un être possible quant à la réalité, et apte à faire l'objet de l'intelligence incrée ou créée, je l'accorde. Cet être objectif et cette identité objective ne sont donc pas autre chose que la nature même de la chose possible, renfermant dans son essence certains prédicats sans lesquels elle ne peut ni être ni se concevoir, qui, par conséquent, peuvent toujours s'affirmer véritablement et ne peuvent jamais se nier. Ainsi, de toute éternité l'homme a été possible, et cet homme a été identifié éternellement avec animal raisonnable possible; et ainsi, de toute éternité il a été vrai que l'homme est un animal raisonnable, et par conséquent qu'il y a identité entre homme et animal raisonnable.

ARTICLE SECOND.

DE LA PRÉDICABILITÉ DES UNIVERSAUX (1).

Une chose est *prédicable* (s'affirme) d'une autre de trois manières : *matériellement*, *identiquement*, et *formellement*. Il y a affirmation *matérielle* quand le prédicat est en

(1) Les dictionnaires sont plus souvent faits par des grammairiens que par des philosophes, et il y a, surtout en notre siècle, mille bonnes raisons pour cela. Il en résulte que la langue des dictionnaires nous fausse compagnie souvent au moment où nous avons le plus besoin d'elle. Cet article me donne occasion de le faire remarquer, parce qu'il traite un sujet de Logique que le latin nomme très-convenablement, et que les dictionnaires français ne veulent pas nommer. Ces dictionnaires admettent tous le terme de *prédicable*, les plus tolérants à notre endroit n'ont pas encore mis au rebut celui de *prédicat*, et nos lecteurs en savent sur ces deux mots plus que les auteurs des dictionnaires que nous avons consultés; mais *prédication*, *prédicabilité* et les temps passifs d'un verbe qu'on pourrait former de ces mots par analogie avec le latin, tout cela est formellement exclu. Je prévins donc le lecteur que dans cet article j'emploierai les mots *affirmation*, *s'affirmer*, lors même que l'enchaînement des idées et des phrases appellerait un terme plus spécial: je ne me permets le mot *prédicabilité* que sauf mon respect pour l'Académie, et parce qu'autrement il faudrait étendre le titre de cet article par une périphrase trop contraire à la brièveté que de tout temps et partout ont exigé les titres.

fait la même chose que le sujet, et cependant s'en distingue par la raison. Ainsi quand je dis : *L'animalité est rationalité*, cela est vrai matériellement, car dans l'homme il y a identité entre l'animalité et la rationalité; mais, formellement cela est faux, car la notion de rationalité est tout à fait distincte de la notion d'animalité. L'affirmation est *identique* quand le prédicat est le même que le sujet en réalité et en raison. Exemple : *Pierre, c'est Pierre; une épée, c'est un glaive*. L'affirmation est *formelle* quand le prédicat, sans être absolument identique au sujet, n'en est pas absolument différent, et le contient en lui ou en est contenu. Exemple : *l'homme est animal*, animal contient sous lui homme, et homme contient en lui animal. Il s'agit ici d'étudier dans les *universaux* la *prédicabilité formelle*.

Il faut savoir encore qu'un prédicat peut s'exprimer par mode de terme concret : *le blanc est coloré*; ou de terme abstrait : *la blancheur est une couleur*.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Dans la substance, le genre et l'espèce doivent s'affirmer de leurs inférieurs au concret*. On dira pour le genre : *L'homme est animal*, et non point : *l'humanité est animalité*; pour l'espèce : *Pierre est homme*, et non point : *la Pierréité est humanité*.

Preuve. Le genre et l'espèce doivent s'exprimer comme des natures complètes dans leur ordre. Or, dans les substances, tout ce qui est pris à l'abstrait indique quelque chose d'incomplet; donc, ils doivent s'exprimer au concret. *La majeure est évidente*, car autrement le genre et l'espèce ne s'affirmeraient qu'à moitié. *Explication de la mineure*. Quand les natures substantielles sont exprimées abstractivement, elles excluent le supposé dans lequel elles sont, et qui les possède : ainsi le mot *humanité* n'indique pas le supposé qui possède l'humanité, il indique seulement la nature par laquelle ce supposé est homme. Or le supposé a le caractère de substance; car c'est par lui que la nature subsiste complètement, et par conséquent par lui elle se

complète dans son caractère de substance. Ces natures, prises à l'abstrait, sont donc exprimées comme quelque chose d'incomplet, relativement à la substance. Aussi verrons-nous plus bas que les substantifs abstraits ne sont pas placés dans le *prédicament* de *substance*, parce qu'ils ne sont pas considérés comme quelque chose de subsistant; ce ne sont donc pas des substances parfaites, une chose subsistante trouve seulement en eux sa détermination à tel mode de substance. Ainsi l'humanité n'indique pas ce qu'est l'homme, mais ce par quoi l'homme est constitué dans l'espèce humaine; elle n'est donc comprise que comme partie métaphysique.

SECONDE CONCLUSION. — *Dans les accidents, au contraire, le genre et l'espèce doivent s'affirmer à l'abstrait.* Ainsi, dans cette proposition : *la blancheur est une couleur*, le *genre* s'affirme proprement de l'*espèce*; non dans cette autre : *le blanc est coloré*.

Le *genre* et l'*espèce* doivent exprimer seulement ce qui est de l'essence de la chose, et non ce qui lui est étranger, autrement ils ne seraient pas des prédicats purement essentiels. Or, la nature de l'*accident* signifiée à l'abstrait exprime purement son essence, tandis qu'au concret elle emporte quelque chose d'étranger à l'essence; ils doivent donc s'affirmer à l'abstrait. *La majeure est évidente; j'explique la mineure.* L'*accident* au concret désigne la nature de l'*accident* uni à son sujet; à l'abstrait, au contraire, il désigne l'*accident* sans son sujet. Ainsi, *blanc* n'indique pas seulement la blancheur, mais aussi le sujet qui a la blancheur; *blancheur* n'exprime que l'essence de la blancheur. Or, le sujet n'est pas de l'essence de l'*accident*, car c'est quelque chose de substantiel qui, par conséquent, appartient à un autre genre : donc, les *accidents* signifiés à l'abstrait expriment purement ce qui leur est essentiel; au concret, ils comportent quelque chose d'étranger à leur nature.

On dira : L'humanité est à l'animalité dans le même rapport qu'homme est à animal ; et blanc est à coloré comme blancheur à couleur ; donc, d'une manière comme de l'autre, le genre peut s'affirmer de l'espèce.

Réponse. Je nie l'antécédent : comme on l'a vu, l'humanité signifie une nature substantiellement incomplète ; blanc de son côté signifie quelque chose qui n'est un que par accident ; en fait, ce sont deux essences unies accidentellement, l'essence du sujet, et l'essence de l'accident : or, le genre et l'espèce doivent signifier une essence simple et complète dans son ordre.

Instance. Cette affirmation est vraie : l'humanité est animalité, donc le genre s'affirme de l'espèce.

Réponse. Je nie le conséquent. En effet, aucune affirmation vraie ne s'applique proprement du genre à l'espèce, on requiert aussi du genre et de l'espèce qu'ils s'affirment comme des natures complètes à leur manière : or, l'humanité et l'animalité signifient seulement quelque chose d'incomplet comme substance.

TROISIÈME CONCLUSION. — *La Différence, le Propre et l'Accident doivent s'affirmer au concret de leurs inférieurs.*

La conclusion est évidente, car ils s'affirment dans la qualité, et par mode d'adjectif : donc, ils s'affirment au concret. *Je prouve la conséquence* ; en effet, tout adjectif est concret.

Et si l'on demande : La nature dans son affirmation actuelle conserve-t-elle l'universalité, par exemple, quand on dit : Pierre est homme, homme appliqué à Pierre est-il encore universel ?

Je réponds : Oui, pour deux raisons : 1^o l'essence n'est point détruite parce que sa propriété est mise en exercice ; or, l'affirmation n'est que la mise en exercice de la propriété des universaux : donc elle ne détruit point l'universalité. 2^o l'universel s'affirme du particulier comme le supérieur de l'inférieur : donc il reste toujours supérieur, et par conséquent universel.

On dira : Si *homme* affirmé de *Pierre* conserve encore l'universalité, il s'ensuit que *Pierre* est *universel*. La *conséquence* se prouve facilement : quand une chose s'affirme d'une autre, tout ce qui se dit du prédicat se dit du sujet. Donc si l'*universalité* se dit d'*homme*, quand *homme* s'affirme de *Pierre*, elle doit aussi se dire de *Pierre*.

Réponse. Je nie la conséquence. Quant à la règle citée, je dis qu'elle doit s'entendre des prédicats réels et absolus, et non de ceux de seconde intention ; nous expliquerons cela plus bas.

THÈSE SECONDE.

DES PRÉDICAMENTS.

Nous avons expliqué de combien de manières une chose se dit d'une autre, comme le supérieur de l'inférieur ; distribuons maintenant toutes les choses qui se disent d'une autre en classes ou genres très-universels. Ces genres s'appellent *prédicaments*, ou, d'après le grec, *catégories*. *Prédicament* vient du latin, et se rapporte à une idée que ce que nous avons déjà dit peut faire trouver ; le mot français *affirmation* lui est à peu près équivalent ; *catégorie* vient d'un mot grec qui veut dire : *j'accuse*, et, par extension : *j'affirme*.

On définit les prédicaments : *les genres suprêmes des choses qui s'affirment de la première substance, ou, les séries des choses prédicables ordonnées sous un premier genre.*

Cette thèse comprend trois parties : dans la première, nous exposerons certaines notions préliminaires appelées *antéprédicaments* ; dans la seconde, qui sera la principale, nous étudierons les *prédicaments* eux-mêmes ; dans la troisième, nous conclurons par l'examen des *post-prédicaments*. C'est la division suivie par Aristote, qui le premier traita ces matières, et les mit en tête de sa *Logique*.

Disons d'abord un mot de ce grand homme. Aristote était né à Stagyre, en Macédoine. Il n'était pas doué de grands avantages corporels; mais il s'éleva au-dessus du reste des hommes par la sublimité de son génie. Il fut vingt ans disciple de Platon, dix ans précepteur d'Alexandre le Grand; puis il enseigna pendant treize ans à Athènes dans le Lycée : c'est là qu'il fonda l'école *péripatéticienne*, ou des promeneurs, ainsi nommée, soit à cause du lieu même, que l'on appelait promenoir, soit parce qu'il enseignait en se promenant. Sur une accusation d'impiété, il quitta sa patrie. On n'avait pas encore oublié ce que l'Aréopage avait fait subir à Socrate, accusé du même crime. Il mourut à Chalcis, à l'âge de soixante-trois ans. Il a beaucoup écrit sur toutes les parties de la philosophie, mais la plupart de ses ouvrages ont péri; les principaux seuls nous sont restés. Les Pères de l'Église, et surtout saint Justin Martyr et saint Grégoire le Grand, l'ont autrefois poursuivi de leur animadversion comme le principal ennemi de la Foi, et comme l'adversaire déclaré de la soumission religieuse. Aristote voulait, en effet, tout soumettre à l'examen de la raison, même les choses divines, et cette extension de sa méthode est certainement sujette à de grands dangers. Il n'a jamais parlé de l'état de l'homme après la mort, parce que la raison ne nous en dit rien de certain. On rapporte qu'un jour, après la lecture des livres de Moïse, il s'écria : *Voilà un barbare qui parle bien, mais qu'est-ce qu'il prouve?* Il admirait l'énergie divine de l'Écriture, et cependant il lui refusait son adhésion, parce que, sans prouver par la raison ce qu'elle affirme, elle se contente de captiver l'intelligence sous l'autorité de Dieu. Platon goûta davantage les écrits des Hébreux, il en a tiré plusieurs corollaires, il en a accepté volontiers les traditions et les révélations; aussi les Pères de l'Église le préférèrent-ils à Aristote. Mais, aujourd'hui, Aristote corrigé par saint Thomas, éclairci et, comme on l'a dit, presque baptisé par ce sage interprète, lui doit d'être le

seul de tous les anciens que l'on écoute dans l'École ; il y a sur cela un tel accord, qu'à l'exception des points où ses opinions sont ouvertement contraires à la Foi, son autorité est admise presque par tous : aussi Pic de la Mirandole a-t-il dit savamment : « Sans Thomas, Aristote serait muet », *sine Thomâ, mutus esset Aristoteles*.

QUESTION PREMIÈRE.

DES ANTÉPRÉDICAMENTS.

Avant de parler des *prédicaments*, Aristote fait quatre choses : 1^o il définit les *univoques*, les *équivoques* et les *dénommatifs* ; 2^o il donne deux divisions, l'une de termes, l'autre de choses ; 3^o il établit deux règles ou deux axiomes ; 4^o il divise l'être en dix *prédicaments*. Ces quatre études du philosophe s'appellent ordinairement *antéprédicaments* ; nous les exposerons brièvement.

ARTICLE PREMIER.

DU PREMIER ANTÉPRÉDICAMENT, A SAVOIR DES UNIVOQUES, ÉQUIVOQUES, ANALOGUES ET DÉNOMMATIFS.

Dans la *Logique Mineure* nous avons dit quelques mots sur les termes ou les noms *univoques*, *équivoques* et *analogues* ; nous parlerons maintenant des choses signifiées par ces noms. Les termes ou plutôt les noms s'appellent ordinairement *univoques univoquants*, *équivoques équivoquants*, *analogues analoguants* ; au contraire, les choses signifiées par ces noms sont appelées *univoques univoquées*, *équivoques équivoquées*, *analogues analoguées* ; nous parlerons de ces choses l'une après l'autre.

Les *Univoques*, que les Grecs nomment *Synonymes*, sont des choses dont le nom est commun en même temps que l'idée exprimée est simplement identique. Ainsi lion, bœuf,

cheval et homme sont *univoques* par rapport à animal ; car ils participent de la même manière à ce qui est signifié par ce nom.

Cette définition est claire ; nous remarquerons seulement que ce mot *idée* est pris non-seulement ici, mais souvent ailleurs, pour la quiddité ou l'essence signifiée par le nom.

Les *équivoques*, que les Grecs appellent *Homonymes*, sont des choses dont le nom est un, bien que plusieurs idées différentes soient signifiées sous ce nom, c'est dire que les *équivoques* s'accordent seulement dans le nom, et diffèrent entièrement dans la chose ; ainsi *poisson*, *astre* et *animal domestique* sont *équivoques* par rapport au nom *chien* ; ainsi encore le mot latin *robur* est *équivoque* par rapport à *chêne-rouvre* et à *force*, parce qu'il signifie l'un et l'autre.

Remarque. Aristote comprend aussi sous les *équivoques* les *analogues*, qu'il appelle *équivoques d'intention*, ceux que nous appelons *équivoques* étant pour lui *équivoques d'accident* ; mais, pour plus de clarté, on distingue ordinairement ces deux genres par des noms spéciaux.

Les *analogues*, qui tiennent le milieu entre les *univoques* et les *équivoques*, ne sont pas absolument identiques ni absolument divers, mais deux *analogues* ont l'un avec l'autre des rapports de proportion. Aussi les définit-on : *des choses dont le nom est commun, et la raison d'être différente.* Cette différence n'exclut pas une certaine identité produite par proportion ou par relation. *Analogie*, en effet, comme le remarque Quintilien, est un mot grec qui veut dire *proportion* : ainsi le *pouls*, l'*urine*, la *médecine*, la *nourriture* et l'*animal* sont dits *sains* par *analogie*, parce qu'ils diffèrent en un sens et s'accordent en un autre, quant à la santé : ils diffèrent, car ils se rapportent diversement à la santé ; ils s'accordent, puisque c'est de la même santé qu'ils tirent cette qualité de *sains* : on dit, en effet, que l'*animal* est *sain*, parce qu'il a la santé ; que le *pouls* et l'*urine* sont *sains*, parce qu'ils signifient la santé ; que la *médecine* est *saine*,

parce qu'elle donne la santé ; que la *nourriture* est saine, parce qu'elle conserve et soutient la santé.

Les *analogues* sont de deux genres : il y a les *analogues d'attribution* et les *analogues de proportionalité*. On appelle *analogues d'attribution* ceux qui ont un même nom par rapport à un *analogue* principal auquel ils conviennent ; on les définit : *des choses identiques quant au terme, mais diverses suivant le mode par lequel elles s'y rapportent*. Cela est manifeste par l'exemple du mot *sain* : les *analogues* cités tout à l'heure s'appellent ainsi de la *santé*, mais cette *santé* réside principalement dans l'*animal* ; les autres *analogues* ne sont *sains* que parce qu'ils se rapportent à la santé de l'*animal*.

Pareillement, *divin* est tiré de la *divinité*, qui est attribuée plus principalement à Dieu ; les autres choses qui se rapportent à Dieu sont appelées *divines* de la *divinité* qui est en Dieu. Ainsi le monde est appelé *divin*, parce qu'il a été fait par Dieu ; la charité est appelée *divine*, ou théologique, parce qu'elle se rapporte à Dieu ; l'Écriture sainte est appelée *divine*, parce qu'elle a été inspirée par Dieu ; le prêtre est appelé *divin*, parce qu'il est ministre de Dieu ; la Loi est appelée *divine*, parce qu'elle a été établie par Dieu. On voit dans cette *analogie* que les *analogués* inférieurs sont dénommés d'un principal, auquel ils se rapportent. On l'appelle *premier analogué*, *analogué plus connu* et *principal*. Quant aux autres, on les appelle *analogués moins principaux* : ainsi la *nature divine* est un *analogué principal* par rapport au mot *divin*, et *animal* par rapport au mot *sain*. Le nom *analogue*, entendu *simplement*, est ou suppose pour l'*analogué le plus connu*, comme on dit communément : ainsi *sain*, entendu *simplement*, indique *animal*, comme quand je dis : *sain* est l'être dont les humeurs sont bien tempérées.

Les *analogues de proportionalité* sont ceux qui, tout en étant différents, s'accordent néanmoins, non par rapport à

un principal, mais dans une certaine proportion entre eux ; on les définit : *des choses dont le nom est commun, mais dont le caractère exprimé est différent simplement, et identique dans une certaine proportion*. Ainsi *principe* se dit dans une certaine proportion *du cœur, de la source, du point* ; car du cœur procède la vie, de la source la rivière, et du point la ligne. De même *sourir* se dit de la *fortune*, quand elle nous favorise ; des *campagnes*, quand elles sont couvertes de fleurs ; de *l'homme*, quand il est joyeux. De même encore *roi* se dit par *analogie* d'un *roi* parmi les *hommes* ; de *l'aigle*, parmi les *oiseaux* ; du *lion*, parmi les *bêtes féroces*, non que ces derniers aient quelque ressemblance avec un *roi* parmi les hommes, mais parce qu'ils sont dans leur genre ce qu'est le *roi* parmi nous. L'Écriture sainte fait un usage fréquent de cette *analogie*, en nous représentant les choses divines par des métaphores. L'Esprit de Dieu se proportionne ainsi à notre faiblesse : il nous dit que *Dieu s'irrite, s'apaise, se repose, se lève, s'assoit, descend*, etc., parce qu'Il produit certains effets proportionnés à ceux que produisent les hommes quand ils *s'irritent, s'apaisent, se reposent, se lèvent*, etc. : *Dieu s'irrite*, quand Il nous punit ; Il *s'apaise*, quand Il a pitié de nous ; Il *se repose*, quand Il cesse de faire des œuvres extérieures, etc.

On demande : Quel a été le principe de l'*analogie* ? Je réponds : L'*analogie* a trois causes principales : la raison, la nécessité, et l'élégance du discours. La raison fait naître l'*analogie* quand des objets relatifs à un personnage lui empruntent leur dénomination : ainsi le nom de *royal* s'attribue à un palais, à un mobilier, à une suite, à des armes, à une garde, parce que ces objets se rapportent à un roi. La *nécessité* amène l'*analogie*. En effet, quand une langue est insuffisante, il faut qu'un seul mot soit employé à signifier plusieurs choses, et quand ces choses ont une certaine ressemblance entre elles, cela s'explique naturellement. De là

vient que dans la langue hébraïque, il y a tant d'*équivoques* et d'*analogues*; les Hébreux avaient peu de mots; chacun de ces mots a dû signifier plusieurs choses : le mot *aïn*, par exemple, signifie œil, source, étincelle, aspect, superficie; ainsi s'expliquent toutes ces versions différentes, et ces sens si nombreux et cependant tous littéraux, donnés à l'Écriture: différents en apparence, ils sont cependant tous plus ou moins fidèles au texte original.

La troisième cause d'*analogie* est l'élégance du discours. En effet, notre intelligence aime les proportions, et prend plaisir à l'emploi des expressions métaphoriques et analogiques; elle veut qu'on lui explique une chose par une autre semblable, et souvent elle y trouve un moyen de donner force à une signification qui serait autrement restée incertaine. Quel esprit n'est pas aidé par la justesse de cette analogie : *Cette affaire est mûre*, pour dire qu'elle est sur le point d'être terminée? Quoi de plus saisissant que le nom de *molaires* donné aux dents qui broient les nourritures, comme la meule broie le froment? La vertu n'est-elle pas à juste titre dénommée *solide* et *robuste*, quand elle ne peut être ébranlée par les occasions du péché? Un homme n'est-il pas véritablement *illustre*, quand sa position le met en lumière?

Enfin, on appelle *dénommatifs* les objets qui empruntent leurs noms à une certaine forme, et ne changent le nom de cette forme qu'à la désinence : ainsi *grammairien* emprunte son nom à *grammaire*, *philosophe* à *philosophie*, et ainsi la substance emprunte ses attributions au nom des autres *prédicaments*; exemple : d'après la *quantité*, elle se dit *quanta*, combien grande; d'après la *qualité*, *qualis*, quelle; d'après la *relation*, *relata*, relative à, etc. (1).

(1) On comprend plus vite ce que c'est parmi les *antepredicaments* que l'univocité, l'équivocité et l'analogie, que l'on ne saisit le sens et l'opportunité de ce qu'Aristote nous fait appeler la *dénomination* ou les *dénommatifs*. Essayons en quelques mots d'expliquer notre auteur. La lumière,

ARTICLE DEUXIÈME.

DES AUTRES ANTÉPRÉDICAMENTS, OU L'ON TRAITE AUSSI DES CONDITIONS REQUISES POUR QU'UNE CHOSE SOIT DANS LE PRÉDICAMENT.

Le deuxième *antéprédicament* contient deux divisions.

Première division. Parmi les choses qui s'affirment, les unes sont complexes, comme *homme blanc*; les autres incomplexes, comme *homme*.

Seconde division. Parmi les choses qui sont, les unes s'affirment d'un sujet, c'est-à-dire d'un de leurs inférieurs, sans être dans ce sujet, sans lui être inhérentes: *homme*, par exemple, s'affirme de *Pierre*, et cependant n'est pas inhérent à *Pierre*; d'autres sont dans un sujet et ne s'en affirment pas: ainsi la *vertu de Pierre* est dans *Pierre*, et cependant elle ne s'affirmera pas d'un sujet qui lui soit inférieur, parce qu'elle est quelque chose de singulier; quelques-unes sont dans le sujet, et s'affirment du sujet: ainsi la *science*, en général, est dans les *hommes* comme dans un sujet, et s'affirme de telle *science* et de telle autre; quelques-unes enfin ne sont point dans le sujet, et ne s'affirment point du sujet, comme *Pierre*, et toute substance singulière.

Le troisième *antéprédicament* contient deux règles:

la force, le fait de broyer, la maturité, chacun de ces attributs crée des *analogues*, parce que chacun d'eux peut s'appliquer à divers êtres physiques ou métaphysiques, et qu'en rapprochant deux de ces êtres, on peut faire comprendre par l'opération sensible du premier l'opération plus secrète du second. Or la rigueur du langage des logiciens ne permet pas de dire que la grammaire fait ce que fait le grammairien, que la philosophie fait ce que fait le philosophe, etc. Le grammairien et la grammaire, le philosophe et la philosophie, etc., ne sont donc pas des *analogues*; ils ne sont pas non plus *univoques* ni *équivoques*, et cependant ils ont quelque chose de commun, un principe unique qui les domine, un rapport qu'Aristote ne pouvait manquer de voir, et qu'ayant vu il ne pouvait manquer de montrer aux autres et de nommer. C'est pour cela qu'il a ajouté les *dénommatifs* aux *univoques*, aux *équivoques* et aux *analogues*.

Premièrement : Tout ce qui se dit du prédicat se dit du sujet ; car le prédicat doit être renfermé dans le sujet , pour se dire de lui véritablement , et toutes les choses qui conviennent au prédicat doivent être renfermées dans le sujet : ainsi , parce que *animal* se dit de l'*homme* , tout ce qui convient à *animal* convient à *homme* ; mais cela doit s'entendre des choses qui conviennent au prédicat de *première intention* , ou suivant la réalité , et non pas au prédicat de *seconde intention* , ou suivant la raison ; car notre raison ne saisit pas de la même manière le prédicat et le sujet : le premier est supérieur , et le second inférieur : ainsi *animal* représente un *genre* , et *homme* ne représente qu'une *espèce* de ce *genre*. Saint Thomas emploie souvent cette règle , qu'il exprime ainsi : *Le premier est toujours renfermé dans le suivant*. La seconde règle est celle-ci : Deux *genres* qui ne sont point placés l'un au-dessus de l'autre ont des différences diverses : ainsi *science* et *animal* ne constitueront pas les espèces qui dépendent d'eux par les mêmes *différences* ; mais dans les *genres* placés l'un au-dessous de l'autre , ou *subalternes* , rien n'empêche qu'on ne trouve les mêmes *différences*. Voici la raison de cette règle : La *différence* supérieure est renfermée dans les *espèces* inférieures , comme la *vitalité* est dans la *plante* et dans l'*animal* aussi bien que dans l'*homme* , et par conséquent la *plante* , l'*animal* et l'*homme* diffèrent de la *Pierre* par la *vitalité*.

Le quatrième *antéprédicament* est la division de l'être incomplexe en dix *prédicaments* , qui sont nommés : *substance* , *quantité* , *relation* , *qualité* , *action* , *passion* , *être dans le temps* , *être dans le lieu* , *situation* , et *avoir* (*habitus*) , ou , pour mieux dire , *être revêtu*. On dit qu'Architas de Tarente a inventé cette division : Aristote lui a au moins donné grand crédit en l'adoptant : elle est aujourd'hui d'un usage presque universel.

Voici la raison de cette division : Les *prédicaments* sont

les genres suprêmes des choses; or il y a dix genres suprêmes des choses : donc il y a dix *prédicaments*. *Je prouve la mineure*. Tout être subsiste en soi ou dans un autre : s'il subsiste en soi, comme *homme, pierre, ange*, on l'appelle *substance*; s'il est dans un autre, on l'appelle *accident*. La *substance* est considérée comme un seul genre suprême et universel, et un seul *prédicament*; car sa notion consistant à subsister en soi et par soi, et à être la première base de l'être, base sur laquelle s'appuient les divers *accidents*, cela paraît convenir de la même manière, et par conséquent d'une manière univoque, à toutes les *substances*. L'*accident*, au contraire, est quelque chose de plus vague, et par conséquent il est plus sujet aux *analogues*; aussi le divise-t-on en neuf genres suprêmes, qui se justifient ainsi : Tout *accident* survient à la *substance*, ou pour l'étendre : c'est alors la *quantité*; ou pour la rapporter à autre chose : c'est la *relation*; ou pour la qualifier et la modifier en elle-même : c'est la *qualité*; ou c'est quelque chose d'extrinsèque : et la *substance* en sera le principe ou le sujet; si elle en est le principe, l'*accident* se dénommera l'*action*; si elle en est le sujet, ce sera la *passion*; s'il donne la mesure de la durée, ce sera l'*être dans le temps*; s'il détermine la position locale, ce sera l'*être dans le lieu*; s'il indique une certaine disposition de parties de la chose placée, ce sera la *situation*; enfin, l'habillement ou la parure se désigne par l'*avoir (habitus) ou l'être revêtu*.

On dira : Il n'y a que cinq *universaux*, donc il ne doit y avoir que cinq *prédicaments*.

Réponse. *Je nie la conséquence*; car les *universaux* sont des modes par lesquels un se rapporte à plusieurs, comme le supérieur aux inférieurs; les *prédicaments*, au contraire, sont les genres suprêmes des choses qui s'affirment: or, bien qu'il n'y ait que cinq manières de se rapporter à plusieurs comme inférieurs, il y a dix genres suprêmes de

choses qu'on peut affirmer des autres, comme nous venons de le dire.

Instance. Il n'y a que deux genres de choses; car tout ce qui est subsiste par soi, ou est en autre chose: c'est-à-dire que tout est *substance*, ou *accident*.

Réponse. L'*accident* se subdivise en neuf genres supérieurs, qui, joints ensemble, constituent avec la *substance* dix *prédicaments*.

Quatre conditions sont requises pour qu'une chose soit placée dans le *prédicament*.

Premièrement. Il faut que ce soit un être réel, car nous ne divisons ici que des êtres réels: les êtres de raison ne peuvent donc pas entrer dans les *prédicaments*. Si nous voulions diviser l'être de raison, et le coordonner dans ses espèces, il faudrait établir d'autres *prédicaments* qui lui fussent propres.

Deuxièmement. Il faut que cet être soit un par lui-même, c'est-à-dire qu'il ne comprenne qu'une essence. Les noms complexes ne sont pas placés dans le *prédicament*: par exemple, *homme blanc*, parce qu'ils ne signifient pas une espèce unique. Voici la raison de cette condition: ce qui ne contient pas une essence unique ne forme pas un genre unique, et, par conséquent, ne peut pas être placé sous un seul *prédicament*. En vertu de cette conclusion, les concrets accidentels, si on les entend par rapport à toutes les choses qu'ils indiquent, ne sont point dans le *prédicament*: par exemple, *médecin*, *blanc*, *musicien*, etc., parce qu'ils renferment deux essences: celle du sujet, et celle de l'accident: ainsi *médecin* indique *homme* et *médecine*, bien qu'il n'exprime formellement que *médecine*. Ces concrets ne peuvent être placés dans le *prédicament* qu'à la condition d'être entendus substantivement, et seulement pour leur signifié formel, c'est-à-dire seulement pour la forme accidentelle. Aristote forme quelquefois en ce sens des *prédicaments*

accidentels ou concrets, comme le *quantum*, le *quale*, etc., en prenant ces mots substantivement, c'est-à-dire pour la quantité et la qualité elles-mêmes; c'est une tournure qui s'emploie assez souvent, surtout dans langue grecque.

Troisièmement. Il faut que ce soit un être complet, car les parties ne sont point pour elles, mais pour le tout; aussi sont-elles ramenées au *prédicament* de leur tout, comme *tête*, *cœur*, *poitrine*, etc., sont ramenés au *prédicament* d'*animal*. En vertu de cette condition, les substantiels abstraits, comme *animalité* et *humanité*, ne sont point directement dans le *prédicament*, parce qu'ils signifient les natures substantielles par mode de parties, et sans le supposé qui est le complément de la nature substantielle.

Quatrièmement. Il faut que ce soit un être fini. En effet, l'Être infini comprend et même excède tous les *prédicaments*. Il contient la plénitude de l'être, tandis que les *prédicaments* ne sont que des modes particuliers d'être. Par conséquent, de même que le tout n'est point compris dans la partie, de même l'Être infini n'est point compris dans un *prédicament*. Plusieurs philosophes ont méconnu cette condition; nous y reviendrons plus bas.

On peut ajouter que ce qui est placé dans le *prédicament* doit être *genre* ou *espèce*, car le *prédicament* est la coordination des *espèces* sous un *genre* suprême; par conséquent, ce qui entre dans la définition du *prédicament*, c'est ce qui est placé directement sous le *genre*: aussi les *différences* ne sont point placées dans le *prédicament* directement, mais indirectement en tant qu'elles divisent les *genres* et constituent les *espèces*. La même raison exclut aussi du *prédicament* les équivoques et les analogues, parce qu'ils n'ont point le caractère de *genre* et d'*espèce*.

DEUXIÈME QUESTION.

DU PRÉDICAMENT DE SUBSTANCE.

Les *Prédicaments* appartiennent en partie à la *Logique*, en partie à la *Métaphysique*; ils appartiennent à la *Logique* en tant qu'ils sont des *genres* suprêmes, ou des séries de choses prédicables, et à la *Métaphysique*, comme servant à la division de l'être pris en général. Le logicien doit donc examiner seulement dans les *prédicaments* la raison de *genre* et d'*espèce*, c'est-à-dire leur ordre et leur disposition; c'est au métaphysicien qu'il appartiendrait d'expliquer la quiddité même du *prédicament*. Cependant l'usage ayant prévalu de faire en *Logique* l'un et l'autre, nous discuterons à l'occasion de la *substance*: 1^o ce qu'elle est, 2^o comment elle se divise, 3^o quelles sont ses propriétés.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA SUBSTANCE?

Le mot *Substance* est entendu de deux manières: premièrement, pour l'essence de chaque chose, et en ce sens il s'étend à tous les *prédicaments*, car tout *prédicament* est une certaine essence; secondement, il signifie un mode spécial d'être: en ce sens, il constitue un *prédicament* spécial.

Pour nous expliquer plus clairement encore, remarquons qu'il y a deux manières d'être: être en soi, et être dans un autre. Prenons un exemple dans la nature végétale. Nous voyons des arbres forts et droits se soutenant eux-mêmes, le chêne, le sapin, le platane, etc. Au contraire, certaines plantes à la tige faible, comme le lierre, les pois, etc., ont besoin d'un appui pour rester droites. Ainsi, dans les êtres,

quelques-uns subsistent par eux-mêmes, et, parce qu'ils sont plus parfaits, n'ont pas besoin d'appui ; à cause de cela, on les dit *substances*. L'homme, la pierre, l'ange sont des *substances*. D'autres, au contraire, sont plus faibles, et ont besoin de s'attacher, de s'appuyer, pour ainsi dire ; on les appelle *accidents* : la *santé*, par exemple, la *vertu*, la *beauté* et le *froid*, sont des *accidents*. Si vous enlevez le sujet dans lequel ils sont, ils ne peuvent plus subsister. Quand un homme meurt, avec lui meurent la *beauté*, la *force*, la *chaleur*, etc.

On peut donc attribuer à la *substance* une double office : elle subsiste en elle-même, et elle soutient les *accidents*. Ainsi un corps lumineux est brillant par lui-même ; et éclaire ce qui l'environne. Ceux qui veulent savoir ce qu'est la *substance* se demandent auquel de ces deux offices il faut attribuer sa constitution essentielle. Quelques-uns veulent que la substance soit essentiellement dans le but de soutenir les *accidents* ; suivant les autres, la substance en soi-même serait son caractère distinctif. Enfin il en est qui pensent que le propre de la *substance* n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces offices, mais dans ce fait de *n'être pas dans un autre*.

CONCLUSION. — *Ce qui constitue la substance, ce n'est point qu'elle n'est pas dans un autre ni qu'elle soutient des accidents, c'est qu'elle subsiste en elle-même.*

Ainsi le pense saint Thomas (II p. de la *Somme contre les Gentils*, chap. xxv).

Preuve de la première partie. Une négation ne constitue pas un être positif, comme cela est manifeste par les termes ; car la négation ne pose pas quelque chose, elle enlève plutôt ce qui est posé. Or, la *substance* est un être positif, cela est évident de soi : donc, son principe constitutif n'est point de n'être pas dans un autre.

On dira : Être en soi, c'est tout simplement n'être pas

dans un autre : donc, une négation peut constituer la *substance*.

Réponse. Je nie l'antécédent. Si être dans un autre est quelque chose de positif, à plus forte raison être en soi, puisque c'est plus parfait. Par conséquent, être en soi indique bien une négation, mais n'a pas dans cette négation son principe constitutif.

Je prouve en même temps la seconde et la troisième partie de la conclusion. La *substance* a son principe constitutif dans ce qui est en elle comme base ou comme source du reste : or, subsister en soi est ce qui fait la base de la *substance*, car soutenir les accidents n'est qu'un fait secondaire, et dépendant du premier; donc, ce n'est point ce second fait, mais le premier qui constitue la *substance*. La *majeure* est la notion même de ce qui constitue chaque chose. La *mineure* est évidente : la *substance*, en effet, soutient des *accidents* parce qu'elle subsiste en soi : le soleil n'éclaire le monde qu'à la condition de briller lui-même; la colonne ne soutient l'édifice que parce qu'elle est elle-même solide.

On peut donc définir la *substance* : un être subsistant par soi; et l'*accident*, un être existant dans un autre. Ce qu'il faut entendre en ce sens qu'à ce qui est *substance* appartient d'être en soi-même, et à ce qui est *accident* d'être dans un autre. Il faut savoir en même temps que le fait d'exister actuellement et par soi n'est pas de l'essence de la *substance*, comme il n'est pas de l'essence de l'*accident* d'exister dans un autre, l'existence absolue actuelle n'étant attribuable à l'essence d'aucune créature. C'est le sentiment de saint Thomas (liv. IV, dist. XII, q. I, art 1, *rep. au 2^e arg.*). Prise descriptivement, la *substance* est dite ce qui soutient l'*accident*, car soutenir des *accidents* est en elle quelque chose de secondaire, résultant de ce qu'elle subsiste en elle-même.

Première objection. La *substance* s'appelle ainsi comme

étant sous d'autres, *sub stans aliis*; donc, soutenir des *accidents* est le principe constitutif de la *substance*.

Réponse. Je nie le conséquent, le nom d'une chose n'est pas toujours tiré de ce qui constitue son essence; le plus souvent il est emprunté aux propriétés les plus connues de cette chose : ainsi, pierre se dit en latin *lapis*, de *lædere pedem*, blesser le pied; le *vin* a pris son nom latin *vinum*, de *vincere*, forces, parce qu'il augmente les forces; le soleil est appelé *sol*, de *solus*, parce qu'il est seul et unique de son espèce; la lune, *luna*, des mots : *luminum una*, seule entre les lumières, parce qu'elle semble réunir les lumières des astres supérieurs. Il est bien clair cependant que toutes ces choses ne prennent pas leurs principes constitutifs là où elles prennent leurs noms. On peut dire encore contre l'objection que la *substance* est appelée *substance* du nom *substans*, je soutiens.

Instance. L'humanité de Jésus-Christ est une *substance*; or, l'humanité de Jésus-Christ ne subsiste pas en elle-même : donc, subsister en soi ne constitue pas la *substance*.

Preuve de la mineure : L'humanité de Jésus-Christ subsiste en la Personne divine, donc elle ne subsiste pas en elle-même.

Réponse : Je distingue la mineure. L'humanité de Jésus-Christ ne subsiste point en elle-même, en ce sens qu'elle exclut un *suppôt créé*, auquel elle appartiendrait, je le concède; en ce sens qu'elle exclut un *sujet auquel elle serait attachée*, je le nie. En effet, il ne répugne pas au caractère de la nature substantielle d'être dans un autre comme dans un *suppôt*, ou dans une personne qui la possède, ce qui lui répugne c'est d'être dans un autre comme dans un *sujet* sur lequel elle s'appuie. Nous appelons *suppôt* tout être ayant une nature, tout être auquel on peut attribuer une nature; le *sujet* est ce en quoi se trouve l'*accident*, et ce qui appuie cet *accident*. Or, il est manifeste que si la nature humaine de Jésus-Christ ne s'appartient pas à elle-

même et n'appartient pas à un suppôt identique, mais au Verbe divin, seconde Personne de la Trinité, qui s'en est revêtue dans l'Incarnation, cette nature est encore moins à un autre comme à son sujet : on peut donc dire qu'elle subsiste par elle-même à la manière des natures substantielles, c'est-à-dire qu'elle n'a d'inhérence à aucun sujet.

On dira : Pour qu'on pût dire de la nature de Jésus-Christ qu'elle subsiste par elle-même, il faudrait qu'elle subsistât par une personnalité propre. Or, elle ne subsiste point par une personnalité propre : donc, on ne peut point dire qu'elle subsiste par elle-même.

Réponse. Je nie la majeure. Pour qu'on puisse dire d'une nature substantielle qu'elle subsiste complètement par elle-même, il suffit qu'elle ait une personnalité appropriée; or l'humanité de Jésus-Christ a une personnalité appropriée, la Personnalité divine remplissant en elle toutes les fonctions de la personnalité propre : on peut donc dire d'elle, tout aussi bien que de toute autre nature humaine, qu'elle subsiste par elle-même.

Seconde objection. La quantité du pain, au sacrement de l'Eucharistie, n'est point dans un autre comme dans un sujet, et cependant on ne dit pas qu'elle est *substance*; on la dénomme toujours *accident*. Il y a donc des choses qui ne sont pas dans un sujet, et qui ne sont pas *substances*.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La quantité du pain au sacrement de l'Eucharistie n'est point dans un autre comme dans un sujet, *de fait*, je le concède; *par aptitude et par exigence*, je le nie. Il est vrai que la *substance* du pain n'étant plus là, la quantité n'est plus dans cette *substance*, et par conséquent n'est plus dans son sujet: elle est conservée miraculeusement par Dieu indépendamment du sujet; mais sa nature exige si bien un sujet, qu'elle périrait si, Dieu cessant son action miraculeuse et conservatrice, elle ne retrouvait la *substance* du pain: c'est pour ce motif qu'on la dénomme toujours *accident*; car l'*acci-*

dent est ce qui exige l'inhérence à un sujet ; la *substance*, au contraire, est ce qui exige d'être en soi, et non dans un autre. Tel est l'enseignement de saint Thomas.

ARTICLE DEUXIÈME.

COMMENT SE DIVISE LA SUBSTANCE.

Aristote divise la *substance* en *première* et *seconde*. Il appelle *substance première* les individus, comme *Pierre*, *Paul*, *Socrate*, etc., et *substance seconde*, les genres et les espèces, comme *homme*, *animal*, *vivant*, etc. : cela revient à diviser la *substance* en *singulière* et en *universelle*. Il n'y a pas là division d'un tout actuel en ses membres réellement distincts, mais division d'une même chose en divers états ou diverses considérations.

Aristote dit que les *substances secondes* s'affirment des *premières* comme d'un sujet.

Pour le comprendre, remarquons qu'il y a deux sortes de *sujets* : le *sujet physique* et le *sujet logique*. Le *sujet physique* est celui auquel est inhérent un *accident* : l'*homme* est un *sujet physique* par rapport à la *science*, parce que la *science* est inhérente à l'*homme* ; le *sujet logique*, au contraire, est celui dont on affirme quelque chose : ainsi *Pierre* est un *sujet logique* pour l'*homme*, car *homme* s'affirme de *Pierre*. Or il arrive que certaines choses s'affirment d'un sujet sans lui être inhérentes comme à un *sujet physique*, ainsi que le remarque Aristote (chap. II des *Prédicam.*). Dans ce sens, on dit que les *substances secondes* s'affirment de la *première*, non point parce qu'elles lui sont inhérentes, comme à un *sujet physique*, mais parce qu'elles s'identifient avec elle : on dit donc que la *substance première* est leur sujet non point *physique*, mais *logique*.

On demande pourquoi Aristote appelle les individus *substances premières*, et les genres ou les espèces *substances secondes*.

Je réponds, d'après Aristote lui-même : Les individus sont principalement *substances*. La *substance*, en effet, indique deux choses : subsister en soi, et soutenir des *accidents*; et l'une et l'autre chose appartiennent principalement aux individus. Ce sont eux qui, premièrement et par eux-mêmes, soutiennent les *accidents* : ce n'est pas l'homme en général qui est malade, qui court, qui étudie, c'est tel homme en particulier; l'individu encore subsiste principalement et par lui-même : les genres et les espèces ne subsistent que dans les individus avec lesquels ils sont identifiés : ainsi l'espèce humaine subsiste dans Socrate et dans Platon (1).

A propos de la division de la *substance*, on demande quelles choses sont comprises dans son *prédicament*. C'est là une question célèbre, surtout à l'occasion de la Substance divine. Nous allons la discuter avec soin.

§. UNIQUE.

Quelles substances sont comprises sous le premier prédicament?
la Substance divine y est-elle comprise ?

Parmi les *substances* créées, il est certain que les *substances* corporelles, comme les éléments, les pierres, les

(1) Saint Thomas, q. vii, *de la Puis.*, art. 9, donne une raison plus profonde encore de ces dénominations. Les premières choses comprises, dit-il, sont les choses qui sont en dehors de l'âme; c'est vers elles que l'intelligence se porte pour comprendre (ce sont les individus ou substances premières). Quant à la substance seconde, elle est ainsi appelée parce que ce qu'on comprend ensuite, ce sont les intentions qui découlent du mode de comprendre. L'intelligence comprend ces choses en second lieu, en ce sens qu'elle réfléchit sur elle-même, qu'elle se voit comprenant, et qu'elle voit le mode suivant lequel elle comprend.

plantes, les animaux, les hommes, sont placées dans le *prédicament* de la *substance*. Si l'on en a douté pour les corps célestes, c'est qu'Aristote a énoncé le corruptible et l'incorruptible comme différents de *genre*. Ce philosophe regardant les corps célestes comme incorruptibles, on ne voulait pas les placer dans le même genre que les *substances* terrestres. Mais il faut entendre l'affirmation du maître d'une distinction du genre physique, en ce sens que la matière n'a pas le même caractère dans les cieux et ici-bas, comme nous le dirons dans la deuxième partie de la Physique, ou bien dire qu'Aristote voulait parler du genre subalterne, et non du genre suprême; alors le sens de ses paroles serait que les corps célestes sont d'un autre genre que les corps sublunaires, ce qui n'empêcherait pas ces deux genres prochains d'être contenus sous un genre supérieur, qui est la *substance* corporelle, comme *animal* et *plante*, différents de genre en un sens, sont, au sens plus large, contenus sous le genre *vivant*, qui leur est commun.

Plusieurs ont hésité à placer les anges dans le *prédicament* de *substance* : ce sont des êtres simples, c'est-à-dire non composés de matière et de forme; des formes subsistantes sans aucune relation avec un corps : ils ne seront donc point composés de genre et de différence. Ainsi pensait Durand. En effet, le genre est ordinairement tiré de la matière, et la différence de la forme. Ce philosophe en concluait que là où il n'y a point de matière, il ne peut y avoir composition de genre et de différence. Cependant on reconnaît presque partout maintenant que les anges eux-mêmes relèvent proprement du *prédicament* de *substance*; que ce sont de vraies *substances*, finies, complètes, soutenant des *accidents*; qu'en eux le genre s'emprunte à l'essence dans ce qu'elle a de potentiel, et la différence à la forme dans ce qu'elle a d'actuel. Ce sont en effet des actes ou actualités mêlés de potentialité, non des actes purs. Encore donc qu'ils soient plus parfaits que

les choses corporelles, ils peuvent s'accorder avec elles d'une manière univoque dans le caractère de *substance*, comme l'*homme*, qui est de beaucoup supérieur aux fourmis et aux vermisseaux, s'accorde d'une manière univoque avec ces créatures dans le caractère d'*animal*. Mais la difficulté reste entière à l'égard de la Substance divine.

CONCLUSION. — *Dieu n'est point contenu sous le prédicament de substance.*

Ainsi le pense saint Thomas (I. P. Q. III, art. 5, et en d'autres lieux.) Ainsi l'enseignent les saints Pères, entre autres saint Denis, quand il dit : *Dieu est plutôt une sur-substance, supersubstantia, qu'une substance*; et saint Clément d'Alexandrie (ch. v des *Stromates*): *Dieu n'est ni genre, ni espèce, ni individu*. L'auteur du livre de la *Connaissance de la vraie Vie*, compris parmi les ouvrages de saint Augustin, récapitulant les *prédicaments*, dit aussi : *C'est une propriété évidente de la Substance souveraine d'être exclue de tous les prédicaments*. Et saint Augustin lui-même (liv. IV des *Confessions*, ch. xvi) gémit d'avoir, avant sa conversion, ravalé l'Essence divine au niveau des créatures, en la comprenant sous les *prédicaments*.

Preuve de raison. Ce qui ne se compose point de genre et de différence n'est point dans le *prédicament*; or Dieu ne se compose point de genre et de différence: donc il n'est point dans le *prédicament*. Tout le monde reconnaît la *majeure* comme certaine; car les *prédicaments* sont des genres suprêmes: par conséquent ce qui n'est point sous un genre n'est point dans le *prédicament*. *Preuve de la mineure.* Un acte pur ne se compose point de genre et de différence; or Dieu est un acte pur: donc il ne se compose point de genre et de différence. La *mineure* est certaine. *Preuve de la majeure.* Un acte pur ne se compose point d'une nature potentielle et d'une nature actuelle; or le genre est une nature potentielle, et la différence une nature actuelle: donc un acte pur ne se compose point de genre et de

différence. La *mineure* a été démontrée dans ce que nous avons dit plus haut. La *majeure* est constante par les termes mêmes ; car dans un acte pur il ne peut y avoir aucune trace de potentialité. La potentialité, en effet, n'est qu'une ombre d'acte : donc, de même que la lumière pure exclut toute ombre, de même l'acte pur exclut toute potentialité. L'argument est de saint Thomas. (I. P. Q. III, art. 5, de la *Somme*, et *Opusc. XLII*, ch. III.)

On répondra : Si Dieu n'est point composé en réalité de genre et de différence, au moins cette composition lui est attribuée dans notre manière de concevoir.

Mais au contraire : Dieu est un acte pur, même dans notre manière de concevoir : donc, même dans notre manière de concevoir, il n'est point composé de genre et de différence. *Je prouve l'antécédent*. Nous concevons Dieu avec exclusion de toute potentialité : donc nous le concevons comme un acte pur. *Je prouve l'antécédent*. La potentialité est une imperfection ; or nous concevons Dieu avec exclusion de toute imperfection : donc nous le concevons aussi avec l'exclusion de la potentialité.

On dira : C'est la potentialité physique, et non la potentialité métaphysique, que notre esprit exclut de l'idée de Dieu.

Mais au contraire : La potentialité métaphysique elle-même est une imperfection : donc nous ne pouvons concevoir Dieu avec la potentialité métaphysique. *Je prouve l'antécédent*. La puissance métaphysique ne peut être entendue que comme une tendance à l'acte métaphysique destinée à être perfectionnée par cet acte, et cet acte perfectionne, non point comme forme déterminant la matière, mais comme actualité complétant et déterminant l'essence ; or tendre à un tel acte pour être perfectionné par lui, c'est avouer qu'on n'est pas parfait dans l'ordre métaphysique : donc la potentialité métaphysique elle-même est une imperfection. Enfin, notre conception doit accepter Dieu comme un acte pur,

même dans l'ordre métaphysique : donc nous devons le concevoir sans potentialité métaphysique.

Réplique. La potentialité métaphysique consiste en cela seul que nous distinguons deux conceptions, dont l'une est déterminée et perfectionnée par l'autre, et, par conséquent, est en puissance métaphysique par rapport à cette autre.

Réponse. Nous ne pouvons avoir sur Dieu ces conceptions d'un être qui doit être perfectionné par un autre : donc la réponse est nulle. *Je prouve l'antécédent :* La Théologie veut que quand nous attribuons à Dieu une conception, par exemple, la conception de *substance*, nous la lui attribuons dégagée de toute imperfection, et comme indiquant l'actualité dernière de son ordre : or, la conception d'un être potentiel qui réclamerait une perfection ultérieure, n'indique point dans cet être l'actualité dernière de son ordre, c'est évident ; donc elle ne peut pas être attribuée à Dieu. Du reste cette observation est du domaine de la Théologie ; nous n'insisterons donc pas davantage.

Première confirmation. Les choses qui sont dans le *prédicament* de *substance* doivent s'accorder univoquement dans le caractère de *substance* : or, Dieu ne s'accorde pas univoquement avec les créatures dans le caractère de *substance* : donc il n'est point placé avec elles dans le *prédicament* de *substance*.

La *majeure* est certaine. En effet, le *prédicament* est un genre qui doit être univoque. *Je prouve la mineure.* Les choses univoques sont celles qui participent de la même manière à la raison d'être signifiée par un nom. Or, la raison d'être de *substance* c'est subsister par soi, et cela ne s'applique pas de la même manière à Dieu et aux créatures. Donc Dieu ne s'accorde pas univoquement avec les créatures dans la raison d'être de *substance*. *Je prouve la mineure.* Dieu subsiste en tant qu'il est essentiellement l'être même dans sa plénitude ; la créature, au contraire, n'est pas essentiellement l'être même, elle est une essence à laquelle il

faut donner l'être en soi, comme une faible participation, et pour ainsi dire une ombre de l'Être divin. L'Écriture nous montre Dieu comme l'être même, et la créature comme un néant, ou comme n'étant pas en comparaison de Dieu : donc elle ne subsiste pas de la même manière que Dieu. Cette raison est de saint Thomas (I p., q. III, art. 4).

On répondra : La diversité n'empêche pas les choses d'être univoques, et par conséquent, quoique la *substance* créée soit différente de la *Substance* divine, elle peut s'accorder avec elle univoquement.

Mais au contraire, la diversité qui tient aux différences ajoutées au caractère générique, comme serait pour *animal* le fait d'être raisonnable ou de ne l'être pas, n'empêche point les choses d'être univoques ; mais il en est autrement des différences qui touchent au caractère commun ; or Dieu et la créature diffèrent entre eux dans le caractère commun de *substance*, comme nous venons de le démontrer : donc, ils ne s'accordent pas univoquement dans la raison d'être de *substance*.

Seconde confirmation. L'être infini n'est pas contenu sous le *prédicament* : or, Dieu est l'être infini ; donc il n'est point contenu sous le *prédicament*. *Je prouve la majeure*. L'être infini n'est point contenu sous une partie de l'être : or, les *prédicaments* sont par rapport à l'être en commun comme les parties sont par rapport au tout qu'elles divisent. Donc l'être infini n'est point contenu sous le *prédicament*. *La majeure est évidente*, car l'être infini comprend toute la plénitude de l'être ; si donc il était sous une partie d'être, le tout serait sous une de ses parties. *La mineure est constante* : car les *prédicaments* divisent l'être en divers modes d'être contenus sous l'être en tant qu'être, comme les parties divisent le tout.

Objection. Une chose est placée sous le *prédicament* de *substance* quand la définition de la *substance* lui convient : or, la définition de la *substance* convient à Dieu : donc il est

placé sous le *prédicament* de *substance*. Je prouve la mineure. La *substance* prédicamentelle se définit : un être subsistant par soi : donc la définition de la *substance* convient à Dieu.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je distingue : Dieu est un Être subsistant par soi, autrement que les créatures, je le concède ; de la même manière que les créatures, je le nie. En effet, dans la définition de la *substance* créée, l'être subsistant par soi ne signifie point ce qui existe essentiellement en soi, car l'existence n'est point de l'essence de la créature ; il signifie seulement une essence qui doit être en soi, si elle est. Or, on dit de Dieu qu'il subsiste par lui-même comme étant essentiellement l'être même. Il est donc être subsistant par soi autrement que les créatures ; et par conséquent *subsister par soi* ne convient pas d'une façon univoque à Dieu et à la créature.

Cette solution est de saint Thomas (I p., q. III, art. 5). D'autres, s'expliquant autrement, disent que la *substance* créée n'existe que par aptitude, tandis que Dieu existe actuellement ; parce que la *substance* créée est seulement susceptible d'existence, tandis que la *Substance* divine est l'existence et la *subsistance* même.

Concluons de tout cela que, bien qu'on attribue à Dieu la conception, le nom et la définition de *substance*, ces attributions ne sont des actes qu'à la condition d'être dégagées et purifiées de toute la potentialité qu'elles indiquent dans la créature. La conception de la *substance*, et sa définition dans la créature signifient un mode spécial d'être, réductible par des *différences* qui le perfectionnent et l'actualisent ; appliquées à Dieu, elles ne sont pas prises pour un mode spécial d'être, mais pour la plénitude de l'être, et pour l'être lui-même, qui n'attend aucune perfection de l'adjonction des différences : elles ne peuvent donc avoir le caractère de degré générique par rapport à Dieu, comme elles l'ont par rapport aux créatures.

Instance. Il ne répugne pas que Dieu soit composé de genre et de différence : donc il ne répugne pas non plus qu'il soit placé dans le *prédicament*. *Preuve de l'antécédent* : La composition de raison ne répugne pas à Dieu ; or, la composition de genre et de différence n'est que de raison : donc la composition de genre et de différence ne répugne pas à Dieu. *Preuve de la majeure.* Dieu n'est point plus simple qu'il n'est un ; or, la distribution de raison ne répugne pas à son unité : donc la composition de raison ne répugne pas à sa simplicité.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je nie la majeure. Quant à la preuve de celle-ci, je nie la parité. La distinction de raison est fondée sur l'éminence de la Nature divine, qui, bien qu'unique, équivaut à des perfections infinies : c'est donc avec raison qu'on la distingue en divers attributs. La composition de raison, au contraire, est fondée sur un mélange de potentialité, et par conséquent sur une imperfection. En effet, le genre est une nature potentielle imparfaite qui demande à être perfectionnée par des *différences*. Donc la composition de raison répugne à Dieu.

Nouvelle instance. La composition est l'union de choses distinctes, donc, s'il y a en Dieu distinction de raison, il y aura aussi composition.

Réponse : Je distingue l'antécédent. La composition est l'union de choses distinctes, *qui s'excluent mutuellement*, je le concède ; *qui se renferment mutuellement*, je le nie, car la composition ne se forme que de parties, et il est de la nature d'une partie d'exclure l'autre partie. Or, les choses que nous distinguons en Dieu par l'esprit se renferment cependant, car notre raison ne distingue pas tellement en Lui la sagesse de la bonté, qu'elle ne comprenne la bonté comme renfermée *implicitement* dans la sagesse. Mais cela est du domaine de la Théologie

On dira : Le genre renferme les différences, ainsi *animal* renferme *rationalité*, et cependant il se compose avec

elles d'une composition de raison. Donc, bien qu'en Dieu une conception renferme l'autre, elle pourra composer avec cette autre métaphysiquement et par la raison.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Le genre renferme les différences, *en puissance*, je le concède; *en acte*, je le nie; or, pour qu'une chose compose avec une autre, il suffit qu'elle ne la renferme pas en acte. Mais en Dieu une conception renferme même en acte toutes les autres, du moins implicitement, et sans qu'il soit besoin de les exprimer : ainsi la conception d'essence renferme en acte la conception d'existence. Donc, en Dieu, il ne peut pas y avoir composition même métaphysique et par la raison. Mais en voilà plus qu'il n'en faut pour un logicien.

En ce qui concerne Jésus-Christ, Scot paraît nier qu'il soit placé dans le *prédicament*, même à raison de la nature humaine; d'autres l'y veulent mettre, et cela paraît plus juste, parce qu'il est, comme les autres hommes, dans l'espèce humaine, et que, par conséquent, il doit comme eux relever du genre suprême de cette espèce, qui est le genre *substance*. Il est donc, en tant qu'homme, placé sous le *prédicament de substance*.

On dira : Jésus-Christ est Dieu; or Dieu n'est point dans le *prédicament* : donc Jésus-Christ n'y est point non plus.

Je répons d'abord que l'argument n'est pas en forme, car il y a *variation de supposition*. *Jésus-Christ*, dans la *majeure*, suppose pour la Personne en tant qu'elle subsiste dans la Nature divine, et dans la *conclusion*, en tant qu'elle subsiste dans la nature humaine. *Mais en outre, je distingue la majeure* : Jésus-Christ est Dieu, à raison de la Nature divine, je le concède; à raison de la nature humaine, je le nie. Maintenant je concède la mineure, et je distingue le conséquent : donc, Jésus-Christ n'est pas dans le *prédicament*, comme Dieu ou à raison de la Nature divine, je le concède; à raison de la nature humaine, je le nie.

Instance. La nature n'est point placée seule dans le *prédicament*, elle est toujours unie au *suppôt*. Or, le *suppôt* en Jésus-Christ, c'est la seconde Personne de la sainte Trinité : donc, ou Jésus-Christ n'est pas dans le *prédicament*, même comme homme, ou dans ce *prédicament* se trouve comprise la Personne divine, et par conséquent Dieu.

Réponse. C'est la nature qui est placée dans le *prédicament* ; c'est elle que l'on y considère, bien qu'elle doive être complétée par le *suppôt* : donc le *suppôt*, par lui-même et à raison de lui-même, n'est point dans le *prédicament* : il ne fait que compléter la substance, pour qu'elle puisse y être placée. La solution est tirée de saint Thomas (III. P. Q. II, art. 3, *Rép. au 3^e arg.*).

Nouvelle instance. Donc le *Suppôt* divin est placé dans le *prédicament*, au moins par mode de réduction. *Preuve de la conséquence.* Le complément de ce qui est placé dans le *prédicament* appartient au *prédicament* par réduction ; or le *Suppôt* divin est le complément substantiel de la nature qui est placée dans le *prédicament*, c'est à-dire de l'humanité de Jésus-Christ : donc il appartient au *prédicament* par mode de réduction.

Réponse. Je nie la conséquence. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Le complément de la nature qui est placée dans le *prédicament* appartient à ce *prédicament* par réduction, si c'est un complément essentiellement ordonné à cette nature, je le concède ; si non, je le nie. Or le *Suppôt* divin n'est pas ordonné à la nature humaine, il ne fait que s'étendre surnaturellement jusqu'à elle pour la perfectionner : il ne doit donc pas être ramené avec elle au *prédicament*, du moins de la même manière que les parties et les modalités sont ramenées au *prédicament*.

On dira : Le *Suppôt* divin fait tout ce que ferait le *suppôt* créé par rapport à la nature humaine dans Jésus-Christ ; or le *suppôt* créé appartient par réduction au *prédicament de substance* : donc aussi le *Suppôt* divin.

Réponse. Je distingue la majeure. Le Suppôt divin fait tout ce que ferait le suppôt créé, *quant à ce qui n'emporte pas imperfection*, je le concède; *quant à ce qui emporte imperfection*, je le nie. Or être ramené au *prédicament* emporte imperfection. En effet, le suppôt créé est ramené au *prédicament* de *substance*, parce qu'il est quelque chose d'incomplet, et une manière de substance, mais cela ne convient pas au Suppôt divin : donc ce Suppôt ne remplace pas le suppôt créé, quant à la réduction sous le *prédicament*.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE LA SUBSTANCE, ET DE LA COORDINATION DE CE PRÉDICAMENT.

Aristote mentionne six *propriétés* de la *substance*. Pour les expliquer brièvement, nous remarquerons que ce ne sont pas des propriétés physiques, mais des propriétés attributales; elles n'indiquent rien qui soit réellement distinct de la *substance*, mais seulement certaines notions secondaires qu'on lui attribue ordinairement.

La première *propriété* de la *substance*, c'est de ne pas être inhérente à un sujet : elle diffère en cela de l'*accident*, et cette propriété convient aussi bien aux *substances premières* qu'aux *substances secondes*.

La seconde *propriété*, c'est de n'avoir point de contraire, dans le sens rigoureux : les choses contraires sont celles qui se repoussent d'un même sujet, et puisque la *substance* n'est point dans un sujet, elle ne peut pas repousser d'un sujet une autre *substance*; cependant rien n'empêche qu'à raison de qualités contraires, les *substances* ne se repoussent entre elles, comme le feu repousse l'eau dans les caractères de froid et de chaud, d'humide et de sec.

La troisième *propriété*, c'est de n'être point susceptible de plus ou de moins. Aussi, bien que certaines *substances* soient plus nobles que d'autres, comme les anges comparés aux hommes, et les hommes comparés aux bêtes, cependant la même *substance* n'est pas tantôt plus et tantôt moins *substance*, comme la même chaleur est tantôt plus et tantôt moins intense.

La quatrième *propriété*, qui paraît la plus exacte, c'est d'être sujet de contraires. En effet, comme la *substance* est sujet et base des *accidents*, elle peut recevoir des *accidents* contraires : ainsi les cieux reçoivent divers mouvements, les anges diverses inspirations, les éléments diverses qualités, etc.

La cinquième *propriété*, c'est de s'affirmer d'une manière univoque des inférieurs ; cette propriété ne convient qu'aux *substances secondes*, qui s'affirment des *premières*.

La sixième et dernière *propriété*, c'est d'être *telle chose*, c'est-à-dire une chose subsistante par soi et qui s'exprime substantivement, à la différence des *accidents*, qui signifient seulement la qualité, et s'expriment adjectivement.

Or, le *prédicament* de *substance* peut être ainsi ordonné : Le *genre suprême* est la *substance* créée en général, et elle se divise en spirituelle et corporelle. La *substance* spirituelle ou esprit se divise en plusieurs espèces d'anges ; la corporelle se divise en incorruptible, comme sont les cieux, et corruptible, comme sont les corps sublunaires. Les corps incorruptibles sont les cieux et les astres ; les cieux se subdivisent en diverses sphères, et les astres en planètes et étoiles fixes. Les corps corruptibles sont simples ou mixtes. Les corps simples se divisent en quatre éléments, et les corps mixtes en inanimés, comme les pierres, et animés, comme les plantes. Les corps animés ou vivants se divisent en insensibles, comme les arbres, et sensibles, comme les animaux ; les corps sensibles qui comprennent les animaux sont ou raisonnables ou privés de raison. Ces derniers se

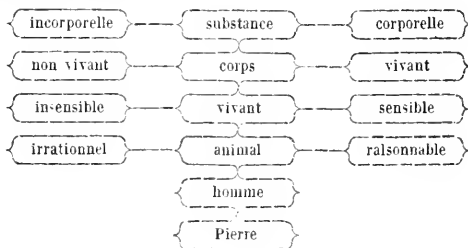
divisent aussi en diverses espèces, dont la Physique nous parlera (1).

TROISIÈME QUESTION.

DE LA QUANTITÉ.

Le premier accident qui affecte immédiatement la *substance* corporelle, c'est la *quantité*; par la *quantité*, la *substance* supporte les autres *accidents*. Aussi, après avoir parlé de la *substance*, faut-il parler de la *quantité*. Nous

(1) Cette coordination des espèces et des genres n'est qu'une explication de ce qu'on appelle *l'arbre de Porphyre*. Ce philosophe avait disposé cette figure pour faire comprendre les sujets des *prédicaments* en général, ou les cinq *universaux*. La voici :



Les quatre noms supérieurs sont des genres. *L'homme* indique l'espèce, *Pierre* l'individu. Les noms qui sont de côté sont les différences, et ces différences sont indiquées adjectivement. On comprend ici comment le *prédicament* n'est pas la même chose que le genre suprême. Le *prédicament* embrasse la série même des genres depuis le suprême jusqu'à l'individu. Le genre suprême est celui qui occupe la première place dans la série. L'individu s'appelle *substance première*, comme on le dira plus bas; les genres et les espèces sont des *substances secondes*, et par conséquent, plus elles sont rapprochées des individus, plus elles participent à la perfection de la *substance première*.

Saint Thomas fait observer (1, p. q. III, art. 5) que l'arbre de Porphyre ne commence pas par l'être, parce que l'être, n'ayant pas de différences possibles en lui-même, ne peut pas être genre. C'est ce qu'exprime l'École quand elle dit que ces genres supérieurs ne peuvent être définis exactement, parce qu'ils n'ont rien au-dessus d'eux que l'être.

verrons : 1^o ce qu'elle est ; 2^o si elle est réellement distincte de la *substance* ; 3^o comment elle se divise ; 4^o quelles sont ses propriétés.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA QUANTITÉ ?

Toute substance affectée de *quantité* nous laisse voir cinq choses : 1^o l'étendue des parties les unes auprès des autres, c'est-à-dire la manière dont la substance est distribuée en parties distinctes ; 2^o l'étendue par rapport à un lieu, ou l'occupation d'un lieu déterminé ; 3^o l'impénétrabilité, par laquelle une substance s'approprie un lieu, et n'admet aucune autre substance au partage de ce lieu ; 4^o la divisibilité en parties ; 5^o le fait d'être mesurable : ainsi l'étoffe se compare à l'aune ou au pied, le chemin se compare au pas ou à la toise. Toutes ces propriétés conviennent sans aucun doute à la substance à raison de la *quantité*. Elles ne conviennent pas aux substances qui manquent de *quantité* ; on n'attribue pas aux anges de contenir des parties, d'occuper un lieu, ni d'en repousser les corps, etc. ; l'essence de la *quantité* doit même consister dans une de ces propriétés : nous chercherons laquelle.

Diverses opinions se sont produites. Quelques-uns pensent que l'essence de la *quantité* est constituée par l'extension locale, d'autres que c'est par l'impénétrabilité ; ceux-ci l'attribuent à la divisibilité en parties ; pour ceux-là, c'est le fait d'être mesurable. Donnons notre avis.

CONCLUSION. — *L'essence de la quantité consiste dans l'extension des parties.* Les autres propriétés ne sont que les attributs de cette première, et on peut définir la *quantité* : un accident qui étend la substance en parties.

Ainsi le pense saint Thomas, qui expose cette définition (Opusc. XLI), et qui dit (à la IV. part. contre les Gentils,

ch. LXV) : *La position, qui est l'arrangement des parties dans le tout, est renfermée dans le caractère (c'est-à-dire dans l'essence) de la quantité.*

Preuve de raison. On appelle principe constitutif ou essence d'une chose ce qui en elle est primitif, et racine du reste. Or, dans la *quantité*, l'extension en parties est la racine du reste : donc elle est son principe constitutif, ou plutôt son essence. *Explication de la mineure.* Il faut qu'une chose ait des parties avant que ces parties soient dans un lieu, avant qu'elles en repoussent d'autres de ce lieu, etc. Avoir des parties est donc la racine des autres propriétés, et une *quantité* ne remplit un lieu que parce qu'elle a des parties pour l'occuper ; elle ne repousse d'autres *quantités* de ce lieu que parce qu'elle le remplit de ses parties ; elle peut se diviser en parties, parce qu'elle se compose de parties ; elle est mesurable, parce qu'elle est étendue en parties. Donc c'est l'extension en parties qui est dans la *quantité* la racine primitive des autres propriétés.

Confirmation. L'essence d'une chose une fois entendue, nous entendons aussitôt la chose. Or, en excluant toutes les autres propriétés, quand nous concevons l'extension en parties dans une chose, nous percevons clairement que cette chose a une *quantité* ; le nombre, le mouvement, le temps nous indiquent une *quantité*, non parce qu'ils occupent proprement un lieu, ou parce qu'ils sont proprement impénétrables, mais parce qu'ils ont l'extension en parties : donc l'extension en parties est le principe constitutif de l'essence de la *quantité*.

Ajoutons enfin que le corps de Notre-Seigneur est dans l'Eucharistie avec sa *quantité* propre, et cependant il n'y a pas d'extension locale, car il est tout entier dans chaque parcelle des *espèces* ; il ne peut pas être divisé actuellement, car il n'est point divisé quand les *espèces* le sont ; il ne peut pas être mesuré, car il est tout entier dans la plus petite parcelle ; enfin il n'est pas impénétrable, puisqu'il est dans

le même lieu que la *quantité* du pain. Donc ce n'est pas en ces propriétés, mais dans l'extension en parties, que réside l'essence de la *quantité*.

Nos adversaires répondent : Le corps de Notre-Seigneur a dans l'Eucharistie toutes ces propriétés, non pas en acte et en exercice, mais par aptitude et radicalement.

Mais cette réponse revient à notre sentiment ; car cette cause radicale de l'extension locale, de l'impénétrabilité, de la divisibilité, cause radicale que Notre-Seigneur conserve seule dans l'Eucharistie, et par laquelle on dit aussi qu'il a sa *quantité*, bien qu'il n'ait pas en acte les autres propriétés, n'est pas autre chose que l'extension en parties, en tant que dans l'Eucharistie la tête est distincte de la poitrine et des bras, bien que toutes ces parties existent dans le même lieu.

Première objection. En plusieurs occasions, saint Thomas a écrit que la *quantité* consiste dans la divisibilité ou dans l'aptitude à être mesuré.

Réponse. Saint Thomas, dans ces endroits, décrit seulement la *quantité* par ses propriétés, ou il entend parler de l'aptitude à être mesuré et de la divisibilité radicales, ce qui n'est pas autre chose que l'extension des parties en elles-mêmes.

Seconde objection. La *substance* a des parties intégrantes sans avoir de *quantité*. Donc l'extension en parties n'est point le principe constitutif de la *quantité*.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. La *substance*, sans avoir de *quantité*, a des parties *radicales et potentielles*, je le concède; *actuelles*, je le nie. Nous démontrerons, en effet, dans la quatrième partie de la Physique, question II, que la *substance* sans *quantité* est indivisible, et n'a que des parties radicales.

ARTICLE DEUXIÈME.

SI LA QUANTITÉ SE DISTINGUE RÉELLEMENT DE LA SUBSTANCE.

Les Nominaux disent que non. Les Épicuriens paraissent aussi le nier; car dans les atomes, qu'ils considèrent comme *substances* primordiales, ils ne reconnaissent que l'étendue et la figure. Descartes parle plus clair, et dit que l'étendue est l'essence même de la *substance* corporelle.

CONCLUSION.—*La quantité se distingue réellement de la substance.* Ainsi Aristote (*VII Métaph.*, texte VIII) nous dit : *La longueur, la largeur et la profondeur sont des quantités, mais ne sont pas la substance : la quantité n'est pas la substance.* Saint Thomas l'enseigne aussi (III. P. Q. LXXVII, art. 2), et avec lui presque tous les théologiens et les philosophes.

Première preuve de raison. La *quantité* est un *accident* réel : donc elle se distingue réellement de la *substance*. *La conséquence est évidente*; car l'*accident* réel est quelque chose qui s'ajoute à la *substance*, et s'y attache. *Je prouve l'antécédent.* Il est constant d'abord que la *quantité* est quelque chose de réel; car ce n'est pas une négation, ni une dénomination purement extrinsèque, ni un être de raison, mais quelque chose de positif, existant en réalité; qu'elle soit un *accident*, cela se démontre, d'abord parce qu'elle est rangée par tous les philosophes dans les neuf prédicaments accidentels; secondement par cette raison : L'*accident* est ce qui donne l'être, non pas simplement et absolument, mais d'une façon incomplète; or la *quantité* ne donne pas l'être simplement et absolument, mais d'une façon incomplète : donc c'est un *accident*. *Je prouve la mineure.* La *quantité* donne l'étendue aux parties; or l'être étendu est un être secondaire : pour être étendu il faut commencer par être. La *quantité* donne donc l'être d'une façon incomplète.

Cette raison s'éclaircit par un argument de parité. Être étendu n'est pas plus être simplement ou subsister en soi qu'être mù, être chaud ou être brillant; or nous concevons clairement qu'un corps doit être en soi avant d'être mù, d'être chaud, ou d'être brillant, comme nous concevons qu'un corps doit être en soi avant d'être étendu: donc, comme les termes *être mù*, *être chaud* et *être brillant* ne signifient pas la *substance* même de la chose, mais des *accidents* qui s'y surajoutent en en restant distincts, le terme *être étendu* ne signifiera pas non plus la *substance*. Si un corps n'est point changé essentiellement, quand il est plus ou moins brillant ou plus ou moins en mouvement, il ne changera pas non plus essentiellement quand, dans la dilatation, il acquerra plus d'étendue qu'auparavant.

Confirmation contre Descartes. Ce que nous concevons clairement sans concevoir la *substance* n'est point réellement de l'essence de la *substance*. Cette proposition est évidente par elle-même. Or le mathématicien conçoit clairement, et suppose comme admis que le prolongement du point produit l'étendue en longueur, ou la *ligne*; que le prolongement de la ligne produit l'étendue en longueur et largeur, ou la *surface*; enfin que le prolongement de la *surface* produit l'étendue en longueur, largeur et profondeur, ou le *solide*: cependant il ne conçoit en tout cela rien de subsistant; ce sont pour lui de pures dimensions abstraites de tout sujet: l'essence de la *substance* n'est donc pas l'étendue. *On pousse plus loin l'argument.* Si l'essence de la *substance* était l'étendue, les diverses espèces d'étendue seraient diverses espèces de *substance*, car chaque étendue forme une espèce d'étendue à part; la *ligne* et la *surface* seraient deux espèces de *substance*: ce que n'admet pas Descartes lui-même. Et si l'on veut dire que pour constituer la *substance*, l'étendue en longueur et en largeur, qui ne suffit pas, trouve son complément dans l'étendue en profondeur, je réponds que cette dernière indique seulement un

troisième mode de dimension, et ne peut pas plus que les autres dimensions faire un être subsistant par lui-même : donc elle ne constitue pas la *substance*.

Seconde preuve de la conclusion. Deux choses qui se peuvent séparer sont réellement distinctes ; or au sacrement de l'Eucharistie la *quantité* du pain se sépare de la *substance*, puisqu'elle demeure dans les *Espèces* lorsque la *substance* du pain n'y est plus : donc elles sont réellement distinctes.

Les Nominaux répondent que la *quantité* du pain ne reste pas, mais seulement la *quantité* des *accidents* du pain.

Mais au contraire : Il ne peut pas y avoir une *quantité* pour les *accidents*, et une *quantité* pour la *substance* ; car, ou cette *quantité* des *accidents* peut être pénétrée par la *quantité* de la *substance*, ou non. Si non, la *substance* du pain n'a pas pu être dans un même lieu avec ses *accidents* : ce qui est évidemment faux, puisque avant la consécration le pain et ses *accidents* étaient dans un même lieu. Si, au contraire, la *quantité* des *accidents* peut être pénétrée par la *quantité* de la *substance*, alors les accidents de l'Eucharistie n'empêcheront pas une *substance* quelconque de les pénétrer ; ce que nous voyons bien n'être pas vrai.

Les Cartésiens ne se font pas faute de répondre qu'une question de philosophie ne saurait être tranchée par une affirmation relevant de la Foi : comment une chose que la raison ne saisit point pourrait-elle servir de base à un argument ?

Nous disons au contraire : Les mystères de la Foi contiennent la plénitude de la vérité. Nous ne pouvons accepter une hypothèse qui leur attribuerait autre chose. Tout ce qui s'en déduit nécessairement est donc nécessairement vrai ; le faux ne peut sortir du vrai. Le voisinage des vérités révélées est même l'occasion d'une plus grande certitude pour notre raison. Comme le pilote règle sa marche incertaine sur la lumière des astres, et s'aide merveilleusement

de cette lumière pour reconnaître sa route et réparer ses erreurs, heureux sommes-nous quand nous pouvons donner la Révélation comme règle et comme correctif à nos raisonnements dans les sciences naturelles. En ce sens Pythagore, tout païen qu'il était, a fort bien dit : *Les oracles d'en haut sont fort utiles à la philosophie.*

Première objection. Quand on conçoit les trois dimensions, on conçoit le corps; même le corps se définit: ce qui a l'étendue en longueur, largeur et profondeur: donc l'étendue est l'essence de la *substance* corporelle.

Réponse. Je distingue l'antécédent. On conçoit ainsi le corps *mathématique*, je le concède; *physique*, je le nie. Les mathématiciens appellent corps ce qui se constitue par trois dimensions; mais le corps, pour eux, est une *quantité* pure, non une *substance*: aussi disent-ils qu'il est produit par le prolongement de la surface; or le prolongement de la surface ne produit pas l'idée de *substance*, mais seulement l'idée de dimension.

Instance. Le physicien lui-même n'entend point par corps autre chose que ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur: donc cette étendue est le corps, même au sens physique.

Réponse. Je nie l'antécédent. Le physicien entend par corps une *substance* qui exige ces trois dimensions, mais qui s'en distingue. En effet, le corps physique est un principe d'action et de passion; il a mille autres affections; et tout cela ne peut se rapporter à des dimensions pures: sans ces dimensions il y a donc, pour le physicien comme pour tout le monde, certains principes substantiels qui constituent la *substance* corporelle, et qui produisent les actions, les passions et les affections: par exemple, le sec, le chaud, le froid, l'humide, le mouvement, la végétation, le sentiment, etc. Nous parlerons de tout ceci avec plus de développement dans la *Physique*.

ARTICLE TROISIÈME.

COMMENT SE DIVISE LA QUANTITÉ.

Le mot *quantité* s'entend ordinairement de deux manières : 1^o proprement, pour l'étendue en dimension ; 2^o métaphoriquement, pour l'excellence de la vertu : et dans ce dernier sens il correspond à ce que nous appelons en français *la Grandeur*.

Le premier sens ne convient qu'aux choses corporelles, et constitue le prédicament ; c'est au second sens de la *quantité* que fait allusion saint Augustin quand il dit (liv. VI, sur la *Trinité*, ch. VIII) : *Dans ces choses, qui sont grandes non point par leur masse, mais par leur vertu, c'est être plus grand que d'être meilleur*. En ce sens, elle est relative : 1^o à l'excellence de la nature ; 2^o à la durée de l'être ; 3^o à sa force d'action. De ces trois modes, saint Augustin dit (au livre sur la *Foi*, ch. 1) : *On conçoit dans les Personnes divines l'égalité*, qui est une propriété de la *quantité*, en tant qu'aucune d'elles ne précède par l'éternité (c'est la durée), n'excède par la grandeur (c'est l'excellence de la nature), ni ne l'emporte par la puissance (c'est la force d'action).

Quant à la *quantité* de dimension, les auteurs sont divisés sur la détermination de ses espèces. Aristote a donné lieu à ce dissentiment, en énumérant dans la *Logique* plusieurs espèces de *quantité* qu'il rejette dans la *Métaphysique*. Dans cette dernière partie de la Philosophie il donne une division fort exacte de la *quantité*. Nous commencerons par rapporter toutes les espèces par lui indiquées, qu'elles appartiennent à la *quantité* proprement ou improprement dite. Dans les articles suivants nous en ferons connaître la distinction. La *quantité* se définit : *un accident extensif de la substance en ses parties, ou l'étendue des parties en*

elles-mêmes. La division de la *quantité* conséquemment se fait suivant les différents modes d'étendue en parties.

Ainsi la *quantité* en général se divise en *permanente* et *successive*.

La *quantité permanente* est l'étendue en parties existantes ensemble; la ligne, la surface, s'étendent en parties qui sont ensemble dans un tout. La *quantité successive* est l'étendue en parties qui s'écoulent en se succédant: ainsi le jour s'étend en heures, et celles-ci se succèdent, et ne sont pas ensemble. La *quantité successive* se divise en *temps* et *oraison*. Le *temps* est la succession continue du mouvement, ou plutôt la mesure de cette succession; l'*oraison* est prise ici, non comme dans la *Logique mineure*, pour un mot significatif, mais pour un mot ou un son composé de plusieurs parties qui se succèdent, et dont les unes sont plus courtes, les autres plus longues: ainsi quand nous prononçons *Dominus*, ce son se compose de trois brèves; quand nous prononçons, au contraire, *mortalis*, ce son se compose de trois longues: le *temps* est donc une étendue successive continue; l'*oraison*, au contraire, est une étendue successive composée de parties distinctes par leur longueur: une chanson, par exemple, ne se composera pas d'un son émis d'une manière continue, mais de plusieurs sons distincts et successifs, dont les uns seront plus brefs, les autres plus allongés. Sous l'*oraison* sont contenus tous les sons exprimés par la voix ou par les instruments, comme la lyre, la guitare, la flûte, l'orgue, etc.: l'*oraison* ainsi entendue se définit: un son composé de plusieurs sons distincts, qui le déterminent et se succèdent.

La *quantité permanente* se divise en *permanente continue* et en *permanente discrète*, ou bien en *quantité de masse* et en *quantité de multitude*. La *quantité permanente continue* ou de *masse* est l'étendue en parties existantes ensemble et unies l'une à l'autre: ainsi les parties de la ligne sont ensemble et s'unissent; la *quantité perma-*

nente discrète est l'étendue en parties existantes ensemble, mais séparées l'une de l'autre : on l'appelle *nombre*, et elle contient toutes les espèces de nombre. La *quantité permanente continue* se divise en *ligne*, *surface*, et *solide* ou *corps*. La *ligne* est l'étendue *permanente continue* en longueur seulement; la *surface* est l'étendue en longueur et largeur; le *solide* ou *corps* est l'étendue en longueur, largeur et profondeur.

Répétons ici que le mot *corps* peut être entendu de deux manières : 1^o *physiquement*, pour une *substance* à laquelle convient l'étendue en *longueur*, *largeur* et *profondeur*; 2^o *mathématiquement*, pour l'étendue pure de *longueur*, *largeur* et *profondeur*. Le mot *corps* a ici ce dernier sens; car s'il était pris pour la *substance* elle-même, il ne pourrait être compté parmi les espèces de la *quantité*, la *substance* appartenant à un autre prédicament.

On dira : C'est une division vicieuse que celle dont une partie renferme l'autre; or, dans cette division, le *corps* renferme l'étendue en largeur et longueur, qui est la *surface*, et celle-ci à son tour renferme l'étendue en longueur, qui est la *ligne*.

Réponse. Je distingue la majeure. C'est une division vicieuse que celle dont les parties se renferment : *formellement*, je le concède; *matériellement et par présupposition*, je le nie. De même pour la mineure. Le *corps* renferme la *surface*, et la *surface* renferme la *ligne*, *formellement* je le nie; *matériellement et par présupposition*, je le concède. Dans la division, si une partie en renferme une autre suivant sa différence propre, si, par exemple, dans la division d'*animal* vous faites entrer *raisonnable*, *non raisonnable* et *brute*, le procédé sera vicieux; car le défaut de raison est la *différence* propre de la *brute* à l'égard de l'*homme*, et *brute* renferme formellement *non raisonnable*. Mais la division n'est pas vicieuse quand elle se fait en plusieurs membres dont l'un renferme quelque

chose de l'autre qui n'en est pas la *différence* propre, mais qui est présupposé par la *différence* elle-même. Ainsi le *nombre* se divise en *nombres* binaire, ternaire, quaternaire, etc., et dans cette série les suivants renferment toujours matériellement les précédents; ainsi la figure se divise en triangle, carré, etc.; ainsi la vie se divise en végétative, sensitive, rationnelle. En ce sens, sous le nom de *quantité* se trouvent divisées régulièrement les unes des autres les *quantités* qui sont étendues en longueur, celles qui outre la longueur ont la largeur, enfin celles qui ajoutent une troisième dimension, la dimension de surface, aux deux premières. En effet, la seconde *quantité* n'est pas constituée formellement par ce qui constitue la première, bien qu'elle la renferme matériellement; elle est constituée par ce qu'elle y ajoute: de son côté, la première n'est pas constituée par ce qui est entendu matériellement dans la seconde, mais par ce qui lui appartient formellement à elle-même, et qui se refuse à la différence de la seconde: ainsi, la ligne est constituée par la longueur seule, la surface par la largeur ajoutée à la longueur, en tant qu'elle nie la profondeur.

La *surface* se divise en *surface simplement dite*, et en *surface contenant*, que l'on appelle *lieu*. L'une contient et embrasse un corps: ainsi la *surface* d'un tonneau contient le vin, la *surface* de l'eau contient le poisson, la *surface* de l'air qui m'entoure contient mon corps. L'autre ne contient pas un corps en elle-même. La première *surface* s'appelle *lieu*, et on la définit ordinairement: la *surface* concave d'un corps qu'elle embrasse; la seconde s'appelle simplement *surface*.

ARTICLE QUATRIÈME.

SI LE LIEU, LE TEMPS, LE MOUVEMENT ET L'ORAISON SONT PROPREMENT DES ESPÈCES DE QUANTITÉ.

Dans l'article précédent, nous avons divisé la *quantité* en toutes ses espèces, soit proprement, soit improprement dites. Voyons maintenant s'il faut placer l'*oraison*, le *temps* et le *lieu* parmi les espèces proprement dites. Nous traiterons aussi du *mouvement*. Aristote ne l'a jamais compté parmi les espèces de *quantité*, mais quelques philosophes l'adjoignent aux autres : il n'est pas hors de propos d'examiner leur opinion.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Le lieu n'est pas une espèce de quantité distincte de la surface.* Cette conclusion est de saint Thomas et d'Aristote, bien que, dans sa *Logique*, ce dernier ait placé le *lieu* parmi les espèces de *quantité*, il dit expressément dans sa *Métaphysique* que ce n'est pas une espèce différente de la *surface*.

Preuve de raison. L'essence de la *quantité* consistant dans l'étendue, on ne doit distinguer les espèces de *quantité* que suivant les modes d'étendue ; or, le *lieu* n'ajoute pas un nouveau mode d'étendue à la *surface* ; donc il n'ajoute pas non plus une espèce distincte à la *quantité*. *La majeure est constante. Je prouve la mineure : le lieu*, en effet, ajoute à la *surface* de contenir un corps, car on définit le *lieu* une *surface* qui entoure et contient un corps ; mais entourer un corps n'est pas un nouveau mode d'étendue, comme il est évident : donc le *lieu* n'ajoute pas un nouveau mode d'étendue à la *surface*.

SECONDE CONCLUSION. — *Le mouvement n'est pas une espèce de quantité.* Aristote le dit ainsi partout ; car ni dans la *Logique* ni dans la *Métaphysique*, il ne le range parmi

les espèces de *quantité*, il le rejette même parmi les post-prédicaments.

Preuve de raison. Une espèce de prédicament doit être quelque chose de complet dans son genre : or le *mouvement*, à proprement parler, n'est pas quelque chose de complet dans son genre, c'est le train d'une chose à faire, qui tend à être faite : ainsi, quand je me réchauffe, il y a en moi *mouvement* vers la chaleur, c'est-à-dire une chaleur commencée, imparfaite, et qui tend à l'état parfait; il n'y a que cela. Le *mouvement* n'est donc pas une espèce de prédicament, mais quelque chose d'incomplet et qui doit être ramené au prédicament auquel appartient son terme.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Le temps n'est pas une espèce de quantité proprement dite.*

Aristote indique cette conclusion, et avec lui saint Thomas (*V Métaph.*, leçon xv); c'est en ce passage que dénommant avec exactitude les espèces qu'il attribue à la *quantité*, notre auteur exclut le *temps* et le *mouvement*.

Preuve de raison. La durée ne constitue pas une espèce de prédicament, elle est ramenée à l'espèce de la chose dont elle est durée : or le *temps*, de sa nature, est une espèce de durée, et il se définit : la durée d'une chose variable. Donc, il ne constitue pas une espèce de prédicament. Et vraiment, si le *temps* était rangé parmi les prédicaments, on ne verrait pas pourquoi l'*éviternité* et l'*éternité*, au moins participée, ne constitueraient pas aussi chacune une espèce prédicamentelle, car ce sont des durées plus parfaites que le *temps*.

Confirmation par une raison tirée d'Aristote et de saint Thomas (*V Métaph.*, leçon xv). Ce qui n'est pas étendu par soi n'est pas, du moins proprement, une espèce de *quantité*; or le *temps* n'est pas étendu par soi, mais à raison du *mouvement* : donc il n'est point proprement une espèce de *quantité*. *La majeure est évidente* : expliquons *la mineure*. La durée n'est pas étendue par elle-même, mais à raison de la chose dont elle est durée, car elle est de soi la perma-

nence d'une chose dans l'être ; si l'être est indivisible, la *durée* sera indivisible ; si l'être est divisible, et partant étendu, la *durée* sera aussi étendue ; or le *temps* est la *durée* du *mouvement* : donc il n'est pas étendu à raison de lui-même, mais à raison du *mouvement*, en ce sens que l'être du *mouvement* n'existe pas tout entier en même temps, mais s'écoule par parties successives.

Qu'on n'infère point de là contre la seconde *conclusion* que le *mouvement* est étendu par lui-même, et que, par conséquent, il est proprement une espèce de *quantité* ; car le *mouvement* de son côté est étendu à raison d'autre chose, à savoir : à raison du milieu qui est entre le point de départ et celui d'arrivée : le *mouvement*, en effet, est ce par quoi une chose est en train de se faire, c'est un progrès du point de départ à celui d'arrivée. Si donc les termes sont immédiats, le *mouvement* est instantané et indivisible, par exemple, le *mouvement* de la vie à la mort. Si, entre les termes, il y a une certaine distance, le *mouvement* a une étendue successive, comme le *mouvement* d'une petite chaleur à une grande, le voyage d'une ville à une autre ; ainsi ni le *mouvement*, ni le *temps* ne sont étendus par eux-mêmes ; mais le *temps* est étendu à raison du *mouvement*, et le *mouvement* à raison des milieux où il s'opère.

On dira contre la première et la seconde *conclusion* : Un mode spécial d'étendue en parties est une espèce de *quantité* ; or, le *temps* et le *mouvement* comportent un mode spécial d'étendue en parties, à savoir l'étendue successive : donc ils comportent aussi une espèce de *quantité*.

Réponse. Je distingue la majeure : si cette étendue est une étendue par elle-même, je le concède ; si elle n'est étendue qu'à raison d'autre chose, et comme par accident, je le nie ; ou bien si l'étendue indique un être complet et non réduit à un autre, je le concède ; si elle indique un être incomplet et ramené à un autre, je le nie ; or, nous avons déjà montré que le *mouvement* et le *temps* sont ramenés à

d'autres êtres et, par conséquent, ne sont pas étendus à raison d'eux-mêmes, mais à raison d'autre chose : donc, bien qu'ils comportent un mode spécial d'étendue, cela ne suffit point pour qu'ils soient appelés proprement *quantités* ; ils ne méritent ce nom qu'improprement ; nous reconnaissons, en effet, que l'étendue successive est en quelque façon une espèce de *quantité*, mais d'une manière inexacte. Ce ne serait donc plus pour ainsi dire qu'une question de nom.

QUATRIÈME CONCLUSION. — *L'oraison n'est point proprement une espèce de quantité distincte des autres.* Cette conclusion est contre l'université d'Alcala et un certain nombre de philosophes thomistes : elle est soutenue par Cajetan, par Jean de Saint-Thomas et par plusieurs autres. Elle est tirée d'Aristote (V. *Métaph.*) et de saint Thomas (au même endroit, leçon 1). En récapitulant les espèces de *quantité*, nos deux auteurs omettent *l'oraison*.

Preuve de raison. *L'oraison* n'ajoute pas un mode spécial à l'étendue : donc elle n'est point une espèce de *quantité* proprement dite et distincte des autres. *Je prouve l'antécédent* : *l'oraison* n'est pas autre chose qu'un mot composé de plusieurs sons distincts et successifs : or, ce mot n'ajoute rien de particulier à l'étendue ; donc.... *Je prouve la mineure.* L'étendue qui se trouve dans un mot composé de plusieurs syllabes successives est de *multitude*, en tant que ces syllabes sont plusieurs, comme quand je dis *Domini-*
mus, où trois syllabes composent *l'oraison*, et *l'oraison* se réduit alors au *nombre*, ou c'est une étendue de durée en tant qu'une syllabe est proférée plus vite ou plus lentement que les autres, et *l'oraison* se réduit alors au *temps*. *L'oraison* n'indique donc pas une étendue spéciale.

On dira : Pourquoi donc Aristote dans sa *Logique*, et saint Thomas (Opusc. XLVIII), énumèrent-ils *l'oraison*, le *temps* et le *lieu* parmi les modes de *quantité* ?

Saint Thomas lui-même répond (V. *Métaph.*) : C'est qu'Aristote dans sa *Logique* ne s'applique pas à examiner

la nature de la *quantité*, et la considère seulement comme mesure. Il fait alors entrer dans sa division les divers modes de mesure. Dans la *Métaphysique*, au contraire, il en traite plus exactement, et alors il réduit la division établie dans la *Logique* aux seules espèces qui appartiennent proprement au genre de *quantité*; c'est pour cela qu'il y a omis le *lieu*, le *temps* et l'*oraison*.

ARTICLE CINQUIÈME.

SI LE NOMBRE EST UNE ESPÈCE DE QUANTITÉ.

Comme en aucun autre lieu on ne fait mention du *nombre*, nous en parlerons ici avec quelque étendue. On le définit : *une multitude mesurée par un*; en ce sens que, comme le remarque saint Thomas (Opusc. XLVIII), c'est la répétition de l'unité qui mesure la multitude et en fait sentir la grandeur; ainsi l'unité répétée douze fois mesure la multitude des Apôtres. On peut dire aussi qu'on reconnaît la petitesse ou la grandeur de la multitude suivant que le nombre la rapproche ou l'éloigne de l'unité, comme on reconnaît la longueur ou la petitesse d'une ligne par l'éloignement ou la proximité de son terme comparé au point qui l'a commencée.

Remarquons que l'unité, ou l'un, s'entend d'abord comme *transcendantal*, ensuite comme *quantitatif*. L'un *transcendantal* est l'unité même d'une chose, en tant qu'elle est indivise en soi et distincte des autres. Quand une chose est constituée par ses principes propres, indivise en soi et divisée des autres, l'*unité transcendantale* n'est point quelque chose de distinct de l'être; l'un *quantitatif* est l'union des parties d'une *quantité* entre elles, et leur division des autres. Or cette union, non plus que cette division de parties, ne ressort pas des principes mêmes de la *quantité*,

e'en est un accident ; car la *quantité*, de soi, est divisible, et par conséquent de soi elle ne se refuse pas à la division. Donc, qu'elle soit une ou que d'une elle devienne double, cela lui est accidentel. L'*unité quantitative* n'est donc qu'un accident distinct de la chose dont on apprécie la *quantité*. C'est ce qu'enseigne saint Thomas (I. p., q. XII, art. 1.)

La *multitude* est donc double, *transcendantale* et *quantitative*. La *multitude transcendantale* est celle qui se compose d'*unités transcendantales*, la *multitude quantitative* est celle qui se compose d'*unités quantitatives*. La *multitude transcendantale* n'appartient pas au genre de la *quantité*, mais se répand par tous les genres ; ainsi l'on dit *multitude* d'anges, *multitude* d'espèces, de substances, de quantités, de relations, etc. ; même ce n'est point proprement un *nombre*, car le *nombre* doit se composer d'unités de même nature : deux lignes et deux surfaces ne font pas un *nombre* quaternaire, mais deux *nombres* binaires. La *multitude* des choses qui n'ont point de *quantité* ne se compose pas d'unités de même nature ; car c'est à la *quantité* seule qu'il appartient de se diviser en parties de même nature ; ainsi une ligne peut se diviser en deux lignes, mais un ange ne peut pas se diviser en deux anges. Une *multitude* de choses manquant de *quantité* ne forme donc point proprement un *nombre*, et n'appartient pas à l'espèce de la *quantité*, bien qu'improprement et par métaphore on lui applique un *nombre* quantitatif ; et quand nous disons : *Il y a trois Personnes en Dieu, quatre vertus cardinales*, nous recourons à la figure par laquelle on attribue aux choses incorporelles des mesures corporelles : et encore, quand nous indiquons la durée de la vie angélique par la mesure de nos années. On appelle donc proprement *nombre* seulement la *multitude d'unités* provenant de la division d'une *quantité*. C'est alors en effet qu'il y a étendue en parties de même nature, ce qui est le propre de la *quantité*.

Le *nombre quantitatif* peut être considéré de deux ma-

nières : 1^o comme *concret* et pris dans les choses, et on l'appelle alors *nombre nommé* ; 2^o comme *abstrait* et en dehors des choses, car notre esprit peut abstraire diverses natures de nombres, que nous exprimons par des chiffres, et qui servent à mesurer la multitude des choses ; on l'appelle pour cela *nombre nombrant*. Quand on demande si le *nombre* est une espèce de *quantité*, il est question, non point du *nombre concret*, qui signifie les choses elles-mêmes, et ainsi ne contient pas une essence, mais plusieurs, il s'agit du *nombre abstrait*, qui indique la pure essence du *nombre*.

Cette explication donnée, nous avons à prouver que le *nombre* est une espèce de *quantité*. Plusieurs le nient ; mais presque tous les philosophes tiennent pour l'affirmative, notamment les Thomistes et les Scotistes.

CONCLUSION. — *Le nombre est vraiment et à proprement parler une espèce de quantité.*

Ainsi l'ont pensé Aristote et saint Thomas (au liv. V, ch. XIII, de la *Métaphysique*). Ils donnent exactement toutes les espèces de *quantités*, et parmi ces espèces le *nombre*.

Preuve. Un mode spécial d'étendue en parties est un mode spécial de *quantité* ; or le *nombre* indique un mode spécial d'étendue en parties : donc il indique une *quantité* spéciale. *La majeure est certaine* : la *quantité* consistant dans l'étendue en parties, une étendue spéciale constituera une *quantité* spéciale. *Je prouve la mineure.* L'étendue de multitude, et en parties distinctes, est un mode spécial d'étendue ; or le *nombre* indique cette étendue : donc il indique un mode spécial d'étendue. *La majeure est évidente* ; car l'étendue de multitude et en parties distinctes est différente de l'étendue de masse. En effet, certaines choses peuvent être d'une petite masse, et cependant d'une grande multitude : les graines d'une plante, par exemple ; d'autres, au contraire, peuvent être d'une grande masse et d'une petite multitude, comme deux rochers. *La mineure est*

certaine. Comme la *quantité continue* se dilate par la masse et en parties unies, ainsi le nombre s'étend par la *multitude*, et en parties distinctes, c'est-à-dire en plusieurs unités.

Confirmation. Le nombre a un mode spécial d'augmentation et de diminution, d'égalité et d'inégalité, de mensurabilité, de divisibilité, de proportion, etc. : tous ces modes, surtout la raison de mesure, se trouvent même dans le nombre avant d'être dans la *quantité continue*, et d'une manière plus parfaite; saint Thomas nous le fait remarquer (*Opusc. XXXVI*, ch. 1.). La *quantité continue* se mesure donc par le nombre : ainsi en comptant nos pas nous mesurons notre route, et par les aunes nous avons l'étendue d'une étoffe; or, ce sont autant de propriétés de la *quantité* : le nombre est donc un mode spécial de *quantité*.

Si vous dites que le *temps* a aussi un mode spécial d'augmentation et de diminution, de mesure, etc., et que cependant il ne constitue point pour cela une espèce propre de *quantité*, je réponds que la disparité est frappante. Le *temps*, on le sait, n'est pas étendu par lui-même : c'est un mode incomplet qui se ramène au *mouvement*, comme toute durée à la chose qui dure; tandis que le nombre est un être complet et étendu par lui-même; il a même une étendue spéciale, qui s'appelle *étendue de multitude*.

Nos adversaires répondent : Le nombre n'appartient pas au prédicament, parce qu'il manque à cette condition de tout prédicament d'être un par soi-même : il n'est un que par accident, en tant qu'il est l'assemblage de plusieurs unités, comme le peuple est l'assemblage de plusieurs hommes.

Mais au contraire, et comme seconde preuve de notre conclusion, nous disons : Le nombre est un être réel, fini, complet, et un par lui-même : donc il a toutes les conditions de l'être prédicamental. *Preuve de l'antécédent*. D'abord il est constant que le nombre est réel; car l'idée de nombre

n'indique pas une pure appréhension, elle tombe sur une réalité bien existante. Que le *nombre* soit fini, cela est certain, parce que chaque espèce de nombre est finie; que ce soit un être complet, c'est aussi incontestable, puisqu'un *nombre* ne fait point partie d'un autre être: il n'est ni une tendance ni un acheminement vers autre chose, comme le *mouvement*; il n'affecte pas un être incomplet, comme le temps.

Mais c'est surtout l'unité que nos adversaires contestent au *nombre*. Écoutons la réponse de saint Thomas (VIII *Métaph.*, leç. 111): Une chose est une par elle-même quand elle est spécifiée par une différence unique; or le *nombre* est spécifié par une différence unique: donc il est un par lui-même. La *majeure* s'explique presque suffisamment par ses termes mêmes. Ce qui est spécifié par un n'a qu'une espèce ou essence, et se distingue par là même du composé *par accident*, qui renferme plusieurs essences. Donc un tout qui se compose de parties spécifiées par un est un par lui-même, soit que l'*un* qui spécifie prenne sa raison d'être dans la forme, comme le mixte, qui sous plusieurs éléments reste un, parce que ces éléments sont fondus sous cette forme de mixte; soit que cet un consiste dans l'harmonie entre les parties, comme la maison est une dans le genre artificiel, parce qu'elle se compose de divers matériaux ordonnés ensemble sous la raison unique de l'art; soit qu'il y ait pour spécifier uniquement subordination à un parmi les autres complétant l'ensemble, comme on dit qu'une famille est une moralement, parce qu'elle se compose de personnes ordonnées sous le gouvernement d'un seul, qui est le père.

On se persuadera de la vérité de la *mineure*, si l'on veut considérer que le nombre, tenant son espèce de l'unité dernière, la tient nécessairement d'un. *J'explique l'antécédent.* Le *nombre* tient son espèce de ce qui détermine les unités dont il se compose à une certaine espèce de *nombre*. Or

l'unité dernière détermine les autres à une certaine espèce de *nombre*, ainsi l'unité septenaire détermine toutes les unités qui la précèdent au *nombre* septenaire, l'unité octonaire au *nombre* octonaire, etc.

Confirmation. L'objet d'une science est un par lui-même; or le *nombre* est l'objet de l'arithmétique : donc il est un par lui-même. La *mineure* est constante. *Je prouve la majeure.* L'objet d'une science doit être défini par une définition unique; car la définition de l'objet est le point de départ de la science : donc il doit avoir une essence unique, et, par conséquent, il doit être un par lui-même. De là cette pensée d'Aristote acceptée universellement : *Il n'y a pas de science sur ce qui n'est que par accident.*

Nos adversaires répondent : Le *nombre* est un par lui-même dans notre esprit, mais non dans la réalité.

Mais au contraire : Il est vrai que notre esprit abstrait le *nombre* des choses nombrées, pour percevoir plus clairement l'essence et l'unité de ce *nombre*, mais il ne fait pas le *nombre* pour cela, il en découvre seulement l'existence dans les choses. Ce n'est pas inventer que de considérer philosophiquement la nature des êtres; or le *nombre* est réellement un être : il ne faut donc pas attribuer à notre esprit de l'avoir imaginé, quand il le considère dans sa réalité. Ensuite un être n'est réellement qu'autant qu'il est un : si le *nombre* n'était un que par raison, il ne serait formellement qu'un être de raison. L'arithmétique n'aurait ainsi pour objet formel qu'un être de raison. Cependant toutes les mathématiques, dont l'arithmétique est la principale partie, sont comptées parmi les sciences réelles.

Première objection. Aristote dit (au liv. VIII des *Métaph.*, ch. v) : *Le nombre n'est pas un, mais c'est une sorte d'assemblage.* Ainsi, selon le Philosophe, l'unité du *nombre* n'est qu'accidentelle.

Réponse. Aristote ne dit point cela affirmativement, mais seulement par mode d'objection; et plus loin, dans la solu-

tion qu'il donne lui-même, il décide que le nombre est un, parce que l'unité dernière donne l'espèce aux autres.

Deuxième objection. Ce qui est composé de plusieurs êtres complets n'est pas un par soi; or le nombre se compose de plusieurs êtres complets: donc il n'est pas un par lui-même.

Preuve de la mineure. Le nombre se compose de plusieurs quantités continues; mais plusieurs quantités continues sont plusieurs êtres complets: donc il se compose de plusieurs êtres complets.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Le nombre se compose de plusieurs quantités continues, en tant qu'elles sont unités, je le concède; en tant qu'elles sont quantités, je le nie. De même pour la mineure. Les quantités continues sont des êtres complets, si on les prend en tant qu'elles sont quantités, je le concède; si on les prend en tant qu'elles sont unités, je le nie. Dans les quantités continues nous devons considérer deux choses: l'étendue et l'unité: l'étendue est quelque chose de complet; l'unité est quelque chose d'incomplet: c'est un élément et une partie de nombre.

On dira: On ne distingue point la quantité en tant qu'elle est une, de la quantité en tant qu'elle est continue; car l'unité n'est point quelque chose de distinct de la quantité. Si donc, en tant qu'elle est continue, elle est être complet, elle le sera aussi en tant que, comme unité, elle augmente le nombre.

Première réponse. Je nie l'antécédent. L'unité dans la quantité est quelque chose de réellement distinct de cette quantité; elle résulte de l'union des parties entre elles, comme la figure résulte de la disposition de ses parties, et, par conséquent, elle est, aussi bien que la figure, distincte de la quantité. Ainsi l'enseigne saint Thomas. (I. P. Q. XI, art. 1, et q. XXXVIII, art. 3.) Il n'est pas étonnant que

l'unité de la *quantité* soit distincte d'elle, quoique l'unité des autres êtres ne soit pas réellement distincte de ces êtres, parce qu'ils sont uns en eux-mêmes, tandis que la *quantité* n'est une que par l'assemblage des parties : cet assemblage n'étant qu'accidentel dans la *quantité*, l'unité qui en provient est aussi distincte de la *quantité*.

Seconde réponse. Laissant passer l'antécédent, je nie le conséquent. Une même chose, en effet, peut avoir le caractère de complet et d'incomplet, suivant qu'elle est considérée sous différents rapports. Ainsi la figure d'une pierre est quelque chose de complet, prise en elle-même; comparée à la maison dont elle fait partie, elle est incomplète. Dans un triangle chaque ligne, considérée en elle-même, sera complète dans le genre de *quantité* continue; comparée au triangle, elle sera incomplète puisqu'elle ne fera qu'une partie de la figure.

Instance. Les parties du *nombre* ne sont pas unies : donc elles ne font pas un par elles-mêmes. *La conséquence est évidente. Preuve de l'antécédent.* Les parties séparées ne sont pas unies; or les parties du *nombre* sont séparées et distinctes : donc elles ne sont pas unies. *La majeure est évidente;* car la séparation est opposée à l'unité. *La mineure est certaine aussi;* car le *nombre* se compose de parties distinctes, c'est-à-dire séparées les unes des autres.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Les parties séparées ne sont pas unies, *d'une unité de continuité*, je le concède; *d'une unité d'ordre*, je le nie. La séparation, en effet, n'est pas opposée à l'unité d'ordre, car les choses qui sont séparées entre elles peuvent être ordonnées; or l'unité de *nombre* n'est pas une unité de continuité, mais une unité d'ordre.

Nouvelle instance. Les parties du *nombre* ne sont pas unies, même de l'unité d'ordre : donc la solution est nulle. *Preuve de l'antécédent.* Il n'y a point d'ordre entre égaux;

or les parties du *nombre* sont égales entre elles : donc il n'y a point d'ordre entre elles.

Première réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Entre égaux il n'y a point d'ordre, d'ordre de dépendance physique, je le concède; d'ordre de situation, de disposition et d'étendue, je le nie. Ainsi, bien que les parties d'une pierre soient toutes égales, il y a en elles un ordre de disposition, en tant que l'une est en haut et l'autre en bas, et de cet ordre résulte la figure triangulaire ou carrée. Donc, bien que les unités qui composent le *nombre* soient égales entre elles, il peut cependant y avoir entre elles un ordre : il y en a un, puisque les premières sont ordonnées sous la dernière, et c'est de cette dernière que le *nombre* tire son espèce.

Seconde réponse. Les unités du *nombre* ne sont point formellement égales ; car, en elles, l'une a le caractère de dernière, l'autre celui de moyenne, et une autre est première : ainsi dans le *nombre* cinq la cinquième est la dernière, et la troisième est la moyenne.

On répliquera. Entre cinq unités, aucune n'est première, ni seconde, ni dernière : donc il n'y a entre elles aucun ordre.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Aucune n'est première, ni dernière, déterminément, je le concède; indéterminément, je le nie. En effet, bien qu'on ne puisse déterminer une unité plutôt qu'une autre pour être la dernière, il y en a cependant une qui est véritablement la dernière : c'est celle qui termine et finit le *nombre*, quelle qu'elle soit : ainsi, dans le *nombre* cinq, la cinquième unité est la dernière, parce qu'elle finit le nombre, et imprime aux quatre autres l'espèce du *nombre* cinq.

On dira : L'unité dernière, pour donner l'espèce, doit être quelque chose de déterminé : donc la solution est nulle.
Preuve de l'antécédent. Ce qui détermine l'espèce doit être

déterminé; or l'unité dernière détermine l'espèce, d'après ce qu'on a dit : donc elle doit être déterminée.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Ce qui donne l'espèce doit être déterminé, formellement, je le concède; matériellement, je le nie. Et après avoir concédé la mineure, je distingue la conséquence : donc l'unité dernière doit être déterminée, formellement, je le concède; matériellement, je le nie.

J'explique la solution. L'unité dernière emporte deux choses : l'unité et l'ultimité, si l'on veut me permettre ce mot; l'unité sera ici comme la matière, et l'ultimité comme la forme; quant à l'unité, il n'est point déterminé quelle unité en particulier est la dernière, ou bien, aucune unité n'est la dernière d'une manière déterminée, la raison de dernière tombant indifféremment sur l'une ou l'autre de ces unités; mais l'ultimité est déterminée dans tout nombre, parce que tout nombre étant fini, doit avoir un terme et une détermination, et, par conséquent, une unité dernière. Cette ultimité dans chaque nombre a un caractère déterminé : ainsi dans le nombre quatre la dernière unité est la quatrième, quelle qu'elle soit d'ailleurs; dans le nombre cinq, c'est la cinquième, et ainsi des autres. On dit donc que l'unité dernière est formellement déterminée, parce que c'est elle qui détermine le nombre, comme le nombre quatre est déterminé par la quatrième unité.

La chose est expliquée par Jean de Saint-Thomas, dans une analogie parfaitement claire que nous fournit la circonférence. Cette figure est finie; elle doit avoir une fin, un commencement et un milieu à son étendue, et cependant on n'y voit déterminément ni milieu, ni commencement, ni fin. La formalité de commencement, de milieu et de fin se trouve donc déterminément dans le cercle, sans qu'on sache sur quelles parties tombent matériellement ces formalités; on peut même dire qu'elles appartiennent indifféremment à toutes les parties. Ainsi disons-nous du nombre. Pour ce qui est

d'être terminé par une dernière unité qui ait tel ou tel caractère, par exemple, quatrième ou cinquième, tout *nombre* est ainsi terminé d'une manière fixe : on ne peut pas dire que le *nombre quatre* se termine à toutes les unités qui le composent, à la seconde ou à la troisième : il n'est évidemment clos qu'à la quatrième ; seulement la raison de quatrième et dernière ne tombe pas déterminément sur telle unité, elle tombe indifféremment sur chacune comparée aux autres.

Troisième objection. L'unité d'ordre ne suffit pas pour que le *nombre* soit un par lui-même : donc il n'est pas un par lui-même. *Preuve de l'antécédent.* Dans l'armée et dans le peuple il y a unité d'ordre, mais le peuple et l'armée ne sont pas un en eux-mêmes : donc l'unité d'ordre ne suffit point pour qu'une chose soit une en elle-même.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Dans le peuple et dans l'armée il n'y a pas unité d'ordre, *physique*, je le concède ; *politique*, je le nie. *De même pour la mineure.* Le peuple et l'armée ne sont pas un en eux-mêmes, *dans l'être physique*, je le concède ; *dans l'être politique*, je le nie.

J'explique la solution. L'unité d'ordre suffit pour qu'une chose soit une en elle-même ; et chaque chose est une en elle-même quand il s'y trouve l'unité d'ordre : ainsi plusieurs hommes qui, rassemblés dans une armée, n'ont entre eux que l'ordre politique tant qu'ils obéissent à un seul chef, ne sont *un* par eux-mêmes que moralement et politiquement ; ils ne sont rapportés à l'ordre physique que par accident. Au contraire, entre plusieurs unités qui composent un *nombre*, il y a un ordre, non point moral et politique, mais quantitatif et mathématique, parce que la dernière unité donne aux autres un mode d'étendue, et les détermine à telle espèce de *nombre*. Ainsi le *nombre* est un par lui-même, quantitativement et mathématiquement.

Quatrième objection. Si le *nombre* était un par lui-même,

il devrait avoir un sujet unique; or il n'a pas un sujet unique; en effet, le *nombre* des hommes n'est pas dans un homme, mais en plusieurs, qui sont même très-éloignés les uns des autres: les uns habitant les Indes, les autres la France: donc le *nombre* n'est pas un par lui-même.

Réponse. Je distingue la majeure. Si le *nombre* était un par lui-même, il devrait avoir un sujet unique, *total*, je le concède; *partiel*, je le nie. Or chaque homme n'est qu'un sujet partiel du *nombre* des hommes; mais tous les hommes en sont le sujet total. Peu importe qu'ils soient proches ou éloignés: l'unité du *nombre* n'est qu'une unité d'ordre qui est tout à fait indépendante de la distance et de la proximité: donc, en quelque lieu que naisse un homme, dès qu'il existe, il appartient au *nombre* des hommes comme sujet partiel de ce *nombre*.

On dira: La multitude des anges a tout ce qui appartient à la multitude des choses quantitatives, et cependant elle n'est pas un par elle-même, mais seulement par accident: donc la multitude des choses quantitatives est également un par accident. *Preuve de l'antécédent.* Dans les anges il y a un dernier qui termine la multitude; pareillement, cette multitude peut se mesurer par un répété plusieurs fois, et elle est égale à une autre multitude donnée: donc...

La réponse se tire facilement de ce que nous avons dit. Le *nombre*, à proprement parler, doit se composer d'unités de même caractère, divisées seulement suivant la divisibilité de la *quantité*: donc il n'a lieu proprement ni dans les anges ni dans les autres êtres manquant de *quantité*; il ne s'y applique que par métaphore; ceux-ci ne sont pas ordonnés numériquement, parce que l'ordre numérique n'existe qu'entre les unités proprement numériques; ils ne sont pas non plus mesurés par un répété plusieurs fois; car il n'y a pas en eux le même *un* multiplié par leurs distinctions personnelles. Chacun d'eux constitue une unité dis-

tincte de l'unité de l'autre, et, par conséquent, ces unités ne peuvent être soumises à la même mesure.

ARTICLE SIXIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE LA QUANTITÉ, ET DE LA COORDINATION DE CE PRÉDICAMENT.

Les propriétés réelles de la *quantité* paraissent être les quatre énumérées plus haut, savoir : l'étendue locale, l'im-pénétrabilité, la mesurabilité, et la divisibilité; il y en a encore trois autres attributales ou logicales, qu'Aristote énonce, et dont il faut dire quelques mots.

La première, c'est de *n'avoir pas de contraire proprement dit*. En effet, les contraires proprement dits, se repoussant d'un même sujet, et étant en opposition entre eux, la *quantité* ne peut avoir de contraire, puisqu'elle n'est pas active, et ne peut, par conséquent, agir sur une autre *quantité* pour la repousser de son sujet. Ajoutons que toutes les *quantités* entre lesquelles il pourrait y avoir contrariété, comme toutes les lignes, sont de la même espèce : donc elles ne sont pas opposées entre elles, ni ne tendent à s'exclure d'un sujet.

La seconde propriété c'est de *n'être point susceptible de plus ou de moins*; bien que la *quantité* puisse croître ou diminuer, et par conséquent devenir plus grande ou moins grande, elle n'en est cependant ni plus ni moins *quantité*. En effet, la plus petite *quantité* est aussi bien *quantité* que la plus grande.

La troisième propriété de la *quantité* c'est que, *d'après elle, les choses sont dites égales ou inégales*. Le propre de la *quantité* étant de constituer le sujet mesurable, elle le rend par conséquent égal ou inégal à un autre; car les choses égales sont celles qui ont la même mesure, et les choses inégales celles qui ont une mesure différente. Cependant,

comme les attributions de la *quantité* sont communiquées par métaphore aux êtres spirituels : *Dieu est grand* ; *les anges sont en grand nombre*, on trouve en dehors de ce prédicament une sorte d'égalité métaphorique. Nous disons, par exemple, que *les Personnes divines sont égales*, que *la grâce de la très-sainte Vierge n'a point d'égale parmi les Saints*, etc.

Quant à la coordination des espèces de la *quantité*, si nous excluons les espèces impropres, voici l'ordre de ce prédicament. La *quantité dimensionnelle* se divise habituellement en *quantité continue* et *discrète* (cette dernière s'appelle aussi *nombre*) ou en *quantité de masse* et *quantité de multitude*. La *quantité discrète* ou le *nombre* se divise en *pair* et *impair* ; au-dessous de ceux-ci sont des espèces à l'infini. La *quantité continue* se divise en *ligne*, *surface*, *corps* ; chacune de ces divisions est une espèce infime ; car toutes les lignes sont de la même espèce, comme toutes les surfaces, quoique les figures puissent varier en carré, cercle, triangle, etc. ; si le prédicament de *quantité* a si peu d'espèces, c'est que la diversité spécifique venant de la forme, la *quantité*, qui est toute matérielle, ne peut offrir des divisions spécifiques et formelles nombreuses. Du reste, si l'on veut accepter la division de la *quantité* en toutes ses espèces propres ou impropres, on peut la prendre comme nous l'avons donnée, dans l'article III.

QUATRIÈME QUESTION.

DE LA RELATION.

Le troisième prédicament est la *relation*. La connaissance de ce prédicament est nécessaire en Théologie comme en philosophie ; on ne saurait guère trouver ni dans l'une ni dans l'autre de ces sciences un traité où il ne soit pas question de

l'être relatif. Suivant l'usage reçu, nous examinerons sur la *relation* ces trois questions : 1^o Quelle est-elle? — 2^o Comment se divise-t-elle? — 3^o Quelles sont ses propriétés?

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA RELATION?

Ce prédicament est appelé par Aristote τὸ πρὸς τι, en français, *ce qui est pour quelque chose*: On l'appelle ordinairement *relation* ou bien *rapport*, *ordre*, *habitude*. La Foi nous enseigne qu'il y a des relations en Dieu. Auréole et la plupart des Nominiaux ont pensé que dans les créatures il n'y en avait aucune qui fût réelle. Avant eux, quelques anciens, comme Zénon et les Stoïciens, semblent avoir eu la même idée. Au moins Ammonius et Simplicius la leur attribuent.

Il faut dire sans hésiter que la *relation* est quelque chose de réel dans les créatures. Le consentement presque unanime des philosophes et des théologiens nous y autorise. Nous allons du reste donner les preuves de cette vérité.

1^o Sans que personne y pense, un homme est père du fils qu'il a engendré; deux choses blanches sont semblables; deux lignes de trois pieds chacune sont égales; or, la paternité, la similitude et l'égalité sont de pures *relations*: donc il y a des *relations* dans les choses.

2^o Comme le fait remarquer saint Thomas (q. vii, sur la *Puissance*, art. 9), ce en quoi consiste surtout le bien de l'Univers existe dans les choses, car ce bien ne peut être dans ce qui n'est pas du tout, ni dans ce qui n'est que l'effet de notre imagination; or le bien de l'Univers consiste dans l'ordre des choses entre elles, et dans leurs rapports avec Dieu; sans cet ordre, en effet, il n'y aurait que confusion; et, Aristote (II *Métaph.*) compare avec raison l'Univers à une

armée, dont le bien consiste dans l'ordre des soldats entre eux, et dans leurs rapports avec le chef. Si la discorde dérange cet ordre, l'armée elle-même périt. Donc il y a un ordre ou une *relation* dans les choses.

3^o En Dieu, il y a une *Relation* réelle entre le Père et le Fils, parce que l'un engendre l'autre réellement : or, le père créé engendre réellement son fils : donc il y a *relation* réelle entre le père et le fils. Aussi l'Apôtre (*Éphès.*, chap. III), dit-il que la paternité créée dérive de la Paternité divine, comme en étant une participation réelle. Il y a donc certainement des *relations* réelles ; mais elles ne sont pas toutes prédicamentelles. Voyons d'abord ce qu'est la *relation* en général, et quelles sont ses divisions. Nous dirons ensuite ce que c'est que la *relation* prédicamentelle.

La *relation* en général est le rapport ou l'ordre d'une chose vers une autre. Une chose peut être ordonnée à une autre de deux manières : suivant la réalité, ou suivant la raison. La *relation réelle*, c'est l'ordre qui est dans les choses mêmes : ainsi l'effet est ordonné à la cause, la partie au tout, la puissance à l'acte, l'acte à l'objet. La *relation de raison* est l'ordre mis par notre esprit entre les choses : ainsi l'ordre du prédicat au sujet, celui de l'espèce au genre, etc.

La *relation réelle* se divise en *créée* et *incrée*. La *relation incrée* est l'ordre ou le rapport d'une Personne divine à une autre. Il y a quatre *relations* *incrées*. On les dénomme : la *paternité*, la *filiation*, la *spiration active* et la *spiration passive* ; elles appartiennent à la Théologie.

La *relation créée* est l'ordre naturel d'une chose créée par rapport à une autre, ou par rapport au Créateur lui-même. La *relation créée* se divise en *relation d'être* et *relation d'indication*. La *relation d'être* est l'ordre pur, le pur rapport à un terme ; ainsi la paternité, la filiation et l'égalité n'expriment pas autre chose que le rapport d'une chose à une autre. La *relation d'indication* n'est pas quelque chose de purement relatif, c'est la chose elle-même

qui appelle la pensée de l'aptitude à une autre chose, de telle sorte qu'elle ne peut s'exprimer sans que cette aptitude soit indiquée. On l'appelle *relation d'indication*, parce que toute absolue qu'est la chose énoncée, son énonciation indique un rapport à autre chose. La partie, par exemple, le bras, est chose absolue ; cependant son nom indique une aptitude au tout, c'est-à-dire au corps entier ; ainsi de la science à l'objet, du moteur au mouvement, etc. Cette dernière division de la *relation* est donnée par saint Thomas (I p., q. XIII, art. 7, *rép. au 1^{er} arg.*).

La *relation* se divise autrement en *transcendantale* et *non transcendantale*. La *relation transcendantale* est l'ordre renfermé dans l'essence d'une chose ; autrement dit, c'est l'entité même d'une chose absolue destinée par essence à autre chose ; ainsi l'âme dit un ordre *transcendantal* au corps ; la science en dit autant par rapport à l'objet, la matière par rapport à la forme, l'accident par rapport au sujet, etc., car les premières sont ordonnées aux autres par leur essence ; on appelle cette *relation transcendantale*, du mot latin *transcendere*, dépasser, monter dessus, parce qu'elle dépasse tous les genres des choses : il n'y a pas en effet une créature qui ne soit naturellement ordonnée à une autre. La *relation non transcendantale* est celle qui n'est point renfermée dans l'essence d'une chose, mais qui en est l'*accident*, comme la paternité par rapport à l'homme. Cette division paraît rentrer dans la première, car toute *relation transcendantale* est une *relation d'indication*, puisque ce n'est pas un pur rapport, mais une entité absolue renfermant un rapport ; et, d'un autre côté, toute *relation d'indication* paraît *transcendantale*, car c'est une entité absolue, renfermant un rapport, sans lequel elle ne peut être entendue. Aussi Aristote définit les sujets des *relations d'indication* des choses qui, en ce qu'elles sont, appartiennent à une autre, définition qui convient aux sujets de *relations transcendantales*.

Cette explication donnée, il est évident que les *relations transcendantales* ou *d'indication* sont des entités absolues qui n'appartiennent pas à notre prédicament, et que nous aurons à étudier ailleurs. Les *relations non transcendantales* ou *relations d'être* seules sont prédicamentelles. Voyons ce qu'elles sont pour le logicien.

CONCLUSION. — *La relation prédicamentelle se définit exactement : un accident réel dont tout l'être est une aptitude à quelque chose, c'est-à-dire consiste dans un pur rapport.*

La définition est d'Aristote, expliquons-la. D'abord on appelle la *relation* un accident pour exclure de ce prédicament les *Relations* divines, qui ne sont pas des *accidents*; car en Dieu il n'y a aucun *accident*. On ajoute *réel*, pour exclure les *relations* de raison; car l'être réel seul est placé dans le prédicament. Les autres termes excluent les *relations transcendantales* ou *d'indication*; dans celles-ci, en effet, l'être ne se borne pas à une aptitude vers autre chose, c'est une entité absolue indiquant deux choses dont l'une est ordonnée vers l'autre.

On dira : Saint Thomas (I p., q. xxviii, art. 1), dit : *C'est seulement dans les choses qui sont ordonnées à d'autres que l'on trouve des êtres qui ne sont que de raison* : donc, dans le prédicament de *relation*, il y a aussi des *relations* de raison.

Je répons avec Fr. François de Sylvestris dominicain, dit le docteur de Ferrare (IV contre les Gentils, ch. xiv) : Saint Thomas veut seulement que le caractère propre de la *relation*, qui consiste dans un certain regard d'une chose à une autre, se trouve aussi complètement dans les *relations* de raison que dans les *relations* réelles. Ce qui n'a lieu dans aucun autre prédicament. Une chimère, par exemple, ni aucune autre fiction ne pourra jamais avoir le caractère de *substance* ou de quelque prédicament analogue, tandis que les *relations* de raison sont proprement des *relations*, parce

que notre intelligence y ordonne et y rapporte véritablement et proprement une chose à une autre. Elles ne comptent pourtant pas dans le prédicament, par défaut de réalité; car, comme le dit expressément le saint Docteur (q. VII, de la *Puiss.*, art 9), on ne met dans un prédicament que ce qui existe en dehors de notre âme, c'est-à-dire, ce qui a une réalité.

Quelles sont les conditions requises pour la *relation* prédicamentelle?

Saint Thomas (*Opusc.* XLVIII) en désigne quatre principales : 1^o un sujet réel, car sans sujet réel pas d'accident réel; 2^o une cause qui fonde la *relation* ou un fondement réel : le fondement est cause dans la *relation*; comme un effet réel exige une cause réelle, une *relation* réelle veut un fondement réel; 3^o un terme réel : comme la *relation* consiste dans un rapport vers un terme, elle ne sera pas réelle si le terme ne l'est pas; 4^o enfin, une distinction réelle entre les extrêmes, qui sont le fondement et le terme : il ne peut y avoir *relation* d'une chose à elle-même.

En second lieu, où se trouvent le sujet, le fondement et le terme de la *relation*?

Le sujet de la *relation*, c'est celui en qui est la *relation*, ou celui qui se rapporte à un autre. Le fondement, c'est ce qui cause cette *relation* ou ce rapport. Le terme enfin, c'est ce à quoi il y a rapport. Ainsi dans la *relation* de paternité, l'homme qui a engendré un fils est le sujet, le fils engendré est le terme auquel se rapporte le père; la génération, au contraire, est le fondement, car la raison pour laquelle le père se rapporte au fils, c'est qu'il l'a engendré. Comme la *relation* est entre le sujet et le terme, le sujet et le terme s'appellent les extrêmes de la *relation*.

ARTICLE DEUXIÈME

DE LA DISTINCTION ENTRE LA RELATION PRÉDICAMENTELLE
ET SON FONDEMENT.

La *relation* prédicamentelle n'est pas autre chose que l'ordre ou le rapport d'une chose à une autre; et cet ordre n'est pas renfermé dans l'entité même de la chose, il est adventice. Voyons si cet ordre est quelque chose de distinct des absolus qui sont dans la chose, principalement du *fondement* : c'est-à-dire, de cette entité absolue, qui est cause qu'une chose se rapporte à une autre. L'affirmative est universellement soutenue dans l'École de saint Thomas et dans celle de Scot. En dehors de ces écoles, plusieurs philosophes ont soutenu et soutiennent encore la négative. Il faut avouer que cette dernière sourit davantage à l'imagination; car on imagine difficilement quelle peut être cette entité relative, séparée du *fondement*. Mais l'affirmative est plus vraisemblable et plus rationnelle, quand on considère attentivement le fond des choses. Nous remarquons, en effet, que nous avons, non sans doute dans l'imagination, mais au sommet de l'esprit, l'idée ou la notion d'ordre et de *relation*, et cette idée nous représente l'ordre, non point comme une dénomination extrinsèque ou comme une négation, mais comme quelque chose de positif et d'intrinsèque dans les choses ordonnées; et si une chose est, par son essence, ordonnée à une autre, nous y concevons l'ordre comme absolument intrinsèque et positif, sans qu'il soit pour cela réellement distinct de l'essence, parce que ce fait d'être pour autre chose est un caractère de l'essence. Nous appelons pour cela ces *relations transcendantales*, c'est-à-dire confondues avec l'essence du sujet. Mais dans les choses qui ne sont pas ordonnées par leur essence, et dans lesquelles nous comprenons tout ce qu'elles contiennent sans y remarquer de rapport à autre chose, il est évidemment nécessaire, pour

comprendre les *relations*, de comprendre que l'entité que nous représente l'idée d'ordre survient comme un accessoire, et par conséquent comme distincte, soit en réalité, s'il y a de nouveau un rapport réel, soit en raison, s'il n'y a rapport que dans notre esprit. De là cette *conclusion*.

CONCLUSION. — *La relation prédicamentelle est réellement distincte du fondement, et de tous les absolus qui sont dans la chose. C'est une entité accessoire, à laquelle il appartient de faire que la chose soit ordonnée à une autre.*

Que tel soit l'avis de saint Thomas, plusieurs en doutent; mais nous lui empruntons sur la question même trois raisons qui le disent assez : 1^o (au I^{er} livre des *Sentences*, dist. IV, q. 1, art. 1) aucune *relation* n'est substance réelle dans les créatures, et cela est répété si souvent, que le Père Fr. François de Ferrare (IV *contre les Gentils*, ch. XIV) le tient pour évident dans la doctrine de notre saint; mais il est certain que plusieurs *relations* sont fondées immédiatement sur la *substance* : ainsi la *relation* de similitude entre un homme et un homme, la *relation* de l'âme par rapport au corps, celle de la créature par rapport au Créateur, sont fondées sur la *substance* : la *relation* est donc distinguée du fondement; 2^o les *relations* ajoutent un être accidentel nouveau et propre, quand elles se rencontrent : saint Thomas l'enseigne partout; et cela serait faux si ces relations n'étaient point distinctes du fondement. Voici ses paroles (IV *contre les Gentils*, ch. XIV) : *Les relations ont en nous un mode propre d'être suivant leur caractère propre, comme cela arrive pour tous les autres accidents* : et (au I^{er} livre des *Sentences*, dist. XXI, q. 1, art. 2), *Dans les créatures, la paternité ajoute un nouvel être, qui est un être accidentel*; 3^o On peut entendre en ce sens ces paroles du saint Docteur : *L'être des relations est le plus faible, le plus imparfait, et même le dernier qu'on rencontre dans les accidents* (IV *contre les Gentils*, ch. XIV; XII *Métaph.*, texte 19, et en d'autres lieux). Il dit aussi : *La*

relation peut se comparer à l'absolu, comme l'accident se compare au sujet (IV contre les Gentils, ch. XIV); et encore: L'absolu est autre chose que le relatif (I. P. Q. XXVIII, art. 11, rép. au 2^e arg.). Tous ces passages et beaucoup d'autres montrent clairement que, dans la pensée du Docteur angélique, la *relation* se distingue réellement de l'*absolu*, et que, par conséquent, elle forme un genre spécial excluant tout ce qui n'est pas *relation*.

La même conclusion se prouve par la raison. Deux choses sont réellement distinctes, quand leurs entités ne sont pas identiques; or l'identité du fondement n'est pas réellement identique avec l'entité de la relation: donc ces deux entités sont réellement distinctes.

La majeure est évidente par l'énoncé de ses termes. On peut prouver la mineure. L'entité de *relation* est un par ordre ou un par rapport, dont tout l'être consiste dans une aptitude à autre chose, comme il est constant, soit par sa définition, soit par la notion que nous avons tous de la *relation* proprement dite, c'est-à-dire de la *relation prédicamentelle*. Or l'entité du fondement, de quelque manière qu'on le prenne, n'est pas un par ordre ni un par rapport, dont tout l'être consiste dans une aptitude à autre chose; elle en diffère réellement, puisqu'elle remplit un rôle absolu dans la chose: donc l'entité du fondement n'est pas réellement identique avec l'entité de la *relation*. D'où nous concluons qu'il faut ou nier cette définition d'Aristote: *La relation consiste totalement dans un rapport à autre chose*; ou admettre que la relation n'est qu'une dénomination extrinsèque, tout au plus être de raison, ce que ne veulent pas nos adversaires; ou reconnaître avec nous que la *relation* n'est pas le fondement, mais un genre particulier d'être qui consiste tout entier dans un rapport, et qui se surajoute au fondement. On ne peut pas concevoir, en effet, que l'entité du fondement consiste complètement dans un rapport: donc cette entité, qui consiste tout entière dans

un rapport, n'est pas l'entité du fondement, c'est une entité d'un autre ordre, qui s'en distinguera réellement, si elle est réelle.

Confirmation. L'entité du fondement reste, alors même que la *relation* périt : donc l'une est distincte de l'autre. La *conséquence* est évidente, car il n'y a pas de plus grand signe de distinction que la séparation réelle. L'*antécédent* est facile à démontrer. Par la mort du fils, le rapport de la paternité périt, tandis que l'entité du fondement reste : donc, la *relation* disparue, l'entité du fondement est toujours là.

Nos adversaires répondent : L'entité du fondement remplit un double rôle : il est absolu, et relatif. S'il périt lorsque le terme périt, quant à l'existence du rôle relatif, cela ne l'empêche point de demeurer comme absolu.

Mais au contraire : N'est-ce pas attribuer aux créatures ce qui est propre à Dieu ? Les théologiens, en effet, enseignent avec saint Thomas (I. P. Q. xxviii, art. 2) que c'est le propre de l'Essence divine, et la conséquence de son éminente dignité, de comprendre dans une entité parfaitement simple les rôles de relatif et d'absolu : le Père, par la même entité réelle, est Dieu, ce qui est quelque chose d'absolu, et Père, ce qui est quelque chose de relatif. Mais parmi les créatures ces deux rôles ne peuvent se trouver réunis en une seule et même chose, comme le porte l'axiome : *Les qualités unies dans les supérieurs vont se divisant dans les inférieurs.* Je demanderai à nos adversaires ce qu'en ce genre ils attribuent de spécial à Dieu, si, dans les créatures, une entité quelconque peut comprendre en même temps deux rôles, l'un relatif, et l'autre absolu.

En second lieu : Le rôle de relatif, qui périt quand le terme périt, est ou n'est pas quelque chose de réel. Si oui, la *relation* est réellement séparable du fondement, et par suite distincte de ce fondement ; si non, elle ne consiste point formellement dans un intrinsèque réel, puisqu'elle

peut cesser sans qu'aucune réalité cesse : ce n'est plus qu'un être de raison, qu'une dénomination extrinsèque tirée du terme. Enfin il faut admettre, bon gré mal gré, que les fonctions intrinsèques réelles dont l'une reste, tandis que l'autre périt, sont réellement distinctes; or la *relation*, qu'on l'appelle fonction, entité, ou autrement, périt, tandis que le fondement demeure : donc elle est réellement distincte de ce fondement.

On répliquera : La fonction du relatif consiste dans l'entité réelle du fondement même, non point considérée comme précise; car alors elle est quelque chose d'absolu, mais en tant qu'elle indique un terme; en ce sens elle est quelque chose de relatif : ainsi la *relation* de similitude entre un mur blanc et la blancheur est l'entité même de blancheur, non point considérée précisément, mais en tant qu'elle indique une blancheur distincte. Ainsi, en Physique, les Thomistes enseignent que l'union de l'âme avec le corps n'est point un être distinct de l'âme : c'est l'entité même de l'âme, en tant qu'elle indique le corps, et qu'elle lui est appliquée. Il est certain cependant que, malgré la permanence de l'âme en elle-même, son union avec le corps périt lorsque l'âme n'indique plus le corps, ou n'est plus dans le corps. Ce que les Thomistes disent de cette union peut, toutes proportions gardées, se dire de la *relation* prédicamentelle.

Mais au contraire : Cette réponse confond les *relations* prédicamentelles avec les *relations* transcendantales; et cette confusion n'est permise par aucune philosophie. La *relation transcendantale* est une entité absolue indiquant une autre entité. Si la *relation* prédicamentelle ne fait pas autre chose, comment et pourquoi la distinguez-vous? Pourquoi constituez-vous pour elle un nouveau genre? Pourquoi périra-t-elle quand le terme périt, tandis que la *relation transcendantale* demeure? N'acceptez-vous pas que l'œil, quand on fait disparaître les couleurs, continue d'indiquer un ordre *transcendantal* vers ces couleurs? Cette

réponse, enfin, renverse la définition et la notion reçue de la *relation*, qui en fait un *accident* consistant tout entier dans une aptitude à autre chose. Telle ne sera plus alors la *relation* : elle deviendra une entité la plupart du temps substantielle, indiquant un terme.

On nous oppose en vain l'exemple de l'union de l'âme et du corps : cette union n'est point l'âme indiquant le corps ; autrement l'union resterait après la mort, puisque l'âme séparée indique néanmoins le corps : c'est l'âme appliquée au corps par l'action d'un agent. Elle indique trois choses : l'âme, le corps et l'action qui les unit ; tant que ces trois choses demeurent, l'union demeure ; si quelqu'une vient à manquer, rien d'étonnant que l'union manque aussi. La *relation*, au contraire, indique quelque chose d'un et de simple, à savoir un pur rapport : donc, si ce rapport est l'entité du fondement, la *relation* demeurera tant que demeurera le fondement.

Faisons ici une autre observation. L'âme est par elle-même et essentiellement la forme du corps ; par conséquent, pour informer le corps, elle n'a pas besoin d'une autre forme, il lui suffit d'y être appliquée par un agent. L'entité du fondement, au contraire, n'est pas essentiellement et par elle-même le rapport à un terme, c'est quelque chose d'absolu : donc, pour qu'il y ait rapport, il est nécessaire que quelque chose s'ajoute à cette entité.

Nous pouvons de là tirer un autre argument. L'être réel ajouté au fondement en est réellement distinct ; or la *relation* indique un être réel, à savoir une aptitude qui n'est point l'être même du fondement, mais qui lui est ajoutée par la position du terme : donc elle se distingue réellement du fondement.

On répond que la *relation* est un accident logique ; mais cette réponse revient presque à l'opinion des Nominaux, d'après laquelle la *relation* est formellement un être de raison ; car elle n'est point formellement l'entité même du

fondement, mais ce que nous concevons comme adventice. Si donc rien de réel ne survient, la *relation* ne sera rien de réel : ce sera seulement un fondement considéré d'une certaine façon, à savoir, comparé au terme, et, par conséquent, ce sera formellement un être de raison. L'accident logique ensuite n'est point placé dans les prédicaments, qui sont les genres des choses, et non point les genres des conceptions logiques. Enfin, si la *relation* est un accident logique qui n'ajoute rien de réel à son sujet, Dieu, sans éprouver aucun changement, pourra recevoir une nouvelle *relation* intrinsèque : ce que n'acceptent pas les théologiens.

Première objection. Saint Thomas (*Opusc. XLVIII, Traité de la relation*) dit : *La relation de similitude est la blancheur même comparée à une autre blancheur.*

Réponse. D'abord on doute que cet opuscule soit de notre docteur ; on doit, par conséquent, préférer à ce témoignage tous ceux que nous avons empruntés plus haut à des ouvrages non douteux. On peut dire encore de ce passage que l'auteur a seulement voulu indiquer que la *relation* n'est point distincte du fondement comme une chose est distincte d'une autre chose. Aussi dit-il que ce n'est pas une chose différente du fondement ; mais il ne nie point qu'elle en soit distincte, comme le mode l'est de la chose modifiée.

Instance. Le même saint Thomas (*V Phys., leç. III*) dit : *Rien ne survient en moi de nouveau, par cela que je commence à devenir semblable à un autre.* La similitude n'est donc point une entité distincte du fondement, même comme mode.

Réponse. Je distingue l'*antécédent*. Rien ne survient en moi de nouveau, par mode de changement physique, et c'est de ce changement que parle saint Thomas ; je le concède ; par mode de rapport, je le nie. Il s'agit, en effet, de prouver en cet endroit que pour la *relation* il n'y a point de mouvement proprement dit, parce qu'elle s'accomplit par la seule position du terme, sans changement qui la pré-

pare, et qu'elle ne change point proprement le sujet. Ajoutons que saint Thomas parle de celui en qui préexistè déjà la *relation* de similitude; il est certain qu'il peut, sans aucun changement, se rapporter à de nouveaux termes, comme nous le dirons bientôt. De là notre Docteur infère, avec raison, que pour la *relation* il n'y a point de mouvement par soi; car cette application à de nouveaux termes ne s'accomplirait pas ainsi sans un changement quelconque dans le sujet, non plus que sa première production, si la *relation* était par elle-même le terme d'un mouvement.

Deuxième objection. Si la *relation* était quelque chose de réellement distinct du fondement, par la naissance d'une mouche l'univers entier serait changé; car il n'y a point dans le monde de partie qui n'indique une relation, soit de distance, soit de proximité, soit de similitude, soit de dissemblance avec cette mouche: donc la naissance de cette mouche produirait dans le monde des *relations* à l'infini.

Réponse. Je nie la conséquence. Quant à la preuve, je distingue. Chaque partie du monde aurait une *relation* avec cette mouche, une *relation nouvelle*, je le nie; une *relation préexistante*, je le concède. Il n'y a qu'une même *relation* pour cette mouche nouvelle et pour les mouches qui existaient avant, puisque pour tous les termes de même caractère, par exemple pour tous les fils d'un même père, il n'y a qu'une *relation* qui s'applique à tous, comme nous le dirons plus bas. Quelques-uns cependant ne voient pas d'inconvénient à ce que tout l'univers change relativement par la production d'une chose nouvelle, puisque ce changement est sans aucune importance. En effet, si parce qu'un corps est placé dans un lieu, tout l'air voisin change en recevant les *espèces intentionnelles* de ce corps, rien n'empêche que dans la production d'un nouvel être les autres êtres n'éprouvent un certain changement par la survenance d'une *relation* nouvelle.

Troisième objection. Quand Pierre, qui est à Rome, de-

vient père du fils qui lui naît en France, il n'acquiert rien de nouveau : la paternité n'est donc pas une chose distincte du fondement préexistant. *Je prouve l'antécédent.* Ce qui ne change point de nouveau n'acquiert pas une entité nouvelle; or Pierre ne change point de nouveau par la naissance de ce fils : donc il n'acquiert pas une entité nouvelle.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la mineure. Pierre ne change point, *absolument*, je le concède; *relativement*, je le nie. De même pour la *conséquence* : il n'acquiert pas une entité nouvelle *absolue*, je le concède; *relative*, je le nie. Pierre, dans ce cas, acquiert le rapport de paternité qu'il n'avait pas auparavant. Ce changement relatif pourtant n'est point censé un changement propre; car il n'y a proprement changement qu'autant qu'une chose est disposée en elle-même autrement qu'elle n'était. Or la *relation* qui survient ne dispose pas autrement la chose en elle-même, mais seulement par rapport à autre chose.

Instance. Il n'y a aucune cause qui produise une entité nouvelle en Pierre : donc il n'acquiert aucune entité nouvelle.

Réponse. Je nie l'antécédent. La cause d'où résulte la *relation* est le fondement même d'où elle découle, le terme une fois posé. Rien d'étonnant que de telles *relations*, bien qu'elles soient des entités réelles, découlent avec tant de fécondité de leur fondement. Nous voyons en effet des êtres beaucoup plus parfaits résulter d'autres êtres avec une fécondité aussi grande, et même plus merveilleuse. Qui croirait que du choc de l'air résulte le son, qui, choqué lui-même par un corps, revient sur lui-même, si une expérience de chaque jour ne nous l'apprenait? Qui croirait qu'une si grande abondance de lumière émane d'une flamme quelquefois si petite, et se répand aussi loin? que d'un grain de poussière s'échappent des images presque infinies dont tout l'air est rempli, et qui, en présence d'un miroir qu'on leur oppose, se multi-

plient avec une fécondité merveilleuse et incalculable?

Nouvelle instance. La cause étant donnée, l'effet en suit; or, étant donné le fondement, la *relation* n'existe point pour cela. Donc le fondement n'est point la cause de la *relation*. *On prouve la mineure.* Avant que le fils de Pierre soit né, il y a en Pierre fondement de paternité, mais non paternité. Donc, le fondement existe, et non la *relation*.

Réponse. Je distingue la majeure. La cause étant donnée, l'effet en suit, *si les autres conditions dont dépend l'effet sont accomplies*, je le concède; *si non*, je le nie. Le fondement est à la vérité la cause de la *relation*, mais le terme est une condition sans laquelle cette *relation* ne peut exister. Rien n'est produit en effet qui n'ait eu aptitude à être produit. Or, l'être de la *relation* consiste tout entier dans le rapport à un terme: donc cet être ne peut être produit sans qu'il y ait un terme, et par conséquent il dépend complètement du terme pour sa production. Saint Thomas propose ainsi cette raison (IV *contre les Gentils*, ch. XIV): *Le caractère propre de la relation consiste à être pour autre chose; donc son être propre, ce qu'elle surajoute à la substance, ne dépend point seulement de l'être de la substance, mais aussi de l'être de quelque chose d'extérieur.*

Afin de ne point paraître affirmer gratuitement que la *relation*, dans sa *production*, dépend d'un terme comme d'une condition, nous pouvons corroborer la raison que nous avons donnée par un exemple théologique. Les théologiens enseignent que les espèces intelligibles des anges, bien qu'elles aient la puissance de représenter tous les individus, ne représentent point les individus futurs tant qu'ils n'existent pas en réalité (*à parte rei*). Cette représentation dépend donc de l'existence des individus comme d'une condition extrinsèque, sans laquelle elle ne peut s'effectuer. Pourquoi donc également la *relation* ne dépendrait-elle pas de la position d'un terme, de telle sorte qu', sans

ce terme, elle ne pourra pas être produite par son fondement?

Quatrième objection. Si la *relation* était distincte du fondement, il y aurait procession à l'infini dans les *relations*. *Je prouve la conséquence.* Deux *relations*, par exemple deux paternités, sont semblables entre elles, et par conséquent fondent deux *relations* de *similitude*, et de leur côté ces deux *relations* en fondent deux autres, et ainsi à l'infini : donc, etc.

Réponse. *Je nie la conséquence ; quant à la preuve, je nie qu'une relation puisse en fonder une autre, par exemple qu'une similitude puisse fonder une autre similitude.* D'abord la *relation* est une entité trop faible pour pouvoir causer une autre *relation* ; ensuite, d'après saint Thomas (I p., q. XLII, art. 1, *Rép. au 4^e arg.* ; et q. XXXV, art. 3, *Rép. au 2^e arg.* ; et q. VII, de la *Puiss.*, art. 9, *Rép. au 2^e arg.*), la *relation* est essentiellement un rapport : donc, elle n'a pas besoin de quelque chose pour se rapporter ; mais, de même que l'action, en tant qu'elle est faisable, se fait par elle-même, et non par une autre action, de même la *relation* se rapporte par elle-même à toutes les choses auxquelles elle est rapportable.

Instance. La *relation* de similitude entre deux paternités peut être séparée réellement de ces deux paternités ; donc, elle en est réellement distincte. *La conséquence paraît certaine*, puisque c'est à ce chef qu'on a prouvé plus haut que la *relation* se distingue du fondement. *L'antécédent se prouve.* La paternité de Pierre cesse d'être semblable quand périt la paternité à laquelle elle était semblable : donc, la *relation* de similitude périt, tandis que la paternité reste.

Réponse. *Je nie l'antécédent ; quant à la preuve, je distingue la conséquence.* Donc la *relation* de similitude périt ; *quant au fait de s'étendre à un second terme, je le concède ; quant à l'entité relative, je le nie. J'explique la solution.* La paternité de Pierre est semblable à la paternité

de Paul par elle-même, et non point par une *relation* distincte. Cependant elle cesse d'être semblable quand périt la paternité de Paul, non point parce qu'elle perd la *relation* par laquelle elle était semblable, mais précisément parce qu'elle n'a plus le terme second, à raison duquel on la disait semblable. Ainsi, quand je vois cinq hommes, si l'un d'eux se retire, l'acte de vision ne périt point pour cela, mais il cesse précisément de s'appliquer à l'homme qui s'est retiré.

Cinquième objection. Quelque abstraction que l'on fasse, deux blancs sont semblables. Donc, la *relation* de similitude ne s'en distingue pas.

Réponse. Je distingue l'antécédent : Ils sont semblables : *fondamentalement*, je le concède ; *formellement et relativement*, je le nie. Par conséquent, si Dieu détruisait ce rapport de similitude qui est entre deux blancs, ils ne seraient plus formellement et relativement semblables, c'est-à-dire ordonnés mutuellement par ordre de similitude, parce qu'ils manqueraient de la *relation* de similitude. Mais le cas paraît impossible. Ce sont en effet certains modes qui, bien que distincts du sujet, ne peuvent point s'en séparer. Ainsi, étant donnée une distance égale entre toutes les lignes de la circonférence au centre, il est impossible que la figure du cercle n'en résulte pas, et nos adversaires conviennent pourtant que la figure est un accident distinct de la quantité ; une quatrième unité étant ajoutée à trois qui existent déjà, il est impossible que le nombre quatre n'en résulte pas, bien qu'il soit distinct des choses nombrées. Cette solution est donnée par saint Thomas (*Quodlibet* VII, art. 12, *Rép. au 4^e arg.*)

ARTICLE TROISIÈME.

COMMENT SE DIVISE LA RELATION.

La quiddité de la *relation* étant expliquée, rapportons maintenant ses divisions. La *relation* est causée par le

fondement, et par conséquent, on distingue les genres de *relations* suivant les divers genres de fondements.

Il y a trois genres de fondements de la *relation*, à savoir: l'*unité* et le *nombre*, ou la convenance et la disconvenance; l'*action* et la *passion*, et enfin la *mesure* et le *mesurable*. Il y a donc aussi trois genres de *relations*; le premier est fondé sur la *convenance* et la *disconvenance*, le second sur l'*action* et la *passion*, le troisième sur la *mesure* et le *mesurable*.

Expliquons cette division d'après saint Thomas (V. *métaph.*, leçon VII). Il y a autant de fondements de *relations* qu'il y a de manières d'ordonner une chose à une autre: or, il y a trois manières d'ordonner une chose à une autre: donc, etc. La *majeure est évidente; je prouve la mineure*. On ordonne une chose à une autre, quant à l'être, comme à la mesure de sa perfection; ou quant à l'opération, comme à sa cause ou à son effet; ou quant à l'unité, c'est-à-dire quant à la convenance ou la disconvenance. Si le rapport est dans le premier sens, c'est-à-dire, s'il indique la mesure de l'être ou de sa perfection, c'est le fondement de la *mesure* et du *mesurable*; ainsi la science se rapporte à l'objet comme à la *mesure* de sa perfection; ainsi la copie se rapporte au modèle; ainsi les créatures se rapportent à Dieu, et généralement tout spécifié à son spécificatif. Si le rapport est dans le second sens, comme à la cause ou à l'effet, ce sera le fondement de l'*action* et de la *passion*; ainsi le fils se rapporte au père, et généralement tout effet à sa cause. Si enfin le rapport est dans le troisième sens, en tant que les choses conviennent ou disconviennent entre elles, ce sera l'*unité* et le *nombre*, ou bien le fondement de la *convenance* et de la *disconvenance*; ainsi un mur blanc se rapporte à un autre mur blanc, parce qu'ils conviennent ensemble, et le même se rapporte à un mur noir, parce qu'ils disconviennent.

La *convenance* se remarque surtout en trois prédicaments: la substance, la quantité et la qualité. Appliquée aux

substances, elle s'appelle *identité*; elle est *égalité* dans les quantités, et *similitude* pour les qualités. Pierre et Paul s'accordent dans la nature humaine, ils ont la *relation d'identité*; deux murs qui s'accordent dans la qualité de blancheur ont ensemble la *relation de similitude*; et deux choses mesurables qui s'accordent dans la même mesure ont entre elles la *relation d'égalité*.

On dira : Ce qui passe ne peut point fonder une *relation* permanente; or *l'action* passe : donc, elle ne peut point fonder une *relation* permanente.

Réponse. Je distingue la majeure : ce qui passe *tant formellement que virtuellement*, je le concède; ce qui passe *formellement, mais en restant virtuellement*, je le nie; *et de même pour la mineure* : or, *l'action* passe : *formellement*, je le concède; *virtuellement*, je le nie; *l'action* reste virtuellement, soit dans l'effet qu'elle laisse, soit dans la détermination qu'elle imprime à la cause ou à la puissance productive. Parce que Paul a engendré un fils, la puissance productive reste déterminée d'une certaine manière à l'égard de ce fils; auparavant elle se rapportait à lui comme productible, elle s'y rapporte maintenant comme produit. Aussi saint Thomas (liv. III, *dist.* VIII, art. 5) dit-il : *Ces relations ne naissent pas des actions, en tant qu'elles se font actuellement, mais en tant qu'elles se sont faites, et par conséquent elles se fondent sur ce que l'action a laissé dans l'agent, disposition, habitude, droit ou puissance.*

La *relation* se divise en outre en *mutuelle* et *non mutuelle*; car entre les choses qui indiquent un ordre, cet ordre est souvent réciproque, c'est-à-dire existant des deux côtés, comme entre le père et le fils, et entre deux murs blancs. Quelquefois l'ordre n'est point réciproque, il n'existe que d'un côté : ainsi la créature est ordonnée à Dieu, mais Dieu ne l'est pas à la créature; pareillement, la science est ordonnée à l'objet, sans que l'objet soit ordonné à la science. Quand la *relation* emporte réciprocity, on l'appelle *mutuelle*;

autrement elle est *non mutuelle*. Les *relations mutuelles* sont le plus souvent fondées sur la *convenance* et la *disconvenance*, et sur l'*action* et la *passion*. Ces sortes de fondements produisent habituellement une cause de rapport de chaque côté. Entre les choses qui s'accordent il y a évidemment accord réciproque; de même il n'y a pas seulement ordre de l'effet à la cause, mais encore, si la cause est créée, le rapport existe de la cause à l'effet. C'est ce qu'explique longuement saint Thomas (q. VII, sur la *Puiss.*, art. 10) : *Dans les créatures, toujours quelque bien rejaillit de l'effet sur la cause : partant, la cause est à son tour ordonnée à l'effet comme à son bien*. De là cet adage appliqué souvent aux créatures : *Chaque chose est en vue de son opération*. Au contraire, les *relations* du troisième genre, qui sont fondées sur la *mesure* et le *mesurable*, sont *non mutuelles*; car le *mesurable* est ordonné à sa *mesure*, mais la *mesure* n'est pas toujours ordonnée à l'objet mesuré : ainsi la science est ordonnée à l'objet, et la puissance visive aux couleurs, sans que pourtant l'objet le soit à la science, et la couleur à l'œil. Saint Thomas (q. VII, sur la *Puiss.*, art. 10) développe ce point avec beaucoup de netteté.

La *relation mutuelle* enfin se subdivise en *relation d'équipollence* et de *non-équipollence*. Il y a *relation d'équipollence* quand dans chaque extrême il se rencontre un rapport de même caractère exprimé par un même nom : ainsi entre deux blancs il y a dans chaque extrême une *relation* de même caractère exprimée par un même nom, qui est la similitude; au contraire, le rapport existe quelquefois dans un extrême d'une façon, et d'une autre façon dans l'autre, et il prendra des noms différents suivant les termes : ainsi la *relation* du père au fils sera une *relation de non-équipollence*, car les deux termes sont différents, et s'expriment différemment : l'un est la paternité, et l'autre la filiation.

ARTICLE QUATRIÈME.

QUEL EST LE TERME DE LA RELATION, TANT MUTUELLE
QUE NON MUTUELLE.

Pour comprendre plus parfaitement la *relation*, tant *mutuelle* que *non mutuelle*, on se demande ordinairement quel est le terme de l'une et de l'autre, et si elles se rapportent à quelque chose d'absolu comme absolu, ou à quelque chose de formellement relatif. L'Université d'Alcala soutient que toutes les *relations*, soit *mutuelles*, soit *non mutuelles*, ont pour terme quelque chose de relatif. Les Scotistes, au contraire, prétendent que les *relations* tant *mutuelles* que *non mutuelles*, ont pour terme quelque chose d'absolu en tant qu'absolu. D'autres enfin suivent une opinion intermédiaire.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *La relation mutuelle* a pour terme formel quelque chose de relatif, à savoir son corrélatif : ainsi le père a pour terme le fils, non pas en tant que le fils est homme, mais en tant qu'il est fils. Donc, bien que l'entité de fils soit le terme de la *relation* du père, elle ne la termine pas cependant comme entité absolue, mais formellement comme affectée de la filiation, et par conséquent comme étant quelque chose de relatif.

Ce paraît être l'avis de saint Thomas (I. P. Q. XL, art. 2, *Rép au 4^e arg.*), où il s'exprime ainsi : *Quand on dit que l'être du relatif consiste dans une aptitude à autre chose, on entend par cette autre chose le corrélatif, qui, dans la nature, ne lui est pas antérieur, mais simultané.* Et Aristote dit à ce sujet que le serviteur se rapporte au maître, en tant que celui-ci est maître, et qu'ainsi, abstraction faite de tous ses autres caractères, celui de savant, de bipède, de musicien, etc., pourvu qu'il soit maître, il est toujours terme de rapport à l'égard du serviteur.

Preuve de raison. Le père a pour terme le fils, en tant que celui-ci a le caractère formel de fils; or le caractère formel de fils est quelque chose de relatif: donc le père a pour terme quelque chose de relatif, et il faut en dire autant de toutes les *relations mutuelles*. *La mineure est évidente.*

Preuve de la majeure. Elle se tire d'abord de l'exemple de la Paternité divine, de laquelle, dit l'Apôtre (*Éphés.*, III), dérive toute paternité. En effet, celle-ci se rapporte au Fils éternel, sous son caractère formel de Fils: donc il en est de même de la créature; le père doit se rapporter au fils sous ce caractère formel de fils. *La preuve de la majeure* se tire ensuite de la raison, car le père est au fils comme l'engendrant est à l'engendré; or l'engendrant se rapporte à l'engendré par le caractère formel qu'a celui-ci en tant qu'engendré: donc le père se rapporte aussi au fils sous le caractère formel de fils.

Confirmation. La *relation mutuelle* dépend de son corrélatif comme d'un terme formel: donc elle a pour terme quelque chose de relatif. *Je prouve l'antécédent.* La *relation mutuelle* dépend d'une certaine façon de son corrélatif; mais elle n'en peut dépendre que comme d'un terme? donc elle en dépend comme d'un terme. *La majeure paraît certaine.* La *relation mutuelle*, en effet, ne peut s'entendre sans son corrélatif: donc il est nécessaire qu'elle en dépende; car une chose peut toujours s'entendre sans ce qui ne lui est pas nécessaire. *La mineure se prouve.* La *relation* ne dépend que de deux choses: du fondement et du terme; or la *relation mutuelle* ne peut dépendre de son corrélatif comme d'un fondement, cela est évident: donc elle doit en dépendre comme d'un terme.

Première objection. La *relation* ne peut avoir pour terme formel ce dont la suppression la laisse subsister; or, dans les *relations mutuelles*, la suppression de la *relation* d'un extrême laisse subsister la *relation* dans l'autre extrême; donc, dans les *relations mutuelles* la *relation* d'un extrême

n'a point pour terme formel la *relation* de l'autre extrême ni quoi que ce soit de relatif. La *majeure est évidente*; car la *relation* ne peut pas subsister sans un terme formel. La *mineure* est démontrée dans l'exemple de la maternité de la sainte Vierge : elle est parfaite par rapport à Jésus-Christ, bien qu'il n'y ait pas en lui une *relation* réelle de fils qui y corresponde. En effet, comme l'enseigne saint Thomas (III p., q. xxxv, art. 5), la relation de filiation n'est pas inhérente à la nature, mais à la personne ; or, la Personne du Fils de Dieu, étant Personne divine, est incapable, comme Personne, de dire aucune *relation* à la créature.

Réponse : Je distingue la majeure. La *relation* n'a point pour terme formel ce dont la suppression la laisse subsister : avec son terme naturel et entier, je le concède, ce dont la suppression la laisse subsister ; avec un terme extraordinaire, je le nie. De même pour la mineure : dans les *relations mutuelles* la suppression d'une *relation* dans un extrême laisse subsister la *relation* dans l'autre : avec son terme naturel et entier, je le nie ; avec un terme extraordinaire, je le concède ; et je nie la conséquence. Restons dans l'exemple de l'objectant pour expliquer cette solution. Nous admettons que pour la sainte Vierge la *relation* de maternité subsiste, sans qu'il y ait dans Notre-Seigneur une *relation* réelle de fils, qui soit le terme propre de cette maternité, et nous en concluons qu'elle n'est pas terminée dans un mode qui lui soit propre. En effet, suivant le cours de la nature, cette maternité exigeait un suppôt créé dépendant d'elle, comme en étant engendré, et, par conséquent, doué d'une relation réciproque avec elle : c'était là son terme naturel, qui est assurément relatif. Mais à ce suppôt créé, dépendant et relatif, la Toute-Puissance divine a substitué un Suppôt increé et éternel. Celui-ci devient le terme de cette génération toute pure, et par conséquent de la maternité fondée sur elle ; ce n'est plus un suppôt réellement dépendant d'elle et relatif, c'est un suppôt subrogé au lieu et

place de celui qui devait dépendre et se rapporter, c'est-à-dire que ce n'est pas un terme naturel, c'est un terme miraculeux.

Mais, dira-t-on, si Notre-Seigneur, comme l'enseigne saint Thomas, n'indique point la *relation* réelle de fils à l'égard de la sainte Vierge, comment peut-il être véritablement nommé fils de la sainte Vierge, surtout quand ce nom de fils est quelque chose de relatif?

Je réponds d'après saint Thomas (V *Métaph.*, leçon xvii) qu'une chose se dénomme d'une manière relative, non-seulement parce qu'elle se rapporte à une autre, mais aussi parce qu'une autre se rapporte à elle; ainsi quelqu'un s'appelle justement *fils*, non-seulement parce qu'il se rapporte à la mère ou au père, mais aussi parce que la mère et le père se rapportent réellement à lui comme l'ayant engendré.

Notre-Seigneur, par conséquent, bien qu'il n'indique pas un rapport réel à l'égard de sa mère, comme il est, malgré cela, vraiment et proprement le terme de la *relation* de sa mère, et engendré par elle, s'appelle réellement et proprement fils. Ajoutons encore que la Personne divine du Christ, bien qu'elle ne se rapporte pas d'une *relation* réelle à la sainte Vierge, est cependant subrogée à une personne humaine qui devrait s'y rapporter réellement, et pour cela, cette Personne est vraiment et proprement fils de la Vierge, comme si elle était la personne humaine, dont elle tient la place et remplit les fonctions. Ceux qui voudront sur cette question de plus amples détails les demanderont aux Théologiens.

Seconde objection. Le terme précède la *relation*, donc il n'est pas relatif. *Preuve de l'antécédent* : La *relation*, même *mutuelle*, ne s'accomplit pas sans qu'auparavant le terme soit posé; donc le terme précède la *relation*, même *mutuelle*.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je

distingue l'antécédent. La *relation* ne s'accomplit point sans qu'auparavant le terme soit posé : *quant à l'entité*, je le concède; *quant au caractère formel de terme*, je le nie. *De même pour la conséquence.* Le terme précède la *relation* : *quant à l'entité*, je le concède; *quant au caractère formel de terme*, je le nie; car dans le terme on distingue deux choses : l'entité du terme, et le caractère formel sous lequel il est terme; par exemple, dans le fils, l'entité du fils, et la filiation même sous laquelle il termine la *relation* avec le père : donc, bien que l'entité du terme doive précéder dans la nature l'existence de la *relation*, cependant le caractère formel sous lequel il est terme coexiste dans la nature avec cette *relation*, comme la filiation avec la paternité.

Instance. Le spécifique précède le spécifié; or, le terme, comme on le verra bientôt, est spécifique de la *relation* : donc le terme, même entendu formellement, précède la *relation*.

Première réponse. Je distingue la majeure : le spécifique, *par mode de cause*, je le concède; le spécifique, *par mode de terme*, je le nie; or le terme ne spécifie point la *relation* par mode de cause, mais seulement par mode de terme.

Seconde réponse. Je distingue encore la majeure; le spécifique précède le spécifié : *dans les autres cas*, je le concède; *dans les relations mutuelles*, je le nie. Comme les *relations mutuelles* se spécifient mutuellement, elles ne doivent point se précéder, mais seulement coexister; et cela est évident par les *relations* divines, où la Paternité divine ne précède en aucune manière la Filiation, qui est son terme.

Autre instance : Si le fils formellement comme fils était le terme de la paternité, il s'ensuivrait que le père serait formellement défini par le fils, et le fils par le père : or, il y a un inconvénient à cela. Donc, etc. *La majeure est évidente*, car la relation se définit par son terme. *La mineure*

se prouve, car il y aurait cercle vicieux à dire du père : c'est celui qui se rapporte au fils, et du fils : c'est celui qui se rapporte au père.

Réponse. Je nie la mineure. Quant à la preuve, je nie que dans la définition des *relations* le cercle soit vicieux ; il est simplement nécessaire, comme l'a dit Porphyre (ch. de *l'Espèce*). C'est pourquoi l'on dit communément que les *relations mutuelles* sont de même acte dans la connaissance, parce qu'elles se désignent et se définissent mutuellement. Et, de fait il n'y a ici aucun cercle, puisque les *relations* se définissent sous un rapport différent, le fils se définit par le père, en tant que le père est rapporté au fils, et le père se définit par le fils comme se rapportant à lui.

SECONDE CONCLUSION. — *La relation non mutuelle n'a point pour terme quelque chose de relatif intrinsèquement et subjectivement, mais quelque chose de relatif extrinsèquement et terminativement.*

Cette *conclusion* concilie les diverses opinions des Thomistes à l'égard du terme de la *relation non mutuelle*. Ceux qui disent qu'elle a pour terme quelque chose de relatif doivent l'entendre dans le sens du relatif *extrinsèque* et *terminatif*. Ceux qui, au contraire, excluent le relatif parlent du relatif *intrinsèque* et *subjectif*. Elle se prouve et s'explique en remarquant avec saint Thomas (V *métaph.*, leçon XVII) qu'on peut dire qu'une chose est relative en deux sens : d'abord *subjectivement* et *intrinsèquement* ; ensuite *terminativement* et *extrinsèquement*. On appelle relatif *intrinsèque* et *subjectif* ce qui a en soi une *relation* ; et relatif *terminatif* ce qui termine une *relation* existant dans une autre. On peut dire de deux manières d'un homme qu'il est ennemi d'un autre : d'abord *intrinsèquement*, parce qu'il aurait de la haine contre cet autre ; ensuite *terminativement*, parce qu'il en est hâi lui-même ; de cette seconde manière, Notre-Seigneur était l'ennemi des Juifs. Cela posé, nous disons que dans les *relations*

non mutuelles, le terme est un relatif *extrinsèque* et *terminatif*, mais non *intrinsèque* et *subjectif*.

Preuve de la première partie : Ce qui n'a point de *relation* n'est pas intrinsèquement relatif; or le terme de la *relation non mutuelle* n'a point de *relation* : donc il n'est point relatif intrinsèquement. *La majeure est évidente. Je prouve la mineure. La relation non mutuelle*, en effet, diffère de l'autre en ce que dans son terme il n'y a point de rapport mutuel. Qu'on ne dise point qu'à défaut de rapport réel il y a un rapport de raison; je répondrais que ce rapport de raison ne peut pas être la cause d'un terme, la *relation* réelle devant avoir un terme réel, et encore que ce rapport de raison est quelque chose de secondaire, qui suppose une *relation* déjà terminée : donc, le terme entendu proprement n'est point quelque chose de relatif même en raison, à moins qu'on ne veuille l'entendre fondamentalement.

Preuve de la seconde partie. Ce qui termine la *relation* est relatif *extrinsèquement* et *terminativement*; or le terme de la *relation non mutuelle* termine la *relation*, comme il est évident de soi : donc c'est quelque chose de relatif *terminativement* et *extrinsèquement*.

Objection. Ce qui est opposé relativement est quelque chose de *relatif*; or le terme de la *relation*, même *non mutuelle*, est opposé relativement : donc il est quelque chose de relatif.

Réponse. Je distingue la majeure. Ce qui est opposé relativement est quelque chose de relatif, *toujours intrinsèquement*, je le nie; de relatif *extrinsèquement* et *terminativement*, je le concède; et *après avoir concédé la mineure*, je distingue aussi la conséquence. Le terme de la *relation* est quelque chose de relatif, *toujours intrinsèquement*, je le nie; *terminativement*, je le concède. La solution est évidente par les termes.

ARTICLE CINQUIÈME.

D'OU EST TIRÉE LA DISTINCTION, SOIT SPÉCIFIQUE, SOIT NUMÉRIQUE,
DE LA RELATION.

Nous avons expliqué la division générique de la *relation*, nous allons maintenant expliquer sa distinction spécifique et numérique. La distinction spécifique de la *relation* donne lieu à trois opinions : suivant les uns, les *relations* sont spécifiées totalement par le fondement, et ainsi leur unité spécifique n'est tirée que de l'unité du fondement; suivant les autres, elle n'est tirée que du terme; la troisième opinion, qui est la plus commune, est que l'unité spécifique se reconnaît au terme et au fondement, et que les *relations* sont d'une seule espèce quand l'unité spécifique se rencontre dans le fondement et dans le terme.

PREMIÈRE CONCLUSION. — *L'unité spécifique de la relation est tirée à la fois du fondement et du terme, ou, autrement, elle est tirée du rapprochement du fondement avec le terme. La diversité spécifique, au contraire, est tirée de la diversité soit du fondement, soit du terme, de sorte que la variation de l'un ou de l'autre entraîne la variation de la relation.*

La première partie se prouve par une raison qu'indique saint Thomas (*Quest. quodlibet.*, IX, art. 4) : Une chose tire son unité spécifique de ce dont elle tire son être; or la *relation* tire son être et du fondement et du terme : donc elle tire son unité spécifique de l'un et de l'autre. *La majeure est évidente.* En effet, l'être et l'un peuvent se convertir; autrement dit, la chose a l'unité par ce qui lui donne l'entité; par conséquent elle tient son unité de ce dont elle tient son être. *Explication de la mineure.* La *relation* est essentiellement le rapport à un terme produit par un fondement : donc elle tire son être de l'un et de l'autre : du fondement, comme cause, et du terme, comme de ce qu'elle indique; ou bien,

comme le dit le bienheureux Albert le Grand, du fondement comme de ce par quoi elle est, et du terme comme de ce à quoi elle est ordonnée.

On confirme cette énonciation qu'elle tire son être du terme, par un principe général que saint Thomas répète souvent : Une chose qui est ordonnée à une autre est spécifiée par son ordre à cette autre; mais la *relation*, de sa nature, est ordonnée à un terme : donc elle est spécifiée par son ordre à ce terme.

Preuve de la seconde partie de la conclusion. La variation, soit du terme, soit du fondement, cause une variation d'espèce dans la *relation*; car, d'après l'axiome reçu en philosophie : *le bien résulte d'une cause parfaite; le mal, au contraire, surgit d'un défaut quelconque (Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu)*; or l'unité spécifique est un bien; la division, au contraire, a comme le caractère du mal : donc l'unité spécifique est tirée de l'unité du fondement et du terme; et la diversité de la *relation* surgit de la diversité de l'un ou de l'autre.

Confirmation. Comme il a été dit plus haut, la *relation* est spécifiée par le fondement et le terme à la fois, en tant qu'ils ont une mesure commune, ou autrement par leur accord. Mais cette mesure commune ou cet accord varie quand il y a variation dans l'un des extrêmes : donc par la variation, soit du fondement, soit du terme; il y a variation de la *relation* : par exemple, la *relation* de dissemblance que la neige indique par rapport au corbeau, et celle de similitude qu'elle indique par rapport au cygne, bien qu'elles aient le même fondement, qui est la blancheur, sont cependant d'espèces diverses entre elles, parce qu'il y a diversité de termes. Pareillement, la *relation* du père par rapport au fils, et celle de similitude qui est entre ces deux personnes, sont d'espèces diverses à cause de la diversité de leurs fondements : la paternité étant fondée sur la génération, et la similitude sur le rapport dans la figure.

Première objection. Ce qui est un ne peut avoir qu'un spécifique; or la *relation* est une et simple: donc elle ne peut avoir qu'un spécifique.

Réponse. Le fondement et le terme constituent ensemble un seul spécifique; car ils spécifient proprement les *relations* en tant qu'ils ont une mesure commune, et se rapportent l'un à l'autre, et, par conséquent, en tant qu'ils ne font qu'un.

Deuxième objection. La *relation* n'est point spécifiée par son opposé; or le terme est l'opposé de la *relation*: donc elle n'est point spécifiée par le terme.

Réponse. Je distingue la majeure. La *relation* n'est point spécifiée par son opposé, en ce sens qu'il produit l'espèce, je le concède; en ce sens qu'il est terme, je le nie. Ajoutons que le caractère spécial des *relations* est de dépendre de leur opposé, et que, par conséquent, elles peuvent être spécifiées par lui. En effet, comme le remarque saint Thomas (q. VII, de la Puiss., art. 8, rép. au 4^e arg.), l'opposition relative est la moindre de toutes; en elle, un opposé n'en détruit pas et n'en écarte pas un autre, comme cela se fait dans les autres oppositions, mais plutôt il s'y rapporte et l'exige. Il résulte de là que l'opposition relative seule a lieu même dans les Personnes divines.

Troisième objection. La *relation* qui a l'unité d'espèce se rapporte à deux termes distincts d'espèce: donc ce n'est pas du terme qu'elle tire son unité. *Preuve de l'antécédent.* La *relation* de fils a pour terme le père et la mère; mais la *relation* de père et la *relation* de mère paraissent être deux *relations* distinctes d'espèce: donc, etc.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La *relation* unique se rapporte à deux termes, *inadéquats*, je le concède; *adéquats*, je le nie. Le père et la mère, en effet, ne formant qu'un principe total productif du fils, ne constituent qu'un terme, qui est la *filiation*.

SECONDE CONCLUSION. — *L'unité numérique des rela-*

tions se tire de l'unité numérique du sujet : donc dans un seul sujet il ne peut y avoir deux *relations* distinctes seulement par le nombre : par exemple, dans un père la paternité ne sera pas double. Ainsi le pensent les Thomistes.

La conclusion se prouve par une raison générale de saint Thomas : « Tout accident tire son unité numérique du sujet, mais la *relation* est un accident : donc elle tire son unité numérique du sujet. » *La mineure est certaine*; car la *relation* est comptée parmi les neuf accidents. *La majeure se prouve* en Métaphysique, quand on y établit que les accidents tirent leur caractère individuel du sujet.

Objection. Un père peut avoir plusieurs paternités distinctes seulement par le nombre : donc l'unité numérique de la *relation* n'est point tirée de l'unité numérique du sujet. *Preuve de l'antécédent.* Là où il y a plusieurs termes, il y a plusieurs *relations*; or un père peut avoir plusieurs termes de paternité, c'est-à-dire plusieurs fils : donc il peut avoir plusieurs paternités.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Où il y a plusieurs termes, formellement distincts, je le concède; distincts matériellement, je le nie. Or, par rapport à la paternité, il n'y a pluralité de fils que matériellement, car la relation de père est au fils pris précisément comme fils. Plusieurs participent, il est vrai, à ce caractère de fils, mais ils ne multiplient la participation que matériellement : comme dans l'absolution sacramentelle, qui se rapporte au péché confessé, la *relation* ne varie que matériellement, quand l'application s'en fait sur un péché ou sur plusieurs; et, de même que tous les péchés peuvent être remis par une seule absolution, tous les fils sont les termes d'une seule paternité.

Instance. Quand la cause est multipliée, l'effet l'est aussi; or par la survenance d'un fils il y a multiplication du fondement de la paternité, qui est l'action productrice : donc la paternité est multipliée.

Réponse. Je distingue la majeure. Par la multiplication de la cause, l'effet est multiplié, *dans le sujet qui est capable de recevoir ce nouvel effet*, je le concède; *dans le sujet qui en est incapable*, je le nie; or celui qui a déjà la paternité est incapable d'une nouvelle paternité semblable: donc, bien que la production des enfants soit multipliée, la paternité ne l'est pas. Ainsi, quand le fer est chaud au suprême degré, quoique le feu soit augmenté, la chaleur ne l'est plus, le fer en ayant déjà tout ce qu'il en peut avoir.

Nouvelle instance. Quand un père qui a trois fils perd l'aîné de ces trois fils, la *relation* périt par rapport au défunt. Voilà donc une relation distincte de celles qui restent.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La *relation* au défunt périt, *en tant qu'elle est relation*, je le nie; *en tant qu'elle se rapporte au défunt*, je le concède; car, par la mort de l'aîné, cette *relation*, qui se rapportait auparavant aux trois fils, ne se rapporte plus qu'à deux, mais elle reste entière dans son entité; car il suffit à cette entité qu'un terme quelconque subsiste.

ARTICLE SIXIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DES RELATIONS, ET DE LA COORDINATION DE CE PRÉDICAMENT.

Aristote compte cinq *propriétés* de la *relation*: la première, c'est de *n'avoir point de contraire*; car une *relation* ne répugne pas à une autre, et des *relations* très-diverses peuvent se rencontrer dans un même sujet; il n'y a entre elles qu'une opposition relative par laquelle elles ne se détruisent pas, non une contrariété.

La seconde propriété, c'est de *n'être point susceptible de plus ou de moins par elle-même*. En effet, la *relation* n'augmente pas et ne diminue pas à raison d'elle-même, puisque le mouvement qui la produit n'est pas en elle, il

est tout entier dans son fondement. Ainsi, quand un mur qui était déjà blanc le devient davantage, il acquiert par là plus de ressemblance avec un autre qui est tout à fait blanc, mais c'est à raison de sa blancheur qui est augmentée.

La troisième propriété se reconnaît à ceci, que *deux relations tournent l'une vers l'autre*, car un relatif appelle l'autre; ainsi le fils est fils vis à vis du père, et le père est père vis-à-vis du fils; le maître est maître vis-à-vis du serviteur, et le serviteur est serviteur vis-à-vis du maître, etc.

La quatrième propriété, c'est d'être *simultanée en nature à son relatif*, c'est-à-dire d'exister en même temps que lui. Les *relations*, en effet, sont tellement liées entre elles, que l'une ne peut être sans l'autre; il est impossible, par exemple, que le serviteur soit sans le maître, et le maître sans le serviteur.

La cinquième propriété, c'est d'être *simultanée au relatif dans la connaissance*, car il est impossible de connaître un relatif sans l'autre, par exemple, le serviteur sans le maître et le maître sans le serviteur. C'est ce qui nous a fait dire plus haut que les *relations* se définissent et se désignent réciproquement.

Ces trois dernières propriétés paraissent ne convenir proprement qu'aux *relations mutuelles*, et saint Thomas le dit expressément de la quatrième propriété (q. vii de la *Puissance*, art. 8, *rép. au 1^{er} arg.*); mais en tant que le terme de la *relation non mutuelle* peut se dire relatif en quelque manière, c'est-à-dire extrinsèquement et terminativement, ces propriétés peuvent aussi s'appliquer aux *relations non mutuelles*; leur terme en effet ne peut pas les terminer sans être une *relation*. La *relation* est alors connue par son terme, et le terme en tant qu'il remplit actuellement le rôle de terme, est connu par la *relation*.

Voici comment on coordonne ce prédicament : la *relation prédicamentelle* est un genre suprême qui se divise en *relations de premier, second et troisième genre*, c'est-à-

dire en *relations* fondées, 1^o sur l'*unité* et le *nombre*, ou la *convenance* et la *disconvenance*; 2^o sur l'*action* et la *passion*; 3^o sur la *mesure* et le *mesurable*. La *relation* du *premier genre* se divise en *relation de convenance* et *relation de disconvenance*; la *relation de convenance* se subdivise en *relation d'identité*, *d'égalité* et de *similitude*; la *relation de disconvenance*, au contraire, en *relation de diversité*, *d'inégalité* et de *dissemblance*; mais la *relation d'inégalité*, surtout dans les nombres, se subdivise aussi en diverses espèces, suivant les diverses proportions que l'on remarque dans les nombres, par exemple en *relations de double*, *de quadruple*, etc. C'est ce dont traite l'arithmétique. La *relation du second genre* se divise en *relation fondée sur l'action*, et en *relation fondée sur la passion*; la *relation du troisième genre* se divise en *relation eu égard à la mesure* qui est l'*objet*, et à la mesure qui est le *modèle*. Ces espèces pourraient encore se subdiviser en d'autres, qu'il n'est point nécessaire de détailler ici.

QUESTION CINQUIÈME.

DU QUATRIÈME PRÉDICAMENT, C'EST-A-DIRE DE LA QUALITÉ.

Le mot *qualité* peut se prendre en trois sens : 1^o dans un sens très-large, pour tout ce qui s'affirme, en indiquant *quel* est l'*objet* sur lequel on affirme; c'est en ce sens qu'Aristote appelle *qualités* les *différences essentielles*, parce qu'elles s'affirment comme attributs *qualificatifs* en même temps qu'essentiels; 2^o dans un sens un peu plus restreint pour ce qui s'affirme accidentellement, en réponse à cette question : *Quel* est cet *objet*? et alors tout accident peut se dire *qualité*; 3^o dans le sens le plus restreint pour un des prédicaments de l'accident, en tant qu'il lui appar-

tient de qualifier, modifier et disposer la substance. C'est dans ce dernier sens que nous le prenons ici. Nous examinerons la *qualité* en trois questions : 1^o Qu'est-elle ? 2^o Comment se divise-t-elle ? 3^o Quelles sont ses propriétés ? Quelques pages y suffiront. La *qualité* est certainement le plus étendu de tous les prédicaments, mais les difficultés qu'on soulève à son occasion se trouvent résolues ordinairement en divers autres traités. Ainsi les *habitus*, les vertus, les sciences, l'altération appartiennent à la *Morale*, à la *Métaphysique*, à la *Physique*, etc.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA QUALITÉ ?

Aristote définit la qualité un *accident suivant lequel on dit quels nous sommes*. Cette définition est rejetée par plusieurs philosophes, comme peu exacte ; car le terme *quels* ne paraît pas plus connu que celui de *qualité*. Faisons remarquer cependant avec saint Thomas (Opusc. XLIV) que les genres suprêmes ne peuvent pas être définis avec une exactitude entière, et surtout la *qualité*, qui contient sous elle tant de choses diverses, spirituelles ou corporelles, que l'on peut à peine trouver une notion applicable à toutes. C'est parce qu'Aristote n'a trouvé que celle-ci, à savoir qu'elle affecte toutes les substances en les qualifiant, qu'il définit la *qualité* : un *accident suivant lequel on dit de la substance quelle elle est*. Rien d'étonnant que les choses les plus universelles se définissent par quelque chose d'elles-mêmes. En *Métaphysique*, tous définissent l'être : *ce qui a l'être*, et cependant l'un ne paraît pas plus connu que l'autre. Saint Thomas excuse ces sortes de définitions en disant que les concrets nous sont plus connus que les abstraits, parce que c'est de la connaissance sensible que nous

vient la connaissance intellectuelle, et que l'objet naturel de la première est le concret. Quand donc Aristote définit la *qualité* par son concret, il définit le moins connu par le plus connu. Saint Thomas nous donne de la *qualité* une définition plus exacte (I. p., q. XLIX, art. 2) : *C'est un accident qui modifie ou dispose la substance en elle-même.*

Explication. Par *accident* on désigne ce que la *qualité* a de commun avec les prédicaments accidentels; les autres termes expriment les caractères qui l'en distinguent. En effet, le caractère propre de la *qualité*, c'est de déterminer et de modifier accidentellement la substance. La preuve en est que si je viens à changer relativement aux autres accidents : par exemple à la *quantité*, parce que je prends de l'accroissement; ou à la *relation*, parce qu'il s'établit vis-à-vis de moi un nouveau rapport, ou à la *situation*, etc., on ne dit point pour cela que je suis autre ou différent de ce que j'étais; mais si je change relativement à la *qualité*, par exemple à la *couleur*, à la *figure*, aux *mœurs*, etc., on dit que je suis autre. Donc, de même que les *différences essentielles* déterminent et modifient essentiellement le genre, et s'appellent pour cela *qualités substantielles*, ainsi cet accident qui modifie, embellit, détermine ou dispose la substance, s'appelle *qualité accidentelle*, et on a droit de la définir : *ce qui modifie ou détermine la substance en elle-même.*

On dira : La *quantité* aussi modifie la substance, en ce sens qu'elle l'étend : donc la définition donnée ne convient pas seulement à la *qualité*.

Réponse. Je nie que la *quantité* modifie proprement la substance; elle l'étend précisément en ce sens qu'elle la distribue en parties susceptibles de diverses modalités; mais c'est la *qualité* qui, survenant, dispose ces parties, et leur donne telle ou telle manière d'être, telle ou telle figure : par exemple celle de triangle ou de carré. C'est donc à la *qualité* seule qu'il appartient de modifier la *substance* et ses parties.

ARTICLE DEUXIÈME.

COMMENT SE DIVISE LA QUALITÉ.

On distingue quatre espèces doubles de *qualité* : la première est l'*habitus* et la *disposition* ; la deuxième est la *puissance* et l'*impuissance* ; la troisième est la *passion* et la *qualité passible* ; la quatrième est la *forme* et la *figure*.

Expliquons cette division d'après saint Thomas (S. Théol., première partie de la deuxième, q. XLIX, art. 2) : Il y a autant d'espèces de *qualité* qu'il y a de manières de disposer la substance en elle-même ; or la substance peut être disposée en elle-même de quatre manières : donc il y a quatre espèces de *qualité*. *La majeure est évidente*, car la *qualité* est un accident qui dispose la substance. *Je prouve la mineure*. La substance est disposée quant à l'être, et il est bon ou mauvais : c'est la première espèce de *qualité*, qu'on appelle l'*habitus* et la *disposition* ; ou elle est disposée quant à l'opération, et c'est pour agir ou pour résister avec force ou faiblesse : on appelle cette *qualité* la *puissance* et l'*impuissance* ; ou elle est disposée quant au mouvement physique qui la constitue dans un mode nouveau : alors c'est la troisième espèce de *qualité*, à savoir la *passion* et la *qualité passible* ; elle peut être enfin disposée quant à ses parties quantitatives : c'est alors la *forme* et la *figure*. Pour expliquer ces espèces avec plus de soin, consacrons à chacune d'elles un paragraphe.

§. I.

De l'*habitus* et de la disposition.

On définit en général cette première espèce : une *qualité* qui détermine le sujet à un état bon ou mauvais, soit en lui-même, soit pour l'opération.

Explication. La plupart du temps le sujet est indifférent à un état bon ou mauvais, soit en lui-même, soit dans son opération : ainsi le corps est indifférent à être sain ou malade; l'âme, à être sanctifiée par la Grâce ou souillée par le péché; l'intelligence, à recevoir la vérité ou l'erreur; la volonté, à être droite ou dépravée; la main, à être habile à peindre ou inhabile; et, par conséquent, ces sujets ont besoin d'une *qualité* qui les détermine à un état bon ou mauvais: ainsi la vertu détermine la volonté à un état bon, et le vice la détermine à un état mauvais; la science dispose l'intelligence à un état bon à l'égard de la vérité, et l'erreur fait le contraire; la santé dispose le corps à un état bon, celui que la maladie donne est mauvais; l'habileté à peindre met la main dans un état bon à l'égard de l'œuvre, et l'inhabileté la maintient dans un état mauvais; la grâce dispose l'âme à un état bon, ainsi fait la charité pour la volonté, et la foi pour l'intelligence, etc. Voilà ce qui constitue cette première espèce de *qualité*.

Elle se divise en *habitus*, et *disposition*. Ici le mot *habitus* se prend non comme dans le prédicament de ce nom, que nous expliquerons plus tard, pour le vêtement ou pour la possession du vêtement, mais pour cette affection suivant laquelle la chose est bonne ou mauvaise : ainsi quand on demande à quelqu'un : Comment vous portez-vous? logiquement : Dans quel *habitus* êtes-vous? il répond : Je suis bien ou mal (*bene vel male me habeo*).

Expliquons maintenant la division. La *qualité* qui détermine une chose à un état bon ou mauvais adhère tout à fait au sujet en vertu de principes inébranlables, ou elle affecte légèrement son sujet, et n'a en lui que des bases fragiles. Dans le premier cas, la *qualité* s'appelle *habitus*; dans le second, *disposition*.

Tout cela se comprendra par une induction. Nous voyons que la santé et la maladie ont en nous des principes instables : par exemple l'accord ou le trouble des humeurs, qui facile-

ment se succèdent dans l'homme; dans l'ordre spirituel, le soupçon, le doute, l'opinion, et mille autres *qualités* de ce genre s'appuient sur des fondements légers et faciles à ébranler; elles quittent promptement l'esprit qu'elles occupaient. Toutes ces *qualités* sont des *dispositions*; et il faut en dire autant de l'habileté que notre main a pour peindre, écrire, pincer de la guitare, et de beaucoup d'autres aptitudes corporelles qui, ayant leur principe dans un corps facile à altérer, peuvent facilement se perdre. Au contraire, la Foi, la science, la vertu, la Grâce et autres *qualités* de ce genre s'appuient sur des principes très-solides: la Foi, sur le témoignage de Dieu; la science, sur des principes nécessairement vrais; la vertu, sur le bien honnête, qui est immuable; la Grâce, sur le don de Dieu, etc.: donc, en tant que cela dépend d'elles, ces *qualités* sont solides: on les appelle *habitus*. Ainsi on définit l'*habitus* une *qualité difficile à ébranler, qui détermine à un état bon ou mauvais; la disposition, au contraire, est une qualité facile à ébranler, qui détermine à un état bon ou mauvais.*

Or la substance peut être déterminée à un état bon ou mauvais, soit dans son être, soit dans son opération. On divise pour cela les *habitus*, et aussi les *dispositions*, en *entitatifs* et *opératifs*.

Les *habitus entitatifs* sont ceux qui déterminent la substance à être bien ou mal: ainsi la santé et la maladie dans le corps, la beauté et la laideur dans le visage, la Grâce et le péché dans l'âme, déterminent leurs sujets à un état bon ou mauvais. Les *habitus opératifs* déterminent les puissances à opérer bien ou mal: ainsi la science et l'erreur dans l'intelligence, la vertu et le vice dans la volonté, l'habileté et l'inhabileté dans les membres, toutes ces choses déterminent à un état bon ou mauvais pour opérer.

On demandera si l'*habitus* et la *disposition* diffèrent essentiellement. Je réponds avec saint Thomas (I. II^e, q. XLIX, art. 2, *rép. au 3^e arg.*) que l'*habitus* proprement

dit diffère de la *disposition* proprement dite comme une espèce d'une espèce, et, par conséquent, essentiellement; car l'*habitus* proprement dit, par sa nature, s'appuie sur des principes difficiles à ébranler; tandis que les principes de la *disposition* sont muables: donc ils diffèrent essentiellement.

Il faut avouer cependant que l'*habitus*, qui est difficile à ébranler d'après ses principes essentiels, peut accidentellement, et à cause de la faiblesse du sujet, devenir facile à ébranler; et il arrive souvent, au contraire, qu'une *qualité* facile à ébranler de sa nature, qui, par conséquent, appartient essentiellement à la *disposition*, soit affermie dans le sujet de telle sorte, qu'elle puisse difficilement s'en retirer. L'*habitus*, par conséquent, revêt quelquefois le caractère de *disposition*, et la *disposition* emprunte le mode et l'état d'*habitus*. Ainsi la Charité, la Foi, l'Espérance, la Grâce, si l'on considère les principes sur lesquels elles s'appuient, à savoir la bonté de Dieu, sa protection, sa véracité, et l'Esprit-Saint, de qui elles émanent, sont très-solides; et cependant, à cause de l'inconstance de l'homme, et de la flexibilité du libre arbitre, elles s'éteignent trop souvent en nous à la moindre tentation. De même la science et la vertu sont fondées sur des principes immuables par eux-mêmes, qui sont la vérité et l'honnêteté; et cependant, dans ceux qui commencent à les pratiquer, elles sont instables et faciles à ébranler. Au contraire, l'erreur, l'opinion et le vice, quoique fondés sur des principes instables par eux-mêmes, s'affermissent quelquefois tellement par le long usage et l'entêtement, qu'on a bien de la peine à les faire disparaître, comme on peut le voir dans les hérétiques et dans les pécheurs endurcis.

§. II.

De la seconde espèce de qualité, à savoir de la puissance
et de l'impuissance.

Cette seconde espèce de *qualité* se définit en général : *une qualité qui dispose la substance à agir ou à résister*; ou, ce qui est la même chose : *le principe prochain de l'action et de la résistance*.

On dit d'abord que c'est une *qualité qui dispose la substance* : c'est ce en quoi elle se rapporte aux autres espèces de *qualité*; et l'on ajoute : *pour agir ou pour résister* : c'est ce en quoi elle en diffère. En effet, le propre de la *puissance* est simplement d'attribuer la force d'agir ou de résister. Les *habitus opératifs*, au contraire, quand ils surviennent, ne donnent pas simplement la force d'agir, mais déterminent la force d'agir préexistante à un état bon ou mauvais : ainsi la justice ne donne pas la puissance de vouloir; mais cette puissance de vouloir qu'elle suppose, elle la dirige avec ordre vers le bien à faire aux autres, pour que ce bien soit fait régulièrement. De même la Foi ne donne pas à l'intelligence la faculté de connaître, elle élève seulement la puissance intellectuelle à la connaissance des choses surnaturelles.

Cette *qualité*, ainsi entendue, se divise en deux parties : la *puissance* et l'*impuissance*. En effet, la *qualité* qui dispose à agir ou à résister est forte ou faible : si elle est forte, comme le vice dans le jeune homme, et la dureté dans le diamant, elle s'appelle *puissance*; si, au contraire, elle est faible, comme la mollesse dans la cire, la fragilité dans le verre, la vue dans le vieillard, elle s'appelle *impuissance*, autrement *puissance faible*. On voit qu'il n'y a point là proprement division en espèces, mais en états, comme si l'on divisait l'homme en enfant et homme fait; car de même que l'enfant devient homme, l'*impuissance* peut s'affermir et devenir

puissance, et *vice versâ*. Ainsi la *puissance* de marcher n'est qu'*impuissance* dans l'enfant, à cause de la mollesse des nerfs et des muscles, provenant d'une trop grande humidité du cerveau; à mesure que l'enfant grandit, qu'il absorbe la quantité d'humide radical nécessaire à son développement, et qu'il acquiert de la force dans les nerfs et dans les muscles, cette *impuissance* devient *puissance*. Au contraire, la *puissance* de voir, qui est forte dans le jeune homme, vient à languir dans le vieillard, à mesure qu'il perd de sa vigueur, et devient *impuissance*.

§. III.

De la troisième espèce de qualité, à savoir de la passion et de la qualité passible.

Le nom de *passion* s'entend de diverses manières: 1^o pour une propriété qui suit l'essence; nous disons ainsi que la lumière est la *passion* du soleil, et la dureté, celle du diamant; 2^o pour la réception d'un effet quelconque, il constitue ainsi un sixième *prédicament* dont nous parlerons plus bas. Il se prend, 3^o spécialement pour le fait de subir quelque chose de pénible; on dit ainsi que Notre-Seigneur a souffert pour nous une dure *passion*; 4^o pour les mouvements appétitifs par lesquels l'animal est porté vers le bien, et fuit le mal: ainsi l'amour, la haine, la colère, etc., s'appellent des *passions*. 5^o Il se dit enfin pour la *qualité* qui cause ou suit une altération, et c'est dans ce sens que nous le prenons ici, aussi cette troisième espèce de *qualité* se définit-elle: *Une qualité qui a une altération sensible pour cause ou pour effet.*

Eaplication de la définition. Le mot *qualité* nous indique que la *passion* s'accorde avec les espèces voisines; par les autres termes nous voyons comment elle en diffère. En effet, le propre des *qualités* de cette espèce, c'est de causer ou de

suivre une altération perçue par le sens : ainsi le chaud et le froid changent le toucher et causent dans les choses une altération que le sens saisit facilement. Il en est de même du feu, de l'odeur, de la saveur, de la couleur, de la lumière, de la sécheresse, de l'humidité, etc. Aussi toute la série des *qualités* sensibles est contenue sous cette espèce.

Or ces *qualités*, quand elles sont transitoires, comme la pâleur causée par la crainte, et la rougeur causée par la honte, s'appellent *passions*. Quand elles sont permanentes, comme la pâleur qui résulte d'une complexion mélancolique, la rougeur qui résulte d'une complexion sanguine, la chaleur qui résulte d'une complexion bilieuse, on les appelle *qualités passibles*.

On pourrait demander si la *passion* et la *qualité passible* sont des espèces de *qualités* essentiellement différentes entre elles.

Il est facile de voir que non. Leur différence n'est qu'accidentelle, parce que les causes qui les produisent dans le sujet l'altèrent toutes de la même manière, et ne varient que du plus au moins. Ainsi une pâleur qui, causée par la crainte ou la maladie, n'est qu'une *passion* passagère, peut facilement se changer en *qualité passible*, si la crainte ou la maladie s'aggrave au point de produire dans la complexion une altération durable.

Il faut remarquer que quelquefois une qualité paraît appartenir à deux espèces, parce qu'elle a quelque chose du caractère propre à l'une et à l'autre; ainsi la chaleur est la vertu active du feu, et elle appartient à la seconde espèce, qui est la *puissance*, et en même temps elle cause une altération, et par là se rattache à la troisième espèce. Pour la déterminer, il faut examiner ce qu'il y a en elle de principal et de plus essentiel. Dans la chaleur, par exemple, ce qui paraît être essentiel, c'est qu'elle est une *qualité* altérative, et par conséquent elle appartient essentiellement à la troisième espèce, bien que, considérée dans le feu, elle soit un

principe d'action et qu'elle paraisse avoir le caractère de *puissance*. La faculté nutritive, au contraire, bien que, causant une altération dans la nourriture, elle paraisse appartenir à la troisième espèce de *qualité*, est principalement ordonnée à l'action, et, par conséquent, elle appartient essentiellement à la seconde espèce, qui est la *puissance*.

§. IV.

De la quatrième espèce de qualité, à savoir de la forme et de la figure.

Le mot *forme* se prend dans trois sens : 1^o pour l'acte substantiel qui informe la matière première ; nous traiterons de cet acte au commencement de la *Physique* : on dit ainsi que l'âme est la *forme* d'un être vivant. 2^o pour un acte ou actualité quelconque, soit accidentelle, soit substantielle : ainsi la blancheur, la vertu, la science, s'appellent des *formes* accidentelles. 3^o pour une *qualité* qui résulte de la disposition des parties de la *quantité* ; on dit ainsi la *forme* du visage, la *forme* de la main, etc. ; nous le prenons ici dans ce troisième sens. Quant au mot *figure*, il se prend quelquefois pour image ; l'Apôtre a dit : *Le Christ est la figure de la substance du Père éternel* ; d'autres fois, comme le mot *forme*, il se prend pour la qualité qui résulte de la disposition des parties : c'est ce qui a lieu quand nous disons que la cire prend la *figure* ronde, triangulaire, carrée, etc., c'est dans ce dernier sens que nous l'entendons ici.

Nous définissons donc cette quatrième espèce : *une qualité qui résulte de la disposition diverse des parties de la quantité*. En effet, les parties de la quantité sont en soi indifférentes à être disposées d'une manière ou d'une autre, par exemple, en manière de pyramide ou de triangle : c'est cette *qualité* par laquelle elles sont disposées et terminées de telle ou telle manière, qui s'appelle *Forme*, ou *Figure*. La *Forme* ou la *Figure* peut se définir encore : le terme de la

quantité, car la *figure* est constituée par la terminaison de la *quantité*. Dans les choses artificielles, cette disposition ou ce terme des parties de la quantité s'appelle *forme* : on dit, par exemple, la *forme* d'une maison, la *forme* d'un navire. Dans les choses naturelles, au contraire, elle s'appelle *figure* ; on dit la *figure* d'un homme, la *figure* d'un bœuf, etc. Il faut avouer que souvent ces deux mots s'emploient indifféremment dans l'un ou l'autre sens. Aristote les mentionne tous deux cependant, par respect pour l'usage qui les a conservés pour exprimer la double *qualité* qui résulte de la disposition des parties.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE LA QUALITÉ, ET DE SA COORDINATION.

Aristote énumère trois propriétés de la *qualité* : la première, c'est d'avoir un contraire. En effet, les *qualités* se combattent et se repoussent mutuellement d'un sujet ; la chaleur repousse le froid, le vice repousse la vertu, et la maladie la santé. Cependant cette propriété trouve quelques exceptions parmi les *qualités*, notamment pour les *figures*, la lumière et quelques autres. La seconde propriété, c'est d'être susceptible de plus ou de moins. Les *qualités*, en effet, peuvent augmenter ou diminuer d'intensité, ainsi une petite chaleur augmente pour devenir grande, une grande chaleur diminue. Nous parlerons de cette augmentation et de cette diminution de l'intensité dans la troisième partie de la *Physique*. Toutes les *qualités* ne sont pas non plus capables de ce changement, car les *figures* et les *puissances* naturelles n'ont point d'intensité.

La troisième propriété, c'est de fonder la ressemblance et la dissemblance : en effet, les choses qui s'accordent en *qualité* s'appellent semblables, et celles qui ne s'accordent pas s'appellent dissemblables.

Voici la coordination de ce prédicament. Le genre suprême, c'est la *qualité*. Elle se divise par les quatre espèces énumérées, et expliquées plus haut. La première espèce se divise en *habitus* et *disposition*. Parmi les *habitus*, il y en a que nous tenons de Dieu par infusion, il y en a que nous acquérons par nous-mêmes. Ceux que nous tenons de Dieu sont la Grâce, la Foi, l'Espérance, la Charité, les dons de l'Esprit-Saint, la lumière de Gloire, la lumière prophétique et les autres vertus surnaturelles.

L'*habitus* acquis est *intellectuel* ou *moral*; ce dernier réside dans l'appétit. L'*habitus intellectuel* se divise en *intelligence*, *sagesse*, *sciences*, *prudence* et *arts*. L'*habitus moral* se divise en *bon* et *mauvais*; le *bon* se divise en *vertus*, comme la *justice*, la *température*, la *force* et autres contenues sous celles-ci. Le *mauvais* se divise en *vices*, autant que l'on peut compter les vices parmi les *habitus*. En effet, ils paraissent n'être proprement que des *dispositions*, parce qu'ils s'appuient sur des principes instables, à savoir sur les passions et les biens apparents.

La *disposition*, au contraire, se divise en *corporelle* et *spirituelle*. La *disposition corporelle* se divise en *opérative* et non *opérative*; l'*opérative* embrasse plusieurs talents : ceux de danser, de peindre, d'écrire, etc.; à la non *opérative* se rattachent la beauté, la difformité, la santé, les maladies, etc. La *disposition spirituelle* embrasse l'opinion, la foi humaine, le soupçon et mille autres *qualités* faciles à ébranler.

La seconde espèce, à savoir la *puissance* et l'*impuissance*, se divise en *puissance d'agir* et *puissance de résister*. La *puissance d'agir* est *immanente*, c'est-à-dire ne produisant pas son œuvre au dehors, ou *passagère*. En cette dernière l'opération passe et se manifeste extérieurement. La *puissance immanente* se divise en *végétative*, *cognitive* et *appétitive*. La *puissance végétative* se subdivise en *génération*, *nutritive* et *augmentative*; la *puis-*

sance cognitive, en *intellect* et *sens* ; et la *puissance appétitive* se divise en *volonté* et *appétit sensitif*. Nous parlerons longuement de ces puissances au traité de l'âme. La *puissance de résister*, au contraire, contient sous elle le *dur*, et le *mou*, le *solide* et le *fragile*, etc. Quelques-uns placent les *espèces intentionnelles* sous cette seconde espèce ; il vaut mieux pourtant les rattacher à la première, parce qu'elles complètent les *puissances cognitives* en les déterminant à opérer bien ou mal, ce qui est le propre de la première espèce de *qualité*.

La troisième espèce, à savoir la *passion* et la *qualité passible*, peut se diviser en cinq *qualités* sensibles : la *couleur*, l'*odeur*, le *son*, la *saveur*, et les *qualités tangibles*, comme le *froid* et le *chaud*, etc. : ce sont les cinq genres d'altération que peuvent subir les corps, ou les sens. Quand elle frappe les corps, elle est dite *physique*, et *intentionnelle* quand elle s'adresse à nos sens. Ces *qualités* se subdivisent encore, suivant qu'il y a plusieurs saveurs, plusieurs couleurs, etc.

La quatrième espèce à savoir, la *forme* et la *figure*, se divise en *plane* et *solide*. La *figure plane* se divise en *angulaire* et *circulaire*. La *circulaire parfaite* n'a qu'une espèce, mais la *circulaire imparfaite* a plusieurs espèces, l'*ovale*, la *lenticulaire*, etc. ; la *figure angulaire* se divise en *triangulaire* ou *trigone*, et *polygone*, c'est-à-dire se composant de plus de trois angles, comme le *carré*, le *pentagone*, etc. Le triangle se divise ou à raison des côtés, ou à raison des angles ; à raison des côtés il se divise en *isopleure*, dont les trois côtés sont égaux ; *isocèle*, dont deux côtés seulement sont égaux, et *scalène*, dont les trois côtés sont inégaux ; à raison des angles, il se divise en *oxygone*, qui a trois angles aigus ; *rectangle*, qui n'a qu'un angle droit, et *amblygone*, qui a un angle obtus. La *figure quadrangulaire* se divise en *carré*, dont les côtés sont égaux et les angles droits ; *rhombe*, dont les côtés sont égaux, mais les angles

inégaux ; *rhomboïde*, qui n'est ni équilatéral, ni équiangle ; et plusieurs autres espèces de *figures*. La *figure solide* contient celles qui manquent d'angles, par exemple la *sphérique*, l'*ovale*, la *cylindrique*, la *lenticulaire*, etc., et les *angulaires*, comme la *cubique*, la *pyramidale* et d'autres encore dont les géomètres savent le détail.

QUESTION SIXIÈME

DES SIX DERNIERS PRÉDICAMENTS.

Les six derniers prédicaments sont ordinairement traités ici très-brièvement, parce qu'ils sont tous ou presque inusités, ou expliqués ailleurs avec étendue. L'*action* et la *passion*, par exemple, nous occuperont quand nous en serons à la *Physique*. Disons en général en quoi ils consistent. Scot et la plupart des philosophes pensent que ce sont des *relations* ; mais, s'il en était ainsi, pourquoi en aurait-on fait des prédicaments distincts ? Puis ils ne consistent pas à *être pour*, comme la *relation* ; l'action consiste à *être par*, et la passion à *être dans* ; le *site* consiste dans la disposition des parties, etc. Ce ne sont donc point des *relations*. D'autres pensent que ce sont des dénominations extrinsèques ; mais alors ils constitueraient un nouveau genre de choses, et par conséquent ils seraient mal dénommés. En effet, les dénominations de *vu*, d'*aimé*, de *commu*, ne constituent pas une espèce de prédicament, parce qu'on les ramène aux prédicaments des *formes* d'où elles sont tirées ; et si l'*ubi*, le *quando*, etc., ne sont que des dénominations tirées du lieu et du temps, elles appartiendront au même prédicament que le lieu et le temps. Aussi a-t-on dit avec plus de vraisemblance que ce sont des modes intrinsèques aux choses mêmes, bien qu'ils dépendent de quelque condition extérieure ; l'*ubi*, par exemple, est un mode qui

affecte la chose, en ce sens qu'elle est dans un lieu. Telle paraît être la pensée de saint Thomas (I. p. de la II. q. XLIX, art. 1). Mais la question n'est pas assez importante pour que nous la discutons longuement; il sera plus utile, à cette occasion, de dire tout de suite quelque chose sur les *modes* en général; ensuite nous expliquerons chacun de ces prédicaments en quelques mots.

ARTICLE PREMIER:

DES MODES ET DE LEUR DISTINCTION D'AVEC LES CHOSES MODIFIÉES.

Le nom de *mode* est tellement vague, et il est applicable à des sens si divers, qu'on peut à peine le fixer par une définition; il se prend dans un sens très-large pour tout ce qui détermine la chose à quelque façon d'être. En ce sens, non-seulement les accidents, mais aussi la forme et la différence essentielle peuvent s'appeler des *modes*, puisqu'ils déterminent à une certaine façon d'être. Le *mode* se prend plus spécialement pour la médiocrité, ou pour un état moyen entre les extrêmes. C'est en ce sens que saint Augustin dit (au livre IV sur la Genèse, *Explication littérale*, ch. III): *Le mode est ce que la mesure détermine*, et Horace, en deux beaux vers latins:

*Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citrèque nequit consistere rectum.*

« Il y a un *mode* dans les choses, il y a des limites certaines, en deçà et au delà desquelles ne peut se trouver le bien. »

Ce n'est ni l'un ni l'autre de ces sens que nous prenons ici. Nous entendons par *mode* ce qui produit un nouvel état de la chose, plus encore que ce qui produit la chose elle-même. La chose est une entité plus noble, substantielle comme la forme et la matière, ou accidentelle comme

la chaleur, le froid, la vertu, la quantité, etc. ; le *mode* est moindre, c'est lui qui fait que les choses sont de telle ou telle façon. Ainsi la lenteur et la promptitude ne sont ni le mouvement, ni la puissance motrice, mais le *mode* en vertu duquel cette puissance et ce mouvement sont de telle ou telle façon. Il y en a qui distinguent les *modes* des accidents, en ce que l'accident peut être conservé par Dieu sans le sujet, et non le *mode*. Mais qui peut savoir si Dieu ne peut point conserver aussi les *modes* séparément des sujets, et nous appartient-il d'assigner des termes à la Puissance divine ? D'autres disent que le *mode* ne produit dans le sujet rien autre chose que lui-même : ainsi la courbure ne communique pas au rameau d'autre propriété que celle d'être courbé ; l'accident, au contraire, communique autre chose que lui-même, à savoir une certaine force et une certaine énergie : ainsi la chaleur donne, outre la propriété d'être chaud, la force d'échauffer, de dissoudre, etc. Mais peut-être, parmi les accidents, s'en trouve-t-il qui ne communiquent pas au sujet autre chose qu'eux-mêmes ; et, au contraire, il ne manque point de *modes* qui donnent aux choses une énergie nouvelle : ainsi une chaleur plus intense peut plus qu'une chaleur plus faible. D'autres prétendent que tous les accidents sont des *modes*, mais ce n'est qu'une dispute de mots. Quant à nous, nous ne confondrons pas les *modes* avec les accidents, qui sont plus nobles ; c'est quelque chose d'infime dans l'ordre des êtres qui fait que les choses plus nobles, et entre autres les accidents eux-mêmes, sont de telle ou telle façon.

Cette notion du *mode* étant donnée, parlons de ce qui le distingue de la chose modifiée. Quelques-uns pensent qu'aucun *mode* ne peut être distingué des choses, d'autres veulent que presque tous les *modes* en soient réellement distincts. Il faut prendre un parti moyen entre ces extrêmes.

Parmi les *modes* il y en a de *positifs*, comme la promptitude dans le mouvement, et l'intensité dans la chaleur ;

d'autres sont *négatifs*, comme ceux qui emportent formellement une négation : ainsi le caractère de fini et la brièveté dans une ligne emportent sa quantité avec la négation d'une étendue ultérieure. Dans les *modes positifs*, les uns sont tout à fait *extrinsèques*; ce sont ceux qui, n'ajoutant rien à la chose, modifient seulement ses relations : ainsi une colonne est à ma droite ou à ma gauche, sans éprouver aucun changement; c'est moi qui ai changé de situation par rapport à elle. D'autres, au contraire, sont *intrinsèques*, et disent une particularité dans la chose même, comme la *figure* dans la chose figurée, la *passion* dans le patient, et la *situation* dans une chose située quelque part. Dans les *modes intrinsèques*, il y en a d'*absolus*, qui indiquent dans une chose une particularité sans aucun rapport à autre chose, comme la durée dans ce qui dure. D'autres sont *connotatifs*; ils indiquent une particularité dans la chose même, mais avec indication de quelque chose d'extrinsèque : ainsi, brûler dans le feu indique une puissance qui est dans le feu, non point précisément à raison d'elle-même, mais en tant qu'elle indique dans la chose brûlée un effet produit par elle.

Cela posé, il est d'abord évident que les *modes négatifs* n'indiquent point dans la chose une particularité qui en soit distincte, mais seulement la négation d'un extrinsèque distinct de cette chose : la chaleur, par exemple, quand de forte elle devient faible, prend un nouveau *mode*, non parce qu'on y a ajouté, mais parce qu'on y a retranché.

Il est constant, en second lieu, que les *modes extrinsèques* emportent une particularité distincte de la chose, non point dans la chose même, mais dans ses relations : ainsi un mur qu'on ne voit pas est vu, quand l'œil a changé dans ses rapports avec lui.

En troisième lieu, les *modes connotatifs* indiquent une particularité distincte de la chose, à savoir ce qui s'y adjoint : ainsi le feu qui échauffe indique une particularité distincte

du feu, à savoir la chaleur produite par le feu dans l'objet échauffé.

La question ne roule donc plus que sur deux points : 1^o les *modes connotatifs*, outre l'extrinsèque qu'ils emportent, indiquent-ils dans la chose une particularité qui en soit distincte? 2^o les *modes absolus intrinsèques* ajoutent-ils aux choses une particularité qui en soit distincte?

PREMIÈRE CONCLUSION. — *Si une chose en indique une autre par elle-même, le mode connotatif ne pose dans cette chose rien de distinct.*

La conclusion est évidente. Ce qui est tel par soi n'a pas besoin d'autre chose pour être tel : donc si une chose, par sa propre entité, est connotative d'une autre, le *mode connotatif* ne pose rien dans la chose qui en soit distinct : ainsi le rapport d'une science à son objet n'est point quelque chose de distinct de la science ; car la science est ordonnée à son objet de sa nature, et, en général, toutes les relations transcendantales ne sont point distinctes des choses, en vertu de ce principe, que nous enseignerons en *Physique*, que le *mode* d'union n'est pas distinct de la matière et de la forme, parce que la forme est par elle-même l'acte de la matière, et que, par conséquent, pour être en acte, autrement pour produire l'union, il suffit qu'elle soit appliquée à la matière.

SECONDE CONCLUSION. — *Si, au contraire, le mode connotatif n'est point renfermé dans la nature même de la chose, c'est une particularité résidant dans cette chose, mais distincte d'elle.*

Preuve de la conclusion. Ce qui n'est point tel par soi a besoin de quelque chose pour devenir tel. Si donc une chose n'est point par sa nature connotative d'une autre, il est impossible qu'elle l'indique réellement sans l'adjonction d'autre chose. Par cette raison nous pensons que les relations prédicamentelles sont distinctes des choses absolues, parce qu'elles ne sont point renfermées dans leur essence ;

de même s'il y a six prédicaments attribués intrinsèquement aux choses, comme on le sait, ce sont des *modes* qui sont ajoutés à ces choses, car la chose n'a point par sa nature tel *mode*, l'*ubi*, le *site*, le *quando*, etc.

J'avoue cependant qu'il est bien difficile de discerner quels sont les *modes relatifs intrinsèques*, et si une chose en indique une autre par sa propre entité. De là sont nées ces questions sur la distinction des relations de leur fondement, et sur les six derniers prédicaments, comme aussi sur la distinction du mode d'union des extrêmes unis.

Il est inutile sans doute de les développer ici plus longuement. Nous en traiterons à mesure que le cours de l'ouvrage nous fera rencontrer une de ces questions auxquelles l'usage attribue quelque importance.

TROISIÈME CONCLUSION. — *Les modes positifs absolus, qui peuvent être et ne pas être dans la chose modifiée, en sont réellement distincts, et y ajoutent quelque chose de réel.*

La conclusion est tellement évidente, qu'il serait à peine possible de penser autrement. Quelque doute a bien pu s'élever à l'égard des *modes intimes*, qui ne peuvent être séparés de la chose : par exemple, à l'égard de l'existence ; mais il est évident de soi que les *modes* qui ne sont qu'adventices dans les choses, et qui les changent réellement en elles-mêmes, en sont distincts, et y ajoutent quelque chose. D'abord, ils en sont distincts ; la preuve la plus évidente de la distinction, c'est qu'une chose puisse être sans l'autre : donc les *modes*, sans lesquels la chose peut être, ne sont point la chose même ; ils ajoutent à la chose quelque réalité. En effet, la chose qui en est affectée est en elle-même autrement qu'elle n'était, et si rien de réel ne lui était ajouté, elle ne serait pas autrement. Par exemple, si rien n'est ajouté à la chaleur, elle n'aura pas plus d'intensité.

Quelques-uns objectent : Pour la distinction réelle il ne suffit pas que la chose puisse être sans le *mode*, il faut encore

que le *mode* puisse être sans la chose, au moins par un acte de la Puissance divine; or, puisqu'il ne peut arriver qu'il y ait intensité de chaleur sans chaleur, ni mouvement sans chose mue, ces *modes* et autres semblables ne peuvent pas être distincts de la chose.

Mais cette condition est toute gratuite. D'abord la question de savoir si Dieu peut conserver les *modes* des choses sans les choses n'est point encore résolue; ensuite il suffit, pour qu'il y ait distinction, qu'un des extrêmes puisse être sans l'autre; mais que cet autre ne puisse être sans le premier, c'est seulement une preuve qu'il en dépend nécessairement, et l'on trouve bien des choses qui ne peuvent être sans d'autres, et qui s'en distinguent cependant; la matière ne peut être sans une forme, l'acte vital sans un principe vital, l'effet sans une cause; et cependant la matière est distincte de toute forme, l'acte vital est distinct de son principe, et l'effet de sa cause: donc, de ce que le *mode* ne peut pas être sans une chose modifiée, il s'ensuit qu'il en dépend nécessairement, non qu'il n'en est pas distinct.

D'autres répondent. Le *mode* est réellement distinct de la chose modifiée, s'il peut en être séparé; mais il n'ajoute pas pour cela à la chose une entité distincte d'elle; il ne fait qu'indiquer dans l'entité même de la chose un caractère différent de celui qu'elle avait, quand elle ne possédait pas le *mode*.

Il y a là ou un jeu de mots ou une contradiction. Il y a contradiction à admettre que la chose soit autre, sans que rien de réel soit ajouté: donc si le *mode* n'est que la chose même, l'addition du *mode* ne lui donnera pas un caractère différent; et même l'addition n'aura pas lieu, car ce qui n'est rien ne peut pas être ajouté.

Mais, *réplique-t-on*, nous ne disons pas que le *mode* n'est rien; nous nions seulement qu'il soit une entité distincte de la chose, c'est comme un milieu entre le néant et la chose; ce sera quelque chose de modal. Mais, si c'est

quelque chose de modal, c'est donc quelque chose : donc aussi quand le *mode* est ajouté à la chose, quelque chose y est ajouté. Peu importe de quel nom on appelle ce quelque chose, il ne faut pas disputer sur les noms. Quant à nous, nous l'appelons entité, ou réalité modale, parce que entité et réalité sont des noms tellement généraux, que tout ce qu'il y a de réel est contenu sous eux.

ARTICLE DEUXIÈME.

DE L'ACTION ET DE LA PASSION.

Nous parlerons de ces prédicaments dans la partie de cet ouvrage consacrée à la *Physique*. Remarquons seulement maintenant que dans l'effet on peut distinguer trois choses : 1^o sa sortie de la cause efficiente; 2^o sa réception dans le sujet; 3^o sa production. Ainsi, quand la chaleur est produite par le feu dans le bois, cette chaleur sort du feu, elle est reçue dans le bois, et pendant quelque temps elle reste en train de se produire. La sortie d'un effet de sa cause s'appelle *action*, sa réception dans le sujet s'appelle *passion*, et le fait de se produire s'appelle *mouvement* : le premier fait constitue un prédicament, qui s'appelle *l'action*; le second constitue un autre prédicament, qui s'appelle *la passion*; pour le mouvement, ce n'est qu'une chose passagère et incomplète, qui n'appartient à aucune espèce de prédicament, et qui se réduit au prédicament de son terme : ainsi le mouvement productif de la chaleur se ramène au prédicament dans lequel la chaleur est placée.

Cela posé, *l'action* prédicamentelle se définit : *l'acte second d'une puissance active*, ou l'accident par lequel la cause est constituée actuellement comme causant. Ces deux définitions n'en font qu'une, et cela résulte des termes mêmes. En effet, de même qu'une cause agit en tant qu'elle produit un effet, *l'action* est ce par quoi une cause est con-

stituée, produisant actuellement son effet. On donne quelquefois cette troisième définition : l'*action* est la forme suivant laquelle nous sommes dits agir sur ce qui nous est soumis.

La *passion*, au contraire, est l'acte second de la puissance passive, ou l'accident par lequel le sujet est constitué comme recevant actuellement l'effet imprimé par l'agent : pâtir n'est pas autre chose que recevoir un effet : la *passion* sera donc ce par quoi le sujet reçoit actuellement l'effet imprimé par l'agent.

Le prédicament de l'*action* se divise en *action externe*, celle qui produit quelque chose au dehors, comme brûler, couper, etc.; et *action immanente*, celle qui ne produit rien au dehors, mais qui se termine tout entière dans son principe : comme comprendre, imaginer, vouloir, etc. L'*action immanente* étant vraiment et proprement une *action*, appartient à ce prédicament, bien que quelques-uns le nient. L'*action immanente* se divise en *cognitive* et *appétitive*; la *cognitive*, en *sensitive* et *intellective*; l'*appétitive*, en *volition* et *appétition sensitive*. L'*action externe* se divise en *artificielle* et *naturelle*; l'*artificielle*, en diverses espèces d'art, comme peindre, danser, chanter, etc.; la *naturelle* se divise en *accidentelle* et *substantielle*, si cependant la génération substantielle est vraiment une *action* distincte de l'altération; chacune d'elles aussi se subdivise en diverses espèces. La *passion*, de son côté, se divise suivant les diverses divisions de l'*action*: en effet, à chaque *action* qui produit son effet correspond une *passion*.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PRÉDICAMENTS *Ubi* ET DE SITE.

L'*ubi* se divise communément en *ubi* divin et *ubi* créé. L'*ubi*, ou plutôt l'*ubique*, le *partout* divin, est la présence

de Dieu en tout lieu, à raison de son immensité par laquelle il remplit tout, bien qu'on dise dans un sens spécial qu'il est dans le ciel comme sur son trône, parce qu'en cet endroit, qui est le plus noble de tous, sa Majesté brille d'une éclat plus grand, et aussi parce que c'est en ce lieu que les Bienheureux le voient. C'est ce qui fait dire au Prophète : « Le Ciel est mon trône, et la terre est l'escabeau de mes pieds » : *Cœlum mihi sedes est, et terra scabellum pedum meorum.*

L'*ubi* créé se divise en *ubi définitif* et *ubi sacramentel*. L'*ubi définitif* est celui par lequel la chose est en un lieu, et non pas en un autre; l'*ubi sacramentel* est la présence d'une substance qui demeure en son lieu naturel sous les accidents d'une autre, dont elle a pris la place. C'est ainsi qu'aux yeux de la Foi le corps de Notre-Seigneur est présent dans l'Eucharistie. L'*ubi définitif* se divise en *ubi spirituel*, par lequel une substance spirituelle est présente dans un lieu, de telle sorte qu'elle y soit toute en tout, et toute en chaque partie du lieu; et en *ubi quantitatif* ou *circonscriptif*, par lequel une substance corporelle est dans un lieu dont elle occupe le tout dans son intégrité, et une partie seulement dans chacune de ses parties. Ce dernier seul paraît être prédicamentel.

On peut donc définir avec Gilbert le prédicament de l'*ubi* : *la circonscription d'un corps par la circonscription d'un lieu*; ou bien : *l'accident par lequel la chose est dans un lieu*, ou encore *l'accident par lequel elle est déterminée à être dans un lieu plutôt que dans un autre*. En effet, le corps est de soi indifférent au lieu, il a besoin pour être en tel lieu plutôt qu'en tel autre d'une détermination adventice; c'est cette détermination accidentelle que nous dénommons l'*ubi*.

Nous concluons de là que l'*ubi* divin n'est pas dans le prédicament, car ce n'est pas un accident ou une circonscription, ce n'est même pas proprement un *ubi*, c'est un *ubique* ou plutôt une immensité qui n'est point placée, et

qui, renfermant tous les lieux et toutes les choses placées, s'étend infiniment au delà. L'*ubi sacramental* n'y est pas compris non plus, parce qu'il est d'un caractère tout autre que l'*ubi naturel*; il en est de même de l'*ubi spirituel* : les choses spirituelles n'occupent pas les lieux d'une manière univoque comme les corps; leur manière d'y être est bien différente. Laissons aux Théologiens le soin de traiter cette question plus à fond.

Aristote désigne six différences dans l'*ubi* (*III Phys.*, t. 45) : en haut, en bas, avant, derrière, à gauche, à droite. Ces différences doivent être envisagées non point par rapport à nous, mais par rapport à l'univers, comme le philosophe l'indique lui-même.

Le *site* est la disposition des parties dans un lieu; une même chose, en effet, subit en un même lieu diverses positions de parties : un homme, par exemple, est assis, debout, ou couché; on appelle *site* ces diverses dispositions de parties dans un lieu. Le *site* est *naturel*, quand les parties d'une chose sont dans leur disposition propre, quand un arbre, par exemple, a ses racines en bas et ses branches en haut. Il est *non naturel* dans le cas contraire; par exemple, si les racines de l'arbre sont en haut et les branches en bas. Chacun de ces *sites* se subdivise en diverses espèces.

ARTICLE QUATRIÈME.

DES PRÉDICAMENTS *Quando* ET DE L'*Habitus*.

Le prédicament *quando* est un accident résultant dans les choses de ce qu'elles sont dans un temps, en ce sens qu'elles en dépendent et sont mesurées par lui. Or, le temps c'est la durée du mouvement d'un premier mobile qui achève sa révolution en vingt-quatre heures. De même que le prédicament *ubi* résulte de ce que la chose est dans un lieu, de ce que sa durée dépend de la durée d'un

premier mouvement ou du temps résulte le prédicament *quando*.

Quelques-uns placent dans ce prédicament le *quando angélique*; car les anges ont leur temps, qui est la mesure de leurs opérations; mais généralement on ne l'y admet point, soit parce que le temps angélique ne s'accorde pas univoquement avec le nôtre, et que, par conséquent, le *quando angélique* ne s'accorde pas non plus avec le *quando* des choses corporelles, soit parce que, pour les anges, il n'y a pas de temps commun d'où dépendent nécessairement leurs opérations, comme les durées des choses corporelles dépendent de la durée du mouvement d'un premier mobile.

Les espèces de ce prédicament consistent dans les réponses à cette question : *quand?* c'est hier, demain, aujourd'hui, l'année passée, etc.

L'*habitus* se définit : un accident résultant dans les choses de la manière dont on est couvert. Il est déterminé par les vêtements et les armes. En effet, comme le remarque saint Thomas (I P. de la II., q. XLIX, art. 1), le prédicament de l'*habitus* n'est point le vêtement même ni le corps, mais un être intermédiaire résultant dans le corps de la manière dont il est orné par des vêtements ou équipé par des armes. Les espèces sont les *armes* et les *vêtements*. Les *armes* se divisent en *offensives* et *défensives*, et chacune de ces divisions admet diverses espèces. Les *vêtements* se divisent en *vêtements d'hommes* et *vêtements d'animaux*, puis encore en diverses espèces inférieures.

En voilà assez pour ces prédicaments de second ordre, leur importance n'exige point de plus longs développements : il nous suffit de les avoir esquissés, comme on le fait habituellement.

QUESTION SEPTIÈME.

DES POST-PRÉDICAMENTS.

ARTICLE UNIQUE.

Nous avons déjà parlé des *post-prédicaments* dans la *Logique mineure*. Ce sont des modes qui s'attachent aux choses prédicamentelles comparées l'une à l'autre. Aristote en énumère cinq : l'*opposition*, la *priorité* et la *postériorité*, la *simultanéité*, le *mouvement*, et la *manière d'être*.

Il y a une *opposition* de *propositions*, dont nous avons déjà parlé avec étendue, et une *opposition* de *choses* ; c'est cette dernière que nous considérons maintenant. L'*opposition* de *choses* est la répugnance déterminée de certaines choses entre elles. On l'appelle *répugnance déterminée*, pour exclure l'*opposition* improprement dite qui est entre des choses différentes : par exemple, entre les diverses espèces d'une chose ; cette dernière, en effet, ne se rapporte pas à un extrême déterminé qui lui corresponde, mais chaque espèce de choses est opposée aux autres différemment, ainsi homme à lion, à cheval, à arbre. L'*opposition* proprement dite, au contraire, exige un extrême déterminé auquel un autre répugne, comme le froid, qui répugne à la chaleur, la cécité à la vue, etc. : autrement dit, deux conditions sont requises pour l'*opposition* : la distinction des extrêmes, et une certaine répugnance entre eux.

L'*opposition* est quadruple ; elle est *relative*, *contraire*, *privative*, et *contradictoire*. Il n'y a répugnance, en effet, qu'entre l'être et l'être, ou bien entre l'être et le non-être ; s'il y a répugnance entre l'être et l'être, ou cette répugnance provient d'un rapport mutuel, et alors elle est *relative*, ou elle provient de ce qu'ils se repoussent d'un sujet, comme le froid et la chaleur, et alors elle est *contraire*. Si la répugnance est entre l'être et le non-être, ou le non-être s'ex-

prime par mode de pure négation, comme homme et non homme, et il y a alors *opposition contradictoire*, ou il s'exprime par mode de non-être dans quelque sujet, comme la vue et la cécité, et il y a alors *opposition privative*.

L'*opposition relative* est la moindre de toutes. Un extrême n'y détruit point l'autre, mais l'exige. Elle a donc lieu en Dieu, car elle n'indique pas une privation de l'être, mais seulement la distinction avec rapport. C'est ce que remarque saint Thomas (q. VII, sur la *Puis.*, art. 8, *rép. au 4^e arg.*). Ainsi le Père et le Fils se distinguent par *opposition relative* dans la Trinité. Cette *opposition* se définit : *l'opposition entre deux, provenant de ce qu'ils se rapportent l'un à l'autre*.

L'*opposition contraire* est la répugnance entre deux formes qui, bien qu'elles soient du même genre, sont très-différentes entre elles, et se repoussent mutuellement d'un sujet, comme la chaleur et le froid, la blancheur et la noirceur, le vice et la vertu. Il y a certains contraires qui n'admettent aucun milieu, et pour cela on les appelle *immédiats*, comme le vice et la vertu, la santé et la maladie; il faut, en effet, que l'un ou l'autre soit dans le sujet. Il y en a d'autres qui admettent un milieu : ainsi, entre le blanc et le noir il y a plusieurs couleurs moyennes : le brun, le vert foncé, etc.

L'*opposition privative* est la répugnance entre la forme et sa privation, comme entre la lumière et les ténèbres, entre la vue et la cécité; or, la privation est le manque d'une forme dans un sujet qui est apte à l'avoir. En effet, si le sujet n'est point capable d'une forme, le manque de cette forme n'est pas une privation, c'est une négation : ainsi le manque de science dans la brute, le manque d'ouïe dans la pierre. Pour ce motif, le manque de la vue dans tel animal qui vient de naître n'est pas une privation, parce que, d'après l'ordre de la nature, il n'est pas encore apte à voir.

L'*opposition contradictoire* est la répugnance entre l'être et le non-être; c'est la plus grande de toutes. Les autres op-

posés, en effet, ne se détruisent pas, ou ils souffrent un milieu entre eux, ou au moins ils ont un sujet ou un genre commun ; mais les *contradictaires* se détruisent de telle sorte qu'ils n'admettent rien de commun. Par conséquent, comme le remarque saint Thomas, l'*opposition contradictoire* est la cause des autres, et s'y mêle toujours d'une certaine façon.

Le second *post-prédicament* contient la *priorité*, et la *postériorité*, qui est son corrélatif. Cette seconde qualité sera suffisamment expliquée une fois qu'on connaîtra la *priorité*.

La *priorité* est le mode par lequel une chose en précède une autre. Aristote en énumère cinq. La première est la *priorité de temps*, suivant laquelle une chose en précède une autre en durée ; ainsi le père créé précède son fils. La seconde est la *priorité relativement à l'inférence de l'être*. C'est ainsi que l'appelle Aristote ; elle a lieu entre les choses dont l'une est inférée de l'autre, sans que celle-ci le soit de la première ; en effet, ce qui est inféré d'une chose est présupposé à cette chose : c'est la *priorité relativement à l'inférence de l'être*. L'animal a cette *priorité* sur l'homme, car il est inféré de l'homme, et il n'infère pas l'homme. Et la conséquence suivante est bonne : *Il est homme, donc il est animal* ; tandis que celle-ci est mauvaise : *Il est animal, donc il est homme*. La troisième est la *priorité d'ordre*, elle a lieu quand une chose en précède une autre par ordre : ainsi l'exorde précède toutes les autres parties du discours, et la *Logique* toutes les sciences. La quatrième est la *priorité de dignité*, par laquelle une chose l'emporte sur une autre en excellence : c'est ainsi que le roi précède les princes.

La cinquième est la principale : c'est la *priorité de nature* ; elle a lieu quand, de deux choses qui coexistent dans un même instant réel, l'une dépend de l'autre comme de la cause de son être : ainsi le soleil a la *priorité* sur sa lumière, le feu sur sa chaleur, et en général toute cause sur son effet. Cette *priorité de nature* est double : il y a la

priorité in quo, et la *priorité a quo*. La *priorité in quo* a lieu entre les choses dont l'une donne l'être à l'autre sans en dépendre pour son propre compte : ainsi le soleil donne l'être à la lumière, et pourtant il ne dépend point de la lumière, et absolument parlant il pourrait exister sans lumière. La *priorité a quo* a lieu entre des choses qui dépendent l'une de l'autre suivant divers genres de causalité : par exemple, entre la forme et la matière, personne n'ignore que la forme dépend de la matière, et que la matière, à son tour, dépend de la forme. Saint Thomas revient souvent sur une autre sorte de *priorité*, qu'il nomme *priorité de génération*, et qu'il oppose à la *priorité de perfection*. Une chose est dite avoir la *priorité de génération* quand elle est produite avant une autre : ainsi l'enfant a la *priorité* sur l'homme fait dans l'ordre de génération. La *priorité de perfection*, au contraire, s'attribue aux choses qui ont plus de noblesse : ainsi l'homme fait a la *priorité de perfection* sur l'enfant : comme, en général, la génération naturelle procède de l'imparfait au parfait, il en résulte que les choses plus parfaites sont les dernières dans l'ordre de génération.

Le troisième post-prédicament est la *simultanéité*. Il y en a autant d'espèces qu'il y a d'espèces de *priorité*. La première est la *simultanéité de temps* : elle a lieu entre les choses qui existent simultanément dans le même instant : comme la lumière et le soleil. La seconde est la *simultanéité d'inférence* : elle a lieu entre les choses qui s'infèrent mutuellement : par exemple, entre risible et raisonnable. En effet, cette conclusion est bonne : *Il est risible, donc il est raisonnable* ; de même que la contraire : *Il est raisonnable, donc il est risible*. La troisième est la *simultanéité d'ordre* ; elle a lieu entre les choses qui sont de même ordre : par exemple, entre les espèces d'un même genre. La quatrième est la *simultanéité de dignité*, qui a lieu entre ceux qui sont égaux en dignité. La cinquième est la *simultanéité de nature* :

elle se dit des choses qui, sans être causes l'une de l'autre, se produisent et se détruisent réciproquement : on dit ainsi que les choses relatives sont *simultanées en nature*; car l'une suit de la production de l'autre, et la suppression de l'une entraîne la suppression de l'autre : ainsi, étant donné un maître, il est nécessaire qu'il existe un serviteur, et réciproquement.

A l'égard du *mouvement* et des *manières d'être*, nous n'avons rien à ajouter ici à ce que nous avons dit dans la *Logique mineure*. Nous traiterons du mouvement dans la *Physique*.

LOGIQUE MAJEURE.

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'ÊTRE DE RAISON DANS LA SECONDE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

QUESTION UNIQUE.

DE LA PROPOSITION.

Les préceptes qui concernent la *proposition* et le jugement ont été développés avec assez de soin dans la *Logique mineure*. Nous nous bornerons ici à examiner quelques questions qui y sont relatives. Comme la *proposition* se compose de mots, on se demande : 1^o si la signification des mots vient de leur nature, ou de l'institution arbitraire des hommes; 2^o qu'est-ce que la *proposition* mentale; 3^o si de deux *propositions* qui concernent les futurs contingents l'une est déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse. On pourrait encore parler ici de la vérité, et se

demander si elle se rencontre seulement dans la seconde opération de l'esprit; mais il nous sera plus commode d'examiner cette question dans la *Métaphysique*, où nous traiterons de la vérité en général.

ARTICLE PREMIER.

SI LE SENS EST DONNÉ AUX MOTS PAR LA NATURE, OU PAR L'INSTITUTION DES HOMMES. — OU L'ON TRAITE BRIÈVEMENT DE LA DIVERSITÉ DES IDIOMES ET DES MODES D'ÉCRITURE LES PLUS CONNUS DANS LE MONDE.

Les Stoïciens, comme le rapporte saint Augustin dans son livre des *Principes de la Dialectique*, ont pensé que les mots tirent leur signification, non pas de l'institution des hommes, mais d'une certaine affinité avec les choses. Cette opinion a quelque apparence : *miel* se fait doucement entendre à l'oreille; *volupté*, sonne agréablement; *croix*, durement; *aspérité*, âprement; *murmure* se prononce comme il se produit; *épine* est un mot dont le son pique l'oreille; le hennissement des chevaux, le bêlement des brebis, le tintement des cloches, le cliquetis des chaînes, le sifflement des serpents, le grognement des pourceaux, indiquent par le son même ce qu'ils signifient : robuste se prononce avec force, et puissance ne se dit pas sans un certain effort et une certaine énergie. On prétendait donc que de ces mots originaires qui signifient les choses par une affinité naturelle, dérivent tous les autres mots, soit par similitude, comme de *croix* (*crux*) les *cuisse*s (*crura*), parce que, par leur longueur, leur dureté et leur disposition, les cuisses imitent le bois de la croix; soit par participation, comme *vis* (*force*), *vin* (*vinum*), parce que le vin augmente les forces; *vie* (*vita*) et *vivre* (*vivere*), parce qu'en la vie consiste la force des êtres animés; *vaincre* (*vincere*) et *enchaîner* (*vincire*), parce que l'une et l'autre

action se fait par la force ; soit aussi par une certaine contrariété , comme de *lux* (*lumière*) , *lucus* (*bois*) , parce que les bois ne sont pas éclairés ; et de *movere* (*mouvoir*) , *mons* (*montagne*) , parce que la montagne ne se meut point. La *guerre* , au même sens , s'appellerait *bellum* en latin , parce qu'elle n'est pas une belle chose. Cette opinion est en partie adoptée par Platon dans son *Cratille* , où il enseigne que les mots tirent leur force autant de l'invention des hommes que de la nature.

Pour nous , nous disons que , si l'homme a reçu de la nature le pouvoir d'exprimer ses conceptions par des mots , il faut reconnaître qu'il dépend de lui d'appliquer à un mot donné tel sens qu'il lui plaira.

En effet , ce à quoi l'homme est nécessité par la nature est partout et toujours le même ; or un même mot ne signifie pas partout et toujours la même chose ; au contraire , un même son signifie différentes choses en différentes langues ; souvent une seule et même langue applique un même mot à des sens divers , autrement l'équivoque n'existerait pas : donc ce n'est point d'une affinité naturelle et nécessitante , mais de l'institution libre des hommes , que les mots tirent leur signification. Quel rapport , en effet , entre les mots *amour* , *esprit* , *voix* , *mouvement* , *figure* , et mille autres termes radicaux , et les choses par eux signifiées ? C'est donc parce que l'homme l'a voulu , que certains mots sont employés pour exprimer les choses qui ont quelque affinité avec ces mots ; et l'on peut dire absolument que toute la signification des mots leur vient de l'institution humaine.

Adam , le premier , a donné des noms aux choses (*Génése* , II). Il n'y a donc eu d'abord qu'une langue , la langue hébraïque ; elle s'est conservée seule jusqu'à la tour de Babel. Là , Dieu ayant confondu les langues , chaque famille prit un dialecte propre ; et , suivant la tradition , soixante-douze langues en sortirent. Ces langues mères se rapprochent , dans leurs expressions principales , de la langue

originelle, comme Asteldius le fait voir, dans son Encyclopédie, pour la langue grecque et la langue latine. De ces soixante-douze langues est sortie, par corruptions, dérivations, variations de prononciation, introduction de mots nouveaux, cette variété d'idiomes que Pline remarque avec une juste admiration dans les diverses nations du globe. (Liv. I, *Hist. natur.*, ch. I.)

Chaque nation, et même chaque province, a non-seulement des mots qui lui sont propres, mais aussi une manière propre de prononcer, qui ne vient pas seulement de l'éducation et de la tradition héréditaire, mais de l'influence même du ciel et du sol, de la disposition variée des organes, de la température, de la diversité de l'imagination et de la complexion. Les Hébreux, les Chaldéens, les Arabes, et presque tous les autres Orientaux tirent péniblement leurs expressions du fond de leur gosier, sans doute parce que leur haleine, étouffée et épuisée par une chaleur excessive, ne peut point s'échapper d'elle-même et brièvement; nous-mêmes ordinairement, nous tirons notre haleine du fond de la poitrine, quand nous sommes épuisés par une discussion ou une déclamation trop longue.

Les Allemands, les Polonais, et presque tous les peuples du Nord brisent leurs mots entre leurs dents, comme si la température de ces régions arrêtaient leur respiration, ainsi qu'il nous arrive à nous-mêmes quand nous tremblons de froid. En France, on n'a besoin que de la langue et des lèvres pour former une parole élégante et facile, parce que la respiration n'est ni retenue par l'excès du froid, ni étouffée par l'excès de la chaleur, et qu'elle s'échappe librement : les paroles s'impriment alors facilement sur l'extrémité des organes. Cette diversité fait que les gens d'une nation demeurent étonnés en entendant parler ceux d'une autre, non-seulement à cause des usages que la nouveauté contrarie, mais à cause de la diversité dans la conformation des organes, non moins grande que dans les traits du vi-

sage. La gutturale, que les Espagnols ont reçue des Maures, et les consonnes que les Polonais et les Allemands multiplient dans une seule syllabe, paraissent trop dures aux Français; l'*u* des Français, au contraire, est un écueil pour toutes les autres nations, comme le *schibboleth* des hommes de Galaad, pour les habitants d'Éphraïm (*Juges*, ch. XII.)

Si l'homme n'avait que la connaissance sensitive, comme le remarque saint Thomas (*I Periherm.*, leç. 1), cette connaissance s'appliquant seulement aux choses présentes, la parole lui suffirait pour manifester aux autres ses propres conceptions; mais sa connaissance est intellectuelle : elle s'étend jusqu'aux choses futures et absentes, et, pour transmettre ses conceptions aux hommes à venir et aux absents, il a dû recourir à l'écriture. La parole est une écriture passagère et fluide qui s'imprime dans l'air; l'écriture est une parole permanente et fixe qui va trouver les absents, et se transmet jusqu'à la postérité. Ainsi chez les nations barbares et grossières de l'Amérique qui, presque semblables à des brutes, n'ont de souci que pour les choses présentes, on fait à peine usage de l'écriture; et chez les peuples les moins barbares de ce pays, comme les Péruviens, quand on veut transmettre aux absents la signification de certaines choses, on remplace l'écriture par des images grossières de ces choses.

La manière d'écrire varie suivant la nation; cette diversité n'est pas aussi grande pour l'écriture que pour la parole. On observe deux modes généraux d'écriture : dans l'un, ce sont des caractères symboliques qui représentent les choses; dans l'autre, les caractères ne signifient que les sons; on appelle ces derniers des *lettres*. La réunion de plusieurs lettres forme la syllabe, et plusieurs syllabes donnent un mot. La première manière d'écrire fut en usage chez les anciens Égyptiens; suivant cette manière, ils exprimaient l'idée de Dieu par la figure du soleil, la fécondité

par une corne portant des fruits, etc. Cette manière d'écrire a été conservée en partie par les astronomes, et maintenant encore ils représentent les constellations, et surtout celles du zodiaque, par des figures d'animaux, ou du moins par certaines parties d'animaux : ainsi, par des cornes de taureau ils représentent le signe de ce nom ; par une queue de lion, le signe du Lion, etc. Les Chinois et les peuples de l'extrême Orient n'ont pas d'autre écriture, leur alphabet n'est pas contenu dans un certain nombre de lettres comme chez nous, et ils attribuent à chaque chose un caractère particulier ; aussi le nombre des caractères graphiques s'élève chez eux à quatre-vingt mille, et c'est un inconvénient inimaginable, non-seulement pour les étrangers qui veulent étudier cette langue, mais pour les Chinois eux-mêmes, une vie entière suffisant à peine à connaître tous ces caractères ; et leurs savants ne passent pour tels qu'à raison du grand nombre de caractères qu'ils connaissent. Partout ailleurs, la seconde manière d'écrire a prévalu ; tous les mots sont formés de vingt-quatre ou au plus de vingt-huit lettres : c'est beaucoup moins de travail pour un résultat beaucoup plus satisfaisant.

Mais il n'y a pas encore unité dans la manière de disposer ces lettres. Les Orientaux mènent leur ligne de droite à gauche, comme on peut voir chez les Hébreux, les Chaldéens, les Arabes, etc. ; les Grecs, au contraire, les Latins et presque tous les autres peuples écrivent de gauche à droite. Il est difficile de dire, entre ces deux procédés, lequel est le plus logique ; le premier se peut prévaloir de l'antiquité et de l'usage de la langue sacrée, et aussi de cette considération que le parfait précède l'imparfait : or, il semble que le parfait soit à droite, et l'imparfait à gauche. Le second peut invoquer la commodité, car le mouvement de gauche à droite est plus facile, et en outre l'ordre de la nature, qui procède de l'imparfait au parfait. Les Chinois n'emploient ni l'un ni l'autre moyen ; ils mènent leur ligne

de haut en bas de la page, sans doute parce que, de cette façon, les caractères dont ils se servent se peignent plus facilement.

Mais en voilà assez sur ce sujet.

ARTICLE DEUXIÈME.

SI LA PROPOSITION MENTALE EST UNE QUALITÉ SIMPLE.

Il est constant que la proposition vocale et la proposition écrite sont quelque chose de composé. La première en effet se rend par plusieurs paroles, et la seconde par plusieurs lettres. Il n'est pas moins certain que la *proposition mentale* suppose plusieurs idées, à savoir : l'idée de prédicat et celle de sujet ; mais il est certain aussi qu'elle ne consiste pas dans l'appréhension de ces idées, car ceci appartient à la première opération de l'esprit. La *proposition mentale* consiste donc proprement dans cette action par laquelle notre esprit saisit et juge le rapport des idées entre elles, soit en affirmant, soit en niant, ou plutôt, elle est l'expression de ce rapport, soit négatif, soit affirmatif, renfermé dans notre esprit. Il y en a qui veulent que cette expression soit quelque chose de composé.

CONCLUSION. — *La proposition mentale est une qualité simple, c'est-à-dire, une conception simple représentant le rapport du prédicat avec le sujet.* Saint Thomas l'affirme (I. contre les Gentils, ch. LV.) Voici en quels termes : *Le prédicat et le sujet que renferme la proposition mentale ne forment dans notre entendement qu'une seule espèce totale.* Il affirme la même chose plus expressément encore dans la Somme Théologique (I. p., q. LVIII, art. 2).

Preuve de raison : La conception formée par un acte unique est une et simple ; or la *proposition mentale* est formée par un acte unique : donc elle est une et simple. *La mineure est constante* ; car, étant proposées deux idées, je

juge par un seul acte si l'une est identique à l'autre ou non, et je forme ainsi la *proposition mentale*. La majeure n'est pas moins évidente. L'action, en effet, est pour le terme le fait d'être produit par son agent; mais ce fait est en harmonie avec le terme produit: donc le terme produit par une action simple est un et simple. Ensuite, il n'y a pas plus de motifs pour que le rapport du prédicat au sujet soit décidé par un seul acte que pour qu'il soit exprimé par une seule conception: donc, comme je juge de ce rapport par un seul acte, j'exprime mon jugement par une seule conception.

Expliquons cela d'avantage: Dans la *proposition mentale*, il y a trois choses: 1^o un acte par lequel je juge, par exemple, que *Pierre est savant*; 2^o deux idées auxquelles s'applique cet acte, à savoir: *Pierre* et *savant*; 3^o l'expression de ce jugement, et c'est proprement la *proposition mentale*, c'est-à-dire la conception exprimée et formée par l'acte de jugement. En effet, de même que le mouvement de la langue produit un terme, que l'on appelle locution externe, de même l'action de l'intelligence forme un terme intérieur, que l'on appelle locution mentale. Enfin, qui ne sait qu'en pensant nous parlons intérieurement en nous-mêmes? Or, quand nous saisissons simplement les choses, le terme produit par cette action s'appelle idée, et aussi terme mental; mais celui qui est formé par l'acte de jugement s'appelle *proposition mentale*; cela posé, s'il est certain que la *proposition mentale* suppose plusieurs idées, il est constant aussi que notre esprit juge de leur accord par un seul acte. Ce jugement est donc exprimé par une qualité simple, et cette expression est la *proposition mentale* elle-même. Par un seul mouvement de la langue, nous formons une parole extérieure, et par un seul acte intérieur, nous formons une seule parole intérieure.

Confirmation. L'objet formel de la *proposition mentale* est quelque chose de simple, donc la proposition qui tire son

unité de l'objet sera simple. *J'explique l'antécédent.* Bien que la *proposition mentale* s'applique à deux idées, celle du prédicat et celle du sujet, elle n'a cependant formellement pour objet que le rapport de ces deux idées, qui s'exprime par *est* ou *n'est pas*. Mais ce rapport, bien qu'il s'applique à deux choses, est un et simple; donc l'objet formel de la *proposition mentale* est un et simple.

Première objection. La *proposition mentale* embrasse le prédicat et le sujet; or, l'un et l'autre ne peuvent pas être contenus dans une seule conception: donc la *proposition mentale* n'est pas une conception simple; trois idées la composent, celle de prédicat, celle de sujet et celle de copule.

Réponse. Je distingue la majeure; elle embrasse le prédicat et le sujet: *en tant qu'ils sont contenus dans une seule connaissance judicative*, je le concède; *en tant qu'ils sont plusieurs*, je le nie; le prédicat et le sujet, en effet, pris séparément, sont plusieurs et terminent deux appréhensions, mais dans la considération de notre jugement, ils ne font qu'un, étant unis dans un seul rapport. Donc, comme la *proposition mentale* exprime proprement cet ordre que nous jugeons être entre le prédicat et le sujet, elle considère l'un et l'autre comme ne faisant qu'un, en tant qu'ils sont unis dans un même rapport. Ce n'est ainsi qu'une seule conception renfermant le prédicat et le sujet, comme ne faisant qu'un.

Rien ne s'oppose en effet à ce que plusieurs choses soient perçues par un seul acte et représentées par une seule conception comme étant unies sous une même raison d'être. Ainsi la seule idée de maison embrasse plusieurs choses différentes entre elles, toutes unies sous une seule raison d'être, qui est la construction; de même une seule espèce vivise contient la couleur, la figure, la distance, comme ne faisant qu'un sous la raison de visibilité.

Instance. Le terme d'un acte compositif est composé; or, la *proposition mentale* est le terme d'un acte compositif;

donc elle est composée. *La majeure paraît certaine* ; car un acte est compositif, en tant qu'il forme quelque chose de composé. *La mineure se prouve* ; en effet, comme le dit saint Thomas (I. p., q. LVIII, art. 4), l'homme diffère de l'ange en ce que l'ange voit par une seule intuition le prédicat dans le sujet sans composer, tandis que l'homme conçoit d'abord le sujet, ensuite le prédicat, et joint enfin l'un à l'autre ; on dit pour cela qu'il comprend par un acte compositif.

Réponse. Je distingue la mineure. La proposition mentale est le terme d'un acte compositif, *s'il s'agit d'une proposition représentative et objective*, je le concède ; *s'il s'agit d'une composition entitative*, je le nie ; de même pour la conséquence : donc *la proposition mentale est composée : représentativement et objectivement*, je le concède ; *comme entitivement*, je le nie. *J'explique la solution.* L'ange comprend par une seule intuition tout ce qu'il y a dans la chose ; ainsi, en voyant un homme, il voit tous les prédicats qui conviennent à cet homme, il comprend l'homme et ses attributs sans composition ni division. L'homme, au contraire, qui a une lumière intellectuelle plus faible, ne comprend que par parties ; il comprend par une conception distincte, d'abord le sujet, ensuite le prédicat, et il les unit enfin l'un à l'autre par un acte de jugement en formant une conception unique qui représente l'union du prédicat avec le sujet, ou plutôt le jugement de cet union ; cette conception s'appelle *proposition mentale*, et la proposition s'appelle pour cela composée, non pas entitivement comme étant la réunion de plusieurs conceptions, mais représentativement, parce qu'elle représente comme unis le prédicat et le sujet, qui étaient représentés auparavant comme étant séparés. Faisons-nous comprendre par une analogie : si un peintre représentait d'abord saint Pierre, et ensuite saint Paul sur des toiles distinctes, puis, sur une troisième toile, la rencontre de ces deux apôtres, on dirait que ce dernier tableau est composé, non pas entitivement, car il serait certainement

unique, mais représentativement, parce qu'il représente deux personnages.

Instance. L'ange aussi compose représentativement : donc il n'y aurait aucune différence entre l'homme et l'ange.

Preuve de l'antécédent. Celui-là compose représentativement, qui forme une conception représentant diverses choses ; or l'ange forme une conception dans laquelle sont représentées diverses choses, à savoir le sujet avec ses prédicats : donc il compose représentativement.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Celui-là compose représentativement, qui forme une conception représentant diverses choses, qu'il saisissait auparavant séparément, je le concède ; qu'il ne saisissait pas séparément, je le nie. De même pour la mineure. L'ange forme une conception représentant diverses choses, qu'il saisissait auparavant séparément, je le nie ; qu'il comprenait par un seul acte, je le concède. La composition suppose, en effet, la division : donc, pour composer représentativement le sujet avec le prédicat, il faut auparavant avoir saisi l'un et l'autre par des conceptions distinctes, et former une troisième conception, qui unisse l'une à l'autre : or l'ange ne saisit pas par des conceptions distinctes le prédicat et le sujet, mais il comprend l'un et l'autre par un seul acte. Il ne compose donc pas, même représentativement.

On dira : La proposition vocale est composée, même entitativement : donc aussi la *proposition mentale*.

Réponse. Je nie la parité. En effet, la *proposition mentale* est d'un ordre plus élevé que la proposition vocale, et, par conséquent, elle est moins composée ; car les choses qui sont divisées dans les inférieurs sont unies dans les supérieurs.

Seconde objection. Le syllogisme n'est pas une qualité simple, c'est quelque chose de composé d'une majeure, d'une mineure et d'une conséquence : donc la *proposition*

mentale ne sera pas non plus une qualité simple: ce sera quelque chose de composé de la conception du prédicat et de celle du sujet. *Preuve de la parité.* La *majeure*, la *mineure* et la *conséquence* se conçoivent comme ne renfermant qu'une oraison totale.

Réponse. Je nie la parité. Quant à la preuve, je distingue. La *majeure* et la *mineure* se conçoivent comme n'étant qu'une oraison totale, *formée de plusieurs actes*, je le concède; *formée et exprimée par un seul acte*, je le nie. La *proposition mentale*, en effet, est une oraison unique qui est formée et exprimée par un seul acte; et, pour cette raison, elle est une qualité simple. Le syllogisme, au contraire, est formé de plusieurs actes, qui sont l'accord de la *majeure*, de la *mineure* et de la *conséquence*; cette oraison n'est donc pas une par l'unité de simplicité, mais par celle de composition. Si le syllogisme ne se prenait que pour l'inférence, ce serait quelque chose de simple comme la proposition, parce que cette inférence se fait par un seul acte.

ARTICLE TROISIÈME.

DE DEUX PROPOSITIONS CONTRADICTOIRES SUR LE FUTUR CONTINGENT;
L'UNE EST-ELLE DÉTERMINÉMENT VRAIE, ET L'AUTRE DÉTERMINÉMENT
FAUSSE AVANT LE DÉCRET DE DIEU ?

Il est constant que les propositions contradictoires en matière naturelle sont de toute éternité vraies ou fausses, même en faisant abstraction de tout décret divin. Cette proposition est éternellement et immuablement vraie: *Deux fois trois font six*; et cette autre est fausse: *Deux fois trois font huit*. Il est certain également que la proposition sur le contingent passé ou présent est déterminément vraie ou fausse: ainsi de ces propositions: *Adam a péché*; *Adam n'a point péché*, la première est vraie, l'autre fausse. Et si l'on dit: *Il pleut maintenant dans l'Inde*; *il ne pleut pas maintenant dans l'Inde*, l'une de ces propositions est dé-

terminément vraie, et l'autre fausse, bien que nous ne sachions pas quelle est la vraie. En effet, l'événement contingent, quand il est passé ou présent, n'est plus suspendu, mais il est déterminé à l'une ou l'autre partie de la contradiction. Il ne peut donc y avoir de question qu'à l'égard des propositions sur le futur contingent, comme celle-ci : *Pierre discutera, Pierre ne discutera pas.*

Comme cette question a acquis de nos jours une grande célébrité, nous la traiterons avec soin; et, pour y mettre toute la clarté désirable, 1^o nous exposerons l'état de la question; 2^o nous établirons notre opinion; 3^o nous résoudrons les arguments contraires.

ÉTAT DE LA QUESTION — C'était autrefois une question fort agitée parmi les dialecticiens, que celle de savoir si de deux propositions contradictoires sur un futur contingent il y en a une déterminément vraie de toute éternité. Chrysippe et quelques philosophes plus subtils que solides ont soutenu l'affirmative, au dire de Cicéron (liv. du *Destin*); les autres soutenaient la négative. Cette discussion n'était pas sortie des bornes qui, dans l'École, sont données aux questions de pure théorie, quand, presque de nos jours, des théologiens ont imaginé de la faire intervenir à l'occasion de l'interprétation des Écritures et de la science sacrée. Comme ils ne voulaient pas que Dieu eût défini à l'avance et de toute éternité, par un décret, les événements libres, il leur fallut chercher à expliquer suivant leurs idées le moyen par lequel Dieu avait la prescience certaine des événements futurs. Après avoir imaginé plusieurs procédés insuffisants, parce qu'ils étaient réfutés presque aussitôt qu'avancés, ils demandèrent enfin à la dialectique cette idée, que l'ancienne Théologie n'avait jamais acceptée, à savoir : que Dieu connaît tout à l'avance dans la vérité des propositions contradictoires. Toute proposition, disent-ils, est déterminément vraie ou fausse, et cela de toute éternité; par conséquent, Dieu, à qui n'échappe aucunement la vérité,

même avant qu'il ait porté aucun décret, a connu, dans cette vérité, quels événements devaient arriver, et quels événements ne devaient pas arriver. Ils soutinrent donc, à grand renfort de subtilités, cette opinion, qui devint le fondement de toute leur doctrine sur la prescience de Dieu. Pour moi, je ne puis, sur ce point, considérer sans surprise le dessein de ces hommes, qui confièrent aux subtilités de la *Logique* le développement d'un mystère aussi important. Mais comme le mystère relève de la Théologie, je me renfermerai, ici comme ailleurs, dans mon cadre, laissant aux Théologiens les raisons et les objections théologiques.

Pour exposer plus clairement l'état de la question, il faut d'abord remarquer que les propositions sur un futur contingent peuvent être considérées de deux manières : premièrement, après le décret par lequel Dieu décide quels événements il lui plaît de voir s'accomplir dans le temps. Dieu, en effet, étant l'arbitre suprême de toutes choses, et le Roi des siècles, qui dispose avec un pouvoir absolu de tout ce qui arrive dans le temps, a déterminé à l'avance, de toute éternité, les événements futurs : les maux, par un décret permissif, comme l'appelle les Théologiens ; les biens, au contraire, par un décret effectif et approbatif. Ces décrets une fois rendus, chaque chose arrive suivant la disposition qui la règle, d'une manière suave, mais aussi infaillible, conformément à cette parole d'Isaïe (ch. XLVI) : *Ma résolution sera inébranlable, et toutes mes volontés s'exécuteront* ; et à celle-ci de saint Paul (*Rom.*, IX) : *Qui résiste à la volonté de Dieu ?* Ces décrets sont le fondement de la prescience de Dieu, et des prédictions des prophètes. Il n'y a aucun doute pour un chrétien qu'après les décrets de Dieu, les propositions sur le futur contingent soient nécessairement vraies ou fausses ; et comme ces décrets sont éternels, elles sont vraies ou fausses de toute éternité. Mais ces propositions peuvent être aussi considérées abstraction faite de tout décret divin : ainsi les considéraient Aristote

et les anciens ; ou bien dans un instant de raison qui précède, comme le veulent certains théologiens modernes : c'est ce qu'ils appellent un *signe* antérieur aux décrets, parce qu'il les précède, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de raison, en ce sens que nous concevons la volonté de Dieu comme n'ayant encore porté aucun décret sur les événements contingents. La question, dans cet état, est de savoir si les propositions sur le futur contingent sont vraies déterminément, ou si elles sont indifférentes à l'être ou non, et si elles attendent la détermination de la Volonté divine, qui, de purement possibles, rend leurs objets futurs ou non futurs.

CONCLUSION. -- *Des propositions sur le futur contingent, aucune n'est déterminément vraie ou fausse avant le décret de Dieu, c'est-à-dire en égard à cet état dans lequel nous considérons la Volonté divine comme n'ayant encore rien déterminé sur les événements contingents : ainsi le pensent tous les Thomistes et les autres théologiens qui soutiennent que Dieu connaît les choses futures dans les décrets qu'il en porte.*

Cette conclusion se prouve : 1^o par l'autorité d'Aristote (*I Periherm.*, ch. VIII). Après avoir établi que de deux propositions contradictoires sur le passé et sur le présent, l'une est déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse, il nie expressément qu'il en soit de même dans les propositions sur le futur contingent. Pour ces dernières, dit-il, bien que nécessairement l'une soit vraie, et l'autre fausse, ni l'une ni l'autre n'est vraie ni fausse distinctement ; et la raison, c'est que comme une chose contingente, avant d'être produite, est indifférente à être ou à ne pas être, ainsi la proposition qui s'y rapporte est indifférente à la vérité ou à la fausseté. Saint Thomas s'accorde ici avec Aristote, et nous dit : *Bien que de deux propositions contradictoires l'une ou l'autre soit vraie, ni l'une ni l'autre ne l'est déterminément.*

Nos adversaires répondent : Aristote veut seulement

dire que les propositions ne sont pas directement vraies ou fausses quant à nous, bien qu'elles soient déterminément vraies ou fausses en elles-mêmes.

Mais cette réponse est facile à réfuter. La plupart des propositions sur le présent et sur le passé ne sont point déterminément vraies ou fausses quant à nous, comme celles-ci : *Les astres sont en nombre pair ; les astres sont en nombre impair* : donc si Aristote voulait seulement que les propositions sur le futur contingent ne soient pas vraies ou fausses déterminément quant à nous, il ne leur refuserait rien de ce qu'il accorde aux propositions sur le présent et sur le passé ; or il enseigne expressément que celles-ci sont déterminément vraies ou fausses, et non celles-là ; il ne considère donc pas ces propositions par rapport à nous, mais par rapport à elles-mêmes.

D'autres, laissant là cette interprétation, qui détruit le texte du Philosophe, répondent ingénument que tel a été le sentiment d'Aristote. Il est, en effet, tellement exprès, que son autorité ne peut être éludée par aucune interprétation vraisemblable ; mais, disent-ils, il s'est trompé en ce point, parce qu'il n'avait pas la Foi. (Voir Suarez, II^e partie, *de la Grâce, Prologomène sur la Science conditionnelle*, ch. VIII, n^o 11.)

Quelle réfutation opposer à une pareille réponse ? Faisons remarquer cependant, et tout le monde peut le voir, que nos adversaires ne craignent pas plus de s'écarter de la manière de voir de saint Thomas et des principaux docteurs, que de celle d'Aristote. Nous avons donc pour nous l'autorité de ce philosophe. Prouvons maintenant par la raison qu'il ne s'est pas trompé.

Le premier argument qu'il nous fournit, et saint Thomas avec lui, est celui-ci : la proposition sur le futur n'est point déterminément vraie, tant que son objet n'est point déterminément futur ; or, avant le décret de Dieu rien n'est déterminément futur : donc, la proposition sur le futur n'est

point déterminément vraie ou fausse avant le décret de Dieu. *La majeure est certaine*; car, comme le dit Aristote, et comme le bon sens naturel l'indique, toute proposition tire sa vérité de son objet. Donc, tant que l'objet est indifférent à être ou à ne pas être, la proposition est aussi indifférente à la vérité ou à la fausseté. La *mineure*, qui seule peut être niée, se prouve de trois manières :

I. *Par l'autorité des saints Pères*. Les futurs ne sont point futurs avant ce par quoi ils sont rendus futurs; or, d'après les saints Pères, Dieu les rend futurs par son décret: donc ils ne sont point futurs avant ce décret. La *majeure* est claire par ses termes. La *mineure* se prouve par les textes empruntés aux saints Pères; toute leur éloquence s'est employée au développement de cette vérité. Saint Augustin (*Traité LXVIII sur saint Jean*) dit: *Dieu rend les événements futurs, en les décrétant d'avance*; et (au liv. XXVI contre *Faustus*, sur les *Futurs*): *Je ne connais point ces choses, parce que la volonté de Dieu à leur égard m'est cachée*. Saint Ambroise (livre V sur la *Foi*, ch. VII): *Dieu a fait ce qui doit arriver, car ce qu'il a ordonné, autrement dit décrété, doit arriver*. Saint Hilaire (livre IX sur la *Trinité*) n'est pas moins explicite. Cette doctrine est confirmée par ce passage d'Isaïe (XLV): *Le Seigneur saint d'Israël qui a tout fait dit ceci: Interrogez-moi sur les choses à venir*. Ce que les Septante expliquent ainsi: *Voici ce que dit le Seigneur Dieu, saint d'Israël, qui a fait les choses à venir*; c'est-à-dire, d'après leur interprétation, *qui les a décrétées*. Elles n'étaient donc pas à venir avant qu'il les décrétât.

II. Par une raison de saint Thomas. Le futur, c'est ce qui est, dans sa cause, déterminé à être; mais les choses antérieurement au décret de Dieu ne sont point, dans leur cause, déterminées à être: donc elles ne sont point futures. La *majeure* est de saint Thomas (I. p., q. XVI, art. 7, *rép. au 5^e arg.*), et de plus elle est évidente, car ce qui est futur

c'est ce qui est déterminé à être ; or cette détermination, l'effet contingent ne la tire point de lui-même, mais de sa cause : donc, il est censé futur quand sa cause est déterminée à le produire. *La mineure est constante.* Antérieurement au décret, la première Cause, à savoir Dieu, n'est point déterminée, puisqu'elle se détermine par un décret ; ainsi les autres causes ne peuvent pas non plus être déterminées, soit parce qu'elles ne sont pas encore, soit parce qu'il répugne qu'elles soient déterminées antérieurement à la première cause : donc, antérieurement au décret, les choses contingentes ne sont point, dans leurs causes, déterminées à être.

Mais il faut entendre saint Thomas expliquer tout cela avec la clarté qui lui est habituelle (liv. I. *Périherm.*, leç. XIII) : *Considérons, dit-il, que la vérité consistant à dire d'une chose ce qu'elle est, une chose est vraie de la même manière qu'elle est. Or, quand une chose est dans le présent, elle a l'être en elle-même, et par conséquent on peut dire vraiment d'elle qu'elle est ; mais tant qu'elle est future, elle n'est pas encore en elle-même ; elle est seulement dans sa cause, et cela de trois manières : 1^o pour en sortir nécessairement, et, partant, on peut dire déterminément qu'elle sera ; 2^o en tant que cette cause est disposée à la produire, bien qu'elle puisse en être empêchée : elle est alors déterminée dans sa cause, mais d'une manière variable, et l'on peut dire qu'elle sera, mais non pas avec une certitude entière ; 3^o purement en puissance, sans être plus déterminée à être qu'à ne pas être, et alors on ne peut dire en aucune façon d'elle qu'elle est future.* Le même docteur dit la même chose plus brièvement (I. p., q. XVI, art. 7) : *Ce qui est maintenant a été futur avant d'être, parce que sa cause le déterminait à être : donc, sans sa cause, il n'aurait jamais été que cela dût être. Or la Cause première seule est éternelle : donc, les choses qui sont ne peuvent être dites avoir été futures que depuis*

le moment où la Cause éternelle les a déterminées à cette futurition.

III. Par un argument qui n'a jamais été résolu, et qui ne le sera jamais. Si, antérieurement au décret, les choses étaient déterminément futures, elles tiendraient cela ou d'elles-mêmes ou de quelque cause, or, elles ne tiennent ni d'elles-mêmes, ni d'aucune cause d'être plutôt futures que non futures, donc elles ne sont point déterminément futures. *La majeure est constante ; la mineure se prouve.* Elles ne sont point futures par elles-mêmes, soit parce qu'alors elles seraient nécessairement futures, soit parce que la chose qui ne peut se donner l'être ne peut pas non plus se donner la futurition. Qu'elles ne tiennent d'aucune cause cette futurition déterminée, cela se prouve : toutes les causes antérieurement au décret sont indifférentes et indéterminées, car elles ne se sont pas encore déterminées : donc elles ne peuvent donner à leurs effets d'être déterminément futurs plutôt que non futurs.

Quelques-uns répondent : Les choses sont futures par la supposition qu'elles seront un jour. *Mais au contraire :* si on suppose la chose plutôt future que non future avant le décret, on le fera à l'occasion de la chose elle-même ou d'une cause de cette chose ; or, elle ne doit pas à elle-même cette supposition, puisque par elle-même elle est indifférente à être ou à n'être pas future ; elle ne la doit pas non plus à une cause, puisque les causes sont aussi indifférentes. Donc on ne peut la supposer plutôt future que non future.

On reprend : La chose tient d'être future du décret même, non point en temps qu'il est déjà porté, mais en tant qu'il doit l'être dans le signe à venir. *Mais au contraire :* Dans ce signe, où la volonté de Dieu n'a encore rien décrété, le décret n'est pas plutôt pour être porté que pour ne pas l'être : donc la réponse est nulle. *Preuve de l'antécédent.* Le décret n'est pas plutôt pour être porté que pour ne point l'être, quand la volonté de Dieu est tout à fait indifférente à

ce qu'il soit ou non porté, cela est évident. Or, la volonté de Dieu, avant le décret, est tout à fait indifférente à le porter ou à l'omettre; cela est encore certain puisqu'elle se détermine par un décret : donc le décret n'est pas alors plutôt pour être porté que pour ne point l'être.

Aristote a aperçu cette raison tout à fait péremptoire, quand il a dit : *Les propositions sur le futur contingent sont indifférentes à la vérité ou à la fausseté, car l'événement est égal pour l'une comme pour l'autre, c'est-à-dire ne tend pas plus vers l'une que vers l'autre.* Comme la vérité de la proposition dépend de son objet, tant que l'objet est suspendu entre l'avenir et le non-avenir, la proposition est aussi pendante et indéterminée; c'est lorsque arrive un événement qui fait pencher la balance vers l'un ou l'autre parti, c'est-à-dire, lorsque la Volonté divine donne son décret, que les choses purement possibles par elles-mêmes sont déterminées à l'être futur ou au non-être.

Faisons-nous comprendre par un exemple familier. Avant la sentence des juges nous disons que la décision est encore en balance, parce que ceux dont dépend cette décision n'ont pas encore fixé leur esprit. Si donc quelqu'un nous demandait alors quel plaideur perdra sa cause, nous répondrions que cela n'est pas encore déterminé; c'est seulement quand nous voyons les juges pencher d'un côté ou de l'autre que nous percevons quelque chose de l'événement futur. Pareillement, avant que Dieu, le Juge suprême des choses, dont la sentence détermine tous les événements, ait décrété ce qui lui plaît, aucun événement n'est futur ou non futur, tous les événements sont eux-mêmes indifférents à l'un ou à l'autre parti, et attendent ce décret pour se déterminer dans un sens ou dans l'autre.

D'autres répondent : Les propositions tiennent de la nature même de la contradiction, d'être, l'une déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse.

Mais cette réponse s'appuie évidemment sur le faux. La

contradiction, en effet, affecte également la partie affirmative et la partie négative ; donc, par l'efficacité de la contradiction, la partie affirmative n'est point plutôt déterminément vraie que la partie négative. Je demande comment de ces deux propositions : *les morts ressusciteront* ; *les morts ne ressusciteront point*, chacune des deux contredisant l'autre, l'une serait vraie plutôt que l'autre. Elles sont égales dans la contradiction, elles ont un droit égal à l'effet de la contradiction. L'une n'est donc pas plutôt vraie que l'autre par la force de la contradiction.

Confirmation de la conclusion. 1^o Si, antérieurement au décret, une des propositions contradictoires est déterminément vraie, ou Dieu peut, par un décret subséquent, rendre inutile cette détermination en décidant le contraire, ou il ne le peut pas. S'il ne le peut pas, la volonté de Dieu est enchaînée par une futurition fatale qui prévient ses décrets, et nous tombons dans le *destin* des païens, qui prévenait la volonté des dieux de telle sorte qu'il n'en dépendait aucunement. Homère a pu, suivant cette doctrine ou plutôt cette fable, nous représenter Jupiter impuissant à consoler Thétys qui lui demandait, les larmes aux yeux, la vie de son fils Achille. Veut-on que Dieu puisse anéantir, par un décret, cette futurition déterminée, la futurition alors n'est plus certaine, mais douteuse, et ceux qui la posent comme déterminée avant le décret *comptent sans leur hôte*, comme on dit vulgairement, puisque le décret, quand il surviendra, pourra renverser leurs calculs et détruire la futurition qu'ils essaient d'établir. 2^o Il répugne que l'effet soit déterminé avant la cause ; or, antérieurement au décret, la Toute-Puissance divine, qui est la première cause de tous les événements, est indéterminée, car elle se détermine par un décret qui n'est pas autre chose que la détermination libre de Dieu à produire un effet. Donc, antérieurement au décret, tous les événements sont indéterminés. 3^o Si, antérieurement au décret, les événements étaient déterminément futurs, ils ne

seraient plus en la disposition libre de Dieu. En effet, Dieu ne dispose librement que des choses indifférentes et indéterminées, comme il est dit (*Liv. IV Ethic.*). Or, il est constant par la Foi que Dieu dispose librement de toutes choses : donc, avant que ses décrets soient portés sur ces choses, elles sont toutes indéterminées à être ou à ne pas être. Cet argument est indiqué par Aristote (*I. Periherm.*, ch. VIII) et par saint Thomas, (*au même endroit*, leçon XIV).

On répond : Tout ce que nous faisons est défini à l'avance par Dieu, suivant les Thomistes ; et cependant nous en disposons librement : donc, quoique les choses soient déterminément futures avant le décret, Dieu peut les décréter librement.

Ici nos adversaires se prennent dans le piège par eux ordinairement tendu à l'intention des Thomistes, qui admettent la définition par avance des événements libres. Mais, outre qu'il ne leur sied pas d'invoquer cet argument, on leur répond qu'entre les deux cas il y a une grande différence. Bien que la disposition des choses par la cause première de la liberté ne nous ôte pas le droit de disposer ce qui nous appartient, comme nous le dirons quand il en sera temps, et que l'influence de la cause première perfectionne la cause seconde, loin de la gêner, il reste vrai qu'une détermination qui précède toute liberté ne laisse pas la chose au pouvoir d'un agent libre : or, la détermination qui prévient même les décrets de Dieu prévient toute liberté. Donc elle ne laisse point les choses au pouvoir d'un agent libre.

Développons encore cette raison : Si de deux propositions sur le futur contingent, l'une était déterminément vraie antérieurement au décret, elle serait nécessairement et naturellement vraie, donc elle ne serait point l'objet d'une détermination libre. *La conséquence est évidente. Preuve de l'antécédent.* Ce qui est vrai avant qu'il y ait exercice de toute liberté est vrai nécessairement et naturellement, car cela ne peut pas être vrai librement ; or, la proposition qui

est vraie avant le décret de Dieu est vraie antérieurement à l'exercice de toute liberté, puisque les décrets sont les actes de la première puissance et de la plus primitive des libertés : donc, elle est nécessairement et naturellement vraie. Nos adversaires répondent : Les propositions sur le futur ne sont pas vraies naturellement, mais librement, parce que leur vérité découle d'un décret qui n'est pas encore porté, mais qui le sera librement. *Mais au contraire.* Si le décret est pour être porté déterminément, et cela avant d'être rendu, cette détermination préviendra l'usage de la liberté, et par suite elle ne sera pas libre, car ce qui prévient tout usage de liberté n'est pas libre : donc au moins cette proposition que les adversaires veulent être vraie avant le décret, à savoir : *le décret est pour être porté déterminément*, sera vraie nécessairement, et non librement.

N'est-il pas évident maintenant que les événements contingents antérieurement aux décrets de Dieu sont absolument indifférents à être ou à ne pas être, et que, par conséquent, les propositions formées sur eux sont indéterminées à la vérité ou à la fausseté; il serait même étonnant que l'opinion contraire ait trouvé tant de défenseurs, n'était qu'il y a ici occasion, même pour les esprits les plus pénétrants, de tomber dans une erreur que nous allons indiquer.

Si, abstraction faite de tout ce qui est décrété et déterminé par des causes, nous considérons simplement les propositions, nous verrons qu'une proposition vraie sur le présent peut décomposer naturellement sa vérité en deux autres : vérité de la proposition prise au futur, et vérité de la proposition prise au passé; ainsi de cette proposition admise comme vraie : *Pierre discute aujourd'hui*, il résulte que de tout temps jusqu'à aujourd'hui cette proposition a été vraie : *Pierre discutera*, et que pour tout l'avenir cette autre sera vraie : *Pierre a discuté*. Et les anciens dialecticiens concluèrent que les propositions sur le futur ont été de fait déterminément vraies de toute éternité, de ce que nous

les comprenons vraies pour tout l'avenir après l'événement. Puis ils imaginèrent une sorte de vérité éternelle et immuable attachée à toutes les propositions, et devant l'événement même : grande erreur assurément ; car ces premières propositions n'étaient point réellement vraies, mais, ce qui est bien différent, elles le sont devenues plus tard, comme après coup et par l'événement même. En effet, la vérité dépendait de l'événement. Donc tant que l'événement fut indéterminé, elles étaient elles-mêmes incertaines et indéterminées ; c'est quand l'événement s'est déterminé en lui-même ou dans ses causes, qu'on a pu les comprendre comme vraies, non point, remarquons ceci, d'une vérité qu'elles avaient eue elles-mêmes antérieurement à l'événement, mais d'une vérité qui rejaillit sur elles de l'événement même. C'est ainsi que dans le droit civil un mariage peut, par un effet rétroactif, légitimer un enfant né avant l'union légale. Cet enfant, d'abord illégitime, acquiert par le mariage une légitimité telle, qu'il a les mêmes droits que les autres, et que la tache de bâtardise est censée ne l'avoir jamais atteint. Ainsi les propositions sur le futur contingent n'étaient pas vraies avant que l'événement fût déterminé : dès que l'événement est déterminé, elles le sont par un effet rétroactif, de telle sorte qu'on les considère comme vraies pour la durée antérieure, bien qu'il fût plus exact de dire qu'elles sont seulement vérifiées.

Mais, dit-on, s'il en est ainsi, la proposition future n'a jamais été vraie. Quand Pierre discute, il n'est point vrai que Pierre doit discuter, mais qu'il discute : la discussion présente ne rend donc point vraie la proposition sur la discussion future ; elle montre seulement qu'elle a été vraie. C'est encore une erreur ; non, il n'est point vrai que Pierre discute, parce qu'il devait discuter : ce qui est vrai, c'est qu'il devait discuter, puisqu'en fait il discute. La discussion présente ne montre pas que la discussion future a été vraie, elle la rend vraie. Cependant, l'action de Pierre

ayant été déterminée de toute éternité dans les décrets divins, non-seulement il est vrai, parce qu'il discute, qu'il a été pour discuter, mais cela fut vrai aussi antérieurement à cause des décrets divins, et non pas antérieurement à ces décrets. Donc, si les décrets étaient nuls, et si les choses n'arrivaient que fortuitement, comme le voulaient les Épicuriens, aucune proposition sur le futur contingent ne serait vraie avant l'événement, mais les propositions tireraient leur vérité de l'événement, comme nous venons de le dire.

Première objection. Les prophéties inscrites dans nos Livres saints portent pour la plupart sur des événements futurs, et sont déterminément vraies; plusieurs passages des Pères, des théologiens et d'anciens philosophes nous montrent les choses comme déterminément futures avant qu'elles arrivent: les propositions qui en sont formées sont donc déterminément vraies ou fausses, et le fait en est connu par avance de Dieu, qui ne peut se tromper.

Tout cela vaut-il une réponse? faut-il dire que la question n'y est pas même effleurée? Les prophéties annoncent, et l'Écriture répète, dans la supposition du décret divin. La Foi nous enseigne que la Providence règle l'avenir, ses décrets sont le fondement de la prescience divine et de la certitude des prophéties, en tant que, comme dit l'Écriture, Dieu connaît son œuvre, et il la connaît par son décret; ce décret, il le révèle aux prophètes, et les prophètes l'annoncent pour l'édification de l'Église. On peut donner cette solution pour tous les arguments analogues. Il est inutile d'insister.

Deuxième objection. Les futurs ont toujours une certaine détermination à être: donc les propositions qui en sont formées sont toujours déterminément vraies ou fausses. *Preuve de l'antécédent.* Saint Augustin dit (liv. XXVI, contre *Faustus*, ch. iv): *Les futurs ne peuvent pas ne pas se faire, pas plus que les choses passées ne peuvent pas ne pas s'être faites*; et saint Anselme, dans son livre sur l'aç-

cord de la prescience avec la liberté, dit : Une chose future doit être nécessairement ; car elle ne peut pas être en même temps future et non future.

Réponse. Ces autorités parlent des choses dans la supposition du décret qui les rend futures, et qui les ordonne à l'avance : c'est par ce décret que Dieu les connaît dans sa prescience ; cela résulte des textes par nous empruntés ci-dessus à ces deux Pères.

On dira : Il y a plusieurs futurs qui ne sont point décrétés par Dieu : donc, du moins ceux-là ne sont pas futurs par un décret. *Preuve de l'antécédent.* Dieu ne décrète point les maux, mais plusieurs futurs sont des maux : donc il y a plusieurs futurs que Dieu ne décrète point. *La mineure est constante. La majeure se prouve.* Dieu ne décrète point ce qu'il ne veut point qu'on fasse ; or Dieu ne veut point qu'on fasse le mal : donc Dieu ne décrète point le mal.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Dieu ne décrète point le mal, *par un décret approbatif et effectif, je le concède ; par un décret permissif, je le nie.* En effet, comme un peintre laisse des ombres dans son tableau pour mieux faire ressortir les couleurs par le contraste, ainsi Dieu permet des maux en vue des grands biens qui en résulteront ; et de même que la disposition des ombres dépend de l'art et de la volonté du peintre, et ne se fait que suivant les règles de l'art, la permission et la disposition des maux est ordonnée et réglée par les décrets de la Volonté et de la Sagesse divines. Nous parlerons de cela plus au long dans la *Métaphysique*, q. IV, art. 5.

Instance. Dieu ne permet point ce qu'il défend ; or il défend tout mal, comme il est constant par ses lois : donc il ne permet point le mal.

Réponse. Je distingue la majeure. Ce que Dieu défend, il ne le permet pas, *d'une permission légale, je le concède ;*

d'une permission causale, je le nie. Il y a permission légale quand le législateur abandonne comme licite quelque chose à ses subordonnés; il y a permission causale, au contraire, quand une cause n'empêche pas ce qu'elle pourrait empêcher; or il est évident que Dieu, législateur infiniment saint, ne permet aucun mal: cependant, comme cause générale, il n'empêche pas certains maux, qu'il pourrait empêcher. C'est permettre le mal d'une permission causale et non légale.

Nouvelle instance. La permission causale ne suffit pas pour rendre une chose déterminément future, à moins qu'elle ne soit future par elle-même; car permettre n'est pas déterminer: c'est ne pas s'opposer à une détermination naturelle: donc il faut que les maux soient déterminément futurs autrement que par un décret permissif.

Réponse. Dans le mal il y a deux choses: l'entité, et le défaut. Un décret permissif seul ne peut pas rendre future une entité, il faut un décret effectif; mais étant données la futurition de l'entité qui est déterminée par un décret positif, et la défectibilité de la créature, il suffit d'un décret permissif pour la futurition du défaut: donc, *en forme, je distingue*: la permission future ne suffit point pour déterminer la futurition du mal, *absolument*, je le concède; *dans la supposition du décret par lequel il atteint l'entité, et étant donnée la défectibilité de la créature*, je le nie. Cette solution sera expliquée plus tard; en voilà sur ce sujet au moins autant qu'il en faut à un logicien.

Troisième objection. La loi des propositions contradictoires est qu'une proposition soit déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse; mais les deux propositions suivantes, même antérieurement au décret, sont contradictoires: *Les morts ressusciteront, les morts ne ressusciteront pas*: donc l'une est déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse.

Réponse. *Je distingue la majeure.* Telle est la loi des

propositions contradictoires : *qui ont trait au présent et au passé*, je le concède; *qui ont trait au futur*, je le nie; car Aristote soustrait expressément à cette loi les propositions contradictoires sur le futur; et la raison en est que les propositions contradictoires sur le présent et sur le passé ont un objet déjà déterminé, tandis que les propositions sur le futur, antérieurement au décret, ont un objet encore pendant et indifférent à l'avenir et au non-avenir. C'est ce que répètent mille fois Aristote et saint Thomas. Donc, comme la proposition suit le sort de l'objet, tant que l'objet est indifférent à l'avenir et au non-avenir, la proposition est indifférente à être vraie ou fausse.

Instance. Cette proposition disjonctive : *L'Antechrist sera ou l'Antechrist ne sera pas*, est déterminément vraie : donc il est nécessaire que l'une ou l'autre partie soit déterminément vraie. *Preuve de la conséquence.* La proposition disjonctive n'est vraie que si une de ses parties l'est.

Réponse. *Je nie la conséquence.* Quant à la preuve, je distingue. La proposition disjonctive n'est vraie qu'à raison de l'une des deux parties, *considérée indéterminément*, je le concède; *considérée déterminément*, je le nie. En effet, pour que cette proposition : *L'Antechrist sera ou l'Antechrist ne sera pas*, soit vraie, il suffit que l'une ou l'autre des affirmations soit future. Ainsi, pour que cette proposition soit vraie : *L'œil est nécessaire pour voir*, il n'est pas besoin qu'elle tombe sur l'œil droit plutôt que sur l'œil gauche, il suffit que l'un ou l'autre indistinctement soit nécessaire.

Nouvelle instance. Une proposition sur le futur est déterminément vraie, quand elle énonce la chose comme elle sera; or de ces propositions : *L'Antechrist sera, l'Antechrist ne sera pas*, il y en a une qui énonce la chose comme elle sera : donc elle est déterminément vraie.

Réponse. *Je distingue la majeure.* La proposition sur le futur est déterminément vraie, quand elle énonce la chose comme elle sera : *s'il est déjà déterminé que la chose sera*

réellement, je le concède; *s'il n'est pas déterminé que la chose sera ou qu'elle ne sera pas*, je le nie. En effet, comme nous le disons d'après Aristote, la proposition suit l'objet, et l'objet est la mesure de sa vérité. Tant que l'objet est indifférent à l'avenir ou au non-avenir, la proposition est aussi indifférente à être vraie ou fausse.

On dira : La proposition sur le futur est vraie quand on peut dire que sa correspondante au présent sera vraie; or de ces deux propositions : *L'Antechrist sera*, *l'Antechrist ne sera pas*, l'une doit avoir sa correspondante au présent déterminément vraie : donc, etc. *La majeure est constante*; car les propositions sur le futur sont réglées par leurs correspondantes au présent. *La mineure se prouve*; car de ces deux propositions : *L'Antechrist sera*, *l'Antechrist ne sera pas*, l'une ou l'autre sera déterminément vraie.

Réponse. *On peut laisser passer la majeure*, bien qu'il soit facile d'y opposer la distinction de l'argument précédent, et je distingue la mineure. Une de ces propositions : *L'Antechrist sera*, *l'Antechrist ne sera pas*, doit avoir un jour sa correspondante au présent vraie : une de ces propositions déterminément et par une détermination effectuée par le décret même, je le concède; par une détermination antérieure au décret, je le nie; et je nie la conséquence. Bien que de ces deux propositions : *L'Antechrist sera*, *l'Antechrist ne sera pas*, l'une doive avoir un jour sa correspondante au présent vraie, même déterminément, cette détermination ne précède point le décret, elle s'effectue quand Dieu décrète lequel de ces deux événements il voudra faire arriver : donc, antérieurement au décret, cette détermination n'a pas lieu. Saint Thomas indique l'une et l'autre solution, et renverse avec beaucoup de justesse l'un et l'autre argument. Ce sont pourtant les principaux appuis de la défense. Écoutons-le (*I Periherm.*, leç. XIII) : *Il est faux que tout ce qu'il est juste de reconnaître comme être, il ait toujours été juste de l'admettre comme étant détermi-*

nément futur, et la raison en est dans ce que nous avons logiquement expliqué à notre *deuxième preuve*.

On reprendra : Quand la chose est, la proposition qui affirme qu'elle a été sera déterminément vraie pour toute l'éternité suivante, précisément parce que la chose est : donc, *à pari*, la proposition qui affirme qu'elle sera a été vraie pour toute l'éternité précédente, précisément parce que la chose est.

Réponse. Je nie la parité. C'est sur cette parité que s'appuyaient surtout les anciens dialecticiens, c'est sur elle qu'insiste Cicéron dans son livre *sur le Destin*; mais, bien que la vérité de la proposition, soit sur le futur, soit sur le passé, se tire de la vérité de la proposition sur le présent, cela n'a point lieu de la même manière dans les deux cas. La proposition sur le passé connaît l'événement, mais la proposition sur le futur l'attend; or l'événement, quand il est arrivé, est déjà déterminé : donc, il détermine la proposition sur le passé à la vérité. L'événement contingent, au contraire, avant d'être, ou du moins avant d'être déterminé par sa cause, est purement possible, et de lui-même ne penche pas plus pour être que pour ne pas être. Aussi ne peut-il rendre la proposition sur le futur déterminément vraie, tant qu'il n'est pas ou accompli, ou au moins déterminé par sa cause.

Quatrième objection, qui sert aussi d'*instance* à la *troisième*. Entre deux contradictoires, il n'y a point de milieu, comme on le dit (I. Post., ch. II). Or, de toute éternité, les propositions dont nous parlons ont été contradictoires : donc, il n'y a pas entre elles un état moyen, mais il a toujours été nécessaire que l'une ou l'autre fût déterminément vraie.

Réponse. Je distingue la majeure. Entre deux propositions contradictoires, il n'y a pas de milieu : *c'est-à-dire pas de proposition qui tienne le milieu entre l'une et l'autre*, je le concède; *c'est-à-dire pas de suspension et d'indétermination pour les extrêmes*, je le nie.

Explication. Les propositions contraires diffèrent des contradictoires en ce qu'entre deux contraires il peut y avoir une proposition moyenne qui soit vraie, par exemple entre celles-ci : *tout homme est méchant, aucun homme n'est méchant*, reste cette autre : *quelque homme est méchant*, tandis qu'entre deux contradictoires : *Pierre courra, Pierre ne courra pas*, il n'y a aucune proposition moyenne qui soit vraie. Il peut cependant y avoir entre ces dernières, comme milieu, un état de suspension et d'indétermination. En effet, de même que l'affirmation et la négation, bien qu'elles portent sur des choses contradictoires, à savoir sur l'être et le non-être, souffrent un milieu, la suspension du jugement, ainsi les propositions sur le futur, tout en portant sur des choses contradictoires, admettent un état moyen entre la vérité et la fausseté, à savoir l'indifférence pour l'une et l'autre. Cela est si clair, qu'on peut s'étonner de ce que nos adversaires ne le voient pas.

Instance. Entre l'être et le non-être il n'y a point de milieu, même comme suspension entre les deux extrêmes : donc il n'y en a point entre l'avenir et le non-avenir.

Réponse. Je nie la conséquence et la parité. En effet, l'objet présent ou passé est déterminé, puisqu'il est sorti de sa cause; l'objet futur, au contraire, n'est point déterminé, puisqu'il est renfermé dans la puissance de sa cause, qui est encore indifférente à le produire ou non. Et, de fait, si tous les philosophes admettent des causes indifférentes à agir ou à ne pas agir, qui n'ont pas plus de propension pour l'un que pour l'autre, pourquoi n'admettent-ils pas aussi des objets indifférents à l'avenir ou au non-avenir? Tels sont ceux qui sont librement futurs, tant que des causes libres n'ont pas fait cesser cette indifférence en se déterminant. Donc, dans de tels futurs, il y a un milieu entrè l'avenir et le non-avenir; et c'est l'indifférence et l'indétermination pour l'un et pour l'autre.

Cinquième objection. Cette proposition : *l'Antechrist est*

déterminément futur, est fausse antérieurement au décret. Donc il y a une proposition sur le futur qui est déterminément fausse avant le décret.

Réponse. Je nie la conséquence, car cette proposition ne porte point sur un futur contingent, mais sur un présent impossible, puisqu'elle donne le sens suivant : la futurition de l'Antechrist est déjà déterminée; or, il est impossible qu'antérieurement au décret quelque chose de contingent soit déterminé.

On dira : Il y a donc deux contradictoires fausses en même temps, à savoir : *l'Antechrist est déterminément futur*, *l'Antechrist est déterminément non futur*, car chacune est fausse antérieurement au décret.

Réponse. Ces propositions ne sont pas contradictoires, car elles sont toutes deux affirmatives, bien que l'une ait un prédicat infini, c'est-à-dire affecté d'une particule négative.

Instance. Si entre l'avenir et le non-avenir il y a un état moyen qui est l'indifférence à l'un et à l'autre, au moins n'y en aura-t-il aucun entre être futur présentement, et n'être point présentement futur; il est donc nécessaire qu'antérieurement au décret l'Antechrist soit présentement futur ou non futur.

Réponse. N'être point futur peut se prendre en deux sens : premièrement, comme *négativement* pour ce qui n'est pas encore déterminé à être dans le temps suivant; secondement, *privativement*, pour ce qui est privé par ses causes de tout espoir d'être, et qui est déjà déterminé à ne jamais devoir être. Entre le futur et le non futur du second sens il n'y a pas de milieu : donc, en ce sens toutes choses sont non futures antérieurement au décret. Mais entre le futur et le non futur du premier sens, il y a un milieu, à savoir le non encore futur, autrement l'indifférent à recevoir de ses causes une détermination pour l'avenir et le non-avenir.

Nouvelle instance : Donc cette proposition : *l'Antechrist*

est futur, était fausse avant le décret. *Preuve de la conséquence.* Une proposition est fausse, quand elle affirme comme futur ce qui n'est pas encore futur ; mais cette proposition affirmait comme futur ce qui n'était pas encore futur : donc elle était fausse.

Réponse. Cette proposition peut se prendre dans un double sens, et se résoudre, ou en une proposition sur le présent dont voici le sens : *Il y a déjà futurition de l'Antechrist*, ou en cette autre sur le futur : *La futurition de l'Antechrist sera déterminée.* Dans le premier sens, la proposition est manifestement fausse antérieurement au décret ; car il est faux, tant que Dieu n'a point décidé de faire arriver l'Antechrist, que celui-ci soit réellement futur ; or, dans ce sens, la proposition porte purement sur le futur, elle n'atteint le présent que virtuellement et implicitement ; dans le second sens, au contraire, la proposition n'est ni vraie ni fausse antérieurement au décret, puisqu'elle en attend sa détermination.

Sixième objection. Dieu, antérieurement au décret, connaît tous les événements futurs : donc ils sont déterminément futurs. *Preuve de l'antécédent :* Celui qui connaît parfaitement les causes connaît parfaitement tous leurs effets ; mais Dieu, antérieurement au décret, connaît parfaitement toutes les causes des événements futurs : donc il connaît ces événements.

Réponse. Je nie l'antécédent. Quant à la preuve, je distingue la majeure. Celui qui comprend les causes comprend leurs effets : *comme ils sont dans leurs causes*, je le concède ; *autrement*, je le nie. Mais les effets ne sont point déterminés dans leurs causes antérieurement au décret, cela résulte de ce que nous avons dit, et par conséquent Dieu, antérieurement au décret, ne les connaît point déterminément futurs, mais seulement comme possibles.

Objection dernière. A une essence déterminée doivent appartenir des propriétés déterminées ; mais la vérité et la

fausseté sont des propriétés de la proposition : donc, à une proposition déterminée doit appartenir une vérité ou une fausseté déterminée : donc, comme antérieurement au décret les propositions ont déterminément leur nature de proposition, elles doivent avoir aussi une vérité ou une fausseté déterminée.

Je réponds : 1° La vérité et la fausseté ne sont que des propriétés relatives, dépendantes de leur objet : elles ne peuvent pas appartenir déterminément à une proposition tant que leur objet est indéterminé.

2° *Je distingue la mineure*. La vérité et la fausseté sont des propriétés de la proposition : *la vérité et la fausseté en tant qu'aptitude*, je le concède; *actuelles*, je le nie; cela veut dire que la propriété de la proposition consiste dans la capacité d'être vraie ou fausse, et non dans une vérité ou une fausseté actuelle, du moins déterminément.

D'où vous pouvez conclure ce qu'il faut penser de certains futurs auxquels une condition est adjointe, comme ceux-ci : *Si Pierre est tenté, il péchera; si Pierre est tenté, il ne péchera pas. Si l'Évangile est prêché aux Maures, ils se convertiront; si l'Évangile est prêché aux Maures, ils ne se convertiront pas*. En effet, même ces conditions étant posées, l'événement est encore contingent et indifférent à l'un ou à l'autre parti : il n'est donc point déterminément futur, et partant la proposition n'est point déterminément vraie ou fausse, tant que Dieu, en la puissance duquel sont ces événements, n'aura rien décrété à leur égard.

On dira : Du moins ce futur à condition : *si Dieu ordonne à son Fils de souffrir la mort pour le salut des hommes, celui-ci mourra*, a été déterminément vrai avant tout décret, donc il y a des futurs à condition déterminément vrais avant les décrets de Dieu.

Réponse : Dans ce futur conditionnel, la condition même renferme le décret. En effet, Jésus-Christ étant impeccable, il est contradictoire que Dieu lui ordonne la mort, sans dé-

créer en même temps cette mort comme infailliblement future. Donc, *en forme*, ce futur conditionnel a été déterminément vrai antérieurement au décret posé, mais non antérieurement au décret supposé, le futur renferme ce décret dans sa condition. En voici plus qu'il ne faut sur une question qui est du domaine de la Théologie.

LOGIQUE MAJEURE.

TROISIÈME PARTIE.

DE L'ÊTRE DE RAISON DIRECTIF DE LA TROISIÈME OPÉRATION
DE L'ESPRIT, OU DE L'ARGUMENTATION.

Comme nous avons parlé assez longuement dans la *Logique mineure* de l'argumentation, nous traiterons seulement ici quelques questions à propos de la démonstration; c'est l'espèce d'argumentation la plus importante. Nous verrons brièvement : 1^o ce qu'elle est? 2^o comment elle se divise? 3^o quelles sont ses propriétés. Comme la démonstration produit la science, on a coutume d'examiner ici ce qu'est la science, et quelle sorte de certitude elle produit. Nous renverrons cet examen à la *Métaphysique*; parce que la science est un *habitus* spirituel, et qu'il appartient à cette partie de la Philosophie de traiter de toutes les qualités de l'âme.

QUESTION UNIQUE.

DU SYLLOGISME DÉMONSTRATIF.

ARTICLE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA DÉMONSTRATION?

Le syllogisme, comme nous l'avons dit dans la *Logique mineure*, se divise à raison de sa matière, autrement dit

des propositions dont il se compose, en *démonstratif*, *probable* et *sophistique*. En effet, comme, dans le syllogisme, la conclusion se prouve par les deux prémisses, ou ces prémisses paraissent vraies tandis qu'elles sont fausses, et alors le syllogisme est sophistique; ou elles sont probablement vraies, sans que cela soit assez évident pour nous ni absolument certain, et le syllogisme est probable ou logique; ou enfin les prémisses sont certainement et évidemment vraies, et alors le syllogisme est démonstratif. On voit par là quelle est la nature de la *démonstration*; mais, pour que rien ne manque à notre exposition, donnons les définitions d'Aristote :

1^o *La démonstration est un syllogisme qui engendre la science, ou qui fait savoir.*

Cette définition est juste, car elle nous montre d'une part ce que la *démonstration* a de commun avec les autres syllogismes, et d'autre part elle nous dit ce que lui appartient en propre : elle s'accorde avec les autres syllogismes par le genre, et ce qui lui est propre, c'est d'engendrer la science, c'est-à-dire la connaissance certaine et évidente de la conclusion. En effet, le syllogisme sophistique engendre l'erreur, le probable engendre le doute; le syllogisme démonstratif seul engendre la science, et tout syllogisme démonstratif a cet effet. Cette définition n'est que descriptive; elle est prise, non dans l'essence même de la chose, mais dans l'effet propre de cette chose.

2^o *La démonstration est un syllogisme composé de propositions nécessairement et évidemment vraies.*

Cette définition est essentielle; car c'est l'essence de la *démonstration*, qu'elle se compose de prémisses nécessaires et évidemment vraies, et que, par conséquent, elle laisse inférer une conclusion nécessaire et évidente. Or il peut nous être manifeste de deux manières que ces prémisses sont évidemment vraies : d'abord par les termes mêmes, ensuite par un raisonnement antérieur qui les a déduites d'autres

propositions déjà connues. Quand la proposition se fait connaître par ses termes mêmes, elle s'appelle *proposition connue par elle-même*, c'est-à-dire proposition où l'on perçoit l'accord évident du prédicat avec le sujet, par cela même qu'on perçoit évidemment ces termes : ainsi celui qui perçoit ce que c'est qu'un cercle perçoit clairement dans l'idée même du cercle, que tous les rayons ou toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales. La proposition suivante est donc connue par elle-même : *Tous les rayons du cercle sont égaux entre eux*; mais nous avons déjà parlé de la proposition connue par elle-même (II. P. *Logique mineure*, art. 4); nous n'avons que deux remarques à ajouter ici.

D'abord, on appelle ordinairement proposition connue par elle-même, celle dont le prédicat s'accorde *par lui-même* avec le sujet suivant le mode le plus direct; mais pour comprendre ces derniers mots il est bon de savoir que, comme le dit Aristote, une chose possède un attribut *par elle-même* de quatre manières : 1^o quand ce qu'on lui attribue est de son essence : ainsi l'homme est dit raisonnable *par lui-même*; 2^o quand ce qu'on lui attribue est sa propriété : ainsi l'homme est risible *par lui-même*; 3^o est dite être *par elle-même* une chose qui a son existence propre : ainsi l'homme est *par lui-même*, et la blancheur est par un autre; 4^o enfin on dit qu'un être possède un attribut *par lui-même* quand c'est son opération propre : ainsi le musicien chante *par lui-même*. La proposition connue *par elle-même* est celle dont le prédicat se dit du sujet *par lui-même* de la première manière, c'est-à-dire comme étant renfermé dans l'essence de ce sujet.

En second lieu, on distingue ordinairement deux sortes de propositions connues par elle-mêmes, à savoir : la proposition connue par elle-même quant à elle, et celle connue par elle-même par rapport à nous. Dans la première espèce rentrent toutes les propositions où le prédicat est de l'essence

du sujet; et si l'essence du sujet ne nous est pas suffisamment connue, elle ne sera pas dite connue par rapport à nous. On appelle, au contraire, proposition connue par elle-même par rapport à nous, celle dont le sujet nous est si clairement connu, que nous pouvons y découvrir évidemment le prédicat : *Dieu est*, voilà une proposition connue par elle-même, car l'existence est de l'essence de Dieu; cependant elle n'est point connue par elle-même par rapport à nous, parce que nous ne connaissons pas assez clairement l'essence de Dieu pour y découvrir tout aussitôt la nécessité d'exister; mais cette proposition : *Le tout est plus grand que sa partie*, est connue par elle-même par rapport à nous, parce que dans l'idée que nous avons du tout, nous voyons évidemment qu'il excède sa partie.

ARTICLE DEUXIÈME.

DES DIVISIONS DE LA DÉMONSTRATION.

La *démonstration* se divise d'abord en *démonstration pourquoi*, et *démonstration parce que*.

La *démonstration pourquoi* est celle qui donne la cause propre et immédiate d'une chose pour la prouver : on l'appelle *démonstration pourquoi*, parce qu'elle désigne ce *pour quoi* le prédicat de la conclusion s'accorde avec le sujet.

La *démonstration parce que* est celle qui prouve évidemment l'accord du prédicat de la conclusion avec le sujet, sans cependant en donner la cause propre : elle indique seulement une cause éloignée, ou bien l'inconvénient et l'absurdité qui suivraient, s'il n'y avait point d'accord. L'usage de ce dernier genre de *démonstration* est assez fréquent, car souvent les causes propres nous sont inconnues : ainsi les géomètres y recourent toutes les fois que de la négation de la proposition ils réduisent l'adversaire à

l'impossible. De là, en effet, il résulte que l'affirmative est vraie, et *vice versâ*.

Donnons un exemple de chacune de ces démonstrations. Si l'on prouve que Dieu est éternel parce qu'il est immuable, par l'argument suivant : *Tout être immuable est éternel ; Dieu est immuable : donc il est éternel*, ce sera une *démonstration pourquoi*. Mais si nous prouvons que Dieu est éternel, soit parce qu'il n'est point causé, comme dans cet argument : *Tout ce qui n'est pas causé est éternel ; or Dieu n'est pas causé : donc il est éternel* ; soit en réduisant à l'absurde : *Si Dieu n'est pas éternel , à un moment donné il n'aura pas été ; or il est impossible qu'à un moment donné Dieu n'ait pas été : donc il est éternel*, ce sont des *démonstrations parce que*. En effet, elles prouvent évidemment que Dieu est ; mais elles n'indiquent pas la raison propre pour laquelle Il est.

La *démonstration pourquoi* est plus parfaite que celle *parce que* ; non-seulement elle force l'adhésion, mais encore elle repose l'esprit. Quand nous savons seulement que la chose est, notre intelligence n'est point parfaitement en repos dans cette connaissance, mais elle désire aussi savoir pourquoi elle est. C'est à la *démonstration pourquoi* et non à l'autre que s'applique cette excellente définition d'Aristote : *La démonstration est un syllogisme composé de propositions vraies, premières, immédiates, notoires, et qui sont causes de la conclusion*.

En second lieu, la *proposition* est *a priori* ou *a posteriori*.

Elle est *a priori*, quand on prouve l'effet par sa cause : si l'on prouve, par exemple, que tous les animaux sont mortels, parce qu'ils se composent d'éléments contraires qui se détruisent peu à peu, ou parce qu'ils sont exposés à l'action d'agents qui modifient peu à peu la matière. Dans ce genre de *démonstration* on peut employer tous les genres de causes : la cause matérielle, la formelle, l'exemplaire,

l'efficiente, la finale. Toute cause, en effet, démontre un effet propre.

La *démonstration a posteriori* est celle, au contraire, qui prouve la cause par l'effet; souvent les effets sont plus connus que les causes, et par les uns nous pouvons arriver à connaître les autres : ainsi nous connaissons l'existence de Dieu par des effets naturels, qui nous démontrent même la plupart de ses attributs.

On dira : Toute *démonstration* doit se faire par des causes, car elle engendre la science, qui est la connaissance d'une chose par sa cause : il n'y a donc aucune *démonstration a posteriori* et par des effets.

Réponse. Je distingue l'antécédent. La *démonstration* se fait par des causes, *d'être ou de connaître*, je le concède; par des causes, *d'être*, je nie que ce soit toujours : donc l'effet, quand il est plus connu que la cause, peut nous mener à connaître celle-ci; de la sorte, l'effet est cause que nous connaissons sa cause : il est cause de sa cause dans notre connaissance.

ARTICLE TROISIÈME.

DES PROPRIÉTÉS DE LA DÉMONSTRATION.

On peut distinguer deux *propriétés* ou *quasi-propriétés* de la *démonstration* : 1^o elle engendre la science; 2^o elle force l'intelligence à donner son assentiment à la conclusion.

Disons quelques mots sur chacune d'elles.

§. I.

Comment la démonstration engendre la science.

Il est certain que la *démonstration* engendre la science, car elle engendre évidemment et certainement une conclu-

sion, et produit, par conséquent, une connaissance certaine et évidente de cette conclusion : or ce n'est pas autre chose que la science ; il est seulement question de savoir si, dans cette production, elle a le caractère de cause efficiente.

CONCLUSION. — *Dans la démonstration, l'assentiment donné aux prémisses produit comme cause efficiente l'assentiment à la conclusion* : ainsi l'enseigne saint Thomas (*I Post.*, leç. III) : *Les prémisses, dit-il, ont le caractère de cause efficiente et active par rapport à la conclusion.*

Je le prouve. L'acte par lequel la cause efficiente se meut pour un autre acte est censé concourir effectivement à cet acte ; or par l'assentiment aux prémisses l'intelligence est portée à donner son assentiment à la conclusion : donc l'assentiment aux prémisses concourt effectivement à l'assentiment à la conclusion. *La mineure est certaine* ; car la *démonstration* est un certain raisonnement ; or le raisonnement consiste en ce que l'intelligence déduit une connaissance d'une autre. *La majeure est aussi constante* : par cela même qu'un acte porte à un autre, le second est comme une prolongation et un écoulement du premier, et en cette sorte il en procède effectivement : on dit ainsi que le mouvement du cœur concourt effectivement aux autres mouvements vitaux, parce que l'animal ne produit ceux-ci que dépendamment de celui-là, dont ils sont comme une prolongation.

On dira : Ce qui n'est pas ne peut pas causer ; or l'assentiment donné aux prémisses n'est pas dans le même instant que l'assentiment donné à la conclusion ; car deux assentiments ne peuvent être au même instant dans la même intelligence : donc il ne produit pas l'assentiment à la conclusion.

Première réponse. Pour qu'un mouvement puisse en produire un autre, il suffit d'une rencontre instantanée des deux mobiles : ainsi une masse qui choque une autre masse

en repos la meut par son mouvement même, bien que souvent la première cesse d'être mue quand la seconde l'est encore.

Seconde réponse. L'assentiment donné aux prémisses, bien qu'il ne subsiste plus en lui-même quand nous donnons notre assentiment à la conclusion, subsiste cependant virtuellement, à savoir dans la détermination et l'illumination : c'est ce qui porte l'intelligence à donner son assentiment à la conclusion, et la lui rend manifeste. Ajoutons enfin qu'il n'y a pas de répugnance à ce que deux connaissances, dont l'une est produite par l'autre, subsistent en même temps dans l'intelligence. L'assentiment donné à la conclusion est produit par l'assentiment aux prémisses, et rien ne s'oppose à ce que, dans le même instant où notre intelligence donne son assentiment aux prémisses pour elles-mêmes, elle le donne à la conclusion à cause des prémisses. Bien plus, l'assentiment donné à la conclusion est contenu implicitement dans l'assentiment donné aux prémisses, comme nous le dirons plus bas.

On demandera : Que faut-il pour que la démonstration engendre la science ?

Je réponds, d'après Aristote, qu'avant de donner cet assentiment à la conclusion qui fait proprement la science, nous devons connaître trois choses : le sujet de la conclusion, le prédicat et les prémisses.

A propos du sujet de la conclusion, nous devons nous demander s'il est ; car il n'y a point de science de ce qui n'est pas ; et aussi ce qu'il est, ou du moins ce que nous entendons par le nom qui le signifie. Nous devons connaître aussi ce qu'est le prédicat ; car si nous ne percevons pas les termes de la question, nous ne pouvons rien décider de certain sur elle. Quant au prédicat de la conclusion, nous n'avons pas besoin de savoir d'avance qu'il est ; car la démonstration a pour but de nous le faire voir. Enfin nous devons savoir que les prémisses sont nécessairement vraies.

En effet, nous ne pouvons donner à la conclusion un assentiment certain à cause des prémisses, tant qu'il n'est pas constaté pour nous que celles-ci sont vraies; et même, comme la connaissance de la conclusion est produite par les prémisses, elles doivent être pour nous plus certaines et plus connues que la conclusion; car, comme le dit Aristote : *Si une chose a tel caractère, ce qui lui donne ce caractère doit l'avoir plus qu'elle*. Cet axiome cependant ne doit s'appliquer qu'au cas où deux choses participent au même caractère, en ce sens qu'il se répand de l'une à l'autre : ainsi l'homme est ivre par l'effet du vin, et fatigué par l'effet d'un fardeau, sans que le vin soit ivre, ni le fardeau fatigué, parce que le vin n'est pas capable d'ivresse, ni le fardeau de fatigue, tout en causant l'un l'ivresse, l'autre la fatigue. Mais, quand une forme est commune à deux choses, et qu'elle est susceptible de plus ou de moins, alors il est vrai de dire qu'elle est plus grande en celle qui la communique à l'autre : on dit ainsi que le soleil est plus brillant que les planètes, parce qu'elles sont éclairées par lui; que le cœur a plus de chaleur que les autres membres, parce qu'il leur communique la chaleur et la vie. En ce sens, les prémisses doivent nous être plus connues que la conclusion, parce que nous connaissons celle-ci par celles-là.

§. II.

Si la démonstration nécessite l'intelligence.

CONCLUSION. — Une fois l'assentiment donné aux prémisses démonstratives, l'intelligence est forcée de donner aussi son assentiment à la conclusion, et ne peut aucunement s'en abstenir : ainsi le pense saint Thomas (I. P. Q. LXXXII, art. 3) : *L'intelligence s'attache naturellement et nécessairement aux principes et aux conclusions qui ont avec eux une connexion nécessaire*.

Preuve. L'intelligence ne peut point refuser son assentiment à une vérité qui lui est proposée manifestement et évidemment ; or, une fois l'assentiment donné aux prémisses, la conclusion qui en suit d'elle-même, se présente à l'intelligence comme évidemment et manifestement vraie : donc l'intelligence ne peut pas lui refuser son assentiment. *La mineure est constante* ; car la conclusion suit nécessairement des prémisses : elles ne peuvent donc pas être réputées vraies, sans que, par suite, la conclusion soit évidemment vraie. *La majeure se démontre* par ce motif que l'intelligence est une puissance naturelle qui, étant données toutes les conditions requises, tend naturellement vers l'objet qui lui est proposé : donc, de même que l'œil, dans la supposition que les paupières sont ouvertes, ne peut pas ne pas voir son objet quand il est présent et éclairé convenablement ; de même l'intelligence ne peut pas refuser son assentiment à une vérité évidente qui lui est proposée.

Confirmation. La conclusion est virtuellement contenue dans les prémisses, et l'assentiment donné à la *mineure* renferme l'assentiment donné à la conclusion ; car, si, après avoir concédé que toute vertu est utile, on concède encore que la justice est une vertu, on concède par cela même qu'elle est utile. En effet, toute vertu ne sera pas utile, si la justice est une vertu sans être utile : il ne peut donc pas se faire que celui qui donne son assentiment aux prémisses de la démonstration retienne son assentiment pour la conclusion ; et même celui qui donne son assentiment aux prémisses le donne par cela même à la conclusion.

On dira : Donc ce n'est point par un acte libre de la volonté que l'intelligence donne son assentiment à la conclusion.

Réponse. Je distingue. Ce n'est point par un acte libre, absolument parlant, je le nie ; dans la supposition qu'elle l'a donné aux prémisses, je le concède. En effet, de même que la volonté se sert librement de l'œil pour voir, parce

qu'il dépend d'elle d'ouvrir ou de fermer les paupières, et que cependant, dans la supposition qu'elle a déjà ouvert les paupières, elle ne peut plus retenir ses yeux pour ne point voir l'objet proposé; de même elle se sert librement de l'intelligence, puisqu'il dépend d'elle de penser ou de ne point penser sur les prémisses; mais dès qu'elle s'est appliquée à l'assentiment que l'ordre des prémisses appelle, elle est portée, par la force de la connexion, de donner son assentiment à la conclusion, sans pouvoir s'en abstenir.

Mais en voilà assez pour la première partie de la Philosophie. Du reste, celui qui voudra une *Logique* plus simple, qui conduise à la vérité d'une manière plus certaine et plus facile, n'a qu'à aimer Dieu, qui est la Vérité; qu'il méprise la créature, qui n'est que vanité; qu'il soupire après le Ciel, qui est la patrie de la Lumière et de la Vérité, et qu'il se prépare laborieusement par une vie innocente à la béatitude éternelle, dans laquelle on ne peut plus rien ignorer.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.	j
PRÉFACE DE L'AUTEUR.	1
PREMIÈRE DISSERTATION PRÉLIMINAIRE. — ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE.	5
§. I. La Philosophie est nécessaire à l'homme, en tant qu'homme, pour perfectionner son âme.	6
§. II. La Philosophie est nécessaire à l'homme, en tant qu'il est membre d'une société, et, par suite, uni aux autres hommes par des liens sociaux.	11
§. III. La Philosophie est nécessaire à l'homme, comme fidèle, pour l'aider à soutenir sa foi et sa religion.	16
SECONDE DISSERTATION PRÉLIMINAIRE. — ÉLOGE DE LA PHI- LOSOPHIE DE SAINT THOMAS.	28
§. I. La doctrine de saint Thomas est recommandée par la parole de Notre-Seigneur, les éloges des souverains Pon- tifes, l'exemple des saints Conciles et les prières de l'Église.	30
§. II. La doctrine de saint Thomas est recommandée par l'au- torité et l'exemple des Universités, des Ordres religieux et des principaux théologiens.	34
§. III. La doctrine de saint Thomas est recommandée par diffé- rentes raisons.	37

THÈSE GÉNÉRALE SUR LA PHILOSOPHIE.	46
QUESTION PREMIÈRE. — Sur la nature de la Philosophie.	<i>ibid.</i>
Art. I. Qu'est-ce que la Philosophie.	47
Art. II. Y a-t-il une Philosophie.	50
Art. III. Comment se divise la Philosophie.	58
Art. IV. Les qualités de la Philosophie.	61
QUESTION SECONDE. — Sur les causes de la Philosophie.	63
Art. I. Cause finale de la Philosophie.	<i>ibid.</i>
Art. II. Cause efficiente de la Philosophie.	66
Art. III. Causes formelle et matérielle de la Philosophie.	70
Art. IV. Des différentes sectes de Philosophes.	72
PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — LOGIQUE OU DIALECTIQUE.	77
LOGIQUE MINEURE. — Préceptes pour diriger l'esprit dans l'étude de la vérité.	78
PREMIÈRE PARTIE. — L'appréhension et les termes	80
QUESTION PREMIÈRE. — Du terme.	<i>ibid.</i>
Art. I. Qu'est-ce que le terme.	<i>ibid.</i>
§. I. Quest-ce que le signe, et combien y a-t-il d'espèces de signes.	81
§. II. Qu'est-ce que le terme mental.	82
§. III. Du terme vocal et du terme écrit.	84
Art. II. De la division des termes.	85
Art. III. Des propriétés des termes.	89
§. I. De la supposition.	<i>ibid.</i>
§. II. Cinq règles utiles pour distinguer les suppositions.	93
§. III. Autres propriétés des termes : l'ampliation, la restriction, l'aliénation et l'appellation.	95
Art. IV. De l'universalité des termes.	98
Art. V. Des termes prédicamentels.	101
QUESTION SECONDE. — De la perception droite des termes.	106
Art. I. Des défauts qui vicient la perception des termes, et des moyens d'y remédier.	<i>ibid.</i>
Art. II. Des modes de savoir qui aident la perception des termes, et d'abord de la définition.	110

§. I. Du mode de savoir en général.	111
§. II. De la définition du nom	114
§. III. De la définition de la chose. Ce que c'est, combien il y en a de sortes, et quelles sont ses règles.	116
Art. III. De la division.	119
Art. IV. De l'abstraction.	121
DEUXIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE MINEURE. — Du jugement et des propositions.	
	124
Art. I. Qu'est-ce que la proposition, où l'on traite de l'oraison, du nom et du verbe.	<i>ibid.</i>
Art II. Des différentes divisions des propositions.	127
§. I. Division de la proposition prise en elle-même.	<i>ibid.</i>
§. II. Division de la proposition à raison de ce qui y est joint, et d'abord de la proposition simple et de la proposition composée.	129
§. III. De la proposition exposable et de la proposition exposante.	132
§. IV. De la proposition absolue et de la proposition modale.	133
Art. III. Des propriétés de la proposition.	136
§. I. De l'opposition.	<i>ibid.</i>
§. II. De l'équipollence.	138
§. III. De la conversion de la proposition.	139
Art. IV. Du jugement droit des propositions.	143
§. I. En quoi consiste la rectitude de ce jugement.	<i>ibid.</i>
§. II. Des causes qui faussent le jugement.	145
§. III. Six règles à observer pour juger droitement des propositions.	149
TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE MINEURE. — Du discours et de l'argumentation.	
	160
Art. I. Qu'est-ce que l'argumentation en général, comment se divise-t-elle, et quelles sont ses règles.	161
Art. II. De la nature du syllogisme et de ses divisions en général.	167
§. unique. De la division du syllogisme en général.	169
Art. III. Différentes figures et différents modes de syllogismes.	173
Tableau des modes.	183

Art. IV. La preuve et la réduction des syllogismes.	190
Art. V. De l'invention du moyen.	195
§. I. Comment il faut chercher le moyen du syllogisme.	<i>ibid.</i>
§. II. Des lieux d'où sont tirés les moyens.	200
Art. VI. Du syllogisme sophistique.	204
Appendice sur la méthode	207
Quatre règles de la méthode en général.	208
Trois règles pour la méthode analytique.	210
Cinq règles pour la méthode synthétique.	213
LOGIQUE MAJEURE. — Questions qui s'agitent ordinairement à l'occasion de la Logique.	214
QUESTION PRELIMINAIRE. — Sur la Logique considérée en elle-même. <i>ibid.</i>	
Art. I. Quel est l'objet de la Logique.	215
Art. II. La Logique est-elle une science.	230
Art. III. Comment elle se divise en préceptive et pratique.	235
Art. IV. Est-elle une science spéculative.	241
Art. V. Est-elle nécessaire aux autres sciences.	251
Art. VI. Fait-elle les démonstrations des autres sciences.	257
PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE MAJEURE. — De l'être de raison dans la première opération de l'esprit.	262
THÈSE PREMIÈRE. — Des universaux.	263
QUESTION PREMIÈRE. — Des universaux en général.	<i>ibid.</i>
Art. I. Les natures sont-elles universelles.	264
Art. II. La nature est-elle formellement universelle du côté de la chose même.	271
Art. III. Par quelle opération de l'esprit la nature se forme universelle.	281
Art. IV. De la division des universaux.	289
Art. V. L'universel est-il genre par rapport aux cinq universaux.	291
QUESTION DEUXIÈME. — Des universaux en particulier.	294
Art. I. Du genre.	<i>ibid.</i>
§. I. Sur la définition du genre donnée par Porphyre.	<i>ibid.</i>
§. II. Si le genre s'affirme de l'espèce comme tout ou comme partie.	300

B	Art. II. De la différence.	303
7	Art. III. D'où sont tirés le genre et la différence.	307
D	Art. IV. De l'espèce.	312
E	Art. V. Le genre peut-il se conserver quand il n'y a qu'une espèce, et l'espèce quand il n'y a qu'un individu.	317
	Art. VI. Une espèce qui n'a qu'un individu peut-elle devenir universelle.	320
2	Art. VII. Du propre et de l'accident.	337
3	QUESTION TROISIÈME. — Des propriétés des universaux.	341
	Art. I. Les universaux sont-ils perpétuels, et comment.	342
	Art. II. Les universaux sont-ils prédicables.	348
2	THÈSE SECONDE. — Des prédicaments.	352
3	QUESTION PREMIÈRE. — Des antéprédicaments.	354
	Art. I. Du 1 ^{er} antéprédicament, à savoir des univoques, équi- voques, analogues et dénominatifs.	<i>ibid.</i>
	Art. II. Des autres antéprédicaments, et des conditions requises pour qu'une chose soit dans le prédicament.	359
2	QUESTION DEUXIÈME. — Du prédicament de substance.	364
	Art. I. Qu'est-ce que la substance.	<i>ibid.</i>
	Art. II. Comment se divise la substance.	369
	§. 1. Quelles substances sont comprises sous le premier prédi- cament. La Substance divine y est-elle comprise.	370
	Art. III. Des propriétés de la substance, et de la coordination de ce prédicament.	380
2	QUESTION TROISIÈME. — De la quantité.	382
	Art. I. Qu'est-ce que la quantité.	383
	Art. II. Si la quantité se distingue réellement de la substance.	386
	Art. III. Comment se divise la quantité.	390
	Art. IV. Si le lieu, le temps, le mouvement et l'oraison sont des espèces de quantité proprement dite.	394
	Art. V. Si le nombre est une espèce de quantité.	398
	Art. VI. Des propriétés de la quantité, et de la coordination de ce prédicament.	410
4	QUESTION QUATRIÈME. — De la relation.	411

Art. I. Qu'est-ce que la relation.	412
Art. II. De la distinction entre la relation et son fondement.	417
Art. III. Comment se divise la relation.	428
Art. IV. Du terme de la relation mutuelle ou non.	432
Art. V. D'où est tirée la distinction, soit spécifique, soit numérique, de la relation.	439
Art. VI. Des propriétés des relations et de la coordination de ce prédicament.	443
5. QUESTION CINQUIÈME. — Du quatrième prédicament, qui est la qualité.	445
Art. I. Ce que c'est que la qualité.	446
Art. II. Comment se divise la qualité.	448
§. I. De l' <i>habitus</i> et de la disposition.	<i>ibid.</i>
§. II. De la seconde espèce de qualité, qui est la puissance et l'impuissance.	452
§. III. De la troisième espèce de qualité, qui est la passion et la qualité passible.	453
§. IV. De la quatrième espèce de qualité, qui est la forme et la figure.	455
Art. III. Des propriétés de la qualité, et de sa coordination.	456
6. QUESTION SIXIÈME. — Des six derniers prédicaments.	459
Art. I. Des modes, et de la manière de les distinguer des choses modifiées.	460
Art. II. De l'action et de la passion.	466
Art. III. Des prédicaments <i>ubi</i> et de site.	467
Art. IV. Des prédicaments <i>quando</i> et d' <i>habitus</i>	469
7. QUESTION SEPTIÈME. — Des post-prédicaments. — Art. unique.	471
DEUXIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE MAJEURE. — QUESTION	
UNIQUE. — De la proposition.	475
Art. I. La signification des mots vient elle de la nature ou de l'institution des hommes.	476
Art. II. Si la proposition mentale est une qualité simple.	481
Art. III. De deux propositions contradictoires sur le futur contingent: l'une est-elle déterminément vraie, et l'autre déterminément fausse, avant le décret de Dieu.	486

TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE MAJEURE. — De l'être de raison qui dirige la troisième opération de l'âme, ou de l'argumentation.	509
QUESTION UNIQUE. — Du syllogisme démonstratif.	<i>ibid.</i>
Art. I. Qu'est-ce que la démonstration.	<i>ibid.</i>
Art. II. Division de la démonstration.	512
Art. III. Propriétés de la démonstration.	514
§. I. Comment la démonstration engendre la science.	<i>ibid.</i>
§. II. Si la démonstration nécessite l'intelligence.	517

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

--	--	--

CE



a39003 007062945b

