

L'héritage oublié des scolastiques : pensée et désignation avant l'essor de la logique post-aristotélicienne

Par Sébastien Renault

Abrégé. C'est aux grands penseurs du Moyen Âge et à leur mise en œuvre d'une théorie sémantique différenciée en modes de référence catégorématiques et syncatégorématiques que nous devons l'essor premier de moyens et de techniques logiques plus approfondies et originales. Cependant, dans une large mesure, la tendance historique à minimiser l'héritage analytique de la philosophie médiévale doit être liée au fait épistémologique que la logique scolastique accepte un certain nombre de principes objectifs premiers et en cela irréductibles à la structure purement linguistique de la pensée. C'est sur la base de ces premiers principes que la logique médiévale se préoccupe d'abord de l'analyse de la validité des arguments relatifs à l'objet ultime, théologique, de sa réflexion.

La théorie logique moderne, particulièrement à travers les innovations frégréennes, a introduit la distinction entre les formes logiques qui appartiennent aux propositions du type sujet-prédicat et celles qui relèvent des formes existentielles. La logique de l'existence, qui est finalement élargie à travers la théorie et les opérations dites « modales », diffère de la théorie aristotélicienne des termes organisée en propositions du type sujet-prédicat. De fait l'existence, qui ne rentre pas dans la même forme logique que les prédicats attribués à un sujet, n'est pas en elle-même un prédicat. Cette distinction s'avère capitale quand on l'applique au sujet le plus essentiel de la pensée scolastique, celui de Dieu et de Ses attributs. En effet, sémantiquement parlant, le sujet divin de prédication, dont la nature est équivalente à Son *esse* (*ST. I^o, q. 3, a. 4 co. : Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia*), n'assume de sens référentiel à titre de prédicat qu'à partir de Son identité suprêmement unique, à la différence des prédicats accidentellement attribués selon la forme contingente régulière : $(\exists x) (A(x))$.

Quand nous concevons à juste titre la nature et l'*esse* de Dieu comme uniquement indistincts, nous voulons dire qu'ils sont, de façon identique, ce par quoi Il est Lui-même absolument et invariablement, en Lui-même (*in ipsum*) et par Lui-même (*per ipsum*), l'acte pur et auto-subsistant d'être Sa propre essence. La simplicité absolue (divine) seule justifie une telle affirmation et garantit son intelligibilité dans la forme logique (*modus significandi*) d'une prédication affirmative. En dehors de l'acte pur de Dieu, pour qui 'exister' constitue par définition Sa substance même, l'existence n'est qu'un accident et ne peut donc avoir son origine dans la nature d'une chose.

Cet article se propose de clarifier cette question en soulignant la nécessité de faire le lien entre les découvertes clés de grands théologiens et logiciens tels que saint Thomas d'Aquin, saint Anselme, Frege, Peirce et Gödel.

Introduction : la convergence logique et la rupture métaphysique

L'histoire intellectuelle occidentale est largement basée sur les travaux fondateurs des Grecs, particulièrement en métaphysique, en épistémologie, en éthique et en logique. L'utilisation de la logique est sans doute aussi vieille que l'homme, connaturelle à sa capacité à penser et à communiquer rationnellement. Cependant, son objet formel en tant que science des lois du raisonnement remonte essentiellement aux Grecs anciens, plus particulièrement à Aristote, qui a produit le premier traité la logique formelle à proprement parler ; mais aussi à Eubulide de Milet, Diodore Cronos et son disciple Philo le dialecticien (les deux plus grands contributeurs mégariques à l'essor de la logique), ainsi qu'au stoïcien Chrysippe de Soles. La théorie logique élaborée par les stoïciens rivalisait en effet avec l'analyse des propositions générales faite par Aristote en se fixant plutôt sur les formes non-syllogistiques du raisonnement déductif, résumées en cinq « modes » fondamentaux (ou *τρόποι* [1]) pour rendre compte de la validité de propositions complexes. L'influence de la théorie d'Aristote sur la relation sujet-prédicat (logique des termes) et le raisonnement inférentiel (l'analyse syllogistique) est cependant restée sans parallèle, jusqu'au début de la seconde période de l'ère moderne, qui marque l'aube d'un virage dans l'histoire de la logique avec l'émergence, de grande répercussion, des travaux de George Boole, Auguste de Morgan et Charles Sanders Peirce.

C'est aux grands penseurs du Moyen Âge et à leur maniement de la logique en philosophie et en théologie que nous devons de nouveaux développements « suppositionnels » par rapport à l'analyse aristotélicienne originale. Ces développements de certaines des disputes les plus approfondies au sujet de questions aussi complexes et pertinentes aujourd'hui qu'hier, de la connaissance, la cognition, la prédication, la signification, la référence, la modalité, l'être... Tout à fait à l'opposé de la conception obscurantiste que se font les temps modernes de la « médiévalité », ces penseurs, et tout particulièrement saint Anselme de Canterbury, Gilbert de Poitiers, Pierre Abélard, Jean de Salisbury, Guillaume de Sherwood, Henri de Gand, Roger Bacon, saint Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Duns Scott, Walter Burley, Pierre d'Espagne, Guillaume d'Ockham, Robert Helcot, Albert de Saxonie, Raymond Lulle [2] – ont en fait produit certaines des théories les plus élaborées dans le domaine logique et ontologique, pour les appliquer au développement et à la résolution de certains des problèmes les plus difficiles qui se soient posés dans l'histoire de la pensée humaine. À la différence des premiers penseurs post-scolastiques, représentants d'une époque marquée par le déclin de la logique, les géants de la grande tradition scolastique reconnaissaient volontiers que l'analyse logique était pertinente, avec ses apports critiques, dans toute l'étendue de la quête philosophique, qui embrasse depuis l'étude de la nature et la fonction du langage lui-même, jusqu'à la structure cognitive de la pensée et les objets de la métaphysique. Ils ont reconnu et en conséquence développé le côté *analytique* de leur tradition intellectuelle à partir de leur intuition étonnamment moderne, voire parfois « post-moderne », selon laquelle l'ontologie et la sémantique se rencontrent dans la logique, de façon incontournable et critique. Aussi voyaient-ils les progrès et le raffinement croissant de leurs théories de la logique comme

essentiels pour faire progresser la théologie, la philosophie et la science naturelle, sans oublier la communication proprement dite en général. C'est dans cet esprit qu'environ un siècle avant saint Thomas d'Aquin, Jean de Salisbury écrit son *Metalogicon* pour offrir une défense éclatante de la logique comme régulatrice de la communication universelle et garante de la transmission d'une sagesse vraie, par opposition à l'éloquence sophistique et à la seule rhétorique de discours visant à persuader (défenses, plaidoyers, propagandes, etc.). Pour que la communication soit entièrement validée par le sens, il faut en effet qu'elle soit structurée en un langage rationnellement mis en forme. Et pour que le langage constitue le véhicule adéquat à l'expression d'une pensée rigoureuse, il doit d'abord se fonder sur une logique effectivement admise par tous.

En effet, la condition d'existence première d'une société authentiquement libre est celle d'une base *rationnelle* commune, inflexible face aux tendances tyranniques toujours fluides du subjectivisme préférentiel et de l'arbitraire des modes du moment. Une telle assise rationnelle ne saurait par ailleurs procéder de quelque forme d'imposition artificielle et étrangère à l'homme, dont l'âme est elle-même de nature rationnelle. D'où, également, la nécessité d'une révélation religieuse, pour éclairer et élever, sans en atteindre en rien l'intégrité, cette rationalité qui constitue l'homme en tant qu'homme et en tant qu'agent librement intelligent et vivant dans une société.

Par conséquent, quand on pose l'indifférence relativiste comme principe protecteur de la « liberté » pour tous dans une société d'individus par nature rationnels, on atteint en soi à la condition d'existence première d'une société authentiquement libre par une double auto-invalidité de la raison et de la liberté. Car il n'y a pas d'homme qui ne pense rationnellement sans s'appuyer, ne serait-ce qu'implicitement, sur le *logos* inscrit au cœur de la réalité en tant que telle. Il n'est ainsi jamais possible qu'un individu dépourvu de raison (ce qui ne serait plus vraiment un homme) puisse de quelque manière accéder à l'exercice (responsable et juste) de la liberté à proprement parler. Ce pourquoi la réduction licencieuse de la liberté à travers l'instauration de l'idéologie libérale libertaire constitue une régression remarquable de l'homme par rapport à la mesure fondamentale de sa propre nature rationnelle, quels que soient ses « fruits » illusoirement « progressistes » sur le plan immédiatement sociétal de son existence contemporaine (légalisation des sacrifices humains intra-utérins, consécration de l'homosexualisme faussement marital, nominalisme transgénéré, marchandisation de la vie humaine, etc.).

Les fondateurs de la modernité rompirent sans tarder avec la subtile approche des scolastiques envers la logique comme discipline et instrument capable de rénover les analyses linguistiques, philosophiques et ontologiques. Ces derniers avaient commencé à entrevoir un dépassement du strict cadre des analyses aristotéliennes combinant prédication (grammaire, ou *θεωρία των ονομάτων*) et ontologie (métaphysique, ou *θεωρία της ύπαρξης*). Ils restaient cependant dépendants des *catégories* universelles d'Aristote, c'est-à-dire des différents types de prédicats d'un sujet ou manières d'être établies par le Stagirite, dont la différenciation débouche essentiellement sur deux types principaux de prédications : celle qui représente un *x* posé comme

prédicat de P ; et celle qui représente un y entièrement et uniquement rapporté à P . Au lieu de poursuivre dans la direction logiquement féconde du dépassement scolastique graduel de l'analyse des prédicats d'une proposition catégorique, la Renaissance sera marquée par un retour à la rhétorique, l'art de la persuasion effective, ce qui aura pour effet régressif de réintroduire l'art du sophisme et son arsenal d'erreurs logiques. L'accentuation rhétorique héritée de la Renaissance se transmet à l'ère suivante, l'âge moderne initial. En accord avec la construction restrictive kantienne de la « raison pure », la modernité alla jusqu'à déclarer que la science déductive de la logique était complète, s'en tenant aux bases et aux prémices de la méthode inférentielle d'Aristote. La *weltanschauung* corrélative qui s'est finalement imposée à l'aube de la modernité ne mettra plus l'accent que sur un monde conçu comme *naturel*, c'est-à-dire comme un système physique unifié et fermé, sans aucune référence à Dieu. Découlant de l'essor spectaculaire de la mécanique classique à travers l'extension de tout son champ d'application à l'astronomie (principalement à travers les travaux de Galilée, de Huyghens et de Newton), les empiristes et rationalistes de l'époque moderne primitive se proposeront dès lors de fournir une explication entièrement rationaliste du monde à partir d'une application catégorique de la méthode empirico-déductive, conçue comme seule apte à rendre compte du réel. Ce faisant, ils cherchaient résolument à asséner le coup de grâce à la vision médiévale du monde, laquelle reposait d'abord sur l'harmonie de la foi (*fides*, au sens premier et théologal d'adhésion libre de l'intellect à un donné révélé) et de la raison (*ratio*, conformément au sens mathématique premier de « relation » de proportion entre deux nombres ; également de « jugement », au sens juridico-moral du terme ; mais encore de « compréhension », au sens cognitif de perception « quidditative »), de façon à s'assurer de l'éradication définitive de la vision médiévale du monde.

Dans le cours des cent vingt dernières années, la question de la logique a élargi son horizon, s'éloignant du domaine des langages naturels, qui était le point de départ systématique des recherches des Grecs. Elle se mit à se développer lentement à partir de ce qu'on qualifie de logique traditionnelle, jusqu'à la logique contemporaine dite symbolique. La logique symbolique se déploie d'abord sur la base et en tant qu'extension mathématique de la logique traditionnelle. Le système de Boole, par exemple, a fait progresser techniquement, de façon très significative, la syllogistique classique, ayant été principalement étendue et mise en œuvre comme un langage à base de formules, gouverné par les lois de l'algèbre. Cependant, la logique de Boole n'était pas conçue pour s'écarter de fait des principes de la théorie aristotélicienne. Ce qu'elle n'a pas fait, justement. En revanche, elle s'est montrée capable de rapprocher la logique aristotélicienne des *termes* et la logique stoïcienne des *propositions*, une convergence qui donne à la fois une mesure de la force et de la faiblesse intrinsèque qui caractérise le calcul de Boole ; car les symboles dont il use pour désigner de façon algébrique les relations entre termes (les propositions aristotéliciennes primaire/secondaire combinant un terme sujet et un terme prédicat) sont les mêmes que ceux dont il se sert pour désigner les relations entre des déclarations dites complexes (telles que les propositions secondaires du type stoïcien).

Surtout, la grande variété des spéculations scolastiques en matière de métaphysique, de théories sémantico-noétiques et d'analyses logiques s'est vue oubliée en vrac, malheureusement, grossièrement identifiée à une conception généralisée de la « métaphysique traditionnelle ». Cette grave incompréhension a été introduite par les premières générations post-scolastiques marquant l'avènement historico-culturel de la modernité et s'est poursuivie, en particulier avec le développement graduel des ontologies post-nominalistes et celui des conceptions structuralistes du langage. Cela s'est par ailleurs prolongé au cours de l'histoire de l'Église post-tridentine, malgré de bonnes intentions visant notamment à la réinstauration d'une formation sérieuse à l'apologétique. En cherchant à faire revivre l'authentique thomisme, ce que le pape Léon XIII appelait de ses vœux dans son encyclique *Aeterni Patris* de 1879, une tendance réductionniste et acritique s'installa qui identifiait simplement la pensée de saint Thomas au « thomisme » morcelé mis en avant dans les documents pédagogiques à l'usage des séminaires. Avec l'avènement des modes intellectuelles du début du XXe siècle, un « credo » de base des représentants d'une approche dite analytique s'imposera de lui-même, selon lequel le progrès en philosophie ne pouvait dès lors advenir qu'en écartant les vieux concepts (vaguement identifiés avec l'héritage de la philosophie scolastique) et en abandonnant complètement toute entreprise à prétention un tant soit peu métaphysique. Un tel progrès signifiera finalement la redéfinition de la philosophie elle-même en une activité d'analyse logique du langage au service de la formation des énoncés empiriques et de l'élimination corrélatrice de toute pseudo-référence dite « métaphysique ». En fin de compte, les susceptibilités des divers courants de pensées associées plus ou moins directement à l'épistémologie matérialiste et aux préceptes réductionnistes du scientisme au XXe siècle ont laissé une grande majorité de gens, y compris de gens au demeurant cultivés, presque entièrement ignorants de ce que sont la véritable nature et fonction de cette activité réelle de l'intelligence qu'on appelle à juste titre *méta-physique*. Étant donnée l'influence de la réduction positiviste de la logique à une grammaire strictement pragmatique des liaisons propositionnelles du langage et sa systématisation en un programme d'opposition « sémantique » à la métaphysique et à la théologie, l'héritage scolastique ne pouvait survivre (pas même ses conceptions innovatrices et subtiles sur les rapports entre sens, référence et connaissance) au sein des principaux milieux intellectuels ayant guidé le développement de la philosophie, au début et dans la suite du XXe siècle, dans la direction d'une restriction antimétaphysique au domaine strict de l'expérience et du dicible. C'est dans le cadre de ces délimitations analytico-empiriques que de nouvelles théories fonctionnalistes de la connaissance et de la signification essentiellement neuronales verront le jour en France (à partir notamment des découvertes en neurosciences bioélectriques, dès le début du XXe siècle, sous l'influence des travaux du docteur Louis Lapicque) puis aux États-Unis (à travers les travaux de George A. Miller, Gerald Edelman, Noam Chomsky), pour donner graduellement naissance à d'autres disciplines afférentes, telles que l'anthropologie et la psychologie cognitives (Allen Newell), l'épistémologie génétique (Jean Piaget), la linguistique et la neurobiologie computationnelles, le neuroconstructivisme, les neurosciences comportementales, la neuro-ingénierie, et l'intelligence artificielle (qui, historiquement, remonte principalement à Gottfried Leibniz, en passant plus récemment par Warren Weaver, Alan Turing et John McCarthy).

L'intelligence artificielle a commencé à prendre son essor plus directement avec l'émergence de projets et d'applications technologiques dans le courant des années 50, autour, entre autres, de champs tels que l'automatisation, le raisonnement formel, la sémio-fonctionnalité, et l'ingénierie linguistique.

Revenons aux logiciens scolastiques et aux fondements médiévaux de la tradition intellectuelle occidentale. En maîtres rompus à la théologie, on se souviendra qu'ils prenaient d'abord bien soin de distinguer, tant au plan sémantique qu'au plan ontologique, « signifier » (*significare*), de « se référer » (*nominare* et/ou *denotare*, par voie de référence extensionnelle [3]) et de l'acte cognitif de « connaître » (*cognoscere*). C'est là l'une des clés de leur manière d'analyser et d'articuler ensemble de façon remarquable le langage, la logique et l'être, ce sur quoi nous reviendrons plus loin. Tandis que le problème de la distinction et de la relation entre mots, concepts et choses a été plus ou moins évacué des considérations fonctionnalistes contemporaines traitant de la linguistique, de la représentation polysensorielle, de la sémiologie et de l'épistémologie sur un même plan neurocognitif, l'approche caractéristique de la pensée médiévale scolastique consiste à bien clarifier les orbites qualitativement inégales de son analyse plus organique, pour offrir une pénétration et des profondeurs de perspective inévitablement perdues avec l'introduction moderne d'une séparation infranchissable entre le domaine de la connaissance et celui de la métaphysique. Pour les grands scolastiques, les domaines bien distincts de la grammaire, de la noétique et de l'ontologie s'impliquent en réalité mutuellement, car le langage logiquement conditionné et porteur de sens chez les êtres rationnels est déjà une sorte de *speculi verbum*, ou miroir analogique du monde extralinguistique, lui-même proprement perçu par l'intelligence humaine comme l'énoncé d'une intelligibilité première et immanquablement intentionnelle. Aussi la sémantique interne à la réalité de l'être du monde informe-t-elle la sémantique abstraite de la grammaire intermédiaire du langage à travers le travail d'abstraction et de représentation de l'intellect agent (*voũς, intellectus agens*). C'est ce dernier qui fournit à la pensée le concept (*verbum mentis*) de la forme (*quidditas*) de l'objet connu par voie d'intellection. Rien d'étonnant dès lors à constater que les confusions typiquement modernes nées de l'opposition conjecturée entre épistémologie et métaphysique soient tout-à-fait absentes des considérations et analyses unifiées des grands penseurs médiévaux sur le langage, la cognition et l'ontologie.

Parce que la réalité est comme parlée dans l'existence (Genèse 1, 3), la structure sémantiquement réverbérante de la parole de l'homme, à travers d'abord la conception (*ratio*) de l'esprit pensant (*mens cogitans*) puis l'élocution de ce verbe intérieur, va en elle-même se constituer comme la mise en œuvre analogique du rapport mystérieux entre le domaine de l'ontologie et celui de la grammaire – donc entre l'« être » et la morphosyntaxe d'un discours constitué d'éléments linguistiques intelligiblement ordonnancés. Le discours divin surabondamment créatif fournit à l'homme le prototype causal exemplaire de son propre discours, qui doit résonner dans la création comme un écho signifiant de la Parole divine (« *per quem omnia facta sunt...* »). C'est là que réside l'ultime aptitude *non-animale* de l'homme à verbaliser l'intelligibilité de « tout ce qui est le

cas » (la réalité objective des choses comprises dans le monde) [4], pour parler comme Wittgenstein au tout début de son *Tractatus* (lequel conçoit par ailleurs et très élégamment la parole intérieure, ou pensée, comme « l'image logique des faits »). Comme l'assumaient clairement et à bon droit les scolastiques, les sciences théologiques et métaphysiques ne peuvent pas être coupées de façon fructueuse du cadre linguistique, logique et sémantique de l'analyse rationnelle et du discours. La théologie, qui part des deux instruments de la connaissance, la foi et la raison, s'efforce de rendre compte correctement du mystère de la révélation du Dieu trinitaire. Outre les données de la révélation elle-même, elle présuppose un cadre cohérent d'intelligibilité rationnelle de référence sémantique. La métaphysique, qui a tout d'abord rapport avec l'étude des premiers principes de toute connaissance, présuppose également une forme de discours spécifiquement rationnelle et sémantiquement structurée pour fonctionner de manière porteuse de sens comme authentique *science des principes*. Ainsi, d'une part, les sciences spéculatives propres au scolasticisme et à sa conception centrale de la connaissance suggèrent une convergence d'intérêts profonds, notamment de la sémantique et des théories ontiques des XIIe et XIIIe siècles avec les études sémiotiques contemporaines, telles que la linguistique structurale, la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives. Mais d'autre part, le parti pris nettement antimétaphysique de l'esprit moderniste concernant, symptomatiquement, les domaines du réel et du sens suggère une rupture insurmontable avec les préoccupations et la conception du monde caractéristiques de l'esprit scolastique. Le crédit exagéré qu'on accorde aujourd'hui à la pensée contemporaine sur la base exclusive de ses développements technologiques trahit une profonde ignorance de l'étendue et des implications des travaux souvent visionnaires des grands architectes de la pensée médiévale, ce qu'a notamment bien vu le prolifique physicien, mathématicien, historien et philosophe des sciences français, Pierre Duhem. Il trahit encore une confiance aveugle, symptomatique de la mentalité matérialiste et de son ontologie pragmatique, en l'idée que *seule* la méthode scientifique moderne et ses résultats « purement » empiriques peuvent garantir une véritable connaissance. Que l'*intelligentsia* positiviste le reconnaisse ou pas, les principes de base de l'épistémè « moderne » et de sa vision du monde sont restées elles-mêmes conditionnées par une certaine version de la métaphysique qu'elle est censée surmonter. Cette métaphysique scientiste inavouée qui sous-tend l'épistémologie auto-certifiée et l'ontologie matérialiste d'une grande partie de la recherche scientifique et des débats philosophiques aujourd'hui est en effet facile à détecter et mérite, elle aussi, une critique sans restriction.

Il incombe dès lors aux interprètes non médiévaux de leurs travaux de ne pas se tromper et de ne pas sous-estimer les multiples théories de la scolastique relatives à la signification, la prédication et l'ontologie, en se basant sur les simplifications modernes et les prédispositions d'un âge considérablement influencé par le relativisme conceptuel et l'historicisme transdisciplinaire. En bons grammairiens, les maîtres prémodernes étaient en outre de bons sémioticiens, et de non moins bons métaphysiciens. Dans cette mesure, ils travaillaient en dernière instance comme authentiques théologiens. Ils ont en conséquence relevé le défi intellectuel capital de forger un discours théologique (un langage intelligible sur Dieu) doté d'une précision prédicative suffisante pour

statuer correctement et expliquer les vérités de foi de la révélation, cela sans tomber dans les deux écueils des prédications univoques et équivoques. À cet effet, l'usage subtil de la prédication analogique était leur principal outil de référence logique et de précaution théo-sémantique. Aussi, leurs conceptions grammaticales, logiques et métaphysiques parvinrent à un nouveau niveau de fécondité conceptuelle en ce qui concerne les questions sacrées soumises à la considération de la science théologique. Car ils estimaient et soutenaient à juste titre que la théologie est bien la « reine des sciences » (*regina scientiarum*), celle dont l'objet formel est l'intelligibilité de ce qui est donné à croire (le contenu de la révélation), c'est-à-dire de la vérité en tant qu'objet révélé de foi.

La quantification et l'ontologie logique : Frege, Peirce et les maîtres de la scolastique des « Siècles obscurs »

George Boole et d'autres avaient mis en marche un processus bientôt repris et amplifié. Le mathématicien et philosophe Gottlob Frege, dont l'apport fracassant fut d'ailleurs peu reconnu à l'époque où il publia ses travaux logiques [5], fut l'inaugurateur le plus décisif de la logique contemporaine. Dans son *Begriffsschrift*, de 1889, il dévoila son idéographie, hautement innovante. L'intention de Frege était de mener à son terme le projet leibnizien d'une *linga characterica* pour la pensée pure, autrement dit celui d'un langage vraiment artificiel exclusivement régi par les règles logiques d'un calcul déductif non adultéré. Outre la théorie purement logique de déduction introduite par cette méthode de désignation dans le *Begriffsschrift*, Frege cimenta son influence pionnière dans le vaste champ de la logique post-aristotélicienne en introduisant sa théorie de la quantification. L'innovation qui avait permis à Boole d'analyser algébriquement les arguments syllogistiques reposait sur l'introduction et l'usage de la notion de classes complémentaires de choses. Par exemple, si x recouvre une classe de choses sous la contrainte descriptive d'une prédication particulière, alors $(1 - x)$ décrit la classe complémentaire des choses qui relèvent de la contrainte descriptive de la négation de cette prédication particulière. Admiratif mais également critique, Frege souligna que la synthèse booléenne de la logique d'Aristote des termes généraux, comme celle propositionnelle des stoïciens, au-delà du traitement prêtant à la confusion de la validité et des modes de prédication des deux propositions de terme et de sentences singulières sous les mêmes symboles algébriques, ne permettait pas de formuler logiquement les jugements portant sur l'existence. Ainsi, au bout du compte, les ressources de la quantification lui manquaient. Car le format strictement syllogistique et la focalisation sur la logique aristotélicienne en termes généraux ne fournissent pas le moyen de rendre compte de la validité non syllogistique d'arguments logiques impliqués dans les propositions secondaires. De même, le traitement de la syllogistique par l'application de la méthode booléenne fournit une notation d'abord destinée à représenter, puis à combiner et à dériver logiquement de nouveaux énoncés, conformément aux règles spécifiques de son algèbre. Mais ces règles ne fournissent pas encore le cadre strictement logique requis pour les raisonnements non syllogistiques. La structure référentielle de ces arguments, comme indiqué ci-dessus, avait d'abord été étudiée au moyen du

système propositionnel de la logique stoïcienne. En combinant les propositions, on peut effectivement dériver des formes non syllogistiques de raisonnement non déductif en vue de construire les arguments qui constituent les « objets » de la logique. Ces arguments consistent en deux prémices qui incluent une proposition composée (telle que : « si... alors... ») et une proposition singulière affirmant la valeur de vérité de l'antécédent. Les deux premiers tropes stoïciens ont été qualifiés de *modus ponens* et *modus tollens* par les logiciens stoïciens de l'Antiquité. On peut en rendre compte au moyen d'une notation moderne, comme suit :

$$(1) p \supset q, q \vdash p ;$$

et

$$(2) p \supset q, \sim q \vdash \sim p.$$

La vision originale de Frege et sa contribution à l'essor de la logique post-aristotélécienne peut se résumer dans son discernement fondamental de ce que la syntaxe des grammairiens est finalement incapable de rendre compte de la réalité des *relations* logiques. Car elle introduit une confusion entre les rapports inférentiels exclusivement logiques et l'induction sémantique naturellement conditionnée par la morphosyntaxe de la langue non-formelle de nos raisonnements et descriptions quotidiennes. Frege tenta en conséquence de séparer les déterminations strictement logiques de la pensée des règles associées à la linéarité des langages naturels sur lesquels la logique avait d'abord été élaborée historiquement. Comme avec les scolastiques avant lui, ses recherches logiques poussèrent Frege à tenter de saisir le rapport entre les entités linguistiques et le monde extralinguistique. Pour ce faire, il reconnut d'abord la nécessité de rendre compte logiquement d'affirmations sur « toutes » ou « quelques choses » (c'est-à-dire les affirmations contenant des expressions quantitatives pour la multiplicité et la généralité) et de passer au-delà de l'analyse apophatique basée sur la grammaire de la logique propositionnelle. Son but était d'étendre par-là l'analyse de la prédication logique au moyen de « quantificateurs », indépendamment des travaux de Sanders Peirce – dont l'analyse considérait également les qualifications universelles et existentielles, mais sous l'angle plus restreint de propositions utilisant respectivement la conjonction et la disjonction. Avant l'apparition de logiciens pionniers tels que Peirce et Frege marquant le développement de la pensée à la fin du XIXe siècle, les diverses théories sémantiques médiévales et les premières analyses « quantificationnelles » du langage naturel avaient déjà commencé à ouvrir la voie aux théories modernes. Mais c'est Frege qui le premier a introduit puis affiné les quantificateurs afin d'assigner de façon fonctionnelle des attributs « argumentaires » pour les variables désignant sémantiquement des entités appartenant à la fois au monde réel et au domaine des objets mathématiques. Ce qui lui a permis de définir ces assignations fonctionnelles en tant que *prédicats* dans un sens élargissant le prédicat unique de l'analyse aristotélécienne des termes, laquelle le réduisait à n'être qu'un attribut monadique du sujet.

Ainsi, au lieu de restreindre la validité d'un raisonnement au format syllogistique pour des affirmations apophatiques basées sur la grammaire, cette conception étendue du prédicat introduite par l'analyse fregéienne des fonctions propositionnelles des variables quantifiées définissait l'« arité » d'un prédicat (conçu, en toute cohérence, comme une relation), c'est-à-dire le nombre d'arguments (x, y, z, \dots) qui pourront être assignés à une fonction propositionnelle de type ' $\Phi ()$ ', de sorte qu'elle assume de façon significative la valeur « vrai » ou « faux ». L'arité d'un prédicat est par conséquent définie comme une fonction du nombre de variables logiques (ou « sujets ») qui peuvent être assignés à ce prédicat donné. Chaque prédicat ainsi conçu possède en conséquence un « domaine » particulier comprenant des variables logiques monadiques, binaires, ternaires, ... n -aires.

Prenons le raisonnement suivant, que nous appellerons ' X ' :

(H₁, p) Tous les multiples de 10 sont pairs

(H₂, q) 40 est un multiple de 10

(C, r) Donc, 40 est un nombre pair.

Syllogistiquement parlant, il s'agit d'un argument affirmatif valide de type universellement catégorique dans lequel ' 40 ' assume le rôle de prédicat prédiqué du sujet monadique ' 10 ', pour amener une conclusion cohérente en fonction de la prémisse majeure (H₁). Mais si nous quittons ce format syllogistique général, nous nous retrouvons avec trois affirmations disjointes qui ne peuvent pas être considérées plus longtemps comme parties d'un argument valide en termes de calcul propositionnel :

$p, q \therefore r$

Un regard scolastique sur ' X ' en utilisant des termes catégorématiques (*catégoriemata*) et syncatégorématiques (*syncatégoriemata*) offre une approche alternative au traitement moderne de la quantification universelle du prédicat. Les penseurs médiévaux les premiers ont reconnu la valeur proprement logique, non pas seulement morphosyntaxique et sémantique, des termes syncatégorématiques. Rappelons encore que la portée de la logique, pour eux, dépassait largement le cadre restrictif de la discipline contemporaine, pour inclure la philosophie rationnelle (grammaire, logique, rhétorique), la sémantique dans son rapport à la sémiotique (par exemple Jean de Saint-Thomas), la philosophie de la connaissance (l'épistémologie) et la théologie. Sous l'influence d'Aristote, la logique mise en œuvre par les auteurs médiévaux restait la discipline visant à établir que les arguments sont composés de propositions et les propositions de *termes* (sujets et prédicats). Mais son développement, particulièrement à travers les travaux charnières de Guillaume de Sherwood consignés dans ses *Introductiones in Logicam* et *Syncatégoriemata*, a également ouvert la porte à l'étude des propriétés des termes eux-mêmes et des composants

syncatégorématiques, lesquels échappent aux catégories de l'analyse aristotélicienne.

La théorie scolastique de la supposition (ou théorie de référence) permet une alternative semblable à ce qui est aujourd'hui connu comme logique moderne de premier ordre (ou théorie de la quantification). Cette théorie prémoderne, qui examine le sens des mots en fonction de leurs différents modes de référence (*modi significandi*), distingue spécifiquement deux fonctions référentielles principales pour les termes, distingués en *catégorie* et *syncatégorie*, capables ou non de tenir lieu de prédicat. Les termes catégorématiques peuvent en effet assumer et être fonctionnellement le sujet du prédicat d'une proposition logique dans la mesure où, par eux-mêmes, ils ont une signification (*per se aliquid significant*). Il en est ainsi pour les noms, substantifs, adjectifs et verbes qui ne tombent pas nécessairement sous l'horizon de la logique. Les termes syncatégorématiques, d'un autre côté, ne peuvent pas être le sujet ou le prédicat d'une proposition logique parce qu'ils ne possèdent pas par eux-mêmes de signification (*non per se aliquid significant*). Ils peuvent cependant en acquérir par association avec des termes catégorématiques. À la différence des *catégorie*, les *syncatégorie* tombent spécifiquement sous le regard de la logique et fonctionnent comme des connecteurs logiques modernes et des quantificateurs (*et* ; *si* ; *vel*/ou ; *omnis*/chaque, n'importe lequel, tous ; *nonnullus*/quelques-uns). Par exemple, dans la proposition « l'homme est mortel », le mot « homme » signifie à la fois la nature humaine et une supposition pour chaque homme singulier susceptible d'exister (*suppositio pro omnis homo*, comme aurait pu le dire techniquement un logicien médiéval) ; et pour ce qui est du mot « mortel », il signifie à la fois la caractéristique abstraite universelle de la mortalité et une supposition pour tous les hommes pris individuellement dans la mesure où ils sont sujets à la mort. Si nous revenons au raisonnement précédent, en posant que $P_1(x) = M(10)x =$ « x est un multiple de 10 », la proposition peut être utilisée de façon catégorématique pour permettre la quantification universelle du prédicat « x est un multiple de 10 » et, conjointement (donc de manière syncatégorématique), pour qu'il se réfère au nombre des valeurs, incluant $x = 40$, pour laquelle $M(10)x$ est réellement vraie. Ce qui impliquera l'autre prédicat $P_2(x) =$ « x est pair ». Ainsi, dans « x est un multiple de 10 », « multiple de 10 » possède une signification catégorématique et inclut les « suppositions » pour chaque valeur singulière de x pour laquelle $P(x) = M(10)x$ est vraie (*suppositio pro omnis multiplicatio per decem*) ; quant à la propriété prédiquée comme « être pair », elle signifiera la caractéristique universelle abstraite pour toutes les instances individuelles de x qui tombent hors de l'ensemble « ne pas être pair ».

L'approche quantificative utilisée dans la théorisation logique moderne peut retraduire 'X' pour l'exprimer dans un format logique étendu du prédicat, celui d'une fonction propositionnelle telle que :

$$(\forall x)[M(10)x \rightarrow Ex]$$

Immergé dans un domaine prédicatif étendu, 'X' est toujours formellement valide, tant que les variables du prédicat restent indéfinies. Une fonction propositionnelle formée dans le cadre de la

logique du prédicat, au lieu de rester syllogistiquement contrainte par la forme d'un argument tel que ' X ' donné en termes de p , q , et r , assumera une valeur de vérité logique sur la base des objets *dé-signés* de manière significative dans tel domaine ensembliste. L'ingénieuse conception de Frege portant sur le prédicat étendu a offert une solution moderne aux difficultés logiques que les scolastiques avaient déjà partiellement détectées en analysant la confusion sémantique qui surgit avec le sens équivoque de la copule 'est' (se référant à l'existence/*esse*) et l'usage d'autres verbes, particulièrement les verbes intransitifs. Frege représente à la fois un tournant et une véritable continuation des grands logiciens médiévaux : un tournant, grâce à son analyse conceptuelle originale et à sa théorie fonctionnelle de la prédication ('fonctionnelle' au sens mathématique moderne du concept ou d'une fonction) ; une continuité, dans sa vision plus largement philosophique selon laquelle les axiomes des calculs logiques expriment des vérités immanentes (sous-jacentes et immuables) – par ailleurs intuitivement connues. Ces vérités, les scolastiques le soutiennent, relèvent de la nature primordialement ontologique de la réalité et constituent encore les lois fondamentales de la conscience pensante. D'où le rapport, régulé précisément par la logique, entre la pensée en acte d'appréhension intelligente du monde objectif et la structure intelligible sous-jacente de ce dernier. Par conséquent la logique, pour Frege comme pour les maîtres scolastiques avant lui, est à proprement parler la science de la valeur de vérité de ce qui est et de son intelligibilité universelle sémiotiquement communiquée. Par contraste, faut-il s'étonner que ce que la majeure partie de ce qu'on appellera « philosophie » au XXe siècle, en s'écartant tant de la logique que de la réalité extra-subjective du monde, finit aujourd'hui par s'assimiler simplement aux dictats relativistes de la « culture » ambiante fluidifiée ?

Une autre connexion significative entre l'analyse moderne et la vision ontologique des scolastiques, la sémiologie, et l'usage pluriel de la logique, se trouve dans les travaux de Charles Sanders Peirce, le mathématicien et logicien américain mentionné plus haut, particulièrement dans sa théorie de la signification triadique et de la logique des termes relatifs – son calcul de relations [6] et sa logique à trois valeurs, lesquels représentent l'une des principales contributions de Peirce au développement des logiques dites polyadiques. Peirce avait spécifiquement analysé les aspects logiques des relations n -adiques. À côté de la propre ligne de Peirce, celle de l'examen minutieux des relations logiques, un logicien médiéval remarquerait certainement le format logique triadique sous-jacent à la structuration grammaticale comprenant le cas du sujet (le nominatif), l'objet direct (l'accusatif) et l'objet indirect (le datif). L'analyse de Peirce va plus loin cependant en ce qu'elle rend compte de la relation triadique *générale* obtenue dans une proposition embrassant trois sujets logiques qui ne peuvent être réduits à une proposition dyadique. Par exemple, Peirce considère une proposition telle que :

A rend *B* plein d'espoir envers/plein de ressentiment envers *C*

Il la considère fondamentalement logique et irréductible au format d'une ou plusieurs relations dyadiques combinées. D'où il ressort que les trois sujets logiques *A*, *B*, et *C* d'une relation triadique

irréductible peuvent être permutés dans une totalité de six propositions triadiques égales comme suit [7] :

$A \{ \text{qui agit sur}/x_0\text{-verbes} \} B \{ \text{vers/pour/par/avec/depuis} \} C$
 $B \{ \text{agissant sur}/" \} C \{ " \} A$
 $C \{ \text{agissant sur}/" \} A \{ " \} B$
 $C \{ \text{agissant sur}/" \} B \{ " \} A$
 $B \{ \text{agissant sur}/" \} A \{ " \} C$
 $A \{ \text{agissant sur}/" \} C \{ " \} B$

Peirce conçoit encore la signification comme un processus intrinsèquement ternaire, qu'il appellera *semiosis* [8].

Avec sa théorie de la signification comme triple correspondance, Pierce définit la signification en tant que telle comme une relation triadique comprenant : (1) un signe – qu'il qualifie techniquement de *representamen* ; (2) l'objet de référence encodé en (1) – à savoir le *terminus ad quem* de la *semiosis* ; (3) la règle ou méthode de décodage du sens de (1) – ce qu'il qualifie d'*interpretant sign* de (1).

Les théories éparses et complexes des scolastiques concernant la « triple signification » sont liées à des considérations plus larges touchant à la structure de la connaissance et à la nature de son rapport à la question ontologique de fond – *quod (quid) est*. Encore une fois, la sémiologie médiévale ne peut être conçue et comprise en dehors des spéculations épistémologiques et ontologiques des penseurs scolastiques. La signification est en soi subordonnée à la réalité extralinguistique (*res*). Pour autant, du point de vue épistémologique, elle l'est spécifiquement à travers le double médium de la compréhension (l'*emanatio intelligibilis* qui génère la *cognitionem rei exterioris*) et de l'expression linguistique de cette compréhension (*dictio*). Plusieurs siècles avant l'analyse tri-relative de Pierce, Gilbert de Poitiers avait lui-même proposé un modèle triadique cohérent de la signification par rapport à l'intellection cognitive et à la dénomination, en articulant de façon dynamique *essentia rerum in se* (l'essence des choses en elles-mêmes), *intellectus in concipiendo* (la compréhension d'une chose dans sa conception intellectuelle) et *significare per sermo* (signifier en nommant). Ainsi le nom du discours produit (*sermo*) sur telle réalité du monde la signifiera en tant que « chose » (*res*), non pas telle qu'elle existe en elle-même, mais par l'intermédiaire d'une conception intellectuelle ou compréhension (*intellectus*). Pour Gilbert, savoir et signifier ce qui est (*quid est*) sous-entend que le discours et la réalité signifiée s'accordent d'une manière rationnelle (*rationaliter*) au moyen de la médiation intellectuelle active de la compréhension conceptuelle. Gilbert offre ci-après comme une récapitulation de sa théorie triadique de la connaissance [9] :

« Tria quipped sunt: res et intellectus et sermo. Res intellectu concipitur, sermone significatur. Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere neque intelligentie actus in omnia, quecumque sunt

eiusdem rei, offendere ideoque nec omnia conceptus tenere. » (*Expositio Boecium librum primum De Trinitate* I, 3) [10]

La crise de la vérité et du sens qui commença à infester la mentalité moderne dès les tous premiers temps de l'ère post-scholastique est notamment signalée par la perte de ce modèle fondamental au sein duquel la signification (*universalitatis significativum*) repose directement sur ce que quelque chose est (*quod quid est*) et les opérations corrélées d'intellection, de conceptualisation et de parole prédicative (*in quale*). Avec la méthodologie logico-déductive de saint Thomas d'Aquin, méthodologie étroitement liée à son maniement coordonné de la signification, de l'imposition et de la référence, les relations d'ordre conceptuel et ontologique sont décomposées sur la base d'une classification hiérarchisée des termes et des prédicats, en catégories inventoriées en groupements d'abstractions d'ordre décroissant (*species, genus,...*). Cette approche apporte un éclairage nouveau sur le fondement des relations « triangulaires » entre langage, pensée et objet de référence onto-conceptuel (tant empirique qu'extra-empirique). La théorie sémantique tripartite de l'Aquinat représente ainsi un composant intégral de sa conception élaborée de la connaissance comme union dynamique de l'objet connu et de l'intellect passivement connaissant [11] à travers l'acte de préhension active [12]. L'explication thomasienne du processus cognitif de la connaissance actualisée (*cognitionis/scientia actu*) tourne autour de la distinction et de l'articulation propre qu'une saine théorie de la connaissance doit établir entre les objets ultimes de l'intellect [13], les concepts universels immédiats formés de façon abstraite par les derniers [14], et l'ordre de leur désignation au moyen de l'énonciation en acte des noms quidditifs d'objets conçus. Comme avec un autre des grands maîtres scolastiques, l'un des problèmes sémantiques clés pour saint Thomas réside dans les difficultés sous-jacentes qui entrent en jeu avec le traitement logique des concepts universels, la détermination de leur statut ontologique et la nature de leur relation avec des objets de connaissance singuliers dans le processus proprement cognitif. Dans sa théorie de la connaissance, le contenu représentatif né de l'acte intellectuel de compréhension [15] a donc le statut d'objet immédiat et universel de la compréhension dans la mesure où il conçoit abstraitement en ce qui concerne les ultimes objets réels de l'intellect, c'est-à-dire les essences individualisées ou *quidditates rerum* des objets singuliers (*supposita*). La façon dont la nature des choses individualisées et en acte existent dans l'esprit connaissant diffère de la façon dont elles existent en elles-mêmes. Et la façon dont elles sont universellement signifiées comme nature des *supposita* individuels diffère de la façon dont elles sont représentées sous forme d'énoncé (*in voce*). L'importante distinction épistémique qui existe d'une part entre les signifiants conceptuels (*significata*) de natures abstraites et leurs signifiants vocaux (*verba oris*) et, d'autre part, entre ces derniers et les natures individuelles des étants singuliers caractérise la manière dont saint Thomas traite le problème sémantique du sens que l'on donne linguistiquement aux universaux (*essentias universalis*). Elle caractérise en outre la manière dont il traite de la difficulté correspondante à saisir logiquement la nomination quantifiée de ces natures communes. C'est au moyen de la supposition qu'il résout la confusion qui tend à s'immiscer entre les espèces intelligibles des formes abstraites réelles et leurs termes généraux signifiant par dénotation nominale :

“Respondeo dicendum, quod in quolibet nomine est duo considerare: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis: et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur.” (*Super Sent.*, lib. 3, d. 6, q. 1, a. 3, co.) [16]

D'un point de vue thomasien, un nom conceptuel ou terme « imposé » fonctionne immédiatement comme une supposition matérielle (une dénomination orale ou un signe écrit), moyennant d'abord l'abstraction originale de l'esprit à partir de natures individualisées ; il fonctionne encore comme une supposition personnelle en se référant aux objets ultimes de la connaissance, c'est-à-dire les choses portant les natures réelles signifiées par la conception universelle. Le concept, le produit véritable de la pensée dans son état à la fois actif et passif, devient lui-même la *species intelligibilis*, dans la mesure même où il devient, par relation de similitude [17], une forme dans l'esprit connaissant, l'objet immédiat de la pensée à travers lequel l'intellect acquiert une connaissance des quiddités des choses individualisées en acte. Cette forme conceptualisée connue (*conceptio/verbum intellectus*) devient à son tour la forme du mot vocalisé (*verbum vocis*), en désignant à la fois la référence objective précédente et ultime (*rei existentis extra animam*) de la forme intelligible proprement (activement) conçue :

« ...conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. » (*De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3) [18]

C'est dire si la vision épistémique raffinée de saint Thomas par rapport à l'opération d'intellection s'articule autour d'un processus de double signification :

- 1) la signification au moyen du signe interne (*verbum mentis* or *conceptum*) d'une forme, en la désignant F_x [19], ce qui se réfère en dernière instance à une nature connaissable en acte, l'objet propre de l'intellect, ou *res extra animam* (notée comme r_{ea}) ; et
- 2) la signification au moyen du signe (*signum* or *verbum vocis*) d'un objet x (*suppositum*) dont la forme F_x le représente oralement et graphiquement. Un signe est d'abord produit et intellectuellement conçu comme *res intellecta* (notée r_i) ; et il est produit en deuxième instance et exprimé en direction de l'extérieur en tant que *verbo exteriori* (noté v_e). Tant les pensées que les mots sont des signes. La fonction du langage, étant de conception intellectuelle (pensée qui abstrait) est de signifier en degrés variés d'abstraction à partir des *supposita*. Les concepts (les prédicats essentiels = les *species* et *genera*) sont des similitudes ou des formes intellectuelles des choses comprises (*rerum intellecta*). Et pour les sons vocaux, ce sont des signes externalisés de ce qui est intellectuellement compris (*intellegitur*).

L'approche magistrale de saint Thomas et son traitement combiné du processus cognitif avec le processus de signification fournissent la structure fondamentale d'un modèle quadruple d'intellection. Nous la résumerons sur la base des éléments suivants, dynamiquement liés (en faisant usage de la notation ci-dessus) :

- Conception intellectuelle : $F_x \rightarrow r_i$
- Référence directe : $r_i \rightarrow r_{ea}$
- Double signification : r_i
 v_e } signify r_{ea} through F_x from x
- Base d'abstraction : x

Dans un passage de ses *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, saint Thomas lui-même offre un précis brillant de ses aperçus pénétrants, qui font l'objet de vastes développements dispersés à travers tous ses écrits traitant de la compréhension et de la signification :

« Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. »
(De Pot., q. 8, a. 1, co.) [20]

Les théories psycho-cognitives modernes et l'analyse sémantique n'ont pas approché le niveau de pénétration des principaux maîtres scolastiques, parmi lesquels le plus éminent fut saint Thomas d'Aquin. Dans la mesure où elles sont restées en contact avec des fondements philosophiques sains, elles n'ont fait, en substance, que redécouvrir pour elles-mêmes les grandes doctrines scolastiques, pour les réexprimer sous des allures conceptuelles et à travers une terminologie modernisée.

Argument ontologique, logique propositionnelle modale, et l'équation théologique centrale [21] : saint Anselme, Gödel, et saint Thomas

Nous terminons par quelques réflexions qui ne visent, dans le cadre de cet essai, qu'à indiquer la direction d'enquêtes futures autour des implications logiques et théologiques mutuelles de trois sujets importants, mais rarement soumis à la considération des théologiens et philosophes professionnels contemporains (logiciens et théoriciens de la connaissance), à savoir : 1) l'argument ontologique de saint Anselme ; 2) la version modalisée de ce même argument par Kurt Gödel ; et 3) et la définition que donne saint Thomas de la divine simplicité de l'existence pure elle-même.

Gödel est à juste titre renommé comme l'un des logiciens les plus importants de tous les temps. On se souvient de lui essentiellement pour ses démonstrations métamathématiques, connues sous le nom de théorèmes d'incomplétude [22]. Il est beaucoup moins connu pour ses affinités intellectuelles avec certains des grands penseurs médiévaux mentionnés ci-dessus, notamment pour ses idées originales relatives à leurs préoccupations métaphysiques fondamentales. En particulier, par l'intermédiaire de Leibniz, Gödel a pris très au sérieux l'établissement d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu par l'argument (ou preuve) dit « ontologique » que saint Anselme avait énoncé pour la première fois dans son *Proslogion*, stipulant une définition nominale universellement admissible de Dieu comme : « ...*aliquid quo nihil maius cogitari possit* » [23]. L'argument anselmien repose sur la ligne de raisonnement logique suivante : si cette définition peut être comprise, alors ce quelque chose (*aliquid*) doit exister dans la compréhension. Mais s'il existe dans la compréhension, c'est-à-dire conceptuellement, il s'ensuit qu'il peut également être pensé comme existant en réalité, extra-conceptuellement. Car « *aliquid quo nihil maius cogitari possit* » ne saurait exister simplement de manière contingente conceptuelle. Car il serait alors possible, en toute contradiction par rapport à la définition elle-même, de concevoir un *aliquid* encore plus grand, qui existerait nécessairement. En termes de logique modale, il est *impossible* (NPE) [24] qu'un *aliquid* qui soit si grand que rien de plus grand ne puisse être conçu, n'existe qu'en pensée – et donc de manière uniquement contingente. Car, si cela était le cas, une chose plus grande encore pourrait alors être conçue comme possédant l'existence au-delà de l'état contingent de la simple existence conceptuelle. La preuve de saint Anselme s'articule autour de deux idées modales sous-jacentes faisant ressortir les caractéristiques essentielles du raisonnement modal universel : 1) la *possibilité* (PE), celle de l'existence de Dieu, va *in fine* impliquer sa *nécessité* (NPNPE) ; d'où 2) l'*impossibilité* de penser Dieu comme non existant.

Gödel a élaboré sa propre preuve ontologique en interprétant l'argument original de saint Anselme par le biais d'une logique modale quantifiée [25].

Son approche axiomatisée rigoureuse, sur laquelle il n'y a pas lieu de s'arrêter ici, vise à consolider la preuve originale d'Anselme contre les tentatives ultérieures de contre-argument selon lesquelles le *Doctor magnificus* passerait illicitement de l'idée de l'*aliquid* tel que rien de plus grand ne puisse se concevoir à la nécessité de son existence réelle. Le fil conducteur de cette critique d'inspiration

d'abord kantienne postule qu'il n'y a pas de chemin déductif réel (le fût il logiquement) pour inférer que l'existence réelle de l'*aliquid* le plus grand qui se puisse penser soit la condition nécessaire de l'idée que nous pouvons effectivement en concevoir. Comme Gödel l'a volontiers reconnu, la faiblesse de la preuve anselmienne originale ne réside pas dans sa substance logique, mais dans sa formulation originale : le « *cogitari possit* » de l'énoncé anselmien semble en effet en limiter la validité réelle à la seule *possibilité* de l'existence de Dieu. Malgré l'emploi de « nihil », le raisonnement perd sa force conclusive selon laquelle l'*aliquid* que nous dénotons Dieu doit exister à la fois dans l'ordre de la pensée et dans celui de la réalité extra-spéculative. La preuve de Gödel introduit et met en relation 1) le concept de « propriétés positives » ; 2) la définition de l'essence d'un *x* « ressemblant à Dieu » ; et 3) l'idée d'existence nécessaire. En se servant d'opérateurs modaux modernes, la preuve de saint Anselme peut être à nouveau posée en termes d'affirmation par deux négations ($\sim\sim$). Il n'est pas possible, en conséquence, de ne pas tenir pour vraie la proposition que « Dieu existe » *in cogitatione* sans en tenir pour vraie la nécessité *extra cogitatione* :

$$\sim\Diamond\sim\Theta \equiv \Box\Theta$$

La possibilité de l'existence de Dieu (« Dieu » noté Θ = Thêta, de « $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ») implique donc, dans les faits, l'inférence logique et réelle de sa nécessité :

$$\Diamond\Theta \rightarrow \Box\Theta$$

La preuve de Gödel dépend des définitions suivantes :

1) L'application de propriétés positives :

$$\text{Pos}(P) \leftrightarrow \sim\text{Pos}(\sim P)$$

2) L'individualité Θ assumant toutes les propriétés positives qui sont définies comme se rapportant nécessairement à l'essence d'être Dieu (par essence, donc par soi et en soi) :

$$\Theta(x) \leftrightarrow \forall P[\text{Pos}(P) \rightarrow P(x)]$$

3) La modalité d'existence nécessaire :

$$\text{NPNPE}(x) \equiv \forall P[P \text{ Ess } x \rightarrow \Box\exists xP(x)]$$

en tant que propriété positive :

$$\text{Pos}(\text{NPNPE})$$

Par définition de ce qu'implique l'individualité de nature divine Θ , selon 2) ; et par celle, selon 3), d'une existence nécessaire, si un individu x est semblable à Dieu, alors être semblable à Dieu est l'essence de cet x . Θx est donc vrai et a nécessairement la propriété P , laquelle est nécessairement positive, selon 1), et par conséquent dite être l'essence même de x . Il s'ensuit que $\Theta \equiv P$ et $\text{NPNPE} \equiv P$, ce qui implique également $\text{Pos}(P)$. Par conséquent $\Box P(x)$ est une proposition modale vraie impliquant (selon l'argument de saint Anselme) la factualité logique et existentielle de Θ Ess x (un x ressemblant à Dieu dont l'essence est de posséder P), autrement dit :

$$\Box \exists x \Theta(x)$$

La conclusion de Gödel est donc bien celle de saint Anselme : Dieu existe nécessairement – c'est-à-dire, il existe un x tel que x possède la propriété essentielle d'exister nécessairement, c'est-à-dire dont la nature est d'exister par Lui-même.

Etant donné qu'une définition exhaustive du concept d'existence nous obligerait à sortir des limites de cet article, nous remarquons ici simplement que la preuve ontologique, telle que modalisée par Gödel, ne soulève qu'une ambiguïté relative à son usage de « l'existence nécessaire » comme propriété. Dans la lignée de la conception avicennienne de Dieu comme être dont l'existence est nécessaire, il semblerait qu'on « piège » Dieu dans la catégorisation de l'existence. Dire que quelque chose (un x) doit exister, $\Box x$, autrement dit qu'il ne lui est pas possible de ne pas être le cas, $\sim \Diamond \sim x$, peut ne pas suffire à concevoir correctement ce qui est conceptuellement signifié et verbalement dénoté par « Dieu ». Dans la mesure où la raison ne s'égare pas mais souscrit au contraire à la fois à la lumière innée naturelle de la raison et à celle, surnaturelle, de la foi, elle comprend qu'il lui faut distinguer le seul et véritable référent divin des modes d'existence sous lesquels les choses du monde se manifestent – nécessairement, de façon contingente, potentiellement, mais encore sous le mode de l'impossibilité d'existence (manifestation logique relative à l'opération de l'intelligence qui observe le monde et en déduit cette catégorisation de l'impossible, ce qui ne peut jamais exister). Car la nécessité de x dans $\Box x$ peut ne pas se référer à l'essence de x , de telle sorte à n'être définie que comme une propriété nécessaire contingente de x , comme pourrait l'être par exemple la relative nécessité d'une loi (relative aux conditions sous lesquelles elle s'applique et au nombre de cas où elle fonctionne en tant que loi). Il ne s'ensuit donc pas nécessairement que la catégorie modale NPNPE , prise comme une propriété positive de x dans le monde, implique dans les faits qu'elle appartienne de façon inhérente à l'essence de x . Ce n'est que de manière contingente et relativement aux autres états d'existence qui se présentent dans le monde qu'elle entre dans la définition de x pour être désignée comme « nécessaire ».

La preuve logique sans faille de Gödel réitère en substance ce qu'établit déjà « l'équation théologique centrale » de saint Thomas, à savoir que si la propriété de l'existence en Dieu est une

propriété essentielle, alors elle est identiquement Son essence. Cependant, la cohérence théologique interne de la compréhension par le Docteur angélique de la simplicité divine en tant que pur acte d'exister par essence fait un pas en avant que ne saurait à lui seul pourvoir l'argument ontologique. Sur le plan strictement théologique, saint Thomas ne considère pas l'existence comme une propriété. L'établissement théologique immanquable de l'identité en Dieu de Son essence et de Son propre acte d'existence [26] entraîne qu'Il doit être absolument simple et indivisible [27] ; autrement dit, que de Dieu seul nous pouvons et devons dire qu'Il est sans composition ni puissance aucune d'actualisation, donc sans limite, et par conséquent sans « changement ni ombre de variation » (cf. Jacques 1, 17). Ainsi, Dieu n'a pas de « propriétés ». Car rien, à proprement parler, ne qualifie l'essence divine si ce n'est l'essence divine elle-même. Mais l'essence divine n'est pas sa propre propriété, et ne se qualifie donc pas elle-même, à proprement parler. Dieu est Sa propre nature, Son intellect, Sa volonté, Sa vie, Sa bénédiction, Sa bonté, etc. Aucune des *n*-prédications de Dieu en référence à ce qu'Il est, n'est pas ou accomplit n'implique la composition ou l'addition qualifiante de propriétés à l'essence divine et à ses opérations. Tout en Lui est Sa propre substance suprêmement indivise [28].

Il nous faut donc commencer par nous efforcer de concevoir correctement ce que signifie le concept de « Dieu », de cette réalité omnipotente, omnisciente, omniprésente, et intimement personnelle (*trinum*) dont la divinité même (*quidditas*) est identiquement et dynamiquement l'éternel acte d'autosubsistance divine d'être (*esse*) soi-même et par soi-même. *Quid est Deus ?* La seule réponse cohérente au plan logique est : *ipsum esse* – soit « être » en soi et par soi, ce qui équivaut à la possession interne de l'autosubsistance. L'*esse* de Dieu et sa quiddité sont identiques, mystère d'une cohérence infaillible mais qui dépasse notre capacité cognitive et notre expérience limitées à notre vie présente en ce monde de composition et de dégradation irréversible. Mais tandis que nous ne pouvons à présent connaître de façon compréhensive ce que signifie l'identité propre à Dieu de Son acte d'exister et de Sa quiddité, nous pouvons correctement la concevoir, dans la mesure où l'usage de la logique le permet effectivement. On dira donc, avec les scolastiques, que le terme « Dieu » est prédicable de l'unique réalité qu'il dénote et désigne. Et que la base logique de cette double opération linguistique archi signifiante s'appuie elle-même sur la nature et sur l'*esse* divins, qui sont une seule et même réalité.

Dans la proposition « Dieu existe », l'existence n'est pas, de manière fondamentale, quelque chose que nous attribuons au sujet « Dieu » – comme nous pouvons le faire dans tous les cas d'une chose réputée « exister ». Par le biais de la bi-conditionnalité, pour réduire la chose à sa forme logique la plus dénudée, nous pouvons donner à ce cas unique, moyennant notre propre notation symbolique, l'expression suivante [29] :

$$\exists x(x = \Theta) \equiv \Theta = x \dots\dots\dots \text{Eq}(1)$$

En dehors de la réalité de la simplicité absolue de l'essence divine, une telle proposition se réduit à un non-sens, celui d'une tautologie insignifiante. Aussi, dire avec saint Thomas que Dieu est

l'acte d'existence consistant à subsister par soi substantiellement, revient à déclarer qu'Il est cette réalité unique dont l'essence est de ne pas recevoir l'existence. On trouve donc une négation implicite de l'existence modale dans la pure affirmation que Dieu, *per ipsum*, est *esse*.

En fin de compte, l'unicité absolue du vrai Dieu ne peut pas être proprement conçue en dehors de la compréhension catholique de Sa vie trinitaire interne. La compréhension de Dieu en tant que Trinité est en effet vitale pour concevoir la quiddité divine sans faire de contresens païen ou monolâtrique. Mais les catégories modales peuvent ne pas s'appliquer, strictement parlant, à la vie intime divine, transcendante au sens le plus intrinsèque et profond du terme. La propriété d'exister nécessairement peut certes s'appliquer à Dieu dans son rapport avec Sa création. Dans le cadre de cette relation de la création à Dieu, on ne raisonnera de manière justifiée que dans la mesure où l'on saura concevoir que la nature et l'action de Dieu, qui existent en soi, sous-tendent et imprègnent *nécessairement* le monde. Cela doit absolument être le cas dans la mesure où notre existence, et celle de tout autre chose qui *ex-iste*, n'est finalement intelligible qu'à condition de s'enraciner dans l'autosubsistance ultime – Cause efficiente, formelle et finale de toute vie ne possédant pas par elle-même et en elle-même sa raison d'exister. Car la réalité du monde elle-même n'est en soi qu'une possibilité actualisée de manière contingente. L'existence doit être conférée à la possibilité du monde pour que celui-ci devienne réalité (dans son acte contingent d'être), ce qui requiert une Cause dont l'essence même est d'exister *per se*, c'est-à-dire une Cause première irréductible aux causalités secondes observables dans l'ordre du monde et dont la nature est d'exister nécessairement par soi-même. L'existence, par conséquent, est accidentellement (contingemment) prédiquée de toute autre réalité dont l'essence est relative (*per aliud*) à une causalité incommensurable, embrassant toute chose, et dont l'essence est son pur acte d'être. Cependant, la relation de Dieu à Sa création n'étant pas nécessaire [30], la vie interne de Dieu (*intra Trinitatem*) dépasse, pour le transcender, le concept de ce qui « existe nécessairement ». CQFD. On l'applique nonobstant à juste titre à la conception de Dieu mise en avant dans un argument ontologique prenant la forme anselmienne ou gödelienne expliquée plus haut. Étant la Cause transcendante nécessaire de toute existence relevant de la créature, Dieu n'appartient pas, par définition, à la détermination spécifique et ontologiquement conditionnelle qui lie simultanément Sa création et permet à celle-ci d'avoir la capacité de générer des événements authentiquement contingents. Dieu, en Lui-même et dans Ses opérations *ad extra*, transcende les catégories modales aussi bien de la nécessité que de la contingence qui, avec la potentialité (la puissance) et l'impossibilité, par définition appartiennent à l'être de Sa création [31].

Celui qui est, Dieu à proprement parler, ne connaît donc nulle détermination, pas même celle de l'existence nécessaire. Au-delà de la nécessité de l'existence divine, comprise à partir du point de vue de l'existence contingente, la révélation seule ouvre la porte sur la dynamique interne en quoi consiste la vie divine trinitaire du Dieu unique et véritable. Il est irréductiblement et simplement la pure actualité (*actus purus*) dont la divinité est *ipsum esse subsistens* en tant que *relationnalité*. La révélation de la vie interne de Dieu le révèle comme relationnalité substantielle (divinité

essentiellement relationnelle), ce qui revient encore à dire que la relationnalité en Dieu est véritablement Sa propre essence.

C'est seulement dans la doctrine et la théologie du Dieu trinaire (que certaines factions de la rébellion protestante ont tronqué et adultéré en pratique, voire échangé pour s'aligner peu ou prou sur quelques conceptions « plus acceptables » du déisme moniste [32]) que nous commençons à contempler que Dieu est Sa propre divinité dans l'acte même de communiquer tout ce qu'Il est, dans, par et pour Lui-même. Ainsi, la relationnalité divine ne se limite pas à la seule « coexistence » des trois Personnes divines, comme si elle était un attribut second par rapport à celles-ci. Car ces Personnes ou hypostases sont elles-mêmes l'essence divine en tant que relations subsistantes. L'équation théologique centrale et originale Eq(1) [33] peut donc être retraduite au moyen d'une autre équation théologique équivalente, que nous appellerons Eq(2), et qui se lit comme suit : les actions *ad intra*, A°_{ai} , sont la divine essence elle-même, Θ ; elles sont en outre la même réalité que les quatre relations divines internes [34], $\{R_1, R_2, R_0, R_3\}$ [35], lesquelles sont également les trois Personnes divines distinctes, le Père, (Y), le Fils (W), et le Saint Esprit (H) [36] :

$$\Theta = A^{\circ}_{ai} = \{R_1, R_2, R_0, R_3\} = \{Y, W, H\} \dots\dots\dots \text{Eq(2) [37]}$$

Par conséquent, Eq(1) \Leftrightarrow Eq(2) :

$$\exists x(x = \Theta) \equiv \Theta = x \Leftrightarrow \Theta = A^{\circ}_{ai} = \{R_1, R_2, R_0, R_3\} = \{Y, W, H\}$$

En somme :

- L'action *ad intra* de générer = $\{R_1\}$ = la paternité $\{Y\}$
 - L'action *ad intra* d'être généré = $\{R_2\}$ = la filiation $\{W\}$
 - L'action *ad intra* de co-spirer = $\{R_0\}$ = la spiration active $\{H\}$
 - L'action *ad intra* d'être co-spiré = $\{R_3\}$ = la spiration passive $\{H\}$
- $\left. \begin{array}{l} \text{)} \\ \text{)} \\ \text{)} \\ \text{)} \end{array} \right\} \Theta$

D'où l'importance primordiale de la révélation du Nom trois fois Saint (Ex 3, 15), יהוה (YHWH), de manière à donner une forme énoncée et écrite typographiquement conforme 1) à la doctrine de la relationnalité divine comme *subsistante* ; et 2) à la distinction réelle des trois Personnes divines par *opposition relative* (notée $\rightarrow R_{(1,2,3)}$).

Il est donc tout-à-fait logique que les consonnes révélées dans le Tétragramme sacré soient exprimées selon l'ordre dicté par l'énonciation même du Nom de יהוה. L'oralisation consonantique de ce Nom tétragrammatique pourvoit ainsi une illustration linéaire à la fois auditive et visuelle de sa doctrine théologique trinitaire connaturelle (4 = 3).

$$\{R_1/\gamma/Y_1\} \{R_0/\pi/H_0\} \{R_2/\gamma/W_2\} \{R_3/\pi/H_3\}$$

$$\{R_1/\gamma/Y_1\} \{\text{Active Spiration} \equiv Y_1 \& W_2 \equiv \sim[\rightarrow R_{(1,2,3)}]\} \{R_2/\gamma/W_2\} \{R_3/\pi/H_3\}$$

$$\{R_1 \rightarrow R_2\} \{R_1 \& R_2 \rightarrow R_0\} \{R_1 \leftarrow R_2\} \{R_1 \& R_2 \leftarrow R_3\}$$

$$\{R_1/\gamma/Y_1\} \{R_0/\pi/H_0 \equiv R_1/\gamma/Y_1 \& R_2/\gamma/W_2\} \{R_2/\gamma/W_2\} \{R_3/\pi/H_3\}$$

Verticalement, on pourra exprimer de manière tout aussi cohérente la même doctrine trinitaire selon la directionnalité inhérente au signe de la croix (+ = *tav*), en fonction également des analogies jouant sur la signification pictographique des trois lettres constitutives du Tétragramme sacré, à savoir : γ/Y (la main, la puissance), γ/W (le poteau, le bâton, le piquet planté dans le sol), et π/H (le souffle, la fenêtre).

C'est dire si aussi bien l'oralisation du Nom de YHWH que sa mise en croix sur le corps humain font écho à la même doctrine trinitaire. La théo-logique interne de ce Nom admirable est elle-même une révélation de première grandeur confiée, depuis l'épisode théophanique du Buisson ardent, à la sainte Église catholique (cf. Jean 5, 46).

Épilogue : il faut *raison* garder

Un des objectifs communs à tous les grands penseurs consiste à identifier les attraperoies sophistes et à minimiser, autant que faire se peut, les effets de l'aveuglement cognitif. Aujourd'hui plus que jamais, le raisonnement émotionnel et la bien-pensance de groupe dominant l'arène des débats publics, sur les réseaux sociaux, à la télévision, ou encore à l'Assemblée. L'importance de la logique et des bases rationnelles de la pensée sur lesquelles reposent les grands développements inhérents à l'édification de la civilisation moderne, nous obligent à redécouvrir, peut-être même à découvrir pour la première fois, l'authentique héritage intellectuel de la culture chrétienne au Moyen Âge.

Le caractère de ce qui est universellement rationnel et l'exercice (prophétique) de la foi théologique de l'Église sont le fil conducteur de tous les grands témoins de la pensée et des œuvres médiévales. Il reste beaucoup de travail aux chercheurs analytiques contemporains et aux théoriciens de la connaissance s'ils souhaitent tirer profit du patrimoine scolastique, notamment en regard des questions associées à la sémiotique (le sens en tant que proprement signifié), à la dénotation (le domaine linguistique de la référence proprement désignée) et à la construction de la signification (le domaine cognitif du processus sémiologique). Curieusement, l'historiographie de la philosophie médiévale a consacré trop peu de temps et d'expertise à l'examen des recoins fondateurs de sa propre tradition analytique. De nombreuses raisons peuvent l'expliquer, outre l'inévitable influence de l'empirisme logique au début du XXe siècle et la complexité interne

propre à ce domaine d'étude. Le préjugé reste certes fermement ancré, y compris parmi les médiévistes spécialisés, d'après lequel la pensée analytique scolastique ne mérite guère qu'on s'y arrête, en raison des liens qu'elle entretient irréversiblement avec la métaphysique et la théologie. De fait, le positivisme logico-empirique est censé avoir « prouvé » que de telles disciplines proviennent en tout et pour tout d'un usage impropre du langage (faute de référence *réelle*, au sens *descriptif* du terme) et d'une conception préscientifique du monde. Les considérations avancées ci-dessus aspirent au moins à suggérer que les préjugés anti-médiévaux de la pensée moderne et ses arguties rationalistes itératives ne résistent pas à l'épreuve d'une honnête recherche intellectuelle sur la scolastique, basée sur l'examen critique de ses sources primaires et richement multidisciplinaires.

Les penseurs les plus importants du Moyen Âge utilisent la logique comme instrument grammatical d'examen, d'organisation et d'exercice de la pensée pure. Historiquement, les défis à la fois philosophiques et sémantiques de la tradition scolastique tendent à culminer autour des problèmes de signification, par exemple des termes généraux soulevés par la longue querelle des universaux (qui donne lieu à l'émergence plus prononcée du nominalisme). Néanmoins, le souci ultime des plus éminents représentants de la dite tradition demeurera toujours le service de l'enseignement révélé à travers la défense et la propagation de la foi catholique, dans un cadre conciliant principalement logique (syllogistique et suppositionnelle), sémiotique linguistique [38], et métaphysique.

Jean Duns Scot, théologien médiéval de première envergure, a laissé un exemple remarquable d'harmonisation profonde entre les exigences rationnelles de la pensée analytique d'une part et celles, d'autre part, de la vraie contemplation mystique. Penseur des plus pénétrants, le *Doctor subtilis* aimait en outre d'une pieuse et intense dévotion la Très Sainte Vierge Marie, ce pourquoi il est encore connu comme le *Doctor marianus*.

Il fut célèbre pour son combat en défense de la vérité de foi révélée, mais à son époque encore insuffisamment définie, de la préservation de la Vierge Marie de toute empreinte du péché originel dès le premier instant de sa conception. Il lui aura fallu combiner à la fois l'exercice d'une logique sans faille et la pratique d'une profonde dévotion mariale pour entrevoir d'abord puis plaider ensuite la défense d'une vérité aussi décisive que fondamentale à tout l'édifice de la foi catholique, apostolique et romaine. En sorte qu'elle finit enfin par être reconnue à l'unanimité et officiellement déclarée au rang de dogme de l'Église par le pape Pie IX le 8 décembre 1854 [39].

En contraste tranchant avec 1) le rationalisme contre-religieux des « Lumières » postmédiévales et 2) l'émergence d'une vision de plus en plus difforme du monde (par contre-effet paralogique du rationalisme), le grand mouvement d'idées qu'incarne la pensée scolastique trouve son point d'appui distinctif dans sa conception féconde du rapport entre foi et raison. Celle-ci, illuminée et portée par celle-là, est finalement capable de donner son plein assentiment à la véracité de ce qui surpasse l'horizon toujours restreint de son entendement naturel embrumé.

Dans le contexte à la fois épistémologique et éthique de l'authentique vie chrétienne, la raison n'est par conséquent jamais dépréciée, jamais battue en brèche par les vérités surnaturelles du donné révélé. La tradition catholique restitue ainsi véritablement la raison à elle-même en identifiant sa source dans le Logos divin [40] de la création, Lui-même le Verbe intérieur de Dieu (*Verbum sui super ipsum*).

La véridicité immanente de la loi naturelle et la révélation prophétique de la Parole de Dieu fournissent par conséquent la mesure irréductible de la raison humaine, frayant le chemin suprême et la norme universelle, aussi bien de la quête intellectuelle que de la conduite morale de l'homme en chemin, en fonction de sa fin proprement *surnaturelle* – qui n'est rien moins que la vision béatifique de l'essence divine. D'un point de vue chrétien, selon pareil schéma, la vie cognitive de l'intellect et sa mise en œuvre morale doivent donc jaillir, en premier lieu, de l'exercice du raisonnement droit. De sorte que, sans la raison, il est en outre impossible à l'homme de parvenir au salut. Car la grâce de celui-ci présuppose le fondement de la nature de l'homme, par définition *rationnelle* – ce que met d'entrée de jeu en lumière la révélation biblique (Genèse 2, 7) :

[41] וַיִּצְרֵךְ יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֶפְרָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

YHWH forme en premier lieu la nature proprement rationnelle de l'homme (ce qu'indique le texte inspiré par l'emploi spécifique de l'expression נְשָׁמַת חַיִּים, littéralement « insufflation des vies »), laquelle le singularise par rapport au reste des animaux. Ce n'est qu'en second lieu que l'homme devient une נֶפֶשׁ חַיָּה, c'est-à-dire une « animation vivante » (*animam viventem*) semblable à ce que nous voyons chez les autres êtres animés – « vivants » (חַי) au sens tant psychique que bio-sentimental du terme, mais dépourvus du souffle proprement spirituel (*spiraculum*) de la rationalité (נְשָׁמַת).

Il est d'ailleurs des plus significatif que le terme נְשָׁמַת, dans l'Écriture Sainte, s'applique à Dieu Lui-même (שְׂדֵי), source de toute rationalité (Job 32, 8), en relation avec le don d'intelligence (בִּינָה) en acte d'acquiescer la *compréhension rationnelle* (תְּבוּנָה) :

[42] אֲכֵן רוּחַ-הַיָּה בְּאֲנָשׁ וְנְשָׁמַת שְׂדֵי תְבוּנָה

D'où l'excellente traduction (inspirée) de saint Jérôme :

« Sed, ut video, spiritus est in hominibus, et inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam. » [43]

La notion aristotélicienne de l'homme se distinguant des autres animaux par l'emploi de sa pensée rationnelle trouve son ultime fondement dans cette révélation indépassable. Les données à la fois physiologiques et anatomiques que la biologie contemporaine prête au truchement accidentel de l'évolution n'y changent évidemment rien du tout. Moïse, Aristote, Tertullien, Sénèque, saint Thomas d'Aquin, Pascal, Gödel et beaucoup d'autres ne s'y sont pas trompés : l'homme est avant tout un être de nature rationnelle. Les facultés supérieures de celle-ci le meuvent vers la recherche du vrai, l'accomplissement du bien, et la contemplation du beau. Saint Bonaventure, distinguant lumière innée de la raison naturelle et lumière infuse de la foi surnaturelle, les réunit en leur source

indivise, qui est la lumière éternelle du Verbe divin, exemplaire de la vérité aussi bien dans le domaine quidditatif (qui intéresse la philosophie naturelle, donc la physique et la métaphysique), que dans celui du discours (qui intéresse la philosophie rationnelle, ou épistémologie) et dans celui des mœurs (qui intéresse la philosophie morale, ou éthique). Seuls ceux qui n'ignorent pas la foi, mais la posent au contraire en premier lieu, savent que la racine de l'intelligibilité de toutes choses et de leurs représentations – matérielles (à travers l'ordre phénoménal) et sémiotiques (à travers l'ordre de la parole et de sa structuration logique) – réside dans le Verbe de Dieu (cf. Jean 1, 3), « *medium omnium scientiarum* » pour toutes Ses créatures rationnelles (les anges et les hommes). Et que cette intelligibilité du monde créé se manifeste dès lors comme miroir de la Sagesse éternelle (cf. Romains 1, 20), lieu d'une révélation à la lumière de laquelle la capacité de l'âme à connaître Dieu la libère de toute subjugation à la sagesse de ce monde. Ce pourquoi la marginalisation et l'oubli d'un tel héritage est toujours et partout synonyme de tyrannie matérialiste et de déshumanisation à grande échelle (ce qu'exemplifie en particulier le XXe siècle).

De son côté, l'horizon de la rationalité contemporaine ne se distingue quasiment plus de celui de sa propre conscience phénoménale immédiate, domaine de l'expérience sans recul et des émotions revendicatrices. C'est donc « le vécu » qui fait force de loi :

« Je sens, donc c'est vrai ! »

Maxime d'autoréférence anticartésienne par excellence, parce qu'enracinée au plus profond de la psyché contemporaine de la victimisation militante. Dans notre cadre culturel métropolitain, cadre dans une large mesure virtuel et défini par la nature transnationale des médias sociaux, la maximisation paradoxale des identités tribales représente une arme inestimable de contrôle mental entre les mains des lobbies politiques et des ingénieurs de tendances socio-culturelles bien ciblées.

En conséquence, il est désormais presque impossible d'adopter une attitude « supra-tribale » face aux problèmes sociétaux, judiciaires, voire même scientifiques de notre âge à fleur de peau subjectiviste. L'ingénierie sociale et la décadence éducative occupent une telle place subreptice dans la vie des esprits, que nous nous retrouvons (une grande majorité du moins) dépourvus des outils intellectuels nécessaires pour s'extirper de manière adulte de la tyrannie des émotions. Parallèlement à l'éducation, la culture politico-médiatique unilatérale de la revendication autocentrée encourage les gens à ne pas remettre en question leurs propres réactions émotionnelles au profit d'arguments raisonnés, sans insultes, guidés par la logique et le respect des données extra-subjectives du monde. Au lieu de cultiver, comme le faisaient les grands penseurs de l'ère scolastique, l'exercice de la rationalité méthodique au service de la connaissance du monde (philosophie naturelle et spéculative) et de l'expression des données objectives de la foi (théologie), notre culture hyper-narcissique et moralement faiblarde privilégie l'exercice antithétique de l'irrationalité méthodique au service de l'idéologie tribale (raciale et de genre) et de la superstition néopaienne (culte de l'environnement, spiritisme, satanisme hollywoodien). La

défense systématique des sentiments et la dépréciation infantile de la réalité objective sont deux caractéristiques connexes de cette culture anti-médiévale de déclin mondialisé.

Primauté réactive des émotions, tribalisation, infantilisation, et dès lors contrôle universel par la tyrannie du subjectivisme : tels sont les principaux mécanismes de la dérationnalisation méthodique de l'homme contemporain. Nul n'est autorisé à remettre en question les sentiments de groupes ou d'individus dans la mesure où la subjectivité l'emporte sur l'objectivité et où la sensibilité tribale se voit accorder le « droit » de se départir de la réalité. Un tel primat subjectif ne fait nécessairement plus qu'un avec l'avènement d'une ère de la tyrannie sentimentale érigée sur les principes contradictoirement « absolus » du relativisme institutionnel (« maçonnique »).

Pour terminer, revenons brièvement, avec Gödel, sur l'essence de la faillite logique de ce relativisme omniprésent. Le ressort métaphysique de sa démolition logique aurait, à juste titre, séduit les grands penseurs de l'ère scolastique...

Depuis Euclide, le Graal des logiciens réside dans l'atteinte de la certitude maximisée, que la connaissance mathématique est censée incarner. Mais cette vision de la certitude et de la connaissance mathématique comme son expression la plus achevée soulève, du même coup, la question suivante : quelle est la source de la certitude mathématique ? Question épistémologique de fond qui entrevoit que les preuves mathématiques doivent elles-mêmes reposer sur quelque fondement irréductible à leur démonstration.

On pourrait se poser la même question d'ordre fondamental en regard du domaine éthique de la loi dite naturelle et de l'universalité certaine de ses préceptes. Quelle en est finalement la source ? Les preuves mathématiques, comme les préceptes éthiques de la loi naturelle, doivent trouver leur origine en quelque fondement irréductible aux domaines respectivement mathématique et éthique de la démonstration et de la déontologie. Tout comme dans le domaine des connaissances empiriques construites par l'entremise de la perception sensorielle, il doit y avoir en mathématiques et en éthique une base respectivement donnée à la raison pure et à la raison pratique.

C'est ici que l'idée d'un « système axiomatique », au sens *non formel* du terme, se fait jour d'abord dans la conscience épistémologique antique d'inspiration logique, paradoxe irréductible à la clé ! Dans un système axiomatique, on commence sur la base de quelques axiomes, de postulats intuitivement évidents ; puis l'on procède à la démonstration de ce qui en découle (les théorèmes). Mais comment commencer à dériver logiquement quoique ce soit sans disposer déjà, comme par intuition irréductible (on pourrait également dire innée), de la logique ? Autrement dit, le point de départ axiomatique de la pensée claire, comme celui de l'agir juste, ne se découvre à la conscience logique émergente (au gré des démonstrations) que sur fond originel... de logique !

Quant à l'idée d'un « système axiomatique » *formel*, elle finit par s'insinuer dans une conscience épistémologique d'inspiration métalogue, selon le projet formaliste du mathématicien allemand

David Hilbert en regard des fondements des mathématiques. Il s'agit, en fin de compte, d'établir le domaine de la connaissance « certaine » (mathématique) sur des bases à la fois consistantes et complètes, donc en appliquant une procédure finie de validation et de démonstration de toute formule découlant du système. Dans un système formel, l'éradication des intuitions est primordiale et s'accomplit en « purifiant » le système axiomatique de toute signification, à l'exception de celle dictée par les étapes algorithmiques de sa décidabilité. Pour garantir sa définition purement *algorithmique* de la signification, un système axiomatique formel doit en conséquence se construire de manière à rester complètement dépourvu de référence objective.

Dans ce sens hilbertien formaliste, un système axiomatique ne consiste en rien d'autre que dans la production de configurations grammaticales répondant exactement à l'application algorithmique d'un ensemble de règles données. Dans le domaine des fondements des mathématiques, la vision formaliste s'apparente ainsi à celle du positivisme logique mise en avant par le cercle de Vienne : les « vérités » logiques sont des constructions strictement formelles, ses propositions (y compris les propositions mathématiques) étant dépourvues de tout contenu référentiel descriptif. Dans l'esprit des empiristes viennois et du formalisme hilbertien, il n'y aurait donc que des vérités conceptuelles...

À l'encontre des présupposés ultra rationalistes de son temps, Gödel s'aperçut le premier que la logique pouvait produire les conclusions métamathématiques qui deviendraient, en 1931, la substance même de son théorème d'incomplétude. Pour qui s'appuie sur la pierre angulaire présomptive du positivisme logique, la vérité n'a de sens que dans la mesure où elle découle strictement des règles régissant les propositions d'un système formel donné. Prenant congé des contraintes métalogiques du programme hilbertien, Gödel entrevit d'abord, pour le démontrer ensuite, que la réalité mathématique excède toujours toutes les tentatives formelles de la contenir. L'originalité de ce résultat épistémologique fondamental tient au fait qu'il est une conséquence directe des principes métaphysiques réalistes qui guidèrent toujours la pensée de Gödel, principes exécrés au plus haut degré par le positivisme logique—qui avait alors réduit la théorie de la connaissance en une théorie du « sens » dénuée de toute référence métaphysique.

Au moyen de son théorème, Gödel démontre d'abord l'incomplétude de tout système visant à la formalisation envisagée par Hilbert. Il démontre en cela qu'on ne peut démontrer que toutes les propositions valides d'un système formel sont démontrables.

Il démontre par ailleurs qu'un système formel ne peut démontrer sa propre consistance, laquelle regarde la validité de toutes les propositions déductibles de ce système.

Plus de trente ans avant la parution du théorème de Gödel, Hilbert avait publié son *Grundlagen der Geometrie*, tentant de capturer la géométrie dans un système formel. Mais cela ne s'avérait possible qu'à condition de formaliser d'abord l'arithmétique, dont les propositions fondamentales sont utilisées en géométrie. Ainsi *Les fondements de la géométrie* impliquaient-ils d'abord la

formalisation des vérités arithmétiques premières à la base de toutes les branches des mathématiques. Hilbert et les formalistes de son temps se mirent donc en quête de prouver une fois pour toute la consistance des axiomes de l'arithmétique, le plus fondamental de tous les systèmes mathématiques.

Après avoir découvert ce qui allait devenir le paradoxe de Russell en relation avec le travail de Frege [44] et l'existence antinomique de « l'ensemble des ensembles qui n'appartiennent pas à eux-mêmes », Bertrand Russell entreprendra avec Alfred North Whitehead la préparation minutieuse du chemin qui, selon leurs propres espérances logicistes, devait mener à prouver la consistance du système formel de l'arithmétique de Peano en moyen de leur théorie des classes et des relations. L'effort ensembliste de cette préparation de sauvetage logiciste donnera naissance, entre 1910 et 1913, à leur monumental *Principia Mathematica*. Mais il n'allait permettre qu'à barrer la route à la formation de nouveaux paradoxes. La preuve de consistance manquait encore...

Entre la théorie logiciste des *Principia Mathematica* et l'entreprise formaliste d'inspiration hilbertienne, l'objectif commun demeurera le même jusqu'au dévoilement des résultats de Gödel, à savoir prouver toutes les vérités de l'arithmétique (complétude) pour déduire en toute validité tous les théorèmes subséquents des mathématiques (consistance). En mathématiques, la progéniture épistémologique de ces réductionnismes allait de pair avec une conception constructiviste (syntaxique) de la réalité connaissable. La validité des théories mathématiques n'était donc plus garantie par la réalité intelligible du monde extralinguistique des objets mathématiques. Il fallait dès lors prouver leur absence de contradiction au moyen de méthodes strictement formelles, entièrement dépourvues de toute idéalité autonome (dite « métaphysique »). Et par conséquent créer à partir du seul esprit humain nos propres systèmes formels, avec leurs langages symboliques et leurs règles syntaxiques, pour en déduire de manière finitiste toutes les mathématiques.

Dans son essence, le tour de force contradictoire de Gödel s'appuie lui-même entièrement sur une démonstration d'ordre syntaxique : nous limiter à la syntaxe formelle d'un algorithme, selon l'objectif tant formaliste que logiciste, ne suffit aucunement à garantir la consistance. Son théorème d'incomplétude spécifie d'abord une proposition de la forme $P(x)$ dans le langage de l'arithmétique du premier ordre pour prouver $P(0)$, $P(1)$, $P(2)$, etc., à l'infini. Mais il établit en même temps qu'il n'existe aucune preuve de l'énoncé $\forall n : P(n)$, signifiant simplement « pour tout n , $P(n)$ ». En sorte que $\forall n : P(n)$ est une proposition qualifiée d'indécidable—vraie, mais *non prouvable*.

Plus généralement, il appartient donc intrinsèquement à la nature des mathématiques qu'on ne puisse prouver toutes les vérités des mathématiques sans être confronté à une contradiction logique. On ne peut, en fin de compte, échapper à la logique... Mais c'est bien-là, pour l'homme en tant que tel, sa plus grande liberté.

En dernière analyse, la tentative d'inspiration à la fois positiviste et formaliste de systématisation de la réalité s'avère *logiquement* condamnée à l'échec (avant même d'échouer sur le terrain, ô combien abominé, de la métaphysique). Car elle présume, par préjugé philosophique matérialiste, un cadre ontologique et conceptuel strictement déterministe, c'est-à-dire entièrement décidable en fonction d'axiomes librement choisis par l'intermédiaire épistémique de la source (positiviste et/ou formaliste) d'un tel déterminisme... La contradiction ne fait ici aucun mystère.

À la manière du sophiste Protagoras et à l'encontre des fondements scolastiques, la *Weltanschauung* érigée par le formalisme positiviste cherche « la mesure de toutes choses » dans l'esprit de l'homme, sans réalité indépendante pour garantir la cohérence ultime des axiomes de la pensée et de l'action humaine. Son rejet de toute référence extra-syntaxique lui donne l'illusion d'une sécurité qu'elle ne possède nullement. Il aura fallu le méta-théorème de Gödel et ses implications de grande envergure épistémologique pour mettre en lumière la faillite d'une telle entreprise, et ce, définitivement.

La primauté formaliste du langage syntaxique finitiste sur la réalité mathématique conduit à une impasse logique insurmontable, comme le démontrent de manière définitive les résultats cruciaux de Gödel. Pareillement, la primauté exclusive de la prémisse cognitive positiviste ne peut résister à l'examen logique de ses fondations ontologiques empiriques réductionnistes. L'héritage de la pensée scolastique tournée vers les réalités éternelles offre une solution logique pérenne, parce qu'elle s'appuie sur une fondation théologique cohérente de la réalité. Cohérente, au sens proprement logique du terme, car il suffit effectivement d'appliquer la saine raison (sans impliquer encore le moindre acte de foi) pour réaliser que le monde porte en lui-même, dans son acte même d'exister, l'impossibilité structurelle de l'autosubsistance. La plus grande duperie, que le monde contemporain réitère en s'appuyant sur l'héritage des présupposés logiquement contradictoires du positivisme, consiste à s'induire soi-même en erreur, en niant la réalité incontournable de Dieu... *Negatio Dei frustra et absurdum est !* [45]

Notes

[1] Les tropes (*τρόποι*) et logotropes (*λογότρόποι*), ou « modes » en langage contemporain (qu'il faut distinguer de l'utilisation du vocable « trope » en théorie rhétorique et grammaticale liée à l'étude de la dialectique stoïcienne), sont des structures d'inférence conçues par les stoïciens pour leur faire jouer un rôle de formules décomposables, ou simplement variables. Elles seront partiellement reprises par les scolastiques, dont les fameux *modus ponens* et *modus tollens*. Contrairement aux « termes » d'Aristote, ces « variables » symbolisent des propositions. Les stoïciens ont identifié cinq modes ou tropes fondamentaux et dérivé des lois et des théorèmes d'inférence que l'on retrouve dans la généralisation des règles de calcul des relations en logique contemporaine (et dans son application, notamment en intelligence artificielle).

[2] Les grands représentants de l'ère scolastique étaient principalement des personnes consacrées, prêtres, évêques et religieux (y compris Abélard, devenu moine après la fin tumultueuse de sa liaison amoureuse avec Héloïse). Le cas de la vie (1232-1315) et des œuvres étonnamment diverses de Raymond Lulle réfute à lui seul bien des clichés contemporains anti-médiévaux. Lulle a commencé par mener une vie très mondaine tout en servant de majordome et de précepteur au futur roi de Majorque (Jacques II). Il finit par se marier. Après sa conversion au catholicisme, il devient frère franciscain tertiaire (laïc) et mène une vie d'ermite pendant près de dix ans, avant de multiplier les missions en Afrique du Nord, qu'il consacre particulièrement à la conversion des mahométans à la seule vraie foi. Écrivain extraordinairement accompli (il écrivait en plusieurs langues, dont l'arabe), Lulle s'est également distingué en tant que mathématicien, logicien, philosophe et théologien – le type rare d'un authentique polymathe. Devenu mystique, il meurt martyr. Le pape Pie IX l'a béatifié en 1857. Bien avant Leibniz et Pascal, il avait pensé et conçu divers dispositifs de calcul pour les appliquer à l'élaboration d'une théorie du vote (celle-ci anticipera les statistiques et l'informatique modernes). Des manuscrits perdus ont récemment été découverts, dont son *Ars electionis*. Dans son œuvre principale et la plus ingénieuse, *Ars generalis ultima* (1305), il conçoit une méthode pour articuler de manière cohérente des propositions religieuses et philosophiques au moyen de la sélection combinatoire. Il l'avait d'abord conçu comme un instrument de débat visant à gagner les mahométans à la religion chrétienne par l'utilisation appropriée de la logique et de la raison. Il finira par construire une machine logique sophistiquée reposant sur divers dispositifs combinatoires (lettres, figures géométriques et tables de vérité) visant à produire toutes les conjonctions logiques possibles d'éléments et de catégories de pensée qu'il considérait comme parties intégrantes d'une grammaire logique de toute connaissance vraie – exprimable sous la forme d'une énoncée propositionnelle.

[3] Cf. La distinction et la relation importantes que fait Frege entre le *sense* (*Sinn*) et la *dénotation* (*Bedeutung*) d'un nom, ce qu'il a développé dans *Über Sinn und Bedeutung* (1892).

[4] Adam dans le jardin (Gn 2, 19-20) parle en nommant la quiddité de ce qui est divinement manifesté à son intellect.

[5] Gottlob Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. B. McGuinness, tr. M. Black et al., Blackwell (Oxford, 1984).

[6] C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898*, Lecture Three: *The Logic of Relatives*, ed. Kenneth Laine Ketner, with intro. Kenneth Laine Ketner and Hilary Putnam, Harvard Historical Studies (1992), pp. 146-164; C. S. Peirce, *Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic* (1870), reprinted in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 3, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press (Cambridge, MA, 1931-1958), pp. 45-149.

[7] La notation ci-dessous n'est pas celle de Peirce. Nous l'introduisons ici pour illustrer de manière générique la notion de sujet logique (désigné par une variable capitalisée, telle que *A*) et son fonctionnement dans l'analyse logique des propositions triadiques de Peirce.

[8] In *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), *Pragmatism* (1907), ed. the Peirce Edition Project, Indiana University Press (Bloomington, IN, 1998), p. 411.

[9] In *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. Nikolaus M. Häring, Studies and Texts 13, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto, 1966), p. 67.

[10] NB : Nous fournissons notre propre traduction des textes cités ici dans le latin original. « Il existe trois [domaines] distincts : la réalité factuelle, la compréhension et le discours. La compréhension d'une chose est conçue, tandis que le discours est signifié. Mais le discours est comme un signe [un médium ou intermédiaire] permettant l'actualisation de l'intelligence en [connaissant] toutes choses, indépendamment de la façon dont les choses sont [en elles-mêmes], par lequel elle [l'intelligence] peut détenir le concept propre de toutes choses [qu'elle connaît]. »

[11] *ST*. I^a, q. 27, a. 1, ad 2.

[12] *ST*. I^a, q. 14, a. 5, co.

[13] Saint Thomas les appelle « *naturae in particularibus existentes* » (« natures existant en particulier »), en *ST*. I^a, q. 84, a. 7, co., que nous désignons un peu plus loin comme des essences individualisées de réalités singulières. Dans la mesure où la connaissance se produit par un processus de signification tel que l'ont décrit respectivement saint Thomas d'Aquin et C. S. Peirce, ces natures individuelles sont connues comme *ultimum significata* de l'espèce intelligible préservée dans l'intellect passif – ce dernier comprend effectivement en formant ses concepts universels par abstraction de la première.

[14] Le médium/l'intermédiaire de la connaissance entre le sens des mots extérieurs et les objets ultimes de la connaissance réelle.

[15] *ST*. I^a, q. 14, a. 5, co. : « [...] *speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili...* » (« [...] l'espèce appropriée adéquate par rapport à la [nature] connaissable »).

[16] « Je réponds qu'en tout nom, il faut considérer deux choses : ce à partir de quoi le nom est imposé, ce qu'on appelle la qualité du nom ; ce à quoi le nom est imposé, ce qu'on appelle la substance du nom. On dit que le nom, à proprement parler, signifie la forme ou la qualité à partir de laquelle le nom est imposé ; mais on dit qu'il joue le rôle de support pour ce à quoi il est imposé. »

[17] *ST*. I^a, q. 85, a. 2, ad 2 ; et *ST* I^a, q. 76, a. 2, ad 3 et 4.

[18] « La conception de l'intelligence est intermédiaire entre l'intelligence et la réalité pensée, car c'est par son intermédiaire que l'opération de l'intelligence atteint la réalité. Voilà pourquoi la conception de l'intelligence est non seulement ce qui est pensé, mais aussi ce par quoi la réalité est pensée ; de sorte que "ce qui est pensé" peut désigner à la fois la réalité même et la conception de l'intelligence ; et semblablement, "ce qui est dit" peut désigner à la fois la réalité qui est dite par le verbe, et le verbe lui-même, comme on le voit clairement aussi dans le cas du verbe extérieur, car à la fois le nom lui-même est dit, et la réalité signifiée par le nom est dite par ce nom. »

[19] La notation introduite ici n'est que la nôtre. Elle n'est donc pas conventionnelle et ne se trouve pas non plus dans les écrits de saint Thomas. Mais elle reflète avec précision et élégance les concepts et idées clés à l'œuvre dans les théories de l'intellection et de la signification du Docteur commun.

[20] « Dans l'intellection, celui qui pense peut avoir rapport à quatre choses : à savoir [premièrement] à ce qui est pensé ; [deuxièmement] à l'espèce intelligible, qui le constitue en acte ; [troisièmement] à son intellection ; et [quatrièmement] au concept de l'esprit. Ce dernier concept diffère des trois autres : [d'abord] de ce qui est pensé, parce que cela est parfois hors de l'intellect, mais la conception de l'intellect n'est qu'en lui ; de plus cette conception est ordonnée à ce qui est pensé, comme à sa fin. Car c'est pour la connaître que l'intellect forme en lui la conception de la chose. Il diffère aussi de l'espèce intelligible : car celle-ci, par laquelle l'intellect devient en acte, est considérée comme le principe de son action, puisque tout agent agit selon qu'il est en acte, mais est actualisé par une forme qui doit être le principe de l'action. Il diffère de l'action de l'intellect, parce que cette conception en est considérée comme le terme, et comme quelque chose de constitué par elle. Car l'intellect, par son action, forme la définition ou aussi la proposition affirmative ou négative. Cette conception de l'esprit en nous est proprement appelée verbe. Car c'est lui qui est signifié par le verbe extérieur, car la voix extérieure ne signifie pas le concept même, ni l'espèce intelligible, ni l'acte de l'intellect, mais sa conception par l'intermédiaire de laquelle elle a rapport à la réalité. Donc un tel concept,

ou verbe, par lequel notre intellect comprend ce qui est autre que lui, vient d'un autre et représente un autre. Il prend naissance de l'intellect par son acte, il est l'image de ce qui est pensé. »

[21] Expression que nous avons forgée et dont nous expliquons et représentons symboliquement plus loin la signification *théo-logique*.

[22] Établissant respectivement 1) que dans tout système arithmétique axiomatisé cohérent, il existe des énoncés déductibles vrais qui ne peuvent être prouvées (ce qui revient à prouver qu'il est impossible de prouver l'exhaustivité d'un tel système) ; et 2) qu'il est impossible de prouver axiomatiquement la consistance d'un système arithmétique au sein de ce système

[23] « ... quelque chose de tel que rien ne peut se penser de plus grand. »

[24] Ce qui ne peut jamais exister.

[25] La logique modale vise à étendre le champ de la logique propositionnelle en introduisant deux nouvelles catégories d'analyse fondée sur l'existence pour exprimer les états ou les modes selon lesquels les choses sont nécessairement (\square) et possiblement (\diamond) vraies ou fausses.

[26] *ST. I^a*, q. 3, a. 4, s. c., saint Thomas cite Hilary de Poitiers : « [...] esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » (« [...] l'existence en Dieu n'est pas accidentelle, mais une vérité qui subsiste. »). Il ajoute ensuite : « Deus non solum est sua essentia [...] sed etiam suum esse. » (« Dieu n'est pas seulement Sa propre essence [...] mais aussi Sa propre existence. »).

[27] *ST. I^a*, q. 3, a. 4 et 7.

[28] *ST. I^a*, q. 28, a. 2, co. : « [...] quidquid est in Deo, est eius essentia. » (« [...] tout en Dieu est Son essence. »).

[29] Il s'agit de la relation que nous appelons « l'équation théologique centrale », qui se lit explicitement comme suit : il existe un x (*esse*) tel qu'il est Θ (Dieu/la divinité) si et seulement si Θ est lui-même affirmativement prédicable de x .

[30] *ST. I^a*, q. 6, a. 2, ad. 1; *ST. I^a*, q. 28, a. 1, ad. 3: « [...] ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. » (« [...] De là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures ; car celles-ci sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. »).

[31] *SCG*, lib. 1, cap. 85, n. 1-6 : « Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae [...] Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia [...] Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. » (« Mais il convient à certaines choses, selon le mode [= état d'être *modal*] de leur nature, qu'elles soient contingentes, plutôt que nécessaires [...] La complétude de l'univers exige qu'il y ait une certaine contingence [...] La volonté divine n'exclut donc pas la contingence des choses qu'elle fait advenir à son gré [en voulant leur avènement]. »).

[32] Alors que la plupart des catholiques contemporains, malheureusement, semblent n'en avoir cure.

[33] Cf. p. 21.

[34] *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad. 27 : « [...] in divinis sunt quatuor relationes, nedum duae; sed solum tres ex eis sunt personales, nam una earum, – scilicet communis spiratio, – non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personae. » (« [...] en Dieu il y a quatre relations, non pas seulement deux ; mais seules trois d'entre elles sont personnelles, car l'une d'entre elles, – à savoir la Spiration commune, – n'est pas une propriété personnelle, puisqu'elle est commune à deux Personnes : et pour cette raison, il n'y a que trois Personnes en Dieu. ») ; voir également *ST. I^a*, q. 30, a. 2.

[35] Nous désignons la Spiration Active par R_0 pour signifier qu'elle ne constitue pas une Personne divine distincte puisqu'elle n'est pas distincte de R_1 (Paternité) and R_2 (Filiation) et ne s'oppose donc que relativement à la Spiration Passive (R_3).

[36] Nous utilisons les lettres majuscules Y, W, H pour désigner les trois relations distinctes et subsistantes en Dieu constituant les trois Personnes divines (Père/Y, Fils/W, et Saint Esprit/H) en référence translittérée au tétragramme hébraïque original, יהוה (Y-H-W-H), qui est en effet une révélation hiéroglyphe de la vie intra-trinitaire du seul vrai Dieu (à travers tout le récit biblique).

[37] Comme en note 19 ci-dessus : la notation utilisée ici n'est que la nôtre. Elle n'est donc ni conventionnelle, ni présente dans les écrits de saint Thomas lui-même, mais représente de manière consistante sa théologie trinitaire, d'une cohérente et d'une orthodoxie exemplaire.

[38] Voir en particulier l'œuvre monumentale mais relativement méconnue de Jean de Saint-Thomas (João Poinso, de son nom à la fois portugais, par sa mère, et français, par son père). Représentant oublié de la théorie sémiotique médiévale, Jean Poinso (1589-1644) est entre autres l'auteur d'un *Cursus Philosophicus*, qu'il aborde en premier lieu en se consacrant au domaine de la logique, *Ars Logica*, dont l'une de ses sous-parties est intitulée *Tractatus de Signis* (traité ayant fait l'objet d'une traduction en anglais et d'un « arrangement interprétatif » par John N. Deely, travail considérable étendu sur une quinzaine d'années en collaboration avec Ralph Austin Powell et publié en 1985 aux éditions University California Press, Berkeley, sous le titre : *Tractatus de signis: the semiotic of John Poinso*).

[39] Dans la Constitution Apostolique *Ineffabilis Deus*.

[40] Le terme *λόγος/Λόγος* (Parole, Raison) appliqué au *Verbum Dei* Lui-même rend, aussi proche que la langue grecque le permet, le choix original de saint Jean du terme *מילתא/Miltâ* (le Verbe, ou l'Action d'être parlé comme « Parole » et « Chose »/réalité solide et distincte) de son araméen natal – comme on peut le voir dans le prologue de son Évangile, selon le texte araméen/syriaque de la *Peshitta*.

[41] « Et Il forma YHWH Elohim l'Adam poussière de la adamah et Il souffla dans ses narines l'insufflation des vies ; et il devint l'Adam une animation vivante. »

[42] « Mais c'est un esprit en l'homme [énosh], et l'insufflation du Tout-Puissant [Shaddai], qui leur donne l'intelligence. »

[43] « Mais, comme je le vois, il y a un esprit [*spiritus*] dans les hommes, et l'inspiration [*in-spiratio*] du Tout-Puissant donne la compréhension. »

[44] Voir le second volume de son *Grundgesetze der Arithmetik* (1902).

[45] Le déni de Dieu est vain et absurde !
