

COMMENTAIRE MOYEN
SUR LE
DE INTERPRETATIONE

DANS LA MÊME COLLECTION

ABÉLARD Pierre : *Des intellections*. Texte établi (latin en vis-à-vis), introduit, traduit et commenté par Patrick MORIN, 176 pages.

BURIDAN Jean : *Sophismes*. Texte introduit, traduit et annoté par Joël BIARD, 304 pages.

GUILLAUME D'AUVERGNE : *De l'âme* (VII, 1-9). Introduction, traduction et notes par J.-B. BRENET, 168 pages.

HEYTESBURY Guillaume : *Sophismata asinina. Une introduction aux disputes médiévales*. Présentation, édition critique et analyse par Fabienne PIRONET, 644 pages.

MICHON Cyrille : *Nominalisme. La théorie de la Signification de Guillaume d'Occam*, 528 pages.

PORPHYRE : *Isagoge*. Texte traduit (grec en vis-à-vis, latin à la suite) par Alain de LIBERA et Alain-Philippe SEGONDS, introduction et notes par Alain de LIBERA, (268 pages).

ROSIER Irène : *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, 368 pages.

La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition, traduction, introduction et commentaire par David PICHÉ.

EN PRÉPARATION

ALBERT LE GRAND : *Sur l'Intellect*. Texte introduit, traduit et annoté par Alain de LIBERA.

ROGER BACON : *Sur les signes*. Texte introduit, traduit et annoté par Irène ROSIER-CATACH, Joël BIARD et Alain de LIBERA.

GUIRAL OT : *La vision de Dieu aux multiples formes*. Quolibet tenu à Paris en décembre 1333. Édition, traduction et introduction par Christian TROTTMANN.

NICOLAS D'AUTRÉCOURT : *Correspondance, Articles condamnés*. Édition critique par L. M. de RIJK, introduction, traduction, et notes par Ch. GRELLARD.

AVERROÈS : *De beatitudine animae*. Édition critique par Carlos STEEL, introduction, traduction, et notes par Marc GEOFFROY.



Sic et Non

Collection dirigée par Alain de LIBERA

AVERROÈS

COMMENTAIRE MOYEN SUR LE *DE INTERPRETATIONE*

Introduction, traduction et notes par

Ali BENMAKHOUF

et

Stéphane DIEBLER

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

2000

B
749
.T317
F7
2000

INTRODUCTION

L'auteur

Issu d'une famille de juriconsultes andalous, Abū al-Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ruṣd, connu aussi sous le nom d'Averroès, est né à Cordoue en 1126, soit 520 de l'Hégire. Il a été formé aux disciplines du droit et de la théologie. Cadi de Séville (1169) puis de Cordoue (*qādī al-qudāt* : celui qui nomme les cadis de province), son rôle est de représenter l'autorité gouvernementale en appliquant la loi. Il connaissait par cœur aussi bien le *Muwaṭṭā'* de Mālik¹ que les poésies d'Abū Tammām et d'al-Mutanabbi, citées abondamment dans le *Commentaire moyen sur la Poétique*. Mais de sa formation philosophique on ne connaît presque rien, sinon qu'il a dû lire les travaux d'Ibn Bajja (Avempace, m. 1139), duquel il est très proche dans ses abrégés (*Muhtasarāt*) mais qu'il critique dans ses œuvres ultérieures; qu'il a fréquenté Ibn Tufayl (Abubacer, m. 1185) et qu'il avait une bonne connaissance des écrits d'al-Fārābī, d'Avicenne et d'al-Ġazālī, ce qu'attestent ses divers commentaires. Les textes d'Aristote, disponibles en traduction arabe, dessinaient pour lui un objectif majeur: restituer leur message pour sauver la pratique philosophique menacée par les écoles théologiques qui ignorent la portée démonstrative de l'œuvre du Stagirite et par les Soufis dont l'ascétisme est certes une préparation à la philosophie mais non un moyen de connaître les étants et leur artisan. Pour ce faire, il faut déployer des arguments, autrement dit syllogiser.

Philosophe et juge suprême maîtrisant la science des controverses juridiques (*al-hilāf*), il fut donc aussi commentateur – *al-Šārih* fut son surnom – du « Premier maître » et « Ami de la logique » (*Šāhib al-*

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (alinéa premier de l'article 40).

Une telle représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2000

Imprimé en France

ISSN 1248-7279

ISBN 2-7116-1441-7

1. Imām Mālik b. Anās, *Kitāb al-Muwaṭṭā'*, éd. la Division des Études de la Maison du livre arabe, Beyrouth, 1990².

manṭiq), à savoir Aristote. Ses commentaires moyens sur l'*Organon* sont rédigés entre 1160 et 1175, ils donnent le point de départ d'une vaste entreprise andalouse de redécouverte d'Aristote (voir *infra*).

En 1182, il part à Marrakech pour remplacer, en tant que médecin, Ibn Tufayl auprès d'Abū Ya'qūb Yūssuf (m. 1184), second de la dynastie des Almohades, fils de 'Abd al-Mu'min, lui-même disciple et successeur d'Ibn Tumart, fondateur de la dynastie. De cette période datent ses commentaires médicaux sur les œuvres d'Avicenne et de Galien. Le règne du fils d'Abū Ya'qūb, Abū Yūssuf Ya'qūb (1184-1199) dit « le Victorieux » (*al-Manṣūr*), lui a acquis les faveurs du régime pendant dix ans. En 1195, il tombe en disgrâce. Probablement les malékites¹ y sont-ils pour quelque chose, car la particularité d'al-Manṣūr était d'être entouré tantôt de philosophes tantôt de *fugahā'* (théologiens et juristes). Averroès fut banni à Lucena, près de Cordoue. On édicta une loi pour brûler ses œuvres et interdire ses enseignements. Quand al-Manṣūr retorna à Marrakech, il supprima toutes ces lois et rappela le philosophe auprès de lui (595 h. / 1198). Il y mourut (11-12 décembre 1198), enterré une première fois à Marrakech, près de la porte de Taghzaout, son corps rejoignit Cordoue trois mois plus tard.

De son enfance on ne sait rien. Son grand-père, imam et « Cadi de la communauté », *qādī al-qudāt* de la grande mosquée de Cordoue en 1117, est un grand juriste – ce qui vaut à Averroès le titre de *Al-Hafid* (« le petit-fils »). Ce grand-père fut auteur d'un ouvrage sur la loi malékite, le *Kitāb al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*, où l'on trouve déjà une critique sévère des écoles théologiques, notamment de l'école ash'arite, orthodoxe : le salut ne peut venir d'une interprétation spécifique, car que dire alors de ceux qui ont vécu avant l'avènement de cette « secte » ? Tout comme son grand-père, Averroès privilégie les *Uṣūl al-fiqh* (études du droit musulman) sur les *Uṣūl al-dīn* (études théologiques) ; le mode d'argumentation des juristes, dont il donne les similitudes avec l'argumentation philosophique dans le *Faṣl al-Maqāl*, lui convient mieux que celui des théologiens. Il a fait un abrégé du *Mustasfa'* d'al-Ġazālī (*Muḥtaṣar al-Mustasfa'*) alors que les Andalous n'étaient guère versés dans les *Uṣūl al-fiqh*.

Qu'est ce qu'un commentaire moyen ?

La trichotomie petit-moyen-grand commentaire est devenue habituelle depuis E. Renan. J. Alawi² souligne qu'il faut bien admettre dans le cas des

1. De Mālik (713-795h.), fondateur de l'école de droit musulman qui porte son nom, fortement représentée en Andalousie.

2. J. Alawi, *Maqālāt fi al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'i*, Casablanca, 1983, p. 139.

études rusdiennes une quatrième catégorie, celle des *Maqālāt*. L'ordre chronologique est le suivant : Averroès donne d'abord des « abrégés » de logique (*muḥtaṣarāt*) qui ne sont pas spécifiquement des commentaires aristotéliciens, puis suit une période durant laquelle il commente selon le sens (*talhiṣāt*, « commentaires moyens ») ; enfin arrive la phase des « grands commentaires » (*ashār* ou *tafsīrāt*), qui est suivie à son tour de celle des « questions » (*maqālāt*), dont certaines peuvent être considérées comme des appendices, soit aux grands commentaires, soit aux commentaires moyens¹. Il convient d'indiquer qu'Averroès n'a pas commenté Aristote seulement, mais aussi Avicenne, Ptolémée, Galien, Porphyre, Platon. Mais, pour ces commentaires, nous n'avons pas une gamme de genres distincts : en général, un seul commentaire en est fait, si bien qu'on peut considérer les commentaires des œuvres d'Aristote comme les plus caractéristiques du travail herméneutique d'Averroès².

Les *muḥtaṣarāt* de logique ne sont pas vraiment des commentaires³, ils précèdent les commentaires moyens ainsi que le projet global dont parle Averroès à son élève Abū Bakr Bindūb b. Yaḥyā al-Qurtubī et que rapporte al-Murrakuši dans son *Mu'jib*. Ce sont des résumés qui parfois, comme le *Tahlīl* d'al-Fārābī, réunissent des passages de deux livres différents : le *Tahlīl*, par exemple, comprend quelques « lieux » des *Topiques* et le chapitre I.2 des *Premiers Analytiques*. Les résumés logiques d'Averroès reçoivent de sa part des appellations multiples : *al-madhal* (« l'introduction à... »), *al-darūrī* (« le nécessaire, l'indispensable sur... »), *al-muḥtaṣar* (« l'abrégé de... »). Ch. Butterworth⁴, qui a édité les trois derniers (*Topiques*, *Rhétorique*, *Poétique*), choisit le mot *jawāmi'*, qui désigne en réalité des synopsis.

J. Alawi indique que l'appellation *jawāmi'* ne convient pas, car les abrégés logiques sont souvent des résumés d'une tradition et non de textes. La tradition dont il s'agit ici est la tradition logique, où les abrégés d'al-Fārābī occupent une bonne place : Aristote est loin d'y tenir le premier rang. De plus, ces abrégés logiques ne s'apparentent pas aux synopsis de physique et de métaphysique : dans ces derniers, il peut y avoir des extraits *verbatim* des œuvres d'Aristote, ce qui n'est pas le but des résumés

1. Cette troisième période correspond à celle de la rédaction de ses œuvres originales comme le *Traité décisif* (*Faṣl al-Maqāl*) ou *L'incohérence de l'incohérence* (*Tahāfut al-Tahāfut*).

2. C'est ce que souligne fortement J. Alawi, *Al-Matin al-ruṣdī*, Casablanca, 1986, p. 154.

3. Ils diffèrent en cela des résumés de l'*Almageste* qui citent le texte. Les *muḥtaṣarāt* sont mentionnés par le bibliographe Abū Uṣaybi'a.

4. Cf. Ch. Butterworth (éd. et trad.), *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, Albany State University of New York, 1977.

manṭiq), à savoir Aristote. Ses commentaires moyens sur l'*Organon* sont rédigés entre 1160 et 1175, ils donnent le point de départ d'une vaste entreprise andalouse de redécouverte d'Aristote (voir *infra*).

En 1182, il part à Marrakech pour remplacer, en tant que médecin, Ibn Tufayl auprès d'Abū Ya'qūb Yūssuf (m. 1184), second de la dynastie des Almohades, fils de 'Abd al-Mu'min, lui-même disciple et successeur d'Ibn Tumart, fondateur de la dynastie. De cette période datent ses commentaires médicaux sur les œuvres d'Avicenne et de Galien. Le règne du fils d'Abū Ya'qūb, Abū Yūssuf Ya'qūb (1184-1199) dit « le Victorieux » (*al-Manṣūr*), lui a acquis les faveurs du régime pendant dix ans. En 1195, il tombe en disgrâce. Probablement les malékites¹ y sont-ils pour quelque chose, car la particularité d'al-Manṣūr était d'être entouré tantôt de philosophes tantôt de *fugahā'* (théologiens et juristes). Averroès fut banni à Lucena, près de Cordoue. On édicta une loi pour brûler ses œuvres et interdire ses enseignements. Quand al-Manṣūr retorna à Marrakech, il supprima toutes ces lois et rappela le philosophe auprès de lui (595 h. / 1198). Il y mourut (11-12 décembre 1198), enterré une première fois à Marrakech, près de la porte de Taghzaout, son corps rejoignit Cordoue trois mois plus tard.

De son enfance on ne sait rien. Son grand-père, imam et « Cadi de la communauté », *qādī al-qudāt* de la grande mosquée de Cordoue en 1117, est un grand juriste – ce qui vaut à Averroès le titre de *Al-Hafid* (« le petit-fils »). Ce grand-père fut auteur d'un ouvrage sur la loi malékite, le *Kitāb al-Muqaddimāt al-mumahidāt*, où l'on trouve déjà une critique sévère des écoles théologiques, notamment de l'école ash'arite, orthodoxe : le salut ne peut venir d'une interprétation spécifique, car que dire alors de ceux qui ont vécu avant l'avènement de cette « secte » ? Tout comme son grand-père, Averroès privilégie les *Uṣūl al-fiqh* (études du droit musulman) sur les *Uṣūl al-dīn* (études théologiques) ; le mode d'argumentation des juristes, dont il donne les similitudes avec l'argumentation philosophique dans le *Faṣl al-Maqāl*, lui convient mieux que celui des théologiens. Il a fait un abrégé du *Mustasfa'* d'al-Ġazālī (*Muḥtaṣar al-Mustasfa'*) alors que les Andalous n'étaient guère versés dans les *Uṣūl al-fiqh*.

Qu'est ce qu'un commentaire moyen ?

La trichotomie petit-moyen-grand commentaire est devenue habituelle depuis E. Renan. J. Alawi² souligne qu'il faut bien admettre dans le cas des

1. De Mālik (713-795h.), fondateur de l'école de droit musulman qui porte son nom, fortement représentée en Andalousie.

2. J. Alawi, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabi'i*, Casablanca, 1983, p. 139.

études rusdiennes une quatrième catégorie, celle des *Maqālāt*. L'ordre chronologique est le suivant : Averroès donne d'abord des « abrégés » de logique (*muḥtaṣarāt*) qui ne sont pas spécifiquement des commentaires aristotéliciens, puis suit une période durant laquelle il commente selon le sens (*talhiṣāt*, « commentaires moyens ») ; enfin arrive la phase des « grands commentaires » (*ashār* ou *tafsīrāt*), qui est suivie à son tour de celle des « questions » (*maqālāt*), dont certaines peuvent être considérées comme des appendices, soit aux grands commentaires, soit aux commentaires moyens¹. Il convient d'indiquer qu'Averroès n'a pas commenté Aristote seulement, mais aussi Avicenne, Ptolémée, Galien, Porphyre, Platon. Mais, pour ces commentaires, nous n'avons pas une gamme de genres distincts : en général, un seul commentaire en est fait, si bien qu'on peut considérer les commentaires des œuvres d'Aristote comme les plus caractéristiques du travail herméneutique d'Averroès².

Les *muḥtaṣarāt* de logique ne sont pas vraiment des commentaires³, ils précèdent les commentaires moyens ainsi que le projet global dont parle Averroès à son élève Abū Bakr Bindūd b. Yahyā al-Qurtubi et que rapporte al-Murruqūsī dans son *Mu'jib*. Ce sont des résumés qui parfois, comme le *Tahlīl* d'al-Fārābī, réunissent des passages de deux livres différents : le *Tahlīl*, par exemple, comprend quelques « lieux » des *Topiques* et le chapitre I.2 des *Premiers Analytiques*. Les résumés logiques d'Averroès reçoivent de sa part des appellations multiples : *al-madhal* (« l'introduction à... »), *al-darūrī* (« le nécessaire, l'indispensable sur... »), *al-muḥtaṣar* (« l'abrégé de... »). Ch. Butterworth⁴, qui a édité les trois derniers (*Topiques*, *Rhétorique*, *Poétique*), choisit le mot *jawāmi'*, qui désigne en réalité des synopsis.

J. Alawi indique que l'appellation *jawāmi'* ne convient pas, car les abrégés logiques sont souvent des résumés d'une tradition et non de textes. La tradition dont il s'agit ici est la tradition logique, où les abrégés d'al-Fārābī occupent une bonne place : Aristote est loin d'y tenir le premier rang. De plus, ces abrégés logiques ne s'apparentent pas aux synopsis de physique et de métaphysique : dans ces derniers, il peut y avoir des extraits *verbatim* des œuvres d'Aristote, ce qui n'est pas le but des résumés

1. Cette troisième période correspond à celle de la rédaction de ses œuvres originales comme le *Traité décisif* (*Faṣl al-Maqāl*) ou *L'incohérence de l'incohérence* (*Tahāfut al-Tahāfut*).

2. C'est ce que souligne fortement J. Alawi, *Al-Matin al-ruṣdī*, Casablanca, 1986, p. 154.

3. Ils diffèrent en cela des résumés de l'*Almageste* qui citent le texte. Les *muḥtaṣarāt* sont mentionnés par le bibliographe Abū Usaybi'a.

4. Cf. Ch. Butterworth (éd. et trad.), *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, Albany State University of New York, 1977.

logiques¹; on y trouve en revanche des préoccupations religieuses, et J. Alaoui n'hésite pas à parler à leur sujet de « tradition logique islamique »².

Le but, le *skopos* des *muhtasarāt* est de donner le nécessaire concernant les formes de conception (*tasawwur*) et d'assentiment (*tasdiq*) en usage dans les cinq arts : démonstratifs, dialectiques, sophistiques, rhétoriques, poétiques. Les *muhtasarāt* (554 / 1158) précèdent les commentaires moyens, ils ont pour objectif de donner le nécessaire en vue de la perfection humaine (*al-kamāl li-l-'insān*); Averroès y donne souvent la première place aux commentateurs, contrairement aux commentaires moyens, où les interprétations connues de lui sont des auxiliaires pour compléter un argument ou prévenir une objection. Averroès conseille la lecture des abrégés comme propédeutique à la physique :

Il est clair que celui qui examine ce livre [les *jawāmi'* de physique] doit d'abord examiner l'art de la logique, soit dans le livre d'Abū Naṣr [al-Fārābī] soit, de façon plus succincte encore dans notre *muhtasar*³.

Notons que la terminologie n'est pas toujours fixée : pour le grand commentaire, on trouve aussi bien *sarh* (commentaire), *tafsir* (interprétation) que *ta'līqāt* (annotations). Pour les résumés, on aura *madhal muhtasar* tout comme *al-darūrī*. Cependant, malgré la fluctuation des dénominations, les genres sont bien définis. Le grand commentaire, le commentaire moyen et les abrégés sont tous des *tafsir*, c'est-à-dire des explications-interprétations, mais selon des modalités diverses.

Certains *tafsir* sont des commentaires accompagnés de citations *in extenso* : ce sont les grands commentaires (*al-sarh 'alā al-lafz*). Ces commentaires, les plus tardifs, ne se contentent pas de commenter le texte après l'avoir cité, ils mentionnent – et parfois longuement – les interprétations précédentes, par exemple, pour le *Grand commentaire sur le De anima*⁴, celles d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémistius, n'hésitant

1. Pourtant, c'est bien sous le nom de *jawāmi'* que nous trouvons dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. Riḍā' revue par Ibn 'Ali b. Zīn al-Abidin al-Hā'irī al-Mazandarānī, Téhéran, 1971, p. 322.1-2, la mention des résumés de l'*Organon* par al-Fārābī. Averroès, *Epitome in Physicorum libros*, p. 8.8-9, J. Puig (éd.), Madrid, 1983, renvoie à ces mêmes résumés par l'appellation de *Kitāb Abī Naṣr fi ḥinā'at al-manqīq* (« le livre d'Abū Naṣr sur l'art de la logique »).

2. J. Alawi, *Al-matn al-rusdī*, p. 148.

3. Averroès, cité par J. Alaoui, *Al-Matn Al-rusdī*, p. 51.

4. Voir la traduction de la troisième partie à partir du latin (l'original arabe étant perdu) par A. de Libera, dans Averroès, *L'Intelligence et la pensée*, trad. A. D.L., GF-Flammarion, Paris, 1998.

pas à associer les « erreurs » des philosophes arabes antérieurs à notre auteur, tels qu'al-Fārābī et Ibn Bajja, et celles d'Alexandre d'Aphrodise.

Les commentaires moyens (*ṣarh 'alā al-ma'nā*) sont ceux qui rendent compte de l'essentiel du sujet en question sans citer le texte. Cette distinction entre le grand commentaire comme exégèse *ad litteram* et le commentaire moyen comme explication *ad sensum* est explicitement formulée par Averroès. A la fin de son *Commentaire sur les Réfutations sophistiques*, il note :

On ne trouve de [cet ouvrage] aucun commentaire chez les commentateurs, que ce soit *ad litteram* ou *ad sensum*, sauf le peu qu'il y a ce sujet dans le *Sifā'* d'Abū 'Ali Ibn Sinā¹.

On sait qu'Averroès a pratiqué ces deux formes de commentaires. Elles correspondent toutes les deux à sa période de maturité et font suite à la commande du prince almohade, qui lui avait demandé de rendre le texte aristotélicien moins abscons (voir *infra*). Sur le *De anima*, sur la *Méta physique* et sur les *Seconds Analytiques*, nous avons des grands commentaires. Pour le *De interpretatione*, on a le grand commentaire d'al-Fārābī. Le commentaire que nous traduisons ici est un commentaire moyen, un *ṣarh 'alā al-ma'nā*, ou *talḥīṣ al-ma'nā*, comme Averroès le rappelle dans le dernier paragraphe (§ 96).

C'est probablement en 561 / 1165 que ce commentaire fut rédigé; c'est par déduction à partir du *Commentaire moyen sur les Topiques*, rédigé en 563 h., que l'on peut dater les autres. J. Alawi indique que les commentaires logiques d'Averroès, écrits entre 560 / 1164 et 571 / 1175, ont probablement été rassemblés en un seul ouvrage, et ce du temps même d'Averroès. Cette hypothèse est soutenue par le fait que les dictionnaires anciens² parlent *du* commentaire au traité logique d'Aristote, et non *des* commentaires. Un autre élément en faveur d'une présentation regroupée des commentaires d'Averroès figure au seuil du *Commentaire moyen sur les Catégories* :

Le but de ce discours est le commentaire *ad sensum* (*talḥīṣ al-ma'nā*) de ce que comportent les livres d'Aristote sur l'art logique et leur maîtrise selon nos possibilités, et cela conformément à notre

1. Averroès, *Talḥīṣ al-Sufīṣṭa* (*Commentaire moyen sur les Réfutations sophistiques*), éd. M.S. Sālim, Le Caire, 1973, p. 177.

2. Abū Ūṣaybī'ā, (1203-1271), *'Uyūn al-'anbā' fi tabaqāt al-al-'aqibbā'*, Beyrouth, 1987⁴, p. 125.

habitude pour tous ses autres livres. Qu'on commence donc par le premier de ses livres en cet art, et qui est le livre des *Catégories*¹.

Ce passage ne se retrouve pas au début des autres commentaires. Comme le souligne D. Gutas, Averroès, en présentant le projet au début de son commentaire sur les *Catégories*, « exclut apparemment l'*Isagogè* de Porphyre²; en réalité, cette œuvre, sans faire partie de l'*Organon* arabe, avait été considérée très tôt, depuis les écoles néoplatoniciennes de la fin de l'Antiquité et Ibn al-Muqaffa' dans le monde arabe, comme une bonne introduction au corpus logique d'Aristote.

C'est la même expression de *talḥiṣ* qui se trouve dans le texte rapporté par al-Murrakuši à propos de la « commande » almoħade : Ibn Tufayl, philosophe mais aussi conseiller³ du prince, aurait demandé à Averroès de rendre aux Andalous le texte d'Aristote plus compréhensible, selon le vœu d'Abū Ya'qūb Yūssuf, et Averroès aurait répondu : « c'est ce qui m'a porté à commenter, dans les *talḥiṣāt*, les livres du sage Aristote⁴. Dans ce même passage, le mot *'ibāra* figure avec le sens large de « texte », non le sens spécifique du titre du deuxième traité de l'*Organon* :

Abū Bakr Ibn Tufayl m'a convoqué et m'a dit : « J'ai entendu aujourd'hui le Commandeur des Croyants se plaindre de la difficulté du texte (*'ibāra*) d'Aristote et de celui de ses traducteurs, mentionner l'obscurité de ses buts et dire que, si ces livres pouvaient trouver quelqu'un qui puisse les commenter (*yulahhisu-hā*) et en rendre les objectifs accessibles après les avoir compris d'une bonne façon, les gens y auraient alors accès. Si tu te trouves des forces à revendre pour cela, fais-le ; quant à moi, je souhaite que tu accomplisses cette tâche au vu de l'excellence de ton esprit, de la pureté de tes dispositions et de la puissance de tes inclinations dans cet art ; ne m'écarte de cette tâche que ce que tu sais de mon grand âge, de mes occupations et de mon souci pour ce qui est pour moi plus essentiel que cela. » Abū al-Walid

1. Averroès, *Talḥiṣ Kitāb al-Maqūlāt* (Commentaire moyen sur les Catégories), éd. M. Qasim, Le Caire, 1980, p. 75.

2. D. Gutas, « Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works », dans Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Londres, 1993, p. 29-63, p. 56.

3. 'Abd al-Wahhād Murrakuši, *Al-Mu'jib*, éd. S. al-'Aryān-M. al-'Arbi al-'Alamī, Le Caire, 1949, p. 240, dit de lui qu'« il demeurait jour et nuit dans le palais du calife sans apparaître au-dehors ».

4. 'Abd al-Wahhād b. 'Ali al-Tamīmī al-Murrakuši (né en 581h.), *Al-Mu'jib fī talḥiṣ aḥbār al-Maġrib*, cité d'après A. Badr (éd.), *Les Almoħades. Textes choisis et édités par A. B.*, Damas, 1978, p. 243 : *fa-kāna hādā allādi ḥamala-nī 'alā talḥiṣ mā laḥhaṣtu-hu min kutub al-Ḥakim Aristūṭalīs*.

[Averroès] dit : « C'est ce qui m'a porté à commenter dans les *talḥiṣāt* les livres du sage Aristote¹ !

C'est de là que part le projet global des commentaires moyens, qui met fin à la période des abrégés ; alors commence l'époque où Averroès découvre « vraiment » Aristote, c'est-à-dire Aristote en lui-même et non l'Aristote du fonds commun des enseignements de Bagdad ou de Cordoue. Cette ère nouvelle commence par les commentaires logiques.

Revenons maintenant sur le terme « commenter », *laḥhaṣa-talḥiṣ* : ce verbe signifie « résumer » au sens de « présenter les points essentiels d'un livre dans une forme précise »². Il est mis pour le verbe grec διορίζειν, *śarḥ*, et *tafsīr* pour παράφρασις. C'est une forme qui est destinée à la fois à élucider et approfondir, d'une part, et à résumer d'autre part. Le résumé est d'ailleurs finalisé, il s'agit de résumer ce dont on a besoin – d'où l'idée que le commentaire moyen tourne autour des « points essentiels ».

En dehors du commentaire des *Seconds Analytiques*, pour lesquels Averroès a présenté un grand³ et un moyen commentaire, il n'a pour tous les autres traités logiques présenté qu'un commentaire moyen.

Enfin, hormis les *muḥtaṣarāt* dont on a déjà parlé, il y a un autre genre d'œuvres, distinct de ces grands et moyens commentaires : ce sont les *maqālāt*, courts essais sur tel ou tel point qui demande une élucidation. Contrairement aux abrégés, les *maqālāt* peuvent être considérées comme des commentaires si tant est qu'Averroès reproduit le schéma que l'on rencontre dans ses autres commentaires : présentation du problème, analyse des interprétations existantes, prise en compte des distances sémantiques avec le texte d'Aristote et retour à celui-ci. Certaines *maqālāt*⁴ se rapprochent donc des commentaires moyens, d'autres des grands commentaires, dont elles sont parfois la confirmation, la rectification, voire l'amendement.

On trouvera en annexe une traduction des deux essais qu'Averroès a consacrés au *De interpretatione* : ils font partie d'un ensemble de quinze *maqālāt* : une relative aux catégories ; deux relatives au traité du *De interpretatione* ; neuf concernent les *Premiers Analytiques* et trois les *Seconds Analytiques*. Comme le rappelle Jamāl al-Dīn 'Alawī, elles ont

1. Cf. 'Abd al-Wahhād Murrakuši, *Al-Mu'jib*, p. 243.

2. D. Gutas, *op. cit.*, p. 40.

3. La justification pour la rédaction d'un grand commentaire réside pour Averroès dans le fait que personne avant lui ne l'avait fait, alors que, pour le *De interpretatione* par exemple, il y avait le grand commentaire d'al-Fārābī. Cf Averroès, *Sarḥ al-Burhān li-'Arasū wa Talḥiṣ al-Burhān*, éd. A. Badawi, Kuwait, 1984, p. 157.

4. Voir l'ouvrage de J. Alawi, *Maqālāt fī al-maṇṭiq wa al-'ilm al-qaibi*, Casablanca, 1983.

toutes un point commun : « la critique rushdienne de l'héritage logique après Aristote »¹, cette critique visant surtout les lectures d'al-Fārābī et d'Avicenne, comme l'attestent les deux *maqālāt* que nous présentons ici.

Cette critique prend la forme d'un approfondissement de problèmes abordés dans le *Commentaire moyen*. Le choix de la question de la dérivation ou paronymie dans la première des deux *maqālāt* n'est pas anodin. Outre l'intérêt de relier un problème grammatical – la dérivation des verbes selon les trois temps – à un problème logique – la désignation par le verbe et d'une notion et d'un temps –, la question de la dérivation des verbes pose un problème ontologique que les philosophes tels qu'Averroès et plus tard saint Thomas ont cru devoir expliciter sous la forme d'une paronymie intermédiaire entre la pure homonymie et la pure synonymie : il y a des prédictions paronymes dont le modèle, selon Averroès, est à rechercher dans le rapport de la substance aux autres catégories, chacune étant comme dérivée de et rapportée à la substance. On a ainsi une forme d'analogie d'attribution. Ce type d'analogie, non explicite chez Aristote, repose sur une lecture groupée de passages du traité des *Catégories* (1a 13-15) où Aristote parle des paronymes et de passages de la *Méta physique* (Γ.2, 1003 a 33) où il dit que les catégories autres que la substance sont des affections de celle-ci. En effet, de même que, pour les paronymes, il y a une parenté entre les choses désignées fondée sur une parenté linguistique – c'est à partir d'une même racine de mot qu'on peut parler d'un art qui s'exerce (la grammaire) et de celui qui l'exerce (grammaire) – de même, c'est à partir d'un même être (la substance) que l'on peut parler des affections de l'être (les catégories du lieu, de la quantité, de la qualité, etc.). C'est l'analogie selon un seul et même terme, analogie fondée sur la ressemblance entre un terme pris comme base et d'autres termes qui sont pour lui comme des flexions, des paronymes, non celle qui met en proportion quatre termes.

La notion de « résidence » dans un sujet fournit aussi bien dans le *Grand commentaire sur la Méta physique*² que dans cette première *maqāla* l'élément d'articulation du problème logique et du problème ontologique : les noms dérivés résident dans le sujet des notions comme les catégories sont « résidentes » en la substance, considérée comme leur sujet. Contre al-Fārābī, Averroès souligne que le verbe ne désigne pas le sujet ; le verbe dérivé, par distinction d'avec le nom dérivé, ne désigne pas *et la notion et le*

sujet de la notion ; ce dernier « réside » en la notion et se trouve désigné par le nom dérivé ; mais il n'est pas désigné par le verbe (§ 2). S'il le fait (§ 3), c'est par accident et non par essence ; or la logique, comme le souligne la seconde *maqāla* ne s'occupe pas des cas accidentels : l'art logique « n'examine pas les choses qui ne servent ce qui est correct que par accident » (§ 3.1).

Dans la seconde *maqāla*, le problème n'est pas moins aigu que dans la première : le problème des conditions de vérité pour les prédictats séparés et les prédictats réunis engage une réflexion sur la méthode de division que Platon avait considérée comme une méthode définitionnelle. Cette méthode n'est pas en discussion ici ; il faudra attendre le commentaire sur la seconde partie des *Seconds Analytiques*. Cependant, les éléments relatifs à la formation d'un énoncé correct et « un », alors même qu'on y trouve des prédictats composés est sans conteste une préparation au problème définitionnel. Cette préparation consiste à aborder le problème des conditions de vérité des énoncés à prédictats simples ou composés à partir de celui de la compréhension (*mashūm*) et non, comme l'exigerait directement le problème de la définition, à partir de la notion de signification (*ma'nā*). Ainsi peut-il y avoir, dans le cas de la compréhension, des éléments relatifs à « l'usage et à la coutume » et susceptibles de donner lieu à des faussetés accidentelles. C'est le point de vue d'Avicenne tel que le rapporte Averroès : « Le but du Sage ici est seulement de faire connaître que peut advenir ici une compréhension fausse en raison de l'usage et de la coutume, non que ce soit le cas en soi, ainsi qu'il advient à qui comprend, dans l'énoncé qui dit que certains hommes sont rationnels, que certains ne sont pas rationnels : il lui advient d'en avoir une compréhension fausse, mais cela ne se produit pas en raison de la particulière et se fait seulement par accident. »¹

Contre un tel avis, Averroès oppose, comme nous l'avons vu, l'idée que l'art logique ne saurait tenir compte des cas accidentels. Aussi construit-il tout un appareil conceptuel fait de notions comme celle d'absolu², d'enchaînement³, de pluralité et d'unité, pour montrer que le passage de la vérité à la fausseté dans les énoncés où les prédictats sont tantôt isolés, tantôt composés dépend du passage de « l'absolu à l'enchaînement, de la pluralité à l'unité » et non pas de « l'usage ou de la coutume ».

1. J. 'Alawī, *Maqālāt fi al-mantiq wa al-'ilm al-ṭabī'i*, Casablanca, 1983, p. 35.

2. Averroès, *Grand commentaire sur la Méta physique*, éd. M. Bouygues, t. I, p. 305 : « Les catégories se rapportent à la substance non pas parce que celle-ci est leur agent ou leur intention, mais parce que les catégories sont résidentes en elle et que la substance est leur sujet. »

1. Voir *Appendice*, p. 159-160.

2. « Est » a un usage absolu dans « Homère est ».

3. « Est » a un usage enchaîné dans « Homère est un poète ».

Averroès et les commentaires sur l'Organon

La tradition aristotélicienne des commentaires logiques a eu le même destin que le reste de la philosophie arabe à ses débuts : un voyage des théories d'Alexandrie à Bagdad qui a donné naissance aux traductions d'Aristote, du grec au syriaque, puis à l'arabe. Tout comme dans l'école aristotélicienne d'Alexandrie, la logique est, dans l'école de Bagdad¹, une propédeutique à l'étude des sciences. Elle se développe surtout dans le milieu chrétien syriaque, dont les représentants les plus connus sont Ḥunayn b. 'Ishāq, son fils 'Ishāq b. Ḥunayn, Yahyā b. 'Adī (893-974)² et Abū Biṣr Mattā b. Yūnus (870-940). Ce dernier, pionnier de l'école péripatéticienne arabe à Bagdad, ne connaissait pas le grec mais a traduit en arabe des œuvres de philosophie grecque à partir de leurs versions syriaques. Il passe pour avoir dicté soixante-dix volumes³ de logique aristotélicienne à ses étudiants et fait partie de ces « commentateurs » (*mufassirūn*) auxquels renvoient aussi bien al-Fārābī (ca 873-950) qu'Averroès (cf. *infra*, § 52, p. 120-121). Dans ce contexte, al-Fārābī, contemporain d'Abū Biṣr, apparaît comme un philosophe dont les commentaires sont une « tentative pour combler le fossé entre Aristote et le lecteur arabe »⁴. Ses douze abrégés (*muḥtaṣarāt*) de la logique d'Aristote, dont le *Kitāb Bārī arminyās ay al-'Ibāra*⁵, remplissent cette fonction. Nous avons déjà noté la dette considérable d'Averroès à leur égard.

Averroès, à la suite d'al-Fārābī et de l'école d'Alexandrie, intègre dans l'*Organon* court la *Rhétorique* et la *Poétique*. La persuasion rhétorique et l'image poétique font partie de l'analyse logique des arguments, que ces derniers soient syllogistiques, enthymématiques ou métaphoriques. Ce qui est en revanche plus spécifique à Averroès, c'est l'usage de ces différentes sortes de syllogisme pour répondre à l'injonction divine d'utiliser son intellect afin de tirer l'inconnu du connu, ce qui est le propre de la pratique syllogistique⁶, et pour faire correspondre à la division entre arguments démonstratifs / dialectiques / rhétoriques la tripartition présente dans le

1. Soulignons ici l'importance de la célèbre maison de la sagesse (*bayt al-hikma*), qui était une sorte d'académie de traducteurs.

2. Yahyā b. 'Adī est l'auteur d'une *maqāla* « Où l'on montre la différence qui existe entre l'art de la logique philosophique et l'art de la grammaire arabe », trad. fr. A. Elamrani-Jamal, *Arabica* 29.1, p. 1-15.

3. Tous ces ouvrages sont perdus; cf. Ibn Ḥallījān, *Wijāyāt*, éd. I. Abbas, Beyrouth, 1977, t. V, p. 153-154.

4. F.W. Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's de Interpretatione*, Oxford, 1981, p. lxxviii.

5. F.W. Zimmerman, *op. cit.*, p. 220-247, en donne une traduction anglaise.

6. Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1996, § 1-7, p. 102-108.

texte sacré entre sagesse, dispute et belle exhortation (*Coran*, XVI.125, cité par Averroès dans le *Discours décisif*).

La logique en milieu andalou est directement inspirée de l'enseignement d'al-Fārābī et de l'école de Bagdad :

Nous connaissons le cas de Muḥammad b. 'Abdun al-Jabali qui a visité le Moyen-Orient entre 347 / 958 et 360 / 971, et qui y a étudié la logique avec Abū Sulaymān al-Sijistānī. Le célèbre lexicographe Ibn Sidā' (m. 458 / 1066) était spécialement versé en logique et a écrit un traité conséquent sur le sujet en suivant la méthode d'Abū Biṣr Mattā b. Yūnus, le fondateur de l'école de Bagdad. Le résultat de tels contacts est que la forme prise par un nombre significatif d'écrits de logiciens andalous est directement liée aux commentaires de la logique d'al-Fārābī¹.

En témoigne le fait qu'Ibn Bajja (m. 1070 / 1138) commente les résumés logiques d'al-Fārābī², ce qu'Averroès fait également dans ses *muḥtaṣarāt* – sans faire mention d'Avicenne. Ce trait est caractéristique de la tradition andalouse, qui a tourné le dos à Avicenne, et noué contact avec l'école d'al-Fārābī. Il arrive à Averroès de mentionner Avicenne, mais négativement, soit, comme on l'a vu, pour évoquer le fait qu'il a dit peu de chose des *Réfutations sophistiques*, soit plus radicalement pour dire que ce n'est pas une source intéressante pour les études aristotéliciennes. Avicenne ne commente pas, mais invente :

Et tout cela est la faute d'Avicenne qui n'a imité Aristote que dans sa dialectique, mais qui a erré pour tout le reste, particulièrement dans la métaphysique; car il a pour ainsi dire recommencé à partir de lui-même³.

La tradition exégétique du *De interpretatione*

L'histoire de la tradition herméneutique du *De interpretatione* dans l'Antiquité a eu une influence profonde sur les méthodes et partis pris exégétiques du commentarisme arabe sur ce traité et, sans prétendre à l'exhaustivité, il importe de rappeler les principales étapes qui ont présidé à sa mise en place. Pour l'essentiel, en effet, cette tradition est inégalement

1. Cf. D. Gutas, *op. cit.*, p. 53.

2. Cf. A. Alawi (éd.), *Mu'allafāt Ibn Bajja*, Casablanca, 1983, p. 157. En Andalousie, outre Ibn Bajja, d'autres philosophes ont entrepris de commenter l'*Organon*, parmi lesquels 'Abd al-Rahmān (960-1052), considéré comme l'Euclide espagnol, et Abū Salṭ (1064-1134); Ibn Hazm (994-1063) avait aussi écrit un traité de logique.

3. Averroès, *Grand commentaire sur le De anima III = L'Intelligence et la pensée. Sur le De anima*, prés. et trad. A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1998, p. 139.

connue et étudiée et, en raison d'un certain nombre de difficultés propres soulevées par le traité, fut particulièrement longue à se mettre en place. La légitimité même de son étude – et par conséquent de son explication – et son insertion dans l'*Organon* ne paraissent pas avoir été complètement acquises avant la fin du v^e siècle de notre ère (voir *infra*), huit cents ans environ après la mort du Stagirite. C'est également de cette époque que datent les premiers commentaires complets conservés, et nous n'avons que des traces plus ou moins abondantes des exégèses antérieures. Ces témoignages permettent néanmoins de dégager plusieurs moments capitaux.

D'Aristote à Andronicus

Entre la mort d'Aristote et le 1^{er} siècle avant J.-C., l'histoire du *De interpretatione*, comme celle de la plupart des ouvrages aristotéliciens, est particulièrement obscure : si les listes anciennes des œuvres d'Aristote permettent parfois de réunir quelques informations remontant à cette époque, P. Moraux a pu montrer que les mentions d'un ouvrage *Περὶ ἐρμηνείας* qui y figurent sont des ajouts postérieurs¹. Par ailleurs ce que nous savons d'autres ouvrages qui pourraient paraître avoir un rapport avec notre traité ou avoir été influencés par lui semble trop incertain pour que l'on en puisse tirer des conclusions sûres. Malgré la communauté de titre, en effet, le traité *Περὶ ἐρμηνείας*, longtemps attribué au péripatéticien Démétrios de Phalère, est un manuel de stylistique et de rhétorique, et tout porte à croire qu'un ouvrage du même nom attribué à Théophraste par certains commentateurs tardifs n'a jamais existé², ce titre n'étant chez ces auteurs qu'une désignation approximative de son traité perdu *De l'affirmation*, considéré comme un équivalent, voire un commentaire, du *De interpretatione*. Dans ces conditions, ce traité *De l'affirmation* ou *De l'affirmation et de la négation* mérite néanmoins de retenir notre attention. Le peu de fragments qui en sont conservés³ montre, en effet, surtout que

1. Cf. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, coll. « Aristote : Traductions et études », Louvain, 1951, p. 131, 146, 187-189; *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, t. I, Berlin, 1973, p. 74, n. 46, et p. 101, n. 14.

2. Voir I.M. BochenSKI, *La logique de Théophraste*, Fribourg en Suisse, 1947, p. 31. Ce titre est cité par Jean Philopon, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, éd. Busse, CAG XIII. 1, 1898, p. 7.21-22 (une allusion chez Ammonius, *In Porphyrii Isagogen, sive V voces*, éd. Busse, CAG IV. 3, 1895, p. 26.13-15).

3. Voir I.M. BochenSKI, *La logique de Théophraste*, Fribourg en Suisse, 1947, p. 39-53; L. Repici, *La logica di Teofrasto. Studio critico e raccolta di frammenti i delle testimonianze*, s.l., 1977, p. 45-79; W.W. Fortenbaugh et al., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, t. I, Leiden-New York-Köln, 1992, [coll. « Philosophia Antiqua »], n° IV. 1], p. 136-155 (frgt 78-89).

son objet et son contenu différaient apparemment grandement de ceux du *De interpretatione* et que, si l'influence des *Analytiques* sur le propos et les perspectives de Théophraste y est très importante, les allusions à notre traité que l'on pourrait y déceler ne sont que de surface. On comprend en revanche très bien que cet ouvrage ait joué un rôle important à une époque ultérieure, lorsque les commentateurs se sont souciés d'arrimer solidement le *De interpretatione* à l'édifice de l'*Organon*, en y voyant notamment une introduction aux *Premiers Analytiques* : dès le II^e siècle de notre ère, on voit que le traité de Théophraste est expliqué en même temps que l'*Organon* avec la mention d'un commentaire de Galien et de Porphyre un siècle plus tard. D'autre part, ce traité de Théophraste devait offrir aux commentateurs l'avantage considérable de leur présenter une terminologie technique précise pour désigner plusieurs notions logiques introduites par Aristote : c'est à Théophraste que remonteraient en effet les termes *ἀπροσδιόριστοι* et *ἐκ μεταθέσεως*, appliqués respectivement aux propositions indéterminées et métathétiques. On se gardera d'en conclure cependant que le philosophe d'Eresos donnait ce faisant un nom à des concepts développés par son maître : si certains commentateurs expliquent en effet la dénomination *ἐκ μεταθέσεως* par un déplacement et une interversion de ces propositions au sein du tableau des conséquences entre propositions ternaires (mais la date tardive de cette interprétation « consécutiviste » de la « troisième section » du *De interpretatione* devrait déjà inciter au soupçon), d'autres se contentent de l'expliquer par la transposition de la négation au sein de la proposition¹ : point n'était alors besoin d'avoir le *De interpretatione* sous les yeux pour constater le déplacement et, si l'on tient à refuser à Théophraste le mérite de l'originalité, le chapitre final du premier livre des *Premiers Analytiques* suffisait largement. Peut-être faut-il alors se résigner à ne rien savoir du *De interpretatione* au cours de cette période.

Andronicus de Rhodes

Une deuxième grande époque s'ouvre au 1^{er} siècle avant J.-C. avec le renouveau des études aristotéliciennes sous l'impulsion d'Andronicus de Rhodes². Dans le cas du *De interpretatione* cependant, les choses

1. Pour cette dernière interprétation, voir Stéphanus, *In De interpretatione commentarius*, éd. Hayduck, CAG XVIII. 3, 1885, p. 40.22 *sq.* (un des rares points sur lesquels Stéphanus s'écarte du commentaire d'Ammonius); cette interprétation est également reprise par le commentaire du Pseudo-Magentin (voir le frgt 87 C, p. 151, dans l'édition Fortenbaugh de Théophraste citée *supra*, p. 18, n. 3).

2. Sur Andronicus, voir R. Goulet, notice « Andronicus de Rhodes » (A. 181), dans R.G. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 200-202; P. Moraux, *Der Aristotelismus*, t. I, p. 45-141 (voir les p. 117-119, mais aussi p. 65 et 74-75, sur l'atéthèse du

commençaient mal d'emblée, puisque l'on sait qu'Andronicos dénialt toute authenticité au traité¹. Le premier chapitre définissait en effet les « notions » (νοήματα) comme des « passions de l'âme » et renvoyait au traité *De l'âme*. Andronicus aurait recherché en vain le passage en question dans ce dernier ouvrage et, qu'il entendît par « passions » des émotions telles que la tristesse, la joie, etc. ou bien des intellections passives (les traditions varient sur ce point), aurait conclu que l'un des deux traités devait donc être inauthentique : l'authenticité du traité *De l'âme* ne faisant aucun doute, il fallait donc que ce fût le *De interpretatione*. Cette atéthèse devait être réfutée par les commentateurs ultérieurs, dès Alexandre d'Aphrodise et sans doute même avant lui, qui s'ingénierent à proposer divers passages parallèles² : toujours est-il qu'elle contribue peut-être à expliquer *a silentio* un certain « retard » exégétique de notre traité et le fait que, si les disciples immédiats d'Andronicus, Boëthos et Ariston d'Alexandrie, commentent les *Catégories* et la syllogistique aristotélicienne, aucune mention d'une activité herméneutique sur le *De interpretatione* n'apparaît avant la fin du I^{er} siècle après J.-C. En revanche, si le refus de l'authenticité par Andronicus n'implique nullement qu'il ne l'ait pas édité en compagnie du reste du corpus aristotélicien, on comprend mal comment il l'aurait intégré dans l'édifice d'un *Organon* dont il aurait été l'auteur et dans lequel le traité paraît bien s'être glissé au cours de ce siècle et demi de silence. Sans doute est-il préférable de conclure au *non liquet*.

De interpretatione); F. Littig, *Andronikos von Rhodos*, t. I, *Das Leben des Andronikos und seine Anordnung der aristotelischen Schriften*, Progr. München, 1890; t. II, Progr. Erlangen, 1894; t. III, Progr. Erlangen, 1895; M. Plezia, *De Andronici Rhodii studiis Aristotelicis*, Cracovie, 1946.

1. Outre les ouvrages mentionnés dans la note précédente, on consultera avec profit J. Brunschwig, « L'*Organon* : Tradition grecque », dans coll., notice « Aristote de Stagire » (A. 414), dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 493; H. Maier, « Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13, 1899, p. 23-72 (p. 35-37) [repr. en appendice de H.M., *Die Syllogistik des Aristoteles*, t. I², Leipzig, 1936].

2. Voir, par exemple, Ammonius, *In De int.*, p. 5.25-7.14 (430 a 23-25; 421 b 2; 432 a 12; 403 a 3-8; 402 a 7-10); Jean Philopon, *In De anima commentarius*, éd. Hayduck, CAG XV, 1897, p. 27.21-29 (402 a 9) – où les références reportées entre parenthèses sont celles du passage du traité *De l'âme* invoqué. Sur la réfutation de l'atéthèse par Alexandre d'Aphrodise, cf. Alexandre, *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, éd. Wallies, CAG II. 1, 1883, p. 160.32; Boëce, *In De int.*, II, p. 11.11-13.11.

Aspasius

Avec Aspasius (fin du I^{er}-début du II^e siècle)¹ s'ouvre alors dans la tradition exégétique du traité une ère de pionniers qui se clôt avec les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise et de Porphyre. Les zones de difficulté dans l'exégèse d'un traité qui paraît particulièrement obscur se précisent peu à peu, et diverses tentatives d'explication sont proposées. Trois traits sont communs à ce commentarisme du II^e siècle : premièrement, il se développe avant tout en milieu péripatéticien avec quelques interventions de philosophes d'autres écoles (Apulée, Galien et peut-être Albinus). Deuxièmement, les commentateurs se montrent soucieux des conditions philologiques d'établissement du texte et proposent souvent des lectures variées. Enfin, les maigres fragments et renseignements qui subsistent de ces commentaires ne nous sont très certainement plus connus de première main. Dès la fin du III^e siècle, ces commentateurs ne sont plus lus directement, et les exégètes ultérieurs empruntent au commentaire de Porphyre, lequel les tenait vraisemblablement de celui d'Alexandre, les renseignements qu'ils nous en présentent. Le peu que l'on sait permet néanmoins de soupçonner que leur rôle fut d'une grande importance sur plusieurs points.

C'est ainsi qu'Aspasius, en déclarant, d'une part, que l'objet du traité est le λόγος plutôt que ses parties constituantes² et, d'autre part, que la définition de ce dernier se limite à la proposition simple composée d'un sujet et d'un prédicat³, paraît avoir beaucoup fait (et même si la seconde de ces assertions devait être contestée) pour contribuer à la distinction de ce qui devait être ultérieurement le σχολός du traité. Il semble par ailleurs avoir été le premier à souligner qu'il existait deux types possibles de contradiction dans le cas des indéterminées⁴, à soutenir l'idée que l'énoncé apophantique ne pouvait être le genre de l'affirmation et de la négation⁵ et à préciser que le seul cas où une pluralité de prédicats forme une proposition une est celui de l'énoncé définitionnel⁶ – trois points d'exégèse qui devaient, au moins, susciter de vifs débats au cours des siècles ultérieurs,

1. Sur Aspasius, voir R. Goulet, notice « Aspasios » (A. 461), R.G. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 635-636; P. Moraux, *Der Aristotelismus*, t. II, p. 226-293 (p. 230-235 sur le commentaire du *De int.*). Sur l'aristotélisme au II^e siècle, voir, outre cet ouvrage de P. Moraux, P.L. Donini, *Tre studi sull'Aristotelismo nel II secolo d. C.*, Turin, 1974; *idem*, *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia antica da Antiooco a Plotino*, Turin, 1982.

2. Cf. Boëce, *In De int.* II, p. 10.4-14.

3. Cf. Boëce, *In De int.* II, p. 87.17-21.

4. Cf. Boëce, *In De int.* II, p. 158.17-160.11.

5. Cf. Boëce, *In De int.* II, p. 121.27-122.3.

6. Cf. Boëce, *In De int.* II, p. 183.20-22.

sinon marquer la manière dont le traité fut compris jusqu'à notre époque. Sur d'autres aspects en revanche, dont une proposition de lecture du premier chapitre qui portait la conventionnalité jusque dans les notions (accompagnées d'une intervention éditoriale)¹ et une discussion du statut de la signification du verbe², son interprétation devait demeurer sans lendemain significatif. On remarque cependant que nombre de ces éléments d'explication (détermination du *skopos*, insistance sur le cas particulier de la définition) vont dans le sens d'un arrimage du *De interpretatione* aux *Analytiques*.

Herminius

Une cinquantaine d'années après Aspasius, Herminius³ (milieu du II^e siècle), le maître d'Alexandre, composa à son tour un commentaire, fort critiqué de son disciple mais qui semble avoir été très novateur et original. Dès le premier chapitre, il s'interrogeait sur le rôle joué dans le traité par le discours sur les différents niveaux de signification et en tirait la conclusion que ce chapitre servait à préciser l'utilité de l'ouvrage, la connaissance des passions de l'âme⁴ – une intervention tendant à faire porter le *De interpretatione* du côté de la psychologie et en un temps où le *skopos* du traité était encore flottant. Renforçant la position d'Aspasius, il proposait au demeurant une lecture de ces phrases qui prêtait aux *παθήματα* de l'âme un caractère conventionnel⁵. Il revenait également sur d'autres points de l'exégèse d'Aspasius : la limitation au présent de la définition du verbe⁶, les conditions de contradiction au sein des propositions indéterminées⁷ (en proposant un critère réglé sur l'appartenance du prédicat au sujet refusé par les commentateurs ultérieurs), l'éventuelle formation d'une proposition plurielle par plurisignification des termes sujet et prédicat⁸ (il suggérait, fidèle au *skopos*, que l'on se réglât sur l'unité conceptuelle). On sait également⁹ qu'il acceptait une variante textuelle en 19 b 25 et 30 qui confortait son interprétation – mais on ignore si cette variante était le résultat d'un choix éditorial. Surtout, Herminius est le premier commentateur dont nous ayons conservé une interprétation de la *crux* de 19 b 23-24 (ὅστε διὰ τοῦτο

1. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 41.13-19.

2. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 73.17-74.33.

3. Sur Herminius, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus*, t. II, p. 374-382; H. Schmidt, *De Hermino peripatetico*, Diss. Marburg, 1867 (je n'ai pu consulter cette étude).

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 25.15-16, 26.12-14.

5. Ammonius, *In De int.*, p. 24.17-31.

6. Ammonius, *In De int.*, p. 52.27-29.

7. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 157.30-158.9.

8. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 183.7-16.

9. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 272.27-273.3.

τέτταρα ταῦτα ἔσται, ὃν τὰ μὲν δύο πρὸς τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἔξει κατὰ τὸ στοιχοῦν ὡς αἱ στερήσεις, τὰ δὲ δύο οὐ) : pour lui en effet, le passage traite des propositions à sujet et prédicat défini et indéfini et, de trois combinaisons envisagées (« L'homme est non juste », « Le non-homme est juste », « Le non-homme est non juste »), seule la première équivaut à une privative (« L'homme est injuste »), et les deux autres non¹. Peu après, en 19 b 32-36, son interprétation du « diamétralement » d'Aristote le conduisait à construire un tableau², certes différent de celui qui devait prévaloir par la suite – mais l'intuition exégétique destinée à diriger l'explication de ces pages difficiles était née.

Albinus, Apulée, Galien

Hors de l'école aristotélicienne, le traité commence également à retenir l'attention des philosophes. Au milieu du II^e siècle, le platonicien Albinus paraît bien se servir de la réflexion menée sur les futurs contingents au chapitre 9 du traité au cours d'une critique du déterminisme³.

Dans le monde latin, Apulée⁴ écrit un *Περὶ ἐρμηνείας* qui se présente comme une traduction libre ou plutôt une adaptation du traité d'Aristote. L'attribution de cet écrit, conservé, au philosophe de Madaure a longtemps été contestée mais les études les plus récentes semblent pouvoir permettre de la confirmer⁵. Toujours est-il que cet ouvrage, cité par Isidore et Cassiodore, est de date ancienne et paraît bien être le premier ouvrage conservé de logique aristotélicienne en latin.

Enfin, dans la seconde moitié du siècle, Galien⁶ (qui avait peut-être été l'élève d'Aspasius) composa un commentaire du traité en trois livres, dont

1. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 275.4-31.

2. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 307.29-310.15.

3. Voir P. Moraux, *Der Aristotelismus*, t. II, p. 472-473; sur Albinus, voir J. Whittaker, notice « Albinos » (A. 78), dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, 1989, p. 96-97.

4. Sur Apulée, voir J.-M. Flamand, notice « Apulée » (A. 294), dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 298-317 (p. 304-307); pour le texte du traité, voir les éditions récentes de M. Baldassari, *Apuleio, L'interpretazione*, Como, 1986, et de D. Londey-C. Johanson, *The Logic of Apuleius (including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura)*, Leiden-New York-Köln, 1987 [coll. « Philosophia Antiqua », n° 47]. On consultera également avec profit M.W. Sullivan, *Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius' Peri Hermeneias*, Amsterdam, 1967.

5. Pour les arguments de la polémique et l'état de la question, voir les p. 304-306 de la notice de J.-M. Flamand citée dans la note précédente.

6. Voir P. Moraux, *Der Aristotelismus*, t. II, p. 689. Galien mentionne ce commentaire dans son traité *De libris propriis* : voir Galien, *Scripta minora*, t. II, éd. Mueller, Leipzig, 1891, p. 118.2-3, 122.21.

on ne sait rien, sinon que Hunayn b. 'Ishāq en connaissait encore une traduction abîmée au IX-X^e siècle de notre ère¹. On a déjà dit, par ailleurs, que Galien avait commenté le traité *De l'affirmation et de la négation* de Théophraste² et semble préparer l'attitude ultérieure de commentateurs qui voient dans l'ouvrage du disciple un moyen d'accéder à la pensée du maître.

Alexandre d'Aphrodise et Porphyre

Si le propos de ce commentaire de Galien – à l'instar des autres ouvrages galéniques sur l'*Organon*, qui ne sont jamais cités par les commentateurs postérieurs à Alexandre (mais il faut peut-être, on le voit, se garder d'en conclure qu'ils ne les connaissaient pas) – est inconnu, on dispose d'une information beaucoup plus abondante sur les commentaires d'Alexandre et de Porphyre. A eux deux, ces ouvrages inaugurent une troisième époque, nouvelle et décisive, dans l'exégèse du traité, caractérisée, d'une part, par la fixation d'un certain nombre de solutions et, d'autre part, par la synthèse avec d'autres courants et traditions philosophiques.

D'emblée, le commentaire de l'exégète d'Aphrodise³, qui paraît avoir été de vastes dimensions, se fondait sur un constat critique : « Alexandre déclare dans son commentaire n'avoir été poussé à entreprendre un si long travail d'exposition qu'à cause de son désaccord avec les opinions des auteurs antérieurs en de nombreux points⁴ ». Plus précisément, si Alexandre semble avoir été très critique à l'endroit des thèses de son maître Herminus, il paraît être revenu, au moins sur certains points, aux positions d'Aspasius. Le *skopos* posé par Herminus, les variantes textuelles qu'il avait adoptées, la solution qu'il avait proposée pour le passage délicat du chapitre 10 sont rejetés ; sa lecture conceptuelle de l'unité du sujet et du prédicat est remplacée par une interprétation sémantique qui rejoint celle

1. Cf. Hunayn b. 'Ishāq, *Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, éd. et trad. Bergsträsser, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* XVII. 2, Leipzig, 1925, § 128, p. 51 (ar.), 42 (all.).

2. Sur ce commentaire perdu, qui comportait six livres, cf. Galien, *De libris propriis* : voir Galien, *Scripta minora*, t. II, éd. Mueller, Leipzig, 1891, p. 118.14-16, 123.2-3.

3. Sur Alexandre en général, voir R. Goulet-M. Aouad, notice « *Alexandros d'Aphrodisias* » A112, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, 1990, p. 125-139, notamment p. 130 pour son commentaire sur le *De interpretatione*. Les fragments de ce commentaire perdu sont essentiellement empruntés à Ammonius et à Boèce (on notera toutefois qu'un fragment arabe « Sur le son vocal », édité par Badawi, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beyrouth, 1971, p. 31, proviendrait de ce commentaire selon F.W. Zimmermann et H.V.B. Brown, « Neue arabische Übersetzungstexte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie », *Der Islam* 50, 1973, p. 313-324).

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 3.1-4.

d'Aspasius¹. Alexandre retrouve également ce dernier dans la thèse qui fait de l'affirmation et de la négation deux significations homonymes de l'énoncé apophantique en leur déniant le statut d'espèces et de genre respectivement², ainsi que dans une interprétation de la contrariété occasionnelle des propositions indéterminées qui la fait dépendre du point de vue adopté, et non du contenu de la proposition³. Par ailleurs, les caractéristiques d'ensemble relevées dans le commentarisme de cette époque, l'intervention éditoriale pour offrir un texte satisfaisant et une relative identité des zones difficultueuses (la section linguistique, le statut de l'affirmation et de la négation, l'interprétation du chap. 10), se retrouvent dans ce que l'on sait de son commentaire.

Plus profondément donc, l'importance de l'intervention d'Alexandre semble résider dans la consolidation du statut du traité au sein de l'*Organon*, dans un certain nombre de décisions herméneutiques nouvelles, dont certaines ne seront plus remises en cause, et dans l'accueil fait à des problématiques issues d'autres courants philosophiques, notamment du platonisme.

C'est avec Alexandre, en effet, que le procès d'authenticité intenté par Andronicus de Rhodes semble avoir été définitivement vidé⁴. Le commentateur convoquait un grand nombre d'arguments : a) la conformité avec les positions défendues par Aristote sur l'énoncé en d'autres ouvrages ; b) l'obscurité du style, typique du Stagirite ; c) le fait que Théophraste utilise un certain nombre de termes identiques et ne fait qu'effleurer les points traités par son prédécesseur (un argument *a silentio* s'il en est !) ; d) la nécessité dans laquelle se trouvait Aristote d'avoir traité des propositions pour elle-mêmes avant d'écrire une syllogistique.

Parallèlement, le statut du *De interpretatione* au sein de l'*Organon* se trouvait conforté. Par rapport aux *Analytiques* et aux *Topiques* tout d'abord : en expliquant le titre du traité et en le considérant comme équivalent d'un *Sur l'énoncé*, Alexandre en fixait également le *skopos* (en s'écartant là encore de la conception psychologique d'Herminus) en des termes logiques, considérant par ailleurs que la rédaction en était imparfaite et elliptique puisqu'il fallait sous-entendre qu'il ne s'agissait que de l'énoncé philosophique ou dialectique⁵. Par rapport aux *Catégories* également : le commentateur s'appuyait largement sur la discussion de

1. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 183.20-22.

2. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 16.10-17.24 ; 98.14-18 ; 121.5-122.3 ; Ammonius, *In De int.*, p. 15.22-23 ; 67.30-68.1.

3. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 158.17-159.26 ; Ammonius, *In De int.*, p. 100.18-21.

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 11.13-12.19.

5. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 10.14-19.

l'homonymie menée dans ce dernier traité, tant pour préciser le statut de l'affirmation et de la négation¹ que pour expliquer le sens de la copule², et étendait à l'exégèse de notre traité un discours justificatif dirigé contre certaines critiques stoïciennes des *Catégories*³.

Dans le détail, un certain nombre de décisions importantes étaient prises. La première phrase du traité établissait le plan du traitement de l'énoncé suivi par Aristote dans son traité⁴. L'exégèse, appelée à devenir traditionnelle, des différentes strates de la signification et de la répartition entre statut naturel et conventionnel, était fixée et inscrite dans le texte par l'adoption de l'accentuation idoine⁵ : seuls les signes écrits et vocaux étaient conventionnels, et ces derniers ne signifiaient au premier chef que les seules notions de l'âme. La définition aristotélicienne de l'énoncé apophantique était justifiée par une distinction entre mots simples non porteurs de vérité (φάσεις) et l'affirmation ou la négation⁶. Les deux significations, existentielle et purement copulative, du verbe « est » étaient précisées⁷. Les propositions singulières futures « contingentes » dont parle Aristote au chapitre 9 du traité sont seulement celles qui portent sur un contenu sublunaire soumis à génération et à corruption, dans la mesure où il peut exister des propositions singulières futures portant sur le soleil et sur la lune, qui se partageront nécessairement la vérité et la fausseté de manière déterminée⁸. De la même manière, là où Aristote établit une partition entre deux types de possible, selon que ce dernier est associé ou non à une rationalité et se trouve ainsi être, également ou non, possibilité du contraire de la chose, Alexandre s'interrogeait sur ce qu'il en était des dieux, dont les facultés sont toujours déterminées et exemptes de tout

1. Cf. les textes cités *supra*, p. 97, n. 1.

2. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 77.1-3.

3. Selon Ammonius, *In De int.*, p. 13.19-21, il proposait en effet de considérer que le nom dont parle Aristote dans le *De interpretatione* couvre un champ plus large que celui que lui affectent les grammairiens dans leur partition du discours et inclut notamment les adverbes et les noms – ce qui semble bien être une réponse aux critiques adressées par les stoïciens Athénodore et Cornutus au caractère rhapsodique des dix catégories d'Aristote sous prétexte qu'elles ne rendraient pas compte de toutes les parties grammaticales du discours. Sur toutes ces questions, voir Ph. Hoffmann, « Les Analyses de l'énoncé : catégories et parties du discours selon les commentateurs néoplatoniciens », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Presses de l'École Normale Supérieure, 1999.

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 19.11-20.

5. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 35.21-36.10 (40.9-41.13); Ammonius, *In De int.*, p. 27.24-26.

6. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 82.2-85.23.

7. Ammonius, *In De int.*, p. 57.18-33.

8. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 219.29-220.7.

changement et résolvait le problème en distinguant la rationalité intellective et transcendante des dieux, en qui acte et être ne font qu'un, partant exonérée de la puissance, de la raison humaine discursive¹. On voit alors s'esquisser l'insertion d'une théorie des matières de la proposition² (en l'occurrence, nécessaire et possible) au sein de l'exposé du propos d'Aristote, de la même manière que le principe d'une distinction selon la relation, au-delà d'une identité de sujet, semble faire son apparition avec le commentaire d'Alexandre, appliquée à la distinction entre verbe simple nié et verbe indéfini au sein de la proposition binaire³. Enfin, Alexandre proposait une explication de la *crux* du chapitre 10 qui reposait sur la forme de l'affirmation et de la négation dans les simples, les métathétiques et les privatives : comme les privatives, les métathétiques n'avaient valeur affirmative que par l'annulation de deux négations, ce qui ne valait pas pour les simples⁴.

Troisièmement, enfin, le commentaire d'Alexandre semble bien avoir constitué une synthèse des courants exégétiques antérieurs et avoir embrassé également des éléments de commentaire extérieurs aux écrits d'Aristote. On a déjà vu que, d'entrée de jeu, sa perspective novatrice et polémique l'amenaient à faire état des positions de ses prédécesseurs péripatéticiens et l'on peut penser qu'à partir d'Alexandre, Aspasius et Herminus ne sont plus connus directement, mais seulement à travers ce que l'exégète d'Aphrodise rapporte de leurs thèses. On aura aussi noté la convocation de Théophraste dans la critique d'authenticité pour garantir et éclairer la pensée de son maître. Par ailleurs, l'information donnée par Ammonius, selon laquelle Alexandre aurait pris soin d'établir que les adverbes sont aussi des noms⁵, semble bien pouvoir être attribuée à un souci de répondre, pour le *De interpretatione*, à des critiques formulées contre les *Catégories* par les stoïciens tels qu'Athénodore et Cornutus, qui leur reprochaient d'être déficientes et de ne pas prendre en charge toutes les parties du discours grammatical.

Surtout, le commentaire d'Alexandre prend clairement en considération des éléments d'origine platonicienne. Deux domaines de friction se précisent alors, celui de la naturalité du langage et celui de la conversion de la négative simple en affirmative métathétique au sein du syllogisme. Dans le premier cas, Alexandre prend soin de préciser que, si Aristote refuse de considérer le langage comme un instrument, c'est en vertu d'un syllogisme

1. Ammonius, *In De int.*, p. 242.27-243.2.

2. Sur cette théorie des matières, cf. *infra*, p. 99, n. 1.

3. Ammonius, *In De int.*, p. 157.13-24.

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 132.6-134.20 ; 292.8-293.18.

5. Ammonius, *In De int.*, p. 13.19-21.

platonisant qui voudrait que, tout instrument d'une faculté naturelle étant également naturel (une prémissse empruntée au *Cratyle*) et la voix étant l'instrument d'une faculté naturelle de l'homme, les sons vocaux constituant le langage seraient également naturels¹. Ailleurs, la solution adoptée par Alexandre s'oppose non moins clairement à une concordance entre les deux philosophies. Peut-on en effet considérer que le remplacement du verbe simple par sa petite monnaie participiale, tel que le propose Aristote, permet de convertir une négative simple telle que « Tout homme ne court pas » en une affirmative métathétique comme « Tout homme est non courant » ? La question était cruciale dès lors que les *Analytiques* interdisent la formation d'un syllogisme concluant à partir de prémisses uniquement négatives et que l'on croyait voir dans le *Théétète* ce qui paraissait bien être une faute syllogistique contre cette règle. On lisait en effet les lignes 186 c 6-e 12 du *Théétète* au travers du syllogisme suivant : si les sens n'atteignent pas la connaissance de la substance (majeure) et si ce qui n'atteint pas la connaissance de la substance n'atteint pas non plus la connaissance du vrai (mineure), les sens n'atteignent pas la connaissance du vrai. Devant l'impossibilité d'accorder ce raisonnement aux prescriptions du syllogisme aristotélicien, les commentateurs avaient proposé de considérer que l'on avait dans « n'atteignent pas » un verbe indéfini pouvant être remplacé par la tournure participiale métathétique affirmative correspondante, « sont non atteignants ». Alexandre, à en croire Boèce², semble avoir évoqué et récusé cette possibilité platonicienne, qui devait avoir une longue postérité, puisque al-Fārābī la mentionne encore dans son commentaire, en l'attribuant aux « platoniciens » de manière générale et tout en formulant quelques réserves – ce qui permet de comprendre la distance manifestée par Averroès lorsqu'il la reprend à son tour dans le présent commentaire³. Ainsi, dès le commentaire d'Alexandre, les points principaux de divergence entre platonisme et tradition péripatéticienne se trouvaient-ils reconnus et dessinaient un cahier des charges pour les entreprises de réconciliation ultérieurement menées par les philosophes néoplatoniciens.

Si Plotin ne se réfère guère au *De interpretatione*, on sait cependant que les commentaires d'Aspasius et d'Alexandre étaient lus au cours de son enseignement⁴, et le commentaire composé par son disciple Porphyre⁵

1. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 93.8-94.28; Ammonius, *In De int.*, p. 39.13-32.

2. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 316.12-317.22.

3. Cf. *infra*, p. 120, n. 2.

4. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin* 14; sur les principes scolaire et le déroulement des cours de Plotin, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans coll., *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, Paris, 1982, p. 231-327.

5. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'étude spécialement consacrée à ce commentaire et qui en réunisse tous les fragments. Les passages nommément référencés ont été recueillis

(mort sans doute en 305), auteur d'un traité (perdu) en six livres *Sur le fait que l'école de Platon et celle d'Aristote ne font qu'une*¹, se construisait d'abord et avant tout en regard de celui d'Alexandre, dont il emprunte et critique bien des points. Ce commentaire perdu marquait un tournant capital dans l'histoire de l'exégèse du traité.

D'une part, en effet, il reprend, étend et conclut certaines lignes déjà repérées dans le commentarisme antérieur. En premier lieu, l'intérêt philologique porté à l'établissement du texte est maintenu, et les commentaires de Boèce et d'Ammonius font état de nombreuses variantes discutées et retenues par Porphyre²; à terme, le texte du *De interpretatione* choisi par Porphyre semble s'être alors fixé, et l'on ne voit pas qu'aucun point de critique textuelle nouveau ait été soulevé par la suite. Longtemps instable dans sa constitution et dans son authenticité, le texte d'Aristote acquiert alors, avec Alexandre et surtout avec Porphyre, une relative solidité, même si certains points, tels que l'authenticité de ce qui en devait ultérieurement constituer la cinquième partie, précisément récusée par Porphyre³, et son statut d'autorité dogmatique demeurent encore en suspens.

D'autre part, on voit le philosophe phénicien soucieux d'intégrer à son commentaire de nombreux éléments de doxographie antérieure, comme Alexandre l'avait déjà fait avant lui. Comme ce dernier et plus encore, semble-t-il, il avait convoqué les doctrines logiques et dialectiques stoïciennes à de nombreuses reprises dans l'exégèse⁴ – et ce qui est demeuré des longs excursus qu'il leur avait consacrés est en plusieurs points notre unique source d'information à leur égard. C'est ainsi qu'à propos du premier chapitre il dressait un vaste panorama des différentes théories de la signification, stoïciennes et platoniciennes⁵. Par ailleurs, Porphyre faisait souvent appel aux théories grammaticales, voire à la pratique commune de la langue⁶, pour justifier tel ou tel point de doctrine – au point qu'il y a fort à parier que tous les éléments de ce type (relevant d'un intérêt érudit pour

par A. Smith (éd.), *Porphyrius. Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig, 1993, p. 59-112 (frgt 75-110) mais il n'y a pas à douter qu'une étude précise des commentaires de Boèce et d'Ammonius ne révèle bien d'autres passages où ces commentateurs reprennent fidèlement, sans le dire, l'exégèse porphyrienne.

1. Cf. A. Smith, *Porphyrius. Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig, 1993, frgt 239, p. 258.

2. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 37.30-40.12 (frgt 81); 272.27-273.26 (frgt 102); Ammonius, *In De int.*, p. 50.8-13 (frgt 86); 56.14-32 (frgt 88); 109.24-30 (frgt 98); 171.1-6 (frgt 106).

3. Ammonius, *In De int.*, p. 252.8-10 (frgt 112).

4. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 26.17-27.4 (frgt 78); 34.19-20 (frgt 80); 71.13-18 (frgt 87); 201.2-6 (frgt 100); Ammonius, *In De int.*, p. 44.18-45 (frgt 84).

5. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 26.17-27.10 (frgt 78).

6. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 134.20-26 (frgt 95); Ammonius, *In De int.*, p. 96.2-14 (frgt 96).

les questions stoïciennes, grammaticales ou plus largement linguistiques) présents dans les commentaires ultérieurs sur le traité émanant à terme de celui de Porphyre, au-delà de toute attribution explicite. On a déjà parlé de son commentaire sur le traité *De l'affirmation et de la négation* de Théophraste.

Si tous ces traits inscrivent bien Porphyre dans la droite lignée du commentarisme péripatéticien en général et d'Alexandre en particulier, il n'en demeure pas moins que son commentaire était pour une large part un examen critique de celui de l'exégète d'Aphrodise. Sur la question du statut de l'affirmation et de la négation au sein de l'énoncé apophantique, il condamne vigoureusement la thèse de l'homonymie pour soutenir le schème de la division d'un genre en ses espèces – une position qu'il déclare avoir préalablement développée dans son explication du traité de Théophraste¹. Sur d'autres points, Porphyre se contente d'adopter les positions d'Alexandre en les rectifiant : le sens qu'Alexandre donnait au titre du traité est repris, mais corrigé², le rapport entre les strates de signification est précisé³, le statut propre de la copule davantage creusé⁴, la notion de φάσις, déjà précisée par Alexandre, est étendue aux expressions composées plus larges⁵. Dans le débat sur la possible contrariété des propositions indéterminées, l'intuition d'Alexandre (différence de point de vue) est ramenée au contenu même du référent propositionnel⁶.

Porphyre n'en a pas moins introduit plusieurs éléments plus originaux et novateurs dans l'exégèse du traité. L'un d'eux semble avoir été la distinction entre propositions unes et multiples, d'une part, et propositions simples et complexes de l'autre⁷. En second lieu, une relation d'équipollence était posée entre le possible et le contingent, et le nombre des modes se trouvait réduit à trois⁸. Enfin et surtout, Porphyre semble avoir été le premier à choisir de comprendre la *crux* du chapitre 10 en un sens consécutiviste⁹ : le propos d'Aristote, selon lui, était d'établir des relations de consécution et d'implication entre métathétiques et simples, les privatives étant convoquées comme équipollentes des premières. Cette interprétation, appelée à une longue postérité (jusqu'au présent commentaire

d'Averroès¹ et à la plupart des éditions contemporaines²) et à de nombreux raffinements ultérieurs, se traduisait par la construction d'un tableau, reproduit par Averroès, dont on a montré ailleurs qu'il avait même pendant un temps été inséré dans le corps même du texte aristotélicien³. Une remarque de Porphyre, reproduite par Boèce à l'endroit en question de son commentaire, semble bien attester une certaine conscience, de la part du commentateur, de l'importance de cette découverte : « Porphyre déclare qu'il y avait eu certains de ses contemporains pour commenter cet ouvrage, que, puisqu'en présentant leur commentaire sur chaque sujet à partir d'Herminus, d'Aspasius ou d'Alexandre, ils découvraient de nombreux points de contradiction et de désaccord avec les méchants commentaires de ces derniers, ils avaient estimé que ce livre d'Aristote ne pouvait être commenté comme il le méritait et que de nombreuses personnes de cette époque avaient laissé de côté l'enseignement de ce livre dans son ensemble, parce qu'ils pensaient que l'obscurité n'en pouvait être dissipée »⁴.

Non moins important pour la compréhension ultérieure de la portée du traité et de son architecture semble avoir été le principe herméneutique de la détermination de la « partie souveraine » (χῦρος) des propositions, de leur point fort, qui permet d'établir la position de la négation, le dénombrement des propositions d'un type donné et leur spécificité⁵ : il s'agit du prédicat dans les propositions binaires, du surprédicat dans les ternaires et du mode dans les modales. Cela étant, on voit déjà se dessiner, bien avant la division du traité en quatre-cinq sections par Ammonius, une lecture du *De interpretatione* qui y dégage, après les préliminaires linguistiques, l'étude de trois types de propositions simples, agencées par ordre croissant de complexité, et laisse inévitablement pour compte le dernier chapitre – dont on comprend mieux dès lors que Porphyre n'ait pas daigné le commenter.

De Jamblique à Proclus

Ces partis pris herméneutiques de Porphyre furent rapidement appelés à faire autorité dans l'exégèse ultérieure du traité. On sait peu de chose d'un

1. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 17.24-18.18 (frgt 77a); 123.5-16 (frgt 94); Ammonius, *In De int.*, p. 15.22-24 (frgt 77).

2. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 11.7-11 (frgt 76).

3. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 29.13-31.8 (frgts 78-79); 40.9-12 (frgt 81).

4. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 77.13-78.8 (frgt 89).

5. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 85.24-87.14 (frgt 90); 89.1-21.

6. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 159.6-24; Ammonius, *In De int.*, p. 99.8-100.19.

7. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 106.19-112.8 (frgt 93a).

8. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 383.4-384.12 (frgt 109).

9. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 276.8-292.8 (frgt 103).

1. Cf. *infra*, p. 113, n. 1.

2. Cf. la traduction et les notes de J. Tricot, *Aristote. Organon. I. Catégories, II. De l'interprétation*, Paris, 1959, p. 106-107.

3. Cf. S. Diebler, « Édition et interprétation : autour du texte du *De interpretatione* selon les commentateurs grecs », à paraître dans R. Bodéus-L.-A. Dorion (éd.), *Le texte de l'Organon d'Aristote et ses commentateurs* (Actes du colloque international tenu à Montréal, 1-3 sept. 1996).

4. Cf. Boèce, *In De int. II*, p. 293.27-294.4 (frgt 105).

5. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 70.3-12 (frgt 92).

commentaire perdu de Jamblique¹ (*ob.* 325), sinon qu'il avait tenté de concilier la thèse que les dieux ont une connaissance déterminée des réalités futures contingentes avec le texte du chapitre 9, en s'appuyant sur le *Timée* et le *Parménide* et en établissant une distinction entre plusieurs niveaux de connaissance selon le niveau ontologique du son sujet connaissant – une position reprise et affinée ultérieurement par Syrianus². Il semble ainsi que la référence au platonisme et la *νοερά θεωρία*³ se soient alors faites plus présentes que chez Porphyre. Par ailleurs, outre quelques réflexions sur des couples de modales affirmatives, dont l'une équivaut en puissance à une négative⁴, il reprochait à Alexandre d'avoir considéré que la question dialectique ne comportait que l'un des membres de la contradiction⁵. Enfin, il semblerait qu'on puisse lui attribuer (ou du moins à un commentateur postérieur à Porphyre et antérieur à Syrianus, loué par Ammonius pour son exactitude) une interprétation de la *crux* du chapitre 10, qui se fondait apparemment sur une critique vigoureuse de celle de Porphyre et un aménagement de la solution formelle d'Alexandre⁶: les métathétiques rejoignent les privatives en ce qu'elles sont désignées par une appellation complexe (« affirmative / négative métathétique » ou « privative »), à la différence des simples, qui peuvent être qualifiées d'affirmative ou de négative sans aucun ajout. On retrouverait alors un dialogue triangulaire avec Porphyre et Alexandre assez caractéristique de ce qu'on a vu plus haut du commentaire de Jamblique : au surplus, on ne voit pas que le commentaire d'Alexandre ait été lu directement après lui, et la solution porphyrienne semble avoir fait rapidement autorité.

C'est dans la lignée de l'interprétation jamblique que s'inscrit, un siècle plus tard, le commentaire de Syrianus⁷ : les fragments conservés

1. Les fragments conservés des commentaires de Jamblique sur Aristote ont été recueillis par B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe*, t. II, Aarhus, 1972, p. 9-97. Les fragments sur le *De interpretatione* figurent p. 72-73, parmi les fragments du commentaire sur les *Premiers Analytiques*, l'auteur de cette étude mettant en doute l'existence du commentaire écrit de Jamblique spécifiquement consacré à notre traité (cf. t. I, p. 53 et 302-307).

2. Ammonius, *In De int.*, p. 135.12-137.11.

3. Sur ce principe d'exégèse, voir Ph. Hoffmann, *Les principes de l'interprétation néoplatonicienne des Catégories d'Aristote* (= Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, fasc. II, sous la dir. d'I. Hadot), à paraître aux Belles Lettres.

4. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 227.31-32.

5. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 202.3-25.

6. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 167.15-168.6.

7. Les fragments conservés du commentaire de Syrianus sur l'*Organon* ont été réunis par R.L. Cardullo, *Siriano Esegeta di Aristotele. I. Frammenti e Testimonianze dei Commentari all'Organon*, Florence, 1995 [les frgt 17-25, consacrés au *De interpretatione* se trouvent p. 127-141]. Sur Syrianus en général, voir l'Introduction de R.L. Cardullo, p. 19-65.

attestent une attention portée plus particulièrement aux points de rencontre avec le corpus platonicien et aux questions métaphysiques de manière générale, au point de se voir reprocher par Ammonius d'avoir quelque peu négligé la lettre du texte¹. Il reprend et développe les thèses théologiques de Jamblique sur la connaissance déterminée des futurs contingents par les dieux², convoque la *Métaphysique*, la *République* et le *Sophiste* pour montrer que la conception de la contrariété développée dans le dernier chapitre ne saurait être vraie³.

Par ailleurs, Syrianus semble avoir poursuivi nombre de points de l'exégèse porphyrienne, notamment pour établir et préciser l'architecture du traité de manière satisfaisante. Il avait réfléchi à la structure de l'annonce de plan qui avait été assignée à la première phrase du traité par les commentateurs antérieurs⁴ et étendu aux propositions ternaires la doctrine du *kuros* développée par Porphyre pour le dénombrement des propositions binaires⁵ (le dénombrement effectué par Syrianus fut adopté par les commentateurs ultérieurs et se retrouve dans le présent commentaire d'Averroès). Enfin, il semble qu'on lui doive également des raffinements supplémentaires dans l'interprétation consécutiviste du chapitre 10: métathétiques et privatives ne sont plus considérées comme équipollentes, ce qui implique désormais un tableau de consécution à trois niveaux, calculé à partir de propositions dont le sujet initial peut être, au moins en puissance, inversé dans le prédicat (« X est homme juste / non juste / injuste », où X représente tout sujet possible). On tentait alors d'étendre ce tableau, après l'avoir établi pour les indéterminées, aux autres types de propositions. Cette interprétation, encore reprise par Ammonius, ne devait guère avoir de lendemains dans la tradition arabe.

Sur d'autres points, les informations sont plus maigres. On sait qu'il considérait que, si l'affirmative indéterminée équivalait à la particulière, la négative pour sa part était équipollente à l'universelle⁶, et qu'il avait défendu la thèse selon laquelle ce qui ne correspond pas à une intellection complète (« Platon disputant à l'Académie », par exemple) ne pouvait être qualifié d'énoncé, ni avoir des parties⁷ – deux positions rejetées par les commentateurs ultérieurs (à l'exception de Philopon pour la seconde

1. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 254.25-27.

2. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 137.12-23 (frgt 22).

3. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 253.2-254.31 (frgt 24).

4. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 18.26-20.9 (frgt 17).

5. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 321.20-324.24 (frgt 23); le même élément exégétique est repris par Ammonius (Proclus), *In De int.*, p. 159.30-160.32.

6. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 172.13-173.13 (frgt 21).

7. Cf. Boèce, *In De int.* II, p. 87.30-89.1 (frgt 19), ainsi que le passage du commentaire de Thomas d'Aquin cité sous le fragment 20.

d'entre elles), qui ne donnent guère de détails sur leur justification ou leur insertion dans une perspective herméneutique plus large.

Les positions de son disciple Proclus (mort en 484), dans ce qui n'était vraisemblablement qu'un cours et non un commentaire écrit du traité, nous sont en revanche à la fois beaucoup mieux et beaucoup moins bien connues, beaucoup mieux parce que Ammonius composa son propre commentaire directement à partir de ce cours oral, en se contentant vraisemblablement de le reprendre pour l'essentiel, beaucoup moins bien parce que, comme il arrive souvent dans le cas des sources directes et les plus abondamment décalquées à la fin de l'Antiquité, le nom de Proclus n'est cité qu'une fois. On ne saurait guère se tromper, cependant, en considérant comme d'origine proclienne l'essentiel de ce commentaire. Le seul point d'exégèse à lui être nommément attribué, et aussi sans doute le plus original (on aura constaté qu'avec les siècles les innovations herméneutiques se déplacent vers la deuxième moitié du traité : il semble que, pour la section « linguistique » et les propositions binaires, le commentaire de Porphyre ait fixé l'interprétation canonique pour l'essentiel, tandis que la troisième section et les questions de consécution et de conversion des ternaires suscitent encore des problèmes), réside dans l'établissement d'une règle de conversion déterminant une consécution réversible pour tous les types de propositions ternaires. Connue sous le nom de « canons de Proclus » et promise à une longue postérité dans la tradition exégétique orientale, byzantine et arabe (le commentaire de Boèce à partir duquel s'est construite l'exégèse occidentale jusqu'aux traductions d'Averroès dépend d'une interprétation anté-proclienne), cette règle invalidait *de facto* l'interprétation de Syrianus (consécution non réversible) qui ne s'avérait guère tenable une fois étendue à d'autres propositions que les indéterminées. Néanmoins, le commentaire d'Ammonius-Proclus juxtapose les deux positions et persiste (souci de piété filiale ?) à ignorer leur contradiction, une attitude qui devait se communiquer aux commentateurs ultérieurs.

Ammonius

Le commentaire d'Ammonius¹ (né vers 440, mort après 517), avec celui de Boèce, est le premier à être intégralement conservé et constitue,

1. Sur Ammonius, voir H.D. Saffrey, notice « Ammonius » A141, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1990, p. 168-169. Son commentaire sur le *De interpretatione* a été édité par A. Busse, *Ammonius. In De interpretatione commentarius*, CAG IV. 5, Berlin, 1897. On en trouvera une traduction partielle dans D. Blank, *Ammonius. On Aristotle's On Interpretation 1-8*, Londres, 1996 [coll. « The Ancient Commentators on Aristotle » n° 23], ainsi que dans F. Ildefonse-J. Lallot, « Ammonius. Commentaire du *Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », *Archives et Documents de la*

comme ce dernier, une source capitale sur toute la tradition exégétique antérieure. Il s'agit d'un commentaire de grande ampleur, rédigé avec soin et de la main de son auteur (les autres commentaires d'Ammonius sur l'*Organon* n'étant que des notes de cours publiées par ses élèves sous son nom ou sous celui de son disciple Jean Philopon). On a déjà vu que, pour l'essentiel de sa matière, ce commentaire dérive sans doute du cours professé par Proclus, ainsi qu'Ammonius le reconnaît lui-même dès les premières lignes : « Et si nous pouvions nous aussi contribuer en rien à éclaircir cet ouvrage en faisant mémoire des explications de notre divin maître Proclus, le diadoque platonicien, qui était parvenu à la cime de la nature humaine dans l'exercice de la faculté d'expliquer les opinions des Anciens et du jugement scientifique sur la nature des êtres, nous en serions grandement reconnaissant au dieu des discours [scil. Hermès]¹. ». D'emblée, il apparaît qu'Ammonius approuvait chez Proclus l'association entre une approche doxographique et explicative du texte du Stagirite et un souci plus proprement philosophique et scientifique de dépasser Aristote lui-même pour atteindre les choses et la vérité même des êtres – une double perspective qu'on a vu se dessiner entre Porphyre et Jamblique, et sur le fond de laquelle on a vu qu'Ammonius critiquait Syrianus d'avoir été par trop inattentif à l'élucidation du texte lui-même. Ces deux points (réécriture soignée et souci apporté au mélange des deux méthodes) sont fondamentaux pour comprendre ce qui fait l'originalité propre de la perspective herméneutique d'Ammonius, au-delà peut-être du cours de Proclus.

Hors ce cours, en effet, seules deux contributions paraissent pouvoir être assignées avec une relative certitude à Ammonius lui-même. La première d'entre elles est une remarque de l'exégète, à la fin du prologue, qui déclare avoir entrepris, devant les difficultés posées par le texte lui-même, de le faire figurer dans son commentaire afin de faire connaître l'édition (ἐξδοσίς) qui paraît être la plus correcte². La seconde est bien sûr la fameuse division du traité en cinq (à la vérité, plutôt quatre) sections, très rapidement adoptée par toute la tradition exégétique ultérieure : après les préliminaires linguistiques nécessaires (première section) venaient l'étude des propositions binaires (deuxième section), puis celle des propositions ternaires (troisième section), avant celle des propositions à quatre éléments, ou modales (quatrième section) : le dernier chapitre croupion sur la

Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage (SHESL), 2^e sér., n° 7, déc. 1992, p. 1-91. Sur les méthodes exégétiques d'Ammonius, on consultera avec profit l'étude de J. Brunschwig, « Le chapitre I du *De interpretatione*. Aristote, Ammonius et nous », à paraître dans les actes du XIII^e Symposium Aristotelicum.

1. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 1.6-11.

2. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 8.24-28.

contrariété n'est pas considéré comme une section à part entière par Ammonius, qui y voit un simple exercice dialectique¹, le juge inauthentique² et se contente, pour faire droit à la tradition, de reproduire le commentaire de Syrianus en l'adaptant à la lettre du texte³. En réalité, cependant, on a vu que, ce faisant, Ammonius se contentait d'actualiser et d'entériner un principe de structure déjà soigneusement préparé pour l'essentiel par Porphyre et Syrianus. Quant à l'établissement du texte, il ne s'agissait sans doute pas d'une édition nouvelle, et une étude des variantes discutées par Ammonius fait apparaître que ces éléments philologiques émanent tous du commentaire de Porphyre ou de celui d'Alexandre⁴. Le résultat est donc *a priori* plutôt décevant : il n'en reste pas moins que tous ces points d'exégèse ont pour trait commun, comme les précédents, de pouvoir être assignés à un souci attentif de fixer et d'assurer solidement, sans qu'aucun doute ou ambiguïté puisse subsister, les grandes lignes d'une interprétation univoque. Ce constat paraît essentiel pour comprendre qu'Ammonius se pare ainsi des plumes du paon.

A la fin de sa troisième section, il avance en effet la remarque suivante : « Aristote a mené jusqu'ici la théorie des propositions à troisième élément surprédiqué, nous gratifiant à leur sujet de maintes belles théories mais paraissant au vulgaire n'y avoir mis aucun ordre – au point même de faire déclarer à certains que l'ouvrage avait plutôt le caractère d'une collection de notes (ὑπομνηματικότερον). Pour nous cependant, nous avons mis un soin tout particulier à montrer, pour chaque chapitre, la continuité de la consécution⁵. ». On découvre alors que la présence d'un cheminement progressif et construit de la pensée d'Aristote dans ce traité, et plus particulièrement dans la troisième section qui appelle cette remarque d'Ammonius, avait donc suscité des doutes, et des doutes redoutables puisqu'on en avait conclu que, faute d'ordre (τάξις) et de continuité (συνέχεια), l'ouvrage devait être rangé parmi les collections de notes éparses (ὑπομνήματα) prises par le Stagirite, et non parmi ses traités « en forme » (συντάγματα), soigneusement composés et revus, et pourvus d'un contenu doctrinal fort⁶.

1. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 7.15-8.23; 251.31-252.8.

2. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 251.25-252.8.

3. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 254.22-31.

4. Cf. S. Diebler, « Édition et interprétation : autour du texte du *De interpretatione* selon les commentateurs grecs », à paraître dans R. Bodéus-L.-A. Dorion (éd.), *Le Texte de l'Organon d'Aristote et ses commentateurs* (Actes du colloque international tenu à Montréal, 1-3 sept. 1996).

5. Cf. Ammonius, *In De int.*, p. 213.28-34.

6. Sur cette distinction, voir I. Hadot (dir.), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leiden-New York-København-Köln, 1990 [Coll. « Philosophia Antiqua » n° I. 1], p. 70-71.

C'était par là même le statut d'autorité du texte commenté, son droit à faire l'objet d'un enseignement et son insertion au sein de l'*Organon* qui se trouvaient remis en cause – et l'on comprend mieux le souci anxieux (allant jusqu'à la redondance d'une formule telle que « la continuité de la consécution ») qu'Ammonius déploie à montrer qu'il n'en allait pas ainsi, qu'il y avait bien continuité de raisonnement (et on a vu plus haut que ce souci l'amenait à estomper et passer sous silence l'incohérence entre les positions qu'il emprunte à Syrianus et à Proclus), à concilier l'élucidation de la lettre et la vérité des choses, à couper lui-même par écrit son commentaire.

Au total, l'entreprise de sauvetage du *De interpretatione* semble avoir réussi. Le dernier acte d'une longue entreprise de fixation d'un traité longtemps instable était joué, et les exégètes néoplatoniciens grecs postérieurs reconnaissent une grande autorité au commentaire d'Ammonius à cet égard. A la fin du VI^e siècle, Elias déclare que « le *De l'interprétation* fut jugé hypomnématisque en raison de son manque de clarté, jusqu'à ce que le philosophe Ammonius lui eût consacré un commentaire et eût montré qu'il possède un prologue et des épilogues, ainsi qu'un style convenant à la publication¹. ».

D'Ammonius à Stéphanus

De fait, le commentarisme grec ultérieur ne paraît guère, pour l'essentiel, s'être écarté des lignes herméneutiques établies par Ammonius. Quelques bribes d'un commentaire dû à son disciple Jean Philopon montrent que ce dernier s'en écartait encore sur certains points, rejoignait Syrianus pour refuser des parties à l'énoncé incomplet² et s'associait à une tradition pré-ammonienne, vigoureusement condamnée par Ammonius, qui conférait à l'existence le statut de mode-zéro³. En revanche, le commentaire anonyme édité par L. Tarán⁴, et daté par ce dernier du VI^e siècle, ainsi que les quelques fragments édités de commentaires dus à Olympiodore⁵ et Elias⁶ manifestent

1. Cf. A. Busse (éd.), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categories Commentaria*, CAG XVIII. 1, 1900, p. 114.9-11.

2. Cf. Thomas d'Aquin, *In De int.*, I. 6.4.

3. Cf. les remarques effectuées par Psellos dans son propre commentaire sur le traité, dans la citation qu'en donne Busse p. xv-xvi de son édition du commentaire d'Ammonius (Psellos adoptera pour sa part le point de vue de Philopon).

4. L. Tarán, *Anonymous Commentary on Aristotle's De interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064)*, Meisenheim am Glan, 1978 [Coll. « Beiträge zur klassischen Philologie » n° 95].

5. Cf. L. Tarán, *Anonymous Commentary...*, p. xxv-xli.

6. Cf. la préface de Busse à son édition du commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione*, p. xxv-xxvi.

une dépendance étroite à l'égard d'Ammonius, de même que le commentaire (conservé) de Stéphanus¹ dans la première moitié du VII^e siècle, au-delà de sa brièveté et d'une certaine simplification scolaire. C'est au cours des VI^e et VII^e siècles également que les traductions et commentaires syriaques du *De interpretatione* paraissent avoir largement puisé à l'héritage de Proclus-Ammonius et avoir ainsi influencé la tradition exégétique en langue arabe.

Boèce

Le commentarisme latin devait cependant connaître, jusqu'à la traduction du commentaire d'Averroès par Guillaume de Luna au XII^e siècle et celle du commentaire d'Ammonius par Guillaume de Moerbeke au siècle suivant, une évolution indépendante, dans la mesure où elle se rattache pour l'essentiel à la traduction et aux deux commentaires du *De interpretatione* dus à Boèce (né aux alentours de 480, exécuté vers 524)². Quoique contemporain d'Ammonius, ce dernier paraît en effet ne pas dépendre de la tradition proclienne, et le dernier nom qu'il cite est celui de Syrianus. Le *De interpretatione* était certes déjà connu dans le monde latin : outre l'ouvrage d'Apulée, Marius Victorinus en avait donné une traduction, aujourd'hui perdue, au IV^e siècle³. Le projet de Boèce est cependant beaucoup plus ambitieux et s'inscrit dans une entreprise de traduction de l'*Organon* dans son ensemble (préalable à une lecture du corpus platonicien), accompagnée d'un double commentaire, un petit commentaire, plus bref et plus simple (*prima editio*), suivi d'un commentaire plus détaillé et plus exact (*secunda editio*). Les trois éléments ont été conservés partiellement pour les *Catégories* et au complet pour l'*Isagogè* et le *De interpretatione*. C'est ainsi que l'on voit Boèce adopter, pour la *crux* du chapitre 10, l'explication d'Alexandre, qu'il estime plus simple, dans son premier commentaire et celle de Porphyre, qu'il juge plus vraie, dans le second⁴. On notera aussi que le commentaire partage le traité entre six livres (le chapitre 9 sur les futurs contingents étant traité à part) – ce qui

1. Cf. M. Hayduck (éd.), *Stephani In librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, CAG XVIII. 3, Berlin, 1885.

2. Sur Boèce et sa démarche exégétique en général, voir S. Gersh, notice « Boethius » B41, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, 1994, p. 117-122. Pour la traduction et les deux commentaires consacrés par Boèce au *De interpretatione*, l'édition de référence est encore celle de K. Meiser, *Aniceti Manlii Seuerini Boetii commentarii in librum Aristotelis ΙΙΕΠΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, 2 vol., Leipzig, 1877-1880.

3. Sur cette traduction, cf. J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, 1953, p. 15-16; P. Hadot, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971, p. 188-190 (qui insiste sur l'importance de cette traduction dans la constitution du vocabulaire latin de la contingence).

4. Cf. Boèce, *In De int.* I, p. 132.5-8, et II, p. 293.18-21.

montre bien que, si les fameuses cinq sections dues à Ammonius n'avaient pas encore prévalu à l'époque des sources utilisées par Boèce, elles n'en étaient pas moins « dans l'air du temps ». S'il n'est pas question de procéder à une analyse détaillée de ces deux commentaires au-delà de quelques exemples, on notera cependant que Boèce semble avoir été plus fortement influencé par la tradition exégétique porphyrienne que par toute autre¹.

Sur la tradition syriaque, on se reportera utilement aux analyses de H. Hugonnard-Roche dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 513-514. Celui-ci parle de « trois versions conservées » et d'une, perdue, faite par Ḥunayn b. Ḥishāq († 873). Le *De interpretatione* a été traduit en arabe par le nestorien Ḥishāq b. Ḥunayn († 910), probablement à partir d'une version syriaque que son père, Ḥunayn b. Ḥishāq, avait établie. Nous sommes en possession de la traduction arabe de cette version².

La tradition arabe est riche en commentaires logiques et nous ne mentionnerons ici que ceux qui sont relatifs au *De interpretatione* sans prétendre à l'exhaustivité et en gardant à l'esprit que de nombreux commentaires postérieurs à celui d'al-Fārābī sont des explications de l'œuvre de ce dernier et non des analyses du texte d'Aristote, comme l'attestent les manuscrits d'Ibn Bajja décrits par J. Alawi³. Outre le commentaire perdu d'Abū Biṣr Mattā, il y a les abrégés d'Ibn al-Muqaffā' (720-756), d'al-Kindi (801-866) et d'al-Rāzī. Al-Fārābī a réalisé et un abrégé et un grand commentaire du traité, Ibn Zur'a (943-1008) un abrégé. Au X^e siècle également, les Frères de la Pureté ('Ihwān al-Šafā) lui consacrent une épître. Avicenne lui assigne une partie du *Sifā'*⁴, al-Ġazālī un abrégé dans le *Mi'yār al-'ilm*.

A travers cette tradition, les commentaires arabes ont pris un certain pli, un ensemble de passages obligés s'est trouvé repris et confirmé, qu'il s'agisse du titre de l'ouvrage, de son utilité, de son but supposé ou de sa division en chapitres. Nous allons faire un parcours succinct de cette tradition, en mettant l'accent sur les éléments d'organisation du texte aristotélicien.

1. Cf. S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Commentator », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, Londres, 1990, p. 373-391 [p. 377].

2. Cette traduction a été publiée par A. Badawi (éd.), *Manṭiq Arisṭū*, 3 vol., Le Caire, 1948-1952.

3. Cf. A. Alawi, *Mu'allafāt Ibn Bajja*, Casablanca, 1983, p. 66-68.

4. C'est un commentaire qui s'apparente à un commentaire moyen. Mais Avicenne développe très librement son analyse, et on n'y retrouve pas la méthode d'al-Fārābī, qui se veut une restitution des intentions d'Aristote, méthode qui a bien davantage inspiré Averroès.

Le but du traité

Nous ne trouvons pas chez Averroès, au début de son traité, une mention explicite de son but alors que la tradition, depuis al-Fārābī, reconnaît les huit éléments préliminaires sur lesquels doit s'ouvrir l'étude de tout traité : « son but, son utilité, sa division en chapitres, sa relation, sa place, son titre, le nom de son auteur et le mode d'instruction qui y est employé¹ ». Il faut attendre, dans le *Commentaire moyen*, le § 16 pour qu'Averroès évoque le but du traité : « et le but visé ici est de ne parler que de l'énoncé apophantique », à l'exclusion des énoncés poétiques et rhétoriques, à l'exclusion aussi des descriptions et des définitions, qui, en tant qu'énoncés incomplets, ne peuvent être dites vraies ou fausses.

Ibn Zur'a, élève de Yahyā b. 'Adī (voir *supra*) et contemporain d'al-Sijistānī, à la génération qui suit celle d'al-Fārābī, indique dans son abrégé, de façon explicite, qu'il va parler des huit points « selon ce que veut l'habitude des commentateurs au début de chaque livre² ». Il donne alors le but du traité, en des termes sensiblement identiques à ceux d'al-Fārābī :

Le but d'Aristote dans ce livre est le discours au sujet de la forme de l'énoncé apophantique simple catégorique³.

Quant à al-Fārābī, il déclare :

Le but d'Aristote dans le traité *De l'expression* est le discours au sujet de l'énoncé apophantique simple catégorique, du point de vue de sa composition, non du point de vue de sa matière⁴.

Dans les deux cas, ce dont il s'agit, c'est bien du partage de la vérité et de la fausseté, car le mot « forme » (*sūra*) est interprété par Ibn Zur'a comme signifiant « le partage du vrai et du faux » et le mot « composition » (*ta'lif*) est employé par le traducteur d'Aristote, par al-Fārābī ici et par Averroès dans notre traité, pour désigner le moment où l'on peut parler du vrai et du faux : « La vérité et la fausseté ne s'attachent aux choses intelligées et aux mots qui les désignent que lorsqu'ils sont composés les uns avec les autres » (*Commentaire moyen*, § 3), et le mode de cette composition est l'affirmation et la négation (§ 1).

Le titre : expression et interprétation

Dans la mesure où le sujet du traité est le *logos apophantikos* – l'énoncé déclaratif, celui auquel on attribue le vrai et le faux – on peut se demander si la notion d'expression¹ n'est pas plus adéquate que celle d'interprétation pour en restituer le titre. Dans la mesure où le *logos apophantikos* fournit le point essentiel du traité et qu'il s'agit là d'un discours composé, l'analyse va porter sur les modes de composition des éléments du discours : proposition binaire, proposition ternaire, éléments formels (syncatégorématisques) comme la copule et les marqueurs modaux. Il ne s'agit donc pas d'interroger la nature des éléments mis en liaison, à savoir les entités désignées par le sujet et le prédicat; c'est là l'affaire de la métaphysique, non de la logique, pas même du traité des *Catégories* qui ne porte pas sur les entités en tant qu'entités, *al-mawjūdāt min ḥaytu hiyya mawjūdāt*, selon les mots d'al-Fārābī. Zimmerman souligne que cet accent mis sur la composition, plutôt que sur la nature des propositions, est déjà sensible chez al-Fārābī, qui rappelle, dans son commentaire du lemme 18 à 33, qu'Aristote ne cherche pas à nous informer sur la possibilité ou la nécessité intrinsèque des entités désignées par les parties de la proposition : « cela est extérieur au domaine propre de la logique² ». Averroès (§ 29) considère, dans la même veine, que, concernant les futurs contingents, on parle bien des propositions opposées et non de la forme du possible induite par les parties de la proposition.

Al-Fārābī donne une justification du titre de ce deuxième traité de l'*Organon*. Dans l'introduction de son grand commentaire, on lit ceci :

Le titre du livre est l'*Expression* (*al-'ibāra*). Par là, Aristote indique que la première et la plus antérieure des choses qui rendent possible un discours compréhensible complet est le discours catégorique, assertorique, simple, qui est le plus antérieur des discours complets³.

Dans le *Commentaire moyen* d'Averroès, nous n'avons pas d'introduction de ce type, susceptible de donner une occasion de justifier le titre.

1. C'est ce que note J. Brunschwig, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, s.v. « Aristote de Stagire », p. 493 : « Le titre traditionnel de ce traité est la traduction du grec Περὶ ἐρμηνείας, qui serait peut-être mieux rendu par “De l'expression (linguistique)”; ce titre n'est pas attesté chez Aristote, ni supporté directement par le texte ».

2. F.W. Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 78.

3. Cf. al-Fārābī, *Talḥīṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 23; F.W. Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 8.

1. Al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāz*, éd. M. Maḥdi, 2^e éd., Beyrouth, 1986, p. 93.

2. Cf. Ibn Zur'a, *Mantiq Ibn Zur'a*, éd. G. Jéhamy-R. Al-'Ajīm, Beyrouth, 1994, p. 93.

3. Cf. Ibn Zur'a, *Kitāb Bārī Arminiyās li-l-hakīm Arisūqālīs*, éd. G. Jéhamy-R. Al-'Ajīm, Beyrouth, 1994, p. 25.

4. Cf. al-Fārābī, *Talḥīṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 17.

Mais, à l'occasion du commentaire de 17 a 5, Averroès indique (§ 16), semblablement à ce qu'on trouve chez al-Fārābī, que le propre de ce livre *De l'expression* est de présenter les énoncés complets apophantiques :

D'entre les énoncés, les uns sont complets, les autres incomplets. D'entre les complets, les uns sont apophantiques, les autres non apophantiques – par exemple, l'ordre et la défense. Et le but visé ici est de ne parler que de l'énoncé apophantique.

Et un peu plus loin, au début de la seconde section, au moment de présenter les propositions particulières négatives, Averroès utilise le terme *'ibāra* (§ 23), le mot du titre donc, à propos des deux façons d'exprimer de telles propositions : « Non tout homme est blanc » et « Quelques personnes ne sont pas blanches ». Ce sont là des énoncés différents quant à leur expression matérielle, mais ils sont susceptibles d'être « interprétés » de la même façon.

Il y a deux termes pour dire « expression » : le mot *'ibāra* et le mot *lafz*. Dans le premier cas, comme nous l'avons vu chez al-Fārābī, le mot *'ibāra* comme titre du traité est justifié par l'objet du traité, à savoir comprendre le statut des énoncés catégoriques simples, mais cette justification ne donne pas pour autant l'usage qui est fait du terme dans un contexte. Averroès l'utilise au § 23, comme nous venons de le souligner, dans un contexte d'équivalence entre *deux expressions* (*'ibāratān*), ce qui nous pousse à dire que l'expression, entendue comme *'ibāra*, est pour Averroès le mode d'accès à une notion, c'est la manière dont nous nous exprimons, la façon dont nous nous donnons telle ou telle notion, alors que le mot *lafz* renvoie à l'émission de son (voir *Commentaire moyen*, § 2), signifiant littéralement « jeter », « émettre », « prononcer ». Aussi *'ibāra* peut-il être entendu comme une « interprétation »¹, mais en gardant à l'esprit qu'il s'agit de rendre compréhensibles les parties du discours par des modes d'accès différents à telle ou telle notion. Dans le commentaire d'al-Fārābī, l'usage du mot *'ibāra* va dans le même sens. Cherchant à rendre compte d'une notion en tant qu'elle est indéterminée, il mentionne l'*alif* et le *lām* (l'article défini *al-*), comme le fait d'ailleurs aussi Averroès (§ 24), et il utilise pour ce faire le mot *'ibāra* en indiquant que cela se retrouve dans toutes les langues, autrement dit que l'on trouve dans toutes les langues des équivalents de l'article *al-* pour rendre compte des notions indéterminées :

Le sujet, dans les énoncés opposés indéterminés, est exprimé (*takūnu al-'ibāra 'an-hu*) par un nom accompagné d'un article défini

1. Dans le *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manzūr, éd. Y. Ḥayyāt, t. IV, Beyrouth, 1988, p. 667.15-16, le premier exemple donné est celui de l'interprétation des rêves ('*abbara al-ru'yā*).

– et cela est commun à toutes les langues. La façon d'exprimer un sujet non quantifié en persan est d'apparier à son nom une particule qui tient lieu de l'article *al-* en arabe. Et de même en grec. La particule grecque qui tient lieu de l'article *al-* en arabe est connue parmi les grammairiens grecs sous le nom d'*artron*¹.

On comprend mieux, à travers ces usages contextualisés du mot du titre, que le *De interpretatione* est un traité sur les modes d'expression des notions universelles ; il ne s'agit donc pas de telle ou telle expression dans telle ou telle langue, mais de la manière dont les langues trouvent le moyen adéquat de rendre compte des notions, étant entendu que, si ces moyens n'existent pas dans l'usage, il faut recourir à une artificialité pour sauver la ressemblance des mots aux notions, ressemblance postulée par Aristote (16a 13).

A cet égard, P. Aubenque souligne à juste titre que « le terme *hermeneia* est absent du traité » d'Aristote et il ajoute que « ... le titre est à entendre en un sens d'abord naïf. Le traité n'étudie pas les formes et les règles de la pensée, qui relèvent de la psychologie et sont renvoyées au traité *De l'âme*, mais les formes et les règles de son expression (*hermeneia*) »².

Il est clair que, pour Averroès, le traité *De l'expression* (*Kitāb al-'Ibāra*) prépare le traité *Du syllogisme*. Cela apparaît dans son *muhtaṣar* du *De interpretatione* dont le titre est éloquent : « A propos des règles particulières à l'assentiment » (*al-qawānin allatī tahuṣṣ al-taṣdiq*), et le sous-titre plus explicite encore : « Traité sur la connaissance qui prépare l'assentiment » (*al-qawl fī al-ma'rifa al-muwaṭṭi'a li-l-taṣdiq*). Les premières phrases de ce traité³ sont les suivantes :

Il y a deux sortes d'assentiment. La première vérifie le problème [posé] et le divise selon les deux parties de la contradiction de façon à ce que le vrai soit contenu dans l'une d'elles. La seconde vérifie l'argument composite qui conduit à l'assentiment ; elle est appelée « syllogisme ». Nous allons commencer par la première sorte, qui doit d'abord être vérifiée eu égard au problème, car elle constitue la connaissance qui prépare le moyen d'assentir⁴.

1. Cf. al-Fārābī, *Talḥīṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 68 ; F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 63.

2. P. Aubenque, « Herméneutique et ontologie, remarques sur le *Peri hermeneias* d'Aristote », dans M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Paris, 1991, p. 98.

3. Le traité est conservé en hébreu dans les manuscrits Paris. 1009 et Monac. 309.

4. Nous reproduisons ce texte d'après la citation de Ch. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, Albany State University of New York, 1977, p. 97, n. 39.

Et il est à noter que chaque étape de l'analyse nous livre une contradictoire vraie – dans le cas des singulières, dans celui des contradictoires à déterminant universel / particulier, dans le cas des futurs contingents, dans celui des métathétiques – susceptible d'être une prémissse d'un syllogisme.

La division en chapitres

Dans ce texte, comme dans le *Commentaire moyen sur les Topiques*, la construction du texte d'Aristote est modifiée : cinq sections au lieu de onze chapitres comme chez Ammonius et Stephanus, et trois sections au lieu de huit livres pour les *Topiques*. La difficulté, pour le présent commentaire, est qu'Averroès ne mentionne pas les lectures sur lesquelles il s'appuie, contrairement aux *Topiques*, redevables explicitement à Thémistius et à Théophraste. C'est aussi le signe d'une créativité, dans la forme, plus grande ; comme s'il s'agissait d'une première lecture où Averroès étudie le texte d'Aristote sans médiation.

L'objet de la première section est donné au premier paragraphe : il s'agit de rendre compte des parties du discours que sont le nom et le verbe, puis de l'assertion, de l'affirmation et la négation. Cela correspond aux six premiers chapitres d'Aristote. Il y apparaît clairement que le sujet du traité est l'énoncé apophantique simple qui est le support de la vérité et de la fausseté, les noms et les verbes n'ayant que la propriété d'être des unités de signification et non celle de supporter une attribution de vérité et de fausseté.

La seconde section n'est pas subdivisée de la même façon par Averroès et par al-Fārābī. Ce dernier l'interrompt en 19 b 19, y intégrant ainsi le début du chapitre 10 sur les propositions binaires ; il suit en cela Ammonius. Averroès, en revanche, n'y compte que les chapitres 7, 8 et 9, s'arrêtant à la fin du traitement des futurs contingents.

Cette section a deux objectifs : écarter toute forme d'homonymie et traiter le problème des futurs contingents. L'homonymie peut s'immiscer dans le discours de deux façons : soit dans la détermination des propositions opposées, soit dans les parties de la proposition. Dans le premier cas, on peut penser qu'il faille opposer à une universelle affirmative à la fois une universelle négative (sa contrepartie) et une particulière négative (sa contradictoire). Averroès coupe court (§ 25) à cette possibilité en indiquant qu'il y a un seul type d'opposées et cite en exemple, à la suite d'Aristote, des contradictoires et des indéterminées. Dans le second cas, l'homonymie peut se glisser dans les parties du discours lorsque le sujet, le prédicat ou les deux ensemble sont pris en plus d'un sens (§ 26).

Ayant établi les trois conditions qui président à l'opposition des propositions (que le sujet et le prédicat soient univoques, que l'affirmation et la

négation soient univoques et que leur opposition soit univoque), Averroès aborde la question des futurs contingents et de façon très didactique (voir *infra*) parvient à sauver la règle selon laquelle les contradictoires se partagent le vrai et le faux en toutes les matières (possible, nécessaire, impossible) ainsi que la croyance en la contingence. L'argumentation repose sur le caractère indéfini du partage du vrai et du faux pour les choses possibles futures.

La troisième section (19b 5-21a 33) porte essentiellement sur les propositions ternaires métathétiques. Il s'agit de montrer que ces propositions ne sont pas une troisième sorte de propositions, à côté des affirmatives et des négatives, mais que ce sont des affirmatives à part entière. Cela se fait en donnant leurs conditions de vérité et d'implication avec les affirmatives simples et les négatives simples. La seconde partie de la section est consacrée à la critique de la méthode par division des « Anciens », c'est-à-dire, selon al-Fārābī, de certains platoniciens qui réunissent plusieurs prédicats en un seul sans donner les conditions de vérité de tels regroupements. Là encore, Averroès, fidèle à sa méthode didactique, formule explicitement les différents cas qui se présentent et donne la règle selon laquelle les prédicats peuvent être réunis sans que l'énoncé perde son unité.

C'est à une autre règle que nous confronte le début de la quatrième section : il s'agit de déterminer l'élément formel et l'élément matériel d'une proposition ; dans les propositions simples, l'élément formel est la copule, tandis que, dans les propositions modales, ce sera le mode. Cette identification permet, sans risque d'erreur, la formation des propositions négatives. Ainsi « Il n'est pas possible qu'il soit » est-elle la véritable négation de « Il est possible qu'il soit » ; il faut donc éviter de proposer la métathétique « Il est possible qu'il ne soit pas », qui est, selon le critère donné dans la troisième section, pleinement affirmative. La deuxième partie de cette section consiste à rectifier sur cette base le premier tableau des propositions modales, opposées et impliquées : les propositions « Il n'est pas nécessaire qu'il soit » et « Il est nécessaire qu'il ne soit pas » ne sauraient se comporter comme de véritables opposées. Une argumentation qui met en jeu le rapport entre le nécessaire (antécédent) et le possible (conséquent) permet de rectifier le premier tableau proposé en donnant comme proposition négative de « Il est nécessaire qu'il ne soit pas » « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas ».

Dans toutes les sections précédentes, Averroès a mis en évidence la nature de la réelle opposition : non, une métathétique ne s'oppose pas à une affirmative ; non, une négative n'est pas assimilable à une métathétique. Reste à montrer que c'est toujours dans l'élément formel qu'on peut avoir l'élément réel de l'opposition. A la suite d'Aristote mais toujours avec une

exigence didactique, Averroès va présenter des arguments (au nombre de cinq) pour réfuter toutes les tentatives qui mettent en échec la réelle opposition d'une affirmative et d'une négative. La méthode est donc dialectique, débusquant à chaque pas les failles de l'adversaire : ainsi voit-on se substituer à la pseudo-opposition « La vie est bonne » / « La mort est mauvaise », l'opposition réelle « La vie est bonne » / « La vie n'est pas bonne ». De même, l'opposition de la génération et de la corruption comporte des éléments accidentels (la privation), qui ne sauraient rendre compte de l'essence de ce qui s'oppose. Soulignons enfin l'argument fort qui rompt avec toute recherche de l'opposition du côté de la matérialité de la proposition (la contrariété dans le sujet ou dans le prédicat) : il est possible de former une opinion contraire de ce qui n'a pas de contraire, par exemple dans le cas de l'argument par l'absurde qui supposerait qu'il n'y a pas de plaisir divin (un plaisir qui n'a pas de contraire). La possibilité d'une telle proposition indique par elle-même où réside la réalité de l'opposition.

Les caractéristiques de la méthode exégétique d'Averroès

Les termes techniques de la traduction arabe de l'*Organon* sont repris sans référence à leur usage commun dans la langue, par exemple, *sûr* (quantificateurs) et *hadd* (définition) signifient respectivement « mur » et « bordure » dans l'usage courant. Mais nous ne trouvons nulle part le rappel de ce sens ordinaire, pas plus d'ailleurs que chez al-Fârâbî avant lui. Averroès presuppose que le langage philosophique non seulement est codifié mais que cette codification est acceptée et comprise par son public. Une exception est faite pour la notion de verbe, dont Averroès nous rappelle, sans s'y attarder, l'équivalent dans la terminologie grammaticale (§ 9).

Par ailleurs, comme notre texte est un Commentaire moyen et non un Grand commentaire, Averroès fait un usage parcimonieux de *qâla* (« il dit »). L'enjeu n'est pas de restituer le texte dans son intégralité, le *Commentaire moyen* procédant *ad sensum* et non pas *ad litteram*. De plus, ce qui suit l'expression *qâla* ne correspond pas toujours au texte d'Aristote; ainsi en va-t-il pour le § 83, où Aristote ne fait aucunement référence aux *Premiers Analytiques*, alors qu'Averroès lui prête cette intention : « Aristote a dit : Or c'est une chose qui a déjà été faite dans le traité *Du syllogisme* et remettons cela à cet endroit ».

L'usage de cette expression est au service d'un commentaire qui prend ses libertés à l'égard du texte d'Aristote en prétendant en restituer le sens. Michel Foucault, en soulignant la nécessaire et « patiente construction de discours sur les discours », note que « commenter, c'est admettre par définition un excès du signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre, résidu qui est

l'essence elle-même, poussée hors de son secret¹ ». Cette pratique libre et soucieuse de l'essentiel se remarque aussi dans les références qu'Averroès fait aux autres ouvrages du Stagirite.

Certes, Aristote ne manque pas de souligner ici ou là que certains développements concernent plus spécifiquement ses autres études : au début du traité, il est indiqué que le rapport entre notions dans l'âme et réalités hors de l'âme relèverait du traité *De l'âme*, ce qui explique qu'il n'en soit pas question dans un traité qui met plutôt l'accent sur le rapport entre les notions de l'âme et leur expression. De même, quand Aristote précise que son propos concerne l'énoncé catégorique, à l'exclusion des autres formes d'énoncé, il renvoie bien à une poétique et à une rhétorique. Averroès commente en reprenant ces références, mais il en ajoute d'autres (cf. *infra*, § 16, p. 91, n. 1). Ainsi souligne-t-il non seulement que l'énoncé catégorique peut être dit vrai ou faux, mais aussi que c'est un énoncé complet, ce qui exclut la définition qu'il repousse aux *Seconds Analytiques*, la référence à ce texte absente chez Aristote conforte ce caractère *ad sensum* du commentaire.

Outre ces références à d'autres traités, on trouve des renvois internes : le discours sur l'unité du propos mené au § 57 est rapproché des § 25-27, par un simple « Ainsi qu'il a été dit dans ce qui précède ». Le lecteur se souvient alors que l'homonymie menace cette unité et se trouve invité à reproduire, dans le cas de l'affirmation et de la négation, l'argumentation en faveur de l'unité des propositions opposées. Cette volonté didactique se retrouve dans les récapitulatifs et les sommaires ; le § 27 rappelle les trois conditions de l'opposition, le § 39 nomme explicitement les deux types de proposition qui se partagent le vrai et le faux dans toutes les matières.

Ces éléments didactiques sont aussi perceptibles dans certaines précisions : au moment d'interroger les propositions singulières futures, Aristote ne mentionne pas (18a 33) qu'il s'agit de propositions portant sur les choses possibles, Averroès le fait (§ 29) : « ... dans le cas des faits existant dans le temps futur – et ce sont les choses possibles – ils ne se partagent pas le vrai et le faux de façon définie. »

L'intérêt philosophique du commentaire

D'emblée (§ 2), l'étude de la genèse des formes intelligibles à partir des formes imaginatives ou sensibles est écartée de l'analyse des formes propositionnelles ; cela relève du traité *De l'âme*. Il y a cependant des passages dans les deux traités qui se rapportent aux mêmes sujets : quand Averroès veut indiquer à la suite d'Aristote que la vérité suppose une

1. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, 1997⁵ [1963¹], p. xii.

composition, il précise qu'il n'y a pas de vrai et de faux à propos des intelligibles, comme il n'y a pas de vrai ou de faux dans les mots isolés.

On trouve dans le *Commentaire moyen* de quoi alimenter un débat riche entre les logiciens et les grammairiens arabes. Rappelons que la grammaire arabe a été codifiée¹ au moment même des grandes traductions de l'*Organon* en arabe et que des recouplements avec Aristote, chez les premiers grammairiens comme al-Ḥalil (100-175 / 722?-800?) et Sibawayh (m. 791), ont été mis en évidence.

En Andalousie, la grammaire était une science très développée; les traités des écoles grammaticales traditionnelles, toutes orientales (de Koufa, de Bassorah, de Bagdad), étaient connus, et les œuvres commentées. En général, l'évocation des « grammairiens », au pluriel et sans spécification, telle qu'on la trouve sous la plume d'Averroès, est justifiée, car l'éclectisme règne dans cette discipline, et le même grammairien se trouve, selon la question examinée, en position d'emprunter tel principe de Koufa, tel autre de Bassorah et tel autre de Bagdad. Ibn Sa'id al-Baṭāliyūsī² (1052-1127) est de la génération d'Ibn Bajja et du grand-père d'Averroès. Il a enseigné à Grenade et à Valence, et avait porté son intérêt sur le traité d'al-Zajjājī³ (m. 949) consacré aux phrases (*al-jumal*); Averroès ne peut pas manquer de l'avoir lu⁴. Le *Commentaire moyen* ne dit pourtant jamais *jumla*, (phrase) mais toujours *qawl*, *qaḍiyya* ou *muqaddima* (respectivement « énoncé », « proposition » et « prémissse »), à la différence du commentaire d'al-Fārābī qui se permet plus de références à la terminologie des grammairiens. Si Averroès ne la reprend pas, il tient cependant à donner les correspondances notionnelles entre la logique et la grammaire (§ 9), et n'hésite pas à recourir à l'argumentation des grammairiens quand elle lui convient (§ 11).

Dans notre commentaire, le statut de l'article défini (§ 24), celui de la copule (§ 12, 19) ou encore la distinction entre nom, verbe et particule

1. G. Humbert, *Les voies de la transmission du kitāb de Sibawayh*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, ch. 1, p. 1-14.

2. Voir l'étude que lui consacre A. Elamrani-Jamal, « Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Baṭāliyūsī », *Arabica* 26, 1979, p. 76-89.

3. Cf. C.H. M. (sic), « Logique et grammaire au dixième siècle », *Histoire, Épistémologie, Langage* II. 1, 1980, p. 42 : « Le grammairien al-Zajjājī mérite en particulier d'être mentionné, parce qu'il était l'élève de la plupart des grammairiens de cette période, et il connaissait excellement le milieu en question. Ses œuvres – sans parler de leur originalité – constituent une des sources les plus importantes pour l'étude de l'influence de la logique sur la grammaire. »

4. Mentionnons également Ibn al-Bādiš, de Grenade, mort en 528 h., et Ibn al-Rammāk, mort en 541 h. Pour une étude plus complète à ce sujet, voir Chouqī Dayf, *Al-Madāris al-naḥwiyya* (« Les écoles grammaticales »), Le Caire, 1979.

(§ 13) sont l'occasion pour Averroès de montrer les points de rencontre et de clivage entre les deux arts de la logique et de la grammaire.

Il faut déjà noter que les enseignements d'al-Fārābī, qui ont tant marqué les Andalous, sont issus d'un multilinguisme. F.W. Zimmermann le rappelle, « l'arrière plan multilinguiste de la philosophie arabe – al-Fārābī était enseigné en arabe par des étudiants qui ont appris Aristote en syriaque – produit un sens aigu de la différence entre une norme linguistique et une formule logique¹ ». Un bon exemple de ce « sens aigu » est fourni par les commentaires d'al-Fārābī et d'Averroès au sujet de la copule.

Il faut d'abord indiquer que l'intérêt porté aux grammairiens de la part de nos logiciens est constant : *Le Livre des particules* d'al-Fārābī peut être lu comme un dialogue entre la pratique logico-philosophique et la pratique grammaticale. Les Frères de la Pureté ('Ihwān al-Ṣafā') indiquent, dans leur douzième épître sur le *De interpretatione* qu'« il convient à quiconque désire examiner la logique philosophique de s'exercer d'abord dans la science de la grammaire avant cela² ».

Averroès, dans son *Commentaire moyen*, mentionne à deux reprises les grammairiens (§ 11 et § 69) et plusieurs fois le mot de « langue » (voir l'index, s.v. *lisān*) ou de ce qui fait « l'usage en arabe » (*kalām al-'Arab*, § 7); dans de nombreux passages, il se fonde sur les distinctions grammaticales pour mesurer la distance sémantique qui les sépare des distinctions logiques, ainsi le choix du mot *kalima* (verbe au sens logique), à la place du mot *fi'l* (verbe au sens grammatical) en usage chez les grammairiens, est présenté sans justification, mais on peut noter que le mot *fi'l* est jugé trop restrictif : les énoncés nominaux sont prédictifs sans contenir un verbe. Aussi le prédictat pourra-t-il être considéré comme un « verbe » au sens logique du terme, c'est-à-dire un mot à usage attributif. Averroès, à la suite d'al-Fārābī, utilise pour ce faire l'expression *kalima* qui signifie « mot », ce qui donne la possibilité de commenter sans heurt le passage 17 a 9-11, où Aristote dit que toute proposition contient un verbe. Par ailleurs, comme Aristote ne parle pas des particules au moment où il présente les parties du discours mais les réserve au traité de la *Poétique*, Averroès ne le fait pas non plus ici; cependant la particule, comme troisième partie du discours selon les grammairiens arabes, servira de schème explicatif pour comprendre la nature des notions qui ne sont pas indépendantes, par exemple la copule (§ 12) : « ... si ce sont des copules, ils ne font pas comprendre une notion indépendante et pour elle-même

1. Cf. F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. x.

2. Cf. *Rasā'il 'Ihwān al-Ṣafā'* (« Les Épîtres des Frères de la Pureté »), éd. A. Tamer, 5 vol., Beyrouth, 1995, « Douzième épître », vol. I, p. 381.

— comme c'est le cas pour la particule — parce qu'ils ne désignent alors que la composition du prédicat avec le sujet. » Les développements sur le statut de la copule permettent de rendre compte de la distance sémantique qui sépare le logique du grammatical.

En effet, il existe des notions, nous rappelle constamment Averroès, que la langue arabe ne possède pas. Quel sens donner à cette lacune ? Averroès emploie dans ce cas une règle de substitution : à la place de telle notion, nous en posséderons telle autre qui remplit les mêmes fonctions, les fluctuations de sens étant minimisées. Au § 19 par exemple, il constate qu'on peut former en arabe un énoncé apophantique sur la base de deux noms sans verbe de liaison, un énoncé nominal n'étant pas moins prédictif qu'un énoncé contenant un verbe. Dans ce § 19, c'est une notion aristotélicienne qui vient justifier l'absence de ce verbe de liaison : c'est la notion de puissance entendue au sens de l'implicite, le couple aristotélicien puissance-acte étant entendu, selon les contextes, aussi bien comme le couple potentialité-actualité que comme celui de l'implicite et de l'explicite. Dans le contexte de ce paragraphe, il s'agit de rendre compte de « trois notions : le sujet, le prédicat et la relation qui lie le sujet et le prédicat », cette dernière relation étant implicite dans les énoncés arabes nominaux. Pour la rendre explicite, Averroès a recours, aux mots *huwa* (lui) et *mawjūd* (existant) mais ne semble pas donner la préférence à l'un ou à l'autre. Ce sont deux auxiliaires dont la fonction est équivalente :

Il n'existe pas dans la langue arabe de mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *huwa* — par exemple, lorsque nous disons *Zaydun huwa hayawān* — ou bien *mawjūd* — par exemple, lorsque nous disons *Zaydun mawjūdun hayawān*¹.

Al-Fārābī avait fait de même : il explique dans le *Livre des particules* que *mawjūd* « ... sert à mettre en relation le prédicat et le sujet dans les assertions affirmatives ... » Il ne désigne pas, par exemple dans « *Zayd est (mawjūd) juste* », que l'un des deux [termes] est de nature essentielle ou accidentelle ... C'est une expression dans laquelle un sujet est compris dans un prédicat ou un prédicat dans un sujet — en général, deux choses sont ainsi composées².

Du point de vue de la philosophie de la logique aujourd'hui, il peut sembler étrange que les philosophes arabes n'aient pas utilisé l'occasion qu'offrait le non-usage de la copule, car, après tout, l'essentiel, dans une

1. Averroès, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, § 19, p. 94 *infra*.

2. Al-Fārābī, *Kitāb al-Hurūf* (« Le livre des particules »), éd. M. Mahdi, dans coll. « Recherches », sér. I « Pensée arabe et musulmane » 46, Beyrouth, 1986², § 101, p. 125.

proposition prédicative, est d'avoir un sujet et un prédicat. De nombreux philosophes, tels Frege et Peirce, auront recours à la métaphore chimique de la composition atomique pour indiquer qu'un sujet est relié à un prédicat de façon immédiate comme un atome saturé par d'autres atomes. De ce point de vue, la copule risque d'entretenir une ambiguïté, laissant croire qu'il y a quelque chose comme un troisième élément :

Dans la proposition « Deux est un nombre premier » se trouve désignée une relation subsumée. Nous pouvons aussi dire, l'objet tombe sous le concept *nombre premier*, mais ce faisant nous ne devons précisément pas oublier l'inexactitude ici mentionnée de l'expression linguistique. Celle-ci donne l'apparence que quelque chose s'ajoute à l'objet et au concept, comme si la relation de subsumption était un troisième élément. Ce n'est pas le cas, l'insaturation du concept a pour effet que l'objet qui effectue la saturation adhère immédiatement au concept, sans avoir besoin d'un lien particulier. Concept et objet sont fondamentalement assignés l'un à l'autre, et dans la subsumption nous avons leur subsumption fondamentale¹.

Ce passage nous permet de prendre la mesure du changement accompli depuis le paradigme aristotélicien. Pour al-Fārābī, en revanche, tout ce qui menace ce paradigme devait être prévenu et écarté. C'est pourquoi, « le troisième élément » se trouve signifié par la copule qui doit trouver son expression et il n'est pas considéré, ainsi qu'il le sera plus tard, comme un élément superflu qui menacerait l'unité de la proposition. Au contraire, il trouve, dans les expressions *huwa* et *mawjūd* le point d'appui linguistique qui lui permet de mieux correspondre au schéma d'Aristote.

Pour sa part, Averroès ne considère cependant pas que ces termes ont une nécessité équivalente à ceux du sujet et du prédicat. Au début de son *Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*², il indique que « les parties nécessaires » de la prémissse sont le sujet et le prédicat, et ne reconnaît la copule que comme « un ajout » dont le rôle est d'opérer le lien. Ce n'est donc pas une « partie » de la prémissse qu'on obtiendrait par analyse et décomposition de celle-ci. Son statut est d'être en « puissance » dans une prémissse.

Les deux expressions *huwa* et *mawjūd*, auxquelles Averroès accorde donc ici une valeur de copule, sont en arabe des éléments d'insistance, le

1. Frege, *Über Schoenflies : Die logischen Paradoxien der Mengenlehre*, dans *Nachgelassene Schriften*, éd. H. Hermes-F. Kambartel-F. Kaulbauch, Hambourg, 1969, p. 193.

2. Cf. Averroès, *Talḥīṣ Kitāb al-Qiyās*, éd. M. Qasim-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983, § 5, p. 64.

premier étant moins artificiel et présentant l'avantage, en tant que pronom, de ne donner aucune indication de temps ou d'existence. Ces expressions n'ont pas, pour notre philosophe, une valeur ontologique, ni même une valeur cognitive ou descriptive, mais viennent simplement suppléer une défaillance linguistique. Elles n'ont nullement la fonction de déséquilibrer la proposition en faisant porter l'intérêt plus sur le sujet que sur le prédicat; elles n'ont de valeur que relationnelle. Al-Fārābī disait qu'on pouvait tout aussi bien noter « *A mawjūd B* » que « *B mawjūd A* » (où A et B conservent leur fonction respective de sujet et de prédicat), ce qui signifie que la copule ne donne aucun privilège à l'un des deux termes qu'elle met en relation, et non que l'ordre est sans importance : la copule n'est là que pour traduire une relation, mais cette relation peut être asymétrique. L'interprétation de P. Aubenque¹ sur le passage de la proposition à deux termes à la proposition à trois termes consiste à prendre des propriétés supposées de la copule pour point de départ et à tenter de voir en quoi elles modifient le rapport du sujet et du prédicat. Averroès et al-Fārābī avant lui ont une démarche inverse : à partir de l'existence d'une notion, celle de relation entre sujet et prédicat, il s'agit d'essayer de trouver un auxiliaire linguistique susceptible de servir de support. Le début du *Commentaire moyen* indique bien que, si « les notions qui sont dans l'âme sont uniques pour tous », il n'en va pas de même des « mots employés dans l'expression des notions » (§ 2) en raison du caractère conventionnel du langage.

Dans le même ordre d'idées, Averroès n'hésite pas à donner en exemple de propositions binaires des propositions où figure le verbe-copule pour rester fidèle à l'idée aristotélicienne selon laquelle toute affirmation ou négation contient un verbe (19b 12), alors que l'usage ordinaire en arabe est celui de propositions nominales, on dirait plus volontiers *Al-’insān mawjūd* (« L'homme, existant ») que *Al-’insān yūjad* (« L'homme existe »); or c'est ce second énoncé qui est donné en exemple par Averroès comme illustration de proposition binaire (§ 40).

La recherche d'équivalents linguistiques pour des notions logiques a été fortement critiquée par des grammairiens tels qu'Abū Sa'id al-Sirāfi, pour lesquels la logique aristotélicienne n'est qu'une codification de la langue

1. P. Aubenque, « Herméneutique et ontologie, remarques sur le *Peri hermeneias* d'Aristote », dans M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Paris, 1991, p. 103 : « Le prédicat qui dans la phrase verbale est l'action ou l'événement, exprimé par le verbe, se trouve dégradé en attribut, c'est-à-dire en accident du sujet, seul essentiel parce que substantiel. Avec Aristote, on assiste, à travers la déverbalisation de la phrase au profit du seul verbe être, à une substantivation de notre expérience du monde ».

grecque; ces grammairiens ont posé le problème de la réception de la logique aristotélicienne en milieu arabo-musulman¹.

Pour apprécier cette question, la référence reste le débat rapporté par Abū Ḥayyān al-Tawhīdī², débat qui a eu lieu chez le vizir Abū al-Faṭḥ Ja'far b. al-Furāt en 932 entre Abū Biṣr Mattā, partisan de l'enseignement de la tradition logique aristotélicienne, et al-Sirāfi, qui voyait dans cet enseignement un danger pour la langue arabe³. Le problème portait donc sur le caractère nécessaire vs. superflu de l'étude de la logique, et l'enjeu n'est rien de moins que la légitimité ou non d'une « grammaire universelle »⁴, d'une part, et d'autre part l'inscription de cette grammaire dans l'*Organon* d'Aristote, ce philosophe qui « ... fut une règle dans la nature, un modèle que la nature elle-même a inventé pour nous montrer le suprême degré de perfection [accessible] dans le monde matériel⁵ ».

Al-Tawhīdī fut lui-même l'élève d'Abū Sulaymān Sijistānī, et nous avons déjà indiqué la chaîne qui relie les Andalous à Abū Biṣr Mattā et à son élève al-Sijistānī⁶. Ces derniers considèrent, à la suite des Alexandrins, que la logique est l'outil du philosophe et lui permet de distinguer le vrai du faux ; aussi est-ce elle, et non la grammaire, qui prend en charge les questions sémantiques, que celles-ci soient relatives aux notions (*al-ma'āni*) ou bien aux valeurs de vérité (le vrai, *al-sidq*, et le faux, *al-kadib*). Le deuxième paragraphe du *Commentaire moyen* se situe de plain-pied avec cette tradition de l'école de Bagdad : la double correction des notions et des expressions, la correction également de leur correspondance fournissent le sujet propre de la logique (*al-manṭiq*), le *nuṭq* étant à la fois la forme extérieure, langagière, que prend la pensée et l'élément rationnel qu'elle renferme. Il va de soi que tout cela n'est pas l'affaire de la grammaire, qui

1. Pour plus de détails sur cette controverse, voir l'ouvrage d'A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, 1983.

2. Cf. Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, *Al-'Imtā' wa al-Mu'ānasa* (« Plaisir et convivialité »), éd. A. Amin-A. al-Zayn, 3 vol., Beyrouth, 1953, « Huitième nuit », t. I, p. 104-133. Voir l'étude détaillée du débat entre le grammairien al-Sirāfi et le logicien Abū Biṣr Mattā dans « Language and Logic in Classical Islam », dans G.E. v. Grunebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970, p. 51-85.

3. En milieu andalou, ce débat était toujours d'actualité, comme l'atteste la controverse entre le grammairien al-Baṭāliyūsī et le philosophe Ibn Bajja (Avempace) sur le bien-fondé du schéma aristotélicien « *S* est *P* » (sujet-copule-prédicat); cf. l'article d'A. Elamrani-Jamal, « Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Baṭāliyūsī », *Arabica* 26, 1979, p. 76-89.

4. Cf. F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. cxxviii.

5. Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima III = L'Intelligence et la pensée. Sur le De anima*, prés. et trad. A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1998, p. 101.

6. Cf. *supra*, p. 16.

est toujours celle de telle langue et de telle nation et qui ne saurait par conséquent rendre compte de l'universalité des notions qui « sont uniques pour tous » (§ 2).

Vrai et tenir-pour-vrai : vérité et véridicité

La terminologie du vrai et du faux donne lieu, dans le texte d'Averroès, à une distinction claire entre trois couples de termes : un couple nominal *ṣidq / kaḍib* (vérité / fausseté), un couple verbal *suddiqa / kuddiba* (être tenu pour vrai / être tenu pour faux), et un couple à forme adjectivale *ṣāḍiq / kāḍib* (vrai / faux). Ces trois couples ne sont pas utilisés indifféremment l'un pour l'autre. A l'examen, il apparaît en effet que, lorsqu'il s'agit de *dire* la vérité, le second couple entre en jeu, sinon, dans la présentation des règles du partage de la vérité et de la fausseté ou bien dans celle des conditions pour que le vrai et le faux s'appliquent, ce sont les termes de « vérité » et de « fausseté » ou de « vrai » et de « faux » qui sont utilisés.

Ainsi, l'énoncé apophantique, en tant qu'il suppose un sujet d'énonciation, est ce qui est tenu pour vrai ou tenu pour faux (§ 20), c'est à lui que va ou non notre assentiment. En revanche, les parties de l'énoncé que sont les noms et les verbes ne sont en eux-mêmes ni vrais ni faux ; pas plus que les notions qu'ils désignent et qui peuvent être les formes intelligibles, les formes sensibles ou les formes imaginatives, ces termes et ces formes pris individuellement ne donnent lieu à un énoncé et, si nous voulons mentionner que la vérité et la fausseté ne s'appliquent pas à eux, nous n'avons pas à employer le couple verbal de l'assentiment, mais plutôt le couple nominal de vérité et de fausseté (*ṣidq / kaḍib*). Pour toutes ces formes, seule une conception (*taṣawwur*), dont l'analyse est suggérée au début du traité et renvoyée au traité *De l'âme* aussi bien par Aristote que par son commentateur (16a 9 et § 2), est engagée de notre part. Notre assentiment n'est pas engagé, et Averroès n'emploie donc jamais ces termes et ces notions avec le couple *yuṣaddaq / yuκaddab* (forme passive au présent) ou *suddiqa / kuddiba* (forme passive au passé).

En revanche, quand il s'agit de donner des règles comme celle du partage du vrai et du faux pour les propositions singulières et les propositions contradictoires (§ 24, § 28), ou les conditions générales de vérité et de fausseté (§ 3), ou encore la spécificité des énoncés apophantiques (§ 17), seuls susceptibles d'être qualifiés par la vérité et la fausseté, Averroès a recours au couple nominal *ṣidq / kaḍib*. Pour indiquer que ces règles et ces conditions ne dépendent pas de nous, il utilise le couple vrai / faux, insistant ainsi sur l'existence d'une vérité en soi, indépendante de notre reconnaissance et définie en elle-même :

Dans le cas des faits existants dans le temps présent et dans le passé, il faut nécessairement que le partage de la vérité et de la fausseté s'y fasse de façon telle que l'une y soit vraie, et la seconde fausse en elles-mêmes, que nous reconnaissions nous-mêmes la vraie de la fausse ou non¹.

Cette insistance pour le défini en soi et le connu pour nous, le vrai en soi et ce qui est tenu pour vrai, prépare le traitement des propositions futures portant sur le possible, dont la vérité ou la fausseté n'est pas définie en elle-même : en effet, les propositions opposées pour lesquelles le partage de la vérité et de la fausseté se fait de façon définie sont celles qui portent sur les faits nécessaires et eux seulement (§ 38).

Pour les énoncés apophantiques, il y a deux versants : d'une part, en tant qu'énoncés complets, catégoriques, ils ont la propriété d'être supports d'assertion ; ils sont par nature propres à recevoir la vérité ou la fausseté. D'autre part, en tant qu'ils sont énoncés et présentés à l'assertion, ils supposent un assentiment et par là peuvent être tenus pour vrais ou pour faux.

Les propositions métathétiques² donnent lieu chez Averroès à un jeu croisé des deux couples vérité / fausseté et tenir pour vrai / tenir pour faux. On voit alors à l'œuvre la distinction et son enjeu : quand il s'agit de donner une vérité générale, c'est le premier couple qui est mobilisé. C'est ainsi que, pour traduire la thèse selon laquelle « l'existence du particulier implique l'existence du général », Averroès utilisera le couple vérité / fausseté, ainsi l'affirmative simple implique-t-elle la négative métathétique parce que celle-ci est d'une « vérité plus générale » (§ 43). Mais, pour justifier cette vérité générale, on aura recours à des cas qui peuvent se présenter à nous et qui immanquablement demandent à être interprétés selon le second couple. Dans le passage que nous venons de citer, le jeu entre les deux couples est manifeste :

La négative métathétique a une vérité plus générale que l'affirmative simple, parce qu'elle est tenue pour vraie de trois cas, alors que l'affirmative simple ne l'est que d'un seul³.

Le dénombrement des trois cas en question suppose chaque fois la prise en compte de l'assentiment, il suppose en quelque sorte une vérification cas par cas qui engage moins la vérité et la fausseté que notre propre capacité à reconnaître ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas.

En réalité, derrière cette distinction, on retrouve la théorie de l'assentiment chère à nos logiciens. Donner son assentiment est une chose, établir

1. Averroès, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, § 28, p. 102-103 *infra*.

2. Voir rubrique suivante de l'introduction, p. 57.

3. Averroès, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, § 43, p. 114 *infra*.

la vérité et la fausseté en est une autre. La différence peut être minime, c'est le cas de la démonstration auquel ce traité prépare, mais la distinction doit cependant toujours être maintenue, car Averroès ne cesse de dire que les hommes ne donnent pas leur assentiment de la même façon selon leur formation : certains sont plus sensibles aux arguments dialectiques, d'autres aux rhétoriques, d'autres encore, peu nombreux, aux démonstratifs¹.

Averroès met l'accent, aussi bien dans le *Traité décisif* que dans les *muhtaṣarāt* de logique, sur l'existence de trois types d'arguments, qui possèdent la même forme logique sans avoir le même degré de certitude. Il y a d'une part les arguments démonstratifs, qui sont porteurs de connaissance vraie et qui révèlent la nature même des choses. On les trouve surtout dans les *Seconds Analytiques*. Ce sont des arguments que la loi religieuse, invoquée au début du *Traité décisif*, nous pousse à développer en nous incitant à connaître les choses naturelles et leur artisan (*sāni'*), à savoir Dieu, et parce qu'une telle connaissance, portant sur l'être le plus parfait, doit elle-même avoir la forme la plus parfaite. Mais une connaissance aussi précise n'est accessible qu'à l'élite (*al-ḥāṣṣa*). Pour le commun des hommes (*al-`āmma*), les arguments rhétoriques et dialectiques sont plus adaptés. Ces derniers ne portent pas sur un sujet particulier, mais ont plutôt un champ indéterminé. Leur spécificité est de pouvoir être soutenus de façon à la fois contradictoire et plausible, à cette différence que les arguments dialectiques s'accompagnent d'une aperception du caractère contradictoire des propositions opposées, alors que les arguments rhétoriques ne supposent aucun examen et s'accompagnent en général d'un point de vue immédiat sur les choses (*badi' al-ra'y*). Il n'y a donc pas de contradiction à soutenir simultanément que Dieu voit et entend, comme certaines sourates l'indiquent (argument rhétorique), et qu'il s'agit d'un être incorporel, comme l'exige l'analyse démonstrative et détaillée de ses attributs. Entre le rhétorique et le démonstratif, le dialectique, plus sujet à disputes, soulève des doutes embarrassants pour la foule et préjudiciables à la foi sur les passages coraniques qui paraissent attribuer un corps à Dieu ou refuser à l'homme toute initiative dans ses actions. Si la mise en question de tels sujets est dialectiquement justifiable, il n'en reste pas moins que la seule méthode dialectique ne permet pas de dissiper les malentendus. C'est pourquoi la dialectique ne peut, dans le meilleur des cas, que préparer à la connaissance scientifique, non s'y substituer.

1. Averroès, *Faṣl al-maqāl* (*Discours décisif*), prés. et trad. M. Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1996, § 16, p. 117.

Propositions négatives et propositions métathétiques

L'arabe, comme le rappelle Averroès, n'a pas de verbe indéfini, et l'habitude a été prise de ne pas tenir compte des propositions binaires à verbe indéfini, car on n'y distingue pas entre particule négative et particule métathétique : dans « L'homme n'existe pas », il est difficile de parler d'un « verbe métathétique », c'est-à-dire d'un verbe à valeur nominale auquel serait apparié une particule négative. En revanche, s'il n'y a pas de verbe indéfini, il y a des prédicats indéfinis, les propositions métathétiques étant précisément celles où figure un prédicat indéfini.

L'un des intérêts de l'explicitation de la copule est de mettre en évidence la différence entre une particule négative et une particule métathétique : dans « L'homme est non juste », on voit qu'il s'agit d'une affirmative alors que, dans la proposition nominale « L'homme non juste », on ne sait pas s'il s'agit d'une négative ou d'une affirmative. Aussi l'analyse des propositions métathétiques suppose-t-elle la prise en compte de propositions ternaires.

Les trois résultats de la première section : 1) à une affirmation une s'oppose une négation une ; 2) l'opposition entre une affirmation et une négation est une ; 3) dans une affirmation et dans une négation, le sujet est un et le prédicat un, ces trois résultats trouvent dans l'analyse des propositions métathétiques une confirmation *a contrario*. En effet, on aurait pu penser que la présence d'une particule négative au double rôle négatif (quand elle nie l'énoncé tout entier) et métathétique (quand elle nie le sujet [sujet indéfini] ou le prédicat [prédicat indéfini] sans nier l'énoncé) allait ou bien introduire une troisième sorte de proposition, intermédiaire entre les affirmatives et les négatives, ou bien dédoubler les négatives. Le commentaire d'Averroès en adoptant, à la suite d'al-Fārābī, une terminologie spécifique pour les particules négatives appariées aux noms, à savoir les particules métathétiques, prévient toute solution de ce type. Les propositions métathétiques sont des affirmatives à part entière (§ 49) dans la mesure où la liaison propositionnelle n'est pas affectée par la présence d'une particule métathétique devant le sujet ou devant le prédicat : « Le non-homme est juste » et « L'homme est non juste » sont des propositions affirmatives ; ainsi, l'opposition d'une affirmation et d'une négation est sauvée, il n'y a pas de troisième sorte de proposition. Il s'ensuit que les propositions métathétiques ne sont pas l'introduction subreptice d'une forme nouvelle de négation, puisqu'elles-mêmes sont unes et ont des négations unes : « Le non-homme est juste » a pour négative « Le non-homme n'est pas juste » et, si c'est le prédicat qui est indéfini, « L'homme est non juste » a pour négative « L'homme n'est pas non juste ».

La troisième section sur les propositions métathétiques n'a pas pour seule fonction d'appuyer le caractère univoque de l'affirmation, de la négation et de leur opposition. Elle prépare aussi, et c'est son rôle essentiel selon nous, l'analyse des propositions modales. En effet, c'est le modèle métathétique qui permet la rectification du premier tableau sur les modales.

Voici le premier tableau non rectifié :

- | | |
|---------------------------------------|--|
| A. Il est possible qu'il soit | B. Il n'est pas possible qu'il soit |
| C. Il n'est pas nécessaire qu'il soit | D. Il est nécessaire qu'il ne soit pas |
| E. Il n'est pas impossible qu'il soit | F. Il est impossible qu'il soit |

On peut ainsi voir que, dans la seconde ligne, les propositions C. et D. ne sont pas des opposées, contrairement aux autres lignes du tableau. C. est une proposition négative simple, D. est une affirmative métathétique. Pour rectifier ce tableau, Averroès aura recours (1) à la règle de consécution des propositions qu'il a donnée quand il a introduit les propositions métathétiques ; (2) à la thèse métaphysique de l'antériorité du nécessaire sur le possible, qui veut que le possible ait besoin d'un socle qui ne soit pas lui-même un possible ; (3) à la distinction entre particule métathétique et particule négative : dans la proposition « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », la première occurrence de la particule négative a un rôle négatif, la seconde un rôle métathétique.

Sur la base de (2), quand on dit « Il est possible qu'il soit », on suppose « Il est nécessaire qu'il soit ». Or la règle des consécutives (1) me dit que la négative C. est impliquée par l'affirmative A., autrement dit que, de « Il est possible qu'il soit » suit « Il n'est pas nécessaire qu'il soit » ; je sais en même temps par (2) que « Il est possible qu'il soit » suit de « Il est nécessaire qu'il soit » (proposition P.) ; j'ai donc P. implique A. et A. implique C. Par transitivité de l'implication, j'ai alors P. implique C., autrement dit « Il est nécessaire qu'il soit » implique « Il n'est pas nécessaire qu'il soit », ce qui est absurde et demande de notre part une modification du premier tableau présenté. En testant un à un les différents cas, Averroès arrive, à la suite d'Aristote, à proposer le tableau rectifié suivant pour les lignes C. et D. :

- | | |
|---|--|
| A. Il est possible qu'il soit | B. Il n'est pas possible qu'il soit |
| C'. Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas | D. Il est nécessaire qu'il ne soit pas |
| E. Il n'est pas impossible qu'il soit | F. Il est impossible qu'il soit |

Ce sont là deux propositions métathétiques, l'une est négative (C'), l'autre est affirmative (D.). Les propositions sont désormais bien des opposées. On a pu ainsi sauver la règle de l'opposition univoque (§ 24), celle de la consécution entre propositions affirmatives simples et métathé-

tiques négatives (§ 43), la règle de l'antériorité logique du nécessaire sur le possible (§ 75) ; tout cela s'est fait sur la base de la distinction entre les particules négative et métathétique.

Forme et matière des propositions

J.M. Bochenski¹ fait remonter cette distinction entre forme et matière à Boèce, et nous pouvons en trouver une trace chez Averroès qui dit, dans son *Commentaire moyen sur le De interpretatione*², que les modalités sont dans une proposition comme une forme dans une matière. Cette distinction est appelée à jouer un rôle important dans toute la logique ultérieurement. Albert de Saxe indique :

Nous parlons ici de la matière et de la forme au sens où l'on comprend la matière de la proposition, ou de la conséquence, comme des termes purement catégorématiques, c'est-à-dire des sujets et des prédicats, à l'exclusion des termes syncatégorématiques qui leur sont adjoints, par lesquels ils sont reliés, niés ou distribués, et par lesquels un certain mode de supposition leur est donné. On dit en revanche que tout le reste appartient à la forme³.

L'intérêt porté par Averroès aux termes syncatégorématiques apparaît également dans l'analyse des liaisons entre propositions : c'est l'occasion pour lui de montrer sa différence avec al-Fârâbi. Le commentaire de 17 a 10-17 – où il s'agit d'indiquer les formes selon lesquels un énoncé est pluriel, soit en raison de l'homonymie de ses parties, soit en raison de son caractère composé – n'est pas chez nos deux logiciens effectué de la même façon. Al-Fârâbi s'était contenté de mentionner, comme exemple d'énoncé simple et un, l'énoncé catégorique et, comme exemple d'énoncé composé et un, l'énoncé hypothétique où « la condition effectue la liaison des deux énoncés⁴ ». Averroès est beaucoup plus explicite et, par la référence⁵ au § 18 du traité des *Premiers Analytiques*, veut montrer que la question de la composition du discours ne peut pas faire l'économie du syllogisme, même si le *Commentaire moyen* n'a pas pour but de nous parler des discours composés.

1. Cf. J.M. Bochenski, *Formale Logik*, Bâle, 1956, p. 157.
2 § 67, p. 133.

3. Albert de Saxe, *Perutilis Logica*, tract. 4, c. 1, fol. 24, ra-b, Venise, 1522, texte cité dans P. Boëhner, *Medieval Logic*, Manchester, 1952, p. 25.

4. Al-Fârâbi, *Talhiṣ Kitâb al-‘Ibâra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 58.

5. On y trouvera, nous dit Averroès, l'analyse de ce qu'est un moyen terme, *infra*, § 18, p. 93.

Après avoir donné, dans ce § 18, comme exemple d'énoncé simple et un, l'énoncé apophantique, il souligne que le syllogisme catégorique et le syllogisme hypothétique sont des types de discours composés et uns ; ils sont composés car il y figure plus d'un énoncé, et ils sont uns car on y trouve des éléments de liaison qui leur donnent une unité et les empêchent ainsi d'être homonymes. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est qu'Averroès ne se contente pas de donner ces exemples de discours composés, il souligne en même temps la différence entre ces deux discours composés que sont le syllogisme hypothétique et le syllogisme catégorique : dans un cas, l'élément de liaison qui unifie le discours est un moyen terme, autrement dit une partie de prémisses, un catégorème à part entière, alors que, dans l'autre cas, le cas du syllogisme hypothétique, l'élément de liaison est un syncatégorème, « si... alors » (*fa-*). Un moyen terme n'est donc pas de même statut qu'un opérateur de liaison dans une proposition hypothétique. On en conclut que les syllogismes catégoriques et hypothétiques ne sont pas de même nature.

Dans le *Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*¹, Averroès indique explicitement sa divergence avec al-Fārābī : le syllogisme hypothétique n'est pas un syllogisme à part entière car l'inférence ne produit pas une proposition de même statut dans les deux cas. Dans le cas d'un syllogisme catégorique, la conséquence est engendrée par deux prémisses ; dans le cas du syllogisme hypothétique, elle est une des deux propositions posées (*si p alors q*). Dans le *Commentaire moyen*, au § 18, Averroès donne l'exemple suivant : « Si le soleil est levé, alors il fait jour », et ce même exemple lui permet dans le *Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*², de représenter les indémontrables (syllogismes hypothétiques et disjonctifs) que reconnaissait Chrysippe : 1) Si le premier, alors le second ; or le premier ; donc le second (*modus ponendo ponens*) ; 2) Si le premier, alors le second ; or non le second ; donc non le premier (*modus tollendo tollens*) ; 3) Ou le premier ou le second ; or le premier ; donc non le second ; 4) Ou le premier ou le second ; or non le premier ; donc le second ; 5) Ou le premier ou le second ; or non le second ; donc le premier. Cette similitude entre Averroès et Chrysippe ici pourrait faire conclure à une influence directe des stoïciens mais on pourrait aussi remonter à Théophraste et Eudème, connus pour avoir accordé³ de l'importance aux

1. Averroès, *Talḥīṣ Kitāb al-Qiyās* (Commentaire moyen sur les *Premiers Analytiques*), éd. M. Qasim-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983, § 174, p. 197.

2. Averroès, *Talḥīṣ Kitāb al-Qiyās* (Commentaire moyen sur les *Premiers Analytiques*), éd. M. Qasim-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983, § 172, p. 195.

3. Al-Fārābī, *Talḥīṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 53, cite, parmi les philosophes qui ont prêté un intérêt à la question des syllogismes hypothétiques, Chrysippe, Théophraste, Eudème.

syllogismes conditionnels et aux syllogismes disjonctifs ; ils sont souvent cités par Averroès dans le *Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*¹.

Pour notre commentaire, l'exemple de la proposition conditionnelle est en contraste avec celui du syllogisme catégorique. Dans ce dernier cas, nous avons deux propositions : « par exemple lorsque nous disons "L'homme est un animal" et "L'animal est un corps" ». Averroès ne donne pas la conclusion de ce syllogisme, car il met l'accent ici sur l'existence d'un moyen terme qui assure la liaison, ce moyen terme étant ici 'l'animal'. Il n'a rien de commun, de par sa structure, avec le « si... alors » de la conditionnelle, même s'il y a une parenté fonctionnelle : dans les deux cas, ce sont des éléments de liaison, mais dans un cas la liaison se fait au moyen d'une partie de prémisses, dans l'autre cas au moyen d'un opérateur de liaison ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un connecteur binaire propositionnel.

Les futurs contingents

A partir du § 28 et jusqu'à la fin de la deuxième section, il ne s'agit pas d'interroger la nature du possible ou la nature du nécessaire, mais d'interroger les propositions portant sur le possible et celles portant sur le nécessaire. Le propos n'est donc pas métaphysique mais logique : il s'agit de tenir ensemble la règle selon laquelle les contradictoires se partagent le vrai et le faux, et la croyance en la contingence. Les mots utilisés pour dire la contingence sont ceux de chance (*ittifāq* : « accord », « caractère fortuit », « coïncidence ») et de « ce qui arrive par une cause non définie » (*gāy r muḥaṣṣal*). L'analyse, comme chez Aristote, développe les différents cas qui se présentent à nous quand nous nous demandons, à propos des propositions portant sur les choses singulières futures, si elles se partagent le vrai et le faux de façon définie, c'est-à-dire selon une existence en soi de la vérité qui ne dépendrait pas de notre reconnaissance de celle-ci. Les paragraphes qui précèdent ont pu établir que les singulières et les contradictoires se partagent « toujours » (§ 24) le vrai et le faux, c'est-à-dire que, lorsqu'une proposition est vraie, sa contradictoire est fausse, et de même pour les opposées singulières. Reste à montrer que ces deux types de propositions se partagent le vrai et le faux « dans toutes les matières » (§ 28), c'est-à-dire aussi bien quand elles portent sur les choses nécessaires que sur les choses possibles. Cette thèse, Aristote l'établit pour le passé, et

1. Cf., par exemple, Averroès, *Talḥīṣ Kitāb al-Qiyās* (Commentaire moyen sur les *Premiers Analytiques*), éd. M. Qasim-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983, § 136, p. 167.

pour le présent au début du chapitre 9 et Averroès fait de même. Reste le cas des propositions futures. Averroès, lors de la présentation de la thèse, insiste sur l'objet de la démonstration : pour de telles propositions, la vérité y est-elle définie en elle-même, abstraction faite de notre reconnaissance, ou non ? A la suite d'Aristote, Averroès relève les différents cas qui se présentent à nous : 1) soit les propositions singulières se partagent le vrai et le faux de façon définie ; 2) soit elles le font de façon indéfinie ; 3) soit elles ne se partagent pas du tout le vrai et le faux mais sont 3a) simultanément vraies ou 3b) simultanément fausses.

La discussion du premier cas (1a) montre, tout comme chez Aristote (18a 34-18b 5), l'inanité de l'argument fondé sur la réciprocité de l'être et de la vérité. Si, concernant les choses singulières futures, il suffisait de dire qu'elles seront (respectivement qu'elles ne seront pas) pour qu'elles soient (respectivement qu'elles ne soient pas) ou bien si la nature de ces choses est tellement définie en soi que « l'énoncé vrai [leur] fait suite » (§ 30), alors le possible se trouve bel et bien éliminé.

Le deuxième cas (1b) offre l'occasion à Averroès d'insister sur l'illusion qui consiste à déterminer l'existence des choses par le discours, là où Aristote (18b 7-18b 10) ne faisait que souligner les conséquences absurdes de ce deuxième cas pris sans ménagement. Averroès explicite l'argument avant de donner ses conséquences. L'argument est le suivant : si les choses ont des titres égaux à l'existence ou à la non-existence, il serait vain de penser qu'une affirmation ou une négation aiderait à les déterminer : une chose « ne devient pas ce qu'elle est pour ce qu'une affirmative l'affirme ou qu'une négative la nie » (§ 31). Pour le dire autrement, le futur ne se prophétise pas. Toute prophétie du futur élimine le possible. Il ne suffit donc pas de dire que les choses singulières futures se partagent le vrai et le faux de façon indéfinie sans préciser en quoi consiste cette indéfinitude. Si cette dernière est une indéfinitude des choses mais non du discours sur les choses, alors peut s'immiscer la croyance en un futur oraculaire. En revanche, si l'indéfinitude touche non seulement les choses mêmes, mais notre connaissance des choses, alors le possible peut être sauvé. Reste alors à donner dans ce cas les formes du possible (majoritaire, minoritaire, égalitaire) pour construire le lien particulier de la connaissance aux choses, ce qu'Averroès, à la suite d'Aristote, fait à la fin de cette section. C'est cette double indéfinitude, dans les choses, dans les propositions, qui nous ouvre le champ de la délibération, car alors il y a un sens à mener un combat pour préparer plutôt tel résultat que son opposé. Averroès met l'accent, dans son commentaire, sur cette double indéfinitude : les choses possibles sont indéfinies en soi, mais aussi quant à notre connaissance.

Les troisième et quatrième cas (2a et 2b) sont rapidement ramenés à des absurdités : si les singulières futures sont simultanément vraies ou simultanément fausses, alors la règle des contradictoires énoncée au § 24 est enfreinte, sans permettre de sauver pour autant la croyance en la contingence. En effet, si les deux propositions suivantes sont vraies : « telle chose sera », « telle chose ne sera pas », alors la chose est simultanément « existante et inexistante » (§ 33), autrement dit impossible.

Tous ces cas de figure montrent que le possible est éliminé. Or nous savons qu'Aristote justifie la croyance en la contingence par l'argument de la délibération. La manière dont Averroès restitue cette justification consiste à reconstruire l'argument présent en 18 b 34. Aristote y décrit les conséquences qui résultent du nécessitarisme et de l'absence de délibération ainsi : « Rien n'empêche, en effet, que dix mille ans à l'avance, celui-ci dise que ceci sera, celui-là que ceci ne sera pas, en sorte que nécessairement sera celui des deux cas qu'il était vrai alors de prédire¹ ». Averroès, à la suite d'al-Fārābī, rend plus explicite le recours à ce grand laps de temps. Il n'hésite pas à construire la fiction d'un homme qui vivrait dix mille ans, durant lesquels il se serait préparé à faire advenir un événement, et la fiction d'un autre homme qui utiliserait la même période à contrer les projets du premier. Une telle fiction permet de donner de la visibilité à la délibération, car toutes les actions engagées durant tout ce temps devraient-elles être considérées comme vaines ? Pour faire reculer le nécessitarisme, et avec lui le fatalisme, il faut mettre en relief ce que peut l'action humaine. Or le nécessitariste pourra toujours dire, exemple à l'appui, que tel ou tel individu n'a fait que suivre le cours de la nature alors même qu'il avait l'illusion de délibérer. L'échelle individuelle ne fournit pas une visibilité suffisante pour la délibération. Aussi la fiction d'un homme se préparant à favoriser une action durant tout ce temps et celle de son opposant permet-elle de mieux rendre compte du pouvoir de la délibération. Nous savons que, plus tard, des philosophes comme Pascal ou Kant substitueront à une telle fiction d'un individu vivant si longtemps la réalité de l'humanité s'accomplissant dans les histoires singulières de l'individu qui, parce que brèves, donnent l'illusion que rien n'est accompli par l'homme.

Si Averroès a ici une dette vis-à-vis d'al-Fārābī, son *Commentaire moyen* diffère cependant sensiblement de celui du « Second Maître » au sujet de la critique du nécessitarisme : l'un (al-Fārābī) lui donne un accent polémique contre les tenants de la prédestination en Islam, l'autre (Averroès) opte pour un commentaire plus neutre. Al-Fārābī, par le choix du verbe *qaddara* (préordonner, prédéterminer) et par son transfert dans la

1. Nous citons ce passage d'après la traduction de J. Vuillemin, *Nécessité ou Contingence*, 1984, p. 151.

sphère humaine, fait entendre que la délibération humaine n'est pas un vain mot. Ce verbe *qaddara*, comme le souligne Zimmermann, place al-Fārābī directement dans le conflit qui oppose qadarites et théologiens orthodoxes, pour qui l'agent véritable de toutes choses est Dieu. Le commentaire de la ligne 19 a 9-11, où Aristote indique que le possible échoit de façon égale aux choses qui ne sont pas toujours en acte, donne lieu chez al-Fārābī à une illustration que l'on retrouve chez al-As'ari (873 / 935), fondateur de l'école orthodoxe qui porte son nom : c'est l'exemple de l'arbre qui tantôt est en mouvement, tantôt ne l'est pas¹. Pour al-As'ari, c'est Dieu qui meut l'arbre ; pour al-Fārābī, c'est la disposition naturelle inscrite dans l'arbre qui lui permet d'être parfois en mouvement. L'un, le théologien, cherche une explication par l'action divine ; l'autre, le philosophe, s'en remet à la connaissance naturelle pour les choses naturelles.

Or on n'a rien de tel chez Averroès, chez qui le verbe *qaddara* est remplacé par le verbe *qata'a*, qui signifie « trancher, décider » : c'est un verbe plus incisif, mais qui n'appartient pas comme *qaddara* au vocabulaire religieux. Par ailleurs, le commentaire des lignes 19 a 9-11 ne mentionne aucun exemple et se contente de préciser la pensée du Stagirite : « Il est clair désormais, dans le cas des faits qui ne sont pas en acte, que, parmi eux, il y a des choses dont la nature est de préparer à ce que la chose et son opposé soient à titre égal » (§ 35).

Les propositions opposées

Averroès, tout comme al-Fārābī, semble considérer que ce dont il s'agit dans le *De interpretatione*, c'est de donner les couples de propositions opposées. Aussi la proposition n'est-elle pas vue comme prémissse, c'est-à-dire partie d'un syllogisme, mais comme un discours susceptible d'être affirmé ou nié, abstraction faite de sa vérité ou de sa fausseté. Al-Fārābī en concluait qu'Aristote nous présente dans ce deuxième traité de l'*Organon* « les questions en tant que questions » et « ... ne mentionne des prémisses que ce qu'elles ont en commun avec les questions. Aristote y a cherché en premier chef à donner un aperçu (*talhiṣ*) des questions bien plus que des prémisses² ». Et Averroès, en commentant le passage de *Topiques* I.4, 101 b 28-33, d'avancer :

1. Cf. F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. cxvi et p. 86, n. 4 ; al-Fārābī, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 93 K.-M.

2. Al-Fārābī, *Talhiṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 19-20 ; F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 4.

Les prémisses et les problèmes sont uns quant au sujet, deux quant au mode. Ainsi appelle-t-on prémissse le propos déclaratif qui est présenté sur le mode de la concession (assentiment) pour être partie d'un syllogisme ; et si ce propos est mis en examen afin de poser ou de réfuter un des deux contraires qui s'y trouve, on l'appelle problème¹.

On ne retrouve pas dans le *Commentaire moyen* une mention aussi explicite de cette distinction entre prémissse et problème, mais la structure du commentaire en est une illustration.

D'une part, toute l'analyse de l'opposition des propositions est menée comme une analyse de l'opposition d'une affirmation et d'une négation², abstraction faite de savoir si nous avons affaire à des prémisses ; le mot même de « prémissse » n'apparaît que tardivement dans le commentaire (§ 52), dans un cas qui renvoie explicitement au traité *Du syllogisme*, c'est-à-dire aux *Premiers Analytiques* : c'est le cas où une proposition singulière métathétique est utilisée comme prémissse d'un syllogisme, ce dont parle longuement Averroès dans le *Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*³. L'opposition entre une affirmation et une négation est le schème général à travers lequel sont présentés tous les tableaux, aussi bien celui dit « du carré aristotélicien » que le tableau rectifié des modalités. Il est à noter que la rectification du tableau des modalités se fait sur la base du rétablissement de l'opposition entre une affirmative métathétique et une négative métathétique.

D'autre part, la structure même du commentaire, dont on a pu dire qu'elle s'éloignait de celle du livre d'Aristote, est dialectique : Averroès prend en compte des questions et examine leur traitement possible. Dans ce même § 52, Averroès se place dans la situation hypothétique où nous avons une structure dialectique, au sens de dialogique : « Si l'intention du questionneur est de recevoir du répondant une prémissse affirmative et qu'on lui réponde par la négative, qu'il prenne, au lieu de la négative, sa métathétique et s'en serve⁴ » (§ 52).

1. Averroès, *Talhiṣ Kitāb 'Aristūṭālis fi al-Jadal* (*Commentaire moyen sur les Topiques*), éd. S. Sālim, Le Caire, 1980, p. 16.

2. Le couple affirmation / négation est le schème logique de l'opposition ; al-Fārābī note que c'est l'une des raisons pour lesquelles Théophraste avait donné à son livre sur le même sujet le nom de « De l'affirmation et de la négation ». Cf. Al-Fārābī, *Talhiṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 2^e éd., 1986, p. 22 ; F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 6, n. 3.

3. Averroès, *Talhiṣ Kitāb al-Qiyās* (*Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques*), éd. M. Qasim-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983, § 236-237, p. 243-244.

4. Voir également Averroès, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, § 59, p. 126 *infra*.

L'enjeu dialectique du schème logique de l'opposition fourni par le couple affirmation / négation apparaît clairement dans la dernière section du *Commentaire moyen* : il s'agit de montrer que les oppositions véritables où nous atteignons « le terme extrême de la contrariété » (§ 92) sont celles qui mettent face à face une affirmation et une négation. Ainsi les propositions qui s'opposent véritablement sont-elles les propositions « Ceci est bon » / « Ceci n'est pas bon » et non les propositions « Ceci est bon » / « Ceci est mauvais », car il peut arriver que certains termes n'aient pas d'opposés (le plaisir divin par exemple) et cela ne doit pas nous ôter le moyen d'exprimer à leur sujet une opposition. Il peut sembler paradoxal qu'Averroès ménage la possibilité d'exprimer une opposition au sujet des choses divines ; mais le but d'une telle possibilité est de mieux établir leur existence, car pouvoir exprimer à leur sujet une opposition, c'est se donner le moyen de construire un raisonnement par l'absurde, dont la première proposition serait « Supposons qu'il n'y ait pas de plaisir divin ». La suite du raisonnement pourrait facilement déboucher sur une contradiction, auquel cas nous aurions établi l'existence de ce plaisir. Seul le schème affirmation / négation préserve donc et la possibilité d'exprimer « une opinion contraire sur les choses qui n'ont pas de contraire » (§ 90), et la possibilité de construire des raisonnements par l'absurde car, dans de tels raisonnements, nous employons toujours la proposition contradictoire, non celle qui contient les termes contraires. La construction des raisonnements par l'absurde est jugée très utile, car il est parfois fort difficile de donner une démonstration directe. Aussi convient-il de mener une double réfutation, et celle-ci n'est rendue possible que par une compréhension satisfaisante de ce qu'est une opposition « extrême ».

Le tour dialectique de certains passages, tel celui qui porte sur la réelle opposition, confirme la volonté didactique d'Averroès, volonté qui n'est pas simple souci de ménager les lecteurs de son ouvrage, mais aussi intention d'imprimer un tour cognitif à l'usage de la dialectique. Ce souci en fait une forme d'*Erkenntnistheorie*, une théorie prédisposant à la science car permettant la formation de prémisses qui résistent à l'objection.

*

La traduction du *Commentaire moyen* a été établie à partir de l'édition critique de M. Qāsim, complétée, révisée et annotée par Ch. Butterworth et A.A. Haridi, publiée au Caire en 1981. Pour une référence plus commode,

la numérotation des paragraphes a été reproduite ; en revanche, les alinéas ont été modifiés lorsque la clarté de l'exposé paraissait l'exiger. L'édition de G. Jehamy (Averroès, *Paraphrase de la logique d'Aristote*, Beyrouth, 1982) a été consultée en plusieurs cas, et nous a surtout permis de confirmer un certain nombre de corrections et de conjectures, notamment au § 49.

Les titres précédant les paragraphes sont de nous. Ils sont en italiques et ont été choisis pour un meilleur repérage des arguments d'Averroès.

BIBLIOGRAPHIE

1.1 Éditions et traductions du Commentaire moyen sur le *De interpretatione*

Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-‘Ibāra*, éd. M. Kassem-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1981.

Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-‘Ibāra*, dans G. Jéhamy (éd.), *Talḥiṣ Mantiq ‘Arisṭū*, 3 vol., t. 1, p. 79-132.

Traduction anglaise : Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De interpretatione, trad. Ch. Butterworth, Princeton, 1983.

Traduction latine de Guillaume de Luna : Averroes, Commentarium medium super libro Peri hermeneias Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna attributa, éd. R. Hissette, dans « Averrois Opera. Series B. Averroes Latinus » XII, Louvain, 1996.

Traduction latine de Mantino : Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, 14 vol., Venise, 1562-1574, I.1, 1562, *Aristotelis De interpretatione liber primus et liber secundus, Severino Boetho interprete, cum Averrois Cordubensis Expositione et Leui Ghersonidis Annotationibus omnibus nunc primum a Iacob Mantino Hebraeo Medico in Latinum conuersis*, fol. 68-106 [repr. Francfort, 1962].

1.2 Autres ouvrages d'Averroès

Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-Maqūlāt* (Commentaire moyen sur les Catégories), éd. M. Kassem-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1980.

Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-Qiyās* (Commentaire moyen sur les Premiers Analytiques), éd. M. Kassem-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1983.

Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-Burhān* (Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques), éd. M. Kassem-Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1982.

- Ibn Rušd, *Sarḥ al-Burhān li-'Aristū wa Talḥīṣ al-Burhān* (*Grand commentaire et Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques*), éd. A. Badawi, Kuwait, 1984.
- Ibn Rušd, *Talḥīṣ Kitāb 'Arisṭūṭālīs fī al-Jadal* (*Commentaire moyen sur les Topiques*), éd. S. Sālim, Le Caire, 1980.
- Ibn Rušd, *Talḥīṣ al-Safṣāṭa* (*Commentaire moyen sur les Réfutations sophistiques*), éd. S. Sālim, Le Caire, 1973.
- Ibn Rušd, *Talḥīṣ Kitāb al-Si'r* (*Commentaire moyen sur la Poétique*), éd. Ch. Butterworth-A. Haridi, Le Caire, 1986.
- Ch. Butterworth (éd. et trad.), *Averroès' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, Albany State University of New York, 1977.
- Averroès, *Faṣl al-Maqāl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, prés. A. de Libera et trad. M. Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1988.
- Ibn Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut* (*L'incohérence de l'incohérence*), éd. M. Bouyges, 1990³ [1930¹].
- Ibn Rušd, *Talḥīṣ Kitāb al-Nafs* (*Commentaire moyen sur le De anima*), éd. A.L. Ivry-M. Mahdi, Le Caire, 1994.
- Averroès, *L'Intelligence et la pensée. Sur le De anima* (= *Grand Commentaire sur le De anima III*), prés. et trad. inédite A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1998.
- Ibn Rušd, *Tafsīr Mā ba'da al-Tabī'a* (*Grand Commentaire sur la Métaphysique*), éd. M. Bouyges, 4 vol., Beyrouth, 1990³ [1938-1951¹].
- E.I.J. Rosenthal (éd. et trad.), *Averroès' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1969² [1956¹].

1.3 Études sur Averroès

- J. Al-'Abīdī, *Ibn Rušd wa al-'ulūm al-ṣār'iyya al-'islāmiyya* (*Averroès et les sciences islamiques du droit*), Beyrouth, 1991.
- A. Elamrani-Jamal, « Averroès, le Commentateur d'Aristote? », dans M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Paris, 1991, p. 643-651.
- A. Elamrani-Jamal, « La proposition assertorique (*de inesse*) selon Averroès », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999.
- J. Alawi, *Al-Mati al-rušdī* (*Le texte d'Averroès*), Casablanca, 1986.
- J. Alawi, *Maqālāt fi al-maṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'i* (*Essais de logique et de physique*), Casablanca, 1983.
- R. Arnaldez, *Averroès, un rationnaliste en Islam*, Paris, 1998.
- A. Benmakhoul, « Averroès et les propositions indéfinies », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed, *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999.
- R. Brunschwig, « Averroès juriste », dans R.B., *Etudes d'islamologie*, Paris, 1976, p. 167-201.

- A. de Libera et M.-R. Hayoun, *Averroès et l'averroïsme*, « Que sais-je? » n° 263, Paris, 1991.
- L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rushd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909 [repr. « Vrin-reprises », Paris, 1983].
- O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Surrey, 1998² [1988¹].
- Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852 [repr. dans H. Psichari (éd.), *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. III, 1949, p. 1-365].
- Ph.W. Rosemann, « Averroès : A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards », *Bulletin de philosophie médiévale* (SIEPM) 30, 1988, p. 153-221.
- D. Urvoys, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, 1998.
- Coll., *Multiple Averroès. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris 20-23 sept. 1976, Paris, 1978.
- 2.1 Le De interpretatione d'Aristote**
- Texte grec : *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.
- Traduction française : Aristote. *Organon. I. Catégories. II. De l'interprétation*, trad. et notes J. Tricot, Paris, 1989.
- Traduction anglaise : *Aristotle's Categories and De interpretatione*, trad. et notes J.L. Ackrill, Oxford, 1963.
- Traduction latine de Boèce : *Anicī Manlī Seuerīnī Boetīi Commentarii in librum Aristotelis ΙΙΕΠΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, éd. Meiser, t. I, Leipzig, 1877, p. 3-28.
- Traduction arabe de 'Ishāq b. Hunayn: A. Badawi (éd.), *Maṭiq 'Aristū*, 3 vol., t. 1, Beyrouth, 1980¹, p. 97-133.
- 2.2 Autres textes d'Aristote cités**
- Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, éd. W.D. Ross, Oxford, 1989⁶ [1964¹]. Traduction française : Aristote. *Organon. III. Les Premiers Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1983; Aristote. *Organon. IV. Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1987.
- Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, éd. W.D. Ross, Oxford, 1989⁶ [1958¹]. Traduction française : Aristote. *Organon. V. Les Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1984; Aristote. *Organon. VI. Les Réfutations sophistiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1987.
- Aristote, *Les Topiques*, éd. et trad. J. Brunschwig, t. I, Paris, 1969.
- Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, trad. et comm. L.-A. Dorion, Paris-Laval, 1995.
- Aristotelis Rhetorica*, éd. W.D. Ross, Oxford, 1989⁷ [1959¹].
- Aristote, *La Poétique*, éd., trad. et notes R. Dupont-Roc-J. Lallot, Paris, 1980.

Aristotelis De anima, éd. W.D. Ross, Oxford, 1989⁸ [1956¹]. Traduction française : Aristote, *De l'âme*, trad. et notes R. Bodéüs, GF-Flammarion, Paris, 1993.

2.3 Études sur le *De interpretatione* et la logique aristotélicienne en général

J. Brunschwig, « Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélicienne », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed, *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999.

Gaskin, *The Sea-Battle and the Master Argument : Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin-New York, 1995 [coll. « Quellen und Studien zur Philosophie » n° 40].

E. Montanari, *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*, 2 vol., Florence, 1984-1988.

J. Pépin, « Σύμβολα, Σημεῖα, ὘μούματα. A propos de *De interpretatione* 1, 16 a 3-8 et *Politique* VIII.5, 1340 a 6-39 », dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, t. I, Berlin-New York, 1985, p. 22-45.

M. Soreth, « Zum infiniten Prädikat im zehnten Kapitel der aristotelischen Hermeneutik », dans S.M. Stern-A. Hourani-V. Brown (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented by his friends and pupils to R. Walzer on his 70th birthday*, Cassirer, 1972, p. 389-424.

3.1 Le *De interpretatione* dans l'Antiquité (textes et traductions)

Théophraste : W.F. Fortenbaugh et alii, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, vol. I, Leiden-New York-Cologne, 1992.

Porphyre : *Porphyrii Isagoge sive V voces*, éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV.1, Berlin, 1887.

Porphyre : *Isagogè. Texte grec*, Translatio Boethii, trad. et notes par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, 1998.

Porphyre : *Porphyrius. Fragmenta*, éd. A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993. [des fragments du commentaire sur le *De int.* sont donnés p. 59-112].

Syrianus : R.L. Cardullo, *Siriano Esegeta di Aristotele. I. Frammenti e Testimonianze dei Commentari all'Organon*, intr., texte, trad. et notes R.L.C., Florence, 1995. [les textes de Syrianus sur le *De int.* sont donnés aux p. 127-141 et commentés p. 328-383].

Ammonius : *In Aristotelis De interpretatione Commentarius*, éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV.5, Berlin, 1897. Traduction française partielle : « Ammonius. Commentaire du *Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », F. Ildefonse-J. Lallot (trad.), *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage (SHESL)* II.7, déc. 1992, p. 1-91. Traduction anglaise partielle : Ammonius, *On Aristotle On Interpretation 1-8*, trad. D. Blank, Londres, 1996.

Boèce : *Anicii Manlii Seuerini Boetii Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, éd. Meiser, 2 vol., Leipzig, 1877-1880.

Commentaire anonyme, dit « de Tarán » : *Anonymous Commentary on Aristotle's De interpretatione (Codex Parisinus Græcus 2064)*, éd. L. Tarán, Meisenheim am Glan, 1978.

Stephanus : *Stephani In librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, éd. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Græca* XVIII.3, Berlin, 1885.

H. Arens, *Aristotle's Theory of Language and its Tradition, Texts from 500 to 1750*, sélection, trad. et comm. H.A., Amsterdam-Philadelphie, 1984.

3.2 Le *De interpretatione* dans l'Antiquité (études)

J. Barnes, « Logical Form and Logical Matter », dans A. Alberti (éd.), *Logica, Mente e Persona*, Florence, 1990, p. 7-119.

J. Barnes, « Ammonius and Adverbs », dans *Aristotle and the Later Tradition, Oxford Studies in Ancient Philosophy* suppl. vol., 1991, p. 145-163.

I.M. Bochenski, *La Logique de Théophraste*, Fribourg en Suisse, 1947.

J. Brunschwig, « Le chapitre I du *De interpretatione*. Aristote, Ammonius et nous », à paraître dans les actes du XIII^e Symposium Aristotelicum.

A. Busse, « Ueber die in Ammonius' Kommentar erhaltene Ueberlieferung von Περὶ ἐρμηνείας », dans *Festschrift Johannes Vahlen*, Berlin, 1900, p. 73-85.

S. Diebler, « Edition et interprétation : autour du texte du *De interpretatione* selon les commentateurs grecs », à paraître dans R. Bodéüs-L.-A. Dorion (éd.), *Le Texte de l'Organon d'Aristote et ses commentateurs* (Actes du colloque international tenu à Montréal, 1-3 sept. 1996).

S. Ebbesen, « Porphyry's Legacy to Logic : a Reconstruction », dans R. Sorbaji (éd.), *Aristotle Transformed*, Londres, 1990, p. 141-171.

S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Commentator », dans R. Sorbaji (éd.), *Aristotle Transformed*, Londres, 1990, p. 373-394.

K.L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden-New York-Köln, 1995 [Coll. « Philosophia Antiqua » n° LXII].

R. Goulet, notice « Andronicus de Rhodes » (A 181), dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris, 1989, p. 200-202.

R. Goulet, notice « Aspasio » (A 461), dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris, 1989, p. 635-636.

I. Hadot (dir.), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leiden-New York-København-Köln, 1990 [Coll. « Philosophia Antiqua » n° I.1].

Ph. Hoffmann, « Les Analyses de l'énoncé : catégories et parties du discours selon les commentateurs néoplatoniciens », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999.

- Ph. Hoffmann, *Les Principes de l'interprétation néoplatonicienne des Catégories d'Aristote* (= Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, fasc. II, sous la dir. d'I. Hadot), à paraître aux Belles Lettres.
- K. Ierodiakonou, « Psellos'Paraphrase on the *De interpretatione* », à paraître dans les *Actes du colloque international Byzantine Philosophy and its Ancient Sources tenu à Thessalonique, 11-14 déc. 1997*.
- J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Paris, 1953.
- J. Lallot, « Ammonius : l'adjectif entre le nom et le verbe », *Archives et documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage (SHESL)*, 2^e sér., n° 6, avr. 1992 [*L'Identification d'une catégorie linguistique : l'adjectif. Choix de textes*], p. 3-6.
- H. Maier, « Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13, 1900, p. 23-72 reproduit en appendice de H.M., *Die Syllogistik des Aristoteles*, 1², Leipzig, 1936.
- P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2 vol., [« Peripatoi »], Bd. 5-6] Berlin-New-York, 1974-1984.
- J. Shiel, « Boethius' Commentaries on Aristotle », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, Londres, 1990, p. 349-372.
- L.-G. Westerink, « The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, Londres, 1990, p. 325-348.

4.1 L'Organon syriaque et ses commentateurs (textes)

- Paul le Perse (texte syriaque et traduction latine) : *Pauli Persae Logica*, dans J.P.N. Land, *Anecdota Syriaca IV. Otia Syriaca*, Leiden, 1875, p. 1-30 (1*-33*).

4.2 L'Organon syriaque et ses commentateurs (études)

- D. Gutas, « Paulus the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bağdād », *Der Islam* 60, 1983, p. 231-267.
- H. Hugonnard-Roche, « La formation du vocabulaire de la logique en arabe », dans D. Jacquart (éd.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, 1994 [coll. « Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age » n° 7], p. 20-38.
- H. Hugonnard-Roche, « La théorie de la proposition selon Proba, un témoin syriaque du VI^e siècle », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed, *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999.
- H. Hugonnard-Roche, « La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias* », à paraître dans R. Bodrûs-L.-A. Dorion (éd.), *Le texte de l'Organon d'Aristote et ses commentateurs* (Actes du colloque international tenu à Montréal, 1-3 sept. 1996).

- M. Tardieu, notice « Chosroès » C113, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, 1994, p. 309-318 (sur l'activité de Paul le Perse comme commentateur à la cour du roi sassanide, voir p. 315-316 et p. 317-318).

4.3 L'Organon arabe (commentaires autres que ceux d'Averroès)

- M.T. Dāneš-Pajūh, *Al-Manṭiq li-'Ibn al-Muqaffa' wa Hudūd al-manṭiq li-'Ibn Bihriz* (*La Logique d'Ibn al-Muqaffa' et Les Termes de logique d'Ibn Bihriz*), Téhéran, 1978.
- Abū Naṣr al-Fārābī, *Talḥīṣ Kitāb al-'Ibāra* (*Commentaire sur le De interpretatione*), éd. W. Kutsch-S. Marrow, Beyrouth, 1986² [1971¹].
- F.W. Zimmermann, *Al Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, 1981.
- M.T. Dāneš-Pajūh (éd.), *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* (*Les Écrits logiques de Fārābī*), 3 vol., Qom, 1989 [le commentaire sur le *De interpretatione* se trouve au t. II, p. 1-259, et le court traité au t. I, p. 83-114].
- Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāz al-musta'mala fi al-manṭiq* (*Traité des termes en usage en logique*), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1982² [1968¹].
- Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf* (*Le Livre des particules*), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1986² [1969¹].
- Yāḥyā b. 'Adī, *Où l'on montre la différence qui existe entre l'art de la logique philosophique et de la grammaire arabe*, trad. française A. Elamrani-Jamal, *Arabica* 29.1, 1982, p. 1-15.
- A. Tarmer (éd.), *Rasā'il 'Ihwān al-Ṣafā'* (*Les Épîtres des Frères de la Pureté*), 5 vol., Beyrouth, 1995.
- Ibn Zur'a, *Kitāb Bārī Arminiyās li-l-ḥakim 'Aristūṭālīs* (*Le Traité Peri Hermeneias du sage Aristote*), éd. G. Géhamy-R. al-'Ajīm, Beyrouth, 1994.
- Ibn Sinā' (Avicenne), *Al-Sīfā'. Al-Manṭiq*, éd. I. Madkūr et alii, 9 vol., Le Caire, 1966 [le commentaire sur le *De interpretatione* se trouve dans le vol. 3].
- al-Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm, Fi fann al-manṭiq* (*L'Étalon du savoir, Sur l'art de la logique*), Dār al-Andalūs, Beyrouth, 1978².
- A. Alawi (éd.), *Mu'allafāt Ibn Bajja* (*Écrits d'Ibn Bajja*), Casablanca, 1983.

5.1 Autres textes arabes cités

- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-'Imtā' wa al-Mu'ānasa* (*Le Plaisir et la convivialité*), éd. A. 'Amīn-A. al-Zayn, 3 vol., Beyrouth, 1953.
- 'Abd al-Wahhād al-Murrakūšī, *Al-Mu'jib*, éd. S. al-'Aryān-M. al-'Arbī al-'Alāmī, Le Caire, 1949 (voir aussi A. Badr (éd.), *Les Almohades. Textes choisis et édités par A. B.*, Damas, 1978).
- Ibn Ḥallīḥān, *Wifāyāt*, éd. I. Abbas, 5 vol., Beyrouth, 1977.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 15 vol., sans nom d'éd., Beyrouth, 1990.

5.2 Autres ouvrages contemporains de référence

- P. Aubenque, « Herméneutique et ontologie, Remarques sur le *Peri hermeneias* d'Aristote », dans M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Paris, 1991, p. 93-107.
- Ch. Dayf, *Al-Madāris al-naḥwiyya (Les Écoles grammaticales)*, Le Caire, 1979.
- J. Elamrani-Jamal, « Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Baṭalīyūsī », *Arabica* 26.1, 1979, p. 76-89.
- A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, 1983.
- Frege, *Über Schoenflies : Die logischen Paradoxien der Mengenlehre*, dans H. Hermes-F. Kambartel-F. Kaulbach (éd.), *Nachgelassene Schriften*, Hambourg, 1969, p. 191-199.
- R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989.
- J. Jolivet, « Esquisse d'un Aristote arabe », dans M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Paris, 1992, p. 177-187.
- M. Mahdi, « Language and Logic in Classical Islam », dans G.E. v. Grunebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970.

**COMMENTAIRE MOYEN SUR
LE DE INTERPRETATIONE**

PREMIÈRE SECTION

Plan de la section

(1) Aristote a dit : Il faut que nous disions premièrement ce qu'est le nom et ce qu'est le verbe; puis nous dirons après cela ce que sont l'affirmation et la négation et, de manière générale, ce que sont l'assertion et l'énoncé, lequel est le genre de l'affirmation et de la négation.

Particularité des mots, universalité des notions

(2) Nous disons : les mots¹ qui sont employés dans le langage désignent au premier chef² les notions qui sont dans l'âme, et les lettres qui sont écrites désignent au premier chef ces mots. Et, de même que les lettres écrites – la graphie, veux-je dire – ne sont pas en elles-mêmes uniques pour toutes les nations³, de même les mots qui sont employés dans l'expression

1. On notera que le terme *lafz* employé ici par Averroès – que nous préférons traduire ici par « mot » plutôt que par « voix » – est, comme chez les autres commentateurs arabes d'ailleurs, l'équivalent de φωνή chez Aristote et de *uox* dans la traduction de Boèce : comme ces derniers termes, il désigne tout mot ou groupe de mot signifiant et susceptible d'être signifié par l'écriture en tant qu'il est prononcé. De la sorte, il se distingue aussi bien du mot écrit que du son non signifiant ou non scriptible (*ṣawt*) articulé par les bêtes : cf. *infra*, § 5, p. 82-83.

2. « Au premier chef » : nous traduisons ainsi l'ar. *awwalan*, qu'Averroès n'explique pas, mais qu'al-Fārābī glose en précisant que l'expression signifie « immédiatement », « sans intermédiaire » (*awwalan ay bi-lā wāsiqa*, p. 28 K.-M.).

3. Chez Ibn al-Muqaffa' (720-756), on trouve déjà cette quadruple distinction ainsi qu'un double classement : les notions et les êtres sont les mêmes chez toutes les nations, alors que le discours et l'écrit ne sont pas les mêmes : pour les êtres, « le ciel n'est pas autre chez les Perses et chez les Romains, ni la terre une terre autre », et pour les notions « ce qui est connu chez les Romains comme étant un cheval n'est pas considéré par les Perses comme étant un âne ». Cf. M.T. Dāneš-Pajūh (éd.), *Al-Manqiq li- 'Ibn al-Muqaffa'*, Téhéran, 1978, p. 25.

des notions ne sont-ils pas en eux-mêmes uniques auprès de toutes les nations¹. Et c'est pourquoi les deux modes de désignation que voilà se font par convention, non par nature. Quant aux notions qui sont dans l'âme, elles sont par elles-mêmes uniques pour tous, de même que les êtants, dont les notions qui sont dans l'âme sont les représentations et qu'elles désignent, sont uniques et sont par nature pour tous. Cependant, le propos concernant la désignation des êtants en dehors de l'âme | par les notions qui sont dans l'âme est étranger à la présente science et Aristote a déjà parlé de cela dans le traité *De l'âme*².

Composition, séparation et support de vérité

(3) Et les mots ressemblent aux notions intelligées en ce que, de même que la chose peut être intelligée sans être marquée de vérité ou de fausseté, de même le mot peut-il être compris sans être marqué de vérité ou de fausseté. Et, de même que ce qui est intelligé de la chose peut être marqué de vérité ou de fausseté, de même, dans le cas du mot, il peut se faire que ce qui en est compris soit marqué de vérité ou de fausseté. La vérité et la fausseté ne s'attachent aux notions intelligées et aux mots qui les désignent que lorsqu'ils sont composés les uns avec les autres ou séparés les uns des autres. En revanche, lorsqu'ils sont pris isolément, ils ne désignent pas la vérité ni la fausseté. Et le nom et le verbe ressemblent aux notions isolées qui ne sont ni vraies ni fausses – savoir celles qui sont prises sans composition ni séparation. Pour exemple de cela, nous disons « homme » et « blancheur » – et, tant que « est » ou « n'est pas » ne leur est pas apparié, cela n'est partant ni vrai ni faux et se contente de désigner la chose montrée³, sans que cette chose soit marquée de vérité ni de fausseté. C'est pourquoi, nous disons « bouc-cerf » et « phénix étrange »⁴ sans que cela

1. *Al-'umma*: terme qu'on traduit d'habitude par communauté et qui a une connotation religieuse, ce qu'atteste Ibn Manzûr (t. I, *Dâr al-Mâ'rif*, Le Caire, s.d., p. 135), qui indique que *'umma* signifie « religion ».

2. La difficulté de trouver dans le traité *De l'âme* le passage auquel Aristote renvoie à cet endroit du *De interpretatione* avait été le motif invoqué par Andronicus de Rhodes, selon Ammonius, pour attaquer l'authenticité de ce dernier traité. Pour la rétablir, Ammonius invoque nombre de passages du traité *De l'âme* susceptibles selon lui de laisser entendre que les notions puissent être décrites comme des passions de l'âme (p. 5.24-7.14). Au moment de commenter ce texte toutefois, il considère qu'Aristote renvoie ici à *De l'âme* III. 8, 432 a 12-14 : « Quant aux notions premières, en quoi différeront-elles de ce que sont les représentations ? Ne serait-ce pas plutôt que ces autres ne sont pas non plus des représentations, mais n'existent pas sans représentation ? » (p. 25.31-26.1).

3. « Montré » (*musâr ilay-hi*) est l'expression consacrée, chez les commentateurs arabes, pour caractériser la substance individuelle, le *tôdeh* tî d'Aristote.

4. Voir Zimmermann, p. 15, n. 4, et Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, t. I, p. 641 : « 'anqâ' muğrib : oiseau immense ... et l'on dit : 'c'est un des mots qui ne désignent aucune notion'.

soit marqué de vérité ni de fausseté, pour autant que « est » et « n'est pas » ne leur est pas apparié, que ce soit de manière absolue ou dans un temps – et nous disons alors « Un bouc-cerf est étant », « Un bouc-cerf est non étant », ou bien « Un bouc-cerf est » ou « n'est pas ». |

59

LE DISCOURS SUR LE NOM

Définition du nom : nom simple, nom composé

(4) Le nom est un mot qui désigne par convention une notion détachée du temps sans qu'aucune de ses parties, si elle est isolée, désigne une partie de cette notion, que le nom isolé soit simple (par exemple, *Zayd* ou *'Amr*¹) ou composé (par exemple, *'Abd al-Malik*, quand c'est le nom d'un homme) : de la sorte, *'Abd al-Malik*, quand c'est le nom d'un homme, si on en isole « *'Abd* » ou « *al-Malik* », cela ne désigne pas une partie de la notion que désignait l'ensemble des deux de la façon dont cela le désigne quand nous disons « *'abd al-malik* » si nous voulons dire que c'est l'esclave d'un roi (*'abdun li-malikin*). Et « *abd* » (esclave) désigne ici une partie de la notion qui était désignée quand nous disions « *'abd al-malik* » (esclave du roi) et, de la même façon, « *al-malik* » (le roi) désigne une partie de la notion. Et la différence entre les noms simples et les noms composés – par exemple *'Abd Qays* et *Ba'l Bek* – est que la partie du nom simple, c'est-à-dire la syllabe unique d'entre les syllabes dont se compose le nom, ne désigne rien absolument, ni par essence ni par accident – par exemple, le

[...] c'est celui qui est étranger (*'âgrabat*) au monde habité : il s'est éloigné et on ne le voit plus. » Le premier exemple (le bouc-cerf) provient d'Aristote ; quant au second, tout aussi traditionnel, il a été introduit par les commentateurs arabes, et le passage d'Ibn Manzûr cité montre que ce mot peut aussi bien servir d'exemple pour un être inexistant créé par l'imagination (équivalent du bouc-cerf aristotélicien) que pour un mot dépourvu de signification : il serait alors équivalent au *blituri* et au *skindapsos* des commentateurs grecs (voir par ex. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 17.22), ou plutôt au seul *skindapsos*, ce dernier pouvant malgré tout désigner un instrument de musique et être le nom propre d'un serviteur (fantaisiste) d'Homère : voir le propos de l'historien de Chios Hyperménès rapporté par Ptolémée Héphaïstion selon le *codex* 190 de la *Bibliothèque* de Photius, éd. et trad. Henry, t. III, Paris, 1962, p. 69.

1. *Zayd* et *'Amr* sont les deux exemples canoniques employés par les grammairiens arabes, comparables aux *Paulus* et *Petrus* de la tradition latine. Quant à *'Abd al-Malik*, Ibn al-Muqaffa', dans M.T. Dâneš-Pajûh (éd.), *Al-Mantiq li-'Ibn al-Muqaffa'*, Téhéran, 1978, p. 27, pour les noms composés, avait choisi *'Abd-allah* ; l'analyse est la même que pour *'Abd al-Malik*, mais c'est un prénom dont une des parties (Allah) « désigne isolément par accident » ; il est difficilement acceptable de considérer que « Dieu » ne désigne que par accident.

zāy de Zayd. Quant à la partie du nom composé, elle n'est désignante isolément que par accident – par exemple, si quelqu'un dont le nom est 'Abd al-Malik se trouve être l'esclave d'un roi.

Définition du nom (suite) : par convention

(5) Et, dans la définition du nom, « par convention » n'a été ajouté que dans la mesure où les mots employés par les gens dans le langage ne sont pas désignants par nature – ce qui est le cas de beaucoup de sons employés 60 par les animaux dans leur langage, | et ce sont « les sons qui ne s'écrivent pas »¹. Et les sons que modulent beaucoup d'animaux sont constitués à partir des syllabes qui constituent les termes employés par l'être humain dans le langage, ou bien à partir de syllabes constituées de lettres qui se

1. « Les sons qui ne s'écrivent pas » : le commentaire d'Averroès paraît ici quelque peu embarrassé sur le sens à donner aux ἀγράμματοι φόφοι qu'Aristote prête, entre autres, aux animaux en 16 a 28-29. Le problème porte en effet sur le sens à donner à l'adjectif ἀγράμματος, qu'Aristote emploie également, dans un contexte apparemment similaire, dans l'*Histoire des animaux* I. 1, 488 a 31-34 : « Les uns sont producteurs de sons (φονητικά), d'autres sont sans voix, d'autres encore ont une voix et, de ces derniers, les uns possèdent un dialecte et les autres n'ont pas de langage articulé (τὰ δὲ ἀγράμματα), les uns sont babillards et les autres taciturnes, les uns sont chanteurs et les autres non. » Entre le *De interpretatione* et l'*Histoire des animaux*, il apparaît cependant clairement que les distinctions opérées par Aristote entre son et voix, entre langage animal et humain, ne se recoupent guère. Dans le texte difficile de 16 a 28-29, ἀγράμματος pourrait donc signifier « non scriptible », au sens où ces sons ne peuvent recevoir d'expression entièrement adéquate au moyen des lettres de l'alphabet, mais Ishāq b. Hunayn avait traduit l'expression grecque par *al-aywāt allati lā tuktāb*, litt. « les sons qui ne s'écrivent pas » (*Manṭiq Arastū*, éd. 'Abd al-Rahmān Badawī, t. I, p. 100). Force est de constater toutefois que certains cris animaux au moins peuvent recevoir une expression écrite, comme le remarque par la suite Averroès, qui semble bien prendre le parti de considérer ces « sons qui ne s'écrivent pas » comme une expression technique « toute faite » – et de renoncer à l'expliquer. Les commentateurs avaient cependant proposé plusieurs solutions de la difficulté. Ammonius choisit de donner une pleine valeur à l'expression aristotélicienne : « Penser cependant que ces derniers [= les sons vocaux émis par les animaux irrationnels] sont eux aussi désignés au moyen de lettres, comme l'ont déjà fait certains de ceux qui se prétendent grammairiens, serait ridicule : certes, les auteurs comiques cherchent à imiter les grenouilles au moyen de leur "brekekekex koax koax" [Aristophane, *Grenouilles*, v. 209] et les porcelets au moyen de leur "koi koi" (Aristophane, *Acharniens*, v. 780) et tels et tels oiseaux différents au moyen de différents sons vocaux écrits, mais il ne faut pas pour autant juger que ce sont là leurs sons vocaux eux-mêmes, car nous serons alors amenés à reconnaître que le grondement de la mer et les sons produits par les poulies [allusion à Platon, *République* III, 397 a 5] ainsi que par de nombreux êtres inanimés sont eux aussi articulés du fait que nous voyons également la comédie oser chercher à les imiter » (p. 25.17-25). Al-Fārābī, pour sa part, choisit d'atténuer le sens de l'expression et d'admettre, semble-t-il, la possibilité d'une expression graphique accidentelle : « les sons qui ne s'écrivent pas, c'est-à-dire les sons qui ne sont pas caractérisés par le fait d'être désignés graphiquement ». Voir al-Fārābī, p. 19-20 Zimmermann et p. 31.23-25 K.-M.

rapprochent d'elles dans l'élocution, et ils désignent en eux-mêmes des notions chez les animaux.

Noms définis et indéfinis [16a 30-34]

(6) Et, d'entre les noms, les uns sont définis, les autres indéfinis. Est défini le nom qui désigne les possessions – par exemple, « homme » et « cheval ». Est indéfini le nom qui se compose du nom de la possession et de la particule « non », dans les langues où cette espèce du nom est employée – par exemple, lorsque nous disons « non-homme » et « non-cheval ». Les noms de cette sorte sont seulement appelés « noms indéfinis » parce qu'ils ne méritent pas d'être appelés « noms » de manière absolue, si tant est qu'ils ne désignent pas une possession¹ et qu'il ne s'agit pas non plus d'un énoncé négatif, parce que leur mode de désignation est celui du nom isolé, quand bien même il serait composé. Et c'est pourquoi la négation peut se joindre à lui de la façon dont elle se joint au nom défini.

Noms déclinés et indéclinés [16b 1-5]

(7) Également, si le nom est au cas-objet ou au cas indirect, ou s'il subit une autre altération analogue à cela, on ne dit pas de lui que c'est un nom de manière absolue, mais que c'est un nom décliné. Et d'entre les noms également, les uns sont | déclinés, les autres indéclinés. Et la définition 61 qu'il a employée pour définir le nom les embrasse tous deux, sinon que la différence entre le décliné et l'indécliné (qui, en arabe, est le cas-sujet) est que, si des mots tels que *kāna* (fut), *yakūnū* (est) ou *huwa al-ān* (se trouve à présent) sont reliés aux noms déclinés – ce sont ceux qui sont aussi appelés « obliques » –, et que l'on dit *Zaydan kāna* (fut Zayd) avec le cas-objet, ou *Zaydin kāna* (fut à Zayd) avec le cas indirect, cela n'est ni vrai ni faux. Et le nom indécliné (celui qui est appelé direct), si l'un de ces mots est relié à lui, est vrai ou faux – par exemple, lorsque nous disons *Zaydun kāna* (Zayd fut) ou *Zaydun wujida* (Zayd a existé), avec le cas-sujet.

(8) Et voilà ce qu'Aristote a mentionné à propos de la définition du nom et de ses différentes sortes.

1. *Malaka* est le terme technique pour désigner la possession, opposée à la privation (*adam*). Analyser le nom indéfini comme la désignation d'une privation, ce qu'Averroès fait ici, prépare la relation d'équipotence qui sera posée plus tard (3^e section, § 42-45, p. 111-115) entre propositions surprédiquées métathétiques (dont le prédicat est un nom indéfini comme « non juste ») et privatives (dont le prédicat désigne une privation, comme « injuste »).

LE DISCOURS SUR LE VERBE

Définition du verbe [16b 6-12]

(9) Le verbe – et c'est ce qui, chez les grammairiens arabes est appelé *fi'l*¹ – est un mot désignant une notion, ainsi que le temps de cette notion défini selon l'un des trois temps, savoir le passé, le présent ou le futur, sans non plus qu'aucune de ses parties soit désignante de manière isolée, et cela par essence.

Propre du verbe

Le propre du verbe est d'être toujours attribut² et non objet de l'attribution, prédicat et non sujet. C'est pourquoi il désigne toujours une notion dont la nature est d'être prédiquée d'autre chose qu'elle, et cela ou bien en tant que, par sa forme, il désigne la notion prédiquée et le lien du prédicat avec le sujet – et c'est le cas où il est attribut par lui-même, par exemple lorsque tu dis « Zayd guérit » et « Zayd marche » – ou bien en tant que, par sa forme, il désigne le lien du prédicat avec le sujet – si le prédicat est un nom, par exemple lorsque tu dis « Zayd | est animal ». Et le prédicat qui désigne le lien avec le sujet relève ou bien de ce qui est dit dans un sujet

62

1. Dans le *Kitāb* de Sibawayh (éd. 'Abd al-Salām M. Hārūn, Beyrouth, 1988³, p. 12), *fi'l* signifie « action » aussi bien que « verbe », c'est-à-dire cette classe de mots qui est utilisée pour exprimer les actions. Ici c'est le second sens qui est retenu : cf. l'essai d'Averroès « Du nom et du verbe » § 1, traduit en appendice p. 155 *infra*. Averroès opte cependant pour *kalima* plutôt que pour *fi'l*. Ce choix s'explique par l'indication aristotélicienne selon laquelle, dans toute proposition, il y a un verbe. Or, dans l'usage de la langue arabe, il peut y avoir des propositions nominales et en même temps prédicatives. *Fi'l*, qui signifie verbe chez les grammairiens, est donc trop restrictif. Le choix de *kalima* est le choix d'un terme plus large, pouvant inclure le cas des propositions nominales. La présentation selon laquelle le verbe est un nom auquel s'ajoute une détermination temporelle est proche de celle de l'école grammairienne de Koufa. Dans le *Kitāb* de Sibawayh, nous pouvons lire ceci (p. 20) : « Sache que certains mots sont plus lourds que d'autres. Ainsi, les verbes sont plus lourds que les noms, car les noms sont premiers. De plus, les verbes sont plus chargés de détermination que les noms, c'est pourquoi la marque d'indétermination que l'on trouve dans les noms (*scil.* la nounation) ne s'y trouve pas. [...] Ne vois-tu pas que tout verbe a un nom qui lui est associé, faute de quoi ce n'est pas un énoncé, tandis que le nom peut se dispenser du verbe ? Nous disons ainsi : "Dieu [est] notre divinité, et "Abdullah notre frère" ».

2. Les grammairiens arabes utilisent le couple *muhtada' / habar*, litt. « le nom par lequel on attaque le discours » suivi de « celui qui donne une information ». Ici, Averroès adopte la terminologie des logiciens : *mawdū' / mahmūl*, mais n'hésite pas à reprendre en partie celle des grammairiens : *al-muhabbar 'anhu / al-habar*, « informé » / « informant ».

– cela s'il s'agit d'un accident dans un sujet – ou bien de ce qui est dit d'un sujet – si le prédicat est une partie du sujet¹.

Différence spécifique du verbe

Et, pour ce qui a été ajouté dans la définition du verbe, que, outre sa désignation de la notion, il désigne le temps de cette notion, c'est la différence qui distingue le verbe du nom. Et c'est ainsi que, lorsque nous disons « guérit » – et c'est un verbe –, cela désigne ce qui est désigné lorsque nous disons « guérison » – et c'est un nom – ainsi que le temps, présent ou futur, dans lequel se produit cette guérison.

Verbes définis, verbes indéfinis [16b 13-16]

(10) Et, d'entre les verbes également, les uns sont définis, les autres indéfinis. Défini est celui qui désigne la notion que désigne le nom défini ainsi que le temps de cette notion. Est indéfini celui qui désigne ce que désigne le nom indéfini ainsi que le temps de cette notion, c'est-à-dire la privation de ce que désigne le nom défini – j'entends la privation qui a été définie dans le traité des *Catégories*², par exemple lorsque nous disons « n'a pas guéri », cela désigne ce qui est désigné lorsque nous disons « non-guérison », ainsi que le temps de cette notion. Le verbe indéfini est l'une des espèces du verbe, si tant est qu'il a été compris sous la définition du verbe au sens absolu énoncée précédemment et possède le propre du verbe énoncé précédemment – savoir qu'il ne désigne jamais que | ce dont la 63 nature est d'être prédiqué d'autre chose que soi, que la chose soit prédiquée du sujet ou qu'elle soit dans le sujet. Cette sorte n'a été appelée verbe indéfini que parce qu'il dérive d'un nom indéfini. Or cette espèce de verbe n'existe pas dans la langue arabe, de même que n'existe pas le nom indéfini.

1. Averroès s'appuie ici sur la distinction entre prédication essentielle et accidentelle effectuée dans les *Catégories*, § 2, 1 a 20-b 19. Voir aussi Averroès, *Commentaire moyen sur les Catégories*, § 7-11, p. 79-80 (à propos de ce passage). La distinction sera fondamentale pour résoudre des difficultés soulevées plus bas dans le *De interpretatione* : voir nott *infra*, § 63, p. 130.

2. Cf. *Catégories*, § 10, 12 a 26-12 b 25, et le *Commentaire moyen* d'Averroès *ad loc.*, § 92-95, p. 137-139 : Averroès fait ici quelque peu violence à la définition qu'Aristote donne de la privation dans les *Catégories*, où le terme privation est réservé au sujet susceptible de recevoir telle privation, à qui la possession symétrique appartient naturellement, au moment où la possession doit naturellement s'y trouver (ni la pierre, ni le chaton nouveau-né ne peuvent être dits aveugles). Ici Averroès ignore ces restrictions mais semble néanmoins en retenir (et en détourner) la clause temporelle pour l'appliquer au verbe indéfini.

Verbes déclinés, verbes indéclinés [16b 17-19]

(11) D'entre les verbes, certains sont déclinés, d'autres indéclinés – ce sont ceux auxquels le nom de verbe est appliqué de manière absolue. Le verbe indécliné est celui qui désigne, dans la langue de nombreuses nations, le temps présent, tandis que le décliné est celui qui désigne le temps qui entoure, en quelque sorte, le temps présent, à savoir les temps passé et futur. Or le temps présent n'a pas de forme propre dans la langue arabe : la seule forme qu'il possède dans le parler arabe est commune au présent et au futur, par exemple lorsque nous disons *yaṣiḥḥu* (il guérit / guérira) et *yamṣī* (il marche / marchera). Et c'est pourquoi les grammairiens arabes¹ ont dit que, si l'on veut le spécifier pour le futur, on y intègre le *sin* ou bien *sawfa* et on dit alors *sayasiḥḥu* (il guérira) ou *sayamṣī* (il marchera). Et le temps présent est celui que la pensée prend comme existant en acte et comme montré – par exemple lorsque nous disons « à cette heure » ou « en ce moment ». C'est pourquoi le nom de « temps » a été dit de cela de manière absolue : c'est que c'était le plus connu auprès de tous² et que c'était par relation avec lui que l'on comprenait les temps passé et futur. De fait, le passé est ce qui est antérieur à ce temps, et le futur ce qui lui est postérieur. | Quant à la question de savoir si ce qu'on s'imagine du temps présent existe ou n'existe pas de la façon dont on se l'imagine, cela ne relève pas de ce qui est requis en ce lieu.

Synthèse (I) : la ressemblance du verbe avec le nom [16b 20-26]

(12) Le verbe ressemble au nom et participe de lui dans la mesure où, s'il est dit isolément, il fait comprendre une notion indépendante et pour elle-même, de même que le nom fait comprendre cela s'il est dit isolément et pour lui-même. C'est pourquoi, si l'auditeur les entend, il s'en contente, si ce n'est qu'il ne comprend pas, à partir de la notion qu'il appréhende grâce à eux, si pour autant la chose existe ou n'existe pas – par exemple, lorsque nous disons « fut » ou « est » – cela si ces verbes sont des attributs par eux-mêmes. En revanche, si ce sont des copules, ils ne font pas comprendre une notion indépendante et pour elle-même – comme c'est le cas pour la particule – parce qu'ils ne désignent alors que la composition du prédicat avec le sujet, et il n'est pas de moyen qui permette de comprendre

1. *Sawfa* (Ibn Manzūr, *op. cit.*, t. III, p. 2152) : mot dont la signification est le retardement; particule dont on a fait un verbe selon Ibn Jinnī, cité par Ibn Manzūr, et qui signifie différer indéfiniment quelque chose. Quant au *sin*, c'est une particule qui s'ajoute au verbe pour (p. 2173) indiquer qu'il est au futur.

2. Voir al-Fārābī, p. 40.18-25 et p. 41.1-7 K.-M. Al-Fārābī mentionne deux acceptations de l'instant : l'acceptation d'Aristote, telle qu'elle est donnée au livre IV de la *Physique*, et l'acceptation commune qui en fait un intervalle indéfini entre le passé et le futur.

la composition sans comprendre les choses composées : et cela se produit dans leur emploi explicite – par exemple, lorsque tu dis « Zayd est savant » ou « n'est pas savant ». Et il est deux sortes de verbes, une sorte qui se comprend par elle-même – et ce sont les verbes qui sont en eux-mêmes attributs – et une sorte qui ne se comprend pas par elle-même – ce sont les verbes copules, qui sont appelés existentiels (*wujūdiyya*)¹. | 65

Synthèse (II) : les réquisits

(13) Voilà ce qu'il a dit de la définition du nom et du verbe, et tel est ce qu'il faut connaître de leurs différentes sortes. Ce sont elles qui distinguent les propositions selon leurs distinctions; quant aux particules, il les mentionne dans le traité de la *Poétique*².

1. Sur cette expression et sur les différentes traductions qui en ont été proposées, on se reporterà utilement à l'article de A. Elamrani-Jamal, « La proposition assertorique (*de inesse*) selon Averroès », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, coll. « Études de Littérature Ancienne » n° 9, Paris, 1999).

2. Averroès répond ici brièvement à une question traditionnellement soulevée par les commentateurs du *De interpretatione*, au moins depuis Alexandre d'Aphrodise : pourquoi Aristote n'y traite-t-il que du nom et du verbe et néglige-t-il les autres parties du discours ? Les commentateurs se réfèrent alors généralement aux deux listes octopartites des grammairiens antiques (nom, pronom, verbe, participe, adverbe, article, préposition, conjonction) et de la *Poétique*, chap. 20, 1456 b 20-21 (lettre, syllabe, conjonction, article, nom, verbe, cas, énoncé), avec une préférence pour la première (Boèce, Ammonius et, apparemment, Alexandre – qui semble du moins avoir été amené à s'expliquer sur le statut de l'adverbe). Ammonius, qui discute la difficulté avec le plus de détails, propose une réponse en trois étapes échelonnées à partir du propos spécifique d'Aristote dans le *De interpretatione*. La première est minimaliste : Aristote se contente de traiter des deux parties nécessaires et suffisantes à la constitution d'un énoncé apophantique (p. 11.1-7). La deuxième est réductionniste : pronom et participe peuvent être repliés sous le nom et le verbe selon leur position de sujet ou de prédicat, tandis que l'adverbe, la conjonction, l'article et la proposition ne signifient rien par eux-mêmes et se contentent de cosignifier (p. 11.8-12.15). Dans un troisième temps, Ammonius peut alors établir une différence entre « parties de l'énoncé » ($\muέρη λόγου$), le nom et le verbe, et « parties de la diction » ($\muέρη λέξεως$), où il semble confondre, aussi bien, les listes des grammairiens et celle de la *Poétique* (p. 12.16-13.18) : l'énoncé est « la somme au premier chef des mots qui désignent les réalités » (p. 13.7-8) tandis que la diction est celle « de tous ceux qui sont mis en œuvre pour le langage purement et simplement » (p. 13.8-9), réunit les mots qui sont directement signifiants (désignation au premier chef) aussi bien que ceux qui sont cosignifiants et font office de chevilles (désignation au second chef) et relève d'une *έρμηνεία* qualifiée, « qui vise déjà la beauté et un agencement qualifié » (p. 13.17-18), dont l'étude, en raison de cette recherche stylistique, appartient donc à la *Poétique*.

Boèce, pour sa part, tout en adoptant un principe d'explication similaire, se réfère, dans la première « édition » de son commentaire, au titre même du traité, qui en détermine le propos : dès lors qu'il définit l'« interprétation » (*interpretatio*) comme « une voix désignante

qui désigne quelque chose par elle-même» (*vox significativa per se ipsam aliquid significans*), toutes parties du discours qui ne signifient qu'en composition, ne peuvent être considérées comme des *interpretationes* et sont par conséquent exclues du traité (p. 32.8-26). Cette explication est reprise dans la « seconde édition », où nom et verbe sont tout d'abord distingués, en tant que « parties de l'interprétation » (*partes interpretationis*), des « parties de la diction » (*partes elocutionis*) de la *Poétique* (p. 6.7-7.5 et 8.7-20), puis, en tant que « parties de l'énoncé au sens propre » (*partes orationis propriae*) des parties du discours établies par les grammairiens (p. 14.9-15.25). Si le principe de résolution demeure identique, la diction selon Boèce ne saurait cependant recouvrir entièrement l'*éρμηνεία* qualifiée qu'y voit Ammonius.

Dans le commentaire d'al-Fârâbî, la question s'est déplacée et il n'est plus question de catégories grammaticales étrangères à Aristote : « Aristote s'est borné, dans l'énumération des parties du discours, à ces deux dernières [= le nom et le verbe] seulement puisqu'il n'avait besoin que de celles-là dans l'immédiat, indépendamment des parties-outils (*al-adawât*) ; quant aux parties-outils, il les mentionne dans le traité de la *Poétique* et dans le traité de la *Rhétorique* » (p. 39 D.-P.). Si aucune justification n'est donnée, on retrouve néanmoins la distinction des parties du discours entre mots signifiants au premier chef et chevilles auxiliaires de la signification. Toutefois, si la référence au chapitre 20 de la *Poétique* demeure identique, le renvoi à la *Rhétorique* permet de voir qu'al-Fârâbî a surtout en vue ici les conjonctions : il fait en effet allusion à la liste des cinq éléments de l'ἐλληνίζειν (usage correct des conjonctions, des noms appropriés, d'expressions non amphiboliques, du genre des noms, du nombre), l'ἐλληνίζειν étant lui-même le principe de la *lexis*, telle qu'Aristote l'oppose au *logos* (*Rhétorique* III. 5, 1407 a 19-b 10) : la seule donnée de cette liste qui puisse être qualifiée de partie-outil, et la seule à être commune à la liste de la *Poétique*, est bien évidemment la conjonction. On a donc ici à la fois restriction et changement de perspective.

Averroès semble bien reprendre ici le point de vue restreint d'al-Fârâbî et s'en tenir aux particules. On notera toutefois que le terme employé n'est pas *adawât* mais *hûrûf* ; or *hûrûf* peut recouvrir une pluralité de sens et désigner aussi bien la lettre écrite que la particule de conjonction et la préposition – pluralité de sens entre lesquels nous nous sommes vus contraints de choisir pour la présente traduction. Averroès paraît donc avoir ici choisi d'adopter un terme ambigu susceptible de recouvrir, dans la liste octopartite de la *Poétique*, aussi bien la lettre que la conjonction : dans son *Commentaire moyen à la Poétique*, si, à propos de la liste du chapitre 20 (cf. les § 79-86 du commentaire, p. 109-113), il réserve à la conjonction le terme technique de *ribât*, aux lettres celui d'*usûqâsât* et à l'« article » celui de *fâsîla*, on s'aperçoit néanmoins que la désignation en termes de *hûrûf* est, de manière plus relâchée, commune aux trois (p. 109, 1, 4, 7, etc. pour la lettre; p. 111, l. 6 et 7 pour la conjonction; p. 111, l. 10 et 13 pour l'« article »). Il semble donc qu'Averroès ait voulu conserver un champ d'application plus large à ces éléments périphériques renvoyés à la *Poétique*. Par ailleurs, on peut se demander s'il n'a pas également cherché ce faisant à prévenir également une objection éventuelle soulevée par certains commentateurs : pourquoi Aristote, après avoir parlé des lettres écrites au début du traité (en 16 à 3-6), n'en parle-t-il plus par la suite ? Cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 19,27-32. Le renvoi à la *Poétique* permet alors de résoudre économiquement les deux difficultés simultanément.

Plus généralement, on remarquera qu'à partir d'ici, et jusqu'à la fin de la section (§ 21, p. 95), Averroès s'emploie à restreindre le domaine propre du *De interpretatione* en accord avec la visée propre du traité, en renvoyant les éléments rejetés à la partie de l'*Organon* dont ils relèvent.

LE DISCOURS SUR L'ÉNONCÉ

*Définition et commentaire de la définition :
parties signifiantes / non signifiantes [16b 27-34]*

(14) L'énoncé est un mot désignant, dont l'une des parties premières, savoir les simples¹, est désignante isolément en tant que mot, pris comme partie isolée et non comme affirmation ou négation – par exemple lorsque nous disons « l'homme *est* animal ». De fait, le mot « l'homme », qui est une première partie de cet énoncé désigne une chose isolée, non pas en tant que cette chose est existante ou non existante, et il en va de même pour « animal », qui est la seconde partie de cet énoncé. Et ce qui a été apporté dans la définition de l'énoncé par le fait qu'une de ses parties premières désigne une notion isolée, c'est la différence grâce à laquelle l'énoncé se distingue du nom. De fait, dans le nom simple, la partie – c'est-à-dire la syllabe – ne désigne rien absolument² et, dans le nom composé également, la partie ne désigne rien, sinon par accident – par exemple s'il advient accidentellement à un homme dont le nom est 'Abd al-Malik d'être l'esclave d'un roi³. |

60

Commentaire de la définition (II) : « par convention » [17a 1-2]

(15) L'énoncé n'est désignant que de manière conventionnelle, non par nature, ni d'une manière qui ferait qu'il y ait pour toute notion composée un mot composé qui la désigne par nature, sans que cette désignation se trouve dans un autre mot distinct de lui, de la façon dont l'acte de l'instrument ne se trouve pas dans autre chose que dans l'instrument⁴. Or

1. La précision est importante dans ce passage où Averroès, par « partie première », évoque tantôt l'ordre du mot dans l'énoncé (« le bouc-cerf » est la première partie et une partie première de « Le bouc-cerf est cruel »), tantôt son statut dans la constitution de l'énoncé (« cruel » sera alors également une partie première).

2. En effet, la syllabe « ris », encore que signifiante isolément, est absolument dépourvue de signification dans le mot « souris », à la différence des parties du mot composé, qui, bien que non signifiantes, peuvent avoir une signification accidentelle.

3. Voir *supra*, § 4, p. 81-82.

4. La pensée d'Averroès se comprend malaisément ici si l'on ne prend pas en considération le commentaire d'al-Fārābī et les différentes positions évoquées par ce dernier. Al-Fārābī, en effet, les agence par ordre de naturalisme décroissant : certains (A) considèrent que les mots simples eux-mêmes ne désignent pas par convention. Parmi eux, certains (A1) considèrent qu'ils sont désignants par nature. Aucune place n'est laissée au libre arbitre. Ce serait une position cratyienne stricte. D'autres (A2) considèrent que ce sont des instruments produits par la volonté de la façon dont sont produits les instruments des arts, de la façon, peut-on penser, dont la forme de la scie doit se régler, si on veut l'utiliser pour exécuter l'acte qui lui est propre, sur la nature des choses (la scie ne peut avoir d'autre acte

certains sont d'opinion que la désignation des mots se fait ainsi, tandis que d'autres sont d'opinion que les mots désignent par nature, sans que nous ayons sur eux aucune liberté absolument – ni liberté de composition arbitraire, ni liberté de composition naturelle – et c'est l'opinion de ceux qui considèrent qu'il existe pour les mots des compositions qui désignent par nature chaque notion individuellement. Et¹ il est possible de dire : Aristote, dans la définition du nom, a seulement dit « un mot qui désigne par convention » en ce sens. Mais il se peut que, par « mot », il ait voulu dire « un son », si l'on dit que le mot duquel participent « homme » et « animal » est un homonyme – et c'est ceci qui est correct.

Complet / incomplet : l'architecture de l'Organon [17a 5-8]

(16) D'entre les énoncés, les uns sont complets, les autres incomplets. D'entre les complets, les uns sont apophantiques, les autres non apophantiques

que de scier, et le marteau ne peut accomplir l'acte de la scie), mais dont une certaine place est laissée à la volonté en ce qui concerne la production de la scie et peut-être aussi une certaine variété dans les formes, pour peu qu'elle respecte les critères fondamentaux exigés par la scie : c'est ainsi que les mots *hudhud* (huppe) et *aq'aq* (pie) désignent par nature la notion de l'animal en question en tant que l'onomatopée représente la connaissance d'un accident qui indique en propre l'animal désigné (en l'occurrence son cri). Toutefois, dans d'autres mots, seule une partie du phonème est concernée, comme la première syllabe de *zunbūr* (guêpe) et de *tunbūr* (nom d'un instrument de musique à six cordes), voire une lettre simplement dans d'autres cas.

D'autres (B), considèrent que les mots simples sont désignants par convention, mais que les mots composés à partir d'eux ne le sont plus, dans la mesure où la nature de la chose désignée exige de l'être par un mot composé ou dérivé.

Pour d'autres encore (C), les mots, simples et composés, sont désignants par convention, mais l'énoncé qu'ils composent ne désigne pas par convention dès lors que la composition de l'énoncé se règle sur la composition des choses.

Aristote enfin (D) considère que tout cela (mots simples, composés et énoncé) est désignant par convention.

Averroès condense ici l'exposé d'al-Fārābī, non sans une certaine confusion entre A1, B et C, et présente, dans l'ordre, les positions D, A2 et A1-B-C.

1. Les deux phrases qui suivent n'apparaissent que dans le seul manuscrit F et ne figurent pas dans la traduction de Guillaume de Luna. Le sens en est obscur, et la nature du propos semble se rattacher davantage à la définition du nom *supra*, au § 4. Non sans une certaine hésitation, nous proposons de comprendre le problème de la manière suivante. Si l'on considère que, dans la définition du nom « Le nom est un mot qui désigne par convention », « mot » est le genre, et « qui désigne par convention » la différence spécifique, cela implique l'exclusion de mots qui ne désigneraient pas par convention ou qui ne seraient pas désignants (ces mots qui ne désignent pas par convention seraient alors désignants par nature au sens qui vient d'être évoqué). Or, on l'a vu, tout mot est désignant et désignant par convention (à la différence du son) : il faut alors supposer que « mot » est ici employé au sens de « son » et se trouve par conséquent être un homonyme dans la mesure où sa définition ne recouvre pas celle du mot tel qu'il a été évoqué précédemment.

tiques – par exemple, l'ordre et la défense. Et le but visé¹ ici est de ne parler que de l'énoncé apophantique. Quant aux autres énoncés complets, il en parle dans les traités de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, de même qu'il parlera des différentes sortes d'énoncés incomplets – ce sont les définitions et les descriptions – dans le traité de la *Démonstration*². |

Spécificité de l'énoncé apophantique et division interne [17a 9-10]

(17) L'énoncé apophantique est celui qui est marqué de vérité et de fausseté. Il est de deux sortes, le simple et le composé³. Le simple est ce

1. « But visé » : nous traduisons ainsi l'ar. *qaṣd*, qui, avec *gārd*, est l'équivalent du grec *σκοπός* ou *πρόθεσις*. Dans la tradition du commentarisme néoplatonicien (sous l'influence, notamment, de Jamblique), chaque traité se voit assigner une « visée » unique et compréhensive qui doit rendre compte de la totalité de l'ouvrage commenté. Traditionnellement, la visée du *De interpretatione* est de traiter « de la première composition des mots simples qui se produit selon l'espèce catégorique de l'énoncé apophantique » (Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 4.6-7), c'est-à-dire, pour reprendre les termes d'Averroès, de l'énoncé apophantique simple et complet. Ce propos exclut : a) une étude des mots simples indépendamment de leur composition, ce qui est l'objet des *Catégories*; b) les énoncés non complets (définition et description), traités dans les *Seconds Analytiques*; c) les énoncés complets non apophantiques (Ammonius, p. 2.9-3.6, mentionne les quatre autres espèces traditionnelles d'énoncés : clétiques, impératifs, interrogatifs, précatifs, auxquels il adjoint le juratif, l'institutif, le suppositif, le simili-jugement et le dubitatif des stoïciens – une liste que l'on retrouve, avec la même fonction mais commise aux modes du verbe, dans la *Logique* de Paul le Persé, § 14-15, p. 11-12), traités dans la *Rhétorique* et dans la *Poétique*; d) les énoncés apophantiques non simples, c'est-à-dire essentiellement les syllogismes catégoriques et hypothétiques formés à partir des énoncés catégoriques simples (cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 3.6-4.4), étudiés dans les *Premiers Analytiques* (cf. *infra*, § 18, p. 93). A ces derniers il conviendrait d'ajouter (e) les énoncés apophantiques simples mais non uns, traités dans les *Réfutations sophistiques*. On sera attentif à la manière dont la précision de la visée du traité permet, ici et dans les paragraphes suivants, à Averroès de rappeler discrètement l'architecture de l'*Organon* arabe (incluant la *Rhétorique* et la *Poétique*) et la place qui y est assignée au *De interpretatione*. — On comparera la définition de la visée du traité selon al-Fārābī : « La visée d'Aristote dans le traité *De l'interprétation* est de parler de l'énoncé apophantique catégorique simple du point de vue de sa composition, non du point de vue de sa matière [= l'objet des *Catégories*], des différentes sortes d'énoncés catégoriques apophantiques simples qui s'opposent du point de vue de leur composition, de ce qui compose l'énoncé apophantique, de la manière dont il est composé et de ce qui le relie » (p. 1 D.-P.).

2. Le traité de la *Démonstration* est le titre donné aux *Seconds Analytiques* par la tradition arabe ainsi que par une partie de la tradition grecque. On prendra garde que la variation temporelle dans les verbes employés ici ne correspond pas à un ordre de lecture qui placerait *Rhétorique* et *Poétique* avant les *Seconds Analytiques*. Notons par ailleurs qu'Averroès ne mentionne pas les *Topiques* à propos de la définition, ce que fait en revanche al-Fārābī.

3. On prendra garde que l'opposition simple-composé n'est pas employée dans ce paragraphe et dans celui qui lui fait suite avec le même sens. « Simple » qualifie ici l'énoncé dont le prédicat et le sujet sont tous deux uns (« Le philosophe est gentil » vs. « Le chien est

qui est composé d'un prédicat un et d'un sujet un, non d'un prédicat pluriel, ni d'un sujet pluriel. Et cela couvre deux espèces, la première espèce, antérieure, l'affirmation, et la seconde espèce, postérieure, la négation¹.

Enoncé un et pluriel, simple et composé [17a 13-17]

(18) On peut dire de l'énoncé qu'il est un si c'est la définition d'une chose une – par exemple, lorsque nous disons de l'homme « animal rationnel », sinon que ce sens d'« énoncé un » est en dehors du but que nous nous sommes fixé dans ce traité².

L'énoncé simple est un quand le sujet y désigne une notion une, et de même pour le prédicat. Également, l'énoncé apophantique est pluriel quand le prédicat ou bien le sujet, ou bien les deux à la fois, y désignent des

aquatique »), qu'Averroès qualifia d'« énoncé un » au § 18, réservant la désignation d'« énoncé simple » à celui qui ne relie pas plusieurs propositions au moyen d'une conjonction (« Philippe est longanime » vs. « Philippe est longanime et Laurent est perspicace »).

1. On prendra garde que la façon dont Averroès présente l'affirmation et la négation tient compte du débat qui avait opposé Porphyre à Alexandre d'Aphrodise, les commentateurs ultérieurs adoptant unanimement la thèse porphyrienne. Si affirmation et négation sont les deux subdivisions de l'énoncé et qu'il n'existe que trois modes de division (division du genre selon ses espèces [a], du tout selon ses parties [b], du mot homonyme selon ses significations [c]), Alexandre, selon Ammonius, excluait (a) en s'appuyant sur le fait que les espèces produites par division du genre doivent être de rang égal (l'homme est autant animal que le cheval, cf. *Catégories*, chap. 13, 14 b 33-15 a 3) alors que la négation est manifestement postérieure à l'affirmation (cf. Aristote, *Seconds Analytiques* : I. 25, 86 b 33-36 : « l'affirmative, par rapport à la négative, est première et plus connue, car c'est par l'affirmation que la négation est connue, et l'affirmation est antérieure à la façon dont l'être l'est aussi par rapport au non-être »). L'hypothèse (b) étant évidemment absurde (on aurait alors affaire à des parties qui ne seraient ni homéomères ni anoméomères, pouvant être qualifiées du nom du tout), Alexandre adoptait (c). Cette solution était évidemment gênante, et Porphyre l'aurait critiquée en rappelant qu'il peut bien y avoir de l'antérieur et du postérieur entre espèces d'un même genre, pour peu que ce ne soit pas en tant qu'elles procèdent de ce genre : n'étant ni plus ni moins énoncées l'une que l'autre, négation et affirmation peuvent donc être considérées comme ces espèces et conserver un rapport d'antérieur et de postérieur comme de plus simple à plus composé : cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 15.16-30 et 67.31-68.9, ainsi que le commentaire de Boèce, « Seconde édition », p. 16.6-18.26 et 98.14-99.11. Quant à al-Fārābī, p. 52-53 K.-M., il donne trois raisons de l'antériorité de l'affirmation sur la négation. La première est un argument de simplicité : dans une négation il y a la particule de la négation en plus. La deuxième est un argument de perfection : l'affirmation nous fait connaître l'essence, la négation nous informe sur ce qui est extérieur à l'essence d'une chose. La troisième est un argument tiré de l'usage : l'affirmation est plus souvent utilisée dans un syllogisme que la négation.

2. Voir *supra*, § 16, p. 91.

notions plurielles. L'énoncé composé est un par liaison grâce à une liaison qui le lie ; et il est pluriel s'il n'a pas de liaison qui le lie.

De la sorte, tout énoncé est soit un, soit pluriel. S'il est un, soit il est un en tant que le sujet et le prédicat y désignent tous deux une notion une, soit il est un du point de vue de la liaison qui le lie – et ce sont les énoncés dans lesquels il y a plus qu'un sujet un et qu'un prédicat un, par exemple les syllogismes hypothétiques et catégoriques¹. Les hypothétiques sont uns à la faveur de la liaison [qu'est la particule conditionnelle – par exemple, 68 lorsque nous disons « si le soleil est levé, alors il fait jour » (*in kānat as-ṣamsu ḥāli'a, fa'-n-nahāru mawjūd*) : le *fā'*² est ce qui a fait de ces deux énoncés simples (lorsque nous disons « le soleil est levé » et « il fait jour ») un énoncé un. Quant au catégorique, il est un à la faveur de la liaison qu'est le moyen terme – par exemple, lorsque nous disons « l'homme est un animal » et « l'animal est un corps » de la façon dont il va être question par la suite³. Et si l'énoncé est pluriel, il est pluriel soit en tant que le prédicat, le sujet ou les deux à la fois y désignent des notions plurielles, soit en tant qu'ils n'ont pas de liaison qui les lie.

Présence et modalité de la copule [17a 9-11]

(19) En tout énoncé apophantique, il ne saurait manquer de se trouver un verbe – je veux dire un *fī'l'*⁴ – ou bien ce qui tient lieu du verbe dans la liaison du prédicat avec le sujet. C'est ainsi que, dans l'énoncé apophantique où le sujet est un nom et le prédicat un nom, il ne saurait manquer de se trouver un verbe, ou bien ce qui tient lieu du verbe, pour désigner la liaison du prédicat avec le sujet. Et cela, ou bien en acte et explicitement, ainsi que c'est le cas en dehors de la langue arabe, ou bien en puissance et implicitement, ainsi que c'est le cas dans la plupart des cas en arabe⁵. En effet, puisqu'il y a là trois notions – un sujet, un prédicat et une relation qui

1. En effet, on n'a pas affaire ici à un énoncé apophantique susceptible d'être vrai ou faux : la définition et son unité seront traitées au livre II des *Seconds Analytiques*. Dans son commentaire, Averroès souligne alors que la définition doit être une à la manière dont un vers est un et un poème est un. Cf. *supra*, p. 91, note 1.

2. Le syllogisme, qu'il soit hypothétique ou catégorique, est un énoncé apophantique composé. L'élément de liaison qui fait l'unité du syllogisme catégorique est le moyen terme, et celui qui remplit cette fonction dans le syllogisme hypothétique est le « si... alors » rendu ici par *fā'*. Voir le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, § 174, p. 197, sur la différence de statut entre le moyen terme et le « si... alors ».

3. Voir les *Premiers Analytiques* I. 4, 225 b 32-39. On a ici les deux prémisses d'un syllogisme en *Barbara* : le moyen terme est « l'animal ».

4. Cf. § 9, p. 84, *supra*.

5. Cf. Al-Fārābī, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 55.27-56.3.

relie le prédicat et le sujet –, il est nécessaire qu'il y ait trois mots – un mot qui désigne le sujet, un mot qui désigne le prédicat et un mot qui désigne la relation. Et il se peut que le mot qui désigne la liaison du prédicat avec le sujet désigne sa liaison dans les temps passé ou futur ou maintenant – ainsi, lorsque tu dis « Zayd est maintenant savant », « Zayd était savant », ou « Zayd sera savant » – et il se peut qu'il désigne une liaison détachée du temps : c'est l'^{la} prédication nécessaire, par exemple lorsque l'on dit « Le triangle est ce dont les angles sont égaux à deux droits ». Il n'existe pas, dans la langue arabe, de mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *huwa* – par exemple, lorsque nous disons *Zaydun huwa ḥayawān* – ou bien *mawjūd* – par exemple, lorsque nous disons *Zaydun mawjūdun ḥayawānan*.

Le support de la vérité : l'assertion [17a 20-24]

(20) Le nom et le verbe ne sont ni vrais ni faux. En revanche, l'énoncé est ce qui est tenu pour vrai ou pour faux. Et l'énoncé qui est tenu pour vrai ou pour faux est appelé « apophantique » et est appelé « assertion ». Quant à l'assertion simple, l'affirmation y ressemble à la pose de quelque chose sur autre chose, et la négation au retrait de quelque chose hors d'autre chose. Et leur assemblage est l'énoncé composé. L'assertion simple peut également être décrite en ce que c'est un mot qui désigne que la chose existe ou n'existe pas, cela ou bien dans le passé, ou bien dans le futur, ou bien dans le présent, ou bien dans l'absolu.

Affirmation et négation : condition de leur opposition [17a 25-38]

(21) Quant à l'affirmation, c'est l'assertion où l'on atteste quelque chose d'autre chose, tandis que la négation est l'assertion où l'on dénie¹ quelque chose d'autre chose. Et puisqu'il peut se faire que, par l'énoncé, on asserte, selon le mode de ce qui est dans l'âme, de ce qui existe en-dehors de l'âme que cela n'existe pas, de ce qui n'existe pas en-dehors de l'âme que cela existe, de ce qui existe que cela existe et de ce qui n'existe pas que cela n'existe pas², et cela soit d'une assertion absolue ou bien dans l'un des trois temps – savoir le présent, le passé ou le futur –, il peut se faire que tout ce qu'affirme l'une affirmative soit nié par une négative et que tout ce qu'a nié une négative soit affirmé par une affirmative. S'il en est ainsi, toute

1. *Nafy* est le terme consacré chez les grammairiens pour parler de la négation, alors que les logiciens utilisent plutôt celui de *salb*, réservant celui de *nafy* pour la réfutation.

2. Cf. *Métaph.* III, 1011 b 25-26.

affirmation a une négation qui s'y oppose, et toute négation a une affirmation qui s'y oppose. Cela en tant que la négation et l'affirmation existent dans l'âme, non en dehors de l'âme : en effet, les choses affirmées, en tant qu'elles sont en dehors de l'âme, n'ont pas de négation qui s'y oppose, et les choses niées, en tant qu'elles sont en dehors de l'âme, n'ont pas d'affirmation qui s'y oppose, mais l'examen de l'affirmation et de la négation ne se fait qu'en tant qu'elles sont dans l'âme. Et l'affirmation et la négation ne s'opposent réellement que lorsque la notion prédiquée y est une de tous les points de vue, et de même pour la notion sujet. En revanche, quand elle n'est pas une, soit par homonymie soit à cause des autres choses contre lesquelles Aristote met en garde dans le traité des *Réfutations sophistiques*¹, ce ne sont ni une affirmation ni une négation opposées.

1. Outre l'homonymie (« Le chien a des nageoires », seul le chien de mer en possède et non la constellation et le chien terrestre), il convient en effet de prendre garde à prendre les termes sous le même rapport, de relation par rapport à autre chose (« Dix est plus nombreux » [que deux] et « n'est pas plus nombreux » [que vingt]) et par rapport à soi (« Dinah est blonde » [quant aux cheveux] et « n'est pas blonde » [quant aux dents]), de temps (« Marwan était studieux » [avant-hier] et « n'était pas studieux » [hier]), ainsi qu'à certains autres des six paralogismes selon la diction et des sept paralogismes selon le sens énumérés par Aristote aux §§ 4 et 5 des *Réfutations sophistiques* (165 b 23-168 b 16) et étudiés dans la suite du traité.

DEUXIÈME SECTION

Quantité des propositions [17a 39-17b 2]

(22) Les notions sont de deux sortes : universelles ou particulières – savoir singulières. J’entends par universel ce dont la nature est d’être prédiqué de plus d’une chose, à la façon dont l’animal est prédiqué de l’homme, du cheval et des autres espèces de l’animal, et par particulier ce dont la nature n’est pas telle, j’entends telle qu’elle soit prédiquée de plus d’une chose, comme Zayd, ‘Amr et celui qu’on montre. Et, s’il en est ainsi, il faut nécessairement que, lorsque nous assertons quelque chose par 71 l’affirmation ou par la négation, cette assertion porte ou bien sur une notion singulière, ou bien sur une notion universelle. De plus, si elle porte sur une notion universelle, il ne peut pas ne pas se faire que *cette dernière* soit prise ou bien sans déterminant¹, ou bien avec un déterminant – et, par déterminant, j’entends les mots « tout » et « quelque ». Enfin, si elle est prise avec un déterminant, il est inévitable que le déterminant avec lequel elle est prise soit, ou bien universel, ou bien particulier.

Les opposées selon la qualité [17b 5-23]

(23) Par suite, l’opposition dans l’affirmation et dans la négation dont le sujet est une notion singulière est qualifiée de « singulière », comme lorsque nous disons « Zayd est allègre », « Zayd n’est pas allègre ». Les opposées dont le sujet est une notion universelle prise sans déterminant, c’est-à-dire où la prédication ne s’effectue ni sur l’universalité de cette

1. Le terme technique que nous traduisons par « déterminant », *sûr*, signifie littéralement « muraille ». C’est ce qui délimite une ville, le terme a été choisi par les logiciens arabes pour indiquer la quantité du sujet de la proposition.

notion, ni sur une partie de celle-ci, sont appelées « indéterminées », comme lorsque nous disons « L'homme est blanc », « L'homme n'est pas blanc ». L'opposition dont le sujet est une notion universelle prise avec un déterminant est de trois sortes, selon qu'un déterminant universel est apparié à chacune des deux opposées, qu'un déterminant particulier est apparié à chacune des deux ou qu'un déterminant universel est apparié à l'une d'elles et un particulier à la seconde. Celle où un déterminant universel est apparié à chacune des deux est qualifiée de « contraire », comme lorsque nous disons « Tout homme est blanc », « Pas un homme n'est blanc ». Celle où un déterminant universel est apparié à l'une des deux et un déterminant particulier à la seconde est qualifiée de « contradictoire »; et cette dernière est de deux sortes, selon que l'universel a été apparié à l'affirmation et le particulier apparié à la négation, comme lorsque nous disons « Tout homme est blanc », « Non tout homme est blanc » (ou 72 « Quelques personnes ne sont pas blanches », car la négative particulière | est exprimée par ces deux expressions¹), ou bien que c'est l'inverse, j'entends que le déterminant universel est apparié à la négation et le particulier à l'affirmation, comme lorsqu'on dit « Quelque homme est blanc » et « Pas un homme n'est blanc ». Celle où le déterminant particulier est apparié à chacune des deux est qualifiée de « subcontraire », comme lorsque nous disons « Quelque homme est blanc », « Quelque homme n'est pas blanc ». Par suite, les opposées dans l'affirmation et dans la négation sont de six sortes : singulière, indéterminée, contradictoire – cette dernière étant de deux sortes –, contraire, subcontraire. Et les propositions ne connaissent pas de subdivision qui se réglerait sur un appariage du déterminant avec le prédicat et viendrait s'ajouter à ces subdivisions, parce que, lorsque le déterminant est apparié au prédicat, c'est ou bien une fausseté, ou bien une redondance : une fausseté comme lorsque nous disons « Tout homme est tout animal »; une redondance comme lorsque nous disons « Tout homme est quelque animal », ou bien « Tout homme est tout doué de rire »².

1. *Ibāra*: c'est ici la seule occurrence de ce terme, qui est pourtant aussi le titre de l'ouvrage. Voir *supra* l'Introduction, p. 42, sur la différence entre *lafz* et *'ibāra*. Ici, Averroès insiste sur l'équivalence sémantique, non syntaxique, entre deux expressions (*'ibāratayni*). Voir aussi le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, § 3, p. 62.

2. De ces trois exemples, seul le premier (« Tout homme est tout animal ») est aristotélicien. Les deux suivants ne se comprennent que dans le contexte d'une lecture de l'*Organon* ouverte par celle de l'*Isagogè* de Porphyre. « Tout homme est quelque animal » est une redondance pour la même raison que « Tout homme est tout animal » est une fausseté, si tant est que l'animal est le genre de l'homme et que le genre est « ce qui se prédique dans leur essence d'une pluralité d'êtres différents par l'espèce » (Porphyre, *Isagogè*, p. 2.15-16) et « Tout homme est tout doué de rire » une fois posé que « doué de rire » est le propre de

Conditions de vérité [17b 24-18a 4]

(24) Et, si les diverses sortes de propositions sont bien établies, nous disons que les singulières se partagent toujours le vrai et le faux – j'entends que, lorsque l'une d'elle est tenue pour fausse, la seconde est tenue pour vraie, que, lorsque la première est tenue pour vraie, la seconde est tenue pour fausse et qu'il n'est pas possible qu'elles se rejoignent ni dans le vrai, ni dans le faux, par exemple lorsque nous disons « Zayd est sorti », « Zayd n'est pas sorti ». Or, cela s'éclaire de soi-même à l'examen. De la même façon, les contradictoires se partagent le vrai et le faux dans toutes les matières¹. Pour ce qui est | des contraires, il n'est pas possible qu'elle 73 soient tenues pour vraies simultanément et, pour ce qui est des sub-

l'homme et que le propre, dans son sens le plus strict, n'appartient qu'à une seule espèce, à toute cette espèce et en tout temps (Porphyre, *Isagogè*, p. 12.17-18).

1. Ces matières des propositions sont le nécessaire, l'impossible et le possible, et doivent être soigneusement distinguées des modes qui seront étudiés *infra* dans la quatrième section. Pour une définition de cette notion fondamentale dont l'introduction en logique est postérieure à Aristote et qu'Averroès considère comme bien connue, voir, par exemple, le commentaire d'Ammonius, p. 88.7-28, à propos de ces mêmes propositions binaires : « Puis donc que ces propositions ne possèdent que deux termes, le sujet et le prédicat, avec, en outre, la relation du prédicat envers le sujet, et rien d'autre, il faut de toute nécessité que leurs subdivisions se fassent également ou bien à partir du sujet seul, ou bien à partir du prédicat seul, ou bien à partir de la relation du prédicat envers le sujet. Et j'appelle "relation" (*σχέσις*) ce qui fait que le prédicat ou bien appartient toujours au sujet (comme lorsque nous disons que le soleil se meut toujours ou que l'homme est animal), ou bien ne lui appartient jamais (comme lorsque nous disons que le soleil est immobile ou que l'homme est ailé), ou bien tantôt lui appartient et tantôt ne lui appartient pas (comme lorsque nous disons que Socrate marche ou lit). Ces relations sont appelées par ceux qui se sont préoccupés de la dénomination technique de ces choses 'matières des propositions' (*τις τῶν προτάσεων*) et ils appellent la première d'entre elles 'nécessaire', la deuxième 'impossible', et la troisième 'contingente'. Et, si la raison de ces noms est évidente, ils ont jugé bon d'appeler ces relations dans leur ensemble 'matières' parce qu'elles se révèlent avec les réalités qui forment le substrat des propositions et sont tirées, non de notre opinion ou de notre prédication, mais de la nature même des réalités : nous disons que ce qui est ainsi fait qu'il appartient toujours produit la matière nécessaire, ce qui toujours n'appartient pas l'impossible, et ce qui oscille entre l'appartenir et le non-appartenir la contingente. Puis donc que les réalités sont le substrat des propositions et que nous disons en toute occasion que ce qui est substrat est matière ou bien tient lieu de matière eu égard à ce dont il est le substrat, ils ont donc jugé bon de les dénommer 'matières'. » Sur la différence entre matières et modes (ces derniers n'ayant de réalité que propositionnelle), voir Ammonius, p. 215.7-28. Sur l'origine de cette notion, appliquée à l'exégèse du *De interpretatione* au moins depuis le commentaire de Porphyre, sinon celui d'Alexandre, voir J. Barnes, « Logical Form and Logical Matter », dans A. Alberti (éd.), *Logica, Mente e Persona*, Florence, 1990, p. 7-119 (qui repère la première occurrence de cette notion dans le commentaire d'Alexandre sur les *Premiers Analytiques*, cf. p. 43-47); K.L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden-N Y-Köln, 1995 [coll. « Philosophia Antiqua » n° Ixii], chap. 3 « Logical Matter », p. 109-145.

contraires, la vérité y est possible simultanément. Quant aux indéterminées, il peut se faire dans leur cas que l'assertion soit l'assertion des contraires et *qu'elle y soit* celle des subcontraires – et la raison en est que l'*alif* et le *lām*¹ (et ce qui en tient lieu dans les autres langues) désignent tantôt ce que désignent les déterminants universels, tantôt ce que désignent les déterminants particuliers. S'ils désignent ce que désignent les déterminants universels, leur valeur² est la valeur de la contraire et, lorsqu'ils désignent ce que désignent les déterminants particuliers, leur valeur est la valeur de la subcontraire, c'est-à-dire qu'elles [les indéterminées] peuvent être tenues pour vraies simultanément, comme lorsque nous disons « L'homme est blanc », « L'homme n'est pas blanc », lorsque ce que désignent l'*alif* et le *lām* est [ce que désigne le mot « quelque »]. Et il se peut qu'elles soient simultanément fausses, lorsque ce que désignent l'*alif* et le *lām* est ce que désigne le déterminant universel.

Univocité des opposées [18a 12-14]

(25) Et seules ces sortes-là d'opposées peuvent se présenter dans les cas décrits, où certaines se partagent toujours le vrai et le faux, où d'autres sont tenues pour vraies simultanément et d'autres encore tenues pour fausses simultanément – pour peu que l'on veille à prendre une affirmation une pour une négation une et une négation une pour une affirmation une, outre les autres conditions qui ont été mentionnées, non pas lorsque l'on prend plus d'une négative pour une affirmation une, en prenant par exemple pour l'affirmative universelle une négative universelle et une négative particulière (par exemple, en prenant pour opposées de notre énoncé « Tout homme est blanc » à la fois « Pas un homme n'est blanc » et « Non tout homme est blanc ») ou bien en prenant pour la négative universelle une affirmative particulière et une affirmative universelle (par exemple, en prenant pour opposées de notre énoncé « Pas un homme n'est blanc »,

1. Ce *lām* est le *lām* de détermination (*lām al-tarīf*). Les grammairiens arabes s'accordent pour dire que les noms auxquels on attache l'*alif* et le *lām* (l'article *al-*) sont moyennement déterminés : ils viennent, dans l'ordre décroissant de la détermination, après les démonstratifs et les noms propres et avant les termes annexés (*al-muḍāfi*). Al-Fārābī note dans son commentaire (p. 68.22-23 K.-M.) qu'en grec l'équivalent de l'*alif* et du *lām* est l'*artron*.

2. « Valeur » : *quwqa*, comme son équivalent grec δύναμις, n'a pas ici le sens de « puissance », opposée à « acte » (*fi'l*, ενέργεια). Le mot n'est jamais employé par Aristote avec cette acceptation dans le *De interpretatione*, mais il apparaît chez les commentateurs dès l'Antiquité (voir par exemple Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 193.34) – son introduction s'expliquant assez bien au sein d'une tradition exégétique « consécutiviste » (voir *infra*, troisième section) et soucieuse d'établir des relations d'équipotence ou de non-équipotence entre les propositions.

« Quelque homme est blanc », « Tout homme est blanc »). Et il n'en va ainsi que parce que la négation une n'est négation que pour une affirmation une et que, de la même façon, l'affirmation une n'est affirmation que pour une négation une : la preuve en est que la négative ne fait en soi que nier la notion prédiquée que l'affirmative a en soi affirmée de la chose sujet (celui-là dont l'affirmative l'a affirmée¹), que ce sujet soit une notion singulière ou une notion universelle à laquelle un déterminant universel ou un déterminant particulier a été apparié. Or, si le prédicat, dans l'affirmation, diffère du prédicat dans la négation, ou si le sujet y diffère du sujet dans la négation, il y a une autre négation pour cette affirmation et une autre affirmation pour cette négation. | L'affirmation et la négation sont unes 75 lorsque ce qu'y désignent les mots du prédicat et du sujet est une notion une, que le sujet soit une notion particulière ou bien universelle, qu'un déterminant universel ait été apparié à la notion universelle ou non, par exemple, lorsque nous disons :

« Tout homme est blanc »
« L'homme est blanc »

« Non tout homme est blanc »
« L'homme n'est pas blanc »

– si nous avons posé que « homme » et « blanc » désignent des notions unes.

Univocité des parties de la proposition [18a 18-28]

(26) En revanche, si le mot sujet ou le mot prédicat n'y désignent pas une notion une, l'affirmation n'est pas une, et la négation n'est pas une : par exemple, si quelqu'un pose un nom unique pour l'homme et pour le cheval, à savoir (par exemple) « habit », et dit alors « L'habit est blanc », « L'habit n'est pas blanc », cette affirmation n'est pas une affirmation une et cette négation n'est pas une négation une, c'est-à-dire que, lorsque nous disons ici « L'habit est blanc », cela désigne deux affirmations, parce que cela désigne ce que désignent nos énoncés « L'homme est blanc » et « Le cheval est blanc », et ce sont deux propositions, non une. De la même façon, lorsque nous disons « L'habit n'est pas blanc », cela désigne deux négations, savoir ce que nous disons lorsque nous disons « Le cheval n'est pas blanc » et « L'homme n'est pas blanc ». Et il n'en va ainsi qu'à cause de la présence du mot homonyme, lorsque nous disons « l'habit ». De la même façon, la proposition où le prédicat, le sujet ou les deux ensemble sont des noms homonymes n'est pas une, mais c'est une pluralité de propositions dont le nombre est celui des notions que désigne le nom

1. Ce qui peut paraître n'être qu'une incise de redondance insiste ici sur l'identité du sujet de l'affirmation et de la négation.

homonyme¹. Et, s'il en est ainsi, les opposées qui suivent le modèle de ces 76 propositions [formées sur des noms homonymes – j'entends la contradictoire et la singulière – ne sont pas nécessairement l'une vraie et la seconde fausse. Et l'on va dire, en reprenant cela, quand les propositions dont le sujet ou le prédicat est une pluralité de notions sont des propositions unes, et quand elles ne le sont pas².

Résumé : les trois conditions de l'opposition propositionnelle

(27) Voici donc trois conditions³ qui doivent être posées pour clauses dans les opposées et prises ici dans l'opposition de la façon que nous avons décrite. La première est que le prédicat et le sujet y soient uns de tous les points de vue, sans être pris d'un certain point de vue dans l'une des deux et d'un point de vue différent dans la seconde. La deuxième est que l'affirmation y soit une et que la négation y soit une. La troisième est que, pour l'opposée de l'affirmation une, on pose une négation une. Dès lors, le moment où l'opposée est opposée, le nombre des sortes d'opposées et le type de leur condition dans l'opposition sont désormais éclairés.

Partage défini de la vérité et de la fausseté dans les singulières et les contradictoires dans le passé et dans le présent ainsi que pour la matière nécessaire [18a 29-30]

(28) Et nous disons alors que celles de ces opposées qui se partagent toujours la vérité et la fausseté dans toutes les matières sont la singulière et la contradictoire. Dans le cas des faits existant dans le temps présent et existant dans le passé, il faut nécessairement que le partage de la vérité et de la fausseté s'y fasse de façon telle que l'une y soit vraie et la seconde fausse en elles-mêmes, que nous reconnaissions nous-mêmes la vraie de la fausse ou non, c'est-à-dire que, pour le fait que Zayd existe ou n'existe pas en ce moment, il est de soi évident que l'un de ces deux énoncés est nécessairement vrai, et le second faux, que celui qui est vrai et celui qui est faux 77 soient définis pour nous ou non, si tant est qu'ils ont une existence définie [en eux-mêmes. Et il en va de même dans le cas des choses antécéduentes et

1. Cf., entre autres textes aristotéliciens relatifs à la question, *Réfutations sophistiques* 17, 175 a 39-176 a 6.

2. Voir *infra*, § 57, p. 124-125.

3. « Conditions » : le terme arabe *ahwāl* employé par Averroès désigne, littéralement, des « états » ou « manières de se comporter » qui doivent être ceux des propositions en cause.

dans le cas des faits nécessaires pour l'existence desquels il n'y a pas de condition de temps¹.

*L'exception des futurs contingents :
partition des différentes hypothèses [18a 33-34]*

(29) En revanche, dans le cas des faits existant dans le temps futur – et ce sont les choses possibles – ils ne se partagent pas la vérité et la fausseté de façon en elle-même définie. C'est que ce qui se produit pour ces opposées dans cette matière² ne peut sortir de la partition que voici : ou bien elles se partagent la vérité et la fausseté, ou bien elles ne le font pas. Par suite, si elles se partagent la vérité et la fausseté, cela se fait ou bien de façon définie, ou bien de façon non définie. Et, si elles ne se partagent pas la vérité et la fausseté, ou bien elles sont simultanément vraies, ou bien elles sont simultanément fausses, ou bien les deux cas s'y trouvent simultanément.

La première hypothèse (partage défini) et ses conséquences [18a 34-18b 5]

(30) Si, dans tous les cas, affirmation et négation se partagent la vérité et la fausseté d'une manière en elle-même définie, il faut, pour toute chose, qu'elle soit ou bien existante, ou bien non existante, et il faut en outre que, lorsqu'un individu dit d'une chose future qu'elle sera et qu'un autre dit qu'elle ne sera pas, l'un de ces deux énoncés soit celui qui est vrai et l'autre celui qui est faux, cela parce qu'il n'est pas possible que les deux faits (j'entends le fait d'être et le fait de ne pas être) coexistent simultanément. La nature de l'existant ne fait alors que suivre l'énoncé vrai, et l'énoncé vrai lui fait suite, parce que, si un individu dit d'une chose quelconque qu'elle est blanche et que cela est vrai, il faut qu'en dehors de l'âme elle soit blanche et, si c'est faux, il faut qu'en dehors de l'âme elle soit non blanche. Et si nous disons [qu'elle est non blanche et que c'est vrai, il faut qu'en 78 dehors de l'âme elle soit non blanche tandis que, si c'est faux, il faut qu'en dehors de l'âme elle soit blanche. Et, de la même façon de manière converse, c'est-à-dire que, si la chose est blanche en dehors de l'âme, il faut que l'énoncé vrai à son propos soit qu'elle est blanche, et le faux qu'elle n'est pas blanche, et que, si elle est non blanche en dehors de l'âme,

1. Cf. l'exemple « la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits » donné par Averroès *supra*, § 19, p. 94.
2. Il s'agit de la matière du possible (voir *supra*, p. 99, n. 1, sur les matières).

l'énoncé vrai à son propos est qu'elle n'est pas blanche, et le faux qu'elle est blanche.

(31) [18b 6-9] Si l'affirmation et la négation opposées se partagent la vérité et la fausseté dans les faits futurs en façon que l'existence de l'un des deux soit définie en soi, alors les faits futurs sont nécessaires dans leur existence ; il n'y a pas de chose qui existe de manière fortuite et autrement que par une cause définie, et il n'y a pas de chose dont on dise qu'il est possible qu'elle soit et qu'elle ne soit pas, mais le fait que la chose sera, ou ne sera pas¹, est une nécessité. Et il faut qu'il en soit ainsi dès lors que la vérité et la fausseté sont définies en elles-mêmes dans l'une des deux opposées, c'est-à-dire qu'il ne peut se faire que l'existence d'autre chose que ce qui y est vrai en résulte, que ce soit dans l'affirmation ou dans la négation, parce que, si cela pouvait se faire, l'existence de la vérité dans l'une des opposées ne serait pas définie en soi.

La deuxième hypothèse (partage indéfini) et ses conséquences

Et si l'existence de la vérité et de la fausseté dans les opposées n'est pas définie en soi, la possibilité que la chose sera et celle qu'elle ne sera pas ont des titres égaux, de même que, si la possibilité que la chose sera et celle qu'elle ne sera pas ont des titres égaux, l'existence de la vérité et de la fausseté dans les deux opposées énoncées à son propos n'est pas définie en soi.

Or l'affirmation de la chose n'est pas plus première par rapport à sa négation que sa négation par rapport à son affirmation, et elle ne devient pas ce qu'elle est pour ce qu'une affirmative l'affirme ou qu'une négative la nie. |

(32) [18b 10-17] Et il faut, en outre, que, si une chose devient blanche en un temps quelconque, l'énoncé qui dit d'elle, avant qu'elle ne devienne

1. « Sera », « ne sera pas » : on notera que *kawn* et *wujūd* ne renvoient pas à la même notion, même s'il nous arrive de les traduire tous deux par « existence ». Dans un cas (*kawn*), le sens strict est celui de « constitution », autrement dit ce qui existe en tant qu'il est constitué ; c'est un sens processuel ou générationnel de l'existence. Dans l'autre cas (*wujūd*), l'existence traduit un état de choses plutôt que le fait d'être. Dans ce passage, notre traduction « il est possible qu'il soit / il est possible qu'il ne soit pas » pour *yumkin 'an yakūn / yumkin 'an lā yakūn* ne rend pas pleinement justice à l'expression, car il faudrait pouvoir inclure un futur, *yakūn* ayant valeur de futur : une traduction littérale donnerait donc « Il est possible [qu'] il sera / il est possible [qu'] il ne sera pas ». Al-Farābī, p. 88.10 K.-M., indique cette valeur future en préfixant au verbe *yakūn* la lettre *sīn* (sur laquelle voir *supra*, p. 86, n. 1), puisque le sens est *yumkin 'anna-hu sayakūn*, « il sera, cela est possible ». Il faut donc soigneusement distinguer l'expression « il est possible qu'il soit » telle qu'elle intervient ici de l'expression modale que nous rencontrerons plus tard et qui sera *yumkin 'an yūjad*.

blanche, qu'elle deviendra blanche soit un énoncé vrai et nécessaire. Et, de la même façon, l'énoncé qui dit de toute chose qui est, avant qu'elle ne passe à l'être, qu'elle sera est un énoncé vrai, de même qu'il l'est à son propos au moment de son passage à l'être, si bien que la vérité de l'énoncé qui dit de ce qui existe présentement qu'il existe est semblable à la vérité de l'énoncé qui dit qu'il existera dans le futur. Et, s'il en est ainsi, il ne peut se faire que la chose possible, qui est non existante en ce moment et dont on dit qu'elle existera, n'existe pas. Or il est absurde que ce dont il n'est pas possible qu'il n'existe pas n'existe pas. Et il est contraignant que la chose dont il est absurde qu'elle n'existe pas existe. Et ce qui est contraignant a une existence nécessaire. Par suite, la totalité des choses a par conséquent une existence nécessaire. Et, s'il en est ainsi, il n'y a pas de chose qui se produise de manière fortuite, ni de chose qui soit prédisposée à être et à ne pas être. C'est que ce qui se produit de manière fortuite possède cet attribut (que le fait qu'elle sera ne soit pas contraignant par nécessité, veux-je dire) de la même façon que ce dont l'existence ou la non-existence est une nécessité contraignante et, par suite, n'advent pas de manière fortuite.

Les troisième et quatrième hypothèses (non-partage) et leurs conséquences [18b 18-25]

(33) De plus, tu ne peux dire que la négation et l'affirmation rejoignent les choses futures de façon à être simultanément vraies, ni qu'elles s'en détachent de façon à être simultanément fausses, par exemple que l'énoncé où nous disons de la chose¹ qu'elle peut être et celui où nous disons qu'elle peut ne pas être sont simultanément vrais ou simultanément faux. En effet, s'ils sont faux ensemble, cela implique que les contradictoires ne se partagent pas le vrai et le faux dans toutes les matières ; or c'est une chose dont l'incongruité s'est déjà révélée avec évidence². | Et cela l'implique de 80 la même façon s'ils sont simultanément vrais.

De plus, s'ils sont simultanément vrais, cela implique que la chose sera simultanément existante et inexistante, ce qui est absurde, outre que cela supprime également la nature du possible, et, s'ils sont simultanément faux, cela implique que la chose sera non existante et non inexistante.

1. La chose est prise ici au sens déterminé de « cette chose-ci » : le raisonnement porte ici sur les propositions singulières.

2. Cf. *supra*, § 24, p. 99, à propos des propositions singulières qui se partagent le vrai et le faux.

Objections supplémentaires au partage défini :
suppression du possible et de la délibération [18b 26-19a 7]

(34) Telles sont les absurdités impliquées si nous supposons que les opposées qui se partagent la vérité et la fausseté dans toutes les matières se partagent de manière définie dans le cas des faits futurs ou ne se les partagent pas, en étant simultanément vraies ou simultanément fausses. Et il est clair que cela implique de multiples abominations, sitôt que nous supprimons la nature du possible et introduisons que les faits futurs sont tous nécessaires.

La première d'entre elles est que la délibération et la préparation pour repousser un mal escompté, ou bien les dispositifs en vue d'un bien à acquérir s'évanouissent. Par suite, quand l'homme considère que, s'il fait ce qu'il faut, ce qu'il faut sera et que, s'il ne fait pas ce qu'il faut, ce qu'il faut ne sera pas, c'est un fait vain et une opinion sans fondement – au point d'impliquer cette abomination que, si un homme quelconque délibérait d'un événement, tranchait qu'il adviendra, par exemple, dans dix mille ans et adoptait dans le dispositif des causes celles qui affirment son avenir et sa génération au cours de cette longue durée (si un homme la vivait) et qu'un autre, au cours de cette période même, délibérait d'en empêcher l'avenir et considérait le dispositif des causes qui en empêchent

81 l'avenir, l'acte | de chacun des deux serait vain et absurde, et la délibération serait forclose et dénuée de sens. C'est qu'il est contraignant de toute nécessité que celui des deux cas qui est vrai soit par lui-même celui qui existe, que l'un des deux hommes ait délibéré de sa vanité et le second de son existence ou que l'un des deux n'ait pas délibéré de cela. Et, outre cela, il faut que la volonté ne soit la cause d'aucune chose et que la totalité des choses suive son cours par nature selon que, l'une des contradictoires lui appartient, même si nul ne délibère pour amener rien de cela à l'existence ou pour en empêcher l'existence. Et l'assertion de celui qui a délibéré de la chose dix mille ans est semblable à celle de celui qui en a délibéré un temps exigu, quel que soit ce temps ; bien plus, son assertion revient à l'assertion de celui qui n'en a pas délibéré du tout.

(35) [19a 8-17] Par suite, toutes ces choses atteignent le terme extrême de l'abomination et vont à l'encontre de notre nature¹, qui est que nous considérons qu'il existe des choses dont l'avenir a la délibération pour principe et pour lesquelles on prend des dispositions. De plus, il est clair désormais, dans le cas de ce qui n'agit pas, que, parmi cela, il y a des choses

1. Le terme arabe que nous traduisons par « nature » (*fîtra*) la représente dans son caractère inné.

qui, par leur nature, sont disposées à accueillir une chose et son opposée à titre égal – je veux dire qu'elles peuvent l'accueillir ou ne pas l'accueillir à titre égal. Pour exemple de cela, il est possible, dans le cas de l'habit, qu'il se déchire avant que l'usure ne prenne les devants et il peut se faire, dans son cas, qu'il ne se déchire pas mais s'use. C'est que la possibilité de ces deux réalités dans le cas du vêtement est | à titre égal. Et il en va de même 82 pour tous les faits qui passent à l'être dans cette matière et qui comportent une possibilité et une puissance de cette espèce.

Subdivision du possible [19a 18-23]

(36) Et, s'il en va ainsi, il est clair que toutes choses ne sont pas nécessaires et il est clair que les choses sont de deux sortes, nécessaires ou possibles, et que les possibles sont de trois sortes, possibles à égalité – et ce sont celles où l'existence de la chose n'est pas plus appropriée que son inexistence, ni son inexistence plus appropriée que son existence –, possibles majoritairement – et ce sont celles où l'existence de l'une des opposées est plus appropriée que celle de la seconde et où l'avenir de la seconde est moindre : et c'est dans ce genre que se trouvent les deux autres espèces du possible, j'entends le possible majoritaire et le possible minoritaire.

Subdivision du nécessaire [19a 24-28]

(37) Quant aux nécessaires, les unes sont nécessaires de manière absolue – et ce sont celles dont l'existence est toujours ou l'inexistence toujours – et les autres sont nécessaires de manière non absolue – et ce sont les choses dont l'existence est nécessaire au moment où elles existent ou des choses dont l'inexistence est nécessaire au moment où elles sont inexistantes. Et ces dernières sont de deux sortes¹, étant ou bien des choses dont le prédicat a une existence nécessaire pour leur sujet aussi longtemps que leur sujet est existant – comme l'existence de la rationalité² pour quelque homme que ce soit, si cet homme existe – (ou des choses inexistantes aussi longtemps que leur sujet est inexistant), ou bien des choses existantes aussi longtemps qu'elles existent – comme l'existence de l'homme aussi longtemps qu'il existe. |

1. Cette subdivision ne se trouve pas chez Aristote. Al-Fârâbî, p. 95.19-24 K.-M., mentionne que ce sont les commentateurs qui l'ont introduite.

2. Rationalité rend ici le mot *nuq* dont la racine produit également le terme désignant la logique (*maniq*). Le sens premier du mot est l'articulation d'un langage.

Synthèse et résolution [19a 28-19b 4]

(38) Et, si telles sont les subdivisions de la nature de l'existence et s'il faut que la manière dont la négation et l'affirmation se partagent la vérité et la fausseté corresponde à ce qu'est l'existant en dehors de l'âme, il est clair que les opposées qui se partagent la vérité et la fausseté en toutes les matières ne se partagent la vérité et la fausseté d'une manière en elle-même définie (j'entends en façon telle que le vrai et le faux y soient définis en soi, en dehors de l'âme et même si la connaissance n'en est pas définie pour nous et que nous ignorons ce qu'il en est dans son cas) que dans le cas des diverses sortes de faits nécessaires. Dans le cas de la matière possible pour les faits futurs en revanche, elles se partagent aussi la vérité et la fausseté, savoir qu'il faut que l'une des contradictoires existe dans le futur, sans toutefois que ce soit d'une manière en elle-même définie, mais en façon telle qu'elles sont indéfinies dans leur nature comme elles le sont pour nous. C'est pourquoi il n'est pas possible qu'une connaissance soit définie dans ce genre, puisque le fait est en soi inconnaissable. Toutefois, dans le cas du possible majoritaire, non de l'égalitaire, la vérité de l'une des opposées y est plus appropriée que celle de la seconde, si tant est que son existence est plus appropriée que son inexistence. Et, dans le cas de ce genre, il peut se faire que la connaissance se définisse sur l'advenue de celle d'entre elles qui adviendra avant son advenue – sur l'advenue, veux-je dire, de ce qui a pour nature d'advenir majoritairement. Par suite, le trait général de chacune des opposées qui ont pour nature de se partager la vérité et la fausseté est qu'elles se partagent la vérité et la fausseté de manière non définie pour ce qui est des faits futurs dans la matière du possible : dans le cas du possible à égalité, la vérité d'aucune des deux opposées n'y est plus appropriée que celle de la seconde¹ ; dans le cas des possibles majoritaires, la vérité de l'une des opposées y est plus appropriée que celle de l'autre ; dans le cas du possible minoritaire, la fausseté de l'une des opposées y est plus appropriée que celle de la seconde.

Récapitulatif : sommaire

(39) La façon dont les opposées se partagent la vérité et la fausseté dans la totalité des cas est désormais manifeste : c'est dans les cas qui ont pour nature de se partager toujours la vérité et la fausseté, savoir les contradictoires et les singulières.

1. C'est notamment le domaine de la rhétorique : cf. le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, § 103, p. 135.2.

TROISIÈME SECTION*Considération introductive : propositions binaires, propositions ternaires. Dénombrement des binaires [19b 5-19]*

(40) Attendu que, des propositions, certaines sont binaires – savoir celles dont le prédicat est un verbe – et d'autres ternaires – savoir celles dont le prédicat est un nom (et celles dont le prédicat est un verbe n'ont été appelées « binaires » que parce qu'elles sont seulement composées d'un prédicat et d'un sujet, tandis que celles dont le prédicat est un nom n'ont été appelées « ternaires »¹ que parce qu'elles sont composées d'un sujet, d'un verbe copule et d'un prédicat) et que le nom et le verbe à partir desquels les propositions sont composées sont ou bien définis, ou bien non définis, il est clair que toute proposition binaire est composée ou bien d'un nom défini et d'un verbe défini – par exemple, lorsque nous disons « L'homme

1. La parenthèse a son importance : il s'agit d'éviter que l'on ne comprenne la dénomination comme se référant au nombre des mots de la proposition (la proposition « Le bon philosophe mange du pain » est binaire au même titre que « Philippe médite » et « Le bon philosophe est bon logicien » ternaire au même titre que « Dinah est sage ») ou à leur rang dans la phrase (la copule est le troisième élément aussi bien dans « N'est pas plombier qui veut » que dans « Qui veut plombier n'est pas »). Pour d'autres confusions à éviter, cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 165.6-21 : « (...) ce n'est pas qu'il juge que les éléments prédiqués dans la proposition sont trois et que 'est' tient parmi eux le troisième rang, mais qu'il est troisième élément dans la proposition, en s'ajoutant aux deux termes, le sujet et le prédicat, mais tient cependant le deuxième rang et possède lui aussi le caractère d'être prédiqué, et en quelque sorte surprédiqué (...). Toutefois, quand 'est' est troisième élément dans la proposition, il n'est pas nécessairement dès lors surprédiqué : assurément, dans celle qui dit 'Socrate le philosophe est', 'est' est seulement prédicat, mais non surprédicat, parce que cet ensemble 'Socrate le philosophe' est pris comme élément unique et devient sujet par l'ajout de l'article, lequel refuse d'être coordonné aux prédicats, et ne l'est qu'aux sujets. »

existe » –, ou bien d'un nom non défini et d'un verbe non défini – par exemple, lorsque nous disons « Le non-homme n'existe pas » –, ou bien d'un nom défini et d'un verbe non défini – par exemple, lorsque nous disons « L'homme n'existe pas » –, ou bien d'un nom non défini | et d'un verbe défini – par exemple, lorsque nous disons « Le non-homme existe » –, sinon que l'habitude n'a pas été prise de recourir au verbe non défini dans des propositions telles que celles-là, j'entends les binaires. C'est que la place de la particule de négation ne s'y distingue pas de celle de la particule de métathèse¹ et que, partant, la place de la particule de négation y est, par elle-même, la place de la particule de métathèse² : c'est pourquoi il n'existe pas, dans les langues où l'on recourt à la métathétique, de proposition binaire où le verbe soit métathétique³. C'est pourquoi, de ces quatre sortes de propositions, il en est deux qui sont omises, celle où les noms du prédicat et du sujet sont non définis et celle où le nom du prédicat⁴ est non défini, et il ne reste que deux sortes. Par suite, les oppositions qui s'y trouvent sont au nombre de deux et les prémisses au nombre de quatre. Par suite, si nous appliquons ces deux couples d'opposées aux six couples d'opposées qui précédaient, les opposées dans les propositions binaires sont au nombre de douze et les prémisses au nombre de vingt-quatre. Et parce que, dans chacune des propositions binaires, le verbe désigne ou bien le temps présent, ou bien le temps futur, ou bien le temps passé, si nous

1. Sur 'adū, voir Zimmermann, *op. cit.*, p. lxiii, n. 1, qui fait remarquer que *ma'dūl*, dont le sens premier est « dévié », correspond à « métathétique ». Ce terme s'oppose à « simple » (*basit*) et correspond au grec μετάθεσις, terme étranger à Aristote et employé, selon Ammonius, par Théophraste pour désigner les propositions dont le prédicat est un nom indéfini, appelées ἐξ μεταθέσεως (ar. *ma'dūla*). Dans son commentaire (p. 161.27-32), Ammonius propose deux raisons pour cette désignation : « Théophraste les a appelées métathétiques [litt. « interverties »], parce que l'agencement en est interverti dans le tableau et que leur affirmative est rangée sous l'affirmative simple, tandis que l'affirmative l'est sous la négative simple, ou bien encore parce qu'elles ont été produites par interversion du prédicat défini et position de l'indéfini. » Voir Bochanski, *La logique de Théophraste*, Fribourg, 1947, p. 46-48, et W. Fortenbaugh *et al.*, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Part One, Philosophia Antiqua LIV.I*, Brill, Leiden/Köln/New York, 1992, p. 148-153 (frgts 87A-E).

2. Il faudrait, pour pouvoir distinguer un verbe nié d'un verbe non défini, que le second ait une valeur nominale et que « n'existe pas » veuille dire « non-existence ». La question sera discutée plus au long pour les propositions ternaires *infra*, § 49-53, p. 118-122.

3. Averroès se justifie ici de n'avoir aucunement parlé au cours de la deuxième section de cette notion qui traverse tout son commentaire et constitue l'un des fils conducteurs de sa lecture du traité (voir l'Introduction, p. 57-58).

4. On se rappellera que le verbe lui aussi est un nom : cf. *supra*, § 12, p. 86 et Aristote, *De interpretatione* 3, 16 b 19-20 : « dits en eux-mêmes, les verbes sont des noms ». Voir J. Lallot, « Ammonius : l'adjectif entre le nom et le verbe », *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage*, 2^e série n° 6, avr. 1992, p. 1-6.

appliquons ces trois cas aux vingt-quatre propositions, les propositions | 86 qui existent dans ce genre sont soixante-douze, soit trente-six oppositions. Et si nous les appliquons aux trois matières, savoir le possible, le nécessaire et l'impossible, la somme des propositions est de deux cent seize¹.

Dénombrement des ternaires.

Qu'appelle-t-on propositions simples ? [19b 20-26]

(41) Quant aux propositions ternaires, elles sont deux fois plus nombreuses que les propositions binaires, et leurs sortes d'opposées sont deux fois plus nombreuses. C'est que les quatre sortes d'opposition y entrent, j'entends la sorte où le nom du sujet et le nom du prédicat sont définis (et c'est celle qui est connue sous le nom de « simples », par exemple lorsque nous disons « L'homme est juste », « L'homme n'est pas juste »), la sorte où leurs deux noms sont non définis, par exemple lorsque nous disons « Le non-homme est non juste », « Le non-homme n'est pas non juste », et les deux sortes restantes, j'entends celles < où > l'un des deux est défini et le second non défini, celui-là étant ou bien le prédicat ou bien le sujet, et leurs oppositions.

Implication des ternaires à sujet défini, entre simples, métathétiques et privatives. Définition et position

(42) Les propositions ternaires dont le sujet est un nom défini et dont le prédicat est ou bien un nom défini ou bien un nom non défini, si elles sont placées, avec leurs opposées, dans un tableau de quatre cases et si les opposées sont placées dans les deux cases qui sont sur la largeur de la page tandis que celles qui ne sont pas opposées sont placées dans les deux cases qui sont sur la hauteur de la page, en telle façon que l'affirmative simple se trouve avec la négative métathétique sur une seule colonne et que la négative simple se trouve avec l'affirmative métathétique sur une seule colonne, la relation des propositions métathétiques avec les simples se

1. Le commentaire de Boèce (« Seconde édition », p. 321.20-324.24) nous apprend que ce dénombrement (présent également dans les commentaires d'Ammonius et d'al-Farābī), provient du commentaire (perdu) de Syrianus. Voir R.L. Cardullo, *Siriano Esegeta di Aristotele I. Frammenti e Testimonianze dei Commentari all'Organon, « Symbolon. Studi e Testi di Filosofia Antica e Medievale »* 14, Firenze, 1995, frgt 23, p. 135-138. La méthode consistant à établir la position de la négation à partir d'une détermination de la « partie la plus maîtresse » de la proposition et à dénombrer les propositions à partir des couples d'oppositions ainsi reconnues remonte cependant à Porphyre qui l'avait mise en œuvre pour la deuxième section du traité : voir *infra*, p. 133, n. 2 et Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 87.13-18 et 95.7-10.

87 trouve être, dans l'implication, semblable à la relation | des propositions privatives avec les simples, également dans l'implication¹. Et la relation des privatives avec les métathétiques n'est pas semblable à la relation des métathétiques avec les simples, et cela dans la totalité des six types d'opposées.

Excursus : les propositions privatives

Par « propositions privatives », j'entends ici celles où le nom du prédicat désigne ou bien la privation dont la description précède² (par exemple, lorsque nous disons « L'homme est ignorant »), ou bien le pire des deux contraires (par exemple, lorsque nous disons « L'homme est injuste »).

Étude de l'implication pour les indéterminées.

Construction du tableau

Observons donc tout d'abord, à partir de cela, le cas des indéterminées³, et plaçons-les dans le tableau de quatre cases selon les conditions que nous avons posées. Nous placerons également les privatives sous les métathétiques de la façon dont nous avons placé les métathétiques avec les simples, en ajoutant au diagramme de quatre cases un autre tableau, joint au premier par l'un de ses côtés⁴. Par exemple, posons le tableau A-B-C-D et posons le

1. Averroès paraphrase la difficile phrase d'Aristote en 19 b 23-24, en lui donnant le sens d'une prescription sur la nature de la consécution entre les propositions ternaires, conformément à un parti-pris exégétique traditionnel depuis Porphyre, qui semble avoir été le premier à lire le texte en ce sens (ni Herminius ni Alexandre d'Aphrodise n'entendaient le passage ainsi). Ce choix herméneutique fondamental, qui présente de nombreuses difficultés et qui a connu de nombreuses variations selon les commentateurs (notamment selon que l'on considère ou non les privatives comme équivalentes aux métathétiques), gouverne ici tout le commentaire d'Averroès jusqu'au § 47 *infra*.

2. Cf. *Catégories* 10, 12 a 26-12 b 5 et Averroès, *Commentaire moyen sur les Catégories*, § 92-93, p. 137-138. « Description » est à entendre au sens technique, car Aristote ne donne pas de définition de la privation dans les *Catégories*. Dans son *Commentaire sur les Catégories*, Averroès note que, parmi les contraires qui comportent un terme médian, il y a ceux dont le terme médian est désigné par un nom (« gris » est médian entre « blanc » et « noir »), et ceux où il est désigné par la négation des extrêmes (comme « non juste », « non injuste »). Les contraires du juste et de l'injuste sont des contraires de possession et de privation : l'injuste est ce qui est privé de ce qu'il devrait avoir, à savoir la justice. C'est pourquoi « injuste » peut être dit « le pire » des deux contraires. Selon cette interprétation retenue par Averroès, il n'y a pas de symétrie des contraires : l'injuste est ce qui est privé d'injustice mais le juste n'est pas celui qui est privé d'injustice.

3. Sur la définition des indéterminées, cf. *supra* § 22, p. 97.

4. Le tableau qu'Averroès propose de construire ici a une longue histoire, étroitement liée à celle de l'interprétation « consécutiviste » de 19 b 23-24 : initialement construit par

tableau qui se rattache à lui, C-D-E-F. Sur le côté A-B, nous posons l'affirmative simple et son opposée, savoir « L'homme est juste » – « L'homme n'est pas juste » ; sur le côté C-D, la négative métathétique et son opposée, savoir « L'homme n'est pas non juste » – « L'homme est non juste » ; et sur le côté E-F, la négative privative | et son opposée, savoir « L'homme n'est pas injuste » – « L'homme est injuste », et si tu agences ces propositions selon la disposition que voici :

A « L'homme est juste »	B « L'homme n'est pas juste »
C « L'homme n'est pas non juste »	D « L'homme est non juste »
E « L'homme n'est pas injuste »	F « L'homme est injuste »

Relation horizontale

– tu trouveras que celles d'entre elles qui sont sur les côtés dans la largeur de la page ne s'impliquent pas parce qu'elles sont opposées – or tu as déjà appris, dans ce qui précède¹, ce qu'il en est de leur relation dans l'opposition.

Relation verticale en vérité entre A et C

(43) Et si tu considères celles d'entre elles qui sont alignées sur la hauteur de la page, tu trouveras que la vérité de la négative métathétique est impliquée par celle de l'affirmative simple et que, dans leur cas, le fait n'est pas réciproque, c'est-à-dire que, si notre énoncé « L'homme est juste » est tenu pour vrai, notre énoncé « L'homme n'est pas non juste » est tenu pour vrai mais, si notre énoncé « L'homme n'est pas non juste » est tenu pour vrai, cela n'implique pas que notre énoncé « L'homme est juste » soit tenu

Porphyre pour justifier son interprétation, il semble même avoir été assez rapidement inséré dans le texte aristotélicien (à la fois pour donner crédit à l'interprétation porphyrienne et sur la base d'une lecture forcée de τὰ ὑπογεγραμμένα en 19 b 26-27), où le commentaire d'Ammonius le décrit comme présent (il ne figure cependant pas dans la traduction arabe de 'Ishāq b. Ḥunayn). Initialement, toutefois, la ligne des privatives (ici E-F) se trouvait intercalée entre les simples et les métathétiques (le commentaire d'al-Fārābī le présente encore de la sorte) et la disposition qu'effectue ici Averroès semble bien être une innovation, qui s'accorde assez bien avec sa conception des privatives comme équivalentes aux métathétiques : une disposition intermédiaire de ces propositions n'a d'importance que si elles sont assujetties à une consécution double, et différente, avec les simples et avec les métathétiques, telle que la veut al-Fārābī. Pour l'histoire du tableau, nous nous permettons de renvoyer à S. Diebler, « Édition et interprétation : autour du texte du *De interpretatione* selon les commentateurs grecs », dans R. Bodéüs-L.-A. Dorion (éd.), *Le texte de l'Organon d'Aristote et ses commentateurs. Actes du Colloque international de Montréal (1-3 sept. 1996)*, (à paraître).

1. Cf. *supra*, § 23, p. 98.

pour vrai, parce que notre énoncé « L'homme n'est pas non juste » est tenu pour vrai de l'homme juste et de l'homme qui n'est caractérisé ni par la justice ni par l'injustice, savoir du mineur et de l'homme qui n'est pas civilisé¹. Partant, la négative métathétique a une vérité plus générale que l'affirmative simple, parce qu'elle est tenue pour vraie de trois cas alors que l'affirmative simple ne l'est que d'un seul². Et, si le général existe, cela n'implique pas que le particulier existe à la façon dont l'existence du particulier implique l'existence du général. Un exemple de cela | est celui de l'animal et de l'homme, car si l'homme existe, l'animal existe alors que, si l'animal existe, cela n'implique pas que l'homme existe³.

Relation verticale en vérité entre B et D

(44) Quant à la relation de la négative simple avec l'affirmative métathétique, sa vérité est inverse – j'entends que la négative simple est impliquée par l'affirmative métathétique, et non l'inverse. C'est que la négative simple a une vérité plus générale que l'affirmative métathétique : notre énoncé « L'homme n'est pas juste » est tenu pour vrai de l'homme injuste, de l'homme qui n'est ni juste ni injuste, savoir le non civilisé, et de l'enfant, alors que notre énoncé « L'homme est non juste » n'est tenu pour vrai que du seul injuste parce que, lorsque nous disons « non juste », cela désigne la privation – et la privation revient à supprimer de la chose ce

1. L'homme juste est l'homme rationnel au sens plein : la justice n'est possible ni chez l'enfant (qui n'a pas encore la raison), ni en dehors de la cité (absence de rapports humains). Le choix des exemples est déterminant pour l'interprétation des conséquences et a été longtemps débattu : al-Fārābī (p. 110.4-10) évoque des commentateurs qui prenaient en compte cinq cas pouvant être décrits par le sujet « l'homme » : l'homme juste au moment où il est juste, l'homme injuste au moment où il est injuste, l'enfant (ni juste, ni injuste), le fou (ni juste, ni non juste) et l'état intermédiaire de l'homme tantôt juste et tantôt injuste (mais non non juste). Dès lors, al-Fārābī – qui, malgré certaines réticences, finit par adopter le fou et l'enfant – peut établir une consécution différente pour les privatives et les métathétiques. Averroès, qui considère les privatives et les métathétiques comme équipollentes, pourrait se contenter de trois cas. De fait, on constate que la présence de l'enfant, superflue et héritée d'al-Fārābī, pose ici un problème. Il apparaît en effet difficile de maintenir simultanément l'équipotence susdite et une définition des privatives qui s'appuie sur la description des *Catégories* : l'enfant n'est pas plus injuste que le châton n'est aveugle, n'ayant pas l'âge de l'être. Le terme que nous traduisons par « civilisé » est *madani*, autrement dit « l'habitant de la cité ».

2. Un semblable dénombrement arithmétique des cas est mené par Psellus dans ses *Scholies sur le De interpretatione* : voir K. Ierodiakonou, « Psellos' Paraphrasis on the *De interpretatione* », à paraître dans les *Actes du colloque international Byzantine Philosophy and its Ancient Sources tenu à Thessalonique, 11-14 déc. 1997*.

3. Cf. Porphyre, *Isagogè*, p. 7.2-8 (avec le même exemple, devenu traditionnel chez les commentateurs).

qui a pour nature de se trouver en elle au moment où cela a pour nature de se trouver en elle, à la façon dont cela a été défini auparavant¹. Par suite, l'affirmative métathétique est tenue pour vraie d'un seul cas et la négative simple de trois.

Relation verticale en fausseté entre A et C, entre B et D

(45) Et si nous observons leur implication en fausseté, la situation est inverse, j'entends que l'affirmative simple est impliquée par la négative métathétique. C'est que la fausseté de la négative métathétique est plus particulière que celle de l'affirmative simple, parce que notre énoncé « L'homme est juste » est tenu pour faux de l'injuste et de l'homme qui n'est ni juste ni injuste et que notre énoncé « L'homme n'est pas non juste » n'est tenu pour faux que du seul injuste. Et on constate qu'il en va de la même manière de l'implication en fausseté de la négative simple avec l'affirmative métathétique, à l'inverse de leur implication en vérité – j'entends que ce qui était impliquant se retrouve impliqué.

Similitude avec les relations verticales A-E et B-F

(46) Et si l'on considère la privative avec la simple au sein de cette implication, on trouve qu'elle se comporte, en vérité et en fausseté, comme la métathétique se comporte avec la simple.

Relation diagonale

Quant à celles d'entre elles qui se trouvent sur la diagonale, savoir | la 90 diagonale A-D, ce sont des contraires eu égard aux matières. Et tu sauras ce qu'il en est dans ce qui va suivre².

L'implication dans les propositions autres que les indéterminées [19b 31-36]

(47) Et si l'on dispose les autres sortes d'opposées de cette façon, on trouve qu'elles se comportent de la même manière dans l'implication – j'entends les contradictoires, les singulières, les contraires et les subcontraires. En revanche, la relation de celles d'entre elles qui se trouvent sur les diagonales dans chaque sorte varie, c'est-à-dire que les unes peuvent être

1. Cf. *Catégories* 10, 12 a 29-33 et Averroès, *Commentaire moyen sur les Catégories*, § 92, p. 137-138.

2. Averroès renvoie ici au § 47 qui suit immédiatement.

tenues simultanément pour vraies¹ et que les autres peuvent être tenues simultanément pour fausses². Aristote, cependant, n'a évoqué que celles que nous avons évoquées et a renvoyé la question qui les concerne au traité *Du syllogisme*³.

1. Par exemple, « Quelque homme n'est pas juste » / « Quelque homme n'est pas non juste ».

2. Par exemple, « Tout homme est juste » / « Tout homme est non juste ».

3. Dans ce paragraphe, Averroès passe très rapidement sur la question délicate de l'application aux déterminées et aux singulières des relations de consécution établies pour les indéterminées et, assez arbitrairement semble-t-il, déclare qu'Aristote n'en parle pas ici et renvoie aux *Premiers Analytiques* – alors que ce dernier engage une discussion de la consécution entre l'affirmative universelle et la négative particulière en 19 b 33-35 et que la référence aux *Analytiques* en 19 b 30-31 semble plutôt porter sur le tableau des indéterminées, qui précède. La raison en est que, devant la difficulté de ce passage du *De interpretatione*, les commentateurs, dès l'Antiquité, avaient pris le parti de s'appuyer sur le passage des *Analytiques* (en considérant que le passage évoqué est *Premiers Analytiques* I, 46, 51 b 5-52 a 38 – la référence proposée par Ch. Butterworth et A.A. Haridi *ad. loc.* paraît peu pertinente) davantage, peut-être, que le texte aristotélicien n'y invite et d'y fonder une théorie de la consécution qui devait valoir pour toutes les propositions ternaires. Malheureusement, cette extension soulève des difficultés considérables. En effet, remarque Ammonius (*Commentaire sur le De interpretatione*, p. 173.26-174.8), « ... dans le cas des contradictions laissées de côté, celle de l'affirmative particulière avec la négative universelle et celle des singulières, la même consécution n'est plus sauvee. En effet, dans le cas de la contradiction de 'quelque' et de 'nul', il n'est pas même possible de montrer que l'affirmative simple a plus ou moins d'extension que la négative privative : ce n'est pas parce que quelque homme est juste que dès lors nul n'est injuste, ni parce que nul n'est injuste que quelqu'un, dès lors, est juste : car que dire, si tous avaient l'état intermédiaire ? Si bien qu'il n'est pas possible de forcer aucune contradiction. Et si tu compares les simples avec les métathétiques, tu trouveras que les négatives suivent les affirmatives, mais que les négatives ne suivent plus les négatives : en effet, si nul n'est non juste, il est clair que tout et chacun des éléments particuliers sera juste ; pour autant, si quelqu'un est juste, il ne faudra pas dès lors que nul ne soit juste. Et dans le cas des singulières non plus, tu ne trouveras pas que tienne le dit rapport d'analogie : en effet, il advient que l'affirmative simple et la négative métathétique, 'Socrate est juste' — 'Socrate n'est pas non juste', se rejoignent, tandis que la négative privative a plus d'extension que chacune des deux, valant pour Socrate et pour celui qui, par hypothèse, a l'état intermédiaire. » Quelle consécution peut-on dès lors établir qui puisse valoir pour tous les types de ternaires ? C'est ici qu'interviennent les canons de Proclus – ultime tentative pour sauver une situation désespérée et substituer au texte aristotélicien une formule de consécution plus satisfaisante. La consécution est toutefois, désormais, d'équipollence : « Nul homme n'est juste » implique « Tout homme est non juste » et réciproquement. De même, « L'homme est juste » implique, comme précédemment, « L'homme n'est pas non juste » – mais il faudra aussi que la consécution soit réciproque. Sur la manière dont Ammonius s'emploie à résoudre cette difficulté et sur ses enjeux, nous nous permettons de renvoyer à S. Diebler, « Les canons de Proclus : problèmes et conséquences de l'interprétation syriano-proclienne du *De interpretatione* », à paraître. On comprend cependant dès lors qu'Averroès se contente d'énoncer la formule des canons de Proclus et, fidèle au principe du commentaire moyen, esquive une discussion plus détaillée – mais une certaine incohérence subsiste.

Les canons de Proclus

La loi générale, pour la connaissance de ces impliquées, est que chacune de ces deux prémisses s'accorde avec l'autre dans la quantité, savoir le déterminant, et diffère dans la qualité, savoir l'affirmation et la négation, ainsi que dans la métathèse et la non-métathèse : elles sont alors impliquées, j'entends que la plus restreinte implique la plus générale.

Et celles qui ne s'impliquent pas sont les opposées du point de vue de la contrariété et de la contradiction, ainsi qu'il a été dit¹.

Les propositions ternaires à sujet non défini : simples et métathétiques [19b 37-20a 3]

(48) Et si, dans les propositions ternaires, on prend pour sujet un nom non défini et, pour prédicat, tantôt un nom défini et tantôt un nom non défini, cela produit, dans ce genre, des simples et des métathétiques, affirmatives et négatives, autres que celles qui précèdent. Les simples y sont alors celles dont le prédicat est un nom défini – comme c'était le cas pour la première sorte de simples – et les métathétiques celles dont le prédicat est un nom non défini. Cela revient à dire que l'expression de la proposition sur ce qu'elle est simple ou métathétique se fait du point de vue du prédicat, non de celui du sujet. Par suite, l'affirmative simple dans ce genre [est, par exemple, notre énoncé « Le non homme est juste »]², dont la 91 négative est « Le non-homme n'est pas juste », et son affirmative métathétique est notre énoncé « Le non-homme est non juste », dont la négative est « Le non-homme n'est pas non juste ». Or il est clair que les opposées qui sont produites dans les ternaires de ce genre, j'entends celles dont le sujet est un nom non défini, diffèrent des opposées qui sont produites dans le genre des oppositions où le sujet est un nom défini, le sujet de celles-là étant la privation du sujet de celles-ci. Or j'ai déjà regroupé ailleurs les sortes de privation que désigne le nom non défini³.

Distinction entre particule de négation et particule de métathèse [20a 4-15]

(49) Dans les propositions de cette sorte, si on en forme les négatives, la particule de négation n'occupe pas la place de la particule de métathèse et la

1. Cf. *supra*, § 42, p. 112, et § 46, p. 115.

2. Nier le sujet de la proposition, ce n'est pas nier la proposition, c'est affirmer quelque chose d'un sujet non défini.

3. Cf. § 6, p. 83, § 10, p. 85 et § 42, p. 112.

seconde ne peut dispenser de sa compagne, mais il faut que la particule de négation y ait sa place. Dans celles qui possèdent un déterminant, elle accompagne le déterminant, comme dans les propositions ternaires de la première sorte, et, dans les indéterminées et dans les singulières, elle accompagne le verbe d'existence. En revanche, la particule de métathèse y est toujours rangée avec le sujet : de la sorte, dans le cas des propositions négatives simples de ce genre, la particule de négation¹ figure deux fois, savoir avec le déterminant et avec le sujet dans les déterminées et avec le verbe d'existence et avec le sujet dans les indéterminées et les singulières, et trois fois dans les métathétiques, une première fois avec le déterminant ou le verbe d'existence, une deuxième fois avec le sujet et une troisième fois avec le prédicat. Et l'une des deux particules de négation n'y peut dispenser de la seconde, j'entends que la particule de métathèse ne remplace pas la particule de négation en réalité : même si l'ce sont toutes deux des négations, cependant, si la particule de métathèse est appariée à son sujet, cela n'est tenu ni pour vrai ni pour faux, tandis que, si la particule de négation est appariée à son sujet, cela est tenu pour vrai ou pour faux. Par exemple, la négation de notre énoncé « Tout non²-homme est juste » est notre énoncé « Non tout non-homme est juste »³, et non pas notre énoncé « Non tout homme est juste », et la négation de notre énoncé « Tout non-homme est non juste » est notre énoncé « Non tout non-homme est non juste », et cela en ce que nous faisons figurer la particule de négation en trois places et ne la faisons pas figurer en deux places, par exemple en énonçant « Non tout homme est non juste ».

Son extension aux binaires

(50) Et il en va de même des binaires qui tombent sous ce genre, j'entends des simples (car nous avons déjà dit⁴ qu'il n'en existe pas de métathétiques eu égard au mode de désignation dans les langues connues). Dans leur cas, il faut également que la particule de négation soit disposée

1. On prendra garde qu'Averroès emploie ici l'expression « particule de négation », tantôt en un sens générique (qui englobe également la particule de métathèse) tantôt en un sens spécifique (où elle s'en contredit).

2. Nous corrigons ici le texte de Kassem-Butterworth-Haridi (*kullu 'insān yūjad 'ādilan*) en empruntant à l'édition Jihāmi, p. 106, l. 8 (*kullu lā insān yūjad 'ādilan*).

3. L'arabe distingue entre la particule à usage négatif ou métathétique (*lā*) et le verbe négatif, dit « défectueux » par les grammairiens, (*laysā*) car il a une valeur de particule. Ce verbe a un usage strictement négatif et ne peut avoir un rôle métathétique. Tout en respectant cette distinction grammaticale dans la construction de ses exemples, Averroès pose cependant une unité logique et désigne alors l'une et l'autre particule (*lā* et *laysā*) par l'appellation générique de « particule de négation » (*harf al-salb*).

4. Cf. *supra* § 40, p. 109.

deux fois, une fois avec le sujet et une fois avec le déterminant dans les déterminées, ou avec le verbe lui-même dans les indéterminées et dans les singulières, et l'une des deux sans la seconde n'est pas non plus suffisante. Pour exemple de cela, de même que la négation de notre énoncé « Tout homme marche » (et c'est la proposition dont le sujet est un nom défini) est notre énoncé « Non tout homme marche », de même la négation de notre énoncé « Tout non-homme marche » est notre énoncé « Non tout non-homme marche », et non notre énoncé « Non tout homme marche », ni « Non tout homme ne marche pas ».

Justification théorique [20a 15-23]

C'est que la particule de négation ne remplace pas la particule de métathèse et que la particule de métathèse ne la remplace pas, si tant est que chacune des deux supprime dans la proposition autre chose que ce que supprime la seconde. C'est que la particule de négation l'ne fait, dans les déterminées, que supprimer l'assertion universelle que garantit le déterminant universel ou l'assertion particulière que garantit le déterminant particulier. La particule de métathèse, en revanche, ne fait que supprimer le sujet universel ou le prédicat universel, et non l'assertion universelle. C'est-à-dire que le déterminant universel apparié à la proposition ne désigne pas l'universalité de la notion du sujet et sa suppression n'est pas la suppression de la notion universelle qui est sujet, mais il ne fait que désigner l'universalité de l'assertion portée sur la notion universelle. Or cela est clair dans le cas des indéterminées, car le fait qu'elles ne possèdent pas de déterminant ne revient pas à ne pas affirmer que les notions qui y sont sujets soient universelles – car la désignation des mots y est une désignation universelle, par exemple lorsque nous disons « L'homme est juste », « L'homme n'est pas juste », car le mot « l'homme » désigne une notion universelle, même si le mot « tout » ne lui est pas apparié : si c'était le mot « tout » qui désignait l'universalité de la notion, le mot « homme » ne désignerait pas une notion universelle, sauf à ce que « tout » lui soit apparié. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la particule de négation soit appariée au déterminant dans les propositions déterminées dont le sujet est un nom non défini, qu'elles soient impliquées ou exclusives, et la particule de négation se retrouve alors en seconde position avec le sujet. Si elles sont métathétiques, elle se retrouve en troisième position, avec le prédicat, et, si elles ne sont pas métathétiques, il suffit qu'elle se retrouve avec le sujet. Et il peut apparaître des situations, dans le cas de la matière possible, où la valeur de la particule de métathèse est la valeur de la particule de négation pour le partage de la vérité et de la fausseté dans toutes les matières, alors qu'il apparaît des situations où cela n'est pas impliqué.

Une exception à propos de la proposition singulière [20a 23-26]

(51) La situation où la valeur de la particule de métathèse est la valeur de la particule de négation, est celle des propositions singulières, si l'on prend 94 que leur sujet est existant au moment où il a pour nature l de se voir attribuer la possession ou la privation qui s'y oppose. Un exemple de cela est que quelqu'un demande, au sujet de Socrate, s'il est juste ou n'est pas juste, que la réponse vraie soit de dire qu'il n'est pas juste et que l'on réponde à la question, au lieu de dire qu'il n'est pas juste, qu'il est non juste : lorsque nous disons ici « non juste », sa valeur est celle de ce que nous disons en disant « n'est pas juste ». Partant, lorsque nous énoncions « Socrate est juste » ou « non juste », pour peu qu'il se trouve que les deux conditions précédentes¹ soient réalisées, la vérité et la fausseté sont partagées de la façon dont notre énoncé « Socrate est juste » ou « n'est pas juste » les partage.

Utilité syllogistique dans ce cas

(52) Or, dans cette situation, il peut se faire, à ce que disent les commentateurs², que, si l'intention du questionneur est de se faire accorder par le répondant une prémissse affirmative et qu'on lui répond par la négative, il prenne, au lieu de la négative, sa métathétique et en fasse alors usage – s'il la place, dans le syllogisme, à l'endroit où on ne se sert que de l'affirmative, et non de la négative, par exemple dans la mineure de la

1. Ces deux conditions sont les suivantes : 1) que le sujet de la proposition soit singulier; 2) que la réponse à la question posée à son sujet soit négative. Dans ces deux cas, le sujet n'est pas susceptible d'instanciations diverses comme l'est en revanche le sujet « homme » dans « L'homme n'est pas non juste », pour lequel il y a, nous l'avons vu, plusieurs situations possibles : l'enfant, celui qui n'habite pas la cité, etc.

2. On a ici l'un des rares cas où Averroès, tout en suivant de très près le commentaire d'al-Fārābī, p. 136.14-20 K.-M., choisit de s'en démarquer. En effet, ce dernier, après avoir mentionné cette interprétation du texte aristotélicien, qu'il attribue à des commentateurs anonymes (quels sont-ils ? Notre ignorance sur les sources du commentaire d'al-Fārābī empêche de le savoir, mais on peut constater que c'est l'interprétation unanimement proposée par les commentateurs antiques, Ammonius, Boèce et Stéphanus), lui oppose deux objections : a) Aristote ne peut vouloir se référer à une pratique dialectique, qui ne fait pas usage des propositions singulières, mais le propos conviendrait plutôt à une interrogation de type rhétorique; b) la proposition « Socrate n'est pas juste » est vraie de Socrate adulte injuste comme de Socrate enfant et de Socrate fou, et a donc plus d'extension que la proposition « Socrate est non juste » qui ne se vérifie, selon al-Fārābī, que de Socrate injuste. Il faut toutefois admettre, reconnaît-il, que le propos est vrai si l'on a affaire à Socrate adulte normal. Al-Fārābī ne propose pas d'exégèse plus satisfaisante, cependant, et la référence explicite aux « commentateurs » est sans doute une mesure de précaution de la part d'Averroès.

première figure, car le recours à la mineure dans la première figure, lorsqu'elle est négative, n'est pas conclusif, ainsi qu'on l'expliquera à propos du traité *Du syllogisme*¹. Et le questionneur peut également recourir à cette prescription s'il veut conclure, à partir de la négative, à quelque chose de contradictoire². Cependant le commentaire que nous avons consacré à cette situation est plus approprié à la visée³ de ce dernier traité.

Les autres cas : les universelles [20a 26-31]

(53) La situation où la valeur de la particule de métathèse, si elle est apparée à la possession, n'est pas la valeur de la particule de négation dans le partage de la vérité et de la fausseté est celle des propositions universelles dans cette l matière, par exemple lorsque le questionneur demande si tout 95 homme est sage ou si non tout homme est sage et si le répondant, au lieu de dire « Non tout homme est sage », répond « Tout homme est non sage ». C'est que ce qui s'oppose à notre énoncé « Tout homme est sage » selon une opposition où la vérité et la fausseté se partagent toujours est notre énoncé « Non tout homme est sage », non pas notre énoncé « Tout homme est non sage ». En effet, la valeur de ce que nous disons en disant « sage » et « non sage » est la valeur des contraires, savoir celle de nos énoncés « Tout homme est sage » et « Pas un homme n'est sage ». Or les contraires peuvent être tenues simultanément pour fausses dans cette matière, ainsi qu'il a été éclairci auparavant⁴.

*Distinction entre l'opposition défini-non défini
et l'opposition affirmation-négation [20a 32-37]*

(54) Le mode de l'opposition qui sépare le nom défini et le nom non défini ainsi que les verbes définis et non définis ne relève pas du genre de l'opposition de l'affirmation avec la négation. C'est que, lorsque nous disons « non-homme », cela ne désigne pas, dans les langues où l'on emploie des noms tels que ceux-ci⁵, ce que nous désignons en disant

1. Cf. *Premiers Analytiques* I. 4, 26 a 3-14, 26 a 38-b 25 (premier, deuxième, cinquième, sixième, septième, huitième, dixième et onzième modes non conclusants) et Averroès, *Commentaire sur le traité Du syllogisme*, § 33-42, p. 81-88.

2. Le cadre est celui d'un raisonnement par l'absurde, où l'on part d'une proposition négative pour aboutir à une contradiction.

3. Les considérations syllogistiques, en effet, ne relèvent pas de la visée traditionnellement assignée au *De interpretatione* : cf. *supra*, p. 91, n. 1.

4. Cf. *supra*, § 24, p. 99.

5. Cf. *supra* § 6, p. 83 (réticence d'Averroès à admettre l'existence de noms non définis en arabe).

96 « n'est pas homme », car, lorsque nous disons « n'est pas homme », cela désigne un sujet dont on nie l'humanité, même si ce dernier n'est pas explicité dans cet énoncé, et il s'agit pour cette raison d'un énoncé composé. Et c'est également ce qui est désigné lorsque nous disons « n'est pas sain ». En revanche, lorsque nous disons « non-homme » et « non-sain », cela ne désigne pas ce que désigne la négation, si cela est dit sans être apparié à un nom ni à un verbe qui soient explicités avec lui mais cela désigne seulement, lorsque nous disons « non-homme », la privation de l'humanité et, lorsque nous disons « non-sain », la privation de la santé, savoir la notion isolée qui est désignée lorsque nous disons « malade ». Et il appert que leur mode de désignation n'est pas celui de la négation, dès lors que la négation est tenue pour vraie ou pour fausse, tandis que, lorsque nous disons « non-homme », cela n'est ni vrai ni faux. C'est que, si tant est que, lorsque nous disons « homme », cela n'est ni vrai ni faux tant qu'un attribut ne lui est pas apparié, bien que cela désigne une possession et une forme existante, *a fortiori*, lorsque nous disons « non-homme », cela ne désigne pas une vérité ou une fausseté, puisque cela ne désigne pas une existence définie et ne fait que désigner une existence non définie.

*Les implications dans les propositions ternaires
à sujet non défini (fin) : similitude avec les implications
dans les propositions ternaires à sujet défini [20a 37-40]*

(55) Dans les propositions dont le sujet est un nom non défini, la relation des simples et des métathétiques est une implication semblable à celle de la relation de la simple et de la métathétique dans les propositions dont le sujet est un nom défini. C'est-à-dire que notre énoncé « Tout non-homme est non juste », savoir l'affirmative métathétique sous ce genre, désigne ce que désigne notre énoncé « Il n'est rien de ce qui est non homme qui soit juste »¹, savoir la négative simple.

*Les implications dans les propositions ternaires
à sujet non défini (fin) : pas d'implication entre
les propositions à sujet défini et à sujet non défini*

Et il n'existe entre les propositions de cette sorte, j'entends celles dont le sujet est un nom non défini, et entre le type des propositions dont le sujet est un nom défini, ni implication ni opposition.

1. C'est-à-dire l'implication qui correspond à B-D dans tableau des ternaires à sujet défini (cf. *supra*, § 42, p. 113, et § 44, p. 114-115).

*Première considération supplémentaire : la modification syntaxique
sans modification fonctionnelle [20b 1-12]*

(56) Et si l'on intervertit l'ordonnancement des noms du prédicat, du sujet ou du verbe copule dans les propositions ternaires, ou bien celui du sujet et du prédicat, j'entends du verbe, dans les binaires (j'entends, par exemple, que ce qui a pour nature de figurer en dernière place précède, qu'y figure en première place ce qui a pour nature de figurer en deuxième place, ou bien que figure à la fin ce qui a pour nature de figurer en premier et, de manière générale, que l'ordonnancement y soit modifié, alors que le prédicat y demeure prédicat et le sujet sujet), cela demeure une proposition une en elle-même, qui préserve la vérité si elle était vraie ou la fausseté si elle était fausse. Pour exemple de cela, lorsque nous disons « L'homme est juste » – « Juste est l'homme »¹, c'est une proposition une en elle-même, et de même lorsque nous disons « Zayd se-leva » et « Se-leva Zayd ».

En effet, si les propositions qui ne diffèrent que par l'ordonnancement ⁹⁷ de leurs parties selon l'antérieur et le postérieur ne faisaient pas une proposition une, cela impliquerait qu'une proposition une ait plus d'une négative une : or il a déjà été montré² que l'affirmative une n'a qu'une négative une. C'est que, si notre énoncé « L'homme est juste » et notre énoncé « Juste est l'homme » n'étaient pas une proposition une, mais deux propositions de sens différent, et si la négation de notre énoncé « L'homme est juste » était notre énoncé « L'homme n'est pas juste », tandis que la négation de notre énoncé « Juste est l'homme » serait « Juste n'est pas l'homme » – et qu'il est clair, de surcroît, que notre énoncé « Juste n'est pas l'homme » est la négation de notre énoncé « L'homme est juste » –, cela impliquerait que notre énoncé « L'homme est juste » a deux négations, dont la première est notre énoncé « L'homme n'est pas juste » et la seconde notre énoncé « Juste n'est pas l'homme », savoir la négation de la proposition dont nous avons posé qu'elle diffère par le sens de notre énoncé « L'homme est juste », c'est-à-dire « Juste est l'homme ». Et il est plus aisé³ de connaître que ces deux négatives ne sont qu'une négative une que de connaître que ces deux affirmatives ne sont qu'une affirmative une.

1. L'arabe permet de faire figurer le verbe en premier, si bien que cette proposition est, littéralement, « Est l'homme juste ». De même, l'exemple qui va suivre, « Se-leva Zayd », est grammaticalement correct.

2. Voir *supra* § 26-27, p. 101-102.

3. Aristote, comme Averroès, considère la négation comme un test de vérité plus aisé que l'affirmation – d'où son usage dominant dans le raisonnement par l'absurde, qui fait voir la vérité plus facilement qu'un raisonnement direct.

Il est donc clair désormais que, lorsque l'ordonnancement, dans l'énoncé, des noms et des verbes qui sont des parties des propositions est modifié eu égard à la coutume courante dans cette langue¹, j'entends eu égard à l'ordonnancement qui est le plus châtié² – le prédicat demeurant prédicat et le sujet sujet –, ces propositions demeurent ce qu'elles sont en elles-mêmes³.

Seconde considération supplémentaire :

*unité et pluralité dans les propositions,
dans les termes, dans les notions désignées [20b 13-23]*

(57) Et si un nom unique a été affirmé d'une pluralité de noms ou bien une pluralité de noms d'un nom unique, ou si un nom unique a été nié 98 d'une pluralité de noms ou bien une pluralité de noms d'un nom | unique, cette affirmation n'est pas une affirmation une, ni cette négation une négation une, de même que, si un nom est affirmé d'un nom unique ou en est nié, cela n'est pas une affirmation une ni une négation une tant que la notion que désigne ce terme unique n'est pas une (ainsi qu'il a été dit dans ce qui précède⁴), hormis si cette pluralité de noms désigne une notion unique, et cela soit en tant que ces noms pluriels sont synonymes, savoir ceux qui désignent chacun une même notion, ou en tant que ce que désigne la pluralité de noms, ce sont les parties de la définition ou de la description d'une réalité unique, par exemple lorsque nous disons « L'homme est animal », « L'homme est rationnel » : la réunion de ces deux prédicats est la définition de l'homme, c'est-à-dire « L'homme est animal rationnel ». Et il en va de même également s'il s'agit d'une description, par exemple lorsque nous disons que l'homme est animal et que l'homme est bipède : leur réunion est la description de l'homme, à savoir que l'homme est animal bipède. Or le mot « homme » désigne selon un mode de désignation compréhensif ce que désigne isolément chacun de ces deux énoncés. En revanche, si la réunion de la pluralité des prédicats n'est pas une, l'affirma-

1. Al-Fārābī, p. 140.6-7 K.-M., souligne que dans les langues autres que l'arabe, l'usage est d'adopter une séquence sujet-prédicat-verbe d'existence (cf. le grec ἀνθρώπος δίκαιος ἐστιν).

2. « Châtié » (*fasīḥ*) se dit d'un homme et, par métonymie, d'un texte qui maîtrise les finesse du parler arabe.

3. Averroès, tout comme al-Fārābī, ne commente pas ici le texte d'Aristote. Celui-ci établit certes la même thèse, mais en montrant que si « L'homme est juste » et « Juste est l'homme » n'étaient pas une même affirmation, alors la proposition « Juste est l'homme » aurait pour négation, soit « Juste n'est pas l'homme », soit « Juste n'est pas le non-homme »; or cette dernière est la négation de « Juste est le non-homme »; il y aurait alors deux affirmations pour une même négation.

4. Cf. *supra* § 25-27, p. 100-102.

tion n'en est pas une affirmation une et la négation n'en est pas une négation une. Et de même, si un prédicat est prédiqué de plusieurs sujets, cela n'est pas une affirmation une, ni une négation une. Pour exemple de cela, lorsque nous prédiquons de l'homme qu'il est blanc et qu'il marche, si la réunion des deux est prédiquée de l'homme et que l'on dit « L'homme marche blanc »¹, cela ne désigne une notion unique que par accident. Et il en va ici comme il en va du prédicat qui est un mot homonyme désignant plusieurs notions, s'il est prédiqué d'un sujet un, ou du sujet qui est un mot homonyme |, s'il en est prédiqué un prédicat un désignant une notion 99 une – j'entends que, de même que la proposition dont le prédicat est un mot homonyme n'est pas une proposition une et que la proposition où le sujet possède cette caractéristique n'est pas une proposition une, de même en va-t-il de la proposition où une pluralité de notions est affirmée au moyen de noms disparates pour un sujet un, ou bien où l'on affirme un prédicat un d'une pluralité de sujets désignés par des noms disparates, si la réunion de ces prédicats ou de ces sujets pluriels n'est pas une notion unique.

Corollaire dialectique [20b 23-30]

(58) Quant aux propositions dont le sujet ou le prédicat est un nom homonyme, attendu que c'est une pluralité de propositions, il ne faut pas que la question dialectique qui porte sur elles soit une question unique, ni la réponse dialectique une réponse unique, même si le prédicat unique est tenu pour vrai de toutes les notions que désigne le nom homonyme sujet ou si toutes les notions que désigne le nom homonyme prédicat sont tenues pour vraies du sujet unique, ou si les mots du prédicat et du sujet désignent tous deux une pluralité de notions, hormis si la totalité des notions désignées par le mot du prédicat se vérifie de la totalité des notions désignées par le mot du sujet, ainsi qu'il sera éclairci | dans le traité *Sur la dialectique*². Par suite, celui qui répond de manière dialectique n'a pas à corriger la question du questionneur en lui faisant comprendre les notions dont ce nom homonyme est dit car répondant et questionneur sont sur un

1. Aristote, en 20 b 20, utilise cet exemple pour dire que nous n'avons, dans « L'homme marche blanc », d'unité qu'expressive et non notionnelle, par opposition à des unités propositionnelles comme « L'homme est un animal rationnel ». Averroès considère que cet exemple peut désigner une notion une, mais par accident; al-Fārābī, p. 144.22 K.-M., donne la même interprétation.

2. Cf. *Topiques* VIII. 7, 160 a 17-34 et Averroès, *Commentaire moyen sur la Dialectique*, p. 434.5-436.13. Sur les difficultés et l'évolution de la position d'Aristote à cet égard, voir J. Brunschwig, « Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélique », dans Ph. Bütgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, « Études de Littérature Ancienne » 9, Paris, 1999, p. 81-101.

pied d'égalité pour ce qui est de la connaissance de la chose qu'ils examinent. Et l'intention de celui qui questionne de manière dialectique est seulement de se faire accorder par le répondant l'un des deux membres de la contradiction¹, qu'il veut poser comme une prémissse lui permettant d'invalider ce que pose le répondant. Par suite, lorsque le questionneur demande au répondant, en dialectique, la prémissse au mot homonyme, lorsque le répondant lui accorde l'un des membres de la contradiction et lorsque le questionneur part de l'une de ces notions pour poser une prémissse à partir de laquelle il désire conclure ce dont l'invalidation est la visée incombant au répondant, ce dernier pourra toujours dire : « Je n'ai pas accordé cette notion mais, ce que j'ai accordé, ce n'était qu'une notion telle et telle », et le questionneur ne peut alors se servir de ce que le répondant lui accorde l'un des deux membres de la contradiction.

Corollaire didactique

(59) Quand à la question posée de manière didactique, elle peut comporter le nom homonyme, parce que c'est à l'enseignant qu'il incombe de corriger la question en distinguant ce que désigne ce nom homonyme. C'est pourquoi cette question n'est plus une question dialectique, parce que cette espèce de question peut exiger une distinction de ce que désigne le nom homonyme, par exemple lorsque le questionneur demande ce qu'est *al-'aynu*, et que son répondant dit que cela désigne des notions nombreuses, l'organe corporel, la source d'eau, la source du soleil, etc. La question dialectique, en revanche, attendu que le questionneur n'y demande qu'à ce que l'un des deux membres de la contradiction lui soit accordé, par exemple lorsqu'il demande « Est-ce que ceci est comme ceci ou bien n'est-
101 ce pas comme ceci ? », il faut que la question soit définie afin que la réponse qui lui est apportée soit définie, et cela ne se fait que si la question porte sur le nom synonyme.

Nécessité d'une règle : les quatre cas² [20b 30-21a 8]

(60) Or, attendu que la pluralité des prédicts qui sont prédiqués d'un sujet unique existe en quatre situations – ou bien des prédicts qui sont tenus pour vrais s'ils sont isolés, tenus pour vrais s'ils sont réunis et dont la réunion est un prédict un, savoir celui dont nous avons dit que la

1. Par exemple, « Tout plaisir est-il ou n'est-il pas un bien ? ».

2. Sur cette question des conditions de la réunion et de la dissociation des prédicts, Averroès consacre des développements plus longs et fouillés (assortis, notamment, d'une polémique contre Avicenne) dans sa seconde *maqāla*, dont on trouvera une traduction dans l'appendice.

réunion forme une proposition une¹, ou bien des prédicts qui sont tenus pour vrais s'ils sont isolés et tenus pour vrais s'ils sont réunis, sans que la réunion en forme un prédict un autrement que par accident², ou bien des prédicts qui sont tenus pour vrais s'ils sont isolés et dont la réunion fait du discours un verbiage et une redondance, ou bien des prédicts qui sont tenus pour vrais s'ils sont isolés et tenus pour faux s'ils sont réunis –, il nous faut donner la règle qui permet de distinguer clairement ces prédicts les uns des autres, après que nous aurons expliqué qu'il n'est pas nécessaire que ce qui est tenu pour vrai isolément soit tenu pour vrai une fois réuni, sans que ni fausseté ni redondance y soient contenues.

a) La réunion des prédicts isolés (1) : mise en garde

(61) Nous disons donc qu'il n'y a pas d'obligation à ce que tous les prédicts qui sont tenus pour vrais isolément soient tenus pour vrais réunis, sans que le discours soit un verbiage ou une redondance. Et cela est clair eu égard aux matières et à l'abomination qui se rattache à cette thèse si nous l'accordons.

Eu égard aux matières, car il peut être tenu pour vrai de Zayd qu'il soit médecin et tenu pour vrai qu'il soit clairvoyant, à savoir subtil, et cela n'implique pas que les deux faits réunis soient tenus pour vrais de lui, en façon que nous énoncions à son sujet que c'est un médecin clairvoyant.

Quant à l'abomination qui se rattache à celui qui a dit que tout ce qui est tenu pour vrai isolément est tenu pour vrai une fois réuni sans qu'il s'attache de verbiage à l'énoncé, son premier trait est que, si notre énoncé est une vérité lorsque nous disons de Zayd qu'il est homme et une vérité lorsque nous disons qu'il est blanc, il faut donc que l'énoncé qui en dit la réunion soit une vérité, j'entends que Zayd est un homme blanc. Et si nous en prédiquons également qu'il est homme blanc et qu'il est blanc, en tant que ce sont des prédicts isolés, il faut donc alors qu'il soit tenu pour vrai de lui qu'il est homme blanc blanc. Et de la même façon, si nous prenons ce dernier énoncé comme un prédict un et isolé et prenons le premier énoncé comme un prédict isolé, il est tenu pour vrai de lui qu'il est homme blanc homme blanc blanc, sans qu'il y ait dans le discours ni verbiage ni redondance, même s'il en va ainsi à l'infini, ce qui est abominable.
102

De surcroît, si l'on en prédique une pluralité de *termes* isolés, cela implique que soit tenue pour vraie de lui la totalité des compositions qui se rencontrent à partir de ces termes isolés (s'ils sont composés les uns avec

1. Par exemple, il peut s'agir d'une définition.

2. Par exemple, une proposition une par accident telle que « L'homme blanc marche ».

les autres, veux-je dire); or ces dernières sont infinies et, par suite, des choses infinies sont tenues pour vraies du sujet unique : par exemple, s'il est tenu pour vrai de dire de lui qu'il est homme, qu'il est blanc et qu'il marche, il faudra qu'il soit tenu pour vrai de lui qu'il est homme blanc marchant et qu'il est homme homme blanc marchant et qu'il est homme homme homme blanc marchant, et, de la même façon, qu'il est blanc blanc et marchant marchant et il s'ensuit que les prédictats vrais de lui sont infinis. Il est clair, partant, que tout ce qui est tenu pour vrai isolément n'est pas tenu pour vrai en réunion à la façon dont le considèrent de nombreux Anciens¹.

La réunion des prédictats isolés (2) : la règle [21a 9-19]

(62) Et puisque cela est désormais clair, considérons quand, à partir de la pluralité des notions qui sont prédiquées d'une notion unique et à partir de la notion unique qui est prédiquée d'une pluralité de notions, il y a proposition une, et cela en tant que la réunion de cette pluralité de notions est une notion une et vraie, et quand il n'y en a pas.

Nous disons donc que, lorsque la prédication de cette pluralité de 103 notions sur le sujet n'est pas une prédication | accidentelle et que l'une d'elles n'est pas contenue dans l'autre et confinée en elle, j'entends au sens où la condition est confinée dans le conditionné et où, *a fortiori*, la condition est en elle-même le conditionné, par exemple lorsque nous disons que Zayd le blanc est blanc (tant que cela ne se fait pas sur le mode de la confirmation), la réunion de ces notions est une notion une.

En revanche, lorsque la prédication y est accidentelle, par exemple lorsque nous disons de Zayd qu'il est blanc et qu'il marche, leur réunion n'est pas une notion unique, et de même, lorsque la seconde est enclavée dans la première, parce que le discours est alors redondant, par exemple lorsque nous disons de Zayd que c'est un homme animé en enchaînant l'homme à l'animé, car l'animé est déjà contenu dans le mot « homme » et c'est pourquoi, lorsque nous lui rattachons « animé », c'est un verbiage, à la différence du rattachement de la différence au genre. Par suite, lorsque les prédictats isolés sont dénués de ces deux caractéristiques, j'entends de la

1. Al-Fārābī, p. 150.13-18 K.-M., donne une indication au sujet de ces Anciens : il s'agirait de philosophes qui, inspirés par la méthode par division esquissée par Platon en *Sophiste*, 235 c, en viennent à soutenir que la prédication de plusieurs termes est aussi vraie que celle qui ne concerne qu'un seul prédictat. Averroès consacre un essai spécifique à ce sujet, que l'on trouvera traduit *infra* en appendice. Voir également la critique de la méthode par division effectuée par Averroès dans le *Commentaire sur les Seconds analytiques*, § 123, p. 155.7-9 ; cf. aussi Zimmermann, p. 145, n. 2.

prédication accidentelle et du fait que l'un d'eux soit confiné dans l'autre, la proposition est une, par exemple lorsque nous disons de l'homme qu'il est animal et qu'il est bipède.

b) La séparation des prédictats réunis : la règle [21a 19-33]

(63) Quant aux choses qui sont tenues pour vraies une fois réunies quand on les prédique d'une chose quelconque, si elles sont enchaînées les unes aux autres, certaines sont tenus pour vraies si elles sont isolées et d'autres ne sont pas tenus pour vraies. Celles d'entre elles qui sont vraies sont celles qui réunissent en elles deux choses : la première est que la chose conditionnée dans l'énoncé ne comprenne rien qui soit opposé à la chose dans laquelle cela a été conditionné et à laquelle cela a été enchaîné, et cela en quelqu'une des quatre sortes d'opposition que ce soit, | que l'apparition 104 de cet opposé corresponde pour elle à ce que désigne son nom, par exemple lorsque nous disons « animal mort » (car « mort » est le contraire de l'animal du point de vue du mode de désignation de ce nom, j'entends le nom « animal », à son endroit), ou que son apparition ne dépende pas du point de vue de la désignation par le nom mais du point de vue de la désignation par la définition ou par la description, par exemple lorsque nous disons « homme mort », car il apparaît que l'homme n'est opposé au mort que du point de vue de la définition d'animal rationnel qui est énoncée de lui. Par suite, lorsque l'opposition est incluse dans des enchaînements tels que ceux-là, ils sont tenus pour faux séparés, car il est tenu pour vrai du mort qu'il est homme mort et il n'est pas tenu pour vrai de lui qu'il est homme.

La seconde condition est que la prédication enchaînée portant sur le sujet ne soit pas accidentelle, savoir concernant autre chose que lui, mais essentielle, savoir concernant son essence, car s'il s'agit d'un prédictat accidentel en cette façon-là, il est tenu pour faux s'il est séparé, par exemple lorsque nous disons « Imru'u 'l-Qays¹ est un poète » ou « est imaginé », si cela est isolé et si l'on dit « Imru'u 'l-Qays est », c'est faux, puisqu'il n'existe pas en ce moment. La raison de cela est que le mot par lequel nous disons « est » est prédiqué d'Imru'u 'l-Qays en tant qu'il est objet d'imagination ou poète, et non pas selon une prédication au premier chef et concernant son essence, savoir de manière absolue, et que, lorsque nous en disons

1. Imru'u al-Qays, poète arabe du VI^e siècle (m. entre 530 et 540), fut le « premier poète à soumettre le vers arabe à des règles fixes » (*Encyclopédie de l'Islam*, t. II, Leyde, 1927, p. 506). Il a ainsi le statut d'un « premier », à l'instar d'Homère. Il arrive à Averroès de le citer dans le *Commentaire sur la Poétique*, § 64, p. 91.7-11 ; § 66, p. 97.5-6 ; § 71, p. 101.13-14, p. 102.1 ; § 93, p. 120.11-12.

qu'il est en tant qu'il est objet d'imagination dans la pensée, c'est un énoncé vrai. C'est pourquoi il y est possible, si le mot « est » est pris de ce point de vue, qu'il soit tenu pour vrai de ce qui n'existe pas, de même que le mot « n'est pas », s'il est prédiqué de la chose à cause de quelque chose d'autre qu'elle, est tenu pour vrai de la chose qui existe et n'en est pas tenu pour vrai s'il en est prédiqué pour elle-même, par exemple lorsque nous disons de ce Zayd montré du doigt qu'il n'est pas tisserand, car il n'est pas tenu pour vrai de dire de lui qu'il n'est pas de manière absolue, de même qu'il n'est pas tenu pour vrai de ce qui n'existe pas que cela est de manière absolue. Par conséquent, lorsqu'un opposé de la chose enchaînée n'est pas 105 contenu dans la condition ou dans la chaîne, lorsque la chose enchaînée est désignée par sa définition ou par son nom et qu'il ne s'agit pas d'un prédicat pour autre chose qu'elle, il est nécessaire que, lorsque des cas de prédication comme ceux-là sont isolés, ils soient tenus pour vrais isolés comme ils l'étaient réunis.

QUATRIÈME SECTION

*Les modes : définition,
dénombrément. Plan de la section [21a 34-37]*

(64) Et puisque, d'entre les propositions, les unes possèdent des modes et les autres n'en possèdent pas – et le mode est l'expression qui désigne la qualité de l'existence du prédicat pour le sujet, par exemple lorsque nous disons « Il est nécessaire que l'homme soit animal » ou bien « Il est possible qu'il soit philosophe » –, et que les genres des expressions modales recouvrent deux modes, dont le premier est le nécessaire et ce qui lui fait suite sur le mode de l'implication et est compté avec lui, savoir le contraignant et l'impossible, qui est aussi l'une de ses deux subdivisions, si tant est que le nécessaire est ou bien ce dont l'existence est nécessaire ou bien ce dont l'inexistence est nécessaire, c'est-à-dire l'impossible ; et dont le second est le possible et ce qui lui fait suite sur le mode de l'implication et est compté avec lui, par exemple lorsque nous disons « il est probable », il convient que nous examinions ce que sont les oppositions sous ce genre, ainsi également que celles d'entre elles qui sont impliquées, savoir également leurs métathéâtriques et leurs simples. Or les expressions modales ne recouvrent que deux modes parce que l'intention d'Aristote ici¹ était que

1. La définition du mode telle qu'Averroès la présente est classique et remonte au moins au commentaire d'Ammonius (p. 214.25-26 : τρόπος μὲν οὖν ἔστι φῶνη σημαίνουσα ὅπως ὑπάρχει τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ), mais présente une difficulté. En droit en effet, comme le rappelle Ammonius, la notion de mode, englobant tout ce qui détermine la qualité de l'existence du prédicat pour le sujet, inclut bien d'autres types de déterminations adverbiales : « Socrate explique clairement » est une proposition modale au même titre que « Il est possible que Socrate soit musicien ». Cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 8.8-12 et 214.25-215.3 et, pour plus de détails, l'important article de J. Barnes, « Ammonius on Adverbs », dans coll., *Aristotle and the Later Tradition, Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., Oxford, 1991, p. 145-163. Le commentateur se

106

leur désignation correspond à celle de l'existant et que l'existant a deux subdivisions, ce qui est en puissance ou ce qui est en acte – et le nécessaire se dit de ce qui est en acte tandis que le possible se dit de ce qui est en puissance. Examinons donc tout d'abord leurs opposées, et ensuite leurs

impliquées. |

La place de la négation : première hypothèse [21a 38-21b 5]

(65) Et nous disons qu'il apparaît de prime abord¹ que la particule de négation doit être, dans des propositions telles que celles-ci, placée avec le mot d'existence, savoir la copule, et non avec le prédicat, comme c'est le cas dans les propositions qui ne possèdent pas de mode, car que la négation de notre énoncé « L'homme est juste » est notre énoncé « L'homme n'est pas juste », non notre énoncé « L'homme est non juste »². C'est que, puisque l'affirmation et la négation se partagent la vérité et la fausseté en toutes choses, si nous posons que la négative de notre énoncé « L'homme est juste » est notre énoncé « L'homme est non juste », il est nécessaire, dans le cas de ces deux énoncés par exemple, qu'ils se partagent la vérité et la fausseté en toutes choses, si bien qu'il est nécessaire que si, lorsque nous disons du bois (par exemple) qu'il est homme juste, cela est faux, – ce qui est vrai est qu'il soit homme non juste.

devait donc de rendre compte de la restriction à quatre modes (possible, impossible, contingent, nécessaire) opérée par Aristote, ce qu'Averroès fait ici en réduisant leur nombre à deux et en les repliant sur l'être en puissance et en acte, et en refusant implicitement, ce faisant, de considérer l'être lui-même comme un mode – une thèse qu'Ammonius dit avoir été soutenue par la plupart des exégètes antérieurs et qu'il récuse lui-même vigoureusement (p. 215.29-216.29), mais qui sera reprise par son disciple Jean Philopon (cf. l'Introduction, *supra*, p. 37). Sur l'importance de cette page pour l'étude des prémisses modales par Averroès, voir A. Elamrani-Jamal, « La proposition assertorique (*de inesse*) selon Averroès », dans Ph. Büttgen-S. Diebler-M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, coll. « Etudes de Littérature Ancienne » n° 9, Paris, 1999, p. 252-255.

1. « De prime abord » : l'expression *fī bādī al-ra'yy* est définie dans son usage contemporain de la manière suivante par H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, 1976⁴ [1961¹] : « ce qui n'est pas deux fois », « ce qui est admis sans hésitation ». Dans le contexte de la philosophie arabe médiévale, cette expression est technique et renvoie à l'acception rhétorique, où se mêle l'accord spontané et partagé d'une communauté. Averroès, *Jawāmi' al-Haŷāba*, éd. Ch. Butterworth, Albany, 1977, p. 170.11-12, note qu'il s'agit de la croyance en une opinion qui contente l'âme « avant même qu'elle l'ait examinée ». Il s'agit donc d'une forme d'assentiment rhétorique.

2. On notera le soin qu'Averroès met à souligner la continuité du traitement des modales avec les développements consacrés aux ternaires dans la troisième section et l'importance de l'étude des métathéâtriques au sein de cette approche.

La place de la négation (suite) : réfutation de la première hypothèse [21b 6-23]

(66) Et, puisque la particule de négation n'est placée, dans les propositions ternaires ou binaires, qu'avec le verbe d'existence, on peut supposer que c'est le cas à propos des propositions modales | et que, par conséquent, 107 la négation de ce que nous disons en disant de la chose qu'il est possible qu'elle soit est ce que nous disons en disant qu'il est possible qu'elle ne soit pas. Sinon qu'il apparaît qu'il est tenu pour vrai de la chose en elle-même que l'on dise d'elle qu'il est possible qu'elle soit et qu'il est possible qu'elle ne soit pas. Un exemple de cela est que ce dont il est possible qu'il soit coupé est cela même dont il est possible qu'il ne soit pas coupé, et que ce dont il est possible qu'il marche est cela même dont il est possible qu'il ne marche pas. C'est que le possible est ce dont l'existence n'est pas nécessaire : c'est pourquoi il peut se faire, dans son cas, qu'il soit et qu'il ne soit pas. Or, puisqu'il ne peut se faire, dans le cas des opposées, qu'elles se rejoignent dans le vrai en quelque chose que ce soit, il est clair que la négation de notre énoncé « Il est possible qu'il soit » n'est pas notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas ».

*La place de la négation (fin) :
l'argument de la forme et de la matière [21b 24-32]*

(67) Attendu qu'il est devenu clair que la particule de négation, dans le cas de ces propositions (les modales, veux-je dire), ne doit être placée ni avec le prédicat, ni avec le verbe d'existence¹, il est donc nécessaire qu'elle soit placée avec le mode. Par suite, la négation de ce que nous disons en disant de la chose qu'il est possible qu'elle soit est ce que nous disons en disant qu'il n'est pas possible qu'elle soit. Et il en va ainsi pour tous les modes que nous avons énumérés, et c'est ce qui doit être. En effet, de même que, dans le cas des propositions qui ne sont pas modales, nous n'apparions la particule de négation qu'à ce qui, dans la prédication, tient lieu de forme, savoir au verbe d'existence, et non à ce qui tient lieu de matière²,

1. La première impossibilité a été démontrée au § 65, et la seconde au § 66 *supra*.

2. La distinction effectuée ici par Averroès entre forme et matière au sein des propositions a une longue histoire dans la tradition herméneutique du traité. Son origine semble remonter à la notion de *xūpōc* (point maître) des divers types de propositions établie par Porphyre pour déterminer la position de la particule de négation dans la formation des négatives : la particule de négation doit affecter la partie maîtresse, le prédicat dans les propositions binaires, le surprédicat dans les ternaires, le mode dans les modales. De là à considérer le point maître comme ce qui donne à la proposition sa forme propre, il n'y avait qu'un pas à franchir – ce qui présentait l'avantage de proposer une structure « gigogne » du

savoir au prédicat, de la même façon la particule de négation n'est placée que sur ce qui, eu égard au verbe d'existence, tient lieu de *ce qu'est* le verbe d'existence dans les *propositions* non modales eu égard au prédicat, savoir le mode. C'est que, puisque le verbe d'existence, dans les propositions qui 108 ne sont pas modales, désigne la qualité de la relation | du prédicat avec le sujet, le rapport du verbe d'existence avec le prédicat dans ces propositions est le rapport de la forme à la matière. Or, puisque ce rapport est, en lui-même, le rapport du mode avec le verbe d'existence, c'est-à-dire qu'il désigne la qualité de l'existence du prédicat pour le sujet¹, son rapport avec le verbe d'existence est également le rapport de la forme avec la matière. Et, si les deux rapports ne font qu'un et que la particule de négation est placée là-bas avec le verbe, il est nécessaire qu'elle soit placée ici avec le mode.

Corollaire : opposées et impliquées modales [21b 33-22 a 9]

(68) Et, de manière générale, il va de soi que la négation de notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », car ces deux énoncés se partagent toujours le vrai et le faux. Quant à nos énoncés « Il est possible qu'il soit » et « qu'il ne soit pas », ce ne sont pas des contradictoires mais des impliquées. Et, de la même façon, la négation de notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas », qui est la métathétique possible², est notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il ne soit pas ». Et la négation de notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » est notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit ». Et la négation de notre énoncé

traité, les propositions binaires devenant la matière des ternaires et ces dernières celle des modales. Cf. Ammonius, *Commentaire sur le De interpretatione*, p. 218.6-10 : « Nous disons que, dans celles-ci [= les propositions modales] également, il faut coordonner la négation à la partie des proposition la plus maîtresse (τὸ κυριώτατον τῶν προτάσεων μέρος) afin que l'affirmation soit anéantie et la négation produite. Or ce qui est la partie la plus maîtresse des propositions qui nous sont présentement soumises, c'est le mode lui-même, qui leur donne leur nom, aussi bien, en tant qu'il leur donne leur forme (ώς εἰδοποιοῦντος αὐτάς). » On notera cependant qu'Ammonius ne parle pas encore de matière comme le fait Averroès. Voir également *supra* l'Introduction, p. 26 et 59. On retrouve par ailleurs la même idée chez al-Fārābī, p. 171.6 K.-M. : « Le rapport du mode au verbe existentiel est le rapport du verbe existentiel au prédicat et au sujet », les verbes existentiels étant « comme la matière des modes » (al-Fārābī, p. 171.16 K.-M.).

1. Cf. *supra* § 64, p. 131.

2. Averroès prend ici les métathétiques comme schème analytique des propositions modales. Dans la proposition « Il est possible qu'il ne soit pas », la locution « ne... pas » n'a de valeur métathétique – ce qui n'est pas le cas dans la proposition « Il n'est pas possible qu'il soit », où la même locution n'a de valeur que négative. Quand la particule de négation porte sur le mode même, nous avons une négation; quand elle porte sur le prédicat et qu'elle intervient après l'expression du mode, elle n'a de valeur que métathétique et la proposition correspondante est affirmative et non pas négative.

« Il est nécessaire qu'il ne soit pas », qui est la métathétique nécessaire, est notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas ». De même, la négation de notre énoncé « Il est impossible qu'il soit » est notre énoncé « Il n'est pas impossible qu'il soit », et la négation de notre énoncé « Il est impossible qu'il ne soit pas » est notre énoncé « Il n'est pas impossible qu'il ne soit pas » – et telles sont les propositions opposées sous ce genre.

L'implication : règle générale [522a 14-39]

(69) Quant aux impliquées¹, elles suivent la règle que je vais dire : l'affirmative possible simple, savoir notre énoncé « Il est possible qu'il soit », est impliquée par deux *propositions*, la négative impossible, par exemple notre énoncé | « Il n'est pas impossible... », et par la négative du 109 nécessaire, savoir notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit ». Pour l'affirmative possible métathétique, par exemple notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas », elle est impliquée, sous le rapport de ce qui est plus manifeste et mieux connu, par deux propositions, dont l'une est la négative métathétique du nécessaire, savoir notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », et la seconde la négative métathétique de l'impossible, savoir notre énoncé « Il n'est pas impossible qu'il ne soit pas ». Pour la négative simple du possible, savoir notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », elle est également impliquée par deux *propositions*, dont l'une est l'affirmative métathétique du nécessaire, savoir notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas », et la seconde l'affirmative simple de l'impossible, savoir notre énoncé « Il est impossible qu'il soit ». Pour la négative métathétique du possible, par exemple notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il ne soit pas », elle est impliquée par deux *propositions*, dont l'une est l'affirmative simple du nécessaire, savoir notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit », et la seconde l'affirmative métathétique de l'impossible, savoir notre énoncé « Il est impossible qu'il ne soit pas ».

*Première synthèse des opposées et impliquées :
un premier tableau [22a 14-32]*

(70) Plaçons par conséquent celles qui sont opposées sur la largeur de la page et les impliquées les unes sous les autres : cela se fait selon le schéma que voici : |

Il est possible qu'il soit	Il n'est pas possible qu'il soit
Il n'est pas nécessaire qu'il soit	Il est nécessaire qu'il ne soit pas
Il n'est pas impossible qu'il soit	Il est impossible qu'il soit

1. Il s'agit ici, à la différence des implications étudiées plus haut, d'implications réciproques et réversibles (mais jusqu'au § 71 *infra* seulement).

Il est possible qu'il ne soit pas Il n'est pas possible qu'il ne soit pas
 Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas Il est nécessaire qu'il soit
 Il n'est pas impossible qu'il ne soit Il est impossible qu'il ne soit pas
 pas

Examen de l'implication possible-impossible [22a 33-37]

(71) Or, si nous réfléchissons à cette implication répandue et si nous la poursuivons dans le détail, nous trouverons que ce que nous disons en disant « il est impossible » et « il n'est pas impossible » implique ce que nous disons en disant « il est possible » et « il n'est pas possible », j'entends que la contradiction y implique la contradiction, savoir que l'affirmative y implique la négative, sinon que cela se fait de manière inverse, j'entends que la négative de l'impossible implique l'affirmative du possible et que l'affirmative de l'impossible implique la négative du possible.

Examen de l'implication possible-nécessaire [22b 2-11]

(72) Quant aux propositions nécessaires, celles qui impliquent le possible ne se font pas par la contradiction mais par le contraire, j'entends le contraire de l'affirmative nécessaire qui contredit la négative nécessaire, savoir notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas » : c'est que la négation de cette prémissse (qui est notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas » et qui est impliquée par notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit ») n'est pas notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit » (qui est ce qu'implique notre énoncé « Il est possible qu'il soit », de la façon qui a été posée).¹¹¹ |

C'est qu'il peut se faire que toutes deux soient tenues pour vraies par elles-même d'une chose unique, car « Il n'est pas nécessaire qu'il soit » est tenu pour vrai de ce dont il est nécessaire qu'il ne soit pas. En revanche, notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas » est le contraire de notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » – lequel est la contradiction de notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit ». Et, s'il en est ainsi, ce n'est pas ici la contradiction qui implique la contradiction mais la contradiction n'implique que le contraire de la contradiction – j'entends que la négative du possible n'implique pas l'affirmative du nécessaire, qui est la contradiction de la négative du nécessaire dont nous avons posé qu'elle impliquait l'affirmative du possible. Et la négative du possible n'implique que le contraire de la nécessaire, savoir notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas ».

(73) Et la raison pour laquelle la possible négative simple implique l'affirmative métathétique du nécessaire et la négative métathétique du possible implique l'affirmative simple du nécessaire est que l'impossible est le contraire de ce dont l'existence est nécessaire, et, si leur valeur dans la nécessité ne fait qu'une, alors, attendu que la négative possible simple est impliquée par l'impossible affirmative simple et que l'affirmative impossible simple est le contraire de l'affirmative nécessaire simple, cela implique nécessairement que c'est le contraire de l'affirmative nécessaire simple qui lui fait suite, savoir l'affirmative nécessaire métathétique. Et, attendu que la négative possible métathétique est impliquée par l'impossible métathétique affirmative et que l'impossible métathétique affirmative est le contraire de la nécessaire métathétique affirmative, il faut de toute nécessité qu'elle soit impliquée par le contraire de la nécessaire métathétique affirmative, savoir la nécessaire simple affirmative. |

112

Rectification du tableau [22b 12-21]

(74) Toutefois, si cela est poursuivi dans le détail, on peut supposer que ce qui se passe dans l'implication du possible par le nécessaire est similaire à ce qui se passe dans son implication par l'impossible, j'entends que c'est la contradiction qui implique la contradiction, en suivant toutefois une règle différente de la première, dont la vanité s'est révélée clairement. Par suite, ce qu'implique notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », lequel est la contradiction de notre énoncé « Il est nécessaire qu'il ne soit pas », impliqué par notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », et non pas notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit ». Et ce qu'implique notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas » est de toute nécessité notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit », et non pas notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », ainsi que nous l'avions supposé dans notre disposition première.

Première étape de la démonstration :
l'affirmative nécessaire simple implique
l'affirmative possible simple [22b 21-28]

(75) Quant à la façon dont il appert que ce qu'implique notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », et non notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit », il en découle avec évidence que notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est impliqué par notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit ». Et, pour la façon dont cela se révèle à l'évidence, cela vient de ce que je vais dire, savoir que,

de notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » est tenu pour vrai ou bien notre énoncé « Il est possible qu'il soit », ou bien notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », parce que nos énoncés « Il est possible qu'il soit » et « Il n'est pas possible qu'il soit » sont des contradictoires et que les contradictoires se partagent le vrai et le faux en toutes choses. Et, si notre énoncé « Il est possible qu'il soit » n'en est pas tenu pour vrai, c'est notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit » qui en sera tenu pour vrai. Cependant, si c'est notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit » qui en est tenu pour vrai, notre énoncé « Il est impossible qu'il soit » en sera tenu pour vrai, car ce dernier implique notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit ». Et, si notre énoncé « Il est impossible qu'il soit » en est tenu pour vrai, cela implique que de ce dont il est nécessaire que cela soit il est impossible que cela soit, ce qui est l'une absurdité qui ne peut se produire.

Partant, ce qui est vrai de notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » est notre énoncé « Il est possible qu'il soit », parce que, si l'une des contradictoires est fausse, la seconde est tenue pour vraie.

Seconde étape de la démonstration : l'affirmative possible simple n'implique pas la négative nécessaire simple

(76) Et, s'il est acquis que notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est impliqué par notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit », je dis alors : ce qu'implique notre énoncé « Il est possible qu'il soit » parmi les prémisses du nécessaire est la négative métathétique, savoir notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas ». La démonstration de cela est la suivante : ce qui est impliqué par cela (j'entends la possible simple affirmative) est, sans échappatoire possible, ou bien la négative simple du nécessaire, ou bien l'affirmative simple du nécessaire, ou bien l'affirmative métathétique du nécessaire, ou bien la négative métathétique du nécessaire. Si c'est la négative simple du nécessaire telle que nous l'avons posée, savoir notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il soit », et si l'affirmative simple possible¹ est impliquée par la nécessaire simple, cela implique que la nécessaire simple implique sa contradiction, savoir la négative simple, parce que le discours se développe alors comme ceci : de ce dont il est nécessaire que cela soit il est possible que cela soit et de ce dont il est possible que cela soit il n'est pas nécessaire que cela soit. Partant, de ce dont il est nécessaire que cela soit il n'est pas nécessaire que cela soit, ce qui est une absurdité qui ne peut se produire, car il ne peut se faire, dans le cas des contradictions, qu'elles soient simultanément tenues pour vraies.

1. Nous corigeons ici le texte édité par Butterworth (*al-mūjiba al-basīta al-mūjiba*), en empruntant *al-mumkina al-basīta al-mūjiba* au texte édité par Jihāmī.

Conclusion de la démonstration : l'affirmative possible simple implique la négative nécessaire métathétique

(77) Et, si elle¹ n'implique pas la négative nécessaire simple, il ne reste pas *d'alternative* à ce qu'elle implique autre chose que l'affirmative simple du nécessaire, ou bien la métathétique, ou bien la négative métathétique du nécessaire. Cependant, pour ce qui est de l'affirmative simple du nécessaire ou bien de la métathétique, aucune des deux n'est tenue pour vraie avec l'affirmative | possible. C'est que, de ce dont il est possible que cela soit, il est possible que cela soit et que cela ne soit pas et que, de ce dont il est possible que cela soit et que cela ne soit pas, il n'est ni nécessaire que cela soit, ni nécessaire que cela ne soit pas. Or cela est clair de soi et, par suite, s'il est nécessaire que l'une des quatre propositions du nécessaire soit impliquée par la possible simple et s'il est clair désormais qu'elle n'implique pas trois d'entre elles, il ne reste pas *d'alternative* à ce que celle qu'elle implique soit autre chose que notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », savoir la négative métathétique du nécessaire. Or cela est également contraignant parce que cela ne produit pas l'absurdité produite dans notre disposition précédente, savoir que le nécessaire implique autre chose que le possible². Par suite, notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » implique désormais notre énoncé « Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas », si tant est qu'il sont tenus pour vrais simultanément d'une chose unique.

Objection : le possible ne suit pas du nécessaire [22b 29-36]

(78) Cependant, notre élucidation de ce que notre énoncé « Il est possible qu'il soit » est impliqué par notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit »³ peut susciter une objection. C'est que, s'il n'est pas impliqué par lui, c'est sa contradictoire qui est impliquée; or sa contradictoire est ou bien notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », ou bien notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas ». Cependant, si ce qui est impliqué est notre énoncé « Il n'est pas possible qu'il soit », cela implique l'absurdité précédente (que nous avons déjà évoquée⁴) et si ce qui est impliqué est notre énoncé « Il est possible qu'il ne soit pas », cela implique que, de ce dont il est nécessaire que cela soit, il est possible que cela ne soit pas, ce qui est une absurdité qui ne peut se produire. Par suite, à partir de ce propos, il est nécessaire que | ce qui est impliqué par notre énoncé « Il est nécessaire »¹¹⁵

1. Il s'agit de l'affirmative possible simple.

2. Cf. *supra* § 75, p. 138.

3. Cf. *supra* § 75, p. 138.

4. Cf. *supra* § 75, p. 138.

qu'il soit » soit notre énoncé « Il est possible qu'il soit »; cependant, si nous supposons que ce qu'il¹ implique est notre énoncé « Il est possible qu'il soit » et si, de la chose dont il est possible qu'elle soit il est possible qu'elle ne soit pas, cela implique que, de ce dont il est nécessaire que cela soit, il est possible que cela soit et que cela ne soit pas, ce qui est une absurdité qui ne peut se produire. Et si le premier propos rend nécessaire que ce qu'implique notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » soit notre énoncé « Il est possible qu'il soit » et si le second frappe de nullité le fait que le possible fasse suite au nécessaire et soit impliqué par lui, il est clair qu'il est nécessaire que la nature du possible dont le premier discours a posé qu'elle est impliquée par le nécessaire est autre que celle dont le second l'a dénié.

Confirmation inductive :

les différents sens du possible [22a 36-23a 6]

(79) Par conséquent, le possible se dit en plus d'un sens – et cela se montre aussi par l'induction. En effet, il appert que tout ce dont on dit qu'il est possible que cela agisse ou reçoive de telle manière possède en soi une puissance de ne pas faire et de faire. C'est que les choses dont nous disons qu'elles possèdent en elles des puissances agentes sont de deux sortes, selon qu'il s'agit de puissances appariées à une rationalité – et ce sont celles que l'on exprime par la « capacité » – ou bien de puissances qui ne sont pas appariées à une rationalité – comme l'échauffement du feu ou le refroidissement de la neige. Pour ce qui est des puissances appariées à la rationalité, elles possèdent en elles une puissance de faire les contraires (de les faire et de ne pas les faire, veux-je dire) : un exemple de cela est la marche, car il y a en l'homme une puissance de marcher et de ne pas marcher à titre égal. Quant aux puissances qui ne sont pas appariées à une rationalité, ce qui est en elles est une puissance de l'un des contraires seulement : un exemple de cela est le feu, qui n'a en lui que la puissance d'échauffer, et non celle de ne pas échauffer, sinon par accident, et cela ou bien lorsqu'il ne trouve pas de sujet¹ qui reçoive la chaleur, ou bien lorsqu'un obstacle l'empêche d'accomplir sur ce sujet l'acte qui lui appartient par nature². Et on peut trouver, dans le cas des puissances passives non rationnelles³, quelque chose qui reçoive les opposés à titre

égal. Or, s'il en est ainsi, tout possible n'est pas possible parce qu'il reçoit les choses opposées.

L'homonymie du possible [23a 6-17]

(80) Et le possible ne relève pas non plus de ce qui se dit de manière synonyme en telle façon que cela forme une espèce unique, mais le nom de « possible » relève de ce qui se dit par homonymie. C'est que nous pouvons dire « possible » de ce qui est existant en acte et que, lorsque nous en disons que cela est possible, c'est seulement au sens où cet état existant pour lui en acte lui était possible et où, sinon, il n'aurait pas été en mesure de le recevoir. Et cela peut se dire même si la possibilité ne précède pas en lui l'acte dans le temps, si l'on trouve une chose qui possède cette caractéristique.

Et *du possible* relève ce dont on dit que cela est possible au sens où il a pour nature d'exister dans le futur : cette possibilité ne se trouve que dans les seules choses mues, qu'elles soient corruptibles ou non, sinon que, pour ce qui s'en trouve dans les choses non corruptibles, son advenue est nécessaire (le lever du soleil demain, par exemple) et que, pour ce qui s'en trouve dans les choses corruptibles, sa génération n'est pas nécessaire.

(81) Quant à la seconde sorte de possible, elle se trouve dans les choses non mues, et c'est cette seconde sorte de possible qu'implique le nécessaire. Quant à la première sorte, le nécessaire ne l'implique pas, et c'est ce qui s'en trouve dans les choses corruptibles. Toutefois, il peut être vraisemblable de dire que le possible, si tant est qu'il est plus général que le nécessaire, vu qu'il recouvre le nécessaire et le non nécessaire, doit être impliqué par lui à la façon dont le particulier implique le général, j'entends à la façon dont l'homme implique l'animal¹. |

117

Appendice : caractère principiel du nécessaire [23a 18-21]

(82) Aristote² a dit : Et si tant est que les diverses variétés du possible sont devenues claires, nous devons poser que le premier point sur lequel porte l'examen dans cette implication est notre énoncé « Il est nécessaire qu'il soit » – « Il n'est pas nécessaire qu'il soit », si tant est que c'est leur principe à toutes, puis réfléchir à ce que cela implique parmi ces propositions restantes.

1. Cf. *supra* § 43, p. 114, et n. 3 *ad loc.*

2. On prendra garde, dans ce paragraphe aussi bien que dans le suivant, que l'on n'a pas affaire à une citation littérale du texte aristotélicien : cf. *supra*, notre Introduction, p. 11.

1. Cet énoncé est « Il est nécessaire qu'il soit ».

2. Un troisième cas est prévu par al-Fārābī, p. 182.7 K.-M. : « ou bien si la puissance du feu faiblit ».

3. L'habit, par exemple, est une puissance passive non rationnelle, voir *supra*, § 35, p. 107.

(83) Aristote a dit : Or c'est une chose qui a déjà été faite dans le traité *Du syllogisme*¹ et remettons cela à cet endroit. Et le nécessaire n'est le principe de ces *propositions* que parce que les choses nécessaires, ce sont les éternelles qui existent en acte, à la façon dont cela a été rendu clair à propos des sciences spéculatives². Or, puisque les choses éternelles sont antérieures, il est nécessaire que les choses qui sont en acte soient antérieures eu égard aux choses qui sont tantôt en acte et tantôt en puissance. C'est pourquoi certains éstants existent en acte sans avoir la puissance, le premier étant par exemple, alors que d'autres sont tantôt en acte et tantôt en puissance, savoir les choses générables et corruptibles, et que d'autres encore n'existent qu'en puissance sans abandonner cette dernière, par exemple le mouvement et, de manière générale, l'existence de l'infini en tant qu'il est infini, ainsi que cela a également été montré à propos de la science de la physique.

(84) [23a 22-27] Et c'est là la totalité de ce qu'Aristote a discuté à propos des propositions modales.

1. Là où Aristote dit *καὶ ἔστι δὴ ἀρχὴ ἵσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων οὐ εἶναι οὐ μὴ εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα ἐπισκοπεῖν δεῖ. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης δν κατ' ἐνέργειάν ἔστιν* (que l'on pourrait traduire par « Et peut-être, de fait, le nécessaire et le non nécessaire sont-ils le principe de l'être et du non être pour toutes (*ces choses* = les différents possibles) et faut-il examiner le reste comme leur faisant suite. Or il est clair, à partir de ce qui a été dit, que ce qui existe par nécessité existe en acte »), 'Ishāq b. Hunayn traduit: *Wa 'asā 'an yakūna 'aydan mabda'u-hā kulli-hā qawlū-nā wājib wa qawlū-nā laysa wājib 'an yūjad wa lā yūjad. Tumma yanbagī 'an nata'ammal kayfa <yakūn> luzūm sā'ir tilka al-bāqiyatī li-hadīhi. Wa qad zahara mimmā qulnā 'an mā wujūdu-hu wājibun darūratan fa-huwa bi-l-fī'l* (« Et il se peut que, lorsque nous disons 'il est nécessaire' et que nous disons 'il est non nécessaire' 'qu'il soit' et 'ne soit pas', ce soit le principe de toutes ces choses. Il faut ensuite que nous réfléchissions à la manière dont se fait l'implication des autres qui leur font suite. Or il est déjà apparu, à partir de ce que nous avons dit, que ce dont l'existence est nécessaire de manière contraignante est en acte. ») [A. Badawi, *Mantiq Arisṭū*, t. I, p. 129]. Cette traduction laisse entendre qu'Aristote s'engage à mener une étude des conséquences des possibles à partir du nécessaire selon les lignes esquissées et estime l'avoir déjà accomplie dans l'un de ses écrits autre que le *De interpretatione*. De là l'introduction d'une référence aux *Premiers Analytiques* que le texte grec ne cautionne aucunement. Dans une note *ad. loc.*, Ch. Butterworth et A. Haridi proposent une référence à *Premiers Analytiques* I. 3, 25 a 27-36 (conversion des prémisses modales) qui paraît peu pertinente; nous suggérions volontiers pour notre part qu'Averroès a ici en vue l'étude des sens du contingent et de leur rapport avec le nécessaire et le non nécessaire menée en I. 13, 32 a 16-b 22.

2. Averroès utilise une expression voisine dans *Le commentaire sur les Premiers analytiques*, § 371, p. 363, lorsqu'il parle de « syllogismes spéculatifs » (*al-maqāyis al-fikriyya*).

CINQUIÈME SECTION

Position du problème : contrariété selon la matière, contrariété selon l'affirmation et la négation [23a 28-31]

(85) Aristote a dit : Et puisque les énoncés opposés s'opposent ou bien dans l'affirmation et dans la négation, ou bien en ce que leurs matières sont contraires (et ce sont les énoncés dont les prédicats sont des contraires) | et 118 qu'il existe, dans ceux dont les prédicats sont des contraires, quelque ressemblance avec les cinq sortes d'opposition du point de vue de l'affirmation et de la négation dont il a été parlé précédemment¹, nous devons examiner ici lesquels de ces énoncés sont les plus forts dans la contrariété et les plus éloignés dans la divergence au sein de l'opinion², si ce sont les contraires sur le mode de l'affirmation et de la négation ou bien les contraires sur le mode de l'opinion du contraire. Pour exemple de cela, à notre énoncé « Tout homme est juste » s'opposent deux énoncés, dont le premier est « Pas un homme n'est juste » (qui est l'opposé sur le mode de la négation) et le second notre énoncé « Tout homme est injuste » (qui est l'opposé sur le mode de la contrariété). Par suite, lequel des deux contrarie-t-il notre énoncé « Tout homme est juste » avec le plus de force? : est-ce notre énoncé « Pas un homme n'est juste », ou bien notre énoncé « Tout homme est injuste »?

1. Cf. *supra*, § 23, p. 97-98 (le carré logique).

2. « L'opinion » : le terme arabe *d'i'tiqād*, qui traduit le grec *δόξα*, comme son équivalent grec, ne figure que dans cette ultime section du traité en un sens technique, et doit être pris ici au sens neutre d'énoncé dans l'âme, composé à partir de notions signifiantes, par opposition aux réalités en dehors de l'âme.

Réduction du problème à la contrariété selon l'opinion

(86) Nous disons donc : Si les mots se contentent de désigner les notions qui se tiennent dans l'âme et s'il peut exister en l'esprit l'opinion d'une chose quelconque ainsi que l'opinion de son contraire, ou bien l'opinion d'une chose quelconque et l'opinion de sa négation, il est clair que l'on se contente de dire de l'énoncé qu'il est contraire à l'énoncé, ou bien lui est opposé du point de vue d'une opposition des opinions qui sont en l'âme, soit par l'opinion du contraire, soit par l'opinion de la négation. Et, s'il en va ainsi, il nous faut dès lors considérer quelle est l'opinion qui atteint le terme extrême de la contrariété et de la divergence eu égard à l'opinion, vraie ou fausse, si c'est l'opinion de son contraire ou bien l'opinion de sa négation. Pour exemple de cela, si nous formons d'une chose quelconque l'opinion qu'elle est bonne et que c'est une opinion vraie (par exemple, si nous formons de la vie l'opinion qu'elle est bonne), il existe partant ici deux opinions fausses qui lui sont opposées, dont la première est qu'elle est mauvaise et la seconde qu'elle n'est pas bonne. Par suite, laquelle de ces deux opinions fausses sur la vie est-elle celle qui atteint le terme extrême de la contrariété, dans l'esprit, eu égard à l'opinion vraie, qui est notre énoncé « La vie est bonne » ? : est-ce notre opinion qu'elle est mauvaise, ou bien notre opinion qu'elle n'est pas bonne ?

119

Premier argument (a contrario et par examen de la contrariété dans les choses) [23b 3-6]

(87) Nous disons donc que la contrariété qui existe dans l'opinion (j'entends celle qui y atteint le point extrême de la divergence) ressemble à la contrariété qui existe en dehors de l'âme dans les matières. Par suite, faut-il que ce qui possède davantage la contrariété dans les choses en dehors de l'âme soit ce qui possède une contrariété plus forte au sein de l'opinion ?

(88) Nous disons donc que, puisque les deux choses qui se contrarient en dehors de l'âme se contrarient dans l'opinion d'une contrariété moindre que celle des deux choses qui se contrarient d'une contrariété unique et que, de surcroît, elles ne sont pas, dans l'opinion, contraires, mais bien plutôt corrélatives (par exemple, lorsque nous formons l'opinion que la vie est bonne et la mort mauvaise, ces deux énoncés se contrarient dans le sujet et dans le prédicat en dehors de l'âme), il est clair que la raison de la contrariété qui existe dans l'opinion n'est pas la contrariété qui existe en dehors de l'âme, attendu que, si c'en était la raison, ce qui posséderait une contrariété supérieure en dehors de l'âme mériterait davantage d'être contraire dans l'opinion. Et, s'il en est ainsi, une contrariété dans l'opinion

à partir des matières mérite davantage de ne pas être la contrariété absolue dans l'opinion. Quant à la contrariété dans l'opinion à partir de l'affirmation et de la négation, cette dernière n'y existe pas à partir d'autre chose, mais elle provient de son essence et d'un état qui y existe dans la pensée. 120 Par suite ce qui y est la contrariété à partir de son essence mérite davantage d'être contraire que ce qui y est contraire à partir d'autre chose.

Deuxième argument (par l'unicité et l'infinité) [23b 8-14]

(89) De plus, si nous avons d'une chose une opinion quelconque qu'elle est bonne et que c'est une opinion vraie, toute opinion fausse que nous ayons de cette chose n'est pas l'opinion contraire de cette opinion vraie, par exemple si nous en avons une à son égard que c'est une autre chose qui n'existe pas pour elle¹ ou bien que ce n'est pas une autre chose qui existe pour elle², car les opinions sont en nombre infini tandis que l'opinion en laquelle cette opinion est contrariée n'est qu'une opinion unique, à savoir l'opinion dont nous voyons qu'avec la première opinion, elles se partagent toujours le vrai et le faux. Or, ces deux opinions que voilà sont supposées être *chacune* le membre d'une contradiction sur la question cherchée et ce n'est qu'ensuite et après cela que l'on y met incertitude et perplexité : lequel d'entre eux est-il le vrai et lequel est-il le faux ? En revanche, pour ce qui est des opinions qui peuvent être toutes deux tenues simultanément pour fausses du sujet unique pris en lui-même, ou bien tenues simultanément pour vraies, on ne peut mettre entre elles incertitude et perplexité et les prendre pour membres d'une contradiction sur la question recherchée en façon telle que la vérité ait une existence définie en l'un d'eux pour elle-même et même si elle n'est pas définie pour nous.

Troisième argument (par analogie ontologique avec la génération-corruption et avec l'altération) [23b 15-27]

De plus, il est clair que l'opinion qui s'oppose à l'existence vraie est l'opinion qui porte sur la chose à partir de laquelle se fait la génération – et 121 c'est la négation. C'est que la génération ne se fait que d'un non étant à un étant, tandis que la corruption ne se fait que d'un étant à un non étant.

(90) Quant à l'opinion portant sur les choses qui ont en elles la labilité (et c'est le changement qui s'effectue à partir des contraires), sa contrariété est moindre dans l'opinion, si tant est que l'opposition de la privation à l' étant est plus forte que celle du contraire au contraire, parce que le

1. Par exemple, « L'homme est volant » (rapporté à « L'homme est animal »).

2. Par exemple, « L'homme n'est pas bipède » (rapporté à « L'homme est animal. »).

contraire est un étant. Et c'est pourquoi le passage à l'être à partir d'un étant ne se fait que par accident.

Quatrième argument

(par les relations général-particulier et par essence-par accident)

De plus, l'opinion formée par la négation exige par essence la suppression de l'opinion affirmative si tant est que l'être de la négation ne fait qu'exiger la suppression de l'affirmation qui est l'imitation de la chose existante.

Quant à l'opinion du contraire du prédicat à propos de la chose dont on a formé l'opinion de l'existence du prédicat, son essence n'exige pas la suppression de l'affirmation, si tant est que l'advenu du contraire dans le sujet n'exige pas par son essence la suppression du contraire qui lui est opposé (ce n'est là qu'une chose résultant accidentellement de son advenu dans le sujet, j'entends le fait que le contraire y soit supprimé par l'incidence de l'autre contraire). Pour exemple de cela, la suppression de la chaleur dans l'eau par l'incidence du froid en elle n'est rapportée au froid que par intention seconde ou par accident. C'est que la suppression n'est ici qu'adventice à une existence tandis que la suppression, dans la négation, est une suppression adventice par essence à la négation – et ce qui implique par essence la suppression de l'affirmation mérite davantage la contrariété existant dans l'opinion que ce qui suscite la suppression par accident ou bien par intention seconde, et sa contrariété est plus complète et plus forte. Par suite, si les contraires sont les différences qui atteignent le terme extrême de la différence et si la contrariété | que la chose affirmée possède dans l'esprit à partir de la contradiction est plus forte que la contrariété qu'elle possède à partir de l'opinion de son contraire existant en dehors de l'âme, c'est de toute évidence l'opinion de la contradiction qui est l'opinion contraire à l'affirmation de manière absolue et, de surcroît, former de la chose qui est bonne l'opinion qu'elle est mauvaise est une opinion qui implique une autre opinion, savoir qu'elle n'est pas bonne. En revanche, former de ce qui est bon l'opinion que ce n'est pas bon n'implique pas une autre opinion¹ – j'entends, celle que c'est mauvais – et, s'il en était ainsi, il n'existerait pas d'opinion contraire sur les choses qui n'ont pas de contraire².

1. Cf. *supra*, § 44, p. 114 et § 46, p. 115 : la négative simple « L'homme n'est pas juste » implique les affirmatives métathétiques (« L'homme est non juste ») et privatives (« L'homme est injuste »), mais la relation n'est pas réciproque.

2. Les choses qui n'ont pas de contraire sont, par exemple, le plaisir divin dont parle Aristote au livre XII de la *Méta*physique, en 1072b sq. Averroès, en commentant ce passage,

(91) [23b 28-32] Partant, l'opinion de la négation est plus générale que l'opinion du contraire pour contrarier l'affirmation et c'est elle qui est la contrariété par essence si tant est qu'elle existe, pour les choses qui ont un contraire et pour celles qui n'ont pas de contraire car il faut que l'opinion qui est par nature le contraire de l'affirmation soit l'opinion qui est contraire en tout endroit et non pas en un endroit sans l'être en un autre. Or, l'opinion générale qui est contraire en tout endroit et par essence possède une contrariété plus forte que l'opinion qui l'est en un endroit sans l'être en un autre, si tant est que le général est antérieur par nature au particulier. C'est pourquoi, si le particulier existe, le général existe sans que cela soit convertible, j'entends que, si le général existe, le particulier existe. Par suite, si la contrariété qui s'attache dans l'opinion à ce qui n'a pas de contraire est la négation, il est nécessaire que la contrariété existante en tout endroit (j'entends celle qui atteint le point extrême) soit la négation.

Cinquième argument (par tiers exclu) [23b 33-24a 3]

(92) De plus, l'opinion qui dit de ce qui est bon qu'il est bon et l'opinion qui dit de ce qui n'est pas bon qu'il n'est pas bon sont deux opinions vraies, tandis que les opinions qui disent de ce qui n'est pas bon qu'il est bon ou de ce qui est bon qu'il n'est pas bon sont deux opinions fausses¹. Par suite, quelle est l'opinion – j'aurais voulu le savoir ! – qui contrarie notre opinion de ce qui n'est pas bon qu'il n'est pas bon (qui est une opinion vraie) ? On ne peut sortir de trois cas, dont le premier est que son contraire est l'opinion de son contraire, savoir l'opinion de ce qui n'est pas bon qu'il est mauvais. Le deuxième est que la contraire soit la négation du contraire, savoir l'opinion de ce qui n'est pas bon qu'il | n'est pas mauvais. Le troisième est que le contraire de l'opinion est de ce qui n'est pas bon qu'il est bon. Or, pour ce qui est de l'opinion de son contraire, ce n'est pas son contraire dans l'opinion, c'est-à-dire qu'il peut bien se faire qu'elles soient tenues simultanément pour vraies, car un grand nombre de choses qui ne sont pas bonnes sont mauvaises. Pour ce qui est de l'opinion de la négation de son contraire, ce n'est pas non plus une opinion qui la contrarie si tant est qu'elles peuvent bien être tenues simultanément pour vraies d'une chose une – car il est tenu pour vrai de la ligne qu'elle n'est ni

utilise une détente argumentative empruntée explicitement à Alexandre d'Aphrodise pour insister sur le fait que ce plaisir, qui consiste pour l'intellect à penser sa propre essence, n'a pas de contraire. La raison en est qu'il est toujours en acte, par opposition aux autres plaisirs qui sont tantôt en puissance tantôt en acte et qui par conséquent admettent la contrariété. Cf. Averroès, *Grand commentaire sur la Métaphysique*, t. 3, p. 1619.4-11. Or il est possible d'avoir une opinion contraire sur le plaisir divin...

1. Cf. la partition effectuée *supra*, § 21, p. 95.

bonne ni mauvaise, ainsi que, de manière générale, ce qui n'a pas pour nature de se voir attribuer aucun de ces deux contraires. Or, s'il en est ainsi, l'opinion contraire à notre opinion qui dit de ce qui n'est pas bon qu'il n'est pas bon est notre opinion qui dit de ce qui n'est pas bon qu'il est bon. Et si l'opinion qui atteint le terme extrême de la contrariété à notre opinion qui dit de ce qui n'est pas bon qu'il n'est pas bon est notre opinion qui en dit qu'il est bon, la contraire qui atteint le terme extrême de la divergence eu égard à notre opinion qui dit de ce qui est bon qu'il est bon est, partant, notre opinion qui en dit qu'il n'est pas bon, non notre opinion qui en dit qu'il est mauvais, parce que, si l'affirmation est la contraire qui atteint le point extrême eu égard à la négation, il est nécessaire qu'elle se trouve à son égard au point extrême de l'éloignement. Or, s'il en est ainsi et si le contraire n'a qu'un contraire unique, la contraire de l'affirmation atteignant le point extrême est la négation.

Extension aux propositions déterminées [24a 4-9]

(93) Aristote a dit : Et cela ne fait pas de différence dans les exemples dont nous nous sommes occupés ici à propos des propositions contraires du point de vue de la négation et de l'affirmation selon que le sujet prononcé est dénoté par l'*alef* et le *lām* ou qu'il y est prononcé avec une détermination par le déterminant universel, car nous avons déjà dit que l'*alef* et le *lām* peuvent désigner ce que désigne le déterminant universel¹. Par suite, cela ne fait, selon cette signification, pas de différence, que nous disions « le contraire de l'opinion qui dit de ce qui est bon qu'il n'est pas bon » ou bien que nous disions « le contraire de l'opinion qui dit de tout ce qui est bon que pas un n'est bon ». C'est que l'affirmation et la négation – qui est l'opinion contraire – n'appartiennent dans l'âme qu'à la notion universelle. |

124

Justification et rappel :

la contrariété s'effectue dans les notions, non dans les mots

(94) Partant, si ce qui est émis dans la prononciation désigne les opinions contraires qui sont dans l'âme, il est patent que le contraire de l'affirmation dans la prononciation n'est que la négation dans la prononciation, de cette notion universelle par elle-même que désigne l'affirmation, si cette notion universelle est désignée dans l'affirmation et dans la négation par le mot universel, savoir le déterminant. Pour exemple de cela,

1. Cf. *supra*, § 24, p. 99-100.

le contraire de notre énoncé « Tout homme est bon » est notre énoncé « Pas un homme n'est bon », et sa contradiction « Non tout homme est bon ».

Position de ces opinions contraires dans le carré logique [24b 7-9]

(95) Et il est patent que les opinions à propos desquelles il a été dit ici qu'elles sont contraires ne peuvent être les opinions vraies, si tant est qu'il n'est pas possible qu'une vérité soit le contraire d'une vérité, une opinion vraie celui d'une opinion vraie ni un mot la contradiction d'un mot, si tous deux désignent une notion qui est vraie par elle-même, et que ces opinions contraires ne s'établissent que dans les opposées sur le mode de l'affirmation et de la négation et, parmi ces dernières, dans les contradictoires, et dans les contraires dont la matière est nécessaire. C'est que, dans le cas d'un grand nombre d'opposées, il peut bien se faire (ainsi qu'il a été dit) qu'elles soient simultanément vraies, et ce sont les indéterminées et les subcontraires¹. Quant aux contraires, il n'est pas possible qu'elles soient tenues simultanément pour vraies dans une chose une par elle-même et il n'est pas possible qu'elles soient tenues simultanément pour fausses dans le cas de la matière nécessaire, si tant est que le sujet ne peut se dépouiller d'elles deux. |

125

Sceau

(96) Ici s'achève le commentaire moyen selon le sens² de ce que comporte ce traité, par l'achèvement des notions qu'il comporte.

1. Cf. *supra*, § 24, p. 99-100.

2. La même formule se retrouve à la fin du *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, § 391, p. 379.

APPENDICE

LES DEUX ESSAIS D'AVEROËS SUR LE *DE INTERPRETATIONE*

La traduction que nous donnons de ces deux essais est établie à partir de l'édition de J. Alawi, Maqālāt fi al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'i (Essais de logique et de physique), Casablanca, 1983, p. 83-94. Comme pour le Commentaire moyen, nous avons ajouté des intertitres (en caractères italiques) et fait figurer entre crochets droits la pagination de l'édition du texte arabe suivie.

*Dans le premier de ces essais, Averroès revient sur la question de la ressemblance et de la différence du verbe avec le nom (voir le Commentaire moyen, § 9, p. 84, et surtout le § 12, p. 86 supra), dans le cas particulier du nom dérivé, pour discuter une opinion d'al-Fārābī (Abū Naṣr) dans son commentaire. Dans son Court traité sur le *De interpretatione*, ce dernier avait en effet tenu les propos suivants (qu'Averroès paraphrase dans le premier paragraphe de son essai) : « De surcroît, le verbe, outre le fait de désigner le temps de la notion, désigne son sujet de manière non explicite et a en cela quelque chose de commun avec les noms dérivés tels que « le frappant », « le vaillant » et « l'éloquent ». En outre, le verbe désigne par essence l'appartenance de la notion à quelque chose et c'est pourquoi il se suffit à lui-même pour se lier au sujet au sein de la proposition – et, si cela était dû à ce qui précède, les noms dérivés se suffiraient à eux-mêmes pour se lier au sujet au sein des propositions et n'auraient pas besoin de verbe existentiel, que ce dernier apparaisse dans les mots ou ne soit qu'implicite. Il faut dès lors que le verbe, outre ce qu'il a de commun avec les noms dérivés sous le rapport de la désignation du sujet, puisqu'il se dispense, au sein de la proposition, des copules dont les noms dérivés ont besoin, désigne en outre, de par sa structure même, ce que*

désignent les verbes existentiels appariés aux noms prédiqués »¹. Outre sa désignation première et toute aristotélicienne (signification d'une notion et sursignification du temps de cette notion), le verbe possède donc deux modes de désignation supplémentaires et implicites, la désignation du sujet dont il est prédiqué (partagée avec les noms dérivés : « grammairien » désigne à la fois la notion-paradigme « grammaire » et l'homme qui en est le sujet et l'accueille, conformément à la définition des Catégories 1, 1a 12-15) et celle de la copule (que ne possède pas le nom dérivé) : le verbe se voit alors affecter trois (voire quatre) modes de désignation différents. Averroès répond en recherchant ce qui est visiblement une solution d'économie et en refusant le deuxième mode de désignation : le verbe ne désigne pas la résidence de la notion-paradigme dans le sujet comme le fait le nom dérivé et sa désignation du sujet n'est autre que la désignation de son appartenance au sujet, c'est-à-dire la désignation copulative, que le nom dérivé, en tout état de cause et comme al-Fārābī l'admet lui-même, ne possède pas : le problème n'a donc pas lieu d'être. Après avoir établi cette distinction dans un premier temps, il la conforte d'un argument a fortiori : les deux modes de désignation (résidentiel et copulatif) sont contradictoires et ne peuvent coexister au sein d'un même mot.

Le second essai est une critique de la discussion des conditions sous lesquelles la vérité est préservée lorsqu'on dissocie des prédicats réunis ou réunit des prédicats séparés, qu'Avicenne mène dans le *Šifā'*, où il lui a consacré spécifiquement le chapitre 3 de son deuxième traité sur le *De interpretatione* et complète donc les développements menés par Averroès aux § 57-63 du Commentaire moyen. Dans ce chapitre (dont, en raison de sa longueur, nous préférions résumer ici les moments principaux), Avicenne commence par rappeler qu'une proposition n'est une que si le sujet et le prédicat y sont uns : cette unité se règle toutefois sur une unité notionnelle et non verbale (« animal rationnel mortel » est un prédicat un) – pour ajouter aussiôt qu'il n'est guère attaché à cette règle et admet que l'on considère un composé d'accidents comme un prédicat un, pouvant être désigné par un mot, voire un symbole, un (si l'on pose que W signifie le composé « marcheur blanc »), tandis qu'« animal rationnel mortel » ne constitue pas un prédicat un si les trois éléments (par l'effet d'une ponctuation écrite ou mentale, par exemple) ne sont pas enchaînés. Le commentaire est alors poursuivi d'une discussion de l'intérêt de

1. Al-Fārābī, *Court traité sur le De interpretatione*, dans M.T. Dāneš-Pajūh (éd.), *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, t. I, p. 85. Voir F.W. Zimmermann, *Al Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, 1981, p. 221-222.

distinguer les postures dialectique et scientifique en ce domaine. Après ces considérations introducives (p. 96-98), Avicenne déclare : « Ce propos est ensuite suivi de certaines choses qu'on a pris l'habitude d'évoquer et il convient que nous en évoquions ce qui est bien connu. » Un premier temps de son commentaire consiste donc à rappeler la position traditionnelle des commentateurs (p. 98.14-100.19), en des termes qu'Averroès paraphrase et abrège dans la première partie de son essai sans rien y ajouter. L'auteur du *Šifā'* revient alors sur cette thèse : « Or il nous incombe à nous de réfléchir sur ces choses avec équité et de dire ce qu'impose la vérité. Nous disons donc que, si elles sont permises dans la prédication et y trouvent leur place, tout ce que les commentateurs ont dit peut bien advenir et il advient de grands errements si l'on néglige de connaître ce qu'ils ont dit. En effet, les gens ont pris l'habitude de les dire dans leurs mots et il s'y trouve du discours imagé semblable à la vérité. Avec des mots tels que ces derniers, si on impose que tout ce qui est coutumièrement prédiqué séparément doit être tenu pour vrai ensemble ou que tout ce qui est coutumièrement prédiqué ensemble doit être tenu pour vrai séparément, il advient ce qu'ils ont dit. Or le Premier Maître [= Aristote] n'a, dans l'introduction de son enseignement, eu en vue que cette visée et il n'a pas eu en vue l'investigation de la vérité car il est pénible au débutant d'être informé de cette dernière au point d'y effectuer le départ entre ce qui est coutume imagée et vérité pure. En outre, il est induit en erreur par ce qui est en lui un laisser-aller évident : Aristote a donc mis en garde contre ce dernier et contre ce qui y est le parti de la coutume. En revanche, s'il ne s'est pas préoccupé de la coutume et s'est adressé aux accidents et aux compréhensions des mots en leur vérité, rien de tout ce que les commentateurs ont dit ne s'en ensuit, hormis la seule prescription qui porte sur la répétition et la redondance. Pour les exemples du médecin, de l'éveillé et du clairvoyant, la vérité impose de dire que cela est tenu pour vrai séparément et en réunion – et cela parce que, lorsqu'on prédique « éveillé » de « Zayd », on ne prédique pas « éveillé » de lui n'importe comment : on le fait en tant qu'il est éveillé en quelque chose de défini (s'il est éveillé en couture) et, lorsqu'on en prédique « clairvoyant », c'est également le cas et on n'en prédique pas « clairvoyant » n'importe comment, mais en tant qu'il est clairvoyant par ses yeux. S'il en est ainsi, si les deux prédicats sont réunis et si, dans la réunion, ils veulent dire ce qu'ils voulaient dire en séparation, il n'advient pas de fausseté : Zayd est un médecin éveillé en couture et un médecin clairvoyant par les yeux, mais ce n'est pas un médecin éveillé en médecine, car, en séparation, « éveillé » ne voulait pas dire « éveillé en médecine », ni « clairvoyant » « clairvoyant en médecine ». Cependant, si l'on va dire qu'« éveillé » en

était seulement prédiqué sans clause aucune (et de même pour « clairvoyant »), supposons donc qu’« éveillé » en était seulement prédiqué comme « éveillé » sans clause et « clairvoyant » comme « clairvoyant » sans clause : dans la réunion, il faut alors préserver ce qui était avant la réunion. Et si on y adjoint une clause ou si on y altère une notion, ce n’est plus le prédicat tel qu’il était premièrement. » (p. 101.1-102.3) Les aberrations et les difficultés sont donc seulement dues à des métaphores et à des phénomènes d’homonymie, qu’Avicenne retrouve et analyse ensuite dans chacun des exemples proposés (*l’homme mort, l’eunuque, la chauve-souris, Homère...*, p. 102-110.16), avant de conclure : « Et voilà mon opinion et ce qu’a conçu mon intellect – et il semblerait que d’autres que moi ont sur cette question une autre explication et une autre vérité, que je n’ai pas conçue. Sinon que, pour ces gens, il ne leur est pas glorieux de surseoir à l’explication de cette vérité, sans la mentionner, sans l’enseigner et sans enseigner la source de confusion qui s’y trouve, jusqu’à ce qu’un contradicteur vienne les réfuter. Or c’est ce que je ne les ai pas vu faire. Et si ce que nous avons mentionné va dans une autre direction que la leur, c’est que c’est une de ces réclamations puissantes et évidentes où celui qui dispose d’une autre discussion et d’une autre tendance excusables ne peut se taire dans sa mise en garde contre elle et où il lui convient de la mentionner et de la réfuter en se gardant de ce dont j’ai fait état – et s’il ne le fait pas, il n’y a là que négligence. Quant au Premier Maître de l’enseignement [= Aristote], il voulait seulement, en faisant état de ce dont il a fait état, nous faire connaître que certains prédicats sont tenus pour vrais en séparation et qu’ils leur adviennent par la suite d’être énoncés en réunion et que l’on est allé s’imaginer un autre sens dont la réunion est tenue pour vraie ou pour fausse : alors, si on les sépare, il leur adviennent d’être compris d’une autre façon et tenus alors pour faux » (p. 110.16-111.7). On le voit, tout en récusant la tradition de commentaire inspirée d’al-Fārābī, Avicenne lançait un défi à de futurs exégètes soucieux de la rétablir et de la défendre – défi qu’Averroès relève ici. Son essai se développe en trois temps, dont les deux premiers (rappel de l’explication traditionnelle et exposé de l’opinion d’Avicenne) démarquent de très près le chapitre du *Šifā’* (sans faire entrer en jeu aucune lecture supplémentaire)¹. Vient alors la réfuta-

1. On prendra garde au mode de citation adopté par Averroès, qui, ici comme ailleurs, peut apparaître surprenant, en deux points : 1) la première partie de l’essai est en réalité déjà une paraphrase condensée d’Avicenne, même si le Cordouan ne le dit pas (en réalité, par une déformation significative, Averroès rapporte sur le Sage [Aristote] la thèse qu’Avicenne ne prête qu’à ses commentateurs), comme le prouve l’évocation d’aucuns commentateurs qui considéraient que la redondance dans les prédicats dont l’un est inclus en l’autre se doublait de fausseté, intégralement reprise d’Avicenne ; 2. les « citations » d’Avicenne invoquées

tion que lui oppose Averroès, laquelle se fonde sur une partition entre les différentes forme d’altération de la signification du prédicat entre la séparation et la réunion : tout en reconnaissant que cette signification doit demeurer une dans les deux cas, Averroès fait remarquer que réunion et séparation imposent par elles-mêmes une altération partielle et accidentelle : à vouloir éviter l’homonymie, Avicenne jette le bébé avec l’eau du bain et empêche toute composition ou résolution des prédicats. Dès lors, l’interprétation traditionnelle peut être rétablie et valoir pleinement.

Abū al-Walīd Ibn Rušd – Dieu soit satisfait de lui ! – a dit, au sujet du traité *De l’expression* d’Abū Naṣr :

[DU VERBE ET DU NOM DÉRIVÉ]

1. La thèse d’al-Fārābī: les trois désignations du verbe

Abū Naṣr considère que le verbe (qui est le *fi’l*), outre le fait de désigner la notion et le temps défini, désigne le sujet (j’entends le sujet de la notion) et qu’en ce sens il participe des noms dérivés, tout en s’en distinguant par le fait de désigner une troisième notion, savoir l’appartenance de cette notion-là à quelque chose. Que c’est à cause de la présence de ce dernier mode de désignation qu’il se suffit à lui seul pour l’acculer au sujet au sein de la proposition et que cette désignation diffère de sa désignation du sujet car, si elle était en soi cette dernière, le nom dérivé se suffirait à lui seul pour former un attribut, sans avoir besoin de copule.

2. Premier argument d’Averroès :

distinction entre résidence dans un sujet (nom dérivé) et liaison avec le sujet (verbe)

Quant à nous, nous disons que, pour ce qui est du fait que le nom dérivé désigne le sujet de la notion en sus de la notion, il ne le désigne qu’en tant que la notion réside en lui : je veux dire que le paradigme désigne la notion abstraction faite du sujet et que le nom dérivé désigne la notion en tant

dans l’exposé de sa critique ne sont pas des reprises littérales de son propos, mais – là encore – une paraphrase condensée. Sans doute faut-il supposer qu’Averroès ne recourt à un procédé explicite de citation que lorsqu’il entend insister sur l’appartenance d’une thèse à un interlocuteur donné, spécialement quand il ne la reprend pas à son compte, sans se sentir assujetti à aucune littéralité.

qu'elle réside dans le sujet. Or, s'il en est ainsi, la désignation du sujet par le nom dérivé n'est pas la désignation de sa liaison avec lui car, s'il en était ainsi, la notion qui sert de paradigme premier pourrait être prédiquée du sujet.

Quant au verbe, s'il désigne le sujet, ce n'est qu'en tant qu'il désigne leur liaison, je veux dire en tant qu'il est attribut et le sujet ce dont il est attribué. Or, ce dernier mode de désignation diffère du mode de désignation qui se trouve dans le nom dérivé et qui porte sur la résidence de la notion dans le sujet et c'est pourquoi le nom dérivé, outre ce mode de désignation, a besoin du second mode de désignation. Et il est clair que, dans ces deux modes de désignation, le sujet est un par soi, dès lors que la chose dont le verbe désigne la liaison avec lui est cela même qui réside en lui et que les deux modes de désignation ne diffèrent que par le mode, l'un désignant selon la désignation d'une liaison et l'autre selon la désignation d'une résidence en lui.

*3. Second argument (a fortiori) :
les deux modes de désignation sont contradictoires*

Cela étant posé, si la réalité était telle que la dit Abū Naṣr, les verbes auraient deux modes de désignation par rapport au sujet : la désignation (qui constitue leur propre d'être en eux-mêmes attributs) et la désignation d'une résidence dans *le sujet* (qu'ils ont en commun avec les noms dérivés).

Cela étant posé, en lui faisant désigner le sujet en tant que la notion y réside, il fait du sujet un attribut de ce que désigne la désignation qu'on se représente et, de cette façon, le sujet et la notion qu'il désigne sont donc susceptibles d'être attributs ou bien ce à quoi l'on attribue quelque chose. Or, s'ils sont attributs, ils ont besoin d'avoir en eux une désignation de la liaison de la notion et du sujet dans lequel réside cette notion avec un autre sujet, mais ce dernier sujet est en soi ce que désigne la désignation d'une liaison : par conséquent, il n'est pas désigné par la désignation d'une liaison avec lui, si tant est que les deux désignations se contrarient. En effet, le premier mode de désignation implique que le sujet et la notion qui est en lui sont prédiqués d'autre chose et le second implique que le sujet est ce à quoi on attribue quelque chose. Je veux dire que le premier mode de désignation implique que la chose qui porte la notion est attribut prédicat ou sujet au sein des propositions apophantiques, tandis que le second implique que ce dont elle est prédiquée est le sujet lui-même au sein de la proposition et de l'énoncé apophantique. Or il n'est pas correct qu'il y ait dans la forme d'aucun mot deux modes de désignation qui impliquent la chose et sa contradiction.

Cela étant posé, il s'ensuit qu'il n'y a pas par essence de désignation du sujet dans le verbe, hormis la désignation de sa liaison ; toutefois, si ce sujet est ce en quoi réside la notion, le fait qu'il désigne le sujet de cette façon se fait par accident et non par essence.

Par conséquent, il ne faut pas dire que le verbe a deux modes de désignation, la désignation du sujet et la désignation de la liaison : cela ne serait correct que si ce que désigne la désignation de la liaison différait de ce que la désignation par le nom dérivé désigne de son sujet. Or cela est une chose une par soi et les deux modes de désignation sont contradictoires : il n'est donc pas correct de les lui assigner par essence. Cela s'éclaire avec de la réflexion. Dieu en sait davantage !

*

L'imam au savoir éminent, Abū al-Walid Ibn Ruṣd – Dieu soit satisfait de lui ! – a dit, au sujet du traité *De l'expression* :

[A PROPOS DES PRÉDICATS ISOLÉS
ET COMPOSÉS ET DE LA CRITIQUE DE LA POSITION D'AVICENNE]

1. L'opinion de l'exégèse traditionnelle : la règle et les exemples

Le Sage considère que, parmi les prédicats, ceux qui, lorsqu'ils sont réunis, forment un prédicat un par essence, sont de toute nécessité tenus pour vrais, et isolément et en réunion, et que, parmi ceux qui, lorsqu'ils sont réunis, forment un prédicat un par accident, il y a du vrai et du faux. Et que le propre des prédicats qui sont tenus pour vrais isolément et en réunion réside en deux faits, dont le premier est que l'appartenance de l'un à l'autre soit par essence et le second qu'il ne soit pas inclus dans l'autre – car, si l'un d'eux est inclus dans le second, l'énoncé entraîne redondance et répétition et, si l'un d'eux n'appartient pas au second par essence, cela entraîne de la fausseté.

Et il a pris pour exemple de ceux qui sont tenus pour vrais isolément et pour faux en réunion l'énoncé de celui qui dit « Un tel est médecin » et « Un tel est clairvoyant (c'est-à-dire subtil) » – où il veut dire : si ces deux prédicats sont composés, puis prédiqués de lui, et si l'on dit de lui qu'il est « médecin clairvoyant », il se peut que la prédication soit tenue pour fausse

de lui, si c'est un médecin non clairvoyant en l'art de médecine, et qu'elle soit tenue pour vraie s'il y est clairvoyant.

Et il a pris pour exemple de ceux qui remplissent les deux conditions nos énoncés « L'homme est animal » et « L'homme est rationnel » : il est tenu pour vrai de dire « L'homme est animal rationnel ».

Pour ceux qui entraînent verbiage et redondance, ce sont nos énoncés « L'homme est animal » et « l'homme est corps » : si ces deux *prédicats* sont réunis dans la prédication, cela entraîne répétition et redondance. C'est alors notre énoncé « L'homme est animal corps », car l'animal englobe déjà le corps et notre répétition à cet égard est une redondance.

Or d'aucuns¹ ont déjà estimé que cela entraîne de la fausseté, car faire suivre l'animal par le corps implique que l'animal est plus général que le corps et qu'il y a, parmi l'animal, ce qui est corps et ce qui n'est pas corps – ce qui est faux.

Pour les prédicats qui sont vrais en réunion, savoir en composition, le Sage considère également qu'ils sont de deux sortes : l'une qui est tenue pour vraie s'ils sont isolés et l'autre qui est tenue pour fausse.

Pour exemple de ce qui est tenu pour vrai en composition et pour faux isolément, il y a notre énoncé « Homère est poète » : cela est tenu pour vrai en composition et tenu pour faux isolément car Homère n'est pas existant en ce moment et il est tenu pour vrai de lui en ce moment que c'est un poète. Par exemple, lorsque nous disons de Zayd mort qu'il est homme mort, si cela est séparé et si l'on dit de lui qu'il est homme, c'est faux et, si cela est composé, c'est vrai. Et il considère que la condition de ceux qui sont vrais réside en deux faits, dont le premier est que la chose ne soit pas prédiquée de manière accidentelle (comme la prédication du mot « est » à propos d'Homère lorsque nous disons « Homère est poète », car ce mot n'est prédiqué de lui que par enchaînement avec « poète ») et le second que la chose enchaînée ne s'oppose pas à la chose à laquelle elle est enchaînée, ni en puissance ni en acte (à la façon dont le nom « homme » s'oppose en puissance à « mort », car le nom « homme », dans l'absolu, englobe la vie, qui s'oppose à la mort).

2. La critique d'Avicenne

Et tous les commentateurs se sont rangés à cette façon de comprendre le discours du Sage, ainsi que le rapporte Avicenne – et c'est le parti adopté

1. Cette mention de commentateurs encherissant sur la thèse prêtée à Aristote se trouve déjà dans les pages d'Avicenne, ultérieurement incriminées lors de l'exposé préliminaire de la thèse exégétique classique – ce qui prouve que l'ensemble de cette première partie de l'essai est en réalité déjà une paraphrase du *Sīfā*. Nous n'avons pas réussi à déterminer quels étaient ces commentateurs.

par Abū Naṣr, à ce qui apparaît de ses propos dans le traité des *Réfutations sophistiques*.

En revanche, Avicenne leur a opposé à tous sur ce point une objection qui n'est pas mince, il a redoublé de vitupérations à leur encontre, il a innové et il a commenté le discours du Sage sur ces choses en un autre sens, ainsi que nous allons le mentionner ultérieurement.

L'ensemble des objections qu'il a formulées contre ce sens tient dans ce qu'il a dit : « S'il y a des prédicats tenus pour vrais isolément et tenus pour vrais s'ils sont réunis, il faut que leur mode de désignation au moment où ils sont réunis et leur signification soient leur mode de désignation au moment de l'isolement. En revanche, si la signification s'altère au moment de la réunion ou de la séparation, s'il advient alors une fausseté, le prédicat qui a été tenu pour faux dans la séparation n'est pas le prédicat qui est tenu pour vrai dans la réunion et, de la même manière, celui qui est vrai dans la séparation diffère du faux dans la réunion ».

Et il a dit : « Et lorsqu'on veille bien à ce que la compréhension du prédicat en séparation et en composition soit une par elle-même, ce qui est tenu pour vrai en composition entraîne nécessairement qu'il est tenu pour vrai séparément et ce qui est tenu pour vrai séparément qu'il est tenu pour vrai en composition. Pour exemple de cela, si, par le mot « clairvoyant », nous comprenons, dans notre énoncé « Il est médecin clairvoyant », ce que nous comprenons séparément, savoir qu'il est « subtil », l'énoncé composé est vrai et, lorsque nous y comprenons autre chose que ce que nous y comprenons isolément, savoir « le clairvoyant en médecine », il est faux. Or, cette manière de comprendre n'advient qu'à ce qui est par accident, du point de vue de son appariage à « médecin ». De même, s'il est tenu pour vrai d'Homère qu'il est poète et tenu pour faux qu'il est dans l'absolu, la compréhension du mot « est » qui est fausse diffère de la compréhension du mot « est » qui ne désigne que la liaison et, si l'on comprend le mot « est » comme une notion une dans les deux cas et qu'il s'agit de la désignation copulative, cela n'est ni vrai ni faux en séparation, mais si l'on comprend de lui l'existence véritable, cela est tenu pour faux de lui dans les deux cas, j'entends la composition et la séparation. De la même manière, si nous disons qu'il est tenu pour vrai du phénix étrange¹ qu'il est dans l'imagination et qu'il n'est pas tenu pour vrai de lui qu'il est dans l'absolu, cela vient seulement de ce qu'on n'y comprend pas le mot « est » selon une notion unique dans les deux situations. En revanche, si l'on y comprend une notion unique, savoir celle de l'existence au sein de l'imagination, l'énoncé est vrai en séparation et en composition ».

1. Sur cet exemple, cf. *supra*, § 3, p. 80, n. 4.

Et il a dit : « Or le but du Sage ici est seulement de faire connaître que peut advenir ici une compréhension fausse en raison de l'usage ou de la coutume, non que ce soit le cas en soi, ainsi qu'il advient à qui comprend, dans l'énoncé qui dit que certains hommes sont rationnels, que certains ne sont pas rationnels : il lui advient d'en avoir une compréhension fausse, mais cela ne se produit pas en raison de la nature de la particulière et se fait seulement par accident ».

3.1. Réfutation de la critique d'Avicenne (I) :

Remarques générales : Avicenne, croyant n'attaquer que les commentateurs, s'en est pris à Aristote lui-même

Toutefois, s'il en va ainsi qu'il l'a estimé, l'erreur, en cette situation, n'est entraînée que s'il s'est imaginé que la fausseté accidentelle est vraie, non que ce sujet implique une fausseté par essence. Et comment (j'aimerais le savoir !) les sophismes sur l'essence, par l'absolu et par l'enchaînement, du traité des *Réfutations sophistiques* se produisent-ils alors ?

Voilà donc l'ensemble de ce que cet homme dit, dans son objection contre les Péripatéticiens sur cette question. Et c'est une objection dirigée contre le Sage aussi bien que contre les commentateurs qui sont venus après lui. Or son exégèse du discours du Sage n'a pas de sens car l'erreur due à l'accident n'est pas examinée par l'art de la logique, de même qu'il n'examine pas les choses qui ne servent le juste que par accident – et il en va de lui comme de l'ensemble des arts démonstratifs. Or, s'il en est ainsi, il s'ensuit que cette objection est dirigée au premier chef contre le Sage et ne l'est qu'au second contre ceux qui sont venus après lui, à cause de leur négligence à remarquer l'erreur commise en cet endroit.

3.2. Réfutation de la critique d'Avicenne (II) : partition préliminaire

Quant à nous, nous disons sur ce point que la compréhension du mot prédicat ne peut manquer, ou bien d'être une de tous les points de vue, ou bien d'être altérée de tous points de vue, ou bien d'être altérée par ajout, ou bien de l'être par suppression.

3.3. Réfutation de la critique d'Avicenne (III) : altération complète de la compréhension

S'il est altéré de tous les points de vue, sa vérité et sa fausseté, lorsqu'il est séparé ou composé, sont accidentelles, de la façon dont il est tenu pour vrai d'un homme séparément qu'il est médecin et séparément qu'il est en soi clairvoyant et dont, si cela est composé et qu'on dit de lui qu'il est

médecin clairvoyant (où l'on veut dire la clairvoyance du médecin), il est possible que cela soit tenu pour vrai (de celui qui est clairvoyant en médecin) ou bien tenu pour faux (de celui qui n'est pas clairvoyant en médecine), sinon que l'existence de la vérité ou de la fausseté dans cette composition, lorsqu'elle est rapportée à la vérité qui existe dans l'*expression* séparée, relève d'un rapport accidentel, parce que le clairvoyant en médecine diffère du clairvoyant en soi de tous les points de vue et que le prédicat enchaîné n'est pas le prédicat isolé.

3.4. Réfutation de la critique d'Avicenne (IV) : préservation complète de la compréhension

Si la compréhension du mot prédicat en séparation est en soi la compréhension de la composition de tous les points de vue et que le vrai est l'enchaîné, il est clair que, si le prédicat est séparé ou si l'on y comprend la notion que l'on y comprenait alors qu'il était enchaîné, il est *encore* enchaîné après cela et n'est pas séparé, parce qu'il est enchaîné dans l'esprit¹ même s'il ne l'est pas dans la lettre et que la règle sur la composition et la séparation ne porte que sur l'état de la notion dans l'esprit. Pour exemple de cela, lorsque le vrai, au sujet du phénix étrange, est qu'il est dans l'imagination, il est clair que, lorsque nous rendons absolu l'énoncé à son sujet, en disant de lui qu'il est, et que, par le mot « est », nous comprenons « est dans l'imagination », nous ne sommes pas passés, après cela, de la composition à la séparation. Il faut par conséquent que, dans un exemple tel que celui-là, s'il est séparé, nous passions de l'enchaînement à l'absolu. Or il est clair que l'absolu implique l'adjonction d'une notion à la notion enchaînée. Par conséquent, le passage de la composition à la séparation est un passage de l'enchaînement à l'absolu. Or, parce que bon nombre d'exemples sont tenus pour vrais en enchaînement et ne sont pas tenus pour vrais dans l'absolu, ce sujet entraîne, s'il est vrai en composition, qu'il soit inévitablement tenu pour faux en certaines choses une fois séparé; notre énoncé qui dit du phénix étrange qu'il est dans l'imagination est donc tenu pour vrai et notre énoncé qui en dit qu'il est est tenu pour faux, si on y comprend bien la séparation. Par suite, l'opinion d'Avicenne est juste, selon laquelle, si la compréhension du mot en séparation est en soi la compréhension dans la composition, la séparation est alors vraie. Toutefois, il ne s'agit pas d'une séparation, mais seulement d'une composition en puissance.

1. Le terme que nous traduisons ici par « esprit » est *đamîr* (ἐνθύμημα) – à la manière dont une prémissse est omise dans l'enthymème, il y a ici ellipe du prédicat composé.

Quant aux prédictats vrais séparément, nous disons également que leur compréhension à tous deux en séparation doit être leur compréhension en composition, sans adjonction ni suppression. Là encore toutefois, il ne passe pas par après de la séparation à la composition, si tant est que la composition est enchaînement et que l'enchaînement implique spécification du point de vue de la caractérisation – et c'est ce qui fait que le composé est un. Par exemple, lorsque nous disons « Zayd est médecin clairvoyant », cela implique que « clairvoyant » est une caractérisation qui spécifie « médecin ». En revanche, lorsqu'en disant « clairvoyant » dans l'enchaînement, nous comprenons le sens absolu que nous comprenons en séparation, cet énoncé n'est pas composé et n'est pas un, ni par essence ni par accident, car, en séparation, il n'y a pas de différence entre prédiquer de la chose des *éléments* séparés en deux moments distincts et le faire à un seul moment, si tant est qu'on ne comprend pas là que les uns caractérisent les autres. Pour exemple de cela, si nous prêdissons de « Zayd » qu'il est « médecin » en séparation et si nous prêdissons de lui qu'il est « clairvoyant » en séparation, puis si nous prêdissons de lui ces deux prédictats ensemble et qu'il soit compris de notre énoncé que « clairvoyant » est une épithète, non pas de « médecin », mais de « Zayd », alors il est clair que ce n'est nullement un enchaînement, ni un prédictat un. Et, s'il n'y a là ni enchaînement ni unité, il n'y a pas eu passage de la séparation à la composition. Et il en va de même lorsque nous avons prêdié de Zayd qu'il est médecin en soi et qu'il est clairvoyant en soi, puis en avons prêdié le composé des deux, savoir notre énoncé qu'il est médecin clairvoyant en soi, car il faut de toute nécessité que l'on comprenne dans le composé que « clairvoyant » en soi est l'épithète de « médecin », non l'épithète de « Zayd » sans être l'épithète de « médecin », parce que, s'il en est ainsi, le prédictat n'est pas un, ni par essence ni par accident, et il n'y a nullement là composition.

3.5. Réfutation de la critique d'Avicenne (fin) :

Synthèse : l'enchaînement et la séparation impliquent en soi une altération partielle de la compréhension

Par conséquent, il faut que celui qui passe de la séparation à la composition passe de la pluralité à l'unité, soit par essence, soit par accident. C'est pourquoi, lorsque le Sage a investigué le moment où le prédictat composé est un, le discours l'a conduit à dire que le prédictat composé peut être un par accident et peut l'être par essence. S'il est un par accident, il peut être tenu pour vrai ou tenu pour faux, en tant qu'il est un. Par suite, de la même manière qu'Avicenne n'a pas compris que le passage de la séparation à la composition est le passage de la pluralité à l'unité, il a

déduit que la compréhension de la composition et celle de la séparation ne font qu'une – ce qui est le terme extrême de l'erreur.

Par conséquent, il faut que celui qui passe des *prédictats* isolés au composé passe de l'absolu à l'enchaînement et de la pluralité à l'unité et il est clair que l'absolu implique une notion surnuméraire à celle de l'enchaînement. S'il en est ainsi, il faut donc nécessairement que certaines prémisses soient tenues pour fausses si elles sont absolues, ce qui est une chose nécessaire de par la nature même de l'absolu, et non pas à cause de l'imagination et de la coutume à la façon dont Avicenne l'a supposé.

Par conséquent, la résolution et la composition impliquent par essence un transfert de la compréhension, de l'absolu à l'enchaînement et de l'enchaînement à l'absolu, de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, mais non parce qu'il faut que la compréhension y soit une, selon l'opinion d'Avicenne, et qu'elle ne soit pas altérée de tous les points de vue, jusqu'à n'être transférée que par accident, comme certains l'ont déduit.

Et ce qui fait tomber notre homme dans ce type d'erreurs, c'est l'opinion sûre d'elle-même : sinon, et s'il avait quelque peu mis le doute en lui-même, ces choses lui seraient apparues.

Et Dieu est celui qui détient la vérité.

Quant aux prédicats vrais séparément, nous disons également que leur compréhension à tous deux en séparation doit être leur compréhension en composition, sans adjonction ni suppression. Là encore toutefois, il ne passe pas par après de la séparation à la composition, si tant est que la composition est enchaînement et que l'enchaînement implique spécification du point de vue de la caractérisation – et c'est ce qui fait que le composé est un. Par exemple, lorsque nous disons « Zayd est médecin clairvoyant », cela implique que « clairvoyant » est une caractérisation qui spécifie « médecin ». En revanche, lorsqu'en disant « clairvoyant » dans l'enchaînement, nous comprenons le sens absolu que nous comprenons en séparation, cet énoncé n'est pas composé et n'est pas un, ni par essence ni par accident, car, en séparation, il n'y a pas de différence entre prédiquer de la chose des *éléments* séparés en deux moments distincts et le faire à un seul moment, si tant est qu'on ne comprend pas là que les uns caractérisent les autres. Pour exemple de cela, si nous prêdissons de « Zayd » qu'il est « médecin » en séparation et si nous prêdissons de lui qu'il est « clairvoyant » en séparation, puis si nous prêdissons de lui ces deux prédicats ensemble et qu'il soit compris de notre énoncé que « clairvoyant » est une épithète, non pas de « médecin », mais de « Zayd », alors il est clair que ce n'est nullement un enchaînement, ni un prédicat un. Et, s'il n'y a là ni enchaînement ni unité, il n'y a pas eu passage de la séparation à la composition. Et il en va de même lorsque nous avons prêdié de Zayd qu'il est médecin en soi et qu'il est clairvoyant en soi, puis en avons prêdié le composé des deux, savoir notre énoncé qu'il est médecin clairvoyant en soi, car il faut de toute nécessité que l'on comprenne dans le composé que « clairvoyant » en soi est l'épithète de « médecin », non l'épithète de « Zayd » sans être l'épithète de « médecin », parce que, s'il en est ainsi, le prédicat n'est pas un, ni par essence ni par accident, et il n'y a nullement là composition.

3.5. Réfutation de la critique d'Avicenne (fin) :

Synthèse : l'enchaînement et la séparation impliquent en soi une altération partielle de la compréhension

Par conséquent, il faut que celui qui passe de la séparation à la composition passe de la pluralité à l'unité, soit par essence, soit par accident. C'est pourquoi, lorsque le Sage a investigué le moment où le prédicat composé est un, le discours l'a conduit à dire que le prédicat composé peut être un par accident et peut l'être par essence. S'il est un par accident, il peut être tenu pour vrai ou tenu pour faux, en tant qu'il est un. Par suite, de la même manière qu'Avicenne n'a pas compris que le passage de la séparation à la composition est le passage de la pluralité à l'unité, il a

déduit que la compréhension de la composition et celle de la séparation ne font qu'une – ce qui est le terme extrême de l'erreur.

Par conséquent, il faut que celui qui passe des *prédicats* isolés au composé passe de l'absolu à l'enchaînement et de la pluralité à l'unité et il est clair que l'absolu implique une notion surnuméraire à celle de l'enchaînement. S'il en est ainsi, il faut donc nécessairement que certaines prémisses soient tenues pour fausses si elles sont absolues, ce qui est une chose nécessaire de par la nature même de l'absolu, et non pas à cause de l'imagination et de la coutume à la façon dont Avicenne l'a supposé.

Par conséquent, la résolution et la composition impliquent par essence un transfert de la compréhension, de l'absolu à l'enchaînement et de l'enchaînement à l'absolu, de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, mais non parce qu'il faut que la compréhension y soit une, selon l'opinion d'Avicenne, et qu'elle ne soit pas altérée de tous les points de vue, jusqu'à n'être transférée que par accident, comme certains l'ont déduit.

Et ce qui fait tomber notre homme dans ce type d'erreurs, c'est l'opinion sûre d'elle-même : sinon, et s'il avait quelque peu mis le doute en lui-même, ces choses lui seraient apparues.

Et Dieu est celui qui détient la vérité.

INDEX ARABE

Dans les index qui suivent, les nombres renvoient aux paragraphes du texte arabe d'Averroès édité par Ch. Butterworth repris dans notre traduction. Pour plus de clarté, on voudra noter que l'ordre alphabétique latin a été suivi dans tous les cas et que, pour les lettres diacritées, le point précède le chevron : on aura ainsi s, š, ſ. Arbitrairement, on a placé le 'ayn entre ' et b. Enfin, on prendra soin de noter que ce glossaire, uniquement destiné à faciliter la référence, ne constitue nullement un dictionnaire et n'enregistre que les traductions française et latine de tel ou tel mot arabe employé en contexte par Averroès dans ce commentaire. Les abréviations employées sont les suivantes : Ar. (Aristote); GL (Guillaume de Luna).

'a'amm (l'āhaṣṣ) : plus général (plus particulier)	43, 44, 45, 47, 81, 91.	[GL: <i>contrarius esse</i>]
		'aḍāfa : relier
		7.
		[GL: <i>addere</i>]
'a'rāf: plus connu	11, 56, 69.	'afrada : isoler
		4, 60, 63.
		[GL: <i>magis scitum, manifestum</i>]
'ab'ad: plus éloigné (dans la divergence)	85.	'aḥḍata : se produire, advenir
		32, 34, 38, 48.
		[GL: <i>renovari</i>]
abṭala : s'évanouir, invalider	34, 58, 78.	'aḥrā : plus justifié, <i>a fortiori</i>
		54, 62, 88, 90.
		[GL: <i>dignior, quanto magis</i>]
'abyad : blanc	23, 25, 26, 30, 32, 57, 61, 62.	'aḥd: fait de prendre
		35.
		[GL: <i>acceptio</i>]
'aḍāḍa : contraindre	89.	'aḥada : prendre
		3, 11, 14, 22, 23, 25, 27, 34, 48, 51, 52, 61, 63.

[GL: *accipere, incipere*]
'ahaṣṣ (/*'a'amm*): plus particulier
 (/plus général)
 43, 44, 45, 47, 81.
 [GL: *propriet, magis proprius*]
'ajāba répondre
 51, 52, 53.
 [GL: *respondere*]
'akṭar (*katīr*) / *wāḥid*: multiple, pluriel / un
 17, 18.
 [Ar.: πολύς; GL: *magis uno, plus uno*]
'akṭar (*'alā al-*): majoritaire (possible)
 36, 38.
 [GL: *secundum plus*]
'akṭariyy: majoritaire
 38.
 [GL: *secundum plus*]
al-'alif *wa* *al-lām*: l'*alif* et le *lām*
 (= l'article *al-*)
 24, 93.
 [GL: *a et I*]
al-ān: maintenant
 7, 19, 28, 32, 63.
 [GL: *nunc*]
'alīfa: constater
 45.
 [GL: *componere*]
'allaf: constituer
 5.
 [GL: *compositum esse*]
'alyaq: plus approprié
 52.
 [GL: *ostensio*]
'amr : - état de fait
passim
 - ordre
 16.
 [GL: *mandatio*]
'antaja : conclure
 52, 58.
 [GL: *concludere*]
'aqall (*'alā al-*): minoritaire (possible)
 36, 38.
 [GL: *secundum minus*]
'aqall (*tadādān, didīyyatān*): moindre (sous
 le rapport de la contrariété)
 88, 90.
 [GL: *minoris contrarietatis, minus contrarius*]
'aqdām : antérieur
 83.

[Ar.: πρότερος; GL: *prior*]
'arāda: vouloir
 52, 58.
 [GL: *intentio*]
'Aristū : Aristote
 15, 47.
 [GL: *Aristotiles*]
'aṣlaḥa: corriger
 58.
 [GL: *aptare*]
'asadd: plus fort (contrariété)
 85, 87, 90, 91.
 [GL: *fortior*]
'asbaha: ressembler
 3, 7, 12, 81, 85, 87.
 [GL: *similari*]
'ashar: plus manifeste, plus connu
 69.
 [GL: *(famositas)*]
'aṣmala embrasser (dans une définition)
 7.
 [GL: *comprehendere*]
'atamm: plus complet (suppression)
 90.
 [GL: *completior*]
'aṭbata: poser (affirmer)
 78.
 [GL: *affirmare*]
awjaba: affirmer
 21, 25, 31, 57.
 [Ar.: καταφάναι; GL: *affirmare*]
'azaliyy: éternel
 83.
 [Ar.: αἰδίος; GL: *sempiternus*]
āla: instrument
 15.
 [Ar.: ὅργανον; GL: *instrumentum*]

'abaṭ: absurde
 34.
 [GL: *uanus*]
'abbara: exprimer
 23, 79.
 [GL: *interpretare*]
'Abd al-Malik : 4, 14. [Ar.: Κάλλιπος; GL:
Seraus-regis]
'udam: - privation
 10, 38, 42, 44, 48, 51, 54, 54.

[Ar.: στέφησις; GL: *priuatio*]
 - inexistence
 36, 37, 64, 90.
 [GL: *priuatio*]
'adam *al-'adl*: non métathèse
 47.
'adamiyya privative (proposition)
 42, 46.
 [GL: *priuatiua*]
'addada: énumérer
 67.
 [GL: *numerare*]
'adil: juste
 41, 51, 56, 65, 85.
 [Ar.: δίκαιος; GL: *iustus*]
'adl: métathèse
 40 (particule de —), 47, 49 (particule de —),
 50 (*id.*), 51 (*id.*), 53 (*id.*).
 [GL: *declinatio*]
'aks: inverse
 23, 30, 44, 45.
 [GL: *conuersum*]
'alā mawdū' / *fi mawdū'*: d'un sujet / dans un
 sujet
 9, 10.
 [GL: *de subiecto/in subiecto*]
'Amr : 4, 22. [GL: *Paudus*]
'anqā muğrib: phénix étrange
 3.
 [GL: + *anchagaribach* +]
'anz / *'ayl*: bouc-cerf
 3.
 [Ar.: τραγέλαφος; GL: *hyrcocerus*]
'aqd: opinion
 86, 89, 90, 92, 93.
 [Ar.: δόξα; GL: *credulitas*]
'Arab: Arabes (la langue des —)
 7, 10, 11, 19.
 [GL: *Arabes, (lingua) arabica*]
'arāda: advenir (par accident)
 14, 61, 77, 78, 90.
 [GL: *accidere*]
'arafa: connaître
 28.
 [GL: *scire*]
'ariya: être dénué (de)
 62.
 [GL: *expoliari*]
'ayn: source, œil, soleil (exemple de mothomonyme)
 59.

 [GL: *oculus*]
'ādil: juste
 43, 44, 45, 48, 49, 50, 55.
 [Ar.: δίκαιος; GL: *iustus*]
'ā'iq: empêchement
 79.
 [GL: *impedimentum*]
'ālim: savant
 12, 19.
 [Ar.: σοφός; GL: *sapiens*]
'āmm: général
 47.
 [GL: *communis*]
'āmm (*hāṣṣ*): général (/particulier)
 43, 91.
 [GL: *communis*]
'āqa: empêcher
 79.
 [Ar.: ἀωλόειν; GL: *impedire*]
'ibāra: expression
 23.
 [Ar.: ἐρμήνεια; GL: *interpretatio*]
'ilm (pl. *'ulūm*): science
 83.
 [GL: *scientia*]

ba'd: quelque (déterminant)
 22, 24.
 [Ar.: τις; GL: *quidam*]
baliya: s'user
 35.
 [Ar.: καταριβεσθαι; GL: *inueterari*]
bali: usure
 35.
 [GL: *inueteratio*]
basīt: simple
 4 (nom), 14 (nom), 17 (énoncé pophantique),
 18 (énoncé), 20.
 [Ar.: ἀπλοῦς; GL: *simplex*]
basīṭa (pl. *basā'iṭ*): simple (proposition)
 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 55, 64, 69,
 73, 76, 77.
 [GL: *simplex*]
baṣīr: clairvoyant
 61.
 [GL: *circumspectus*]
bayān: évidence
 75.
 [GL: *ostensio*]
bayyana: éclairer, rendre clair
 52, 60, 78.

[GL: *ostendere*] *dalāla*: mode de désignation
bayyin: évident 2, 6, 9, 15, 50, 54, 57, 63, 64.
[GL: *ostendere*] [GL: *significare*] *dalil*: - preuve 25.
[GL: *ostendere*] - désignant 94.
bādi' al-ra'yī (fi) de prime abord 94.
[GL: *in principio estimationis*] [Ar.: σημαντικός ; GL: *significans*] *dalla*: désigner 2, 4, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 40, 42, 44, 48, 50, 54, 55, 57, 58, 59, 63, 64, 67, 86, 93, 94, 95.
[Ar.: σημαίνειν ; GL: *significare*] *dahhākdoué de rire* (propre de l'homme) 23.
darb: sorte, type 37. [GL: *modus*] *darūra*: nécessité 31, 73.
[Ar.: ἀνάγκη ; GL: *necessario*] [Ar.: ἀνάγκαιος ; GL: *necessarius*] *darūriyy*: nécessaire 13, 19, 28, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 64, 66, 695 (matière).
darūriyy *al-wujūd* (/ *al-'adam*): dont l'existence (l'inexistence) est une nécessité 32, 37, 64, 66.
[GL: *necessarius inventionis/priuationis*] *darūriyya*: nécessité, caractère de nécessité 73. [GL: *necessitas*] *didd* (pl. *addād*): contre 42, 63, 72, 73, 79, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95.
[Ar.: ἐναντίος ; GL: *contrarium*] *diddiyya*: contrariété 85, 90.
[Ar.: ἐναντιότης ; GL: *contrarietas*] *dakara*: mentionner 8, 13, 47.
[GL: *rememorare*] *dawāt al-jihāt*: modales (propositions) 64, 65, 66, 67, 84.
[GL: *habentes modos*] *dawāt al-sūr* (*al-aswār*): déterminées (propositions) 49, 50.

[GL: *habentes signum, signa*] *fā'* (particule utilisée dans les syllogismes hypothétiques) 18.
dāt: essence 63, 88, 90, 91.
[GL: *se, seipsum*] [GL: *ergo*] *dīhn*: pensée 11, 63, 86, 88, 90.
[GL: *intellexus, mens*] [GL: *actius*] *dīkr*: mention 78.
[GL: *rememoratio*] [GL: *differre*] *dū al-sārī*: conditionné 62.
[GL: *habens condicionem*] [GL: *corruptus*] *dū rijlāy*: bipède 57, 62.
[Ar.: δίπονος ; GL: *bipes*] [Ar.: διέργεια ; GL: *actio*] *fādī*: redondance 23, 60, 61, 62.
[GL: *superfluous, superfluitas*] [Ar.: διάργα ; GL: *actio*] *fahīma*: comprendre 3, 11, 12, 58.
[GL: *scire, intelligere*] *farāda*: supposer 74, 78, 89.
[GL: *ponere*] [Ar.: ἔνπος ; GL: *equus*] *farās*: cheval 6, 22, 26.
[Ar.: ἔνπος ; GL: *equus*] *fāsād*: corruption (/ génération) 89.
[Ar.: φθορά ; GL: *corruptio*] *fassāra*: commenter 52.
[GL: *exponere*] *fāsiḥ*: châtî (langage) 56.
[GL: *puclher*] *fāṣl*: différence (l'un des cinq prédictables) 9, 14, 62.
[Ar.: διαφορά ; GL: *differentia*] *fāṣṣala*: séparer 3.
[Ar.: χωρίζειν ; GL: *dividere*] *fāṭara*: incliner par nature (à) 35.
[GL: *creatus esse in aliquo*] *faylasūf*: philosophe 64.
[GL: *philosophus*] *gārad*: visée 52.
[GL: *intentio*]

gayr *dawāt al-jiha*: non modales (propositions) 64, 65, 67.
 [GL: *non habentes modos*]
 gayr *fāsid*: non corruptible 80.
 [GL: *non corruptibilis*]
 gayr *jāzim*: non apophantique 16.
 [GL: *non enuntiatio*]
 gayr *madaniyy*: non civilisé 44.
 [GL: *non civilis*]
 gayr *mawjūd*: non existant 14, 20, 63, 89.
 [GL: *non inuentum, inexistens*]
 gayr *muhaṣṣal*: indéfini 6 (nom), 10 (verbe), 40, 41, 42, 48, 50, 54, 55.
 [Ar.: ἀόριστος ; GL: *infinitus*]
 gayr *muqayyad*: détaché 19.
 [GL: *non sumptus*]
 gayr *muṣarraf*: indécliné 7, 11.
 [GL: *non declinatus*]
 gayr *mutaharrīk*: non mu 81.
 [Ar.: ἥρεμειν ; GL: *immobilis*]
 gayr *mutanāhiyy*: infini 61, 83 (son existence).
 [GL: *infinitum*]
 gayr *nāfiq*: non rationnel 79.
 [Ar.: ἀλογος ; GL: *non rationalis*]
 gayr *nihāya* (*ilā* — ; *bi-*): à l'infini 61, 89.
 [Ar.: εἰς ἄπειρον ; GL: *in infinitum*]
 gayr *tāmū*: incomplet (énoncé) 16.
 [GL: *imperfectus*]
 gayyara : altérer, modifier 56.
 [GL: *permutare*]
 gāya : terme extrême 35, 86, 87, 90, 91, 92.
 [GL: *finis*]

hadr: verbiage 60, 61, 62.
 [GL: *derisio, derisibilis, ridiculositas*]
huwa: 7, 19.

[GL: *est, ipse*]

hadāṭa: advenir 48.
 [GL: *renouari*]
hadd: définition 5, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 18, 57, 63.
 [Ar.: λόγος ; GL: *diffinitio*]
hadd awsāt: terme moyen (dans un syllogisme) 18.
 [GL: *terminus medius*]
hadda: définir 10.
 [GL: *diffinire*]
hafaza: mettre en garde, prendre garde 21, 25.
 [GL: *cauere, observare*]
hakama: asserter 21, 22.
 [GL: *iudicare*]
hakim: sage 53.
 [Ar.: σοφός ; GL: *sapiens*]
hamala: prédiquer 9, 10, 22, 23, 57, 60, 61, 62, 63.
 [Ar.: κατηγορεῖν ; GL: *predicare*]
hamaliyy: catégorique (syllogisme) 18.
 [GL: *cathegoricus*]
hamīl: prédication 19, 57, 62, 63, 67.
 [GL: *predicatio*]
haqīqa: réalité 21, 49, 89.
 [GL: *ueritas*]
haqq: vérité 61, 89, 95.
 [GL: *ueritas*]
haraka: mouvement 83.
 [GL: *motus*]
harāra: chaleur 90.
 [GL: *caliditas*]
harf (pl. *hurūf*): — lettre 2, 5.
 [(Ar.: τὰ γράμματα) ; GL: *littera*]
 — particule 6, 12 (ne fait pas comprendre une notion indépendante), 13 (étudiées dans la Poétique), 18 (dans le syllogisme

hypothétique), 40 (de négation et de métathèse), 49 (*id.*), 50 (*id.*), 51 (*id.*), 53 (*id.*), 65 (de négation), 66 (*id.*), 67 (*id.*).
 [GL: *particula, coniunctio, pars, littera*]
haṣṣala: acquérir, déterminer 34, 38.
 [Ar.: ḥořīčetv ; GL: *determinare*]
hayawān: animal 5, 9, 14, 18, 19, 22, 43, 57, 62, 63, 64, 81.
 [Ar.: ζῷον ; GL: *animal*]
hayāt: vie 86, 88.
 [GL: *uita*]
hayra: perplexité 89.
hayy: vivant 62.
 [Ar.: ζῷον ; GL: *uitus*]
hādir: présent (temps) 9, 11, 20, 21, 28, 32, 40.
 [Ar.: vūv ; GL: *presens*]
hādit: événement 34, 38, 90.
 [GL: *{aliquid} renouabile*]
hādiq: subtil 61.
 [GL: *subtilis*]
hā'iq: tisserand 63.
 [GL: *paries* = traduction de *hā'iq* comme le remarque R. Hissette *ad loc.*]
hāl: — présent (temps) 19.
 [GL: *presens*]
 — état, manière d'être, comportement *passim* (voir, par ex., 42).
 [Ar.: ἔξις ; GL: *dispositio*]
hāla: état 80, 88.
 [GL: *dispositio*]
hudūq: advenue 34, 36, 38, 80, 90.
 [GL: *renouatio*]
hukm: assertion 1, 20, 21, 22, 24, 34, 50 (universelle / particulière).
 [Ar.: ἀπόφανσις ; GL: *enuntiatio, iudicium*]
hulūl: incidence 90.
 [GL: *accusatiuari*]
hulf: absurdité 75, 76, 78.

[GL: *positio*]
habar: attribut (gramm.) 9, 12, 54.
 [GL: *appositum*]
halā (*lā yahūlū*): il n'y a pas d'échappatoire (à ce que) 76, 92.
 [GL: *non euacuatur*]
hallaṣa: spécifier 11.
 [GL: *appropriare*]
haraja: sortir 24, 94.
 [GL: *exire*]
haraja ilā al-wujūd: sortir à l'existence 31.
 [GL: *exire ad inuentiōnem*]
haṣaba: bois 65.
 [Ar.: ξύλον ; GL: *lignum*]
hatt: — graphie 2.
 [GL: *scriptura*]
 — ligne 92.
 [GL: *linea*]
hay: bien 34, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94.
 [Ar.: ἀγαθόν ; GL: *bonum*]
hārij al-nafs / fi al-nafs: en dehors de l'âme / dans l'âme 2, 21, 30, 38, 87, 88, 90.
hāṣṣ: — propre (adj.) 11.
 [GL: *proprium*]
 — particulier (/ général) 43, 91.
 [GL: *proprium*]
hāṣṣa propre (l'un des cinq prédictables) 9, 10.
 [GL: *proprium*]
hilāf: inverse 33, 35, 62.
 [GL: *contrarium*]
hufida: être au cas indirect 7.
 [GL: *accusatiuari*]
hulf: absurdité 75, 76, 78.

[GL : *falsum*]
i'dād al-asbāb : dispositif des causes 34.
 [GL : *numeratio causarum*]
i'taqada : avoir l'opinion (que) 90.
 [Ar. : *δοξάζειν* ; GL : *credere*]
i'tibār : expression 48.
 [GL : *animaduertentia*]
i'tiqād : opinion 34, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95.
 [Ar. : *δόξα* ; GL : *credulitas*]
ibṭāl : vanité, destruction (dialectique) 34, 58.
 [GL : *uanitas, destruere*]
iḍāfa : relation 11.
 [GL : *relatio*]
iḥtiyār : liberté (de choix) 15.
 [GL : *electio*]
ijtama'a : se rejoindre (dans le vrai ou dans le faux) 24, 33.
 [GL : *aggregari*]
imkān : possibilité 31, 35, 80.
 [GL : *possibilis, possilitas*]
'Imru' al-Qays : 63.
 [Ar. : *Ομρος* ; GL : *Homerus*]
in'akasa : se réciprocquer 43, 44, 91.
 [GL : *conuerti*]
infrād : isolément 9, 14.
 [GL : *separatus*]
inħasara : être compris, inclus 63.
 [GL : *comprehendi*]
inqada'a : s'achever 96.
 [GL : *compleri*]
inqidā' : achèvement 96.
inqata'a : être coupé 66.
 [Ar. : *διατέμνεσθαι* ; GL : *incidi*]
insān : homme, être humain 5, 6, 14, 18, 22, 23, 25, 26, 30, 34, 37, 40, 41.

42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 64, 65, 79, 81, 85, 94.
 [Ar. : *ἄνθρωπος* ; GL : *homo*]
insāniyya : humanité 54.
 [GL : *humanitas*]
intafa'a : se servir (de), utiliser 52, 58.
 [GL : *proficere in aliquo, prodesse*]
intazala : tenir lieu (rang) de 67.
 [GL : *in loco x esse*]
intāj : fait de conclure 52.
 [GL : *conclusio*]
intizā' : retrait 20.
 [GL : *ablatio*]
inṭawā : être contenu 60, 62.
 [GL : *comprehendi, includi*]
inzāl : fait d'introduire 34.
 [GL : *positio*]
iqtadā : exiger (nécessiter) 59, 90.
 [GL : *indicare, necessarium facere*]
iqtarana : appartenir 3, 23.
 [GL : *coniungere*]
iqtasama : se partager (le vrai et le faux) 24, 28, 29, 30, 33, 34, 38, 39, 51, 53, 65, 68, 75, 89.
 [GL : *diuidere*]
iqtisām : partage (du vrai et du faux) 25, 28, 29, 38, 39, 50, 53.
 [GL : *diuisio*]
irāda : volonté 34.
 [GL : *uoluntas*]
irtafa'a : se détacher, supprimer 33, 90.
 [GL : *aufri, remouer*]
irtibāt : lien (du prédictat avec le sujet) 9, 19.
 [GL : *colligatio, copulatio*]
irtifā' : suppression 90.

[GL : *remotio*]
ism (pl. *asmā*) : nom 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 26, 40, 41, 42, 48, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 80.
 [Ar. : *όνομα* ; GL : *nomen*]
istaħaqqa : mériter 6.
 [GL : *decere*]
istaqbala : être futur 38.
 [Ar. : *μέλλειν* ; GL : *futurum esse*]
isti'dād : préparation 34.
istihāla : libilité 90.
 [GL : *alteratio*]
istiqbal : futur (temps) 11.
 [GL : *futurum*]
istiqrā' : induction 79.
 [GL : *inductio*]
istiqā'a : capacité 79.
 [GL : *electio*]
iṣlāh : correction 59.
 [GL : *adaptare*]
iṣtaraka : participer 15.
iṣtarata poser pour condition 27, 28, 63.
 [GL : *condicionare*]
iṣtirāk al-ism : homonymie 15, 21, 80.
 [GL : *communitas nominis, equiuoce*]
ittaba'a : suivre, faire suite 64, 73, 78.
 [GL : *sequi*]
ittafqa : se trouver, advenir (par contingence), accord 48, 51, 63.
 [GL : *accidere*]
ittasqa : être marqué de (vérité ou fausseté) 3, 17, 51, 92.
 [GL : *disponi*]
ittifāq : contingence 31, 32.
 [GL : *accidens*]
itlāq : absolu (dans l'absolu, de manière absolue) 6, 7, 10, 11, 20, 37, 63, 88, 90.
 [GL : *absolute*]
itbāt : (fait d') attester 21.
ijāb : affirmation 1, 14, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 38, 47, 53, 57, 65, 85, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95.
 [Ar. : *κατάφασις* ; GL : *affirmatio*]
ijād : fait d'amener à l'existence 34.
 [GL : *inuentio*]
ja'ala : poser 89.
 [GL : *ponere*]
ja'l : pose 20.
 [GL : *positio*]
jadal : dialectique (substantif) 58.
 [GL : *dialectice*]
jadaliyy : dialectique (adjectif) 58, 59.
 [Ar. : *διαλεκτικός* ; GL : *dialecticus*]
jahl : ignorance 38.
 [GL : *ignorare*]
jama'a : réunir, rassembler 60.
 [GL : *aggregare*]
jawāb : réponse 51, 58, 59.
 [Ar. : *ἀπόκρισις* ; GL : *responsio*]
jawhar : essence 90.
 [Ar. : *οὐσία* ; GL : *perse*]
jāhil : ignorant 42.
 [GL : *ignorans*]
jā'ir : injuste 42, 44, 45, 85.
 [Ar. : *ἄδικος* ; GL : *iniustus, crudelis*]
jāraha : partie du corps 59.
 [GL : *oculus animalis*]
jāzim : apophantique 16, 17, 18, 19, 20.

[Ar.: ἀποφαντικός ; GL: *enuntiatio, enuntiatus*]

jiha : point de vue, mode *passim*.

[Ar.: τρόπος ; GL: *modus*]
– mode (sens logique)

64, 65, 66, 67, 84.

[Ar.: τρόπος ; GL: *modus*]

jins : genre

36, 38, 48, 49, 50, 54, 55, 62, 64, 68.
[Ar.: γένος ; GL: *genus*]

jism : corps

18.

[Ar.: σῶμα ; GL: *corpus*]

jumhūr : tous, l'ensemble des gens
11.

[GL: *uulqas*]

juz' (pl. *ajz'*) : partie
4, 9, 14, 56, 57, 58, 59, 89.

[Ar.: μέρος, μόριον ; GL: *pars*]

juz'iy / *kulliy* : universel / particulier
22, 23, 24, 25, 50.

[GL: *particularis/uniuersalis*]

kaddaba : tenir pour faux

3, 7, 20, 24, 38, 45, 47, 49, 53, 54, 60, 63, 75,
89, 95.

[GL: *falsus esse*]

kadib : fausseté

3, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 38, 45, 46,
50, 51, 53, 54, 56, 60, 63, 65, 68, 75, 89.

[Ar.: φεύδος ; GL: *falsitas*]

kalām : discours

7, 13, 14, 60, 61, 62.

[GL: *sermo*]

kalima (pl. *kalim*) : verbe

1, 3, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 40, 50, 49
(d'existence), 54, 56, 66 (d'existence),
67 (d'existence).

[Ar.: ἥμικα ; GL: *verbum*]

kmamīyya : quantité (des propositions)

47.

[GL: *quantitas*]

kataba : écrire

2, 5.

[Ar.: γράφειν ; GL: *scribere*]

kafr (‘*akfr*) / *wāhid* : multiple, pluriel / un
17, 18, 25, 26, 56, 57, 58, 60, 62.

[Ar.: πολύς ; GL: *plus uno, plures*]

kawn / *lā kawn* : fait d'être / de ne pas être
30, 31, 32, 34, 48, 50.

[Ar.: τὸ γενέσθαι / μὴ γενέσθαι ; GL:
esse/non esse]

kawn (/*fasād*) : génération (/*corruption*)
80, 89.

[Ar.: γένεσις / φθορά ; GL: *essentia, generatio*]

kayfiyya : qualité (des propositions)
47 (des propositions), 64 (du rapport sujet-prédicat), 67 (*id.*)
[GL: *qualitas*]

kādib : faux
7, 17, 24, 26, 28, 29, 30, 33, 38, 54, 56, 65, 86,
89, 92.

[Ar.: φευδής ; GL: *falsus*]
kā'in (/*fāsid*) : générable (/*corruptible*)
83.

[GL: *generabilis*]
kāna (yakūnu) : être (pris comme exemple)
7, 12.

[GL: *fuit, erit*]
Kitāb al-Burhān : *La Démonstration (Seconds Analytiques)*

16.
[GL: *liber Demonstrationis*]
Kitāb al-Ḥaṭābā : *Rhétorique*

16.
[Ar.: Περὶ ὁρτορικῆς ; GL: *liber Rethorice*]
Kitāb al-Jadal : *La Dialectique (Topiques)*

58.
[Ar.: Τοπικά ; GL: *liber Topicorum*]
Kitāb al-Maqūlāt : *Les Catégories*

10.
[GL: *liber Predicamentorum*]
Kitāb al-Nafs : *De l'Ame*

2.
[Ar.: Περὶ φυχῆς ; GL: *liber De anima*]
Kitāb al-Qiyās : *Le Syllogisme (Premiers Analytiques)*

47, 52, 83.
[Ar.: Ἀναλυτικά ; GL: *liber Sillogismi*]
Kitāb al-Sūfīsā : *Les Réfutations sophistiques*

21.
[Ar.: Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι ; GL: *liber Sophistique*]
Kitāb al-Sī'r : *Poétique*

13, 16.
[GL: *declinata*]

[Ar.: Περὶ ποιητικῆς ; GL: *liber Poetice, liber uersuum*]

kull : tout (déterminant)
22, 50.

[Ar.: πᾶς ; GL: *omnis*]
kulliy / *juz'iy* : universel / particulier

22, 23, 24, 25, 50, 53, 93, 94.
[Ar.: καθόλου / ἐν μέρει ; GL: *uniuersalis/particularis*]

lafaza : prononcer

93.

[GL: *ratiocinare*]

lař (pl. 'alřāz) : mot
2, 3, 4, 5, 9, 14, 15, 19, 20, 22, 25, 26, 50, 57,
58, 62, 63, 64, 65, 86, 94, 95.

[GL: *dictio*]

lařiqa : s'attacher, se joindre à

3, 6, 61.

[GL: *sequi*]

lařhasa : récapituler, regrouper, condenser,
résumer

48.

[GL: *exponere*]

lazama : impliquer

33, 34, 43, 44, 45, 47, 50, 56, 61, 69, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 90.

[Ar.: ἀκολουθεῖν, ἔπεσθαι ; GL: *sequi, consequens esse*]

lā ✕ non ✕ (particule)

6.

[Ar.: οὐ(x) ; GL: *non*]

lazim (/*malzim*) : impliquant (/*impliqué*)
45, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 81.

[GL: *consequens/consecutus*]

lisān : langue

6, 10 (langue arabe), 11 (langue arabe), 19
(langue arabe), 24, 40, 50, 54, 56.

[GL: *lingua*]

luzūm : implication

64, 71, 82.

[Ar.: ἀκολουθία ; GL: *consequantia*]

ma'dūla : métathétique (proposition)

40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 55, 64,
68, 69, 73, 76, 77.

[GL: *declinata*]

ma'dūm : inexistant

33, 37, 63.

[GL: *privatus*]

ma'nā (pl. *ma'ani*) : – notion

2, 3, 4, 9, 10, 12, 14, 15, 18, 19, 21, 23, 25, 26,
50, 54, 57, 58, 59, 62, 86, 93, 94, 95, 96.

[Ar.: νόημα ; GL: *intentio*]
– sens, signification

34, 56, 79, 90.

[GL: *intendit*]
– réalité

35.

[GL: *intendit*]

ma'qil : intelligé

3.

[GL: *intellectus*]

ma'rifa : connaissance
38, 58.

[GL: *scientia*]

mabdā : principe

35, 82, 83.

[Ar.: ἀρχή ; GL: *principium*]

madaniyy : civilisé

43, 44.

[GL: *civilis*]

magħūm : signification (ce qu'on comprend d'un mot)

93.

[GL: *intelligentia*]

mahdūd : défini

59.

[GL: *determinatus*]

maħġūz : préservé

56.

[GL: *seruatus*]

maħmūl : prédicat

9, 12, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 37, 40, 41,
42, 48, 49, 50, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63,

64, 65, 67, 85, 88, 90.

[Ar.: κατηγόρημα ; GL: *predicatum*]

maħġur : enclavé

62.

[GL: *contentus*]

mahraj : élocution

5.

[GL: *exitus*]

majhūl : ignoré

38.

[GL: *ignotus*]

makān : présence

26.

malaka : possession

6, 51, 53, 54.

[GL: *habitus*]
malzūm (/*lāzim*) impliqué (/ impliquant)
 45.
 [GL: *consecutus / consequens*]
manā'a : empêcher
 34.
 [Ar. : κωλύειν ; GL: *prohibere*]
man' : fait d'empêcher
 34.
 [GL: *prohibere*]
mansūb rapporté (à)
 90.
 [GL: *proportionatus*]
manzila (*bi-*) : à titre de, en tant que
 61, 67.
 [GL: *locus*]
maqrūn : apparié
 79.
 [GL: *coniunctus*]
maqta (pl. *maqāti*) : syllabe
 4, 5, 14.
 [GL: *incisio*]
maraḍ : maladie
 54.
 [GL: *egritudo*]
marfū' : au cas-sujet
 7.
 [GL: *in casu « u »*]
mariaba rang, degré
 58.
 [GL: *ordo*]
maslūb : nié
 21.
 [GL: *negatus*]
masā : marcher
 9, 11, 50, 57, 61, 62, 66.
 [Ar. : βαδίζειν ; GL: *ambulare*]
mashūr répandu, bien connu
 71.
 [GL: *famosus*]
masī : marche
 79.
 [GL: *ambulatio*]
matlūb : question recherchée
 89.
 [GL: *quesitum*]
mawda' : place, position
 40, 49, 50, 51, 52, 53, 91.

mawdū' : sujet
 9, 12, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 37, 40, 41,
 42, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 60,
 61, 62, 63, 64, 67, 79, 88, 95.
 [Ar. : ὑποκείμενον ; GL: *subiectum*]
mawjūd : existant
 14, 20, 33, 37, 54, 63, 64, 80, 83, 89, 90, 92.
 [GL: *inuentum, existens*]
(al-)mawjūd al-'awwal : le premier étant
 83.
 [GL: *inuentum primum (!)*]
mawjūdāt : étants
 2, 83.
 [GL: *res inuente*]
mawt : mort (subst.)
 88 (est un mal).
 [GL: *mors*]
mayyit : mort (adj.)
 63.
 [Ar. : τεθνεώς ; GL: *mortuus*]
mā tahta al-mutadādā : subcontraire (proposition)
 23, 24, 47, 95.
 [GL: *subcontraria*]
mā' : eau
 59, 90.
 [GL: *aqua*]
mādā (pl. *mawādd*) : -matière (des propositions)
 24, 28, 29, 33, 35, 38, 40 (les trois matières),
 46, 50, 53, 61.
 [GL: *materia*]
 -matière (/forme)
 67.
 [GL: *materia*]
 -matière extérieure
 85, 87, 88, 95.
 [GL: *materia*]
mādi : passé (temps)
 9, 11, 19, 20, 21, 28, 40.
 [GL: *preteritum*]
māhiyya : être, essence
 90 (de la négation).
 [GL: *quidditas*]
mā'il : oblique (noms déclinés)
 7.
 [GL: *declinans*]
miṭāl (pl. *'amqīla*) : image
 2.

[Ar. : ὄμοιώμα ; GL: *exemplum*]
mu'allaf : assemblé
 20, 40.
 [GL: *compositus*]
mu'allim : enseignant, maître
 58.
 [GL: *doctor*]
mu'arrat : dénoté (par l'article)
 93.
 [GL: *articulatus*]
mubāyana : divergence
 86.
 [GL: *diuersitas*]
mudrak : appréhendé (notion)
 12.
 [GL: *consecutus*]
muḍādā : contraire
 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94.
 [Ar. : ἀναντίος ; GL: *contrarius*]
muḍādā : contrariété
 85, 88, 90, 91, 92.
 [GL: *contrarium*]
muḍmar : implicite
 19.
 [GL: *subintellectus*]
muṣṣirūn : commentateurs
 52.
 [GL: *expositores*]
muṣṣaṣṣal isolé (mode de désignation)
 57.
 [GL: *separatum*]
muṣrad : isolé
 3, 4, 6, 12, 14, 54, 60, 61, 62.
 [GL: *separatus*]
muġāyar : altéré, modifié
 56.
 [GL: *diversus*]
muḥmala : indéterminée (proposition)
 23, 24, 42, 49, 50, 95.
 [GL: *indefinita*]
muḥaṣṣal : défini
 6 (nom), 9, 10 (verbe), 31, 38, 40, 41, 42, 48,
 50, 54, 55.
 [GL: *finitus, completus*]
muḥaṣṣal al-wujūd : qui a une existence définie
 28, 31, 89.
 [GL: *completus inuentionis, determinatus inuentionis*]
muḥāk : qui représente
 90.

[GL: *annuntians*]
muḥāl : absurde
 32, 33, 34, 77, 78.
 [GL: *impossible*]
muḥtamal : probable
 64.
 [GL: *contingens*]
muḥabbār 'an-hu : objet de l'attribution
 9.
 [GL: *suppositum*]
mu'idd : prédisposé
 32, 35.
 [GL: *aptus, paratus*]
mujarrad : détaché (du temps)
 4.
 [GL: *expoliatus*]
mujib : répondant
 52, 53, 58, 59.
 [GL: *respondens*]
mujmal : compréhensif (mode de désignation)
 57.
 [GL: *aggregatus*]
mumkin : possible
 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40 (matière), 50,
 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 79, 80, 81, 82.
 [Ar. : δύνατος ; GL: *possibilis*]
mumtani' : impossible
 40 (matière de la prop.), 64, 68, 69, 70, 71, 73,
 74, 75.
 [Ar. : ἀδύνατος ; GL: *impossibilis*]
muṇāqīd : contradictoire (adj.)
 52, 95.
 [Ar. : ἀντιφατικός ; GL: *contradictorius*]
muṇfa'il : passif (puissance)
 79.
 [GL: *passivus*]
muṇhaṣṣir : confiné
 62.
 [GL: *contentus*]
muṇṭaliq : allègre
 23.
 [GL: *missus*]
muṇṭawiy : contenu
 62.
 [(Ar. : ἐνυπάρχειν) ; GL: *clausus*]
muqaddima : prémissé
 40, 47, 52, 58, 72, 76.
 [GL: *propositio*]
muqayyad : enchaîné, enchaînement
 63.

[GL: *ligatus*] *muqābil* : opposé 25, 27, 35, 41, 42, 51, 53, 54, 63, 85, 86, 90. [Ar.: ἀντικείμενος ; GL: *oppositus*] *muqāyasa* : examen 82. [GL: *equatio*] *murakkab* : composé 4 (nom), 12 (choses), 14 (nom), 15 (notion, mot), 17 (énoncé apophantique), 18 (énoncé), 20 (énoncé), 54. [Ar.: πεπλεγμένος ; GL: *compositus*] *musawwara* : déterminée (proposition) 49, 50, 93. [GL: *significatus*] *mustaqall* : indépendant (notion) 12. [GL: *sufficiens*] *mustaqbal* : futur (temps) 9, 11, 19, 20, 21, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 40, 80. [Ar.: μέλλων ; GL: *futurum*] *mustaqim* : direct 7 (nom indécliné). [GL: *rectus*] *muṣarraf* : décliné 7, 11. [GL: *declinatus*] *muṣarriḥ* : explicite 19, 54. [GL: *manifestus, euidens*] *muṣār* *ilay-hi* : monté 3, 11, 22, 63. [GL: *cui innuitur*] *muṣtaqq* : dérivé 10. [GL: *deriuatus*] *muṣtarik* : commun, partagé 11, 26, 57, 58, 59. [GL: *communis, equiuocus*] *muṣtarik al-ism* homonyme 26. [Ar.: ὁμόνυμος ; GL: *equiuocus*] *muṣtarīq* : conditionné 63. [GL: *condicionatus*] *muta'ahhir / mutaqaddim* : postérieur / antérieur 11, 17, 56.

[Ar.: ὕστερος ; GL: *posterior* / *precedens*] *muta'ārif* usuel, connu (langue) 50. [GL: *scitus*] *muta'ānida* exclusive (proposition) 50. [GL: *diuersa*] *mutabāyin* : disparate (noms) 57. [GL: *diuersus*] *mutadādda* contraire (proposition) 23, 24, 46, 47, 53, 85, 88, 93, 95. [Ar.: ἀναντίος ; GL: *contraria*] *muṭaharik* : mu 80, 81. [Ar.: κινητός ; GL: *mobilis*] *mutakawwin* : qui passe à l'être 35. [GL: *generatus*] *mutalāzima* impliquée (proposition) 47, 50, 55, 64, 68, 69, 70, 88. [GL: *consequens*] *mutanāqid* : contradictoire (proposition) 23, 24, 26, 28, 33, 34, 38, 39, 47, 68, 75, 95. [Ar.: ἀντίφασις, ἀντιφατικός ; GL: *contradictorius*] *mutaqaddim / muta'ahhir* : antérieur / postérieur 11, 17, 56, 78, 91. [Ar.: πρότερος ; GL: *precedens* / *posterior*] *mutaqābil* : opposé 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 64, 66, 68, 70, 79, 85, 95. [Ar.: ἀντικείμενος ; GL: *oppositus*] *mutarādīf* : synonyme 57. [GL: *synonymus*] *mutawāhhim* : imaginé 63. [GL: *opinabilis*] *mutawā'i* : sur lequel on est d'accord (nom) 59. [GL: *uniuocus*] *muṣābiq* : correspondant (à) 38, 64. [GL: *equiperans, conueniens*] *muṣlaq* : absolu 3, 21, 23.

[GL: *absolutus*] *muṣallat* triangle (ses angles égaux à deux droits) 19. [GL: *triangulus*] *mūjab* : affirmé 21. [GL: *affirmatus*] *mūjib / -a* affirmatif / -ve (discours, proposition) 21, 25, 31, 34, 42, 43, 44, 45, 48, 52, 55, 56, 69, 71, 72, 73, 76, 77, 90. [Ar.: κατάφασις ; GL: *affirmator, affirmatio*] *nafā* : dénier 78. [GL: *negare*] *nafs* : âme 16. [GL: *passim*] [Ar.: ψυχή, διάνοια ; GL: *anima*] *nafy* : dénégation 21. *nahy* : défense 16. [GL: *prohibito*] *naḥwiyān* : grammairiens 9, 11. [GL: *grammatici*] *nağama* : moduler 5. [GL: *balbutire*] *nahār* : jour (si le soleil se lève, il fait —) 18. [GL: *dies*] *naqīd* : contradiction 58, 59, 71, 72, 74, 76, 78, 89, 90, 94. [GL: *contradiccio*] *nāqā* : parler, prononcer 2, 5. [GL: *ratiocinare, sermocinare*] *nav* (pl. *anwā'*) : espèce 6, 10, 22, 35, 36, 59, 80. [Ar.: εἶδος ; GL: *species*] *nār* : feu 79. [Ar.: πῦρ ; GL: *ignis*] *nās* : les gens 5, 23. [GL: *gentes, homo*] *nātiq* : rationnel 18, 57, 63, 79. [GL: *rationalis*] *nisba* : relation 19, 67. [GL: *proprio*] *nūq* : rationalité 37, 79. [GL: *ratio*] *nūsiba* : être au cas-objet 7. [GL: *genitiuari*] *qabala* : recevoir 79, 80. [GL: *recipere*] *qaddama* : faire précédé 56. [GL: *precedere*] *qadīyya* (pl. *qadāyā*) : proposition 13, 23, 24, 26, 40, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 77, 82, 84, 93. [Ar.: πρότασις ; GL: *enuntiatio*] *qalb* ('alā al-) : de manière culbutée 71. [GL: *secundum conuersionem*] *qana'a* : se contenter 12. [GL: *sibi sufficere*] *qarana* : apparier 23, 25, 50, 53, 54, 67. [GL: *adiungere, coniungere*] *qasada* : rechercher, viser 18, 58, 64. [GL: *intentio*] *qasd* : — but visé 16, 52, 58. [GL: *intentio*] — intention (première / seconde) 90. [GL: *intentio*] *qata'a* : trancher 34. [Ar.: τέμνω, διατέμνω ; GL: *iudicare*] *qawl* (pl. *'aqāwil*) : énoncé 1, 6, 85. [Ar.: λόγος ; GL: *sermo*] *qayyada* : enchaîner 63. [GL: *ligare*] *qayd* : chaîne 63.

[GL: *quod ligatur*]
qābala : s'opposer (à)
 21, 53, 85, 89.
 [GL: *opponi*]
qā'im : qui se tient (les notions dans l'âme)
 86.
 [GL: *exists (in anima)*]
qāma : se lever
 56.
 [GL: *stare*]
qānūn : loi
 47 (canons de Proclus), 60.
 [GL: *canon*]
qāraba : se rapprocher (de)
 5.
 [GL: *appropinquare*]
qiyās : syllogisme
 52.
 [GL: *sillogismus*]
Qudamā' (al-) : les Anciens
 61.
 [GL: *Antiqui*]
quwā (pl. *quwāt*) : - valeur (de la proposition, d'une particule)
 24, 50, 51, 53, 73.
 [GL: *potentia, uis*]
 - puissance
 35, 64, 79, 83.
 [Ar.: δύναμις ; GL: *potentia*]

rabata : lier
 18, 19.
 [GL: *copulare*]
rafa'a : supprimer
 50.
 [GL: *auferre*]
raf' : - cas-sujet
 7.
 [GL: *casus u.*]
 - suppression
 34, 44, 90.
 [GL: *remotio, ablatio, sublatio*]
rakabba : composer
 3, 6, 17, 61.
 [GL: *componere*]
rasama : décrire
 20.
 [GL: *describere*]
rasm : - description (/ définition)
 16, 42, 57, 63.

[GL: *descriptio*]
 - dessin
 70.
 [GL: *designatio*]
rattaba : ranger
 49, 50.
 [GL: *ordinare*]
rawā : délibérer
 34.
 [Ar.: βουλεύεσται ; GL: *uidere*]
rawiyya : délibération
 34, 35.
 [(Ar.: βουλεύεσται) ; GL: *cogitatio*]
ra'y : - opinion
 15.
 [GL: *apparere*]
 - de prime abord (*fi bādi' al-ra'y*)
 65.
 [GL: *in principio estimationis*]
rābita (pl. *rawābi*) : copule
 12, 40, 56, 65.
 [GL: *copula*]
rāma : désirer
 58.
 [GL: *conari*]
ribāt : liaison
 18, 19.
 [GL: *copula*]

sa'ala : demander
 51, 53, 58, 59.
 [Ar.: ἐρωτᾶν ; GL: *querere*]
sabab : cause
 31, 34, 63, 73, 88.
 [Ar.: αἴτιον ; GL: *causa*]
sabaqa : prendre les devants
 35.
 [GL: *peruenire*]
sabħana : échauffer
 79.
 [GL: *calefacere*]
salaba : nier
 21, 31, 57.
 [GL: *negare*]
salb : négation
 1, 6, 14, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 31, 33,
 38, 40 (particule de —), 47, 49 (particule de —), 50 (*id.*), 51 (*id.*), 53, 54,
 56, 57, 65 (particule de —), 66 (*id.*),

67 (*id.*), 68, 72, 85, 86, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 95.
 [Ar.: ἀπόφασις ; GL: *negatio*]
sallama : accorder (une prémissse)
 58, 59, 61.
 [GL: *concedere*]
sawā ('alā al-) : à égalité
 35, 79.
 [GL: *equaliter*]
sawfa marque grammaticale du futur en arabe
 11.
sā'il : questionneur
 51, 52, 53, 58, 59.
 [GL: *querens*]
sālib : - négatif
 6.
 [Ar.: ἀπόφασις ; GL: *negatius*]
 - négative
 21, 23, 25, 31, 52, 56, 65, 71.
 [Ar.: ἀπόφασις ; GL: *negans*]
sāliba (pl. *sawālib*) négative (proposition)
 42, 43, 44, 45, 48, 49, 52, 55, 69, 72, 73, 76,
 77.
 [Ar.: ἀπόφασις ; GL: *negatiua*]
sālibf : passé
 28.
 [GL: *preteritus*]
sāmū' : auditeur
 12.
 [GL: *audiens*]
sāqīt : forclos
 34.
 [GL: *cadens*]
sīn marque grammaticale du futur en arabe
 11.
sū'al : question
 58, 59.
 [GL: *questio*]
sūħħna : échauffement (du feu)
 79.
 [GL: *caliditas*]
Suqrāt : Socrate
 51.
 [Ar.: Σωκράτης ; GL: *Sortes*]
sūr (pl. *aswār*) : déterminant
 22, 23, 24, 25, 47, 49, 50, 93, 94.
 [GL: *clausura, signum*]

saddaqā : tenir pour vrai

sāħsiyy : singulier
 22, 23, 24, 25, 26, 28, 39, 47, 49, 50, 51.

- [Ar. : καθ' ἔκαστον ; GL : *singularis*]
sakk : objection (ici)
 78.
 [GL : *dubitatio*]
sakl : — tableau
 42.
 [GL : *figura*]
 — figure (de syllogisme)
 52.
 [GL : *figura*]
sams : soleil
 18 (si le — se lève, il fait jour), 59 (un des sens de 'ayn), 80 (lever du — demain).
 [GL : *sol*]
san'a : abomination
 34, 35.
 [GL : *repugnantia*]
sanā'a : abomination
 34, 61.
 [GL : *repugnans*]
sani : abominable
 61.
 [GL : *repugnans*]
sarr : mal
 34, 86, 88, 90, 92.
 [Ar. : κακόν ; GL : *malum*]
sart : condition
 25, 51, 62, 63.
 [GL : *condicio*]
sartiy hypothétique (syllogisme)
 18.
 [GL : *condicionalis*]
sā'ir : poète
 63.
 [Ar. : ποιητής ; GL : *uersificator*]
sāraka : participer (de)
 12, 42.
 [GL : *communicare*]
subha : incertitude
 89.
 [GL : *dubitatio*]
ta'ahhub dispositifs (en vue d'un bien)
 34.
 [GL : *conatus*]
ta'ammala : considérer, examiner, méditer
 43, 46, 71, 82.
 [GL : *considerare*]
ta'annul : réflexion, considération, examen
 24.

- [GL : *inquisitio*]
ta'ahbur : postériorité
 56.
 [GL : *posterioritas*]
ta'aqqa : poursuivre dans le détail (l'étude de)
 71, 74.
 [GL : *insequi, experiri*]
ta'arrā : se dépouiller (de)
 95.
 [GL : *expoliari*]
ta'lim : enseignement didactique
 59.
 [GL : *doctrina*]
tabaddala : être interverti
 56.
 [Ar. : μετατίθεσθαι ; GL : *mutari*]
tabayyana : s'éclairer, devenir évident
 27, 33, 39, 53, 56, 58, 60, 61, 62, 67, 74, 75,
 77, 82, 83.
 [GL : *ostendit*]
tabāyun : divergence
 85, 87, 92.
 [GL : *differentia, diuersitas*]
tabrid : refroidissement, fait de refroidir
 79.
 [GL : *frigefactio*]
tađammana : — garantir (la qualité d'une assertion par un déterminant)
 50
 [GL : *continere*]
 — comporter, comprendre, inclure
 96.
 [GL : *continere*]
tađādd : contrariété
 47, 85, 86, 87, 88.
 [GL : *contrarietas*]
tađāddā : se contrarier
 88.
 [GL : *contrarius esse*]
tafsil : distinction (des divers sens d'un nom)
 59.
 [GL : *distinctio*]
tagayyur : changement
 90.
 [GL : *transmutatio*]
tagyir : altération
 7.
 [GL : *mutatio*]
tahaṣṣala : être défini
 28, 38.

- [GL : *compleri*]
tahsil ('alā al-t. / 'alā ḡayr al-t.) : de manière définie / non définie
 29, 30, 34, 38.
 [Ar. : ḥāfiẓatūmānūs, ḥāfiẓatūmānūs ; GL : *secundum/preter complementum*]
tahayyala : s'imaginer
 11.
 [GL : *ymaginari*]
takallama : discuter, parler (de)
 2, 84.
 [GL : *loqui*]
takawwana : passer à l'être
 32.
 [GL : *esse*]
takawwun : passage à l'être
 32, 90.
 [GL : *essentia, generatio*]
ta'kid confirmation, fait de confirmer
 62.
 [GL : *succurrere*]
talāzama : impliquer
 42, 47.
 [GL : *est consequentia*]
talāzum : implication
 42, 45, 46, 47, 55.
 [GL : *consequientia*]
talḥiq commentaire moyen
 96.
tamazzqa : se déchirer
 35.
 [Ar. : διατέμνεσθαι ; GL : *dilaniari*]
tanāqada : contredire
 72.
 [GL : *contradictorius esse*]
tanāqud : contradiction
 47.
 [Ar. : ḥārūfāsūtūs ; GL : *contradictorie*]
tanāzara examiner (en dialectique)
 58.
 [GL : *disputare*]
taqaddama : être antérieur, précéder
 77, 80, 85.
 [GL : *precedere*]
taqaddum : antériorité
 56.
 [GL : *prioritas*]
taqarrara : être bien établi
 24, 76.
 [GL : *stabiliri, firmari*]
- [Ar. : ḥāfiẓatūmānūs ; GL : *opposition*]
 27, 42, 54, 55, 63, 86.
 [Ar. : ḥāfiẓatūmānūs ; GL : *oppositio*]
taqyid enchaînement, fait d'enchaîner
 62.
 [GL : *expositio*]
tarakkaba : se composer (de)
 4.
 [GL : *componi*]
tarattaba : découler (de)
 75.
 [GL : *ordinari*]
tarkib (pl. *tarākib*) : composition
 12, 15, 61.
 [Ar. : σύνδεσμος ; GL : *compositio*]
tarib ordonnancement
 56.
 [GL : *ordo*]
tasallama : se faire accorder, recevoir (une prémissse)
 52, 58.
 [GL : *concedi*]
tasawī ('alā al-) : à égalité (possible)
 36, 38.
 [GL : *secundum equalitatem*]
tashin : échauffement, fait d'échauffer
 79.
 [GL : *calefactio*]
tasri : employer pour former un énoncé
 12.
 [GL : *copulatio*]
tawaqq'a : être escompté
 34.
tawāfi : convention
 2, 4, 5, 15, 80.
 [Ar. : συνθήκη ; GL : *concordia*]
tābi' : qui fait suite (à)
 30.
 [GL : *sequens*]
tāmm : complet (énoncé)
 16, 90 (suppression).
 [GL : *perfectus*]
ṭab' : nature
 2, 5, 15, 34, 35, 79, 91.
 [Ar. : φύσις ; GL : *natura*]
ṭabi'a : nature
 30, 33, 34, 38, 78.
 [Ar. : φύσις ; GL : *natura*]

tabi'iyy : naturel, physique
 15, 83.
 [Ar. : φυσικός ; GL : *per naturam, naturalis*]
tabib : médecin
 61.
 [GL : *medicus*]
tifl : enfant
 44.
 [GL : *parvulus*]
tulū' : lever (du soleil demain)
 80.
 [GL : *ortus*]
talj : neige
 79.
 [GL : *nix*]
tawb : habit
 26, 35.
 [Ar. : υπάτιον ; GL : *tunica*]
tulā'iyy : ternaire (proposition)
 40, 41, 42, 48, 49, 56, 66.
 [GL : *trinaria*]
pnā'iyy : binaire (proposition)
 40, 41, 50, 56, 66.
 [GL : *binaria*]
'uhba : dispositif (en vue d'un bien)
 35.
 [GL : *desiderium*]
'unma : nation
 2, 11.
 [GL : *gens*]
wada'a : poser
 25, 26, 42, 47, 52, 56, 58, 65, 66, 67, 70, 72, 76, 82.
 [GL : *ponere*]
wad' : position
 47, 61, 74, 77.
 [GL : *positio*]
wad'iyy : arbitraire, par position
 15.
 [GL : *positiūs*]
wahy : vanité, fragilité
 74.
 [GL : *estimatio*]
waqt : temps, moment
 32, 37, 44, 51.
 [Ar. : χρόνος ; GL : *tempus*]

wasafa : décrire
 25, 27.
 [GL : *disponere*]
wayyya : prescription (logique)
 52.
 [GL : *cautela*]
wāhid / **akhar** (*kaṭir*) : un / multiple, pluriel
 17, 18, 25, 26, 27, 56, 57, 58, 60, 62.
 [Ar. : εἰς ; GL : *unus*]
wājib : nécessaire (mode)
 64, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83.
 [Ar. : ἀναγκαῖον ; GL : *oportunus, necessarius*]
wājib al-wujūd : dont l'existence est nécessaire
 (voir *darūriyy al-wujūd*)
 73.
 [GL : *necessarium inuentum*]
wujūd (*'adam*) : existence
 36, 37, 38, 54, 64, 67, 73, 83, 89, 90.
 [GL : *inuentio, ens*]
wujūdiyy : essentiel
 12 (verbe), 65 (mot), 66 (verbe), 67 (verbe).
 [GL : *(uerbum) inuentio*]
zamān (pl. *azmīna*) : temps
 3, 4, 9, 10, 11, 19, 20, 21, 28, 29, 34, 40, 80.
 [Ar. : χρόνος ; GL : *tempus*]
Zayd 4, 7, 9, 12, 19, 22, 23, 24, 28, 56, 61, 62, 63.
 [GL : *Petrus, Martinus, Socrates, Sortes*]
zāwiya : angle (angles du triangle égaux à deux droites)
 19.
 [GL : *angulus*]
zida : être ajouté
 5, 9.
 [Ar. : προσθεῖσθαι ; GL : *addere*]
zahara : apparaître
 35, 54, 63, 65, 66, 75, 79.
 [GL : *apparere, euidens esse*]
zanna : supposer, soupçonner
 66, 74.
 [GL : *putare*]
zāhir : clair, apparent
 34, 36, 38, 40, 68.
 [GL : *manifestus*]
zuhūr : apparition
 63.
 [GL : *manifestus*]

LEXIQUE FRANÇAIS-ARABE-LATIN

'Abd al-Malik ; GL : *Seruus-regis*
abominable : *šani'* ; GL : *repugnans*
abomination : *šan'a, šanā'a* , GL : *repugnantia, repugnans*
abord (de prime —) : *bādi' al-ra'yī* (fi) ; GL : *in principio estimationis*
absolu (dans l'absolu, de manière absolue) :
 itlāq ; GL : *absolute*
absolu : *muqlaq* ; GL : *absolutus*
absurde : *'abat, muħāl* ; GL : *uanus, impossibile*
absurdité : *ħulħ* ; GL : *falsum*
accident (par —) : *bi-l-'ard* ; GL : *per accidens*
accord (nom sur lequel on est d') : *mutawāji'* ; GL : *uniuocis*
accorder (se faire —), recevoir (une prémissse) :
tasallama ; GL : *concedi*
accorder (une prémissse) : *sallama* ; GL : *concedere*
achèvement : *inqidā'*
achever (s') : *inqadā'a* ; GL : *compliri*
acquérir, déterminer : *haṣṣala* ; GL : *determinare*
acte (en —/en puissance) : *bi-l-fi'l / bi-l-quwwa* ; GL : *in actu/in potentia*
acte : *fi'l* ; GL : *actio*
advenir (par accident) : *'arada* ; GL : *accidere*
advenir (par contingence), se trouver : *ittafaqa* ; GL : *accidere*
advenir : *hadāta* ; GL : *renouari*
advenir, se produire : *'ahdata* ; GL : *renovari*
apophantique : *jāzim* ; GL : *enuntiatio, enuntiatus*
apparaître : *zahara* ; GL : *apparere, euidens esse*
apparent, clair : *zāhir* ; GL : *manifestus*
apparié : *maqrūn* ; GL : *coniunctus*
advenue : *hudūt* ; GL : *renouatio*
affirmatif/ve (discours, proposition) : *mūjib / a* ; GL : *affirmator, affirmatio*
affirmation : *ijāb* ; GL : *affirmatio*
affirmé : *mūjab* ; GL : *affirmatus*
affirmer : *awjaba* ; GL : *affirmare*
agent (puissance) : *fa'il* ; GL : *actius*
ajouté (être —) : *zida* ; GL : *addere*
alif et le lām (l'— = l'article al-) : *al-'alif wa al-lām* ; GL : *a et l*
allégorie : *muntalīq* ; GL : *missus*
altération : *tagyir* ; GL : *mutatio*
altéré, modifié : *muġāyar* ; GL : *diversus*
altérer, modifier : *għayara* ; GL : *permutare*
âme : *nafs* ; GL : *anima*
amener à l'existence (fait d') : *ijād* ; GL : *inuentio*
'Amr ; GL : *Paulus*
Anciens (les —) : *Qudamā'* (al-) ; GL : *Antiqui*
angle (angles du triangle égaux à deux droits) :
 zāwiya ; GL : *angulus*
animal : *hayawān* ; GL : *animal*
antérieur (être —), précéder : *taqaddama* ; GL : *precedere*
antérieur/postérieur :
 mutaqaddim / muta'ahħir ; GL : *precedens/posterior*
antérieur : *aqdam* ; GL : *prior*
antériorité : *taqaddum* ; GL : *prioritas*
apparier : *iqtarana, qarana* ; GL : *adiungere, coniungere*
apparition : *zuhūr* ; GL : *manifestus*
appréhendée (notion) : *mudrak* ; GL : *consecutus*
approprié (plus —) : *alyaq* ; GL : *(ostensio)*

Arabes (la langue des —): 'Arab ; GL: *Arabes*, (*lingua*) *arabica*
 arbitraire, par position: *wad'iyy* ; GL: *positiūs*
 Aristote: 'Aristū ; GL: *Aristotiles*
 assemblé: *mu'allaf* ; GL: *compositus*
 asserter: *hakama* ; GL: *iudicare*
 assertion: *hukm* ; GL: *enuntiatio*, *iudicium*
 attacher (s—), se joindre à: *laḥiqā* ; GL: *sequi*
 attester: *ītbāt*
 attribut (gramm.): *habar* ; GL: *appositum*
 attribut, caractéristique: *ṣifa* ; GL: *dispositio*
 attribution (objet de l—): *muḥabbar* 'an-
hu ; GL: *suppositum*
 auditeur: *sāmi'* ; GL: *audiens*
 bien: *hayr* ; GL: *bonum*
 binaire (proposition): *funā'iyy* ; GL: *binaria*
 bipède: *dū rīlayn* ; GL: *bipes*
 blanc: *abiyad* ; GL: *albus*
 bois: *hašaba* ; GL: *ignum*
 bouc-cerf: *anz 'ayl* ; GL: *hyrcocerus*
 but, visée: *qaṣd* ; GL: *intentio*
 capacité: *istijā'a* ; GL: *electio*
 caractéristique, attribut: *ṣifa* ; GL: *dispositio*
 cas indirect (être au —): *hufida* ; GL:
accusatiuari
 cas-objet (être au —): *nuṣiba* ; GL: *genituuari*
 cas-sujet (au —): *marfū'* ; GL: *in casu « u »*
 cas-sujet: *raf'* ; GL: *casus « u »*
 Catégories (les —): *Kitāb al-Maqūlāt* ; GL:
liber Predicamentorum
 catégorique (syllogisme): *ḥamaliyy* ; GL:
cathegoricus
 cause: *sabab* ; GL: *causa*
 chaîne: *qayd* ; GL: *quod ligatur*
 chaleur: *ḥarāra* ; GL: *caliditas*
 changement: *taqayyur* ; GL: *transmutatio*
 châtié (langage): *faṣīḥ* ; GL: *pulcher*
 cheval: *faras* ; GL: *equus*
 civilisé: *madaniyy* ; GL: *civilis*
 clair (rendre —, éclairer): *bayyana* ; GL:
ostendere
 clair, apparent: *zāhir* ; GL: *manifestus*
 clair, évident (être —): *bāna* ; GL: *manifestum
 esse*
 clairvoyant: *baṣir* ; GL: *circumspectus*
 commentaire moyen: *taḥīṣ*
 commentateurs: *mufassirin* ; GL: *expositores*
 commenter: *fassara* ; GL: *exponere*

commun, partagé: *muṣtarik* ; GL: *communis*,
equiuocus
 complet (plus —): *'atāmm* ; GL: *completior*
 complet: *tāmm* ; GL: *perfectus*
 comporter, comprendre, inclure: *taḍām-
 mana* ; GL: *continere*
 composé: *murakkab* ; GL: *compositus*
 composer (se — de): *tarakkaba* ; GL: *componi*
 composer: *rakkaba* ; GL: *componere*
 composition (subst.): *tarkib* (pl. *tarākib*) ; GL:
compositio
 compréhensif (mode de désignation):
mujmal ; GL: *aggregatus*
 comprendre: *fahima* ; GL: *scire*, *intelligere*
 compris, inclus (être —): *inḥasara* ; GL:
comprehendi
 conclure (fait de —): *intāj* ; GL: *conclusio*
 conclure: *'antaja* ; GL: *concludere*
 condition (poser pour —): *iṣṭaraṭa* ; GL:
condicionare
 condition: *sart* ; GL: *condicio*
 conditionné: *muṣtarīq* ; GL: *condicionatus*
 conditionné: *dū al-sart* ; GL: *habens
 condicionem*
 confiné: *muṇhaṣir* ; GL: *contentus*
 confirmation, fait de confirmer: *ta'kid* ; GL:
succurrere
 connaissance: *ma'rifa* ; GL: *scientia*
 connaître: *'arafa* ; GL: *scire*
 connu (plus —): *'a'rāf* ; GL: *magis scitum*,
manifestum
 connu, manifeste (plus —): *'aṣhar* ; GL:
famositas
 connu, usuel (langue): *muṭa'ārif* ; GL: *scitus*
 considération, réflexion, examen:
ta'ammul ; GL: *inquisitio*
 considérer, examiner, méditer: *ta'ammala* ; GL:
considerare
 constater: *alṭā* ; GL: *componere*
 constituer: *'allaqa* ; GL: *compositum esse*
 contenter (se —): *qana'a* ; GL: *sibi sufficere*
 contenu (être —): *inṭawā* ; GL: *comprehendi*,
includi
 contenu: *muṇṭawiy* ; GL: *clausus*
 contingence: *ittifāq* ; GL: *accidens*
 contradiction: *naqīd* ; GL: *contradiccio*
 contradiction: *tanāqud* ; GL: *contradictorie*
 contradictoire (adj.): *muṇāqīd* ; GL: *contra-
 dictorius*

contradictoire (proposition): *mutanāqid* ; GL:
contradictria
 contraire (proposition): *muṭadādā* ; GL:
contraria
 contraire: *muḍādā* ; GL: *contrarius*
 contraire (pl. *aḍādā*): GL: *contrarium*
 contrarier (se —): *taḍādā* ; GL: *contrarius esse*
 contrarie: *muḍādā* ; GL: *contrarium*
 contrariété: *taḍādā*, *diddiyya* ; GL: *contrarietas*
 contredire: *tanāqāda* ; GL: *contradictriorius esse*
 convention: *tawāṭu'* ; GL: *concordia*
 copule: *rābi'a* (pl. *rawābi'*) ; GL: *copula*
 corps: *jism* ; GL: *corpus*
 correction: *īslāh* ; GL: *adaptare*
 correspondant (à): *muṭābiq* ; GL: *equiperans*,
conueniens
 corriger: *aslaḥa* ; GL: *aptare*
 corruptible (et générable): *fāsid* ;
 GL: *corruptibilis*
 corruption (/génération): *fāsād* ; GL: *corruptio*
 couper (être coupé): *inqāṭa'a* ; GL: *incidi*
 culbutée (de manière —): *qalb* ('alā al-);
 GL: *secundum conuersionem*
 d'un sujet/dans un sujet: 'alā *mawdū'* / *fi
 mawdū* ; GL: *de subiecto* / *in subiecto*
 dans l'âme/en dehors de l'âme: *fi al-nafs* / *ḥārij
 al-nafs* ; GL: *in anima* / *extra animam*
 dans un sujet/d'un sujet: *fi mawdū'* / 'alā
mawdū' ; GL: *in subiecto* / *de subiecto*
De l'Âme: Kitāb al-Nafs ; GL: *liber De anima*
 déchirer (se —): *tamazqa* ; GL: *dilaniari*
 déclarer, expliciter: *ṣarrāḥa* ; GL: *evidens esse*
 décliné: *muṣarrāf* ; GL: *declinatus*
 découler (de): *tarattaba* ; GL: *ordinari*
 décrire: *rasama* ; GL: *describere*
 décrire: *waṣafa* ; GL: *disponere*
 défense: *nahy* ; GL: *prohibitio*
 défini (être —): *taḥṣala* ; GL: *compleri*
 défini: *maḥdūd* ; GL: *determinatus*
 défini: *muḥaṣṣal* ; GL: *finitus*, *completus*
 définie (qui a une existence —): *muḥaṣṣal al-
 wujūd* ; GL: *completus inuenitionis*,
determinatus inuenitionis
 définie/non définie (de manière —): *taḥsil* ('alā
al-t. / 'alā *gayr al-t.*) ; GL: *secundum* /
preter complementum
 définir: *hadda* ; GL: *diffinire*
 définition: *hadd* ; GL: *diffinitio*

degré, rang: *martaba* ; GL: *ordo*
 délibération: *rawiyya* ; GL: *cogitatio*
 délibérer: *rawā* ; GL: *uidere*
 demander: *sa'ala* ; GL: *querere*
Démonstration (la — = Seconds Analytiques):
Kitāb al-Burhān ; GL: *liber Demonstra-
 tionis*
 démonstration: *burhān* ; GL: *demonstratio*
 dénégation: *nafy*
 dénier: *nafā* ; GL: *negare*
 dénoté (par l'article): *mu'arrif* ; GL: *articulatus*
 dénué (être — de): *'ariya* ; GL: *expoliari*
 dépouiller (se — de): *ta'arrā* ; GL: *expoliari*
 dérivé: *muṣtaqq* ; GL: *deriuatus*
 description (/définition): *rasm* ; GL: *descriptio*
 désignant: *dalil* ; GL: *significans*
 désigner: *dalla* ; GL: *significare*
 désirer: *rāma* ; GL: *conari*
 dessin: *rasm* ; GL: *designatio*
 destruction (dialectique), vanité: *ibṭāl* ;
 GL: *vanitas*, *destruere*
 détaché (du temps): *mujarrad* ; GL: *expoliatus*
 détaché: *gayr muqayyad* ; GL: *non sumptus*
 détacher (se —), supprimer: *irtafa'a* ;
 GL: *auferri*, *remoueri*
 déterminant: *sūr* (pl. *aswār*) ; GL: *clausura*,
signum
 déterminée (proposition): *musawwara*, *dawāt*
al-sūr (*al-aswār*) ; GL: *signicatus*,
habentes signum / *signa*
 déterminer: *haṣṣala* ; GL: *determinare*
*Dialectique (la — = les Topiques): Kitāb al-
 Jadāl* ; GL: *liber Topicorum*
 dialectique (adj.): *jadaliyy* ; GL: *dialecticus*
 dialectique (subst.): *jadāl* ; GL: *dialectice*
 didactique (enseignement): *ta'lim* ; GL: *doctrina*
 différence (l'un des cinq prédictables): *faṣl* ;
 GL: *differentia*
 différencier (se — de): *fāraqa* ; GL: *differre*
 direct: *muṣtaqim* ; GL: *rectus*
 discours: *kalām* ; GL: *sermo*
 discuter, parler (de): *takallama* ; GL: *loqui*
 disparate (noms): *muṭabāyin* ; GL: *diuersus*
 dispositif (en vue d'un bien): *'uhba* ;
 GL: *desiderium*
 dispositif des causes: *i'dād al-asbāb* ;
 GL: *numeratio causarum*
 dispositifs (en vue d'un bien): *ta'ahhub* ;
 GL: *conatus*

distinction (des divers sens d'un nom): *tafsîl* ; GL: *distinctio*
 divergence: *tabâyun*, *mubâyana* ; GL: *differentia, diuersitas*
 doué de rire (propre de l'homme): *daḥḥâk*

eau: *mâ'* ; GL: *aqua*
 échappatoire (il n'y a pas d'— à ce que): *halâ* (*lâ yahlî*) ; GL: *non euacuatur*
 échauffement (du feu): *subhâ* ; GL: *caliditas*
 échauffement, fait d'échauffer: *tashîn* ; GL: *calefactio*
 échauffer: *sâbhâna* ; GL: *calefacere*
 éclairer (s'—), devenir évident: *tabayyana* ; GL: *ostendî*
 éclairer, rendre clair: *bayyana* ; GL: *ostendere*
 écrire: *kataba* ; GL: *scribere*
 égalité (à —): *sawâ'* ('alâ al-) ; GL: *equaliter*
 égalité (possible à —): *tasâwî'* ('alâ al-) ; GL: *secundum equalitatem*
 élocation: *maḥraj* ; GL: *exitus*
 éloigné (plus—): *'ab'ad* ; GL: *longior*
 éloignement: *bu'd* ; GL: *elongatio*
 embrasser (dans une définition): *'aṣmala* ; GL: *comprehendere*
 empêchement: *'a'iq* ; GL: *impedimentum*
 empêcher (fait d'—): *man'* ; GL: *prohibere*
 empêcher: *'aqâ* ; GL: *impedire*
 empêcher: *manâ'a* ; GL: *prohibere*
 employer (pour former un énoncé): *taṣrîh* ; GL: *copulatio*
 en dehors de l'âme/dans l'âme: *hârij al-nafs / fi al-nafs* ; GL: *extra animam/in anima*
 en soi: *bi-'ayni-hi* ; GL: *idem*
 enchaîné, enchaînement: *muqayyad* ; GL: *ligatus*
 enchaîner, fait d'enchaîner: *tagyid* ; GL: *expositio*
 enchaîner: *qayyada* ; GL: *ligare*
 enclavé: *maḥṣûr* ; GL: *contentus*
 enfant: *tifl* ; GL: *parvulus*
 énoncé: *qawl* (pl. *'aqâwil*) ; GL: *sermo*
 enseignant: *mu'allim* ; GL: *doctor*
 enseignement didactique: *ta'lim* ; GL: *doctrina*
 énumérer: *addâda* ; GL: *numerare*
 escompté (être —): *tawaqqâ'a*
 espèce: *naw'* (pl. *anwâ'*) ; GL: *species*
 essence (par —): *bi-l-qtâ* ; GL: *perse*
 essence (par —), pour soi-même: *bi-qtâti-hi* ; GL: *perse*

essence: *jawhar* ; GL: *perse*
 essence: *qât* ; GL: *se, seipsum*
 essence, être: *mâhiyya* ; GL: *quidditas*
 essentiel: *wujûdîyy* ; GL: *(uerbum) inuentionis*
 établi (être bien —): *taqarrara* ; GL: *stabiliri, firmari*
 étant (le premier —): *al-mawjûd al-'awwâl* ; GL: *inuentum primum*
 étant: *mawjûdât* ; GL: *res inuente*
 état: *hâla* ; GL: *dispositio*
 état de fait: *'amr*
 état, manière d'être, comportement: *hâl* ; GL: *dispositio*
 éternel: *azaliyy* ; GL: *sempiterius*
 être (fait d'—/de ne pas —): *kawn / lâ kawn* ; GL: *esse/non esse*
 être (passage à l'—): *takawwun* ; GL: *essentia, generatio*
 être (passer à l'—): *takawwana* ; GL: *esse*
 être (pris comme exemple): *kâna* (*yakînu*) ; GL: *fuit, erit*
 être, essence: *mâhiyya* ; GL: *quidditas*
 évanouir (s'—), invalider: *abâla* ; GL: *destruere*
 événement: *hâdît* ; GL: *(aliquid) renouable*
 évidence: *bayân* ; GL: *ostensio*
 évident (devenir), s'éclairer: *tabayyana* ; GL: *ostendî*
 évident: *bayyin* ; GL: *ostendere*
 examen: *muqâyâs* ; GL: *equatio*
 examen, considération, réflexion: *ta'ammul* ; GL: *inquisitio*
 examiner (en dialectique): *tanâzara* ; GL: *disputare*
 exclusive (proposition): *muta'ânda* ; GL: *diuersa*
 exiger (nécessiter): *iqtâdâ* ; GL: *indicare, necessarium facere*
 existant: *mawjûd* ; GL: *inuentum, existens*
 existence (sortir à l'—): *haraja ilâ al-wujûd* ; GL: *exire ad inuentionem*
 existence: *wujûd* ; GL: *inuentio, ens*
 explicite: *muṣarrih* ; GL: *manifestus, euidens*
 expliciter, déclarer: *sarrâha* ; GL: *euidens esse*
 expression: *ibâra* ; GL: *interpretatio*
 expression: *l'i'bâr* ; GL: *animaduertentia*
 exprimer: *abbara* ; GL: *interpretare*
 fâ' (particule utilisée dans les syllogismes hypothétiques), GL: *ergo*
 fausseté: *kađib* ; GL: *falsitas*

faux (tenir pour —): *kadâba* ; GL: *falsus esse*
 faux: *kađib* ; GL: *falsus*
 feu: *nâr* ; GL: *ignis*
 figure (de syllogisme): *šâkl* ; GL: *figura*
 forclos: *sâqît* ; GL: *cadens*
 forme (matière): *sîra* ; GL: *forma*
 forme (grammaticale): *ṣîqa* ; GL: *forma*
 fort (plus —): *'asadd* ; GL: *fortior*
 fragilité, vanité: *wahy* ; GL: *estimatio*
 froid (subst.): *burûda* ; GL: *frigiditas*
 futur (être —): *istaqbâla* ; GL: *futurum esse*
 futur (temps): *istiqbâl, mustaqâbâl* ; GL: *futurum*
 garantir (la qualité d'une assertion par un déterminant): *tadammana* ; GL: *continere*
 générale (corruptible): *kâ'in* (*/ fâsîd*) ; GL: *generabilis*
 général (particulier): *'âmm* (*/ hâṣṣ*) ; GL: *communi*
 général (plus —/plus particulier): *'a'amm* (*/ 'aḥâṣṣ*) ; GL: *communior, magis communis*
 génération (corruption): *kawn* (*/ fasâd*) ; GL: *essentia, generatio*
 genre: *jîns* ; GL: *genus*
 gens (les —): *nâs* ; GL: *gentes, homo*
 grammairiens: *naḥwiyân* ; GL: *grammatici*
 graphie: *hatt* ; GL: *scriptura*
 guérir, être sain: *sâḥha* ; GL: *sanari*
 habit: *tawb* ; GL: *tunica*
 homme, être humain: *insân* ; GL: *homo*
 homonyme: *bi-'istirâk al-'ismi, muṣtarik al-'ism* ; GL: *communitas nominis, equivocus*
 homonymie: *istirâk al-'ism* ; GL: *communitas nominis, equiuoce*
 humanité: *insâniyyâ* ; GL: *humanitas*
 huwa: GL: *est, ipse*
 hypothétique (syllogisme): *ṣârîyy* ; GL: *conditionalis*
 ignorance: *jahl* ; GL: *ignorare*
 ignorant: *jâhil* ; GL: *ignorans*
 ignoré: *majhûl* ; GL: *ignotus*
 image: *mitâl* (pl. *'amâla*) ; GL: *exemplum*
 imaginé: *muṭawâhhîm* ; GL: *opinabilis*
 imaginer (s'—): *tahayyala* ; GL: *ymaginari*
 implication: *luzûm* ; GL: *consequentia*
 implication: *talâzun* ; GL: *consequentia*
 implicite: *muḍmar* ; GL: *subintellectus*
 impliquant (impliqué): *lâzim* (*/ malzûm*) ; GL: *consequens/consecutus*
 impliqué (impliquant): *malzûm* (*/ lâzim*) ; GL: *consecutus/consequens*
 impliquée (proposition): *mutalâzima* ; GL: *consequens*
 impliquer: *lazama, talâzama* ; GL: *sequi, consequens esse, consequentia esse*
 impossible: *mumtâni* ; GL: *impossibilis*
 'Imru' al-Qays ; GL: *Homerus*
 incertitude: *subha* ; GL: *dubitatio*
 incidence: *hulûl* ; GL: *positio*
 incliner par nature (à): *fâjara* ; GL: *creatus esse in aliquo*
 incomplet (énoncé): *gâyâr tâmm* ; GL: *inperfectus*
 indécliné: *gâyâr muṣarrâf* ; GL: *non declinans*
 indéfini: *gâyâr muḥâṣṣal* ; GL: *infinitus*
 indépendante (notion): *mustaqâll* ; GL: *sufficiens*
 indéterminée (proposition): *muhmala* ; GL: *indefinita*
 induction: *istiqrâ'* ; GL: *inductio*
 inexistant: *ma'dûm* ; GL: *privatus*
 inexistence: *'adam* ; GL: *priuatio*
 infini (à l'—): *gâyâr nîhâya* (*ilâ — ; bi-*) ; GL: *in infinitum*
 infini: *gâyâr mutanâhiyy* ; GL: *infinitum*
 injuste: *jâ'ir* ; GL: *injustus, crudelis*
 instrument: *âlâ* ; GL: *instrumentum*
 intellige: *ma'qûl* ; GL: *intellectus*
 intention (première / seconde): *qaṣd* ; GL: *intentio*
 interverti (être —): *tabaddala* ; GL: *mutari*
 introduire (fait d'—): *inṣâl* ; GL: *positio*
 invalider, s'évanouir: *abâla* ; GL: *destruere*
 inverse: *'aks* ; GL: *conuersum*
 inverse: *hîlaf* ; GL: *contrarium*
 isolé (mode de désignation): *muṣṣâṣ* ; GL: *separatum*
 isolé: *muṣrâd* ; GL: *separatus*
 isolément: *'alâ infirâd* ; GL: *separate*
 isolément: *furâdâ* ; GL: *diuise*
 isoler: *'afrađa* ; GL: *dividere, separare*
 joindre (se —), s'attacher à: *laḥiqâ* ; GL: *sequi*
 jour (si le soleil se lève, il fait —): *nahâr* ; GL: *dies*
 juste: *'adil*, *'âdil* ; GL: *iustus*
 justifié (plus —): *'aḥrâ* ; GL: *dignior, quanto magis*

labilité : *istihāla* ; GL : *alteratio*
 langue : *lîsân* ; GL : *lingua*
 lettre : *harf* (pl. *hurûf*) ; GL : *littera*
 lever (du soleil demain) : *ju'lû* ; GL : *ortus*
 lever (se) : *qâma* ; GL : *stare*
 liaison : *ribâ* ; GL : *copula*
 liberté (de choix) : *ihtiyâr* ; GL : *electio*
 lien (du prédicat avec le sujet) : *irtibât* ; GL : *collatio, copulatio*
 lier : *rabâta* ; GL : *copulare*
 lieu (tenir — de) : *intazala* ; GL : *in loco x esse*
 ligne : *hatt* ; GL : *linea*
 loi : *qâniûn* ; GL : *canon*
 maintenant : *al-ân* ; GL : *nunc*
 majoritaire (possible) : *'akjâr* ('alâ al-) ; GL : *secundum plus*
 majoritaire : *'akjariy* ; GL : *secundum plus*
 mal : *sâr* ; GL : *malum*
 maladie : *marâd* ; GL : *egritudo*
 manifeste, connu (plus —) : *'asha* ; GL : *famositas*
 marche : *masâ* ; GL : *ambulatio*
 marcher : *masâ* ; GL : *ambulare*
 marqué (être — de vérité ou fausseté) : *ittâsafa* ; GL : *disponi*
 marques grammaticales du futur en arabe : *sawfa, sin*
 matière : *mâdda* (pl. *mawâdd*) ; GL : *materia*
 matières (dans toutes les —) : *fî jami' al-mawâdd* ; GL : *in omnibus materiis*
 médecin : *tabib* ; GL : *medicus*
 mention : *dîkr* ; GL : *rememoratio*
 mentionner : *dakara* ; GL : *rememorare*
 mériter : *istâhaqqa* ; GL : *decere*
 métathèse : *'adl* ; GL : *declinatio*
 métathétique (proposition) : *ma'dûla* ; GL : *declinata*
 mettre en garde, prendre garde : *hafaza* ; GL : *cauere, observare*
 mineur (enfant) : *saqîr* ; GL : *paruulus*
 mineure (d'un syllogisme) : *suqîrâ* ; GL : *minor*
 minoritaire (possible) : *aqall* ('alâ al-) ; GL : *secundum minus*
 modales (propositions) : *dawât al-jihât* ; GL : *habentes modos*
 mode (sens logique) : *jiha* ; GL : *modus*
 mode de désignation : *dalâla* ; GL : *significatio*
 modifié, altéré : *muğayâr* ; GL : *diversus*
 modifier, altérer : *gâyyara* ; GL : *permutare*

moduler : *nâgama* ; GL : *balbutire*
 moindre (sous le rapport de la contrariété) : *aqall (tađâddan, diddiyyatan)* ; GL : *minoris contrarietatis, minus contrarius*
 montré : *mušâr ilay-hi* ; GL : *cui innotuit*
 mort (adj.) : *mayyit* ; GL : *mortuus*
 mort (subst.) : *mawt* ; GL : *mors*
 mot : *lafz* (pl. *alfâz*) ; GL : *dictio*
 mouvement : *haraka* ; GL : *motus*
 mu : *mutâharrik* ; GL : *mobilis*
 multiple, pluriel/un : *'aktar (katîr) / wâhid* ; GL : *magis uno, plus uno*
 nation : *'urûma* ; GL : *gens*
 nature : *tabî'*, *tabî'a* ; GL : *natura*
 naturel, physique : *tabî'iyy* ; GL : *per naturam, naturalis*
 nécessaire (dont l'existence est —) : *wâjib al-wujûd* ; GL : *necessarium inuentum*
 nécessaire : *wâjib, darûriyy* ; GL : *oportunitas, necessarius*
 nécessité (dont l'existence/l'inexistence est une —) : *darûriyy al-wujûd / al-'adâm* ; GL : *necessarius inventionis/priuationis*
 nécessité : *darûra* ; GL : *necessario*
 nécessité, caractère de nécessité : *darûriyya* ; GL : *necessitas*
 négatif : *sâlib* ; GL : *negatius*
 négation : *salb* ; GL : *negatio*
 négative (proposition) : *sâlib* ; GL : *negans*
 négative (proposition) : *sâliba* (pl. *sawâlib*) ; GL : *negatiua*
 neige : *talj* ; GL : *nix*
 nié : *maslîb* ; GL : *negatus*
 nier : *salaba* ; GL : *negare*
 nom : *ism* (pl. *asmâ*) ; GL : *nomen*
 non (particule) : *lâ* ; GL : *non*
 non apophantique : *gây râjîzim* ; GL : *(non enuntiatio)*
 non civilisé : *gây madaniyy* ; GL : *non ciulis*
 non corruptible : *gây fâsid* ; GL : *non corruptibilis*
 non existant : *gây mawjûd* ; GL : *non inuentum, inexistentis*
 non métathèse : *adam al-'adl*
 non modales (propositions) : *gây dawât al-jihât* ; GL : *non habentes modos*
 non mu : *gây mutâharrik* ; GL : *immobilis*
 non rationnel : *gây nâfiq* ; GL : *non rationalis*
 notion : *ma'nâ* (pl. *ma'âni*) ; GL : *intentio*

objection : *şakk* ; GL : *dubitatio*
 objet de l'attribution : *muħabbâr 'an-hu* ; GL : *suppositum*
 oblique (noms déclinés) : *mâ'il* ; GL : *declinans*
 opinion (avoir l'— que) : *i'taqâda* ; GL : *credere*
 opinion : *'aqd, i'tiqâd* ; GL : *credulitas*
 opinion : *ra'y* ; GL : *apparere*
 opposé : *muqâbil* ; GL : *oppositus*
 opposé : *mutaqâbil* ; GL : *oppositus*
 opposer (s — à) : *qâbala* ; GL : *opponi*
 opposition : *taqâbul* ; GL : *oppositio*
 ordonnance : *tarîb* ; GL : *ordo*
 ordre : *'amr* ; GL : *mandatio*
 par position (par —, arbitraire) : *waq'îyy* ; GL : *positius*
 parler (de), discuter : *takallama* ; GL : *loqui*
 parler, prononcer : *nâqâqa* ; GL : *ratiocinare, sermocinare*
 partage (du vrai et du faux) : *iqtisâm* ; GL : *diuisio*
 partagé, commun : *muštarik* ; GL : *communis, equiuocus*
 partager (se — le vrai et le faux) : *iqtasâma* ; GL : *diuidere*
 participer (de) : *sâraka* ; GL : *communicare*
 participer : *i'staraka*
 particule : *harf* (pl. *hurûf*) ; GL : *particula, coniunctio, pars, littera*
 particulier (général) : *hâss* ; GL : *proprium*
 particulier (plus —/plus général) : *'âhâss* ('a'amm) ; GL : *proprior, magis proprius*
 particulier/universel : *juz' iyy / kulliy* ; GL : *particularis, uniuersalis*
 partie : *juz'* (pl. *ajzâ*) ; GL : *pars*
 partie du corps : *jâraha* ; GL : *oculus animalis*
 passage à l'être : *takawwun* ; GL : *essentia, generatio*
 passé (temps) : *mâdi* ; GL : *preteritum*
 passé : *sâlîf* ; GL : *preteritus*
 passer à l'être (qui passe à l'être) : *mutakawwin* ; GL : *generatus*
 passer à l'être : *takawwana* ; GL : *esse*
 passif (puissance) : *muñfa'il* ; GL : *passivus*
 pensée (sciences de la —) : *fikriy* ; GL : *speculatius*
 pensée : *dîhn* ; GL : *intellectus, mens*
 perplexité : *hayra*

phénix étrange : *'unqâ muğrib* ; GL : *+anchagaribach +*
 philosophe : *saylasif* ; GL : *philosophus*
 physique, naturel : *tabî'iyy* ; GL : *per naturam, naturalis*
 place, position : *mawda'*
 pluriel, multiple/un : *katîr ('akjâr) / wâhid* ; GL : *plus uno, plures*
 poète : *sâ'ir* ; GL : *uersificator*
 Poétique : *Kitâb al-Sîr* ; GL : *liber Poetice, liber uersuum*
 point de vue, mode : *jiha* ; GL : *modus*
 pose : *ja'l* ; GL : *positio*
 poser (affirmer) : *'abata* ; GL : *affirmare*
 poser (pour condition) : *istarâqa* ; GL : *condicio-nare*
 poser : *ja'ala, waq'a* ; GL : *ponere*
 position : *waq'* ; GL : *positio*
 possession : *malaka* ; GL : *habitus*
 possibilité : *imkân* ; GL : *possibilis, possibilias*
 possible : *munkin* ; GL : *possibilis*
 postérieur/antérieur : *muta'abbir / mutaqaddim* ; GL : *posterior/precedens*
 postériorité : *ta'abbur* ; GL : *posterioritas*
 poursuivre dans le détail (l'étude de) : *ta'aqqa* ; GL : *insequi, experiri*
 précédent (faire —) : *qaddama* ; GL : *precedere*
 précédent, antérieur (être —) : *taqaddama* ; GL : *precedere*
 précédent : *maħmûl* ; GL : *predicatum*
 prédication : *ħamîl* ; GL : *predicatio*
 prédiquer : *ħamala* ; GL : *predicare*
 prédisposé : *mu'idd* ; GL : *apnis, paratus*
 premier étant (le —) : *al-mawjûd al-'awwal* ; GL : *inuentum primum*
 prémissé : *muqaddima* ; GL : *propositio*
 prendre (fait de —) : *aqd* ; GL : *acceptio*
 prendre (les devants) : *sabaqa* ; GL : *peruenire*
 prendre : *'ahada* ; GL : *accipere, incipere*
 prendre garde, mettre en garde : *hafaza* ; GL : *cauere, observare*
 préparation : *isti'dâd*
 prescription (logique) : *waṣîyya* ; GL : *cautela*
 présence : *makân*
 présent (temps) : *ħâl, ħâdir* ; GL : *presens*
 préservé : *maħfuz* ; GL : *seruatus*
 preuve : *dalil*

prime abord (de —): *fi bādi' al-ra'y* ; GL: *in principio estimationis*
 principe: *mabdā'* ; GL: *principium*
 privation: *adam* ; GL: *priuatio*
 privative (proposition): *'adamiyya* ; GL: *priuatiua*
 probable: *muḥtamal* ; GL: *contingens*
 produire (se —), advenir: *'ahdāta* ; GL: *renovari*
 prononcer: *lafaza* ; GL: *ratiocinare*
 prononcer, parler: *nāqā* ; GL: *ratiocinare, sermocinare*
 proposition: *qaḍīyya* (pl. *qaḍāyā*) ; GL: *enuntiatio*
 propre (adj.): *ḥāṣṣ* ; GL: *proprium*
 propre (l'un des cinq prédictables): *ḥāṣṣa* ; GL: *proprium*
 puissance (en acte/en —): *bi-l-fi'l / bi-l-quwā* ; GL: *in actu/in potentia*
 puissance: *quwā* (pl. *quwāt*) ; GL: *potentia*
 qualité (des propositions): *kayfiyya* ; GL: *qualitas*
 quantité (des propositions): *kammiyya* ; GL: *quantitas*
 quelque (déterminant): *ba'd* ; GL: *quidam*
 question: *su'āl* ; GL: *questio*
 question recherchée: *maṭlūb* ; GL: *quesitum*
 questionneur: *sā'il* ; GL: *querens*
 rang, degré: *marṭaba* ; GL: *ordo*
 ranger: *rattaba* ; GL: *ordinare*
 rapporté (à): *mansūb* ; GL: *proportionatus*
 rapprocher (se — de): *qāraba* ; GL: *appropinquare*
 rassembler, réunir: *jama'a* ; GL: *aggregate*
 rationalité: *nuqṣ* ; GL: *ratio*
 rationnel: *nātiq* ; GL: *rationalis*
 réalité: *haqīqa* ; GL: *ueritas*
 réalité: *ma'nā* (pl. *ma'āni*) ; GL: *intentio*
 récapituler, regrouper, condenser: *lāḥasa* ; GL: *exponere*
 recevoir: *qabala* ; GL: *recipere*
 recevoir, se faire accorder (une prémissse): *tasallama* ; GL: *concedi*
 rechercher, viser: *qasada* ; GL: *intentio*
 réciprocquer (se —): *in'akasa* ; GL: *conuerter*
 redondance: *fadl* ; GL: *superflutus, superfluitas*
 réellement, dans la réalité: *bi-l-haqīqa* ; GL: *secundum ueritatem*

réflexion, considération, examen: *ta'ammul* ; GL: *inquisitio*
 refroidissement, fait de refroidir: *tabrid* ; GL: *frigescatio*
 Réfutations sophistiques (les —): *Kitāb al-Sūfista* ; GL: *liber Sophistique*
 rejoindre (se — dans le vrai ou dans le faux): *ijtama'a* ; GL: *aggregari*
 relation: *idāfa* ; GL: *relatio*
 relation: *nisba* ; GL: *proprio*
 relier: *adāfa* ; GL: *addere*
 répandu, bien connu: *maṣhūr* ; GL: *famosus*
 répondant: *muṣib* ; GL: *respondens*
 répondre: *'ajāba* ; GL: *respondere*
 réponse: *javāb* ; GL: *responsio*
 repousser le mal (fait de —): *daf' al-ṣīr*
 représenter (qui représente): *muḥāk* ; GL: *annuntians*
 ressembler: *uṣbaha* ; GL: *similari*
 retrait: *intizā* ; GL: *ablatio*
 réunir, rassembler: *jama'a* ; GL: *aggregate*
 Rhétorique: *Kitāb al-Ḥaṭaba* ; GL: *liber Rethorice*
 sage: *hakim* ; GL: *sapiens*
 sain (être —), guérir: *saḥha* ; GL: *sanari*
 sain: *saḥih* ; GL: *sanus*
 santé: *siḥha* ; GL: *sanitas*
 savant: *'alim* ; GL: *sapiens*
 science: *ilm* (pl. *u'lūm*) ; GL: *scientia*
 se tenir (qui se tient [dans l'âme]): *qā'im* ; GL: *existens (in anima)*
 sens, signification: *ma'nā* (pl. *ma'āni*) ; GL: *intentio*
 séparer: *faṣṣala* ; GL: *diuidere*
 servir (se — de), utiliser: *inuafa'a* ; GL: *proficer in aliquo, prodesse*
 signification (ce qu'on comprend d'un mot): *maṣhūm* ; GL: *intelligentia*
 signification, sens: *ma'nā* (pl. *ma'āni*) ; GL: *intentio*
 simple (proposition): *basīṭa* (pl. *basā'iṭ*) ; GL: *simplex*
 simple: *basīṭ* ; GL: *simplex*
 singulier: *saḥsiyy* ; GL: *singularis*
 Socrate: *Siqrāṭ* ; GL: *Sortes*
 soi (par —): *fi nafsi-hi* ; GL: *in se, in seipso*
 soi-même (pour —), par essence: *bi-dātihi* ; GL: *perse*
 soleil: *śams* ; GL: *sol*

son: *ṣawt* (pl. *aswāt*) ; GL: *dictio*
 sorte: *sinf* (pl. *asnāf*) ; GL: *modus*
 sortir: *haraja* ; GL: *exire*
 sortir à l'existence: *haraja ilā al-wujūd* ; GL: *exire ad inuentionem*
 soupçonner, supposer: *zanna* ; GL: *putare*
 source, œil, soleil (exemple de mothomonyme): *'ayn* ; GL: *oculus*
 spécifier: *ballaṣa* ; GL: *appropriare*
 subcontraire (proposition): *mā taḥta al-muṭaqadda* ; GL: *subcontraria*
 subtil: *ḥādiq* ; GL: *subtilis*
 suite (qui fait — à): *tābi'* ; GL: *sequens*
 suivre, faire suite: *ittaba'a* ; GL: *sequi*
 sujet: *mawdū'* ; GL: *subiectum*
 supposer: *farada* ; GL: *ponere*
 supposer, soupçonner: *zanna* ; GL: *putare*
 suppression: *raf'*, *irtifā'* ; GL: *remotio, ablatio, sublatio*
 supprimer: *rafa'a* ; GL: *auferre*
 supprimer, se détacher: *irraf'a* ; GL: *auferriri, remoueri*
 syllabe: *maqta'* (pl. *maqāṭi'*) ; GL: *incisio*
 Syllogisme (le — = les Premiers Analytiques): *Kitāb al-Qiyās* ; GL: *liber Sillogismi*
 syllogisme: *qiyās* ; GL: *sillogismus*
 synonyme: *muṭarādīf* ; GL: *synonymus*
 tableau: *ṣakl* ; GL: *figura*
 temps: *zamān* (pl. *azmīna*) ; GL: *tempus*
 temps, moment: *waqt* ; GL: *tempus*
 terme extrême: *gāya* ; GL: *finis*
 terme moyen (dans un syllogisme): *hadd awṣaq* ; GL: *terminus medius*
 temnaire (proposition): *ṭulāḍiy* ; GL: *trinaria*
 tisserand: *ḥā'iq* ; GL: *paries (= traduction de hā'iṭ comme le remarque R. Hissette ad loc.)*
 titre (à — de, en tant que): *manzila* (bi —) ; GL: *locus*
 tous, l'ensemble des gens: *jumhūr* ; GL: *uulgus*
 tout (déterminant): *kull* ; GL: *omnis*
 trancher: *qata'a* ; GL: *iudicare*
 triangle (ses angles égaux à deux droits): *muṭallaṭ* ; GL: *triangulus*
 trouver (se), advenir (par contingence): *ittafaqa* ; GL: *accidere*
 type: *darb* ; GL: *modus*
 un/multiple, pluriel: *wāḥid / akṣar (kaṭir)* ; GL: *unus*
 universel/particulier: *kulliy / juz'iy* ; GL: *uuentralis/particularis*
 user (s —): *baliya* ; GL: *inueterari*
 usuel, connu (langue): *muta'ārif* ; GL: *scitus*
 usage: *balī* ; GL: *inueteratio*
 vain: *bātil* ; GL: *inutilis*
 vain, sans fondement: *fāsid* ; GL: *corruptus*
 valeur (de la proposition, d'une particule): *quwwa* (pl. *quwāt*) ; GL: *potentia, uis*
 vanité, destruction (dialectique): *ibṭāl* ; GL: *uanitas, destruere*
 vanité, fragilité: *wahy* ; GL: *estimatio*
 verbe (terme technique des grammairiens arabes): *fi'l* ; GL: *actio*
 verbe: *kalima* (pl. *kalim*) ; GL: *uerbum*
 verbiage: *haḍr* ; GL: *derisio, derisibilis, ridiculositas*
 vérité: *haqq* ; GL: *ueritas*
 vérité: *siḍq* ; GL: *uerum*
 vie: *hayāt* ; GL: *uita*
 visée: *gāraq* ; GL: *intentio*
 visée, but: *qasd* ; GL: *intentio*
 viser, rechercher: *qasada* ; GL: *intentio*
 vivant: *hayy* ; GL: *uiuus*
 volonté: *irāda* ; GL: *uoluntas*
 vouloir: *'arāda* ; GL: *intentio*
 vrai (tenir pour —): *saddaqa* ; GL: *uerificari, uerus esse*
 vrai: *ṣādiq* ; GL: *uerus*
 Zayd: GL: *Petrus, Martinus, Socrates, Sortes*

LEXIQUE LATIN-FRANÇAIS-ARABE

GL : *a et l* : l' *alif* et le *lām* (= l'article *al-*) : *al-*
 'alif wa al-lām
 GL : *ablatio* : retrait : *intizā'*
 GL : *ablatio, sublatio, remotio* : suppression : *raf'*
 GL : *absolute* : absolument (dans l'absolu, de manière
 absolue) : *ijlāq*
 GL : *absolutus* : absolument : *muqlaq*
 GL : *acceptio* : fait de prendre : *'ahd*
 GL : *accidens (per —)* : par accident : *bi-l-'ard*
 GL : *accidens* : contingence : *ittifāq*
 GL : *accidere* : advenir (par accident) : *'arada*
 GL : *accidere* : se trouver, advenir (par contin-
 gence) : *ittafqa*
 GL : *accipere, incipere* : prendre : *'ahada*
 GL : *accusatiuari* : être au cas indirect : *hufida*
 GL : *actio* : acte, verbe (terme technique des
 grammairiens arabes) : *fi'l*
 GL : *actiuus* : agent (puissance) : *fā'il*
 GL : *adaptare* : correction : *islāh*
 GL : *addere* : être ajouté : *zida*.
 GL : *addere* : relier : *'adāfa*
 GL : *adiungere, coniungere* : appairer : *qarana*
 GL : *affirmare* : affirmer : *awjaba*
 GL : *affirmare* : poser (affirmer) : *'abata*
 GL : *affirmatio* : affirmation : *ijāb*
 GL : *affirmator, affirmatio* : affirmatif / ve
 (discours, proposition) : *mūjib / a*
 GL : *affirmatus* : affirmé : *mūjab*
 GL : *aggregate* : réunir, rassembler : *jama'a*
 GL : *aggregari* : se rejoindre (dans le vrai ou dans
 le faux) : *ijtama'a*
 GL : *aggregatus* : compréhensif (mode de désigna-
 tion) : *mujmal*
 GL : *albus* : blanc : *'abyad*

GL : *alteratio* : lassitude : *istihāla*
 GL : *ambulare* : marcher : *masā'*
 GL : *ambulatio* : marche : *masī*
 GL : +*anchagaribach* + : phénix étrange : *'anqā'*
 mugrib
 GL : *angulus* : angle : *zāwiya* ; GL : *angulus*
 GL : *anima* : âme : *nafs*
 GL : *animaduentia* : expression : *i'tibār*
 GL : *animal* : animal : *hayawān*
 GL : *annuntians* : qui représente : *muħāk*
 GL : *Antiqui* : les Anciens : *Qudamā'* (*al-*)
 GL : *apparere* : opinion : *ra'y*
 GL : *apparere, euidens esse* : apparaître : *zahara*
 GL : *appositum* : attribut (gramm.) : *habar*
 GL : *appropinquare* : se rapprocher (de) : *qāraba*
 GL : *appropriare* : spécifier : *hallaṣa*
 GL : *aptare* : corriger : *'aslaha*
 GL : *aptus, paratus* : prédisposé : *mu'idd*
 GL : *aqua* : eau : *ma'*
 GL : *Arabes, (lingua) arabica* : Arabes (la langue
 des —) : *'Arab*
 GL : *Aristotiles* : Aristote : *'Aristū*
 GL : *articulatus* : dénoté (par l'article) : *mu'arrif*
 GL : *audiens* : auditeur : *sāmi'*
 GL : *auferre* : supprimer : *rafa'a*
 GL : *auferrī, remoueri* : se détacher, supprimer :
 irtafa'a

GL : *balbutire* : moduler : *nāgama*
 GL : *binaria* : binaire (proposition) : *tunā'iyy*
 GL : *bipes* : bipède : *dū rijlayn*
 GL : *bonum* : bien : *hay*

GL : *cadens* : forclos : *sāqit*

LEXIQUE LATIN-FRANÇAIS-ARABE

GL : <i>a et l</i> : l' <i>alif</i> et le <i>lām</i> (= l'article <i>al-</i>) : <i>al-</i> <i>'alif wa al-lām</i>	GL : <i>alteratio</i> : libilité : <i>istiḥāla</i>
GL : <i>ablario</i> : retrait : <i>intizā'</i>	GL : <i>ambulare</i> : marcher : <i>masā'</i>
GL : <i>ablatio, sublatio, remotio</i> : suppression : <i>rāf'</i>	GL : <i>ambulatio</i> : marche : <i>masī'</i>
GL : <i>absolute</i> : absolue (dans l'absolu, de manière absolue) : <i>ītlāq</i>	GL : <i>+anchagaribach</i> + : phénix étrange : 'anqā <i>muğrib</i>
GL : <i>absolus</i> : absolu : <i>muğlaq</i>	GL : <i>angulus</i> : angle : <i>zāwiya</i> ; GL : <i>angulus</i>
GL : <i>acceptio</i> : fait de prendre : <i>'ahd</i>	GL : <i>anima</i> : âme : <i>nafs</i>
GL : <i>accidens (per—)</i> : par accident : <i>bi-l-'ard</i>	GL : <i>animaduentia</i> : expression : <i>i'ribār</i>
GL : <i>accidens</i> : contingence : <i>intifāq</i>	GL : <i>animal</i> : animal : <i>hayawān</i>
GL : <i>accidere</i> : advenir (par accident) : 'araḍa	GL : <i>annuntians</i> : qui représente : <i>muḥāk</i>
GL : <i>accidere</i> : se trouver, advenir (par contin- gence) : <i>itafāqa</i>	GL : <i>Antiqui</i> : les Anciens : <i>Qudamā'</i> (<i>al-</i>)
GL : <i>accipere, incipere</i> : prendre : <i>'ahoda</i>	GL : <i>apparere</i> : opinion : <i>ra'y</i>
GL : <i>accusatiuari</i> : être au cas indirect : <i>hufiḍa</i>	GL : <i>apparere, euidens esse</i> : apparaître : <i>zahara</i>
GL : <i>actio</i> : acte, verbe (terme technique des grammairiens arabes) : <i>fi'l</i>	GL : <i>appositum</i> : attribut (gramm.) : <i>habar</i>
GL : <i>actiuus</i> : agent (puissance) : <i>fā'il</i>	GL : <i>appropinquare</i> : se rapprocher (de) : <i>qāraba</i>
GL : <i>adaptare</i> : correction : <i>īslāḥ</i>	GL : <i>appropriare</i> : spécifier : <i>hallasa</i>
GL : <i>addere</i> : être ajouté : <i>zida</i> .	GL : <i>apare</i> : corriger : <i>aslahā</i>
GL : <i>addere</i> : relier : 'adāfa	GL : <i>aptus, paratus</i> : prédisposé : <i>mu'idd</i>
GL : <i>adiungere, coniungere</i> : apparier : <i>qarana</i>	GL : <i>aqua</i> : eau : <i>mā'</i>
GL : <i>affirmare</i> : affirmer : <i>awjaba</i>	GL : <i>Arabes, (lingua) arabica</i> : Arabes (la langue des —) : 'Arab
GL : <i>affirmare</i> : poser (affirmer) : 'abata	GL : <i>Aristotiles</i> : Aristote : 'Aristū
GL : <i>affirmatio</i> : affirmation : <i>ijāb</i>	GL : <i>articulatus</i> : dénoté (par l'article) : <i>mu'arraf</i>
GL : <i>affirmator, affirmatio</i> : affirmatif / ve (discours, proposition) : <i>mūjib / a</i>	GL : <i>audiens</i> : auditeur : <i>sāmi'</i>
GL : <i>affirmatus</i> : affirmé : <i>mūjab</i>	GL : <i>auferre</i> : supprimer : <i>rafa'a</i>
GL : <i>aggregate</i> : réunir, rassembler : <i>jama'a</i>	GL : <i>auferri, remoueri</i> : se détacher, supprimer : <i>irrafā'a</i>
GL : <i>aggregari</i> : se rejoindre (dans le vrai ou dans le faux) : <i>ijtama'a</i>	GL : <i>balbutire</i> : moduler : <i>nagama</i>
GL : <i>aggregatus</i> : compréhensif (mode de désigna- tion) : <i>mujmal</i>	GL : <i>binaria</i> : binaire (proposition) : <i>tunā'iyy</i>
GL : <i>albus</i> : blanc : 'abyad	GL : <i>bipes</i> : bipède : <i>dū rijlāy</i>
	GL : <i>bonum</i> : bien : <i>hayr</i>
	GL : <i>cadens</i> : forclos : <i>sāqīt</i>

GL: *calefacere*: échauffer: *sahhāna*
 GL: *calefactio*: échauffement, fait d'échauffer: *tashīn*
 GL: *caliditas*: chaleur: *harāra*
 GL: *caliditas*: échauffement (du feu): *suḥūna*
 GL: *canon*: loi: *qānūn*
 GL: *casus « u » (in casu « u »)*: au cas-sujet: *marfū'*
 GL: *casus « u »*: cas-sujet: *raf'*
 GL: *cathegoricus*: catégorique (syllogisme): *hamaliyy*
 GL: *cauere, observare*: mettre en garde, prendre garde: *hafāza*
 GL: *causa*: cause: *sabab*.
 GL: *cautela*: prescription (logique): *wasiyya*
 GL: *circumspectus*: clairvoyant: *baṣir*
 GL: *civilis*: civilisé: *madaniyy*
 GL: *clausura, signum*: déterminant: *sūr* (pl. *aswār*)
 GL: *clausus*: contenu: *muqawiy*
 GL: *cogitatio*: délibération: *rawiyya*
 GL: *colligatio, copulatio*: lien (du prédicat avec le sujet): *irtibāt*
 GL: *communicare*: participer (de): *sāraka*
 GL: *communior, magis communis*: plus général (/plus particulier): *'a'mm* (/ *'ahṣṣ*)
 GL: *communis*: général (/particulier): *'āmm* (/ *hāṣṣ*)
 GL: *communis, equiuocus*: commun, partagé: *mustarik*
 GL: *communitas nominis, equiuoce*: homonymie: *iṣṭirāk al-ism*
 GL: *complementum (secundum/preter —)*: de manière définie/non définie: *taṣṣil* (*'alā al-t. / 'alā ḡayr al-t.*)
 GL: *compleri*: être défini: *tahāṣṣala*
 GL: *compleri*: s'achever: *inqada'a*
 GL: *completior*: plus complet (suppression): *'atamm*
 GL: *completus inuentionis, determinatus inuentionis*: qui a une existence définie: *muḥaṣṣal al-wujūd*
 GL: *completus, finitus*: défini: *muḥaṣṣal*
 GL: *componere*: composer: *rakkaba*
 GL: *(componere)*: constater: *'alfa*
 GL: *componi*: se composer (de): *tarakkaba*
 GL: *compositio*: composition: *tarkib* (pl. *tarākib*)
 GL: *compositum esse*: constituer: *'allafa*
 GL: *compositus*: assemblé: *mu'allaf*

GL: *compositus*: composé: *murakkab*
 GL: *comprehendere*: embrasser (dans une définition): *as̄mala*
 GL: *comprehendi*: être compris, inclus: *inḥāṣara*
 GL: *comprehendi, includi*: être contenu: *inṭawā*
 GL: *conari*: désirer: *rāna*
 GL: *conatus*: dispositifs (en vue d'un bien): *ta'ahhub*
 GL: *concedere*: accorder (une prémissse): *sallama*
 GL: *concedi*: se faire accorder, recevoir (une prémissse): *tasallama*
 GL: *concludere*: conclure: *'antaja*
 GL: *conclusio*: fait de conclure: *intāj*
 GL: *concordia*: convention: *tawāṭu*
 GL: *condicio*: condition: *sart*
 GL: *condicionalis*: hypothétique (syllogisme): *sartiy*
 GL: *condicionare*: poser pour condition: *iṣṭaraṭa*
 GL: *condicionatus*: conditionné: *mustari*
 GL: *coniunctio, pars, littera, particula*: particule: *harf* (pl. *hurif*)
 GL: *coniunctus*: apparié: *magrūn*
 GL: *coniungere*: apparier: *iqtarana*
 GL: *coniungere, adiungere*: apparier: *qarana*
 GL: *consecutus/consequens*: impliqué (/impliquant): *malzūm* (/ *lāzim*)
 GL: *consecutus*: appréhendé (notion): *mudrak*
 GL: *consequens/consecutus*: impliquant (/impliqué): *lāzim* (/ *malzūm*)
 GL: *consequens*: impliquée (proposition): *mutalāzima*
 GL: *consequens esse, sequi*: impliquer: *lazama*
 GL: *consequentialia* (— *esse*): impliquer: *talāzama*
 GL: *consequentialia*: implication: *luzūm*
 GL: *consequentialia*: implication: *talāzum*
 GL: *considerare*: considérer, examiner, méditer: *ta'annala*
 GL: *contentus*: confiné: *muḥaṣṣir*
 GL: *contentus*: enclavé: *maḥṣir*
 GL: *continere*: comporter, comprendre, inclure, garantir (la qualité d'une assertion par un déterminant): *tadarrmana*
 GL: *contingens*: probable: *muḥtamal*
 GL: *contradiccio*: contradiction: *naqīd*
 GL: *contradictria*: contradictoire (proposition): *muṭanāqid*
 GL: *contradictrio*: contradiction: *tanāqud*

GL: *contradictrius*: contradictoire: *muṇāqid*
 GL: *contradictrius esse*: contredire: *tanāqada*
 GL: *contraria*: contraire (proposition): *mutaḍādā*
 GL: *contrarietas*: contrariété: *tadādd*
 GL: *contrarietas*: contrariété: *diddiyā*
 GL: *contrarium*: contraire: *qidd* (pl. *addād*)
 GL: *contrarium*: contrariété: *muḍādā*
 GL: *contrarium*: inverse: *hilaf*
 GL: *contrarius*: contraire: *muḍādā*
 GL: *contrarius esse*: contrarier: *'adāddā*
 GL: *contrarius esse*: se contrarier: *taḍāddā*
 GL: *conueniens, equiperans*: correspondant (à): *muṭābiq*
 GL: *conuersio (secundum conuersionem)*: de manière cultabée: *qalb* (*'alā al-*)
 GL: *conuersum*: inverse: *'aks*
 GL: *conuerti*: se réciproquer: *in'akasa*
 GL: *copula*: copule: *rābiṭa* (pl. *rawābiṭ*)
 GL: *copula*: liaison: *ribāṭ*
 GL: *copulare*: lier: *rabāṭa*
 GL: *copulatio*: employer (pour former un noncé): *taṣriḥ*
 GL: *copulatio, colligatio*: lien (du prédicat avec le sujet): *irtibāt*
 GL: *corpus*: corps: *jism*
 GL: *corruptibilis*: corruptible (et générable): *fāṣid*
 GL: *corruptio*: corruption (/génération): *fāṣad*
 GL: *corruptus*: vain, sans fondement: *fāṣid*
 GL: *creatus esse in alio*: incliner par nature (à): *faṭara*
 GL: *credere*: avoir l'opinion (que): *i'laqada*
 GL: *credulitas*: opinion: *aqd*
 GL: *credulitas*: opinion: *i'tiqād*
 GL: *crudelis, iniustus*: injuste: *jā'ir*
 GL: *de subiecto/in subiecto*: d'un sujet / dans un sujet: *'alā mawdū' / fi mawdū'*
 GL: *decere*: mériter: *istahaqqa*
 GL: *declinans*: oblique (noms déclinés): *mā'il*
 GL: *declinata*: métathétique (proposition): *ma'dūla*
 GL: *declinatio*: métathèse: *'adl*
 GL: *declinatus*: décliné: *muṣarraf*
 GL: *demonstratio*: démonstration: *burhān*
 GL: *derisio, derisibilis, ridiculositas*: verbiage: *haḍr*
 GL: *deriuatus*: dérivé: *muṣtaqq*
 GL: *describere*: décrire: *rasama*

GL: *descriptio*: description (/définition): *rasm*
 GL: *desiderium*: dispositif (en vue d'un bien): *'uhba*
 GL: *designatio*: dessin: *rasm*
 GL: *destruere*: s'évanouir, invalider: *abṭala*
 GL: *destruere, uanitas*: vanité, destruction: *ibṭal*
 GL: *determinare*: acquérir, déterminer: *haṣṣala*
 GL: *determinatus*: défini: *maḥdūd*
 GL: *determinatus inuentionis, completus inuentionis*: qui a une existence définie: *muḥaṣṣal al-wujūd*
 GL: *dialectice*: dialectique (subst.): *judal*
 GL: *dialecticus*: dialectique: *judaliyy*
 GL: *dictio*: mot: *laṭ* (pl. *'alfi*)
 GL: *dictio*: son: *ṣawt* (pl. *'aswāt*)
 GL: *dies*: jour (si le soleil se lève, il fait): *nahār*
 GL: *differentia*: différence (l'un des cinq prédictables): *fasl*
 GL: *differentia, diuersitas*: divergence: *tabāyun*
 GL: *differe*: se différencier (de): *fāraqa*
 GL: *diffinire*: définir: *hadda*
 GL: *diffinitio*: définition: *hadd*
 GL: *dignior, quanto magis*: plus justifié: *'ahrā*
 GL: *dilaniari*: se déchirer: *tamazzaq*
 GL: *disponere*: décrire: *waṣafa*
 GL: *disponi*: être marqué de (vérité ou fausseté): *ittaṣafa*
 GL: *dispositio*: caractéristique, attribut: *ṣifa*
 GL: *dispositio*: état: *ḥāla*
 GL: *dispositio*: état, manière d'être, comportement: *ḥāl*
 GL: *disputare*: examiner (en dialectique): *tanāzara*
 GL: *distinctio*: distinction (des divers sens d'un nom): *taṣṣil*
 GL: *diuersa*: exclusive (proposition): *muta'ānidā*
 GL: *diuersitas*: divergence: *mubāyana*
 GL: *diuersitas, differentia*: divergence: *tabāyun*
 GL: *diuersus*: altéré, modifié: *muḡāyar*
 GL: *diuersus*: disparate (nom): *mutabāyin*
 GL: *diuidere*: se partager (le vrai et le faux): *iqtasama*
 GL: *diuidere*: séparer: *faṣṣala*
 GL: *diuidere, separare*: isoler: *'afraḍa*
 GL: *diuise*: isolément: *fūrādā*
 GL: *diuision*: partage (du vrai et du faux): *iqtisām*

GL: *doctor*: enseignant : *mu'allim*
 GL: *doctrina*: enseignement didactique : *ta'līm*
 GL: *dubitatio*: incertitude : *shubha*
 GL: *dubitatio*: objection : *sakk*
 GL: *egritudo*: maladie : *maraḍ*
 GL: *electio*: capacité : *istiṭā'a*
 GL: *electio*: liberté (de choix) : *iḥtiyār*
 GL: *elongatio*: Éloignement : *bu'd*
 GL: *enuntiatio*: proposition : *qadīyya*
 (pl. *qadāyā*)
 GL: *enuntiatio, enuntiatius*: apophantique : *jāzim*
 GL: *enuntiatio, iudicium*: assertion : *hukm*
 GL: *equalitas* (secundum *equalitatem*) : à égalité (possible) : *tasāwi* ('alā al-)
 GL: *equaliter*: à égalité : *sawā'* ('alā al-)
 GL: *equatio*: examen : *muqāyasa*
 GL: *equiperans, conueniens*: correspondant (à) : *muṭābiq*
 GL: *equiuocus, communis*: commun, partagé : *mustarik*
 GL: *equiuocus*: homonyme : *mustarik al-ism*
 GL: *equivoce*: homonyme : *bi-'istirāk al-'ismi*
 GL: *equus*: cheval : *fara*
 GL: *ergo*: *fā'* (particule utilisée dans les syllogismes hypothétiques) : *kāna* (*yakūnu*)
 GL: *esse/non esse*: fait d'être/de ne pas être : *kawn / lā kawn*
 GL: *esse*: passer à l'être : *takawwana*
 GL: *essentia, generatio*: génération (/corruption) : *kawn* (*fasād*)
 GL: *essentia, generatio*: passage à l'être : *takawwun*
 GL: *est, ipse*: *huwa*
 GL: *estimatio* (in *principio estimationis*): de prime abord : *bādī' al-ra'yī* (*fi*)
 GL: *estimatio*: vanité, fragilité : *wahy*
 GL: *evidens esse*: expliciter, déclarer : *ṣarrāha*
 GL: *evidens, manifestus*: explicite : *muṣarriḥ*
 GL: *exemplum*: image : *miṭāl* (pl. *'amīla*)
 GL: *exire*: sortir : *haraja*
 GL: *exire ad inuentiōnem*: sortir à l'existence : *haraja ilā al-wujūd*
 GL: *existens (in anima)*: qui se tient (les notions dans l'âme) : *qā'im*
 GL: *existens, inuentum*: existant : *mawjūd*
 GL: *exitus*: élocation : *maḥraj*

GL: *experiri, insequi*: poursuivre dans le détail (l'étude de) : *ta'aqqaba*
 GL: *expolari*: être dénué (de) : *'ariya*
 GL: *expolari*: se dépouiller (de) : *ta'arrā*
 GL: *expoliatus*: détaché (du temps) : *mujarrad*
 GL: *exponere*: commenter : *fassara*
 GL: *exponere*: récapituler, regrouper, condenser : *lahhaṣa*
 GL: *(expositio)*: enchaînement, fait d'enchaîner : *taqyid*
 GL: *expositores*: commentateurs : *mufassirūn*
 GL: *extra animam/in anima*: en dehors de l'âme/dans l'âme : *ḥārij al-nafs / fi al-nafs*
 GL: *falsitas*: fausseté : *kaḍib*
 GL: *falsum*: absurdité : *ḥulfa*
 GL: *falsus*: faux : *kaḍib*
 GL: *falsus esse*: tenir pour faux : *kaddaba*
 GL: *(famositas)*: plus manifeste, plus connu : *'ashar*
 GL: *famosus*: répandu, bien connu : *mašhūr*
 GL: *figura*: figure (de syllogisme) : *ṣākl*
 GL: *figura*: tableau : *ṣākl*
 GL: *finis*: terme extrême : *gāya*
 GL: *finitus, completus*: défini : *muhaṣṣal*
 GL: *firmari, stabiliri*: être bien établi : *taqarrara*
 GL: *forma*: forme (/ matière) : *ṣūra*
 GL: *forma*: forme (grammaticale) : *ṣīga*
 GL: *fortior*: plus fort (contrariété) : *'asād*
 GL: *frigefactio*: refroidissement, fait de refroidir : *tabrid*
 GL: *frigiditas*: froid (subst.) : *burūda*
 GL: *fuit, erit*: être (pris comme exemple) : *kāna* (*yakūnu*)
 GL: *futurum*: futur (temps) : *istiqbāl*
 GL: *futurum*: futur (temps) : *muṣaqbal*
 GL: *futurum esse*: être futur : *istaqbala*
 GL: *generabilis*: générable (/corruptible) : *kā'in* (*fasād*)
 GL: *generatio, essentia*: génération (/corruption) : *kawn* (*fasād*)
 GL: *generatio, essentia*: passage à l'être : *takawwun*
 GL: *generatio*: qui passe à l'être : *muakawwin*
 GL: *genituarī*: être au cas-objet : *nuṣiba*
 GL: *gens*: nation : *'umma*
 GL: *gentes, homo*: les gens : *nās*

GL: *genus*: genre : *jīns*
 GL: *grammatici*: grammairiens : *naḥwiyyūn*
 GL: *habens condicionem*: conditionné : *qū' al-sar'*
 GL: *habentes modos*: modales (propositions) : *dawāt al-jihāt*
 GL: *habentes signum, signa*: déterminées (propositions) : *dawāt al-sūr (al-aswār)*
 GL: *habitus*: possession : *malaka*
 GL: *Homerus*: *Imru' al-Qays*
 GL: *homo*: homme, être humain : *insān*
 GL: *humanitas*: humanité : *insāniyya*
 GL: *hyrcocerus*: bouc-cerf : *anṣ 'ayl*
 GL: *idem*: en soi : *bi-'ayni-hi*
 GL: *ignis*: feu : *nār*
 GL: *ignorans*: ignorant : *jāhil*
 GL: *ignorare*: ignorance : *jahl*
 GL: *ignotus*: ignoré : *majhūl*
 GL: *immobilis*: non mu : *gayr muaharrak*
 GL: *impedimentum*: empêchement : *'ā'iq*
 GL: *impedire*: empêcher : *'āqa*
 GL: *imperfectus*: incomplet (énoncé) : *gayr tāmm*
 GL: *impossible*: absurde : *muḥāl*
 GL: *impossibilis*: impossible : *mu'mtani*
 GL: *in actu/in potentia*: en acte/en puissance : *bi-l-fi'l / bi-l-quwwa*
 GL: *in anima/extra animam*: dans l'âme/en dehors de l'âme : *fi al-nafs / ḥārij al-nafs*
 GL: *in se, in seipso*: par soi : *fi nafsi-hi*
 GL: *in subiecto/de subiecto*: dans un sujet/d'un sujet : *fi mawdū' / 'alā mawdū'*
 GL: *incidi*: être coupé : *inqā'a*
 GL: *incipere, accidere*: prendre : *aqada*
 GL: *incisio*: syllabe : *maqṭa* (pl. *maqā'i*)
 GL: *includi, comprehendī*: être contenu : *intawā*
 GL: *indefinita*: indéterminée (proposition) : *mūhmalā*
 GL: *indicare, necessarium facere*: exiger (nécessiter) : *iqtadā*
 GL: *inductio*: induction : *istiqrā'*
 GL: *inexistens, non inuentum*: non existant : *gayr mawjūd*
 GL: *infinitum (in)*: à l'infini : *gayr nihāya* (*ilā — ; bi*)
 GL: *infinitum*: infini : *gayr mutanāhiyy*
 GL: *infinitus*: indéfini : *gayr muhaṣṣal*
 GL: *iniustus, crudelis*: injuste : *jā'ir*
 GL: *innuitur (cui —)*: montré : *muṣār ilay-hi*
 GL: *inquisitio*: réflexion, considération, examen : *ta'ammul*
 GL: *insequi, experiri*: poursuivre dans le détail (l'étude de) : *ta'aqqaba*
 GL: *instrumentum*: instrument : *āla*
 GL: *intellexus*: intelligé : *ma'qūl*
 GL: *intellexus, mens*: pensée : *dīhn*
 GL: *intelligentia*: signification (ce qu'on comprend d'un mot) : *maḥfūm*
 GL: *intelligere, scire*: comprendre : *fahīma*
 GL: *intentio*: but, visée, intention (première/seconde) : *qasd*
 GL: *intentio*: notion, sens, signification, réalité : *ma'nā* (pl. *ma'ānī*)
 GL: *intentio*: rechercher, viser : *qaṣada*
 GL: *intentio*: visée : *gāraḍ*
 GL: *intentio*: vouloir : *arāda*
 GL: *interpretare*: exprimer : *'abbarā*
 GL: *interpretatio*: expression : *'ibāra*
 GL: *inuentio*: fait d'amener à l'existence : *ijād*
 GL: *inuentio, ens*: existence : *wujūd*
 GL: *inuentio* (*uerbum*—): essentiel : *wujūdiyy*
 GL: *inuentum primum*: le premier étant : *al-mawjūd al-'awwal*
 GL: *inuentum, existens*: existant : *mawjūd*
 GL: *inueterari*: s'user : *baliya*
 GL: *inueteratio*: usure : *bali*
 GL: *inutilis*: vain : *bā'il*
 GL: *ipse, est*: *huwa*
 GL: *iudicare*: asserter : *hakama*
 GL: *iudicare*: trancher : *qā'a*
 GL: *iustus*: juste : *adil, 'ādil*
 GL: *liber De anima* : *De l'âme* : *Kitāb al-Nafs*
 GL: *liber Demonstrationis* : *La Démonstration (Seconds Analytiques)* : *Kitāb al-Burhān*
 GL: *liber Poetice, liber uersuum*: Poétique : *Kitāb al-Sīr*
 GL: *liber Predicamentorum*: Les Catégories : *Kitāb al-Maqūlāt*
 GL: *liber Rethorice*: Rhétorique : *Kitāb al-Haṭaba*
 GL: *liber Syllogismi*: Le Syllogisme (Premiers Analytiques) : *Kitāb al-Qiyās*
 GL: *liber Sophistice*: Les Réfutations sophistiques : *Kitāb al-Sūfiṣta*

GL: *liber Topicorum: La Dialectique (Topiques) : Kitāb al-Jadal*
 GL: *liber uersuum, liber Poetice: Poétique : Kitāb al-Śi'r*
 GL: *ligare* : enchaîner : *qayyada*
 GL: *ligatur (quod—)* : chaîne : *qayd*
 GL: *ligatus* : enchaîné, enchaînement : *muqayyad*
 GL: *lignum* : bois : *ḥaṣaba*
 GL: *linea* : ligne : *ḥatt*
 GL: *lingua* : langue : *lisān*
 GL: *littera* : lettre : *ḥarf* (pl. *hurūf*)
 GL: *littera, particula, coniunctio, pars: particule* : *ḥarf* (pl. *hurūf*)
 GL: *locus (in loco x esse)* : tenir lieu (rang) de : *intazala*
 GL: *locus* : à titre de, en tant que : *manzila* (bi—)
 GL: *longior* : plus éloigné (dans la divergence) : *'ab' ad*
 GL: *loqui* : discuter, parler (de) : *takallama*
 GL: *magis scitum, manifestum* : plus connu : *'a'rāf*
 GL: *magis uno, plus uno* : multiple, pluriel/un : *'akṭar (katīr) / wāhid*
 GL: *malum* : mal : *ṣarr*
 GL: *mandatio* : ordre : *'amr*
 GL: *manifestum esse* : être clair, évident : *bāna*
 GL: *manifestus* : apparition : *zūhūr*
 GL: *manifestus* : clair, apparent : *zāhir*
 GL: *manifestus, euident* : explicite : *muṣarriḥ*
 GL: *Martinus, Socrates, Sortes, Petrus* : Zayd
 GL: *materia* : matière : *mādā* (pl. *mawādd*)
 GL: *materie (in omnibus materiis)* : dans toutes les matières : *fi jami' al-mawādd*
 GL: *medicus* : médecin : *ṭabib*
 GL: *mens, intellectus* : pensée : *diḥn*
 GL: *minor* : mineure (d'un syllogisme) : *ṣuğrā*
 GL: *minoris contrarietatis, minus contrarius* : moindre (sous le rapport de la contrariété) : *'aqall (taqaddan, ḍiddiyatān)*
 GL: *minus (secundum minus)* : minoritaire (possible) : *'aqall ('alā al-)*
 GL: *missus* : allègre : *muṣṭaliq*
 GL: *mobilis* : mu : *muṭaharrīk*
 GL: *modus* : point de vue, mode, mode (sens logique) : *jiha*
 GL: *modus* : sorte : *ṣīrf* (pl. *aynāf*)
 GL: *modus* : type : *darb*
 GL: *mors* : mort (subst.) : *mawt*

GL: *mortuus* : mort (adj.) : *mayyit*
 GL: *motus* : mouvement : *ḥaraka*
 GL: *mutari* : être interverti : *tabaddala*
 GL: *mutatio* : altération : *taḡyīr*
 GL: *natura (per naturam), naturalis* : naturel, physique : *tabī'iyy*
 GL: *natura* : nature : *tab'*
 GL: *natura* : nature : *tabī'a*
 GL: *naturalis, per naturam* : naturel, physique : *tabī'iyy*
 GL: *necessario* : nécessité : *darūra*
 GL: *necessarium inuentum* : dont l'existence est nécessaire : *wājib al-wujūd*
 GL: *necessarius* : nécessaire : *darūriyy*
 GL: *necessarius inuentionis/priuationis* : dont l'existence (l'inexistence) est une nécessité : *darūriyy al-wujūd* (/ al-'adam)
 GL: *necessarius, oportunus* : nécessaire : *wājib*
 GL: *necessitas* : nécessité, caractère de nécessité : *darūriyya*
 GL: *negans* : négative : *sālib*
 GL: *negare* : dénier : *nāfa*
 GL: *negare* : nier : *salaba*
 GL: *negatio* : négation : *salb*
 GL: *negatiua* : négative (proposition) : *sāliba* (pl. *sawālib*)
 GL: *negatius* : négatif : *sālib*
 GL: *negatus* : nié : *maslūb*
 GL: *nix* : neige : *talj*
 GL: *nomen* : nom : *ism* (pl. *asmā*)
 GL: *non* : non (particule) : *lā*
 GL: *non ciulis* : non civilisé : *ḡayr madaniyy*
 GL: *non corruptibilis* : non corruptible : *ḡayr fāṣid*
 GL: *non declinatus* : indécliné : *ḡayr muṣarraf*
 GL: *(non enuntiatio)* : non apophantique : *ḡayr jāzim*
 GL: *non euacuator* : il n'y a pas d'échappatoire (à ce que) : *ḥalā (lā yaḥlū)*
 GL: *non habentes modos* : non modales (propositions) : *ḡayr dawāt al-jiha*
 GL: *non inuentum, inexistens* : non existant : *ḡayr mawjūd*
 GL: *non rationalis* : non rationnel : *ḡayr nāfiq*
 GL: *non sumpius* : détaché : *ḡayr muqayyad*
 GL: *numerare* : énumérer : *'addādā*
 GL: *numeratio causarum* : dispositif des causes : *i'dād al-asbāb*
 GL: *nunc* : maintenant : *al-ān*
 GL: *observare, cauere* : mettre en garde, prendre garde : *ḥafaza*
 GL: *oculus* : source, œil, soleil (exemple de mot homonyme) : *'ayn*
 GL: *oculus animalis* : partie du corps : *jāraḥa*
 GL: *omnis* : tout (déterminant) : *kull*
 GL: *opinabilis* : imaginé : *mutawahhim*
 GL: *oportunus, necessarius* : nécessaire : *wājib*
 GL: *opponi* : s'opposer (à) : *qābala*
 GL: *oppositio* : opposition : *taqābul*
 GL: *oppositus* : opposé : *muqābil, mutaqābil*
 GL: *ordinare* : ranger : *rattaba*
 GL: *ordinari* : découler (de) : *tarattaba*
 GL: *ordo* : ordonnancement : *tarīb*
 GL: *ordo* : rang, degré : *martaba*
 GL: *ortus* : lever (du soleil demain) : *jułū'*
 GL: *ostendere* : éclairer, rendre clair : *bayyana*
 GL: *ostendere* : évident : *bayyin*
 GL: *ostendi* : s'éclairer, devenir évident : *tabayyana*
 GL: *ostenso* : évidence : *bayān*
 GL: *(ostenso)* : plus approprié : *'alyaq*
 GL: *paratus, aptus* : prédisposé : *mu'idd*
 GL: *(paries)* (= traduction de *hā'iṭ* comme le remarque R. Hissente *ad loc.*) : tisserand : *hā'iq*
 GL: *par: partie* : *juz'* (pl. *ajzā*)
 GL: *par, littera, particula, coniunctio: particule* : *ḥarf* (pl. *hurūf*)
 GL: *particula, coniunctio, pars, littera: particule* : *ḥarf* (pl. *hurūf*)
 GL: *particularis/uniuersalis* : particulier/universel : *juz'iyy / kulliy*
 GL: *paruulus* : enfant : *ṭifl*
 GL: *paruulus* : mineur (enfant) : *ṣaqīr*
 GL: *passius* : passif (puissance) : *muṣfa'il*
 GL: *Paulus* : *'Amr*
 GL: *perse* : essence : *jawhar*
 GL: *perse* : par essence : *bi-l-dāt*
 GL: *per se* : pour soi-même, par essence : *bi-dātī-hi*
 GL: *perfectus* : complet : *tāmm*
 GL: *permutare* : altérer, modifier : *ḡayyara*
 GL: *peruenire* : prendre les devants : *sabaya*
 GL: *Petrus, Martinus, Socrates, Sortes* : Zayd
 GL: *philosophus* : philosophe : *faylasūf*
 GL: *plures, plus uno* : multiple, pluriel/un : *katīr ('akṭar) / wāhid*
 GL: *privatus* : inexistant : *ma'dūm*
 GL: *proficere in aliquo, prodesse* : se servir (de), utiliser : *intafa'a*
 GL: *prohibere* : empêcher : *mana'a*
 GL: *prohibere* : fait d'empêcher : *man'*
 GL: *prohibitio* : défense : *nahy*
 GL: *proprio* : relation : *nisba*
 GL: *proportionatus* : rapporté (à) : *mansiūb*

GL : *propositio* : prémisse : *muqaddima*
 GL : *propriet, magis proprius* : plus particulier
 (/plus général) : *'ahṣṣ* (/ 'a'amm)
 GL : *proprium* propre (l'un des cinq prédictables) :
hāṣṣa
 GL : *proprius* : particulier (/ général) : *hāṣṣ*
 GL : *proprius* : propre (adj.) : *hāṣṣ*
 GL : *pulcher* : châtié (langage) : *ṣaṣīh*
 GL : *putare* : supposer, soupçonner : *zanna*
 GL : *qualitas* : qualité (des propositions) :
kayfiyya
 GL : *quantitas* : quantité (des propositions) :
kamniyya
 GL : *quanto magis, dignior* : plus justifié : *'ahrā*
 GL : *querens* : questionneur : *sā'il*
 GL : *querere* : demander : *sa'ala*
 GL : *quesitum* : question recherchée : *maṣlūb*
 GL : *questio* : question : *su'āl*
 GL : *quidam* : quelque (déterminant) : *ba'd*
 GL : *quidditas* : être, essence : *māhiyya*
 GL : *ratio* : rationalité : *nuq*
 GL : *ratiocinare* : prononcer : *laṣa*
 GL : *ratiocinare, sermocinare* : parler, pro-
 noncer : *nāqā*
 GL : *rationalis* : rationnel : *nāqīq*
 GL : *recipere* : recevoir : *qabala*
 GL : *rectus* : direct : *mustaqim*
 GL : *relatio* : relation : *idāfa*
 GL : *rememorare* : mentionner : *dakara*
 GL : *rememoratio* : mention : *dīk*
 GL : *remotio* : suppression : *irtifā'*
 GL : *remotio, ablatio, sublatio* : suppression : *raf'*
 GL : *remoueri, auferri* : se détacher, supprimer :
irtafa'
 GL : *renouabile* (aliquid—) : événement : *hādiṭ*
 GL : *renouari* : advenir : *hadāṭa*
 GL : *renouari* : se produire, advenir : *'ahdāṭa*
 GL : *renouatio* : advenue : *hudūṭ*
 GL : *repugnans* : abominable : *sani'*
 GL : *repugnans* : abomination : *sanā'a*
 GL : *repugnantia* : abomination : *san'a*
 GL : *res inuente* : éstants : *mawjūdāt*
 GL : *respondens* : répondant : *mujib*
 GL : *respondere* : répondre : *'ajāba*
 GL : *responsio* : réponse : *jawāb*
 GL : *ridiculositas, derisio, derisibilis* : verbiage :
hadr

GL : *sanari* : guérir, être sain : *ṣaḥha*
 GL : *sanitas* : santé : *ṣiḥha*
 GL : *sanus* : sain : *ṣaḥīḥ*
 GL : *sapiens* : sage : *ḥakīm*
 GL : *sapiens* : savant : 'ālim
 GL : *scientia* : connaissance : *ma'rifa*
 GL : *scientia* : science : *ilm* (pl. *ulūm*)
 GL : *scire* : connaître : *'arafa*
 GL : *scire, intelligere* : comprendre : *fahīma*
 GL : *scitus* : usuel, connu (langue) : *muta'ārif*
 GL : *scribere* : écrire : *kataba*
 GL : *scriptura* : graphie : *hatt*
 GL : *se, seipsum* : essence : *dāt*
 GL : *semipernus* : éternel : *'azaliyy*
 GL : *separare, diuide* : isoler : *'afrada*
 GL : *separatim* : isolé (mode de désignation) :
mufaṣṣal
 GL : *separatus* : isolé : *mufrad*
 GL : *separatus* : isolément : *'alā infirādi-hi*
 GL : *sequens* : qui fait suite (à) : *tābi'*
 GL : *sequi* : s'attacher, se joindre à : *lāhiqa*
 GL : *sequi* : suivre, faire suite : *ittaba'a*
 GL : *sequi, consequens esse* : impliquer : *lazama*
 GL : *sermo* : discours : *kalām*
 GL : *sermo* : énoncé : *qawl* (pl. *'aqāwīl*)
 GL : *sermocinare, ratiocinare* : parler,
 prononcer : *nāqā*
 GL : *seruatus* : préservé : *maṣfūz*
 GL : *Seriuss-regis* : 'Abd al-Malik
 GL : *significans* : désignant : *datīl*
 GL : *significare* : désigner : *dalla*
 GL : *significatio* : mode de désignation : *dalāla*
 GL : *significatus* : déterminée (proposition) :
musawwara
 GL : *signum, clausura* : déterminant : *sūr*
 (pl. *aswār*)
 GL : *sillogismus* : syllogisme : *qiyās*
 GL : *similari* : ressembler : *'asbaha*
 GL : *simplex* : simple (proposition) : *basīṭa*
 (pl. *basī'īt*)
 GL : *simplex* : simple : *basīṭ*
 GL : *singularis* : singulier : *ṣaḥṣīyy*
 GL : *Socrates, Sortes, Petrus, Martinus* : Zayd
 GL : *sol* : soleil : *sams*
 GL : *Sortes* : Socrate : *Suqrāṭ*
 GL : *Sortes, Petrus, Martinus, Socrates* : Zayd
 GL : *species* : espèce : *naw'* (pl. *anwā'*)
 GL : *speculatius* : de la pensée (sciences) :
fikriyy

GL : *stabiliri, firmari* : être bien établi :
taqarrara
 GL : *stare* : se lever : *qāma*
 GL : *subcontraria* : subcontraire (proposition) :
mā taḥta al-mutadāddā
 GL : *subiectum* : sujet : *mawdū'*
 GL : *subintelectus* : implicite : *muḍmar*
 GL : *sublatio, remotio, ablatio* : suppression : *raf'*
 GL : *subtilis* : subtil : *hādiq*
 GL : *succurrere* : confirmation, fait de confirmer :
ta'kid
 GL : *sufficere (sibi)* : se contenter : *qana'a*
 GL : *sufficiens* : indépendant (notion) : *mustaqall*
 GL : *superflus, superfluitas* : redondance : *fadīl*
 GL : *suppositum* : objet de l'attribution : *mu-
 ḥabbar 'an-hu*
 GL : *synonymus* : synonyme : *mutarādīf*
 GL : *tempus* : temps : *zamān* (pl. *azmina*)
 GL : *tempus* : temps, moment : *waqt*
 GL : *terminus medius* : terme moyen (dans un
 syllogisme) : *hadd awṣaq*
 GL : *transmutatio* : changement : *taqayyur*
 GL : *triangulus* : triangle : *muṭallaq*
 GL : *trinaria* : ternaire (proposition) : *ṭulāṭīyy*
 GL : *tunica* : habit : *tawb*
 GL : *uanitas, destruere* : vanité, destruction :
ibqāl

GL : *uanus* : absurde : *'abāṭ*
 GL : *uerbum* : verbe : *kalima* (pl. *kalim*)
 GL : *uerificari, uerus esse* : tenir pour vrai :
ṣaddaqā
 GL : *ueritas (secundum ueritatem)* : réellement,
 dans la réalité : *bi-l-haqīqa*
 GL : *ueritas* : réalité : *haqīqa*
 GL : *ueritas* : vérité : *haqq*
 GL : *uersificator* : poète : *sā'ir*
 GL : *uerum* : vérité : *ṣidq*
 GL : *uerus* : vrai : *ṣādiq*
 GL : *uerus esse, uerificari* : tenir pour vrai :
ṣaddaqā
 GL : *uidere* : délivérer : *rawā*
 GL : *uita* : vie : *hayāt*
 GL : *uiuus* : vivant : *hayy*
 GL : *uniuersalis/particularis* : universel/parti-
 culier : *kullīyy / juz'īyy*
 GL : *uniuocus* : sur lequel on est d'accord (nom) :
mutawāṭī'
 GL : *unus* : un/multiple, pluriel : *wāhid / akṭar*
 (*kaṭīr*)
 GL : *uoluntas* : volonté : *irāda*
 GL : *uulgas* : tous, l'ensemble des gens : *jumhūr*
 GL : *ymaginari* : s'imaginer : *taḥayyala*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	7
L'auteur.....	7
Qu'est-ce qu'un commentaire moyen ?.....	8
Averroès et les commentaires sur l' <i>Organon</i>	16
La tradition exégétique du <i>De Interpretatione</i>	17
D'Aristote à Andronicus	18
Andronicus de Rhodes	19
Aspasius	21
Herminius	22
Albinus, Apulée, Galien	23
Alexandre d'Aphrodise et Porphyre.....	24
De Jamblique à Proclus	31
Ammonius	34
D'Ammonius à Stephanus	37
Boèce	38
Le but du traité	40
Le titre : expression et interprétation.....	41
La division en chapitres.....	44
Les caractéristiques de la méthode exégétique d'Averroès	46
L'intérêt philosophique du commentaire	47
Vrai et tenir-pour-vrai : vérité et véridicité.....	54
Propositions négatives et propositions métathétiques	57
Forme et matière des propositions	59
Les futurs contingents.....	61
Les propositions opposées	64
BIBLIOGRAPHIE.....	69

**COMMENTAIRE MOYEN SUR
LE *DE INTERPRETATIONE***

Première section.....	79
Deuxième section.....	97
Troisième section.....	109
Quatrième section.....	131
Cinquième section.....	143
 APPENDICE : <i>Les deux essais d'Averroès sur le De Interpretatione</i>	151
[<i>Du verbe et du nom dérivé</i>]	155
[<i>A propos des prédicts isolés et composés et de la critique de la position d'Avicenne</i>].....	157
 INDEX ARABE	165
LEXIQUE FRANÇAIS-ARABE-LATIN.....	185
LEXIQUE LATIN-FRANÇAIS-ARABE.....	195
 TABLE DES MATIÈRES	205

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JUIN 2000
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 196-00

Dépôt légal : 2^e trimestre 2000