

Monseigneur Maurice Dionne

Anciennement  
Professeur titulaire  
à la Faculté de philosophie  
de l'Université Laval  
Québec

L E P R O E M E

Texte rédigé par

Louis Brunet

© LA SOCIETE D'ETUDES ARISTOTELICIENNES, 1985  
Dépôt légal: 1er trimestre, 1985  
Bibliothèque nationale du Québec  
Bibliothèque nationale du Canada  
ISBN: 2-920497-07-3

## AVERTISSEMENT

Le présent texte a été rédigé à partir d'enregistrements effectués lors des cours mêmes de Monseigneur Dionne. Il rassemble diverses considérations faites sur le proême en novembre et décembre 1971, en janvier 1972 et en septembre 1973. Le rédacteur s'est efforcé de reproduire le plus fidèlement possible cet enseignement, afin de le rendre accessible à tous ceux qui s'y intéressent. Monseigneur Dionne n'a cependant ni relu ni corrigé le texte définitif. En conséquence, le présent texte est publié sous l'entièr responsabilité de Louis Brunet.

Le rédacteur tient à remercier ceux qui ont rendu possible la parution de cet ouvrage: Richard Lussier et John Gallup (enregistrements); Louis Ouellet et Gérald Allard (transcription).

## TABLE DES MATIERES

PROEME	5
CHAPITRE I - Le proême rhétorique	7
A. Le proême du genre démonstratif	8
B. Le proême du genre judiciaire	9
a) <u>le de causa</u>	9
b) <u>l'extra causam</u>	11
C. Discours oratoire et discours philosophique	13
D. Réflexion sur le mode d'enseignement impliquée en <u>Rhét.</u> III, 14	15
CHAPITRE II - Nature et fins du proême philosophique	19
A. Du proême rhétorique au proême philosophique	19
a) le processus de formation d'un mot analogue	20
b) la formation du sens analogue du mot proême	21
1. les éléments à retrancher	21
2. les éléments à conserver	21
3. les éléments à ajouter	22
B. Les fins du proême	23
a) rendre docile	23
b) rendre bienveillant	25
c) rendre attentif	26
d) fin, moyen et matière du proême	26
C. La nature du proême	28
a) un principe de direction pour toute l'oeuvre	28
b) conséquences pour le choix du mot	28
c) un <u>magnum virtute</u>	30
1. une brève annonce de toute l'oeuvre	30
2. un <u>magnum virtute sui generis</u>	30
3. les perfections exigées par le proême de la part du maître et du disciple	32
4. un opposé du proême	34

## TABLE DES MATIERES

CHAPITRE III - Proême et enseignement	35
A. Des règles pour enseigner avec art	35
a) proême et notions prérequises	36
b) nécessité du proême dans l'enseignement	37
B. Le proême et la foi humaine au principe de l'enseignement	39
a) la nécessité de croire dans l'enseignement	39
b) la racine de la nécessité de croire	40
c) la <u>suppositio</u>	41
CHAPITRE IV - Les éléments du proême	45
A. Le propos	46
B. Le titre	48
a) le titre, un résumé du propos	48
b) un exemple d'explication du titre	49
C. La division du livre	56
a) la division du livre	56
b) remarques générales sur la division	57
D. L'ordre de lecture	65

## PROEME

En vue de manifester ce qu'est le proême, considérons d'abord son étymologie. Quintillien, un disciple de Cicéron, fait remarquer que "ce que nous Latins nommons exhordium, les Grecs, avec plus de raison, l'ont appelé prooemium". Pourquoi cette préférence pour le mot prooemium? Parce que exhordium n'indique que la notion de commencement (du latin exhordiri: commencer); tandis que le mot προορύτον, si on considère son id a quo imponitur nomen, c'est-à-dire son étymologie, est formé de pro qui veut dire avant - cela rejoint le sens de exhordium - et de ορυτος qui veut dire chemin. Non seulement προορύτον dit mis au commencement mais encore qui indique le chemin, qui trace la voie. Le prooemium est mis en tête d'un discours mais nous indique en outre la voie à suivre.

A titre de remarque générale, soulignons ici que si, la plupart du temps, l'étymologie nous enseigne quelque chose, elle ne nous enseigne pas tout. Certes il faut se servir le plus possible de l'étymologie, mais on ne peut tout en tirer.

Quintillien parlait bien sûr du proême - le mot latin était exhordium - rhétorique. Aristote en parle aussi dans sa Rhétorique, mais il composera aussi des proèmes en philosophie. Quant à nous, nous aborderons le proême rhétorique en vue de manifester, tout de suite après, ce qu'est le proême philosophique.

Nous employons ici à dessein le mot français proême, même si de fait il est devenu archaïque et est tombé en désuétude. Si l'on retrace l'histoire de ce mot, on découvre que les Latins venus après la période classique ont fait comme un décalque, une sorte de copie matérielle du mot grec: prooemium. Les Français ont fait la même chose: le mot proême est mentionné dans le Litttré, avec cependant une signification uniquement rhétorique. Nous croyons tout à fait nécessaire de le faire revivre, car il n'existe pas de mots vraiment équivalents. Les mots introduction, avant-propos ou préface ne rendent pas du tout le sens de προομίον, comme nous le verrons plus loin, une fois examiné le rôle que joue le proême. Nous allons donc systématiquement utiliser le mot proême. Et même si ceux qui ont autrefois formé ce mot, à partir du mot grec, ne lui ont donné qu'un sens rhétorique, nous croyons tout à fait justifié de faire l'extension et de lui donner un sens philosophique.

## CHAPITRE I

## LE PROEME RHETORIQUE

C'est au chapitre quatorze du troisième livre de la Rhétorique d'Aristote qu'on trouve la meilleure analyse du proême rhétorique. Cela nous servira de principe en vue de la manifestation du proême philosophique.

Ce texte est un modèle d'enseignement. Comme qualité d'enseignement, il l'emporte infiniment sur les textes de Cicéron et de Quintillien sur le même sujet. Il constitue une merveilleuse illustration de cette première étape de l'enseignement décrite par saint Thomas dans la Prima Pars, q. 117, a. 1: la manuductio.

Avant d'aborder ce chapitre 14, il est bon de se référer tout d'abord, quoique très brièvement, au chapitre 13. Aristote y traite des parties du discours oratoire. Or le proême compte parmi ces parties. Il en constitue même, pourrait-on dire, une partie principale. C'est d'ailleurs pourquoi le mot introduction ne rend pas προομίον : l'introduction ne fait pas proprement partie du discours ou traité auquel elle introduit. C'est ainsi par exemple que l'Introduction (Isagogè) de Porphyre introduit immédiatement au traité des Prédicaments, mais ne fait pas partie de ce traité.

Au chapitre 14, Aristote précise que "le proême est le commencement du discours" - oratoire, ici, bien sûr - , "comme le prologue en poésie et le prélude en musique". Pour bien comprendre ce qui va suivre, il faut savoir que la rhétorique comporte trois genres: le genre délibératif, qui l'emporte en dignité, car il a pour objet le bien commun; le genre judiciaire; le genre démonstratif, appelé par les modernes épidictique, qui a pour objet de manifester, de montrer les vertus ou les vices chez quelqu'un, car il porte sur la louange et le blâme. Aristote ne parle pas en général du proême. Il descend tout de suite à tel ou tel genre. C'est ainsi qu'il emploie le prélude comme similitude du proême démonstratif et le prologue comme similitude du genre judiciaire. Nous allons voir que ces deux similitudes sont très appropriées.

#### A. Le proême du genre démonstratif.

A l'instar du prélude en musique, le proême du genre démonstratif se caractérise par une grande liberté. Aristote lui-même en donne un exemple: le Discours d'Hélène, d'Isocrate. Isocrate, dans son proême à ce discours, s'attaque aux sophistes; il n'est nullement question d'Hélène. Or le discours en question consiste à faire l'éloge d'Hélène. Il n'y a rien de commun entre les sophistes et Hélène. Cet exemple montre à quel point le proême du genre démonstratif est libre. Il n'a pas du tout à annoncer ce qui va suivre. Ce qui rend cependant le proême d'Isocrate parfait, c'est qu'il l'a parfaitement rattaché à son discours principal, qui est l'éloge d'Hélène. Après avoir insisté contre les sophistes qui choisissaient des sujets triviaux, il dit: "Moi, si j'avais à choisir un sujet valable, je choisirais Hélène". C'est donc le lien qui importe. Voilà pourquoi le prélude en musique est une parfaite similitude du proême démonstratif. Pensons à Prélude et Fugue de

Jean-Sébastien Bach: le prélude n'y annonce pas du tout le thème de la fugue. En d'autres termes, on ne reconnaît pas dans le prélude le thème principal de la fugue. L'unité tonale suffit. Elle est cependant tout à fait essentielle: si la fugue est en ré majeur, le prélude doit être aussi en ré majeur. Hormis cette exigence, ce lien, le compositeur peut choisir n'importe quel air; l'air du prélude n'a pas de rapport avec l'air principal.

Le proême est le commencement du discours, comme le prologue en poésie et le prélude en musique; tous sont en effet des commencements et comme ce qui fraie le chemin à ce qui suit. Le prélude est semblable au proême démonstratif. En effet les musiciens, dans le prélude, peuvent jouer ce qu'ils veulent, qu'ils lient par l'intonation; de même dans les discours démonstratifs il faut écrire de cette façon: tout ce que veut dire celui qui parle, il s'y laisse aller et le lie. Le proême de l'éloge d'Hélène d'Isocrate en est un exemple. Il n'y a en effet rien de commun entre les sophistes et Hélène. Et même si on disgresse, cela convient, que tout le discours ne soit pas uniforme.<sup>1</sup>

#### B. Le proême du genre judiciaire.

##### a) le de causa

Il en va tout autrement dans le cas du proême au genre judiciaire. C'est le prologue de la tragédie qui en est la similitude appropriée. Ce prologue doit annoncer ce qui va suivre. Celui qui compose un prologue - qui sera d'ailleurs très bref - n'a pas la liberté de celui qui composait le proême du genre

---

1. Aristote, Rhétorique, 3, 14.

démonstratif. C'est ainsi qu'Homère annonce dès le début de l'Iliade qu'il sera question d'Achille: il va chanter la colère d'Achille. Le prologue, qui est le commencement d'un chant, a pour fin principale d'être le "specimen futuri carminis"<sup>2</sup>: il est comme un échantillon du chant qui va venir, il doit d'avance en donner une idée.

Grâce à cet échantillon ou exemplaire, l'auditeur peut prévoir. Voilà quelque chose dont il n'était pas du tout question dans le premier cas: on ne peut pas, en entendant un prélude de Bach, par exemple, prévoir ce que sera la fugue. Tandis que dans le cas de la poésie, l'auditeur doit savoir ce dont il sera question: de quel héros, etc, de telle sorte que son esprit ne demeure pas en suspend et dans l'incertitude.

Récapitulons un peu toutes ces notions, qui nous seront très utiles et même nécessaires pour l'intelligence du proème philosophique: Aristote nous propose deux similitudes: le prologue, similitude du proème du genre judiciaire; le prélude, similitude du proème du genre démonstratif. Mais en même temps, Aristote se trouve à souligner l'opposition entre les deux similitudes. On a donc déjà ici trois principes de manifestation. Non pas des principes universels ou des définitions abstraites, mais deux similitudes et un opposé.

Le proème du genre judiciaire, avons-nous dit, se compare au prologue. De même en effet que le prologue en poésie doit annoncer et manifester ce qui va suivre, de même le proème du genre judiciaire doit "finem

---

2. Aristote, Rhétorique, 3, 14.

institutae orationis aperire"<sup>3</sup>: rendre manifeste la fin du discours. Il faut que l'orateur dise aux auditeurs de quoi il entend parler, cela est tout à fait essentiel.

Cependant il est entendu que s'il s'agit d'un discours au Barreau - avocat de la Couronne, avocat de la défense - , où la cause est connue, il n'y a nulle nécessité d'un proème. On a dit en effet qu'il faut dans un proème que l'orateur instruise l'auditeur de la cause, mais si la cause est connue, nul besoin de proème. Mais s'il y en a un, il doit annoncer la cause.

b) l'extra causam

Très souvent cependant, l'orateur ne peut pas se contenter d'annoncer purement et simplement ce qui va suivre. Il a affaire à des auditeurs qui peuvent être indisposés, qui ne lui sont pas favorables. Il doit donc se les rendre favorables, en les rendant bienveillants. D'autre part, il a quelquefois en main une cause qui n'est pas très brillante. Si donc il insistait trop sur la cause - qu'il doit de toutes façons annoncer - cela serait de nature à indisposer ou à heurter les auditeurs ou à se les rendre défavorables.

Normalement, au point de vue dispositions, l'orateur doit rendre les auditeurs bienveillants, mais si la cause est bonne, il doit les rendre attentifs. Quand par ailleurs l'orateur instruit les auditeurs de la cause, il les rend dociles (d'une docilité intellectuelle: il s'agit de connaître). Mais ici, quand il s'agit des dispositions de l'auditeur, il s'agit de rendre bienveillant et de rendre attentif. Mais quelquefois - cela montre la contingence ici - la

---

3. Aristote, Rhétorique, III, 14.

cause est telle qu'il vaut mieux pour l'orateur de détourner l'attention. Cela sera très intéressant comme opposé du proème philosophique, car ce procédé n'aura bien sûr aucun sens en philosophie.

Ce qui concerne les dispositions de l'auditeur, ce que l'orateur doit faire en vue de bien disposer son auditoire, Aristote appelle cela des médicaments. On a en somme d'une part ce qui est tout à fait essentiel: annoncer ce qui va suivre, instruire de la cause. Si maintenant, comme il arrive souvent, l'orateur doit aussi bien disposer son auditoire, il devra utiliser ce qu'Aristote appelle des remèdes ou médicaments: rendre bienveillant, rendre attentif, détourner l'attention.

On appelle cela des médicaments parce qu'à parler absolument, rendre bienveillant, rendre attentif, sont des éléments "extra causam", étrangers à la cause.

Ces notions sont très simples mais seront très précieuses lorsque nous recueillerons ces différents éléments, en vue de faire le partage et voir ce qui conduit au proème philosophique. Nous devrons en effet laisser tomber certains éléments.

Au fond, "extra causam", cela revient à dire ceci: tandis que le proème du genre démonstratif était très libre, le proème du genre judiciaire est plus rationnel. Surtout si nous considérons ce qu'il comporte de tout à fait essentiel et de tout à fait propre: l'orateur s'y adresse à l'auditeur en tant qu'auditeur qui demande à être instruit sur la cause. Tout le reste est étranger à la cause, mais sera nécessaire parce que l'orateur doit persuader. Persuader est en effet la fin de tout orateur. Si donc il ne peut pas persuader sans enlever certains obstacles que sont les indispositions de l'auditeur, il devra faire plus que simplement annoncer la cause; il

devra en outre avoir recours à ce qu'Aristote appelle des médicaments, qui sont des éléments étrangers à la cause comme telle.

Aristote passe ensuite au proème du genre délibératif. On peut se demander pourquoi il ne donne que quelques lignes à son sujet. C'est que dans le cas du genre délibératif, quand les gens se réunissent en assemblée, ils savent la cause, ils sont sensés savoir à l'avance de quoi il sera question.

En examinant les proèmes rhétoriques, nous avons en somme rencontré trois fins, qu'on retrouvera d'ailleurs, mutatis mutandis, dans le proème philosophique: rendre docile, quand on instruit de la cause; rendre bienveillant et rendre attentif.

### C. Discours oratoire et discours philosophique.

Nous nous servirons maintenant de ce chapitre quatorze du troisième livre de la Rhétorique, uniquement consacré au proème rhétorique, comme principe de manifestation pour le proème philosophique. Mais auparavant, il est bon de noter une chose: même si nous trouvons dans ce chapitre quatorze certaines similitudes du proème philosophique, même si le proème rhétorique peut devenir, avec certaines distinctions, une similitude du proème philosophique, il reste cependant qu'il y aura toujours un grand dissimile.

Cette dissimilitude s'explique fondamentalement par la diversité des sortes de discours. Il faut se référer ici à la fin de la leçon sept du premier livre du Peri Hermeneias, qui porte sur la définition de l'énonciation, où Aristote distingue plusieurs sortes de discours: le discours énonciatif, interrogatif, optatif, déprécatif, etc. Et il ajoute que comme ce traité Peri Hermeneias est ordonné à la démonstration,

il ne sera ici question que d'une espèce de discours, à savoir le discours énonciatif. Le titre du traité l'indique d'ailleurs: peri hermeneias, c'est de interpretatione, c'est-à-dire de enunciatione. C'est la raison de cela qui nous intéresse particulièrement ici: parmi les discours, seul le discours énonciatif significat verum absolute<sup>4</sup>, c'est-à-dire le vrai objet de l'intelligence; tandis que les autres discours comportent un aspect affectif. Voilà pourquoi Aristote dit que "les autres discours relèvent de la poétique et de la rhétorique". La poétique et la rhétorique ont en effet pour fin la persuasion. Or la persuasion - persuader par opposition à convaincre - comporte un élément d'appétit. Les discours affectionis, si on peut s'exprimer ainsi, qui ne signifient pas l'objet de l'intelligence comme tel, sont laissés à la rhétorique et à la poétique. En logique au sens strict, ordonnée à la démonstration, on s'en tient au discours énonciatif.

Cela montre l'opposition très forte entre rhétorique et philosophie. L'orateur vise à persuader, le philosophe à convaincre. Il s'intéresse à l'objet de l'intelligence, tandis que l'orateur est concerné par l'intelligence en passant par les sens et l'appétit.

Ainsi donc, même si, comme on l'a dit, le proème rhétorique peut manifester certaines choses concernant le proème philosophique, il reste qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit qu'il existe une grande dissimilitude entre philosophie et rhétorique. On pourra extraire du proème rhétorique certains éléments, mais il n'en demeure pas moins que le discours oratoire sera toujours très différent du discours proprement philosophique. Et donc le proème aussi.

4. In I Peri Herm., lect. 7, no 85: "ipsa sola (oratio enunciativa) absolute significat conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum".

Nous avions cependant besoin de passer par le chapitre quatorze de la Rhétorique (livre III), car nous allons pouvoir en extraire des éléments qui nous aideront à comprendre ce qu'est le proème philosophique. Au fond, tout ce que nous ferons concernant le proème sera une question de similitudes et d'oposés.

D. Réflexion sur le mode d'enseignement impliquée en Rhét. III, 14.

Parce qu'il comporte des similitudes, un opposé et un exemple, le chapitre 14 du troisième livre de la Rhétorique constitue, on l'a dit, un modèle d'enseignement, un exemple admirable de manuductio. On pourrait lui appliquer, en faisant les transpositions qui s'imposent, ces paroles de saint Augustin à propos d'un passage de l'évangile de saint Matthieu: "Haec similitudines rerum, in locutionibus vel observationibus figuratis, rationales mentes utiliter et suaviter movent".<sup>5</sup> Notre esprit en tant que raison (rationales mentes, par opposition à intellectuales mentes) implique discours et dépendance envers le sens. Les similitudes bien choisies le "meuvent avec utilité et douceur". Suaviter veut dire agréable, délectable; cela est lié à ce qui est facile. C'est ainsi que Corneille de Lapierre parle de la façon de connaître Dieu à travers des figures et des symboles corporels qui représentent les choses spirituelles facilior et suavior.

Dans le cas d'un exemple tout à fait proportionné, on parlera aussi de suaviter. Le mot s'oppose alors à fortiter, ce qui renvoie à la façon dont meut le syllogisme, instrument très contraignant. L'intelligence en a certes besoin, mais pas au début.

5. S. Thomas, Catena Aurea, I, In Matthaeum, XV, 10-12 comm. 2.

Précisons que dans les deux textes que nous venons de citer, suaviter est lié à sens figuré. On peut cependant élargir et parler de suaviter toutes les fois que, selon l'expression de Denys, on a ratio quae connutritur sensibus<sup>6</sup> : une raison non pas détachée du sens, mais nourrie avec lui.

Nous distinguons donc différentes significations de suaviter, dans l'ordre: en un premier sens, on meut l'intelligence suaviter par un discours comportant des mots au sens figuré. En un deuxième sens, par un discours comportant des similitudes, des exemples, des opposés, mais où les mots gardent leur sens propre. Ainsi, quand le prélude devient similitude du proème démonstratif, prélude garde son sens propre: on ne lui donne pas un autre sens. Il manifeste tout simplement autre chose.

Donnons comme trois exemples de ce mode selon lequel l'intelligence est conduite suaviter, mais à l'intérieur d'un discours où les mots conservent leur sens propre. Premièrement, l'intelligence est conduite par cet instrument qu'est le mythe. Cela est particulièrement délectable. Deuxièmement, l'intelligence est conduite par une interrogation bien menée et qui s'appuie autant que possible sur des exemples. C'est la forme du dialogue. Cela se lit facilement et prépare à un traité plus rigoureux. C'est ainsi par exemple que, dans l'enseignement de la rhétorique, le De oratore de Cicéron peut être présenté avant la Rhétorique d'Aristote. De même, le dialogue entre Socrate et le jeune Hippocrate, dans le Protagoras de Platon, dispose l'intelligence à comprendre ce qu'est un sophiste. Troisièmement, l'intelligence peut être conduite suaviter avec des exemples, des similitudes, des opposés, mais cette fois par mode d'affirmation. C'est ce que fait Aristote au chapitre 14 du troisième

6. De divinis nominibus, c. 7, 1. 1.

livre de la Rhétorique, qui constitue un bel exemple d'enseignement proportionné, de manuductio parfaite. Ce type d'enseignement est comme un lait qui nourrit l'intelligence. S'opposant à Duns Scot, esprit très compliqué, Cajetan dit: "Ego autem peripatetico lacte nutritus nihil in aere loquor". Si quelqu'un n'a pas été nourri de ce lait, n'a pas d'abord reçu du plus facile et délectable comme nourriture, il n'est pas question de faire sérieusement de la philosophie avec lui. C'est d'ailleurs un lait dont on ne peut jamais être sevré. Même une fois qu'elle a atteint l'universel, l'intelligence en a toujours besoin. Elle doit constamment être nourrie dans le sens.

Il est très rare qu'on rencontre un verbe suaviter chez Aristote. Ordinairement, le discours d'un grand maître comme Aristote comporte un verbe très bref, très concis et donc très difficile. Il appartiendra à d'autres intelligences de diviser ce verbe. Et plus on divise le verbe, plus on le rend proportionné.

## CHAPITRE II

## NATURE ET FINS DU PROEME PHILOSOPHIQUE

## A. Du proême rhétorique au proême philosophique.

Sachant ce qu'est le proême rhétorique, on peut s'étonner de retrouver le même mot en philosophie. Tous les commentaires de saint Thomas, par exemple, parlent du prooemium d'Aristote. Mais le sens du mot ne peut être le même que celui qu'il a en rhétorique. Tant qu'on parle de proême judiciaire, de proême démonstratif, cela demeure des proèmes rhétoriques, mais en philosophie, le sens du mot proême va changer. Avant même de définir le proême philosophique, on peut avoir l'évidence de cela, puisqu'Aristote a bien spécifié que le philosophe s'en tient à l'énonciation et laisse les discours comportant un élément affectif à la rhétorique et à la poétique. Cependant, cette diversité n'est pas équivocité puisque la signification du mot en rhétorique conduit à l'intelligence du proême philosophique. On a donc deux sens différents, deux définitions du mot proême, mais qui entretiennent entre eux quelque rapport.

En un premier temps, on a considéré le proême rhétorique pour lui-même. Voici maintenant que la doctrine concernant le proême rhétorique comporte quelque chose qu'il faut extraire en vue de former la définition du proême philosophique. En somme, la définition du proême philosophique ne peut pas être

formée indépendamment de la première définition rattachée au mot proême. Il y a un ordre entre les deux. Or qui dit ordre dit per prius et posterius.

a) le processus de formation d'un mot analogue

Voilà justement ce qu'est le mot analogue: un mot à multiples significations comportant un certain ordre; un mot qui se dira d'abord d'une certaine chose et ensuite d'une autre. A ce propos, monseigneur Félix-Antoine Savard s'exprime magnifiquement. Il dit que "nos pères nomenclateurs convertissent les mots à de nouveaux usages. Il agrandissent la mesure verbale".<sup>7</sup>

On sait que - c'est là la règle la plus fondamentale du mot analogue - contrairement au mot univoque, où la définition propre se trouve également dans tous les signifiés, dans le cas du mot analogue, la définition propre ne se vérifie que d'un seul.<sup>8</sup> Ainsi, sain ne se dit d'abord proprement que de l'animal; ensuite on appellera saine l'urine, parce qu'elle est signe de cette santé de l'animal et on parlera d'un remède sain, parce qu'il est cause de santé. Dès que quelqu'élément de cette définition propre est enlevé, le mot ne peut plus être entendu en son acception la plus propre.<sup>9</sup>

Le cas du mot art fournit un bel exemple de cela: désignant d'abord la vertu pratique qui consiste à transformer physiquement la matière, le mot en vient à signifier la poésie, dont la matière n'est pas objet d'opération transitive, et même la logique, qui ne procède pas de l'intelligence pratique, ne porte pas

7. Le Paysan et la nature, dans l'Abatis, p. 185.

8. Cf. Ia, q.16, a.6.

9. Cf. Q.D. De Veritate, q.4, a.2.

sur du contingent, mais où l'on trouve encore une certaine oeuvre. Ainsi donc, du moment qu'on laisse tomber un élément de la première définition, on passe à une autre définition. Cela revient à dire que le processus de la raison qui forme le mot analogue consistera à retrancher, à conserver et à ajouter. C'est le processus que nous allons observer dans le cas du mot proême.

b) la formation du sens analogue du mot proême

1. les éléments à retrancher

Demandons-nous donc d'abord: en vue de la formation de la définition du proême philosophique, que faut-il retrancher dans les définitions des proèmes démonstratif et judiciaire? En raison de son caractère libre et par conséquent pas assez rationnel, le proême démonstratif doit être écarté. Il nous aura tout de même fourni un bel opposé. Il est clair que le proême rhétorique sera similitude du proême philosophique dans la mesure où il comporte déjà du rationnel. Or ce caractère rationnel se rencontre dans le proême judiciaire.

2. les éléments à conserver

Que faut-il conserver des éléments de la définition du proême judiciaire? Qu'il fait partie du discours, qu'il doit instruire de la cause, qu'il s'adresse à l'auditeur en tant qu'auditeur. Ce sont les éléments tout à fait propres. Qu'en est-il des médicaments? Faut-il les conserver ou les laisser tomber? A première vue, il semblerait qu'il faille les laisser tomber. Pourquoi ce mot médicament? Il s'agit de dispositions des personnes, dispositions qui concernent l'appétit. Or en philosophie, s'adresse-t-on à l'appétit? Certes non. Mais d'autre part, même

si les médicaments sont étrangers à la cause, ils visent deux fins, à savoir rendre bienveillant et rendre attentif, qui paraissent fondamentales pour le proème philosophique.<sup>10</sup>

### 3. les éléments à ajouter

N'oublions cependant pas qu'entre le proème judiciaire et le proème philosophique, il n'y a que similitude: ce n'est semblable que sous un certain rapport, secundum quid.

Dans le proème judiciaire, avons-nous dit, on distingue le de causa, qui vise à rendre docile, et l'extra causam (les médicaments) qui vise à rendre bienveillant et à rendre attentif. Dans le proème philosophique, par ailleurs, il est un point principal qu'on n'y peut jamais négliger ou omettre: il faut annoncer ce dont on va parler. C'est dire que le propos (σκοτός, intentio libri) constitue le principal élément du proème philosophique. Il dévoile ce que l'auteur entend faire, ce qu'il se propose de vous enseigner.

Quant aux fins du proème philosophique, saint Thomas en distingue trois: "celui qui fait un proème vise trois choses. D'abord de rendre l'auditeur bienveillant. Ensuite de le rendre docile (docilis). Enfin de le rendre attentif".<sup>11</sup> Mais alors que dans le cas du proème judiciaire, les éléments visant à rendre l'auditeur bienveillant et attentif étaient extra causam, ce qui, dans le cas du proème philosophique, concerne la bienveillance et l'attention de l'auditeur n'est pas extra scientiam ou extra doctrinam et n'est donc pas médicament. Voilà pourquoi ces deux fins aussi se retrouvent dans le proème philosophique.

10. Cf. In I De Anima, lect. 1, no 2.

11. In I De Anima, lect. 1, no 2.

### B. Les fins du proème.

Explicitons maintenant chacune des trois fins du proème philosophique.

#### a) rendre docile

Que veut dire reddere docilem? On en a une bonne indication simplement à examiner comment Aristote, dans son proème au traité De l'âme, rend l'auditeur docile: "... praemittendo ordinem et distinctionem tractatus".<sup>12</sup> On rend docile en manifestant l'ordre et la distinction du traité. Or quelle est la faculté intéressée à l'ordre et à la distinction? L'intelligence, bien sûr. Cela nous amène à distinguer une double docilité.

On parle d'abord de docilité au sens de docilité morale. Saint Thomas en parle dans la Secunda Secundae comme partie intégrale de la vertu de prudence. Il dit qu'il relève de la docilité que quelqu'un soit bene disciplinae susceptivus<sup>13</sup>: qu'il soit capable de bien recevoir l'enseignement. C'est en ce sens que, dans le langage courant, on dit d'un enfant, par exemple, qu'il est docile. On a cette docilité lorsque chez un homme la volonté applique bien l'intelligence à recevoir la doctrine. Voilà pourquoi, dans son petit opuscule De Commendatione Sacrae Scripturae, saint Thomas pose cette docilité comme première qualité et condition du disciple. Il dit qu'un homme qui est vraiment docile "sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum": la volonté applique l'intelligence à se pencher souvent, avec sollicitude et révérence, sur des verbes de maîtres. Il s'agit d'une stabilité strictement du

12. In I de Anima, lect. 1, no 2.

13. IIaIIae, q. 49, a. 3.

côté moral: la volonté est attachée à la saine tradition et plus elle l'est fortement, plus elle appuie fortement l'intelligence à s'exercer.

Quand par ailleurs saint Thomas explique que le proême d'Aristote au traité De l'âme rend l'auditeur docile en manifestant l'ordre et la distinction du traité, il est clair qu'il s'agit d'une toute autre docilité, qui concerne l'intelligence comme telle. On peut dire aussi de cette docilité qu'elle permet d'être bene disciplinae susceptivus, mais il faut alors l'entendre dans un sens purement intellectuel: le maître propose certaines notions dont le disciple a besoin pour recevoir la doctrine, pour bien comprendre l'enseignement. En somme, dans l'expression bene disciplinae susceptivus, le mot bene peut avoir deux sens tout à fait différents. Cela tient à ce que "en matière de connaissance on peut considérer un double bien: le premier se rattache à l'acte même de connaissance. Un tel bien relève des vertus intellectuelles, (qui s'exercent) pour que dans chaque cas l'homme juge ce qui est vrai."<sup>14</sup> Mais outre ce bien où n'intervient aucun élément étranger à l'intelligence, on en distingue un autre qui relève non pas purement et simplement de la connaissance, mais de l'appétit, quoique toujours en matière de connaissance. Ce bien consiste en ce que "l'homme ait l'appétit rectifié (rectum) d'appliquer la puissance cognoscitive ainsi ou autrement, à ceci ou à cela".<sup>15</sup> Dans l'exercice de cette application, la volonté est maîtresse. Rectifiée par la vertu morale, elle s'appliquera avec modération, plutôt qu'avec audace et présomption.

14. IIa IIae, q. 166, a.2, ad 2.

15. Ibid.

b) rendre bienveillant

Mais alors qu'il est manifeste, dans le cas de la docilité comme fin du proême philosophique, qu'il ne s'agit pas d'une docilité morale, puisqu'il n'est aucunement question de l'appétit, cela est plus difficile à voir dans le cas de l'autre fin, à savoir rendre bienveillant. Le mot peut ici nous jouer un vilain tour: qui dit benevolens n'implique-t-il pas la volonté? Faudrait-il aller jusqu'à dire que cette fin est de l'ordre du médicament, qu'elle est extra scientiam? Qu'il s'agirait de vaincre ou de surmonter les indispositions des personnes, comme en rhétorique? Il est sûr que dans benevolum, la notion de bien intervient, puisqu'on rend bienveillant en montrant l'utilité et la dignité de la discipline, donc sa bonté: plus une discipline est élevée, plus le bien de l'intelligence spéculative est parfait. Il n'y a cependant rien d'extra scientiam en cette manifestation du bien. Il faut savoir ici que "le bien peut être considéré selon une connaissance spéculative, pour autant qu'on considère seulement sa vérité, comme lorsque nous définissons le bien et que nous montrons sa nature. Il peut aussi être considéré de façon pratique, s'il est considéré comme bien: c'est-à-dire, s'il est considéré en tant qu'il est la fin d'un mouvement ou d'une opération".<sup>16</sup> Or le proême philosophique rend l'auditeur bienveillant en proposant une connaissance purement et simplement spéculative du bien que constitue la science à étudier. Qu'on se réfère, encore une fois, au proême au traité De l'âme. Comment Aristote rend-il l'auditeur bienveillant? En montrant l'utilité et la dignité de cette science, par des énoncés purement spéculatifs tels que "toute science est bonne", "une science est meilleure qu'une autre soit en raison de la certitude, soit parce qu'elle porte sur des choses meilleures"

16. Q.D. De Veritate, q. 3, a. 3, ad 9.

etc. Bien sûr, en s'adressant à l'auditeur de cette façon-là, ce dernier, si sa volonté est bien disposée, va appliquer son intelligence à l'étude, mais cela sera consécutif au proème. L'étude de la science de l'âme pourra devenir la fin de mon opération, mais qu'il en soit ainsi n'entre pas dans le proème comme tel. Cela ne fait que suivre naturellement, si la volonté est bien disposée.

c) rendre attentif

La même distinction s'applique concernant la troisième fin du proème philosophique: rendre attentif. En effet, que montre Aristote lorsqu'il veut rendre attentif? La difficulté de la science. Ses énoncés à ce sujet sont spéculatifs, ils s'adressent à l'intelligence. C'est pourquoi justement en philosophie - contrairement à la rhétorique, où tout ce qui vise à rendre bienveillant et attentif est extra causam, - aucune des trois fins du proème ne renvoie à de l'extra scientiam.

d) fin, moyen et matière du proème

Et comment atteindre ces fins? Comme toujours, la fin est le grand principe à la lumière duquel on découvre les moyens. Pour rendre docile, par exemple, il faut manifester l'ordre. La manifestation de l'ordre est le moyen et l'ordre lui-même constitue ce qu'on pourrait appeler la matière du proème. Un proème philosophique comporte, avons-nous dit, trois fins. Il faut savoir ici qu'un proème peut être plus ou moins complet. Il n'est pas toujours nécessaire, par exemple, de rendre bienveillant. A supposer qu'on donne un enseignement sur la logique, il faut manifester l'utilité et la nécessité de la logique, mais lorsqu'on arrive à un deuxième traité, tel le Peri

Hermeneias, il faut aussi un proème, mais on peut se contenter de rendre docile. Il n'est plus question de rendre bienveillant pour la logique, puisque c'est déjà fait. Il est à remarquer qu'il arrive très rarement qu'Aristote compose un proème complet. A notre connaissance, son proème au traité De l'âme en est un, ainsi que son proème à la Métaphysique. Il faut le commentaire de saint Thomas pour être en mesure de voir assez distinctement que ce proème comporte vraiment les trois points. Dans le De Anima, cela est très explicite: saint Thomas dit par exemple qu'Aristote rend attentif en manifestant la difficulté du traité. Tandis que dans la Métaphysique, ce n'est pas dit de la même façon: pour exprimer la très grande difficulté de la métaphysique ou de la sagesse, Aristote dit non est possessio humana.

Presque toujours, Aristote se contente de rendre docile. Ce que les commentateurs grecs ont apporté de nouveau, c'est qu'ils ont dégagé, à la lumière des trois fins du proème et en particulier de la fin qui est de rendre docile, la matière. Non seulement on sait que le proème philosophique doit rendre docile, mais les Grecs nous enseignent distinctement comment. Ils ont décomposé le proème en plusieurs éléments. Alors que dans le De Anima, les moyens en vue de réaliser les fins du proème ne sont manifestés que in communis, chez les commentateurs grecs, ces moyens et les matières du proème sont manifestés in speciali. Saint Thomas dit en effet qu'Aristote rend docile "en montrant l'ordre du traité"; il n'y a cependant pas que cela. Les Grecs nous fournissent donc une aide précieuse, car ils descendent dans la concrétion et décomposent le proème. Grâce à eux, nous allons vers une connaissance de plus en plus précise et exacte du proème.

## C. La nature du proême.

## a) un principe de direction pour toute l'oeuvre

Les Grecs ont nommé têtes (κεφαλαῖ) les éléments dont est composé le proême: le σκοπός (propos) est une tête, le titre en est une autre, etc. Pourquoi ce nom? Comme le dit saint Thomas, "la tête est proprement un membre de l'animal qui est principe et directeur de tout l'animal".<sup>17</sup> Il est facile de transposer. Du fait qu'elle est un membre de l'animal, la tête fait partie de l'animal. De même le proême fait partie du traité. Et de même que la tête dirige tout l'animal, de même cette partie du traité qui est le proême a pour fin de diriger tout le traité. Cela permet d'entrevoir que le proême sera comme un universale in causando. Loin d'être quelque chose de particulier, il embrasse, il nous fait voir d'une certaine façon toute l'oeuvre.

## b) conséquences pour le choix du mot

Notons que cette causalité pour ainsi dire universelle du proême en regard à l'ensemble de l'oeuvre est comme déjà indiquée dans le mot lui-même: προούμον, littéralement "devant le chemin": le proême est un verbe bref qui trace le chemin. En rhétorique, comme on le sait, les Grecs ont appelé προούμον cette partie du discours qui vient au début et dans laquelle, du moins dans le genre judiciaire, l'orateur devait préparer ses auditeurs en leur annonçant de quoi il allait parler, de quelle façon, quelles seraient les principales parties de son discours, etc. Etendu à la philosophie, le mot en est venu à signifier cette partie essentielle d'un enseignement

17. IaIIae, q. 84, a. 3.

qui, en un verbe bref venant au début, trace la voie à suivre et dirige toute l'oeuvre. C'est un sens très précis qu'il faut absolument conserver. Comme on l'a dit plus haut, προούμον ne possède malheureusement pas d'équivalent exact en français courant. Introduction? non. Quoique assez voisin, introduction ne rend pas exactement. Introducere, c'est conduire dedans, conduire à l'intérieur. Ainsi Porphyre a intitulé son traité des prédictables Εἰσαγωγὴ, à savoir introduction. On ne peut pas dire, cependant, que ce traité annonce les Prédicaments. Avant-propos? Cela ne va pas non plus, car un des éléments principaux du proême est justement le propos. Comment appeler avant-propos ce qui renferme déjà une indication du propos. Prologue? Prologue dit, littéralement, avant le discours. Certes le proême précède l'oeuvre comme telle, lui aussi, mais proême dit plus que cela. Des notions prérequesises peuvent aussi venir avant, et pourtant elles n'entrent pas dans le proême. Le proême se doit d'annoncer ce qui vient après.

Voilà pourquoi nous croyons qu'il faut de toute nécessité faire revivre le mot proême. Et même si, quand on l'a formé, il n'avait qu'une signification rhétorique, il faut étendre sa signification et lui donner une signification philosophique, dont nous avons absolument besoin.

S'il existe un mot synonyme de proême, ce serait argument, au sens où l'on parle de l'argument d'une oeuvre dramatique, par exemple. Signalons ici, en passant, que le seul fait de nommer le prologue en poésie argument est un signe du caractère plus rationnel de la poésie, en comparaison avec la musique, où l'on trouve des préludes. Voilà pourquoi le prologue servira de similitude pour le proême judiciaire, qui à son tour servira de similitude pour le proême philosophique.

Il est très intéressant de voir en vertu de quel ordre de significations le mot argument en vient à désigner le prologue poétique. En un premier sens, argument signifie argumentation, c'est-à-dire l'acte de la raison qui discourt des principes aux conclusions. Mais parce que toute la vertu de l'argumentation repose sur le moyen terme, on appelle parfois le moyen terme lui-même argument. Enfin, parce que le moyen terme contient virtuellement la conclusion, on appelle argument les proèmes, car ils contiennent une brève anticipation de toute l'œuvre: "librorum prooemia argumenta vocantur, in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis sequentis".<sup>18</sup>

c) un magnum virtute

1. une brève annonce de toute l'œuvre

Voilà justement une bonne définition du proème: praelibatio brevis totius operis: le proème est ce qui annonce ce qui va suivre et cette annonce concerne toute l'œuvre, tout le traité. C'est ce qui fait du proème un magnum virtute, quoique parvum quantitate. C'est déjà vrai du prologue, qui donne un avant-goût bref mais de toute l'œuvre.

2. un magnum virtute sui generis

Il faut cependant faire bien attention, ici. Le proème est un magnum virtute, mais sui generis. Comparons-le à la graine, à la semence jetée en terre. Très petite au point de vue quantitatif, celle-ci sera néanmoins au principe de la production d'un grand arbre.<sup>19</sup> Aussi est-elle dite grande virtuellement, quoique petite quantitativement.

18. Q. D. De Veritate, q. 14, a. 2, ad 9.

19. Cf. S. Thomas, In I De Caelo, lect. 9, no 97.

Remarquons bien cependant que considérée en elle-même, la graine comporte beaucoup de potentialité; même s'il en sortira quelque chose de grand, la graine comme telle est en puissance.

C'est pourquoi nous avons dit que le proème était un magnum virtute sui generis. Car ce qui est donné, dans le cas du proème, est en acte. De ce point de vue, il ne s'agit pas d'un magnum virtute comme la semence ou le germe. Mais d'autre part, ce n'est pas à travers le proème qu'on va connaître tout le traité. Ce n'est qu'en parcourant le traité qu'on aura une connaissance de plus en plus pleine. Le proème pourrait donc se comparer à la foi, selon une des façons dont on la dit argument: praelibatio futurae visionis in qua veritas plenarie cognoscitur;<sup>20</sup> une sorte d'avant-goût où la vérité est donnée en acte, mais ne peut pas encore être saisie pleinement.

On a vu que la brièveté constituait une propriété essentielle du proème. On vient de dire par ailleurs qu'il renfermait beaucoup "virtuellement" et que ce qu'il contenait était donné en acte. Il n'est donc pas étonnant que cet énoncé de saint Thomas s'y applique parfaitement: "Plus un verbe est parfait, plus il est élevé et par conséquent plus simple et plus bref".<sup>21</sup> Ainsi, il arrive parfois qu'Aristote, en une ligne, indique son propos.

3. les perfections exigées par le proème de la part du maître et du disciple.

La nature même du proème fait voir qu'il exige de la part de l'intelligence qui le compose une grande détermination. Le proème ne saurait être le fait d'une intelligence en puissance. Il faut une intelli-

20. Super III Sent., d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

21. In Epistula ad Romanos, c.9, v. 28.

gence qui connaît très distinctement ce qu'elle entend proposer. La moindre imprécision serait très grave; la moindre erreur pourrait compromettre tout un traité. Aussi importe-t-il que l'intelligence s'y exprime, à l'instar de certains personnages de l'Ecriture, "definite et resolute praecisis ac brevibus paucisque verbis".<sup>22</sup> Son discours sera bref mais il contiendra beaucoup: "breve verbis, amplum rebus".<sup>23</sup>

Ces considérations laissent entrevoir comment le proême exige beaucoup à la fois de la part de celui qui le compose et de celui qui le reçoit. De la part du maître, le proême exige une très grande perfection. Le proême est le fait d'une intelligence déjà très déterminée, qui connaît en acte ce qui va suivre. De la part du disciple, le proême exige aussi une très grande perfection. On sait que parmi les conditions ou qualités du disciple, la première est la docilité. Or le verbe très grand, très élevé, qui exige de la part du maître une très grande détermination, exige justement de la part du disciple une très grande docilité. En pratiquant cette docilité, il est entendu que plus le disciple progressera dans l'étude du traité, plus il se rendra compte de la perfection du proême et par conséquent de l'intelligence qui en est au principe; car on juge le maître à son proême. Celui qui, après avoir parcouru plusieurs traités, a l'évidence de la perfection des proèmes qu'ils renferment, éprouve une très grande joie quand il lit un nouveau proême, car il s'attend à y trouver un principe de lumière extrêmement précieux.

On vient de voir que la docilité constituait la qualité la plus fondamentale du disciple. Examinons un peu, ad bonitatem doctrinae, les différentes conditions ou qualités du disciple, telles que les distin-

22. Cornelius a Lapide, In Isaiam, c. 10, v. 23.

23. Ibid.

gue saint Thomas dans son opuscule De commendatione Sacrae Scripturae. Elles sont au nombre de trois. Et signalons que ces trois qualités, que saint Thomas attribue au disciple, le maître doit les posséder aussi. La première, saint Thomas l'appelle humilitas. Il s'agit de la docilité morale. La deuxième, il l'appelle rectitudo sensus, que l'on peut traduire par rectitude du jugement. Rectitude renvoie à fermeté. Saint Thomas cite ici saint Paul: "Ut jam non simus sicut parvuli, fluctuantes". Comme le dit saint Thomas dans son commentaire de ce texte de l'Epître aux Ephésiens, l'enfant n'est fixé sur rien et croit n'importe quoi.<sup>24</sup> De même l'intelligence demeure souvent assez longtemps, sinon toujours, dans l'instabilité. Dans son commentaire à l'Epître aux Galates, saint Thomas, à l'occasion des mots de saint Paul: "insensati Galatae" (c. 3, v. 1), commente: "contrairement aux Grecs, qui étaient intelligents (acuti ingenii), les Galates étaient stupides (stulti), instables, lents à comprendre et indociles, comme les indociles Gaulois dont ils tirent leur origine<sup>25</sup> (attention: nous aussi tirons notre origine des Gaulois!). Instabilité s'oppose à fermeté. L'instabilité est le propre d'une intelligence qui n'a pas le discernement voulu. Ce discernement est le fait d'une intelligence capable de résoudre les conclusions dans les principes. Car qui dit résolution dit jugement et par conséquent certitude.

Enfin, la troisième qualité du disciple énumérée par saint Thomas, c'est la fécondité. Notons qu'il y a un ordre entre les trois. La docilité est la plus fondamentale: même si quelqu'un n'a pas tellement d'aptitudes au point de vue intellectuel, s'il a au

24. Cf. Super Ephesios, c. 4, lect. 5, no 2.

25. In Galatas, I, lect. 1, no 9. C'est nous qui soulignons.

moins été docile, s'il a écouté, il aura peut-être profité un peu.

#### 4. un opposé du proème

Un opposé du verbe bref mais très articulé du proème nous est fourni par Dickens, dans un ouvrage intitulé Great Expectations. Son texte est amusant, il est fondé en nature et nous permet de former un opposé:

My father's name being Pirrip, and my christian name Philip, my infant tongue could make of both names nothing longer or more explicit than Pip.<sup>26</sup>

Telle est la langue d'enfant: d'une brièveté... mais qui est due à quoi? A un manque d'articulation. La langue d'enfant n'est pas assez déliée pour former un verbe long et articulé. Au lieu de Philip Pirrip, l'enfant dit Pip.

Voilà un opposé manifeste du proème. Car quoique lui aussi très bref, le verbe du proème est très parfaitement articulé. Il est, à l'opposé du verbe d'enfant, un verbe d'intelligence, et d'une intelligence extrêmement valide, tellement déterminée qu'elle voit en acte ce qui va suivre.

26. Charles Dickens, Great Expectations, chap. 1, p. 1.

## CHAPITRE III

### PROEME ET ENSEIGNEMENT

Considérons maintenant le proème en le rattachant à l'enseignement.

#### A. Des règles pour enseigner avec art.

On sait que l'enseignement est un art et, comme tout art, comporte des règles. C'est ainsi par exemple que dans la Prima Pars (q. 117, a. 1), saint Thomas énonce des règles qui concernent le mode commun de l'enseignement. Il s'agit de choses dont l'enseignement doit absolument tenir compte. Il y est question entre autres de manuductio.

C'est par le respect de ces règles qu'on peut procéder, à l'instar de Denys, more eorum qui artificiose scientias tradiderunt:<sup>27</sup> suivant l'usage de ceux qui enseignent avec art.

Dans le cas de Denys, dans son traité des Noms divins, transmettre le savoir avec art, cela consiste

27. In De divinis nominibus, c. I, l. I, #1. L'expression artificiose ne se rapporte cependant pas toujours à l'art de l'enseignement; elle se rattache parfois à l'art logique. (cf. In I Peri Hermeias, lect. VIII, #108: "(Philosophus) artificiosissime procedit").

à faire précéder son propos principal par l'indication de certaines notions dont dépend l'intelligence de ce qui va suivre.<sup>28</sup>

### a) proême et notions prérequisites

Cela permet d'illustrer la distinction entre notions prérequisites et proême. De même que celui qui enseigne avec art doit, si cela est nécessaire, présenter ou proposer d'abord certaines notions qu'on appelle prérequisites, de même le maître qui enseigne avec art doit composer un proême. Ce proême pourra certes être plus ou moins complet, mais il devra toujours au moins contenir l'énoncé du propos: il faut que le maître annonce de quoi il va parler. A la différence du proême, les notions prérequisites pourront exiger des développements relativement longs.

Il faudra bien que le maître développe son verbe, s'il veut engendrer l'évidence de ces notions dont l'intelligence est prérequise à celle du propos principal. C'est ainsi que les deux premiers chapitres du traité des Noms divins sont loin d'être brefs. Parce qu'il avait pour fin d'engendrer l'évidence chez le disciple, Denys a dû développer son verbe.

Le cas du proême est bien différent. On a vu qu'il s'agissait d'un verbe bref annonçant ce qui va suivre. Le proême ne deviendra évident que par la suite, au cours du traité. Prenons par exemple le proême d'Aristote au De anima. Dans son commentaire, saint Thomas montre qu'un proême complet doit poursuivre trois fins: rendre l'auditeur bienveillant, docile et attentif. Cette troisième fin, le maître la réalise en manifestant les difficultés. Or si on lit pour la première fois cette partie du proême au De

28. Cf. In De divinis nominibus, c. 1, lect. 1, no 1.

Anima où Aristote signale les difficultés du traité, on est à peu près perdu. On ne peut pas avoir l'évidence de ce qui est dit.

### b) nécessité du proême dans l'enseignement

On a dit plus haut que l'enseignement, comme tout art en son exercice, doit se conformer à certaines règles. Précisons que parmi ces règles, les unes sont communes, les autres particulières. Et il faut bien voir que les premières, étant communes, sont universelles et nécessaires; elles se rattachent à la nature même de l'intelligence ou des choses. Les règles particulières, au contraire, seront plus ou moins contingentes, étant suggérées par des circonstances attachées à telles intelligences, ayant telle ou telle préparation etc.

Auquel de ces deux types de règles se rattache la nécessité de faire précéder d'un proême son enseignement? Aux règles communes. Le proême n'est pas quelque chose de facultatif dans l'enseignement. Le bien de l'intelligence l'exige. Composer un proême au principe d'un enseignement constitue une règle universelle et nécessaire, à l'instar des tout premiers principes, même dans l'ordre moral. C'est du commun, qui ne souffre pas d'exception, contrairement aux règles particulières qui concernent l'intelligence individuée du disciple.

Il faut savoir ici que tout enseignement comporte une double matière: ce qui est enseigné et celui à qui on enseigne.<sup>29</sup> C'est le bien de l'intelligence du disciple qui constitue la fin propre de l'enseignement. Or il faut distinguer ici un bien de l'intelligence universelle, qui fait abstraction du temps et du

29. Cf. Q.D. De Ver., q. 11, a. 4.

lieu, et un bien de l'intelligence individuée du disciple. Devant une intelligence individuée - ou des intelligences individuées -, le maître devra varier son enseignement. En plus des règles communes, il se trouve alors mesuré par des règles particulières. On n'enseigne pas la logique, par exemple, de la même façon à un jeune qui s'y applique pour la première fois et à un étudiant plus avancé. L'application des règles communes comportera certaines variations. Considérons, par exemple, l'enseignement de la dialectique. Le disciple reçoit pour la première fois un enseignement sur cette matière. Connait-il le conseil, acte de délibération dans l'ordre pratique? On partira de là comme d'une similitude de la dialectique. Connait-il la rhétorique, qui fournit la similitude la plus précise de la dialectique? On pourra utiliser cette connaissance et entrer assez directement en dialectique. Mais s'il ignore l'un et l'autre, il faut de toute nécessité commencer par lui donner au moins un aperçu substantiel de ce qu'est le conseil et surtout la rhétorique, dont on ne peut absolument pas se passer pour parvenir à l'intelligence de la dialectique. La dialectique est en effet inintelligible sans la rhétorique. Pour revenir au proème, on a dit qu'il se rattache aux règles communes de l'enseignement, nécessaires au bien de toute intelligence humaine. Partout et toujours, le maître doit au moins annoncer le propos. Il n'est pas toujours nécessaire de présenter tous les éléments du proème, mais on ne peut se dispenser d'annoncer ce qui va suivre, d'indiquer le sujet d'un cours ou d'un traité et, s'il n'est pas connu, le sujet de la discipline concernée. Cela est tout à fait fondamental.

B. Le proême et la foi humaine au principe de l'enseignement.

Le proême, avons-nous dit, n'engendre pas d'embûche l'évidence. Une certaine foi humaine doit être au principe de l'enseignement reçu et le proême, en raison même de sa brièveté et de sa perfection, commande justement cette foi de la part du disciple. Le proême a pour fin d'indiquer à ce dernier le propos, même s'il ne le comprend pas. Mais s'il n'est pas possible de donner tout de suite au disciple l'évidence, il reste qu'au fur et à mesure qu'il entrera dans le traité, on doit s'attendre à ce qu'il voit de mieux en mieux: il se rendra compte que le propos était bien indiqué, le titre bien choisi, le livre bien divisé, etc.

a) la nécessité de croire dans l'enseignement

Une expression de saint Thomas, à propos du proème d'Aristote au Peri Hermeneias, mérite ici de retenir notre attention. Il est question d'un point "quod nunc supponatur, posterius autem manifestabitur"<sup>30</sup> : on indique quelque chose, qu'on ne manifestera que par la suite. Mais comment traduire supponere, ici? On est ordinairement porté à traduire suppositio par hypothèse. La plupart du temps, ce n'est pas tellement mauvais. Mais ici, il faut écarter purement et simplement la notion d'hypothèse. Dans un proème, le maître propose en effet quelque chose dont il est certain, dont il a l'évidence. Ce n'est pas un problème hypothétique qu'il pose. Nous traduirions "supponere" par soumettre: le maître soumet à l'attention de son disciple certaines choses qu'il manifestera par la suite. Et que fait le disciple devant ces notions, ces vérités qui, en un verbe

30. In I Peri Hermeneias, lect. 1, no 7.

très bref, précis et élevé, lui sont proposées par le maître? C'est un cas de foi humaine. En attendant d'avoir plus d'évidence, il doit accepter cela; il doit tenir ces vérités comme vraies jusqu'au moment où il verra clairement si ce que le maître lui a présenté est vrai ou faux. Il n'y a pas que l'enseignement où la nécessité de croire se fait sentir. De façon générale, aucune vie sociale n'est concevable sans que les hommes ne s'en remettent les uns aux autres. Comme le dit saint Thomas, "parce que, dans la société (convictu) des hommes, il faut qu'un homme se serve d'un autre comme d'un autre soi-même, dans les choses où il ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'il se tienne aux choses qu'un autre sait et qui lui sont inconnues, comme aux choses qu'il connaît lui-même."<sup>31</sup> Il n'y a pas d'autres façons de procéder. Cela vaut tant pour la vie active que pour la vie spéculative et s'applique donc en particulier à l'enseignement. L'intelligence, celle qui débute surtout, doit savoir écouter; elle doit croire - du moins pour un certain temps - à ce qui est proposé par le maître et dont elle ne peut avoir encore parfaitement l'évidence. Aussi le grand reproche qu'on peut faire à Descartes et à Bacon, c'est leur rejet de la tradition. Ce sont des gens qui n'ont pas su écouter.

b) la racine de la nécessité de croire

La faiblesse de notre intelligence est cause de notre incapacité de voir avec évidence dès le début, surtout lorsqu'il s'agit des vérités les plus élevées.

En raison d'un défaut de notre part, les choses divines et nécessaires, qui sont les plus connaissables selon la nature, ne nous sont pas apparentes. De là vient que nous ne sommes pas

31. S. Thomas, In De Trin., q. 3, a. 1.

dès le début capables de les comprendre (ad harum inspectione idonei).<sup>32</sup>

Pensons également au cas où, dans l'enseignement, certaines notions dépassent le disciple mais doivent tout de même d'abord être énoncées. Pensons par exemple aux proèmes de saint Thomas. La plupart renferment des notions qui relèvent de la métaphysique et ne peuvent par conséquent pas être vues au principe. De ces notions nécessaires pour annoncer ce qui va suivre, l'intelligence ne pourra que plus tard avoir l'évidence.

Mais parce que c'est en vertu des choses que nous connaissons en dernier que sont connues celles que nous connaissons en premier, il faut aussi que dès le début nous ayons une certaine connaissance des choses qui sont de soi plus connaissables; ce qui ne saurait se produire si ce n'est par mode de foi (credendo). Et cela apparaît aussi dans l'ordre des sciences, car la science qui porte sur les causes les plus élevées, à savoir la métaphysique, est celle qu'il advient à l'homme de connaître en dernier. Pourtant, dans les préambules des sciences, il faut qu'on assume (supponantur) certaines choses qui sont manifestées plus pleinement en métaphysique; de là vient que chaque science a ses postulats (suppositiones), auxquels il faut que le disciple adhère fermement (quibus "oportet addiscentem credere").<sup>33</sup>

32. S. Thomas, In De Trin., q. 3, a. 1.

33. In De Trin., q. 3, a. 1. Cf. aussi Q.D. De Veritate, q. 14, a. 10.

c) la suppositio

Il serait erronné, avons-nous dit plus haut, de traduire suppositio par hypothèse. Il faut savoir ici, en rapport avec le mot suppositio, qu'au début des Seconds Analytiques, Aristote divise la proposition immédiate en deux membres: les per se nota omnibus d'un côté et les per se nota sapientibus de l'autre: ce qui est évident pour tous et ce qui est évident pour les sages. Les vérités très communes évidentes pour tous sont appelées "dignitates" ou axiomes, en raison de leur dignité. Ce sont les principes communs. Les autres, les per se nota sapientibus, sont les principes propres, appelés par Aristote θέσις (positio, en latin). Dignitates s'oppose donc à positiones.

Saint Thomas donne comme exemple de principe propre (ou positio): tous les angles droits sont égaux. Il fait remarquer que ce principe n'est pas connu de tous, car pour en avoir l'évidence il faut savoir ce que signifie angle droit. Il est cependant per se notum et immédiat, car l'attribut (l'égalité) entre dans la définition du sujet (l'angle droit). C'est pourquoi de tels principes sont reçus cum quadam positione.<sup>34</sup>

Aristote précise ensuite que le principe propre, qu'on appelle positio, peut être signifié de deux façons: sans verbe ou avec verbe. Dans le premier cas, on aura la définition, dans l'autre, la positio ou suppositio. En somme la proposition immédiate se divise en dignitas et positio et cette dernière se subdivise en définition ("animal raisonnable") et suppositio ("l'homme est animal raisonnable") .

34. In I Post Anal., lect. 5, no 49.

Ad bonitatem doctrinae - il s'agit d'une explication qui n'est pas absolument nécessaire pour le traité logique lui-même, mais qui nous donne une meilleure connaissance des principes - saint Thomas ajoute qu'il y a un autre sens de suppositio. Il ne faut pas penser ici à la notion d'hypothèse. Qui dit hypothèse dit incertitude. Or il s'agit plutôt ici de propositions certaines, mais démontrables. On sait que, communes ou propres, les propositions immédiates sont des propositions indémontrables. Mais ici, on va nommer suppositiones des propositions certaines mais démontrables, à condition qu'elles ne puissent être démontrées à l'intérieur de la même science. Par exemple, en géométrie, le postulat d'Euclide stipulant que d'un point à un autre point on peut conduire une ligne intermédiaire ne peut être démontré dans la géométrie elle-même. Le géomètre assume cette proposition, que le naturalis va démontrer. Le géomètre se trouve à recevoir d'une autre discipline. De même pour le musicus: la musique va assumer ce qui ne peut être prouvé que par des principes arithmétiques.

## CHAPITRE IV

## Les éléments du proême

Le proême, avons-nous dit plus haut, se compose de plusieurs éléments ou "têtes". Soulignons que cette diversité est nécessaire à la perfection du proême. De même en effet qu'une maison se compose de pierres diverses et de bois divers, ou que, dans le cas du corps de l'homme ou de l'animal, la perfection exige des membres divers, qui sont tous autant d'instruments de l'âme,<sup>35</sup> de même, pourrait-on ajouter, la perfection de l'intelligence dépend d'une diversité d'instruments. Cela pourrait s'entendre de toute la logique: notre raison doit former non seulement une définition, mais aussi division, énonciation, syllogisme etc. Mais ici nous allons nous contenter d'appliquer ce principe (perfectio integratur ex diversis instrumentis) au proême.

La perfection d'un proême exige plusieurs éléments. Le propos en constitue un des principaux, mais il ne suffit pas. Il faut aussi le titre, la division du livre, l'ordre de lecture, etc. Un de ces éléments, la divisio libri, témoigne également de ce que la perfection, dans l'ordre de l'intelligence, exige des parties diverses. Un livre, un traité ou même toute une science se composent nécessairement de parties diverses qui toutes concourent à sa perfection. Ainsi la science de la nature, par exemple,

---

35. Cf. In I Cor., 12, v. 12, no 732.

renferme plusieurs traités, en raison de la diversité des parties du sujet de cette science, comme l'a souligné saint Thomas dans le proème qu'il a composé au début de son commentaire au De Sensu et Sensato.

Ces divers éléments du proème, nous allons donc maintenant les analyser - du moins les principaux -, en nous appuyant sur ce qu'en ont dit les commentateurs grecs.

#### A. Le propos.

La plupart du temps, le propos (*σκοπός*) constitue le principal élément qui entre dans la composition d'un proème. Ammonius fait ressortir son importance en disant que celui qui ignore le propos ressemble au voyageur qui ne sait où il va.<sup>36</sup> Voilà pourquoi l'indication du propos est indispensable, dans quelque proème que ce soit. Il n'y a pas d'exception. Très souvent, d'ailleurs, Aristote se contentera d'indiquer le propos. Pensons par exemple à son proème au Peri Hermeneias.

Ammonius compare aussi le propos à la cible de l'archer.<sup>37</sup> De même que l'archer, en voyant la cible, sait où viser, de même l'intelligence, en prenant connaissance du propos, sait vers quel but elle doit tendre. Voilà pourquoi *σκοπός* sera traduit en latin par intentio.

Signalons également que le verbe grec *σκοπεύω* signifie voir de haut. Il ne s'agit pas d'une connaissance quelconque. On peut voir là comme un signe de

36. In Porphyrii Isagogen (texte grec édité par l'Académie de Berlin), 21, 13-14.

37. Cf. Les Attributions (Catégories), ed. Bellarmin 1983, p. 76 (texte grec: 7, 17-19).

l'importance du propos, du *σκοπός*: celui qui compose un proème - dont l'élément principal est le propos - doit voir de très haut ce qu'il entend traiter et qu'il s'agit d'indiquer dès le début.

Ce qu'on a dit plus haut du proème dans son ensemble se vérifie particulièrement bien du propos: il dirige toute l'œuvre. Comme le dit Simplicius, "bien vu, le propos détermine et dirige notre intelligence, de façon à ce que nous n'allions pas au hasard et que nous ne soyons pas tirés en tous sens inutilement, mais que nous référions à lui toutes choses".<sup>38</sup> C'est lui qui, comme le dit Philopon, "dévoile et éclaire la nature du traité".<sup>39</sup> L'effet qu'il produit chez l'auditeur, c'est de lui "(fournir) comme un habitus quant à comment il faut comprendre chaque chose...". En effet, tout ce qui est dit, il se dispose à le rapporter au propos de l'œuvre; et celui qui ignore ce propos est semblable à un aveugle".<sup>40</sup> Aussi faut-il que ce que le maître va enseigner durant tout le cours d'un traité se rattache au propos. Voilà pourquoi le propos constitue la principale des "têtes" du proème.

38. Simplicius, In Praedicamenta Aristotelis, traduction latine de Guillaume de Moerbeke, Publications universitaires de Louvain, 1971, vol. 1, p. 11 (texte grec: 8, 13).

39. Philopon (Olim Ammonius), In Praedicamenta Aristotelis, Venetus apud Hieronymum Scotum 1544, p. 6C (texte grec: 7, 4).

40. Ibid.

## B. Le titre.

Le titre est également au nombre des éléments du proème.

## a) le titre, un résumé du propos

Il entretient un rapport étroit avec le propos, qu'il vient confirmer, qu'il se trouve à indiquer très sommairement. "Veluti in brevi quodam compendio libri propositum continet",<sup>41</sup> dit Ammonius dans son commentaire à l'Isagoge de Porphyre.

La raison du titre, dit pour sa part Simplicius, quand elle nous devient claire, ne gêne pas et, une fois manifestée, elle confirme le propos.<sup>42</sup> On peut par ailleurs facilement transposer aux ouvrages philosophiques ce que Corneille de Lapierre dit des prophéties: "par leur titre même on peut souvent reconnaître quelles elles seront".<sup>43</sup>

Le titre qu'Aristote a donné à son premier traité logique (katēgoriai) fournit un bon exemple de ce lien très étroit entre le titre et le propos. Il est à noter ici que, comme le signale Philopon,<sup>44</sup> certains titres n'ont pas besoin d'être expliqués. Pensons au De Anima: on sait qu'il sera question de l'âme. D'autres cependant doivent être expliqués: "Puisque, dans certains livres, le titre est moins clair et que nous pouvons nous tromper sur le propos,

41. In Porphyrii Isagogen (texte grec: 21, 23-4).

42. Simplicius, In Praedicamenta Aristotelis, (trad. Moerbeke), Vol. I, p. 11 (texte grec: 8, 17-18).

43. Cornelius a Lapide, Commentaria in Scripturam Sacram.

44. (Olim Ammonius), In Praedicamenta Aristotelis, p. 6C.

il convient de chercher l'explication du titre, comme dans les prédicaments, le livre de l'interprétation et d'autres. Mais dans le commentaire du traité De Ciel ou De l'âme, il n'y a pas à chercher la raison du titre, puisqu'elle est évidente par elle-même."<sup>45</sup> Il dit qu'un titre comme De Caelo n'a pas besoin d'explications, probablement parce que de son temps, cela ne faisait aucune difficulté de savoir ce que cela voulait dire; mais du temps de saint Thomas, ainsi que ce dernier le fait remarquer, il existait plusieurs interprétations quant à la façon dont il faut entendre le mot ciel chez Aristote. Quoi qu'il en soit, il arrive que dans certains livres, "le titre n'étant pas vu clairement, nous nous égarons du propos". Or une aberration concernant l'élément principal, cela est très grave.

Ces remarques de Philopon nous indiquent bien le lien qu'on peut qualifier d'indissoluble entre le titre et le propos.

## b) un exemple d'explication du titre

Un bon exemple d'explication de titre nous est fourni par Porphyre, dans son commentaire au traité des Prédicaments d'Aristote.

La première question posée dans ce commentaire rédigé sous forme de dialogue concerne justement le titre du traité. Pourquoi Katηγορία, demande le disciple de Porphyre, mot qui, dans l'usage courant, signifie accusation? Aristote n'entend pourtant pas nous apprendre comment accuser la partie adverse devant les tribunaux. Mais "pourquoi Aristote a-t-il choisi d'accueillir cet étranger?"<sup>46</sup> Le mot, avant

45. (Olim Ammonius), In Praedicamenta Aristotelis, 6C.

46. In Categories, 55, 3-7 (texte grec).

Aristote, n'avait en effet qu'un sens juridique. Il arrive ainsi souvent qu'un mot employé par le philosophe ait eu d'abord, avant qu'on lui donne un sens philosophique, un sens pratique. Ici, c'est comme si Aristote avait donné l'hospitalité au mot en logique, l'avait transporté "in nostra", comme dit Simplicius: dans nos biens, à la maison; il fait désormais partie de la famille, i.e. il a une signification logique établie.

Dans la réponse, Porphyre souligne que l'intelligence de la multitude (consuetudo) n'a qu'à manifester des choses à la portée de la main (in promptu) et faciles. Aussi emprunte-t-elle les mots à l'usage commun.<sup>47</sup> Signalons ici que, comme le dit Platon dans le Cratyle (389), ce n'est pas au premier venu qu'il appartient d'établir le nom. Et un nom réfère toujours, comme le dit saint Thomas à propos du mot signe,<sup>48</sup> quantum ad sui primam institutionem, aux choses sensibles. Institutio dit par ailleurs quelque chose de relativement permanent.

Platon parle d'établir un nom. Cela est très intéressant pour distinguer le sens analogue du sens métaphorique. Quand Shakespeare nomme la tige de fer de l'horloge la langue de fer, le mot langue n'est pas établi pour signifier la tige de fer. Il s'agit d'un emploi plutôt passager; c'est tel poète qui songera à faire la translatio, le transport. Tandis que lorsqu'on parle d'un mot analogue, on a une première imposition, puis une seconde, etc. Ce sont tous des sens propres, au sens où propre s'oppose à impropre.

Revenons à Platon. Il dit que ce n'est pas à n'importe qui qu'il appartient d'établir un nom, mais à un faiseur de nom, l'artisan qui se rencontre le

47. In Categorias, 55, 8-10. (texte grec).

48. Super IV Sent., d. 1, q. 1, a. 1, qula 2.

plus rarement chez les humains. Le choix du titre du premier traité logique d'Aristote constitue un exemple de cet art d'établir un nom. Pour avoir choisi ce mot κατηγορία, il fallait être très intelligent et connaître d'une façon distincte le propos.

Pour revenir à la réponse de Porphyre, on a d'une part l'intelligence de la multitude, qui porte sur des choses proportionnées et connues à peu près de tous et d'autre part "les philosophes, qui expliquent des choses cachées et ignorées de la plupart" des hommes, qui mènent, on le sait, la vie active. Les philosophes ont donc "besoin de mots nouveaux pour exprimer ces choses". Nous nommons en effet les choses comme nous les connaissons; or la multitude ignore beaucoup de choses dont le philosophe a à traiter. Ce dernier doit donc "ou bien forger des mots nouveaux", s'il ne trouve pas dans l'usage courant, pratique, juridique etc. un mot dont il peut faire l'extension, un mot auquel il peut donner un second sens se rattachant au premier, ou bien justement "se servir de ceux qu'on a déjà établis",<sup>49</sup> en les tournant vers un autre signifié. Mots nouveaux veut dire ici des mots étrangers quant à la signification à l'intelligence de la multitude.

L'ordre suivi dans ce dialogue de Porphyre est remarquable. A la première question du disciple, le maître répond d'une façon d'abord commune, en distinguant l'intelligence de la multitude de celle du philosophe: dans le premier cas, les mots d'usage courant suffisent, dans le second cas, ils ne suffisent pas. Alors le philosophe doit ou bien, ce qui arrivera très rarement, forger un mot, ou bien se servir d'un mot déjà existant, en lui donnant un autre sens. C'est la formation d'un mot analogue. Les mots sont convertis à de nouveaux usages. L'intelligence

49. In Cat., 55, 10-14.

pratique a déjà formé un mot, a donné tel sens au son de voix, et voici que l'intelligence spéculative du philosophe donne à ce même son de voix un autre sens, mais qui doit bien sûr se rattacher d'une certaine façon au premier. Et il est à remarquer que cette extension ne se fait pas seulement en philosophie. On peut avoir plusieurs sens même dans l'ordre de la vie ordinaire. Et notons que lorsque les dictionnaires, après avoir donné le tout premier sens d'un mot, donnent ensuite un sens figuré, il ne s'agit pas d'un sens figuratif ou métaphorique. C'est simplement un sens qui s'éloigne du premier. Si par ailleurs l'extension des significations se fait même dans la vie de tous les jours, il reste qu'elle est surtout l'instrument du philosophe. Et plus la discipline est élevée, plus ces instruments abondent. C'est ainsi qu'en métaphysique il a fallu qu'Aristote compose tout un livre - le livre cinq - pour distinguer et ordonner les différentes significations des mots très communs qui font l'objet de la métaphysique. Car plus l'intelligence s'élève, plus l'objet est intelligible, plus il est commun et plus le mot qui le désigne a de sens.

Dans la suite du dialogue, au disciple qui lui demande d'expliquer ce qu'il vient de dire par un exemple, le maître donne l'exemple des mots *ἐντελέχεια* (entéléchie) et *κεφαλωτόν*,<sup>50</sup> forgés par Aristote et qui n'étaient pas du tout dans l'usage auparavant. Il poursuit avec le mot *κατηγορία*, qui "dans l'usage désignait une plaidoirie d'accusation" et dont Aristote s'est servi en lui faisant "désigner l'action de signifier les choses par l'intermédiaire du langage".<sup>51</sup> L'accusation se faisait en effet grâce au langage; il y a donc un rapport, comme il est nécessaire pour que l'extension soit valable.

50. Cf. In Cat., 1, 16 à 2, 5.

51. Ibid., 56, 5-8.

Aristote a donc appelé *κατηγορία* "les attributions des mots pourvus de signification aux choses. En somme, il appelle *κατηγορία* tout mot simple pourvu d'un sens, dès lors qu'on le dit ou l'exprime de la chose qu'il signifie. Par exemple, voici une chose, telle pierre que je montre du geste ou du regard; quand je dis que c'est là une pierre, le mot "pierre" est une attribution (*κατηγορία*), car il signifie ce genre de choses et se dit de la chose désignée, à savoir la pierre".<sup>52</sup> Cette réponse est nettement insuffisante, mais il faut remarquer que nous n'en sommes qu'au titre. L'explication du propos viendra plus tard.

Par la suite on apprend que d'autres philosophes qu'Aristote ont intitulé autrement ce traité, par exemple Prolégomènes aux Topiques. Porphyre écarte ce titre en disant: "pourquoi Prolégomènes aux Topiques plutôt que Prolégomènes aux Analytiques ou Prolégomènes au Peri Hermeneias? Ce n'est pas en effet en vue de s'instruire sur les Topiques qu'on doit apprendre la doctrine des catégories, mais plutôt en vue d'apprendre les analytiques et les propositions catégoriques et, pour ainsi dire, toutes les autres notions. Ce livre, en effet, est le plus élémentaire de tous et il a comme fonction d'introduire dans toutes les parties de la philosophie". A la limite, "on dirait, de préférence à tout le reste, Prolégomènes aux Physiques plutôt que Prolégomènes aux Topiques, car la substance, la quantité etc. sont des œuvres de la nature".<sup>53</sup> Il faut ici faire bien attention: ce n'est pas la substance et la quantité en tant qu'œuvres de la nature que le logicien considère. Si le logicien fait des considérations de cet ordre, c'est qu'il emprunte ses notions à d'autres disciplines.

52. In Cat., 65, 8-13.

53. In Cat., 56, 23-31.

Il y a par ailleurs un autre titre qu'il faut absolument écarter et qui est beaucoup plus subtil: Les dix genres de l'être. Sur ce point, Porphyre se trouve à faire comme l'inverse de ce que fait Aristote au sixième livre de la Métaphysique.<sup>54</sup> Aristote veut alors établir le sujet de la métaphysique. Il en écarte l'être par accident, puis l'ens verum et falsum: l'être qui signifie le vrai et le faux, parce que relevant de la considération de la logique. Porphyre, lui, écarte ens: la logique ne porte pas sur les choses comme telles, bien qu'elle n'en soit pas détachée. La considération des choses, des êtres comme tels relèvera ou de la métaphysique ou de la philosophie de la nature, pas de la logique. Pour écarter ens, Porphyre s'appuie sur l'affirmation ou, si l'on veut, l'énonciation: on ne fait pas d'énonciation avec les choses, mais avec les mots. "Les êtres, leurs genres, leurs espèces et leurs différences sont des choses et non des sons de voix".<sup>55</sup> Ceci ne veut pas dire que le genre, l'espèce et la différence n'appartiennent pas à la logique. Seulement, les choses dans leur nature qui vont fonder ces relations logiques ne sont pas, prises comme telles, sujet de considération logique. Et Aristote, après avoir énuméré les dix: substance, qualité, quantité, etc. dit: "chacun de ceux-ci lui-même s'exprime sans la moindre affirmation. Mais l'affirmation a lieu quand on les compose entre eux". Si en effet c'est leur composition qui fait l'affirmation et que l'affirmation consiste essentiellement dans le son de voix pourvu de signification et dans le discours pourvu de signification, il n'est pas possible que le sujet des Attributions (Katηγορίαι) soit les genres de l'être ni en aucune façon les choses en tant que telles, mais plutôt les sons de voix qui signifient les choses". Porphyre ajoute: "non enim rerum ipsarum connexio

54. Cf. In VI Metaph., lect. 4, no 1233.

55. In Cat., 56, 34-35.

affirmatio est sed vocum qui res significant": ce n'est pas en composant les choses qu'on aboutit à l'affirmation, mais en composant des mots. D'ailleurs, Aristote dit lui-même expressément: "chacun de ceux qui sont dits sans aucune composition signifient ou bien la substance, ou bien la quantité etc." Si donc Aristote avait parlé des choses, il n'aurait jamais dit "ou bien signifie la substance", car les choses ne signifient pas, mais sont signifiées".<sup>56</sup> Ce qui signifie, c'est bien sûr le mot. L'argumentation est très forte.

Reste à montrer que le titre véritable, que le bon titre est Katηγορίαι. Porphyre répond: "on ne pourrait le faire, sans indiquer tout d'abord le propos (σκοπός)".<sup>57</sup> Ce n'est qu'une fois montré ce qu'est le propos qu'on fera voir que Katηγορίαι est le titre qui convient. Cela manifeste non seulement le rapport très étroit entre titre et σκοπός, mais le rôle directeur du σκοπός. Le titre doit exprimer, signifier sommairement le propos. Aussi faut-il que celui qui choisit un excellent titre, surtout dans les choses difficiles, ait une connaissance distincte du propos. C'est en effet le propos qui donne comme le propter quid de la bonne nominatio. On peut donc parler du titre d'une certaine façon, mais vient un moment où on ne peut plus répondre à une question qui exige une connaissance distincte du propos. Voilà pourquoi, tout de suite après dans le dialogue, Porphyre parle du propos.

Voilà donc une bonne illustration de la forme que peut prendre l'explication du titre dans un commentaire. Passons maintenant à un autre élément du proème: la divisio libri.

56. In Cat., 56, 35 à 57, 12.

57. Ibid., 57, 16-17.

## C) La division du livre.

## a) la division du livre

Simplicius compare la division d'un livre à la science de l'anatomie: "la division des livres en chapitres ou articles imite cette spéculation que les médecins appellent art de la dissection. En effet, de même que celui-ci découvre l'opportunité de diviser le tout en parties et livre ainsi une connaissance plus précise du composé en s'appliquant aux éléments, de même celle-ci, en divisant le tout, le met davantage sous les yeux et donne à chacun l'opportunité d'une vision complète".<sup>58</sup>

La dissection, selon la belle définition qu'en donne Littré, est une "opération par laquelle on divise méthodiquement et met à découvert les différentes parties d'un corps organisé, pour en étudier la disposition et la structure". En somme, cet art permet une connaissance plus parfaite, plus distincte des parties et du rapport entre le tout et chacune de ses parties. De même, la division d'un livre, d'un traité ou même de toute une science, en distinguant les parties, permet une meilleure manifestation de la nature du tout; celui-ci se trouve comme mis à découvert devant les yeux. Telle est en effet la fin de la division du livre: une connaissance plus distincte du composé et de la coordination de ses différentes parties. Pour y atteindre, il est nécessaire de savoir en combien de parties et en quelles parties un ouvrage doit être divisé.

Simplicius souligne également les conséquences qu'entraîne le fait de négliger la division. "Certains, dit-il, ne portant pas attention à la façon

58. Simplicius, In Praedicamenta, I, p. 11  
(texte grec: 8, 25-30).

dont ils concourent à l'ensemble du propos et gardent entre eux des liens (continuationem), pensent que les chapitres ont été posés en vrac (accumulatim) selon une méthode mnémotechnique."<sup>59</sup> Parce qu'ils ignorent de quelle façon la division se fait en différents membres ou en différents articles, ils ne voient pas du tout le rapport des parties au tout et au propos. Ils sont incapables de rendre compte de la raison pour laquelle telle partie est placée à tel endroit plutôt que telle autre, ou de la raison pour laquelle il y a trois parties plutôt que quatre, par exemple. Or la diversité des parties est commandée par le propos, par le sujet. Si donc, faute de division, on ignore ces parties, on perd de vue le propos lui-même, d'une certaine façon.

Nous avons dit plus haut que l'enseignement devait se conformer à certaines règles, les unes communes, universelles, nécessaires, les autres plus particulières. Nous avons précisé que le proême se rattachait à des règles communes: on ne peut pas se passer du propos; il faut absolument dire d'abord de quoi on a l'intention de parler. Nous ajoutons: on ne peut pas se passer non plus de division.

## b) remarques générales sur la division

Nous ferons maintenant quelques remarques générales sur la division.

Soulignons tout d'abord que toute connaissance distincte du tout exige la distinction des parties. D'un tout connu confusément, on peut, grâce à la division, passer à une connaissance distincte. Ainsi, "celui qui saisit le nom, par exemple homme ou  cercle, ne distingue pas aussitôt les principes de la défini-

59. In Praedicamenta, vol.I, p. 125  
(texte grec: 18, 23-26).

tion; c'est pourquoi le nom est comme un certain tout et comme quelque chose d'indistinct, mais la définition divise en les singuliers, c'est-à-dire pose distinctement les principes du défini".<sup>60</sup> grâce à la divisio in singularia, le tout est connu distinctement. Prenons par exemple l'intelligence qui entend plus ou moins pour la première fois le mot cercle. Elle peut avoir du cercle une certaine connaissance confuse. Elle est cependant incapable d'en former la définition. La connaissance distincte ne viendra qu'une fois distingués les éléments de cette définition.

Il va sans dire qu'une division ne se fait pas de façon arbitraire. Comme tout instrument de la raison, la division est elle aussi soumise à certaines règles, à certains principes auxquels elle doit se conformer, sans quoi elle serait mauvaise. Notons surtout ceci: on ne divise pas un tout par n'importe quelle différence. Lorsque, par exemple, on distingue des habitus ou des facultés par leur objet, "on ne les distingue pas par n'importe quelles différences de ces objets, mais par celles qui relèvent en tant que tel (per se) de ces objets en tant qu'ils sont des objets".<sup>61</sup> Les différences ne doivent pas être accidentelles au tout divisé; il faut qu'elles se rattachent à la nature même du tout. Toute différence qui n'est pas propre, essentielle au tout mais lui est comme étrangère, extrinsèque, accidentelle, ne peut constituer un principe de division. Saint Thomas donne un exemple concernant la division des sens selon leur objet: "En effet, être animal ou plante est accidentel au sensible en tant que sensible. Ce n'est donc pas de cela que se tire la distinction des sens, mais plutôt de la différence entre la couleur et le son".<sup>62</sup> Le même

60. In I Physicorum, lect. 1, no 10.

61. In Boetii de Trinitate, q. 5, a. 1.

62. Ibid.

principe s'applique lorsqu'il s'agit de diviser les sciences spéculatives: "il faut que les sciences spéculatives soient divisées par des différences des objets de spéculation en tant qu'ils sont objets de spéculation".<sup>63</sup> Les différences nous permettant de diviser la science spéculative doivent se rattacher à l'intelligence comme telle et donc à son objet. La faculté est en effet connue par l'acte et l'acte par l'objet. Or qu'y a-t-il de propre à l'objet de l'intelligence? Il s'agit d'un intelligible. Et qui dit intelligible dit abstrait - au moins d'une certaine façon - de la matière.

Puisque toute science est dans l'intelligence, quelque chose devient intelligible en acte par ceci qu'il est d'une certaine façon abstrait de la matière.<sup>64</sup>

De cela se tire donc le critère pour la division des sciences: "selon que des objets se rapportent diversement à la matière, ils relèvent de sciences diverses".<sup>65</sup> La diversité du rapport à la matière au point de vue abstraction est à l'origine de la diversité des sciences spéculatives.

Remarquons ici comment ces différences dans le degré de séparation de la matière se rattachent à l'intelligence comme telle. Elles sont loin de lui être accidentelles. Elles touchent à l'intelligible, qui est l'objet même de l'intelligence.

On retrouve la même doctrine, mais plus développée, dans le proème composé par saint Thomas au De sensu et sensato. Après avoir donné à nouveau cette explication de l'intelligible comme tel, qui se ratta-

63. In Boetii de Trinitate, q. 5, a. 1.

64. In I Physic., lect. 1, no 1.

65. Ibid.

che à la faculté, il descend aux différents habitus. Il montre comment ces différences concernant l'intelligible comme tel permettent de diviser la philosophie spéculative en trois grandes parties principales, puis d'opérer la division à l'intérieur même d'une science. Qu'est-ce qui permettra de diviser la science de la nature en plusieurs livres? Ce sera justement cette diversité dans le degré de séparation de la matière ou de concrétion. On aura en premier la doctrine contenue dans les Physiques, qui porte sur quelque chose de très commun, de très universel, à savoir l'être mobile comme tel. Ensuite, plus on avancera en science de la nature, plus on s'approchera de l'applicatio ad corpus, de l'application à la matière. C'est ainsi par exemple que le traité De Sensu et Sensato comporte plus de concrétion que le De Anima. Voilà pourquoi saint Thomas dit que dans ce traité nous considérons l'âme quasi in quadam abstractione.<sup>66</sup> Plus on avance en science naturelle, plus on va vers la concrétion. A la fin, on trouve cette partie de la science naturelle correspondant aux traités très concrets d'Aristote: Histoire des Animaux, La Génération des Animaux, etc.

On peut aussi exemplifier cette doctrine dans le pratique. Quelles sont les différences qui permettront de diviser la science pratique? Il faut bien sûr que cette différence soit commandée par quelque chose d'essentiel au pratique comme tel. Or quel est le principe qui commande tous les opérables, soit dans l'agir, soit dans le faire? C'est la fin. Les arts vont se distinguer d'après les différentes fins particulières. Mais comment se divisent les sciences de l'agir? Selon trois fins: le bonum unius hominis fait l'objet des Ethiques; le bien commun de la famille fait l'objet de ce que les Anciens appelaient l'économique; le bien commun de la cité fait l'objet

66. In De Sensu et Sensato, prooemio (lect. 1), no 2.

de la politique. On le voit: il n'y a pas plus de trois fins.

Si nous y insistons, c'est que cette doctrine de la division porte à conséquences: pour l'avoir ignorée, on a multiplié d'une façon à notre avis absolument irrationnelle les Facultés dans nos universités. Ainsi, par ignorance de l'art de diviser, une institution se trouve touchée et même assez gravement. On ne multiplie pas les disciplines à volonté. On ne multiplie pas non plus les Facultés à volonté. Certes, il peut y avoir des départements à l'intérieur d'une Faculté, mais pas une multiplication et une division arbitraires des Facultés elles-mêmes.

On peut aussi appliquer cette doctrine sur la division à la logique. Qu'est-ce qui commande la division permettant de distinguer les parties de la logique? C'est, comme le montre saint Thomas dans son proême aux Seconds Analytiques, la diversité des actes de la raison. Cette diversité des actes n'est pas accidentelle à la logique comme telle, puisque cette dernière "porte sur l'acte même de la raison comme sur sa matière propre".<sup>67</sup> C'est d'ailleurs pourquoi on l'appelle science rationnelle: non seulement elle est selon la raison, ce qui est commun à tous les arts, mais en plus "est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam". Cette affirmation paraît faire difficulté: comment peut-on dire que la logique porte sur l'acte de la raison comme sur sa matière propre, si, comme nous l'avons répété à maintes reprises, tout ce qui concerne l'acte de la raison comme acte relève de la science de l'âme? Et lors des quelques considérations que nous avons faites, textes à l'appui, concernant le sujet de la logique, il n'a pas été question de l'acte de la raison. Comment se fait-il alors qu'ici, saint Thomas affirme que la

67. In I Post. Anal., lect. 1, no 2.

logique porte sur l'acte de la raison?

Une première chose à remarquer, c'est que saint Thomas dit materiam: "rationalis scientia ... est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam". Il dit propriam materiam, mais materiam tout de même. Ce n'est donc pas le sujet de la logique qui est indiqué, mais quelque chose de matériel par rapport à la logique. Il faut considérer ici que saint Thomas parle de la logique comme art. Il vient de dire que cet art qu'est la logique - qui de fait est aussi science parce qu'elle est un art spéculatif - se distingue de tous les autres en ceci qu'il dirige l'acte de la raison. Et parce que diriger l'acte de la raison appartient en propre à la logique, l'acte de la raison constitue sa matière propre. Nous ne voyons pas comment on pourrait interpréter ce texte autrement. L'expression propriam materiam a donc ceci d'intéressant qu'elle nous indique que l'acte de la raison et la diversité qu'il comporte n'est pas quelque chose d'accidentel à la logique, même si l'acte comme acte ne relève pas de la lumière logique.

Dans la suite du texte saint Thomas divise d'abord la logique selon les trois actes de la raison: le traité des Prédicaments est ordonné au premier acte, le Peri Hermeneias au second et tous les autres traités au troisième, ce dernier comportant bien sûr beaucoup plus de complexité. Ce troisième acte, mentionne saint Thomas, concerne ce qui est propre à la raison en tant que raison, à savoir de discourir d'une chose à une autre. Il y a cependant différentes façons de discourir. On peut discourir par voie de démonstration stricte, ou par syllogisme dialectique, etc. Le discours de la raison comporte une grande variété, qui sera à l'origine d'une certaine multiplicité des livres en logique. En vue de manifester cette division de la logique du troisième acte, saint Thomas s'appuie sur une similitude. Il dit que

"les actes de la raison sont semblables, sous un certain rapport, aux actes de la nature. De là vient que l'art imite la nature autant qu'il le peut".<sup>68</sup> Bien sûr ce qui suit est fondé sur la position des Anciens - qui étaient d'ailleurs conscients de ce que leur connaissance sur le sujet n'était pas du tout démonstrative - concernant les corps célestes: ils croyaient ces corps incorruptibles. Saint Thomas distingue donc dans les actes de la nature "une triple diversité. Dans certains la nature agit nécessairement, de telle façon qu'elle ne puisse faire défaut".<sup>69</sup> Mais dans d'autres actes, la nature réussit, est déterminée ut in pluribus, c'est-à-dire dans la plupart des cas. D'où l'exception possible: natura ut in paucioribus deficere potest. C'est le cas, par exemple, de la génération d'un monstre, où la nature manque son coup.

Saint Thomas s'appuie ensuite sur cette triple diversité des actes de la nature pour manifester qu'il en va de même pour l'intelligence. Le discours de l'intelligence parfaitement déterminée donnera lieu à la démonstration. La partie de la logique qui y correspond sera appelée judicative, car le discours qu'elle dirige comporte résolution parfaite et certitude. Une autre partie de la logique sera appelée inventive (pars inventiva). Elle se subdivise selon plusieurs actes énumérés par saint Thomas. On a d'abord l'acte d'opinion, lorsque l'intelligence adhère, mais avec crainte. L'opinion est engendrée par le syllogisme dialectique, qui se définit comme procédant de prémisses probables. On a aussi des cas où l'argumentation est plus faible, parce que la raison s'appuie sur des motifs plus légers. Lorsque par exemple la raison s'appuie sur le vraisemblable ou le signe, le soupçon est engendré. Qu'on pense au

68. In I Post. Anal., lect. 1, no 5.

69. Ibid.

jugement téméraire et on aura une idée de la faillibilité de cet acte de la raison: on peut se tromper, car il ne s'agit pas ici de signes nécessaires. Enfin, un troisième cas est celui d'une certaine adhésion engendrée par la poésie grâce à une représentation. Il n'y a alors plus d'argumentation.

Il est intéressant de voir cet ordre. On commence par l'acte de la raison le plus rigoureux, on passe au syllogisme dialectique, instrument de la raison lui aussi commandé par le fameux principe dici de omni, dici de nullo, puis à l'enthymème et à l'exemple, particulièrement appropriés à la rhétorique, qui engendrent le soupçon. On décline enfin jusqu'à un discours de la raison où on n'argumente même plus: la poésie, dont le principe est la représentation, principalement la métaphore; bien faite, elle frappe beaucoup et l'intelligence donne son adhésion.

Parfois aussi seule une appréciation (existimatio) incline à une des contradictoires en raison d'une certaine représentation, à la façon dont on rend abominable à l'homme un aliment s'il lui est représenté à la ressemblance de quelque chose d'abominable.<sup>70</sup>

Il n'y a pas de raison en cela: on adhère à une partie de la contradiction non pas à cause d'un argument, mais d'une représentation. On ne dit pas de l'aliment qu'il est mauvais à cause de ceci ou cela, mais il est présenté d'une façon imagée qui entraîne l'auditeur à donner son espèce d'assentiment.

Bien qu'il soit le plus imparfait, le plus indéterminé, celui qui participe le moins de la raison, cet acte a cependant son utilité et même sa nécessité. Sa direction relève de la poétique.

70. In I Post. Anal., prooemio, no 6.

Il est à remarquer que lorsqu'on dit que la direction de tous ces discours de la raison, discours rhétorique et poétique inclus, relève de la logique,<sup>71</sup> on entend alors la logique en un sens large: appartiendra à la logique tout discours de la raison. Or même dans le cas de la poésie, dans la fable, par exemple, on trouve un commencement et une fin, un ordre et donc un certain discours de la raison. Mais il arrive aussi parfois qu'on distingue la rhétorique et la poétique de la logique. C'est qu'à ce moment la logique est entendue dans un sens plus restreint.

Enfin, on distingue un troisième processus de la raison, qui lui est franchement mauvais: c'est le processus du sophiste, qui est un monstre, intellectuellement parlant. L'étude de ce dernier processus relève des Réfutations sophistiques.

Voilà donc, telle que développée par saint Thomas, la division ou distinction des parties de la logique, à partir de la diversité des actes de la raison. On a véritablement affaire ici à un des éléments d'un proême à toute la logique.

#### D. L'ordre de lecture.

Outre la divisio libri, l'ordre de lecture figure au nombre des éléments du proême. Il faut prendre garde de ne pas le confondre avec l'ordre, comme lorsque saint Thomas dit, dans son commentaire au De Anima, qu'Aristote rend docile "ostendendo ordinem et distinctionem tractatus". Ordo, dans ordo lectionis, (τάξις, en grec) a un sens différent. Qui dit ordre dit prius et posterius, c'est-à-dire de l'avant et de

71. Cf. Ibid. : "Omnia haec ad rationalem philosophiam pertinent. Inducere enim ex uno in aliud, rationis est".

l'après, du premier et du second. On parle d'ordre de lecture quand, dans une science donnée, qui comporte plusieurs traités, il s'agit de déterminer celui qu'il faut lire en premier, en second etc.

Le commentaire de saint Thomas au De Caelo fournit un bel exemple concernant cet élément du proème. Avant même d'aborder Aristote et d'expliquer le proème de ce dernier, saint Thomas compose son propre proème. Il y manifeste la place qu'occupe le De Caelo dans la science de la nature. Il montre qu'il vient après les Physiques. Ce proème a ceci de particulier qu'en plus d'être très précis, il comporte manuductio, contrairement à la plupart des proèmes qui sont ordinairement très brefs. En vue de manifester l'ordre des traités de science de la nature, saint Thomas s'appuie d'abord sur le pratique. Il distingue quatre ordres dans l'art et transpose ensuite dans le cas de l'intelligence spéculative: la science de la nature comporte également quatre ordres, selon une certaine proportion avec ceux distingués dans le cas de l'art.

Quelqu'un qui prétendrait comprendre un livre qui de fait doit être lu plus tard puisqu'il vient après selon l'ordre de lecture, en négligeant le ou les livres antérieurs, irait à l'encontre de l'ordre à suivre dans l'apprentissage d'une discipline. C'est ce que font ceux qui appliquent la théorie des ensembles à l'enseignement du syllogisme, y voyant un moyen beaucoup plus rapide de transmettre la doctrine du syllogisme. Il faut se méfier de ces méthodes d'enseignement rapides. "Enseignement... rapide, mais grossier", comme dit Aristote à la fin des Réfutations sophistiques.<sup>72</sup> Ceux qui enseignent de cette façon ne comprennent absolument rien concernant le syllogisme, puisqu'ils ignorent le tout premier traité logique, celui qui introduit même au traité des Prédicaments, à

72. I, 34, 184 a 1-2.

savoir le traité des prédictables. Celui qui ignore l'ordre de prédictabilité, à savoir que le genre est ce qui s'attribue essentiellement de choses différentes spécifiquement, etc., ne peut pas comprendre ce que c'est qu'un syllogisme. Quelqu'un de sérieux doit avoir une connaissance au moins relativement convenable des prédictables et des prédicaments avant d'aborder le syllogisme. Ceux qui ne se sont pas souciés d'acquérir d'abord cette connaissance et n'ont pas respecté l'ordo lectionis sont tombés, pour cette raison, dans les plus grandes erreurs. Il faut au contraire, comme le conseille Philopon, que "nous cherchions avec soin l'ordre de lecture, afin de ne pas aborder en premier les grandes choses".<sup>73</sup> Il faut éviter le désordre. Les "majora" viendront en second, pas en premier. En somme, tout ce qui est prérequis doit être lu et étudié d'abord.

Donnons un autre exemple. On se souvient que dans son commentaire au De Sensu et Sensato, saint Thomas avait dit que la distinction des parties de la science de la nature<sup>74</sup> était commandée par la diversité de séparation de la matière et de concrétion. Tout de suite après, il ajoute que cette diversité commande non seulement la distinction des parties, mais aussi l'ordre de lecture: "Parce que l'universel est davantage séparé de la matière, on procède en science naturelle de l'universel au moins universel... c'est pourquoi le Philosophe livre la science naturelle en commençant par ce qu'il y a de plus commun à toutes les choses naturelles, à savoir le mouvement et

73. In Praedicamenta, 6D (texte grec: 7, 31-32).

74. Nous employons souvent l'expression science de la nature, ou philosophie de la nature, au singulier, parce qu'il n'y a qu'une science de la nature, malgré la diversité de ses parties. L'expression science de la nature n'est pas réservée à la science dite aujourd'hui expérimentale.

le principe du mouvement".<sup>75</sup> Non seulement le traité des Physiques renferme comme une partie de la science de la nature, mais il vient en premier, selon l'ordre scientifique de lecture. Nous disons selon l'ordre scientifique, car en raison même de leur universalité, les considérations contenues dans les Physiques sont très difficiles. Il n'est donc pas question d'expliquer les notions de matière, forme et privation, par exemple, à des jeunes de quinze ou seize ans.

Ainsi donc, le même principe commande ces deux éléments du proême que sont la division et l'ordre de lecture. Cela se vérifie également en logique: les actes de la raison vont en commander non seulement la division mais aussi l'ordre de lecture. C'est ce qui ressort manifestement du proême de saint Thomas au Peri Hermeneias. S'appuyant, comme il le fait à peu près toujours lorsqu'il compose un proême, sur un texte fondamental d'Aristote, il manifeste l'ordre de lecture des traités logiques à partir de l'ordre entre les actes de la raison:

Comme dit le Philosophe au troisième livre du traité De l'âme, il y a une double opération de l'intelligence: une qui est dite intelligence des indivisibles, par laquelle elle appröhende l'essence de chaque chose en elle-même; l'autre est l'opération de l'intelligence qui compose et divise. On ajoute par ailleurs une troisième opération, celle de raisonner, selon laquelle la raison procède du connu à la recherche de l'inconnu.<sup>76</sup>

Les deux premières opérations sont des actes de la raison en tant que la raison est une certaine intelligence, tandis que le troisième est un acte de

75. In De Sensu et sensato, prooemio (lect. 1), no 2.

76. In I Peri Hermeneias, lect. 1, no 1.

la raison en tant que raison. Le propre de la raison est en effet de discourir, d'aller d'une chose à une autre. Mais le plus important pour notre propos, c'est ce qui suit:

Parmi ces opérations, la première est ordonnée à la seconde; car il ne peut y avoir composition et division si ce n'est de notions simplement appröhendées. La seconde à son tour est ordonnée à la troisième; car ce doit être à partir d'une certaine vérité connue, à laquelle l'intelligence donne son assentiment, qu'elle procède en vue d'acquérir la certitude à propos de certaines vérités ignorées.

Puisque par ailleurs la logique est dite science rationnelle, il est nécessaire que sa considération porte sur les choses concernant ces trois opérations de la raison.<sup>77</sup>

Saint Thomas donne ensuite à la fois la division et l'ordre de lecture - selon l'ordre scientifique bien sûr - des traités logiques. Les choses qui concernent le premier acte de la raison relèvent des Prédicaments, celles qui concernent le deuxième, à savoir l'énonciation affirmative et négative, relèvent du Peri Hermeneias et celles qui concernent le troisième, à savoir le syllogisme et les diverses espèces de syllogismes et d'argumentations, relèvent des Premiers Analytiques et des traités suivants. Remarquons bien ici l'expression: de his quae pertinent ad operationem intellectus. Dans son proême aux Seconds Analytiques, saint Thomas dit que la logique porte sur l'acte de la raison comme sur sa matière propre. Ici, il dit que la considération logique porte sur ce qui concerne les actes de la raison. Ceci ne veut pas dire que l'acte de la raison en tant qu'acte constitue

77. In I Peri Hermeneias, lect. 1, no 1.

le sujet de considération de la logique. Il parle plutôt de ce qui appartient à ces actes, de ce qui les concerne. Il s'agit en fait de l'œuvre de raison, de ce "quelque chose formé par l'acte même de la raison spéculative" dont parle saint Thomas dans la Prima Secundae (q. 90, a. 1, ad 2).

Chez les commentateurs grecs, nous verrons que la distinction et l'ordre entre ces parties de la logique sont rattachés directement aux œuvres, à ces instruments formés par les actes de la raison. De fait, leurs remarques à ce sujet sont tirées de proèmes aux Prédicaments, mais elles s'incorporent aisément à un proème à la logique. Il n'en serait pas de même s'il s'agissait du *σχολός*, du sujet: chaque traité a le sien, a sa fin propre; pour le Peri Hermeneias, c'est l'énonciation, pour les Premiers Analytiques, le syllogisme, pour les Seconds Analytiques, la démonstration, etc. Mais du moment qu'on détermine de la division et ainsi de l'ordre de lecture, on se trouve nécessairement à toucher les différents traités. Car en parlant de division, on distingue les parties. Le traité des Prédicaments sera donc une partie, le traité du Peri Hermeneias une seconde, etc. Il en va de même quand on donne l'ordre de lecture.

Les commentateurs grecs, avons-nous dit, rattachent la division et l'ordre de lecture de la logique directement aux divers instruments dont la raison a besoin pour se diriger. C'est ainsi qu'Ammonius<sup>78</sup> dit que comme l'homme peut prendre le faux pour le vrai et le mal pour le bien, il a besoin d'instruments qui lui permettent de les discerner l'un de l'autre. Cet instrument, dit-il, c'est la démonstration. De fait ce n'est pas le seul instrument de discernement qu'on

78. Cf. Les Attributions (catégories), p. 79 (texte grec: 10, 19 à 11, 3) et Philopon (Olim Ammonius), In Praedicamenta, p. 7 (texte grec: 10, 10-11).

rencontre en logique, mais c'est le principal: c'est avec la démonstration - et principalement avec la démonstration la plus parfaite et la plus stricte, par la cause propre - que l'intelligence devient parfaitement déterminée, parfaitement fixée sur la conclusion vraie, parce qu'elle l'a rattachée à son principe propre. Ammonius enchaîne ensuite les instruments de la raison les uns à la suite des autres, en commençant par la démonstration. Cet enchaînement des instruments est commandé par la démonstration, parce qu'Ammonius la considère le propos de la logique. Or nous devons tout lier et tout rattacher au propos. En somme, Ammonius rattache tous les instruments au propos principal de la logique qui est la démonstration.

Il faut savoir ici que propos signifie le sujet de la discipline comme telle et quelquefois aussi la fin à laquelle une discipline est principalement ordonnée. C'est ainsi que dans la MétaPhysique, quand il est question du propos de cette discipline, cela ne renvoie pas à l'être en tant qu'être. L'être en tant qu'être est le sujet de la métaphysique. Mais son propos, c'est ce vers quoi le sage tend comme vers sa fin propre: la connaissance, si sommaire et négative soit-elle, des causes premières. De même, la démonstration n'est pas, à strictement parler, le sujet de la logique, mais son propos principal. Comme la raison tend principalement à la connaissance certaine par les causes, le logicien tend principalement à la considération de l'instrument dont la raison a le plus immédiatement besoin pour assurer son bien le plus parfait. A parler moins strictement, rien n'empêche toutefois de parler de la démonstration comme du sujet principal de la logique. Sujet et propos sont alors employés indifféremment.

Cet enchaînement des instruments commandé par le sujet principal de la logique, qui est la démonstra-

tion, révèle à la fois la division et l'ordre des traités logiques. Ammonius dit en effet que la démonstration est un syllogisme, lui-même assemblage de propositions, elles-mêmes composées de noms et verbes etc. Il parle aussi de cela dans son commentaire au Peri Hermeneias, où il insiste en outre sur l'importance de déterminer d'abord du propos, pour ensuite y rattacher tout le reste (ad hanc intentionem omnia quae deinceps copulare).<sup>79</sup> Or la fin de la logique - entendons par là: ce à quoi la logique tend principalement - c'est la démonstration. Mais quelque chose doit précéder la démonstration, car elle est un syllogisme. Et comme le syllogisme se compose de plusieurs énonciations, la considération du syllogisme doit être précédée de celle de l'énonciation et même de celle des termes simples qui composent le syllogisme. Un peu plus loin, il établira sommairement le sujet du Peri Hermeneias: la toute première composition des mots simples. Cette première composition - première par opposition à la composition en vue du syllogisme - s'effectue à partir de principes ou parties simples, à savoir nom et verbe. Elle a pour résultat une énonciation. Il existe ensuite une composition, à savoir celle des énonciations elles-mêmes, qu'on va lier ensemble en vue de composer le syllogisme.

Signalons cependant ici une importante distinction. On peut, comme le fait Ammonius, quelquefois prendre le mot proposition comme synonyme d'énonciation, mais il importe tout de même de voir dans ces deux termes une distinction. Qui dit proposition dit énonciation mais comme principe de syllogisme; tandis que énonciation dit signe du vrai ou du faux, purement et simplement. C'est pourquoi le mot proposition s'entendra au sens tout à fait strict dans les Pré-

79. In Peri Hermeneias, trad. Moerbeke, Louvain 1961, p. 2 (texte grec: 1, 21 à 2, 4).

miers Analytiques, tandis qu'énonciation sera le mot tout à fait juste pour le Peri Hermeneias.<sup>80</sup>

Nous sommes donc partis du composé (la démonstration) pour aboutir à ce qu'il y a de plus simple. Suivant cet ordre: démonstration, syllogisme, énonciation, nom et verbe et mots simples faisant l'objet du traité des Prédicaments, nous allons vers du plus commun.

Cet ordre entre les parties de la logique, Philopon le présente comme une application d'un principe universel concernant l'agir et le faire: contemplationis finis fit actionis principium.<sup>81</sup> Certes, il s'agit d'un principe pratique, d'un principe qui concerne et les actes et les œuvres. Mais la logique a pour sujet certaines œuvres spéculatives, à savoir "ce qui est formé par l'acte même de la raison":<sup>82</sup> énonciation, syllogisme, définition, etc. C'est d'ailleurs pour cela qu'on peut dire que la logique est un art. C'est pourquoi le principe universel qui se vérifie de la vertu pratique d'art va pouvoir s'appliquer à l'art spéculatif.

En vue de l'explication de ce principe, il faut savoir ici que, comme il est dit dans la MétaPhysique, "dans les générations et mouvements artificiels, il y a une action qui est appelée intelligence (intelligen-tia) et une action qui est appelée fabrication (factio)".<sup>83</sup> On emploie parfois le mot actio en un sens plus restreint, lié à l'agir, par opposition à la factio, qui est liée au faire. Mais ici actio est entendu au sens large d'opération ou d'acte. En ce

80. Cf. S. Albert, In Priorum Analyticorum, tract. I, c. 3.

81. (Olim Ammonius), In Praedicamenta, p. 7A.

82. IaIIiae, q. 90, a. 1, ad 2.

83. In VII Metaph., lect. 6, no 1408.

sens, on distingue deux actions: l'acte de connaître et l'action de faire, qui correspondent respectivement à contemplatio et actio chez Ammonius.

L'intelligentia ou acte de connaître, c'est ici l'ipsa excogitatio artificis:<sup>84</sup> la formation de l'idée chez l'artisan. Par exemple, celui qui veut bâtir une maison commence par se faire une idée de la maison, par en concevoir le plan. Au principe de l'excogitatio ou contemplatio, on trouve l'idée, la forme intelligible conçue dans l'intelligence de l'artisan (species rei fiendae per artem)<sup>85</sup>. Certes, l'artisan ou l'artiste ne voit pas d'une façon distincte toute la disposition des parties, mais la formation de l'idée comporte un certain mouvement, un certain discours. Il commence par une certaine forme intelligible et poursuit usque ad illud quod est ultimum in intentione, et primum in opere.<sup>86</sup> On touche ici une distinction fondamentale qu'on rencontre dans le pratique et particulièrement en morale entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution. L'idée est vraiment bien formée quand elle peut se rendre jusqu'à l'ultimum in intentione - on pourrait dire aussi ultimum in contemplatione - et primum in opere. Ainsi, une fois que l'artisan a bien formé son idée de la maison, il peut se mettre à l'œuvre et construire la maison. Et comme ce qui est dernier dans l'ordre d'intention est premier dans l'ordre d'exécution, "on appelle fabrication (factio) cette action qui commence là où l'intelligence se termine (ab ultimo, ad quod intelligentia terminatur)". Cette factio est motus jam in exteriorem materiam:<sup>87</sup> c'est le commencement de

84. In VII Metaph., lect. 6, no 1408.

Cf. aussi Q.D. De Veritate, q. 4, a. 1, pour l'expression excogitatio formae artificiati.

85. Ibid.

86. Ibid.

87. Ibid.

la transformation de la matière.

Tout cela est tiré de l'art servile, de l'art manuel, mais va pouvoir servir de similitude pour la logique. Comme nous l'avons dit souvent, il ne faut jamais négliger les similitudes, surtout celles qui sont tirées d'un domaine très humble comme l'art manuel. Quand Aristote parle de l'ars domificativa, de l'art de construire une maison, il ne faut pas d'abord penser à l'architecture, mais à quelque chose de beaucoup plus simple: l'art de construire un abri qui nous protège du vent, de la pluie, du froid ou de la chaleur. Que ce soit ou non une belle maison, c'est un autre problème!

Revenons au principe universel énoncé par Philopon: Contemplationis finis fit actionis principium. Il ajoute: contraque actionis finis principium contemplationis.<sup>88</sup> Le principe de l'acte de connaître pratiquement est en effet ce qu'on entend faire; une maison, par exemple. On peut donc dire que le terme de la factio est aussi le point de départ dans l'ordre d'intention (principium contemplationis). Philopon donne ensuite un exemple de discours procédant de ce point de départ. A supposer qu'on veuille bâtir une maison. Celle-ci se définit comme un abri protégeant de la pluie, de la chaleur, etc. Or cette protection est impossible sans un toit. Notons que nous sommes toujours dans la ligne de la contemplation. Il faut un toit: voilà le commencement de l'excogitatio ideae. Et s'il faut un toit, il faut aussi des murs pour soutenir ce toit. Mais il est impossible d'élever des murs sans d'abord poser des fondements, un solage. Et on ne peut pas jeter les fondements sans d'abord creuser la terre. Voilà le terme de la contemplation.

88. (Olim Ammonius), In Praed., 7A (texte grec: 11, 5-6).

Le terme de la contemplation, à savoir creuser la terre, devient le commencement de la factio, le premier acte de faire. Il faut d'abord creuser la terre, puis jeter les fondements et ensuite élever les murs et bâtir enfin le toit. Au terme de l'action se trouve réalisée l'idée qui avait été au principe de toute la contemplation.<sup>89</sup> En d'autres mots, et pour parler comme Simplicius, la contemplation et l'action procèdent selon des voies inverses.<sup>90</sup>

Philopon applique ensuite cela à la logique. Il dit que c'est cet ordre-là qu'Aristote a suivi en logique: démonstration, syllogisme, énonciation et parties simples qui font l'objet du traité des Prédicaments, cet ordre correspond à la contemplatio de l'art: maison, puis toit, murs, etc.<sup>91</sup> De même que l'artisan se propose comme fin la maison, de même le logicien se propose comme fin principale la considération de la démonstration. Chez Simplicius, la similitude est encore davantage exploitée: il dit que de même que la maison nous protège des vents, de la pluie et de la chaleur, de même la démonstration est cet instrument qui nous sert de protecteur contre la corruption engendrée par le faux; elle est un instrument tel qu'elle nous permet de ne pas être séduits dans nos jugements par les fausses apparences de vrai ou de bien, mais de mettre à découvert toutes choses.<sup>92</sup> En effet, qui dit démonstration dit résolution dans la cause propre. Aussi, quand l'intelligence peut résoudre de cette façon, voit-elle nettement la vérité. Elle ne peut pas se tromper. La démons-

89. (Olim Ammonius), In Praed., 7β (texte grec: 11, 12-16).

90. In Praedicamenta, vol. I, p.18 (texte grec: 14,5).

91. (Olim Ammonius), In Praed., 7β (texte grec: 11, 16-26).

92. Cf. Simplicius, In Praedicamenta, trad. Moerbeke, vol. I, p. 19 (texte grec: 14, 15-25).

tration lui donne une évidence telle qu'il n'y a alors rien d'enveloppé, rien de caché pour elle.

La considération de la démonstration est donc, remarque Philopon, ce que le logicien se propose comme fin principale; or il n'y a pas de démonstration sans syllogisme, pas de syllogisme sans énonciation, pas d'énonciation sans nom et verbe, etc. Et quand il s'agit de composer les traités, l'ordre est inverse. Le premier traité est celui des Prédicaments, etc. Voilà pourquoi nous avons dit plus haut que ces considérations par le biais des instruments conduisaient à la fois à la division et à l'ordre de lecture de la logique. Il n'est pas question de savoir ce qu'est la démonstration, par exemple, si on ne sait pas ce que c'est qu'un syllogisme. Certains traités sont présupposés à d'autres.

Rappelons cependant que cet ordre de lecture, nous l'entendons du point de vue *έπιστημα*, c'est-à-dire selon l'ordre scientifique. Rien n'empêche de faire certaines considérations, devant des jeunes surtout, selon un ordre différent. C'est une règle universelle dans l'enseignement: le maître doit miser sur ce que le disciple connaît déjà. A supposer par exemple que le disciple ait reçu un enseignement convenable en rhétorique, il saura déjà de façon au moins confuse ce qu'est un entymème, ce qu'est un exemple, ces deux formes d'argumentation de l'orateur. Ainsi donc, rien n'empêche qu'au début d'un cours de logique, on fasse certaines considérations sur des choses qui concernent le troisième acte de la raison. C'est qu'à ce moment-là, le maître poursuit comme fin une initiation à la logique. Mais si nous parlons de transmettre la logique comme science, l'ordre scientifique exige qu'on commence par les Prédicaments, sans oublier l'Introduction (Isagogè) de Porphyre, qu'on poursuive avec le Peri Hermeneias, puis les Premiers Analytiques, les Seconds Analytiques etc.

Simplicius, dans son commentaire sur les Prédicaments, expose la même doctrine, mais s'appuie en plus sur un exemple tiré de la géométrie. Cela est intéressant, car la logique est une science qui est appelée aussi un art parce qu'elle comporte une certaine oeuvre; la géométrie aussi est science mais comporte une part de construction. De même, dit Simplicius, que le géomètre commence par ce qu'il y a de plus simple et parle d'abord des triangles puis des carrés et ensuite des pentagones et des polygones, et que ceux qui traitent du nombre parlent d'abord de ce qu'est un nombre pair et de ce qu'est un nombre impair etc., de même il est utile de commencer en logique par les mots simples.<sup>93</sup> Il faut aller du simple au composé. Il faut donc commencer par le traité qui a pour sujet le simple, à savoir le traité des Prédicaments. Ensuite on aura encore du simple - nom et verbe -mais comme formant un composé qui est l'énonciation; c'est le sujet du traité Peri Hermeneias. Puis on aura quelque chose de plus composé encore, le syllogisme, pour aboutir à la démonstration.

Voilà donc illustré en quoi consiste l'ordre de lecture comme élément du proème.

Outre l'indication du propos, l'explication du titre, la division du livre et l'ordre de lecture, les commentateurs grecs mentionnaient dans les proèmes qu'ils composaient l'utilité (à laquelle se rattachent la nécessité et la dignité) et l'authenticité du traité commenté. Saint Thomas inclut aussi la difficulté du traité ainsi que son ordre (étroitement apparenté à la division du livre) et son mode d'exposition de la matière comme éléments constitutifs du

93. Cf. Simplicius, In Praed., trad. Moerbeke, vol. I, p. 18 (texte grec: 13, 29 à 14,4).

#### proême.<sup>94</sup>

Signalons enfin qu'en illustrant la division et l'ordre de lecture, nous nous sommes trouvés à constituer quelques-uns des éléments d'un proême à toute la logique. Un tel proême mériterait d'être complété, à l'aide notamment de considérations sur la nécessité ou utilité de la logique.<sup>95</sup>

94. Cf. In I De Anima, lect 1, no 2,7,8 et 9, où saint Thomas rattache les éléments à l'une ou l'autre des trois fins du proême.

95. Cf. Initiation à la logique, pp. 35-38; Les principes de vérité de la logique, pp. 97-104, et La nécessité de la logique en regard de chacune des vertus intellectuelles, t. I et II, *passim*.