

Monseigneur Maurice Dionne

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

LES REFUTATIONS SOPHISTIQUES

Tome II

(Cours donnés
de février à Avril 1976)

Notes rédigées par
Yvan Pelletier et des collaborateurs
et publiées par
l'Institut Apostolique Renaissance Inc.
Sainte-Foy.

1976

AVERTISSEMENT

Les présentes notes ont été rédigées à l'aide de notes d'étudiants et d'enregistrements faits lors des cours mêmes de Monseigneur Maurice Dionne ainsi qu'à la lumière de discussions complémentaires tenues avec celui-ci. Elles s'efforcent de reproduire le plus fidèlement possible l'enseignement de Monseigneur Dionne, afin de le rendre davantage accessible à tous ceux qui s'y intéressent. Cependant, ces notes n'engagent nullement la responsabilité de Monseigneur Dionne qui n'a évidemment pas pu en relire et en corriger directement le texte définitif.

En conséquence, les présentes notes sont publiées sous l'entière responsabilité d'Yvan Pelletier et de l'Institut Apostolique Renaissance Inc. C'est donc à ces derniers qu'il faudra imputer les imperfections plus ou moins graves que l'on y trouvera inévitablement.

Ont collaboré à ces notes:

Enregistrements: Louis Brunet, Bernard Boulet,
John Gallup.

Transcription: Patrice Véraquin, Maurice Cormier.

Ordonnance, rédaction et présentation définitives:
Yvan Pelletier.

Editeur: Institut Apostolique Renaissance Inc.

Imprimeur: Collège de Sainte-Foy.

3/2/76

PROEME AU TOME II

LA DIFFICULTE DES REFUTATIONS SOPHISTIQUES

On a signalé, au début, dans un petit proème à notre examen des Réfutations Sophistiques, que ce traité était relativement facile. On ne le répètera pas. Précisons un peu pourquoi.

A. Quant à une connaissance distincte.

Tout d'abord, il est certain que, quant à une connaissance distincte, ce traité, comme tout autre traité logique - et même comme tout autre traité philosophique - est extrêmement difficile.

a) Caractères requis à la connaissance distincte d'un objet.

Il y a, dans le commentaire de la Physique, une description magnifique de la connaissance distincte. A cet endroit, de fait, il s'agit d'examiner une définition, et une définition parfaite. A ce propos, saint Thomas énumère ce qui est nécessaire à une définition véritablement parfaite. Or c'est cela la connaissance distincte:

Intentio nostra debet ad quatuor attendere, quae quidem necessaria sunt ad definitionem perfectam [quatre éléments, quatre conditions sont requises pour qu'on ait une définition vraiment parfaite].

Primo quidem, ut ostendatur quid sit locus: nam definitio est oratio indicans quid est res [la définition est au terme du premier acte de la raison: une définition réelle doit nous indiquer le "quid" de la chose].

Secundo, ut solvantur quaecumque opposita sunt circa locum [la définition du lieu doit nous rendre capables de résoudre tout ce qui va contre la nature du lieu, de résoudre tous les opposés]: nam cognitio veritatis [saint Thomas reprend cela dans la Métaphysique] est solutio dubitatorum [i.e. rend capable de résoudre tous les doutes, tout ce qui semble aller à l'encontre de la nature du lieu].

Tertium est, quod ex definitione data manifestentur proprietates loci, quae insunt ei. (1)

Troisième condition: il faut qu'à partir de la définition donnée, nous puissions inférer les propriétés de la chose définie, qui est ici le lieu. Il s'agit maintenant de la définition comme principe du troisième acte. Car la définition a ceci de tout à fait spécial qu'elle est à la fois le terme du premier acte et le principe du troisième acte dans ce qu'il a de principal, à savoir la démonstration "propter quid". Cela n'est pas indiqué ici, mais évidemment, pour satisfaire à cette troisième condition, et ainsi s'élever à cette démonstration la plus parfaite qu'est la démonstration "propter quid", il faut auparavant avoir pu argumenter de façon plus proportionnée, par exemples, par signes, par induction, etc. Mais revenons à cette troisième exigence d'une définition parfaite: elle doit rendre possible d'inférer les propriétés...

... quia definitio est medium in demonstratione, quae propria accidentis demonstrantur de subiectis [c'est en y jouant le rôle de moyen terme que la définition parfaite est principe, dans la démonstration "propter quid", de la démonstration de toutes les propriétés du sujet concerné].

Quartum est, quod ex definitione loci erit manifesta causa, quare aliqui discordaverunt circa locum [cette quatrième exigence ressemble un peu à la deuxième, mais elle ajoute quelque chose de plus: non seulement la définition parfaite doit rendre capable de résoudre les

1. S. Thomas, In IV Phys., lect. 5, no 447.

difficultés, mais elle doit aussi permettre de saisir véritablement et distinctement la cause et le pourquoi des positions de ceux qui soulèvent ces difficultés; et omnium quae sunt opposita circa ipsum. Et sic pulcherrime definitur unumquodque. (1)

b) Application au traité des Réfutations Sophistiques.

Pour en arriver à une connaissance aussi parfaitement distincte d'un objet, ce n'est pas facile. Et plus l'objet considéré est abstrait, plus il est difficile d'atteindre une telle perfection. Il n'y a donc aucune hésitation en ce qui concerne le traité des Réfutations Sophistiques. Quant à sa connaissance distincte, c'est un traité logique comme tous les traités logiques, un traité très difficile. D'ailleurs, si l'on veut un signe de la difficulté de ce traité particulier, on n'a qu'à consulter le commentaire de saint Albert. On y trouve une quantité extraordinaire de questions et de difficultés soulevées.

B. Quant à une connaissance confuse.

Si l'on pense simplement, par ailleurs, à une connaissance confuse du traité, il faudra encore dire que le traité des Réfutations Sophistiques demeure difficile en plusieurs endroits.

Pourquoi alors avoir signalé, au début de notre étude, qu'il s'agissait d'un traité relativement facile? C'est qu'au fond on peut assez facilement être fasciné par le proème d'Aristote, un proème extrêmement intéressant et qu'on peut saisir assez rapidement, au moins quant à une connaissance confuse. Ce proème, ainsi que le début du premier livre du traité, peuvent, connus superficiellement, laisser l'impression que l'ensemble du traité est relativement facile.

1. S. Thomas, In IV Phys., lect. 5, no 447.

COMPLEMENTS AU COMMENTAIRE DU PROEME

DES REFUTATIONS SOPHISTIQUES

Nous allons reprendre un peu le proème du traité. Bien sûr, nous en avons déjà parlé longuement, mais il sera bon d'y revenir encore, pour le dégager plus nettement et pour ajouter certaines nouvelles considérations au commentaire que nous en avons fait.

A. Rappel des éléments du proème.

a) Propos, division, taxis, nécessité.

Rappelons que nous avons là un proème d'un caractère tout à fait particulier, si on le compare aux autres proèmes composés par Aristote pour ses différents traités. Comme nous l'avions déjà remarqué, ce proème porte principalement sur l'élément propos. Aristote indique le sujet, mais il ne se contente pas de l'indiquer, ce sujet: il nous donne aussi un certain nombre d'explications sur la cause de ce sujet: l'intelligence du sophiste. Car c'est bien d'elle que procèdent les argumentations apparentes examinées dans ce traité.

Le proème, donc, porte principalement sur le propos, mais il y a aussi, très brièvement indiquée, la division. Et encore plus brièvement indiquée, la "taxis", la place qu'occupe ce traité parmi les autres traités logiques d'Aristote: de même que le traité des Topiques a parlé du syl-

logisme probable, le traité des Réfutations Sophistiques traitera du syllogisme litigieux.

Ces trois éléments: propos, division et taxis, ont pour fin la docilité intellectuelle du disciple. Mais il y a tout de même aussi un élément de bienveillance qui se trouve au moins suggéré. Quand Aristote, en effet, décrit la fausse imitation que le sophiste fait du sage, l'intelligence du disciple, comme spontanément, se rend compte de la nécessité d'étudier ces argumentations formées par les sophistes: les sophismes. Car il faudra les connaître pour être à même de démasquer le sophiste et d'assurer ainsi plus parfaitement le bien de l'intelligence.

Cette nécessité de connaître les arguments du sophiste, il est bon de noter qu'elle est plus explicitement manifestée au début du second livre du traité. Car là encore, il y a tout un proème; et celui-ci est largement consacré à faire voir l'utilité de la sophistique comme méthode - de la "sophistica docens". Cela se comprend aisément, puisque ce second livre porte spécialement sur la résolution des sophismes. En gros, en effet, le premier livre enseigne quelles sortes de sophismes le sophiste forme, tandis que le second livre examine comment les résoudre.

b) Le discours pratique du sophiste, principe d'ordre du traité.

Revenons au proème du premier livre. Aristote, comme on le disait plus haut, parle dans ce proème de la cause du sujet du traité, cause qui est l'intelligence pratique du sophiste. Il est très important de le noter, parce que l'ordre du traité est comme modelé sur le discours pratique du sophiste, comparable à n'importe quel autre discours pratique au point de vue structure, constitution.

Dans l'ordre pratique, en effet, la fin est toujours le grand principe; la fin est le grand principe des opérables. Mais il faut distinguer fin et fin: il y a d'abord une fin extrêmement commune, très fondamentale évidemment, et ensuite d'autres fins plus particulières. Or on doit d'abord déterminer de la fin commune: aussi Aristote nous dira-t-il justement en premier que la fin poursuivie par le sophiste est la victoire, l'apparence de sagesse, etc. Mais il faut aussi déterminer des fins pro-

chaines ou plus particulières, sans la connaissance desquelles on ne peut former de véritable moyen. Aristote va donc aussi déterminer dans son proème des fins prochaines du sophiste. C'est là la dernière considération du proème du traité, c'est le troisième chapitre du traité (On peut signaler qu'entre-temps, bien sûr, toujours pour mieux situer le sujet du traité, Aristote a eu au chapitre 2 un mot sur les types d'argumentations; c'est d'ailleurs au terme de cette brève explication qu'il apporte la "taxis" que nous avons mentionnée). Puis, les fins prochaines du sophiste bien manifestées, le traité proprement dit commence: on aborde l'exécution du propos. Celle-ci aura pour objet les différents moyens dont se sert le sophiste, lesquels sont appelés modes, "τρόποι" (trópoi) en grec. Cependant, on peut encore, et avec beaucoup de précision, appeler ces modes des "instruments". Cette dernière dénomination a de particulièrement intéressant qu'elle rejoint ce qui doit faire l'objet d'un premier cours de logique adressé à des jeunes. En effet, il ne semble pas pouvoir y avoir de meilleure "manuductio" que de centrer un tel premier cours sur la notion d'instrument de l'intelligence en vue d'assurer son bien propre: la connaissance de la vérité. Dans cette considération, chaque traité comprendra des instruments: il y a des instruments appropriés au "demonstrator", il y a des instruments appropriés au dialecticien; de même il y a aussi des instruments appropriés au sophiste. C'est leur étude qui va faire, du moins en grande partie, l'objet du premier livre. Il y aura là d'autres considérations aussi, toutefois, "ad bonitatem doctrinae", en vue de conduire à une intelligence toujours plus parfaite du propos.

c) Un instrument de prédilection du sophiste: le mot.

Il y a des instruments de la raison spéculative droite, et des instruments de la raison spéculative fausse, délibérément fausse.

Aristote nous dira par exemple que le sophiste va tout particulièrement se servir des mots pour séduire et pour tromper. Il y a un très beau texte là-dessus dans le dialogue de Platon intitulé Euthydème. Socrate raconte à cet endroit comment le sophiste Euthydème voulait le séduire: celui-ci posait une question et voulait que Socrate réponde tout

de suite, sans poser lui-même de sous-questions.

- N'as-tu pas honte, Socrate? dit-il. Interrogé, tu interrogas à ton tour?
- Bon, dis-je; mais comment faire? car je me conformerai à tes ordres. Quand je ne saurai ce que tu demandes, m'ordonnes-tu de répondre quand même, sans supplément d'information?
- Tu comprends sans doute, dit-il, quelque chose à mes paroles?
- Oui, dis-je.
- Réponds donc à ce que tu comprends.
- Et si tu donnes, toi, tel sens à ta demande, lui dis-je, et que moi, comprenant autrement, je règle là-dessus ma réponse, te suffit-il qu'elle soit sans rapport avec la question [cela se vérifie dans à peu près tous les paralogismes]?
- A moi oui, dit-il, mais non à toi, j'imagine?
- Eh bien, par Zeus! dis-je, je ne répondrai pas avant d'être renseigné. (1)

Voici la ligne principale quant à nous:

Je sentis alors qu'il se fâchait de mes distinctions [Le sophiste emploie un mot qui est ambigu; aussi Socrate aimerait-il lui faire préciser ce qu'il entend par ce mot-là? Mais le sophiste voudrait qu'il réponde tout de suite à sa question sans se soucier de distinctions], parce qu'il voulait me prendre au piège de ses mots [la traduction littérale donnée au bas de la page, dans la trad. Budé, est particulièrement intéressante: "les ayant disposés autour de moi", comme des filets de chasse; c'est une très belle comparaison, une très belle image]. (2)

Le sophiste essaie justement d'emprisonner son interlocuteur et de le prendre au piège de ses mots, quoique "piège de ses mots" se dise assez mal en français; le sens tout à fait littéral est préférable: le sophiste dispose les mots autour de lui, il entoure l'interlocuteur de mots qui l'emprisonnent comme des filets de chasse. La traduction anglaise rend mieux cette idée: "He wanted to catch me in his nets of words."

1. Platon, Euthydème, 295 b-c. 2. Ibid., d.

d) Une belle expression de saint Albert pour l'instrument du sophiste.

Même si on rencontre de graves obstacles dans la lecture de saint Albert, il faut s'efforcer de les surmonter, parce que nous avons absolument besoin de sa lumière, dans l'étude de la logique.

Ainsi, à propos de syllogismes apparents, de paralogismes, saint Albert emploie une expression qu'il vaut la peine de signaler tout de suite parce que très frappante: il parle de "syllogismus vocalis". Saint Thomas nous fournit une très belle explication de cet adjectif lorsqu'il commente, dans l'Épître aux Ephésiens, les versets suivants:

Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis, et in terra nominatur. (1)

Saint Paul dit que toute paternité créée, au ciel comme sur la terre, est nommée à partir de la paternité divine. Cela fait difficulté:

Utrum autem paternitas quae est in coelis et in terra derivetur a paternitate, quae est in divinis, dubitatur: et videtur quod non, quia nomina sic imponimus secundum quod res nominatas cognoscimus; quidquid autem cognoscimus est per creaturas; ergo nomina imposita a nobis rebus ipsis, plus et prius conveniunt creaturis quam ipsi Deo. (2)

Nous nommons les choses comme nous les connaissons. Or nous connaissons d'abord, et surtout, la paternité charnelle. C'est seulement longtemps après que nous pouvons nous faire quelque notion d'une autre paternité, d'ordre spirituel. Il semble donc que ce sera plutôt la paternité divine qui sera nommée à partir des paternités plus proportionnées que nous connaissons d'abord, et non l'inverse. Comment saint Paul peut-il dire alors: "ex quo omnis paternitas in coelis, et in terra nominatur" (1)? Ne serait-ce pas l'inverse?

Respondeo et dico quod nomen alicujus rei nominatae a nobis dupliciter potest accipi [voici une distinction très importante, pas seulement en ce qui nous concerne maintenant, mais en général: les mots sont à la fois signes des concepts des choses et des choses conçues, signes de l'intelligence et des choses], quia vel est expressivum, aut significativum conceptus intellectus;

1. Épître aux Ephésiens, III, 14-15.

2. S. Thomas, In III Ephes., lect. 4, v. 15 (Vivès, t. 4, p. 131).

quia voces sunt notae, vel signa passionum, vel conceptuum qui sunt in anima; et sic [ainsi entendu] nomen prius est in creaturis, quam in Deo [L'objection posée vient de ce qu'on considère ainsi le nom comme signe de nos concepts]. Aut in quantum est manifestativum quidditatis rei nominatae exterius [le nom peut aussi être vu en tant qu'il manifeste la nature de la chose]; et sic est prius in Deo. Unde hoc nomen paternitas secundum quod significat conceptionem intellectus nominantis rem, sic per prius invenitur in creaturis quam in Deo, quia per prius creatura innotescit nobis, quam Deus; secundum autem quod significat ipsam rem nominatam, sic per prius est in Deo quam in nobis; quia certe omnis virtus generativa in nobis est a Deo [toute vertu de génération, chez la créature, procède de Dieu, est causée par Dieu]. [Et voici ce qui est intéressant pour nous:] Et ideo dicit: "Ex quo omnis paternitas in coelo, et in terra nominatur;" quasi dicat: [voici ce qui éclaire singulièrement l'expression de saint Albert:] Paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis [si on compare les paternités divines et humaines, il y en a une, la nôtre, qu'on peut appeler nominale ou vocale, à cause de la très grande distance, de la distance infinie qu'elle a avec l'autre], sed illa paternitas divina, qua Pater dat totam naturam Filio, absque omni imperfectione est vera paternitas. (1)

Ainsi, "vocalis" s'oppose à "vera". C'est exactement ce sens que donne aussi saint Albert au mot "vocalis". Un "syllogismus vocalis", c'est un "syllogisme qui n'a pas véritablement la forme syllogistique". Les mots sont là, mais pas la réalité du syllogisme. On aura par exemple le même mot dans les deux prémisses, ce qui semblera désigner quelque chose jouant le rôle de moyen terme, mais de fait sous le même mot se cacheront deux sens: on emploiera le mot en un sens dans la majeure et en un autre sens dans la mineure, ce qui fera au syllogisme quatre termes et le rendra donc sans validité.

B. La preuve de l'existence des argumentations apparentes.

Pour manifester le propos du traité, Aristote sent le besoin de

1. S. Thomas, In III Ephes., lect. 4, v. 15 (Vivès, t. 4, p. 132).

prouver qu'il y a effectivement des paralogismes, des réfutations apparentes. On peut se demander: de quelle forme d'argumentation se sert-il? Quand Aristote, dans le proème, s'appuie tour à tour sur l'animé et sur l'inanimé, quelle est la forme de l'argumentation?

Gérald Allard:

Ne serait-ce pas un exemple à quatre termes?

Monseigneur:

Oui. Seriez-vous capables d'en préciser les termes? et de préciser la relation qu'ils ont entre eux?

a) Les difficultés particulières à la lecture de saint Albert.

Mais avant d'en arriver là, soulignons que saint Albert, quoique sans toucher comme telle la forme même de cette argumentation, a des explications intéressantes quand il commente ce point du proème; ce serait un peu long de le faire ici, mais cela vaut la peine d'être lu.

Rappelons que saint Albert est vraiment un grand maître pour la logique, qu'il a commentée en entier. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, sa lecture pose des difficultés particulières. Or dans le paragraphe auquel nous venons de référer, nous trouvons justement un exemple assez fidèle des éléments que l'on rencontre généralement quand on lit saint Albert. Notons-en quatre. Premièrement: un fond de doctrine. Non pas qu'il ait toujours raison! Mais de manière générale, on peut se fier à saint Albert au point de vue doctrine. Deuxièmement: un style qui, quoique très différent de celui de saint Thomas, possède souvent l'avantage de frapper l'imagination. Quand il dit "syllogismus vocalis" par exemple, cela se remarque facilement et se grave dans la mémoire. Saint Thomas ne parlerait probablement pas comme cela. En frappant l'imagination, saint Albert se trouve à nous étonner et cela peut nous aider. Troisièmement: un style qui laisse à désirer au point de vue limpidité. Trop souvent, le style de saint Albert est obscur pour nous. Cela est une véritable difficulté: on le lit, on le relit, et on ne sait pas trop ce qu'il veut dire. Mais surtout, quatrièmement: une pensée trop souvent trahie par un texte plus ou moins corrompu. C'est

très malheureux. Il y a des fautes, c'est énorme.

Cependant, comme on le disait plus haut, nous devons nous efforcer de surmonter les difficultés que posent les troisième et quatrième éléments que nous venons de mentionner. Il faut essayer de reconstituer le texte le mieux possible, lorsqu'on voit nettement qu'il est corrompu. Néanmoins, comme par ailleurs le style est souvent si obscur, on ne sait pas trop si le texte est corrompu ou si on n'en comprend pas la grammaire. Ce sont là des difficultés qu'on ne rencontre jamais chez saint Thomas.

4/2/76

Gérald Allard:

Dans son commentaire de l'Epître aux Ephésiens, quand saint Thomas emploie l'expression "nominalis" et "vocalis", est-ce qu'il dit strictement que la paternité physique est seulement "vocalis"?

Monseigneur:

Elle est dite "quasi vocalis". C'est pour montrer la distance qui existe entre la paternité divine et la paternité chez les créatures. Saint Thomas dit "paternitas quasi nominalis", et cela s'oppose à "vera paternitas", paternité véritable. Saint Albert va se servir de ce même mot "vocalis" pour signifier le syllogisme apparent. Alors "vocalis syllogismus" s'oppose à "verus syllogismus". Mais il reste entendu que dans le cas de la paternité, c'est "quasi", "comme si"; la paternité créée, si on la compare à la paternité divine, c'est comme si elle n'était qu'une paternité "nominalis". En réalité, bien sûr, c'est cependant une paternité réelle.

b) L'ordre des questions dans l'étude d'un objet.

Dans son proème aux Réfutations Sophistiques, avons-nous dit, Aristote croit utile de prouver l'existence de sophismes, d'argumentations apparentes, qu'il s'agisse de paralogismes, i.e. d'argumentations qui pèchent contre la forme, qui ne sont même pas des syllogismes, ou qu'il s'agisse de réfutations qui n'en sont pas de fait parce qu'elles

s'appuient sur du probable apparent. Le fait qu'Aristote examine ainsi en premier le problème de l'existence de l'objet qu'il se propose de traiter soulève un problème à propos de l'ordre des questions à se poser dans l'examen d'un objet. Aristote parle de cet ordre au début des Seconds Analytiques, mais à cet endroit, sa considération est assez compliquée. Voyons plutôt à ce sujet un petit texte très clair du commentaire de la Physique. Il suffira pour le moment.

Ad cognoscendum qualiter se habeat veritas, oportet accipere tanquam principium, quid significet nomen vacui [il s'agit dans ce contexte de l'étude du vide; la toute première question à poser, c'est la question du "quid nominis", i.e.: qu'est-ce que signifie le nom? voici de quelle façon Aristote nous le manifeste:]. Sicut enim cum dubitatur an aliqua passio insit alicui subiecto [quand nous nous demandons: est-ce que telle propriété appartient à tel sujet?], oportet accipere pro principio quid sit res [cela, c'est la démonstration "propter quid"; quand il s'agit de savoir si vraiment telle propriété appartient à tel sujet, nous devons prendre comme principe la définition même de la chose, le "quid rei", la définition réelle; or de même que la définition réelle, le "quid sit res", doit être pris comme principe pour inférer l'existence de la propriété...], ita cum dubitatur de aliquo an sit, oportet accipere pro medio [pour moyen terme, i.e. encore pour principe] quid significet nomen. Quaestio enim "quid est" sequitur quaestionem "an est". (1)

Ainsi a-t-on, comme ordre des questions à se poser: 1^o "quid significet nomen"; 2^o "an sit"; 3^o "quid sit" et 4^o "propter quid sit". Il nous suffit de voir le rapport entre la définition réelle et l'existence de la propriété, pour comprendre celui qu'il y a entre la définition nominale et l'existence de l'objet: car c'est le même.

Par conséquent, dans le cas qui nous intéresse maintenant, si Aristote se met à prouver l'existence des argumentations sophistiques ou apparentes, il présuppose connu ce que signifie "argumentation sophistique" ou "apparente", tout au moins de façon confuse.

1. S. Thomas, In IV Phys., lect. 7, no 507.

c) Considérations sur l'exemple à quatre termes.

Par "exemple", on sait qu'on peut entendre deux choses différentes. Ce peut d'abord être qu'après avoir établi un universel, en vue d'une certaine confirmation, on pose sous lui un particulier ou un singulier. Mais ce n'est pas là à proprement parler une forme d'argumentation. Quand Aristote, à la fin des Premiers Analytiques, parle de l'exemple, il s'agit de l'exemple comme forme d'argumentation et c'est une argumentation qui comprend quatre termes.

La question, alors, qu'on pourrait se poser: à quels signes reconnaît-on un exemple à quatre termes? qu'est-ce qui nous permet de voir qu'il s'agit d'un exemple à quatre termes? C'est très simple. Toutes les fois que nous comparons, en argumentant évidemment, une chose à une autre, il y a exemple à quatre termes. Autrement dit, toutes les fois que nous comparons un singulier à une autre singulier, ou un particulier à un autre particulier, il y a exemple à quatre termes. Mais cela est très important: on ne peut pas y dépasser le particulier.

Un étudiant:

Quelle est la différence entre l'analogie, la proportion et l'exemple?

Monseigneur:

"Analogie" et "proportion" sont des termes plus communs. L'exemple est une connaissance par proportion, par analogie. C'est que le principe de manifestation, dans l'exemple, c'est toujours une similitude, une analogie, une proportion. "Proportion", cela signifie "similitude de rapport". Mais pour l'"analogie", attention! il n'est pas question, à propos de l'exemple, de la doctrine logique de l'analogie, mais d'une connaissance par analogie, par ressemblance.

1. L'analyse de l'exemple, d'après l'exposition d'Aristote.

Si on veut analyser l'exemple au point de vue logique, quel est comme le premier mouvement, le premier acte à poser? Le mieux est de

se référer tout de suite à ce que dit Aristote à la fin des Premiers Analytiques, évidemment sans prétendre en saisir dès l'abord toute la portée. A cet endroit, Aristote analyse la forme d'argumentation de l'exemple en la présentant tout d'abord à l'aide de lettres: A, B, C et D, puisqu'il y a quatre termes. L'avantage de l'exemple tel que proposé là par Aristote, c'est que la forme logique de l'exemple, qui demeurera toujours quelque chose d'abstrait, évidemment, y est liée à une matière singulière extrêmement proportionnée. La matière ne nous gêne aucunement là, ne comporte aucune difficulté. Aussi, l'exemple donné là, il faut le graver dans sa mémoire, et même dans sa mémoire visuelle.

En gros, c'est ceci: il s'agit de démontrer, dans un sens extrêmement large évidemment, que pour les Athéniens, ce serait un mal de faire la guerre aux Thébains. Cela sera donc l'ultime conclusion de l'exemple. L'ultime conclusion, car, puisqu'il s'agit de quatre termes, on ne saurait les contenir tous les quatre dans un seul syllogisme; il en faudra deux, d'où une première conclusion, puis une seconde. Voilà pourquoi on dit "l'ultime conclusion".

L'ultime conclusion, c'est donc ceci: la guerre des Athéniens contre les Thébains serait un mal. Mais comment va-t-on la manifester? En se référant à une autre guerre, singulière elle aussi: la guerre des Thébains contre les Phocéens, dont l'on sait qu'elle a effectivement été un mal.

Et qu'est-ce qui nous permettra de relier les deux singuliers? C'est qu'il y a une similitude entre les deux: toutes les deux sont des guerres entre voisins.

On a ainsi quatre termes: la guerre des Thébains contre les Phocéens, la guerre des Athéniens contre les Thébains, le fait d'être une guerre entre voisins et enfin le fait d'être un mal.

Examinons maintenant la disposition logique qu'il faut donner aux termes. On peut supposer que l'exemple est formé par un orateur qui prend la parole dans une assemblée où les Athéniens doivent décider de faire ou non la guerre aux Thébains. Or notre orateur, voulant éviter cette guerre, se propose de démontrer qu'elle serait un mal. Voilà donc sa conclusion: "La guerre des Athéniens contre les Thébains serait un mal"; il s'agit de lier "le fait d'être un mal" à "la guerre des Athé-

niens contre les Thébains". d'où part l'orateur? Du fait que ce terme universel: "le fait d'être un mal" est déjà connu de tous comme lié à un autre terme singulier: "la guerre des Thébains contre les Phocéens". On sait que: "La guerre des Thébains contre les Phocéens a été un mal". On a donc jusqu'ici:

Départ: Thébains vs Phocéens - Mal

Arrivée: Athéniens vs Théb. - Mal.

Maintenant, qu'est-ce qui va permettre à l'orateur de passer de ce point de départ à cette conclusion? C'est qu'un autre terme universel: "le fait d'être une guerre entre voisins" est connu de tous comme lié aux deux termes singuliers concernés. Et la guerre des Athéniens contre les Thébains, et celle des Thébains contre les Phocéens sont manifestement des guerres entre voisins. On a donc maintenant:

Théb. vs Phoc. - Mal

Théb. vs Phoc. - G. entre voisins Ath. vs Théb. - G. entre voisins
Ath. vs Théb. - Mal.

L'orateur va s'appuyer sur cette similitude en ceci que du fait que "le fait d'être un mal" a été lié déjà à une "guerre entre voisins", il va conclure qu'il en est toujours ainsi. Cette première conclusion sera ensuite posée comme majeure du second quasi-syllogisme pour permettre de conclure ce qui est à manifester et on aura donc finalement l'argumentation suivante:

Théb. vs Phoc. - Mal

Théb. vs Phoc. - G. voisins

G. Voisins - Mal

G. Voisins - Mal

Ath. vs Théb. - G. Voisins

Ath. vs Théb. - Mal.

On voit la très grande faiblesse de cette argumentation. On demande à l'interlocuteur d'en concéder beaucoup quand on fait, sur la foi d'un seul cas singulier ce lien universel entre "guerre entre voisins" et "mal". Car, que de fait nous rencontrons ces deux conditions, "mal" et "guerre entre voisins", dans un singulier, cela ne nous permet pas, rigoureusement parlant, d'en conclure que la guerre entre voisins est toujours un mal; il suffirait peut-être, en un autre cas, d'une seule circonstance différente, pour qu'une guerre entre voisins soit un bien. L'exemple, c'est donc l'argumentation la plus faible. Mais justement parce que la plus faible, elle nous est beaucoup plus proportionnée; et voilà pourquoi il ne faut pas la mépriser.

2. L'ordre entre les termes.

L'instrument par excellence de la raison, et l'instrument qui est le plus rigoureux, et celui à la forme duquel tous les autres doivent être ramenés pour être bien compris, c'est le syllogisme. Or dans le cas du syllogisme on a trois termes: un grand, un moyen et un petit. Celui que nous appelons "moyen" se définit essentiellement par la vertu d'unir les deux autres, dits "extrêmes". De plus, cependant, dans la première figure, qui est la figure parfaite, non seulement le moyen terme a cette vertu d'unir, mais il se trouve aussi intermédiaire au point de vue universalité. Si par exemple on a comme termes "substance", "homme" et "animal", ce sera "animal" qui occupera ce statut intermédiaire. Mais cela n'est pas absolument nécessaire pour qu'on ait un moyen terme. On peut avoir la "ratio propria" de "moyen terme" sans cela; c'est ce qui se passe dans la seconde et la troisième figure. Dans ces cas là le syllogisme sera imparfait. Mais valide toutefois; la division du syllogisme en syllogisme de première, seconde et troisième figure est une division univoque. Cela est très important. Mais du moment ensuite qu'on quitte la forme du syllogisme, il n'est plus question, pour ce qu'on appellera alors "moyen", de posséder véritablement la vertu d'unir. Le moyen sera alors dit moyen uniquement parce qu'il est intermédiaire entre deux autres termes au point de vue universalité. Le mot "moyen" ne réfèrera alors qu'à l'ordre d'universalité des termes.

C'est selon cet ordre qu'on distribue les lettres par lesquelles on rend les termes quand on veut faire abstraction d'une matière déterminée. Ainsi, le plus universel des termes est toujours A et ainsi de suite. Il en sera ainsi également dans l'argumentation par exemple, où on a quatre termes. Ainsi, de "mal", "guerre entre voisins", "guerre des Thébains" et "guerre des Athéniens", lequel est le terme le plus universel? C'est "mal". Il n'y a pas que la guerre entre voisins qui soit un mal, il y a infiniment d'autres choses dans ce cas. Donc, "mal" va être signifié par A. C'est le premier terme quant à l'universalité. Quel est le second? "Guerre entre voisins", car ce ne peut pas être l'un des singuliers. Donc B. On peut donc tout de suite décrire la conclusion de tout pro-syllogisme d'exemple: B - A. C'est de cette façon qu'Aris-

tote s'exprime quand il décrit l'exemple: "Primum de medio".

Quel est le troisième terme maintenant? Est-ce "la guerre des Thébains" ou "la guerre des Athéniens"? Lequel des deux singuliers est le plus manifeste? C'est "la guerre des Thébains". C'est donc ce terme qui va servir de "simile". On rendra donc "guerre des Athéniens" par C et "guerre des Thébains" par D, d'où la définition scientifique de l'exemple: "Primum de medio per simile tertio": le grand terme se dit du moyen, grâce à un terme semblable au troisième.

Aristote décrit d'ailleurs l'induction en procédant de la même manière. Il dit: "Primum de medio per tertium". Le "tertium", c'est cette fois l'énumération des singuliers. Il y a une grande ressemblance avec l'exemple: la conclusion se décrit de même façon. Voilà d'ailleurs, d'après saint Albert, la raison pour laquelle, après avoir parlé de l'induction, Aristote parle tout de suite de l'exemple, même si l'enthymème s'apparente davantage au syllogisme. Normalement, si Aristote suivait comme un ordre de dégradation, il parlerait dans cet ordre: syllogisme, induction, enthymème, exemple. Mais parce que l'exemple a une telle affinité avec l'induction, Aristote en parle tout de suite, et remet à plus tard de parler de l'enthymème.

3. Remarques sur les termes de l'exemple.

Voici quelques remarques assez faciles. Le terme signifié par D est dans l'exemple toujours un singulier - ou un particulier - posé en vue de manifester C. Remarquons en outre que les deux attributs de D, les deux prédicats de D, sont des termes communs. De plus, on a deux quasi syllogismes, dont le premier est appelé pro-syllogisme. La conclusion du prosyllogisme doit toujours être composée de deux termes communs. D manifeste C en raison d'une similitude déjà connue entre eux: cela, c'est la substance même de l'exemple. Cette similitude déjà connue sera énoncée dans les deux mineures. Notons encore que D est toujours contenu uniquement dans les prémisses, tandis que C est aussi sujet de la conclusion.

Dernière remarque: le terme commun signifiant la similitude est

le "quasi moyen terme" du "quasi syllogisme". Ainsi, c'est, dans le cas examiné, "guerre entre voisins" qui joue le rôle de moyen: ce n'est bien sûr pas un véritable moyen terme. De même que l'on n'a pas un syllogisme véritable, on n'a pas non plus un moyen terme véritable: c'est qu'il n'a pas l'universalité voulue pour unir vraiment et rigoureusement. Il faut se rappeler que toute la vertu du syllogisme, toute sa rigueur repose sur le grand principe: "Dici de omni, dici de nullo". Dès que l'on quitte cette universalité, on n'a plus la rigueur du syllogisme. On se servira de sa forme pour examiner la disposition des termes, mais c'est tout à fait autre chose.

Louis Brunet:

Il y a un prosyllogisme et un syllogisme, mais ce syllogisme n'est pas vraiment un syllogisme?

Monseigneur:

C'est cela. Si la majeure était vraiment universelle, on pourrait aboutir à une conclusion syllogistique. Mais elle n'est pas universelle et elle ne peut pas l'être parce qu'on l'a tirée d'un singulier. Les deux termes se trouvaient de fait appartenir à un singulier, mais ce lien ne peut pas revêtir une portée universelle.

Louis Brunet:

Cela ne peut pas être considéré comme un syllogisme probable?

Monseigneur:

Non. Mais voilà une très bonne question. Au début de son proème aux Seconds Analytiques, saint Thomas nous décrit les différents actes de la raison. Il parle entre autres des actes de la raison qui comportant certitude, où l'intelligence adhère complètement à une des parties de la contradictoire. Dans le cas de la démonstration, cette adhésion et cette détermination est due et à la forme, et à la matière; tandis que dans le cas du syllogisme dialectique ou probable, on n'a pas la détermination provenant de la matière, mais on a du côté de la forme la même détermination que dans le cas de la démonstration: "Ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis", dit saint Thomas, mais "cum formidine alterius" (1) cependant. Ensuite, lorsque l'on quitte le syllogisme probable, et que l'on se contente d'argumentations appuyées

1. S. Thomas, In Post. Anal., prooemium, no 6.

sur des motifs beaucoup plus légers, par exemple sur des signes, qui peuvent nous tromper, etc, là, "ratio non totaliter declinat", elle ne conçoit qu'un soupçon.

Pour revenir à la question posée, dans le cas du syllogisme probable, la forme s'appuie sur le "dici de omni, dici de nullo", quoique la matière non. C'est pourquoi d'ailleurs, au même endroit, au début des Seconds Analytiques, on parlera aussi d'universel dans le cas du syllogisme dialectique, mais on l'appellera "universale ut nunc". On l'accepte maintenant comme un universel; on sait très bien cependant que ce n'est pas un véritable universel, mais c'est la même forme.

Yvan Pelletier:

Est-ce que ce n'est pas un peu le cas ici?

Monseigneur:

Non! Le singulier ne peut pas revêtir la forme d'universalité.

Patrice Véraquin:

Mais est-ce qu'on ne s'élève pas à l'universel, en disant: "Toute guerre entre voisins est un mal"?

Monseigneur:

Non justement, on ne peut dire cela; on doit demander à l'interlocuteur de le concéder.

Patrice Véraquin:

Mais une fois concédé, cela ne prend-il pas la forme de l'universel?

Monseigneur:

Non. Le fait de le concéder, cela ne touche pas la vérité des choses.

Yvan Pelletier:

Mais dans le cas de la dialectique, est-ce qu'on ne peut pas poser la prémisse parce qu'elle est concédée?

Monseigneur:

Oui, aussi, d'accord! Mais la différence est du côté de la forme. Au sixième livre de l'Ethique, saint Thomas distingue le soupçon de l'opinion: l'opinion, c'est l'assentiment engendré par le syllogisme probable alors que le soupçon est engendré, entre autres choses, par l'enthymème ou l'exemple. Saint Thomas se sert alors de deux expressions pour distinguer les deux assentiments. Il parle, dans le cas de l'opinion de "conjecturae de univer-

salibus" et, dans le cas du soupçon, de "conjecturae de particularibus". Ce qui fait qu'on ne peut pas s'appuyer ici sur le "dici de omni, dici de nullo", c'est parce qu'on ne dépasse pas le singulier ou le particulier. . Quand, par exemple, dans la Physique, on manifeste la matière première par l'artificiel, on va d'une sorte de puissance à une autre sorte de puissance, mais on ne s'élève pas à la notion universelle de puissance. Voilà pour-quoi on demeure encore dans l'exemple. Il n'y a pas l'universalité requise à la forme syllogistique. C'est le fait d'être singulier ou d'être particulier qui fait obstacle à l'universalité requise pour la génération d'un syllogisme véritable. Ce n'est pas n'importe quel terme qui peut revêtir la forme d'universalité. Ce n'est pas en s'appuyant sur cette guerre-ci des Thébains contre les Phocéens qu'on peut lier universellement "guerre entre voisins" et "mal".

Saint Thomas, en parlant des circonstances, a une très belle expression, au moment où il se demande: à qui appartient-il de considérer les circonstances? Pas seulement au moraliste, dit-il, et c'est alors qu'il a cette expression magnifique: "Quod orator persuadet, politicus diiudicat" (1). Le "politicus", c'est le prudent, et il appartient à la prudence de régler les actes contingents dans leur contingence même, donc de descendre et de considérer toutes les circonstances. L'orateur, pour sa part, n'a pas à faire cela pour persuader. Mais son argumentation par contre sera extrêmement faible, il faut le voir. Reprenons d'une autre façon encore: si le fait que "la guerre entre voisins est un mal" s'appuyait sur un moyen terme véritable, nous pourrions former un véritable syllogisme, mais ce n'est pas le cas. C'est seulement parce que, de fait, "mal" et "guerre entre voisin" se rencontrent dans ce singulier qu'on les compose; leur composition ne peut par conséquent qu'être extrêmement fragile. Il suffirait peut-être dans un autre cas d'une seule circonstance différente pour que tout soit changé.

Gérald Allard:

Ainsi, l'exemple n'est pas un syllogisme parce qu'il n'est pas régi par le "dici de omni"?

Monseigneur:

C'est tout à fait cela!

Gérald Allard:

Dans sa définition de l'exemple, Aristote dit "per simile"; ce serait donc que le "simile" unit?

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 7, a. 2, ad 3.

Monseigneur:

C'est vrai.

Gérald Allard:

Il unit mais non pas selon la forme rigoureuse du syllogisme?

Monseigneur:

Justement! Un autre signe: dans le syllogisme, le moyen terme n'entre jamais dans la conclusion. Or dans l'induction on parle de moyen dans la conclusion: "primum de medio", et dans l'exemple aussi. C'est un signe qu'il ne s'agit pas d'un véritable moyen terme.

Au sujet de "moyen terme véritable", il faut faire attention à la façon dont saint Albert s'exprime quelquefois.

Une façon d'introduire aux instruments du troisième acte, c'est, comme on l'a fait il y a quelques années, de parler des principales formes d'argumentation en commençant par la plus faible, l'exemple, puis en passant à l'enthymème, à l'induction et au syllogisme. La fin à poursuivre alors, c'est de dégager la "ratio propria medii". "Ratio propria medii", cela veut dire sa définition complète, sa définition parfaite, mais ce n'est pas nécessairement synonyme de "ratio perfecta medii". Or si on lit saint Albert, - lorsque sa préoccupation est de montrer que le syllogisme de première figure est le seul syllogisme parfait, parce que tout y est respecté, même l'ordre d'universalité des termes - on apprend qu'il y a deux conditions pour avoir un moyen terme complet: la vertu d'unir et le fait d'être intermédiaire au point de vue universalité. Or saint Albert donne la préférence à ce fait d'être intermédiaire. Cela se comprend quand on veut manifester la "ratio perfecta medii": non seulement il unit, mais il est de plus moyen quant à la prédicabilité. Cependant, c'est dangereux de parler ainsi car si on suivait cette piste-là pour dégager ce qu'est vraiment un moyen terme, on pourrait croire que dans le cas des secondes et troisièmes figures, il n'y en a pas de véritable moyen terme. Or ce serait là une grave erreur. Donc, il vaut mieux dire que le fait d'être intermédiaire concerne la perfection et non pas le "quid", l'essence même du moyen terme, qui se trouve plutôt dans la vertu d'unir.

Un étudiant:

Vous avez parlé d'un cours de logique dont la fin serait de dégager cette "ratio propria medii"?

Monseigneur:

Oui, on a fait cela il y a quelques années. Et en vue d'arriver à cette fin, on avait commencé par expliquer les formes qui déclinent du syllogisme et d'abord l'argumentation la plus imparfaite, à savoir l'exemple. Mais pour manifester la nature de l'exemple, on n'avait pas commencé par les lettres, par la forme logique, non, pas du tout! On avait commencé par examiner le mot, en particulier le mot anglais, "instance", pour montrer qu'il s'agit principalement d'un singulier. Puis on avait insisté sur le fait extrêmement fondamental que dans tout exemple, quel qu'il soit, c'est toujours la similitude qui est principe de manifestation. Principe de manifestation, et non pas moyen terme cependant. I.e. que l'exemple repose sur un terme qui est sans doute principe de manifestation; mais qui ne peut pas vraiment unir les extrêmes. Pourquoi? Parce qu'il manque d'universalité. Et là on allait tout de suite à l'exemple de la guerre des Phocéens.

Une autre remarque importante venait ensuite: si l'exemple, si le principe de manifestation de l'exemple n'était toujours qu'un "simile" singulier, le philosophe comme tel, du moins au point de vue spéculatif, ne trouverait aucune utilité dans cet instrument parce que le philosophe a à s'élever au-dessus des singuliers. Mais il y a ceci: on peut s'élever, dans le cas de l'exemple, jusqu'au particulier. On peut aller d'une partie à une autre partie, laquelle partie comporte une certaine universalité, mais pas encore assez pour contenir et unir rigoureusement les extrêmes. C'est ainsi qu'on peut voir assez clairement que le principe de manifestation, dans l'exemple, décline; il manifeste quelque chose, mais ce n'est pas un vrai moyen terme.

Ensuite, dans ce cours, on était passé par l'enthymème, et l'induction, pour arriver à la fin avec le syllogisme. On avait pu voir qu'il n'y a que le syllogisme qui possède vraiment un moyen terme qui se définisse très strictement, non seulement comme intermédiaire au point de vue universalité, comme dans le cas de la première figure, figure du syllogisme parfait, mais surtout comme possédant vraiment la vertu d'unir. Or le singulier ne peut pas unir. Le particulier non plus ne peut pas unir. C'est justement à cause de cela que lorsque le moyen terme, dans la seconde figure, est deux fois prédicat, les deux prémisses ne peuvent pas être affirmatives. C'est que le moyen terme, justement parce qu'il est prédicat, ne peut pas être pris universellement: même si tout homme est animal, il n'est que quelque animal. Et voilà pourquoi, dans cette figure, il faut une négative pour qu'on ait l'universalité requise à la nature du moyen terme.

Gérard Allard:

D'après la définition de l'exemple, on dirait que sa conclusion est "primum de medio" alors que de fait la con-

clusion ultime, c'est "primum de tertio". Comment cela se fait-il?

Monseigneur:

C'est une très bonne question. Pour y répondre, voici tout d'abord un passage chez saint Albert où celui-ci distingue les deux argumentations de l'exemple. Ce que dit saint Albert est très simple, même s'il intervertit l'ordre des deux quasi syllogismes et parle du second avant de parler du premier.

Attendendum autem quod in exemplo secundum ea quae dicta sunt, duae sunt argumentationes: ostenditur enim primum de tertio per medium: et hoc fit per syllogismum. Secundo autem quasi in proargumentatione (quae loco prosyllogismi est) ostenditur primum de medio per simile tertio: et in illa argumentatione trahitur fides ab exemplo: in priori autem argumentatione fides trahitur a medio. (1)

Comme on le voit, c'est justement la première argumentation qui caractérise l'exemple. C'est là précisément que joue le principe de manifestation propre à l'exemple. Or quand Aristote définit ou décrit une forme d'argumentation, ce qu'il lui faut avant tout et surtout éclairer, c'est le principe de manifestation qui la caractérise. Le reste n'a à venir que dans la ligne de l'explicitation.

Saint Albert est encore plus clair à ce propos quelques lignes plus loin:

In hoc completur diffinitio exempli, quando primum ostenditur de medio per simile tertio. (2)

4/2/76
(2e cours)

4. Lecture littérale du chapitre d'Aristote.

Pour terminer ces remarques, relisons encore une fois le chapitre d'Aristote sur l'exemple:

Il y a exemple quand le grand extrême est démontré appartenir au moyen terme par un terme semblable au troisième. Mais il faut qu'on connaisse que le moyen [à savoir

1. S. Albert, In I Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 150 a).
2. Ibid. (p. 150 b).

"Guerre entre voisins"] appartient au troisième terme [i.e. donc que "la Guerre des Athéniens est une guerre entre voisins"], et le premier [à savoir "Mal"] au terme semblable au troisième [Il faut savoir d'autre part que "la guerre des Thébains a été un mal"]. Admettons, par exemple, que A signifie "mal", B "faire la guerre à des voisins", C "les Athéniens contre les Thébains", et D "les Thébains contre les Phocéens". Si nous voulons prouver que faire la guerre aux Thébains est un mal, il faut admettre que faire la guerre à ses voisins est un mal [même si ce n'est pas une proposition vraiment universelle]. La croyance [assez bien traduit: cela montre qu'il ne s'agit pas d'un assentiment rigoureux, mais ce n'est pas strictement un acte de foi] à cette dernière proposition résulte de cas semblables, par exemple qu'il a été mauvais pour les Thébains de faire la guerre aux Phocéens. Puis donc que faire la guerre aux voisins est un mal, et que la guerre contre les Thébains est une guerre contre des voisins, il est clair que faire la guerre aux Thébains est un mal. Maintenant, que B [à savoir le moyen terme: "Guerre entre voisins"] appartienne à C et à D, c'est là une chose évidente [car, dans les deux cas, c'est faire la guerre aux voisins]; il est clair aussi que A appartient à D [l'expérience nous a montré que de fait cela a été un mal pour les Thébains de faire la guerre aux Phocéens]. Mais que A appartienne à B, on le prouvera par D. [C'est cela qu'Aristote donne pour définir l'exemple; c'est ce qui rend l'exemple possible et c'est pourquoi Aristote le décrit de cette façon, même si de fait on pourrait dire que ce qu'on vise, c'est de montrer que A appartient à C et qu'on le fait grâce à B; ce qui est le plus important, la substance même de l'exemple, c'est le "simile" et le fait déjà connu que A lui appartienne]. La démonstration se fera encore de la même manière, si la preuve de la relation du moyen terme à l'extrême a été obtenue par plusieurs cas semblables [De fait, l'exemple qui nous intéresse dans les Réfutations Sophistiques en comporte quatre: deux tirées des êtres animés et deux des êtres inanimés].

On voit donc que le raisonnement par l'exemple n'est ni comme la partie au tout [ce serait comme une induction], ni comme le tout à la partie [ce serait un syllogisme], Mais bien comme la partie à la partie, quand les deux cas particuliers [ou singuliers] sont subordonnés au même terme, et que l'un d'eux est connu [i.e. plus manifeste: il faut que D soit plus manifeste que C; on va de DA à CA; il faut donc que DA soit plus manifeste que CA]. La différence avec l'induction, c'est que l'induction, partant de tous les individus, démontrait que le grand extrême appartient au moyen ["Primum de medio per tertium"], et n'appliquait pas le syllogisme au petit extrême [dans la conclusion d'un syllogisme, le sujet de la conclusion, c'est toujours le petit extrême tandis que dans le cas de l'induction, le petit terme n'entre pas dans la conclusion; de même dans l'exemple, D, le "simile", n'entrera pas non plus dans la conclusion], tandis que l'exemple l'applique et ne démontre pas en partant de tous les individus. (1)

1. Aristote, Premiers Anal., II, c. 24, 68 b 37 - 69 b 19.

Ce que nous pouvons acquérir par les réflexions précédentes, c'est en un sens seulement une connaissance confuse. Pour avoir une connaissance vraiment distincte de la forme de l'exemple, il faut pouvoir dès le premier abord, lorsqu'on rencontre dans un texte un exemple qui n'est pas mis en forme, qui n'est pas articulé comme celui qu'on vient d'analyser, il faut pouvoir donc tout de suite en saisir la forme et l'articulation logique.

18/2/76

5. Le commentaire de saint Albert.

1) Le commentaire de la lettre d'Aristote.

Nous allons maintenant regarder ensemble le texte de saint Albert. Il s'y trouve quelques fautes. Heureusement, cette fois-ci, Aristote est là pour remettre les choses en place. Ce sont des erreurs de copie évidemment, non des erreurs que saint Albert lui-même aurait faites.

Dicimus igitur quod exemplum est argumentatio, quando sive in qua medio extremum [Le texte dit: "medium extremum"; mais cela ne va pas du tout; Aristote dit: "primum de medio per simile tertio"; il faut donc effectuer la correction] inesse ostenditur per id quod est simile tertio: et sic exemplum quatuor terminos habere necesse est. (1)

Il y a encore des corrections à apporter à la suite, ce qui est aisé si on se fonde sur le texte même d'Aristote, qui est très net. Dans l'édition de saint Albert, on trouve ceci:

Oportet autem in exemplo sumi, quod primum insit tertio per medium [voilà qui décrit la deuxième argumentation, celle qui conduit à l'ultime conclusion], et quod primum sit simile tertio [tel quel, cela n'a aucun sens: ce n'est pas le "primum", le grand terme, qui est le "simile"; mais on peut être sûr que ce n'est pas saint Albert lui-même qui a commis cette erreur: c'est beaucoup trop grossier]...

Il n'est pas du tout question que A, le "primum", soit le "simile". Mais on peut suggérer plusieurs corrections différentes. La plus simple

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 149 b).
2. Ibid.

serait de lire "simili", l'ablatif, au lieu de "simile". Ou encore mieux, de lire: "per simile". Le texte devient ceci:

Oportet autem in exemplo sumi, quod primum insit tertio per medium [c'est l'argumentation finale], et quod primum sit [ou "insit"] per simile tertio, hoc est, primum inesse tertio per simile tertio... (1)

A ce moment, la dernière partie de la phrase signale ce qui caractérise la forme de l'exemple, à savoir que pour rendre possible l'argumentation finale, qui attribue le majeur au troisième terme par le moyen, il faut s'appuyer sur un "simile". Traduisons:

Autrement dit, dans l'exemple, il faut aboutir à ce que le premier terme appartienne au troisième grâce au moyen, et à ce que le premier terme appartienne [ainsi] par un terme semblable à [ce] troisième, c'est-à-dire que le premier terme appartienne au troisième grâce à un terme semblable à ce troisième... (1)

Mais le texte demeure assez obscur et s'écarte de la façon dont Aristote lui-même parle, tout au moins en la façon traditionnelle de lire sa définition. Aussi sera-t-il mieux de corriger davantage encore et de dire:

Oportet autem in exemplo sumi, quod primum insit tertio per medium [l'argumentation finale], et quod primum in-sit [medio] simili tertio, hoc est, primum inesse medio per simile tertio. (1)

La deuxième partie de la phrase colle ainsi davantage au texte d'Aristote et décrit la première argumentation, celle dont dépend l'argumentation finale.

Maintenant il y a une chose intéressante qu'ajoute saint Albert. Il y a une condition à l'exemple, il faut que le "simile" soit plus manifeste: "et quod hoc simile sit evidentius" (2). C'est très bien. C'est d'ailleurs à cause de ce caractère plus manifeste qu'on va signifier le "simile" par D et non pas par C. Du fait que le "simile" nous soit plus connu, c'est comme s'il était plus près de nous, comme s'il était plus sensible. De fait il n'est pas plus sensible; le "simile" et ce qu'il manifeste sont deux singuliers ou deux particuliers.

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 149 b).

2. Ibid.

Ensuite, saint Albert, comme Aristote, applique la définition à des termes particuliers. C'est un passage assez difficile quant au latin; aussi donnons-en directement la traduction française.

Et cela se montre plus facilement dans des termes, de la façon suivante: [admettons] que le premier terme soit "mal", pour lequel on met A, que B soit "faire la guerre aux voisins", que ce pour quoi on met C soit "la guerre des Athéniens contre les Thébains", et que ce pour quoi on met D soit "la guerre des Thébains contre les Phocéens". Si donc nous voulons montrer que la guerre des Athéniens aux Thébains, c'est-à-dire contre les Thébains, est mauvaise (ce qui est montrer le premier terme du troisième), [ce sera] par un moyen: et la raison pour laquelle il faut prendre comme moyen cela, à savoir "la guerre contre des voisins", [c'est] parce que c'est un mal. Et si nous voulons montrer le premier terme du moyen, nous le montrerons par un ou des termes semblables au troisième: parce que la croyance de cela, que le premier terme appartienne [au moyen] (puisqu'auparavant, il a été assumé comme appartenant au moyen, quand le premier terme était conclu du troisième) provient et est produite ["fit et efficitur"] à partir d'un ou de plusieurs termes semblables déjà connus et plus manifestes qu'il n'est manifeste que le premier terme appartienne au troisième... (1)

2) Deux objections:

Un autre aspect intéressant dans saint Albert, ce sont les deux objections qu'il soulève. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, saint Albert, en analysant la forme de l'exemple, parle de deux argumentations:

Ostenditur enim primum de tertio per medium [c'est la seconde argumentation, mais saint Albert en parle en premier, puisque c'est la fin poursuivie]: et hoc fit per syllogismum [attention! comment devons-nous entre ce "hoc fit per syllogismum"?]. Secundo autem quasi in pro-argumentatione (quae loco prosyllogismi est) ostenditur primum de medio per simile tertio: et in illa argumentatione trahitur fides ab exemplo [c'est là que se trouve substantiellement l'exemple, parce qu'au fond, c'est D qui est le principe de manifestation; on n'a pas encore la

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 149 b).

conclusion évidemment, mais on en a tout de même le principe de manifestation: D nous permet de composer B et A, ce qui nous est nécessaire pour aboutir à la conclusion recherchée; bien sûr, il ne faut jamais oublier l'infirmité, la faiblesse de cette composition; mais rappelons-nous le mot de Valéry: "Il faut se résoudre à patauger dans les exemples. Patauger, quelquefois, c'est aussi faire bondir deux ou trois gouttes de lumière." (1); voilà donc une argumentation très faible, mais elle peut être pour nous un principe merveilleusement efficace de manifestation de la vérité; par ailleurs, c'est à cause de sa faiblesse qu'Aristote prescrit à l'orateur, quand il a et un enthymème et un exemple, de toujours poser l'enthymème d'abord, pour éviter de donner l'impression de n'avoir qu'une argumentation trop faible]: in priori autem argumentatione fides trahitur a medio. (2)

Mais voici que saint Albert soulève deux difficultés très utiles. La façon dont il répond à la première est fort intéressante, mais pour ce qui est de sa réponse à la seconde, il y aura quelque réserve à faire.

Si quis autem opponat, quod non sic diffinit Boetius exemplum in Topicis suis, qui dicit quod exemplum est quando particulare ostenditur de particulari per particulare simile [c'est merveilleux! Boèce a tout à fait raison, et sa description ne va pas du tout contre l'analyse telle que faite par Aristote]: particulare autem non potest esse medium [c'est tout à fait juste, en ce qui concerne le moyen au sens strict], sicut ostensum est supra in his quae de inventionem medi dicta sunt: et sic falsum videtur esse quod dictum est de ostensione primi de tertio per medium [puisque D est un singulier et que c'est de D qu'est tiré B, on ne peut se servir de B comme d'un moyen, il ne peut pas unir: on ne peut donc pas dire "Primum de tertio per medium"], et ostensione primi de medio per simile tertio. (3)

Voici la réponse:

Sed ad hoc dicendum, sicut dictum est paulo ante, quod in hoc completur diffinitio exempli, quando primum ostenditur de medio per simile tertio [la description d'Aristote]: et in tali ostensione oportet evidentius esse, quod primum inest ei quod est simile tertio, quam quod primum inest tertio: et ideo [voilà] exempli substantia consistit in comparatione primae praemissae ad ultimam conclusionem [l'exemple, au fond, consiste à aller de DA à CA]: et prima praemissa est particularis, et ultima conclusio similiter est particularis: praemissa

1. Paul Valéry, Oeuvres, Paris, La Pléiade, 1957, t. 1, Propos sur l'intelligence, p. 1053.

2. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 150 a).

3. Ibid. (p. 150 a-b).

enim est malum esse Thebanos pugnare contra Phocenses :
 et ultima conclusio est malum esse Athenienses pugnare
 contra Thebanos : hoc enim fuit probandum per exemplum :
 et ideo quod primum probatur de medio, non facit exemplum :
 sed quod primum de tertio per simile tertio [il faudrait
 corriger comme au début: "primum de medio per simile
 tertio"], hoc facit exemplum : et ideo nihil est quod
 obicitur de medio. (1)

C'est une bonne réponse. Mais il aurait quand même fallu qu'elle
 soit plus complète que cela. C'était le temps ici de dire que de ce
 singulier-là, ou de ce particulier-là ne peut pas se vérifier la "ratio
 propria medii". Car, quand on dit que A est dit de C grâce à B, i.e.
 "primum de tertio per medium", qu'est-ce que veut dire "medium"? Ce
 n'est pas du tout le "medium" du syllogisme. De même que quand saint
 Albert, plus haut, disait: "Et hoc fit per syllogismum", ce n'était pas
 non plus vraiment un syllogisme. Mais continuons:

Manifestum est igitur ex his, ex quo praemissa est par-
 ticularis et ultima conclusio est particularis, quoniam
 id in quo completur exempli ratio, est sicut pars ad
 partem se habens [dans le syllogisme, c'est "totum ad
 partem", on va de l'universel au singulier; dans l'induc-
 tion, c'est le contraire: "pars ad totum", du singulier
 à l'universel; dans l'exemple, c'est encore différent:
 "pars ad partem", de partie à partie]. Probatur enim
 in eo particulare per particulare, et non habet se exem-
 plum ad id per quod probatur, nec ut pars ad totum uni-
 versale, neque ut totum universale ad partem, sicut est
 in syllogismis qui per dici de omni probantur [dans la
 mesure où l'argumentation n'est pas régie par le "dici
 de omni, dici de nullo", il n'est pas question de moyen
 terme au sens strict]: sed se habet sicut pars ad partem,
 sive sicut particulare ad particulare, quando ambo duo
 particularia sunt sub eodem communi... (2)

Avec l'autre objection, cela devient plus corsé encore:

Si autem quis objiciat, quod tunc quando primum
 concluditur de medio, aut concluditur de medio universa-
 liter sumpto, aut de medio sumpto indefinite [on parle
 de moyen; l'objecteur demande: est-ce que le moyen est
 pris universellement ou de façon indéterminée? Par exem-
 ple, si "animal" est moyen terme, pense-t-on: "Tout ani-
 mal" ou simplement "L'animal", indéterminément? Evidemment,
 ce ne peut cependant pas être: "hoc animal"]. Si con-
 cluditur de medio universaliter sumpto, fallacia conse-
 quentis erit in argumento, in quo primum de medio conclu-
 ditur per simile tertio: quia universale infertur ex

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tr. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 150b).

2. Ibid.

particulari, quod non contingit: sed potius e converso particulare debet inferri ex universali. Si autem concluditur primum de medio sumpto indefinite: tunc non valet secundum argumentum [c'est un des sophismes: il n'est jamais permis d'inférer l'universel d'un particulier; c'est évident: il ne faut pas que la conclusion contienne plus que les prémisses, ce sont les prémisses qui causent la conclusion et c'est le moyen terme qui constitue la substance des prémisses]: eo quod non habet universalem propositionem, ex qua sola fit illatio syllogistica [si on n'a pas dans les prémisses au moins une proposition universelle, il ne peut pas y avoir de syllogisme]. (1)

Ainsi, que l'on entende le moyen d'une façon universelle ou d'une façon indéterminée, cela ne marche pas. Voici comment saint Albert répond. Il va dire quelque chose de tout à fait juste, mais il a aussi une expression pas très heureuse.

Ad hoc autem dicendum quod primum ostenditur de medio universaliter sumpto per simile tertio, sed non ex necessitate... (2)

Attention! voilà encore une formule ambiguë. "De medio universaliter sumpto", cela signifie, dans l'exemple analysé plus haut: "Toute guerre entre voisins est un mal". Evidemment, pour qu'on puisse poursuivre et former le deuxième argument, il faut tout de même compter que l'interlocuteur ou l'adversaire concède que ce qui est arrivé dans cette guerre entre voisins va arriver aussi dans toutes les guerres entre voisins. Mais ainsi, on ne procède pas de l'universel au sens strict, on procède, comme saint Albert va le dire tout de suite après, "ex praeconfessione respondentis". Quand Aristote dit que le "demonstrator non interrogat", cela veut dire qu'il n'a pas besoin, lui, d'une telle "praeconfessio", au point de vue matière. Mais on peut faire la même remarque, plus généralement, au point de vue de la forme. Quand quelqu'un forme un syllogisme, il n'est pas question, sur le plan de la forme même, de demander qu'on concède quelque chose, non: "quibusdam positis", cela se suffit à soi-même. Du moment qu'il y a ainsi une "praeconfessio", une concession du point de vue même de la forme, on décline du syllogisme.

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 151a).
2. Ibid. (p. 151b).

Gérald Allard:

D'où vient qu'on doive ainsi exiger une "praeconfessio" du côté de la forme?

Monseigneur:

De ce qu'on discourt en une matière qui ne peut absolument pas revêtir la forme syllogistique, i.e. dans une matière à ce point particulière, ou singulière, qu'elle ne peut prendre une forme strictement universelle.

Reprenons la réponse de saint Albert:

Ad hoc autem dicendum quod primum ostenditur de medio universaliter sumpto per simile tertio, sed non ex necessitate, sed potius ex praeconfessione respondentis, scilicet si concedatur similiter esse in uno et in aliis, sicut si Thebanis malum est pugnare contra Phocenses, quod omnibus confinibus sit malum confines impugnare. Et sic cum reducitur in duos syllogismos, secundus de se habet necessitatem: primus autem qui prosyllogismus est vel loco prosyllogismi, probabilis est, non de se, sed ex praeconfessione habet necessitatem. (1)

Il n'est pas heureux du tout de dire que le second argument, appelé le syllogisme, "de se habet necessitatem". Pourquoi? Parce que ce second syllogisme dépend essentiellement du premier. "De se", cela tendrait à dire qu'on pourrait le considérer d'une façon absolue: mais on ne peut pas le considérer d'une façon absolue parce que sa substance a été tirée d'un singulier. Du moment qu'on dit "ex praeconfessione", on ne peut pas dire "de se habet necessitatem". On voit bien ce que saint Albert veut dire. Mais il serait mieux de le dire autrement. La dépendance est trop essentielle.

6. L'exemple revêt l'apparence de deux syllogismes.

Voici une dernière remarque, où on va retrouver une certaine notion sur laquelle on a insisté beaucoup tout au début de notre étude des Réfutations Sophistiques: la notion d'apparence.

Cette double argumentation dont est formé l'exemple a l'apparence

1. S. Albert, In II Prior. Anal., tract. 7, c. 5 (Doyon 56, p. 151b).

d'un syllogisme de la troisième figure et d'un syllogisme de la première figure. En regardant superficiellement, on peut croire qu'on ait la même chose, mais ce n'est vraiment qu'une apparence. Le premier syllogisme, le prosyllogisme, a l'apparence d'un syllogisme de troisième figure. Il en est de même aussi pour l'induction, dont la forme se prête à une confusion semblable.

La cause de la confusion qui est faite, c'est que la description matérielle de la forme d'argumentation, à l'aide de lettres, est la même qu'il s'agisse du syllogisme de troisième figure, du prosyllogisme de l'exemple et de l'induction. Mais ce qu'il faut absolument voir, c'est que sous ces lettres disposées de la même façon, se cachent des formes essentiellement différentes d'argumentation. De même que la forme qui se cache sous l'étain, ce n'est pas celle de l'argent, de même la forme qui est sous le prosyllogisme de l'exemple, ce n'est pas la forme d'un syllogisme de troisième figure, et la forme qui se cache sous le quasi syllogisme de l'exemple n'est pas la forme d'un syllogisme de première figure. Ce ne sont pas des véritables syllogismes, ce sont des faux syllogismes, pourrait-on dire, au sens où on a vu que les choses peuvent être dites fausses, i.e. en tant que se prêtant facilement à une fausse estimation. Ce sont de faux syllogismes, comme l'étain est du faux argent. Pour qui les regarde superficiellement, leur apparence est facilement cause d'erreur. Il faut l'habitus logique, un certain habitus logique du moins, pour y déceler leur forme véritable.

d) L'exemple par lequel Aristote manifeste l'existence d'argumentations apparentes. (1)

1. Analyse de l'exemple.

Examinons maintenant, en nous appuyant sur nos considérations pré-

1. Le reste de ce cours a été remanié après discussion avec Monseigneur Dionne.

cédentes, l'exemple par lequel Aristote manifeste l'existence d'argumentations seulement apparentes. De même, dit Aristote, que dans les choses animées et inanimées, il y a du vrai et du faux, du véritable et de l'apparent, de même aussi y en a-t-il dans les argumentations. L'argument est extrêmement proportionné, mais évidemment, pour en avoir une connaissance vraiment distincte, il faut encore être capable de le mettre en forme.

Essayons donc de voir quels en seraient les quatre termes. On peut remarquer qu'Aristote donne directement, dès le début, dès la première phrase, mais comme de façon très confuse et succincte, tous les termes de l'argumentation. Voyons-les d'abord dans cette présentation très simple, avant de nous engager dans l'explicitation qu'il en fait ensuite; car nous pourrions nous embrouiller dans la multiplicité apparente des termes.

Voici le texte:

"Ὅτι μὲν οὖν οἱ μὲν εἰσὶ συλλογισμοί, οἱ δ' οὐκ ὄντες δοκοῦσι, φανερόν. Ὅσπερ γάρ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τοῦτο γίνεται διὰ τινος ὁμοιότητος, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ὡσαύτως
 ἔχει. Que certaines [argumentations] soient effectivement des syllogismes, tandis que d'autres, sans l'être, le paraissent, c'est là chose manifeste. Cette [apparence] se produit dans les argumentations, comme elle se produit aussi dans les autres choses, en raison d'une certaine ressemblance. (1)

Monseigneur:

Qu'est-ce qui est le principe de manifestation?

Un étudiant:

Les autres choses, "ἐπὶ τῶν ἄλλων"?

Monseigneur:

Oui! Voilà un terme de placé; il occupera la position assignée à D. Et quel est le terme que manifestent ces autres choses?

Un étudiant:

Les argumentations?

1. Aristote, Réfut. Soph., I, c. 1, 164 a 23.

où il y a une telle ressemblance - cert. chs sont..., d'autres passent pour
 chez les argumentations - il y a une telle ressemblance
 chez les argumentations - cert. chs sont vraiment, d'autres passent
 pour

La forme de l'argument est assez simple mais les termes en sont encore trop confus; ils demandent à être manifestés, explicités, ce qu'Aristote fait justement tout de suite après. Avant d'examiner cela, si l'on veut tout de suite comme déplier le quasi-moyen terme, on peut utiliser une formule de saint Thomas dans la Somme Théologique: "In exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum" (1). Le moyen terme de notre exemple sera une ressemblance due à un accident extérieur. Dans le cas des argumentations, ce sera leur disposition matérielle; dans le cas de l'étain, ce sera sa couleur; et ainsi de suite. Et pour manifester l'autre terme commun, on peut rappeler un autre texte, qu'on a déjà rencontré plus haut et qui est très fort: "Non ... omnis res habet illam formam [cette nature] cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates" (2).

Aristote lui-même explicite les deux autres termes et montre qu'on y trouve manifestement les conditions requises à la formation de l'exemple. Dans les Premiers Analytiques, Aristote avait indiqué clairement qu'il est prérequis à la formation de l'exemple que l'on sache déjà que B, le terme dit moyen, appartient aux deux particuliers, et qu'A, le terme commun qu'on veut lier à C, appartient à D, au "simile". Aussi Aristote expose-t-il maintenant son exemple dans des termes plus particuliers de façon qu'on ait l'évidence que parmi les autres choses, il y en a qui sont effectivement ce qu'on croit et ce qu'on dit, et d'autres qui sans l'être passent pour telles; que cela est bien en raison d'une certaine ressemblance des deuxièmes avec les premières; et qu'entre les argumentations correctes et fautives aussi, il y a une certaine ressemblance.

Pour manifester les deux premiers points, il énumère quatre cas - deux chez les êtres animés, i.e. chez les hommes, et deux chez les inanimés - à propos desquels il est évident que certains passent pour ce qu'ils ne sont pas. Ainsi, chez les hommes, on considère que certains

1. S. Thomas, Summa Theol., Ia, q. 17, a. 1, c.

2. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 1, a. 10, ad 4.

se portent bien: parmi eux, certains se portent vraiment bien alors que d'autres, sans se porter bien, le paraissent; on considère aussi que certains sont beaux: parmi eux encore, certains sont doués d'une réelle beauté naturelle tandis que d'autres le paraissent seulement. Dans ces deux cas, il devient manifeste que la raison en est une certaine ressemblance puisqu'Aristote donne la cause de cette ressemblance: c'est que certains "s'enflent et s'apprêtent eux-mêmes à la façon des victimes offertes par les Tribus dans les sacrifices" (1) pour ressembler à ceux qui se portent bien; d'autres "se maquillent" (2) assez pour ressembler à ceux qui sont beaux.

Il en est de même, poursuit Aristote, chez les choses inanimées. Ainsi, parmi les objets que nos sens croient en or, certains le sont effectivement, d'autres le paraissent sans l'être. De même encore pour les objets que nos sens croient en argent. Cette fois, Aristote, pour manifester que c'est encore en raison d'une ressemblance, qui est la couleur de ces objets, se contente de nous signaler certains singuliers qui ont cette apparence: les objets en étain et en litharge, pour ce qui ressemble à l'argent, ceux en métal jaune, pour ce qu'on confond avec l'or.

Enfin, Aristote nous rend évident qu'en ce qui concerne les argumentations, il existe aussi une ressemblance entre celles qui le sont réellement et celles qui sont fautives. Cette ressemblance, il nous la manifeste en nous en donnant une double cause. Une cause d'abord du côté de celui qui voit cette ressemblance, et qui se laisse abuser par elle: l'inexpérience, qui le fait voir les argumentations comme de loin, et donc plus facilement semblables les unes aux autres. Une cause ensuite, et même plusieurs, du côté même des arguments. De fait, Aristote affirme l'existence de plusieurs telles causes de ressemblance et donc d'apparence, mais il se contente pour le moment d'en signaler une, la principale, tirée des mots.

2. Une démonstration en puissance.

Plus haut, nous avons vu que saint Albert, en parlant du quasi-syllo-

1. Aristote, Réf. Soph., I, c. 1, 164 a 28.

2. Ibid., 164 b 20.

gisme de l'exemple, i.e. de la seconde argumentation qui le forme, disait de ce syllogisme: "De se habet necessitatem" (1). Nous avons remarqué qu'il est mieux de ne pas parler ainsi parce que ce second syllogisme dépend essentiellement du prosyllogisme et de la "praeconfessio", de la "concessio" que ce prosyllogisme comporte; par conséquent, il n'y a là rien d'absolu, rien de vraiment universel. Cela veut dire que dans le cas de l'exemple comme tel, on ne peut pas détacher la seconde argumentation du "simile", parce que c'est le "simile" qui est le principe de manifestation.

Or ici, de fait, c'est différent. Aristote se sert d'un "simile" bien sûr, et pour autant que l'on reçoit son argument comme un exemple, on ne peut faire abstraction de ce "simile". Cependant, il y a tout ce qu'il faut pour former un véritable syllogisme parce qu'Aristote donne la cause propre de la fausseté, de l'apparence qui fait confondre argumentation véritable et argumentation fausse: une certaine ressemblance, "ὁμοιότητος ὁμοιότητος". Aussi, on a là un véritable moyen terme; on peut former une véritable proposition universelle.

En somme, dans son enseignement, Aristote se proportionne à l'intelligence de son disciple et se sert d'une forme extrêmement proportionnée. Mais il donne tout ce qu'il faut pour manifester la même chose par une démonstration. C'est de fait ce que nous avons si nous détachons le syllogisme du prosyllogisme. Car à ce moment-là, l'argumentation est vraiment régie par le "dici de omni":

Tout ce qui ressemble	-	est apparent et faux
Quelque argumentation	-	ressemble [au syllogisme]
Quelque argumentation	-	est apparente et fausse [comme syllogisme]

2/3/76

C. Le mot.

Ainsi que nous l'avons vu, Aristote, dans le premier chapitre de ses

1. Cf supra, p. 32.

Réfutations Sophistiques, s'emploie principalement à manifester l'existence de réfutations sophistiques. A cette fin, il prouve d'abord l'existence d'argumentations apparentes, dans l'idée ensuite de montrer qu'elles constituent les instruments les plus appropriés à l'intention du sophiste.

Nous avons analysé assez longuement, plus haut, l'argument par lequel Aristote entend rendre évidente l'existence d'argumentations apparentes: un exemple où, après avoir observé comme liées, dans les autres choses, la ressemblance et l'apparence, il conclut que, comme il y a aussi, dans les argumentations, grande ressemblance entre celles qui sont parfaites et certaines autres qui sont fautives, il y a chez ces dernières une apparence susceptible de tromper un auditeur et de lui faire confondre ce qui est argumentation réelle et ce qui ne fait que lui ressembler.

Pour compléter son argument, Aristote va ensuite utiliser presque tout le reste de ce chapitre à manifester ce qui était la mineure de l'argumentation finale de son exemple: il y a une grande ressemblance entre ce qui est parfait comme argumentation et ce qui est fautif. Il indique, comme en passant, qu'il y a déjà une cause à cela chez l'auditeur même: son inexpérience, qui lui fait voir les argumentations comme de loin et l'empêche d'en bien saisir les distinctions. Mais indiquant ensuite qu'il existe aussi dans les argumentations mêmes plusieurs causes de cette ressemblance, il en mentionne et développe une tout spécialement: celle qui est tirée des mots.

Ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς ἐκ τινῶν ἐστὶ τεθέντων ὥστε λέγειν ἕτερον ἐξ ἀνάγκης τι τῶν κειμένων διὰ τῶν κειμένων, ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος. Οἱ δὲ τοῦτο ποιοῦσι μὲν οὐ, δοκοῦσι δὲ διὰ πολλὰς αἰτίας· ὧν εἰς τόπος εὐφυνέστατος ἐστὶ καὶ δημοσιώτατος, ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων.

Syllogismus enim ex quibusdam est sic positus, ut necessario aliquid ab iis quae sunt posita diversum colligatur, ob ea quae posita sunt. Elenchus autem est syllogismus cum contradictione conclusionis. Hi vero hoc quidem non faciunt, sed facere multis de causis videntur; quorum unus est locus naturae convenientissimus et vulgatissimus, ex rerum nominibus.

Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines prémisses étant posées, une conclusion autre que ce qui a été posé en découle nécessairement, par le moyen des prémisses posées; la réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion. Or cela, certains ne le

font pas, mais ils paraissent seulement le faire, pour plusieurs causes: parmi elles, il se trouve un lieu très naturel et très courant, c'est celui qui tient aux noms. (1)

La principale cause de ressemblance entre argumentations correctes et incorrectes, et par là la principale raison qui fera que les secondes revêtiront l'apparence des premières, se tire des noms. En d'autres termes, le sophiste va particulièrement séduire et tromper grâce au piège des mots. Aussi allons-nous maintenant faire certaines remarques sur le mot. Ces considérations se rangeront sous trois chefs: "An sit", "Quid sit" et "Quale sit". C'est un ordre dont saint Thomas se sert très souvent. Nous allons d'abord parler de la nécessité du mot; or la question de la nécessité se rattache à l'"an est". Ensuite, nous parlerons du "quid est", i.e. de la nature du mot. Enfin, le "quale est", cela concerne la qualité ou la perfection du mot.

Evidemment, ces considérations débordent quelque peu le traité des Réfutations Sophistiques, mais cela vaut la peine de nous y arrêter un peu.

D'abord, il ne faut pas s'étonner de ce qu'Aristote dit là, que le sophiste va se servir du mot pour tromper, car de même qu'on peut parler de choses fausses, de même on peut parler de fausseté aussi dans les mots. Quant à ce qui nous intéresse ici, les choses sont dites fausses parce que "natae sunt de se facere falsam existimationem"(2), i.e. pour autant qu'elles sont, en raison de ce qu'elles paraissent être, aptes à nous tromper, causes d'erreur et de fausseté. La même situation se rencontre dans les mots. Nous n'avons qu'à transposer la même formule: "Les mots sont faux parce que nati sunt de se facere falsam existimationem. Tout comme les choses donc, les mots peuvent être faux. Il est bon ici d'user pour les mots de la même formule que pour les choses, et de ce même "fausseté", de façon à assurer une meilleure continuité avec les notions prérequisées présentées au début de notre étude.

De plus, non seulement les mots peuvent être, comme les choses, cause d'erreur, mais si on les compare de plus près aux choses sur ce plan, "propinquius se habent", doit-on dire, selon la formule employée

1. Aristote, Réf. Soph., I, c. 1, 165 a 1.

2. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 1, a. 10, ad 5.

par saint Thomas dans un autre contexte:

In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba [c'est ce qu'il faut retenir:] doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum. (1)

Des choses, on peut dire, selon le cas, qu'elles "natae sunt causare scientiam" et qu'elles "natae sunt facere falsam existimationem". Il en est de même des mots, mais les mots "propinquius se habent", et comme cause de science et comme cause de fausseté: c'est à cause de cela que le sophiste pourra tellement miser sur les mots. Il ne pourrait pas posséder un meilleur instrument pour tromper.

Il faut faire attention toutefois qu'il y a d'autres sens où l'on peut parler de fausseté du mot. Par exemple, par fausseté du mot, on peut entendre le mot en tant que signe de l'intelligence fausse. Le mot, une fois qu'il est formé, peut signifier soit la vérité soit la fausseté. Mais la vérité et la fausseté qui sont dans l'intelligence. Nous n'entendons pas du tout ici la fausseté du mot dans ce sens-là; nous voulons simplement signifier que le mot est particulièrement apte à causer l'erreur.

a) La nécessité du mot.

On peut manifester cette nécessité du mot à partir d'un très beau texte:

Si homo docet, nonnisi per aliqua signa: quia si etiam

1. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 11, a. 1, ad 11.

rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur [il faut ajouter un signe; c'est la raison qui est intéressante: pourquoi la chose ne suffit-elle pas?], ut Augustinus dicit in libro De Magistro: et probat, eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius. (1)

Aussi faut-il un signe. Et le signe par excellence, c'est le mot.

On voit déjà que le mot est un principe et un instrument de distinction. C'est ce qui fait sa nécessité. Car ainsi que dit saint Thomas: "Qui intelligit distinguit" (2): sans distinction, pas d'intelligence; il y a de l'intelligence dans la mesure où il y a de la distinction. Cela s'oppose à la confusion inhérente à la chose elle-même pour autant qu'elle comprend plusieurs éléments. Il faut pouvoir distinguer de quel élément il s'agit dans l'enseignement qui est donné. Il faut absolument qu'un signe intervienne pour nous indiquer par exemple qu'il s'agit de la substance - "homo est animal" - ou d'un accident - "homo est albus". Et ainsi de suite.

La chose, en somme, a une indétermination que le mot vient surmonter.

b) La nature du mot.

Nous allons considérer maintenant ce qu'est la nature du mot. Mais nous allons le faire à l'aide d'un opposé, i.e. en examinant le commentaire de saint Thomas à la réponse que fait Aristote à une difficulté soulevée sur la nature du mot. De fait, à cet endroit, il est question plus précisément d'"oratio", mais la considération vaut quand même pour le mot puisque l'"oratio" n'en diffère que par le fait de signifier l'intelligence composée, alors que le mot, nom ou verbe, signifie l'intelligence simple.

Nomen vel verbum significat simplicem intellectum,

1. S. Thomas, Q.D. De Ver., q. 11, a. 1, obj. 2.
2. S. Thomas, In IV Metap., lect. 7, no 615.

oratio vero significat intellectum compositum. (1)

Remarquons en passant que la composition dont il s'agit ici n'appartient pas nécessairement déjà au second ou au troisième acte. Dans la définition et la division, par exemple, qui relèvent encore du premier acte, on a déjà une "oratio".

Mais voici la difficulté qui nous intéresse:

Excludit quemdam errorem. Fuerunt enim aliqui dicentes quod oratio et eius partes significant naturaliter, non ad placitum. (2)

Il semblerait, dit l'objection, que l'"oratio" - et on peut dire plus généralement le mot - ne serait pas un signe conventionnel et artificiel mais signifierait naturellement, serait un signe naturel. Et voici l'argument apporté à l'appui:

Ad probandum autem hoc utebantur tali ratione. Virtutis naturalis oportet esse naturalia instrumenta. (3)

Prenons par exemple à la vertu locomotrice. C'est une vertu naturelle et aussi ses instruments sont naturels; les pieds de l'homme, ce sont manifestement des instruments naturels. Et d'une façon plus générale, les membres du corps sont des instruments naturels en vue de l'exercice de vertus naturelles de l'âme. Donc à chaque vertu naturelle correspondent des instruments naturels. Et ce principe est manifesté par un autre plus commun: "Natura non deficit in necessariis" (4); la nature a par exemple nécessairement pourvu l'animal possédant la vertu locomotrice de membres appropriés à son exercice.

On est maintenant prêt à recevoir la mineure:

Potentia autem interpretativa est naturalis homini. (5)

On voit comme on glisse facilement à cette affirmation: discourir, c'est naturel à l'homme; juger, c'est naturel à l'homme; énoncer une vérité,

1. S. Thomas, In I Peri Hermeneias, lect. 6, no 75.

2. Ibid., no 80.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

c'est naturel à l'homme: or c'est justement cette dernière chose qui est l'exercice de la "virtus interpretativa". Et si la puissance d'interprétation, d'énonciation est naturelle à l'homme, la conclusion suit rigoureusement: ~~ses~~ instruments seront naturels.

Or l'instrument de cette vertu interprétative, d'énonciation, de jugement, c'est le mot ou l'assemblage de mots, l'"oratio":

Instrumentum autem eius est oratio, quia per orationem virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum. (1)

C'est grâce au mot que l'on peut transmettre, communiquer le concept. Le mot est signe du concept, il est au service du concept. Il est son instrument, par conséquent.

Hoc enim dicimus instrumentum, quo agens operatur. (2)

Ainsi donc, le mot, l'"oratio" est nécessairement un instrument naturel:

Ergo oratio est aliquid naturale, non ex institutione humana significans, sed naturaliter. (3)

Voyons la réponse:

Huic autem rationi, quae dicitur esse Platonis in libro qui intitulatur Cratylus [C'est ce problème qui fait le thème de ce dialogue], Aristoteles obviando dicit quod omnis oratio est significativa, non sicut instrumentum virtutis, scilicet naturalis ["Naturalis" veut dire "physique", ici; le mot "naturalis" est d'ailleurs employé toujours au sens physique dans l'objection; Aristote nie donc que l'"oratio" soit instrument naturel; mais pourquoi?]: quia instrumenta naturalia virtutis interpretativae sunt guttur et pulmo, quibus formatur vox, et lingua et dentes et labia, quibus litterati ac articulati soni distinguuntur [Voilà les instruments naturels de la vertu interprétative; ils ne se situent pas du tout sur le plan du mot, mais sur le plan purement et simplement physique; c'est là qu'on voit que la nature a adéquatement préparé l'homme en le munissant des instruments naturels requis à l'exercice de ses vertus les plus élevées, à savoir celles qui sont liées à son intelligence]; oratio autem et partes eius sunt sicut effectus virtutis interpretativae per instrumenta praedicta ["Effectus" - et ici il s'agit d'effets artificiels]. Sicut enim virtus motiva utitur naturalibus instrumentis, sicut brachiis et manibus ad faciendum opera artificialia, ita virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis naturalibus ad faciendum orationem. Unde ora-

1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 6, no 80.

2. Ibid.

3. Ibid.

tio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus [A ce point de vue-là, effet s'oppose à instrument; mais attention! ceci ne veut pas dire que le mot n'est en aucun sens un instrument; c'en est un, mais ce n'est pas un instrument naturel]. (1)

Louis Brunet:

A ce compte-là, est-ce qu'on peut dire que les cris des animaux ne sont pas naturels?

Monseigneur:

Non, bien sûr. Ils sont naturels. Ce sont des sons de voix mais pas des mots. Ils signifient naturellement. Ce sont des signes naturels et non pas "ad placitum".

Louis Brunet:

Mais ne distingue-t-on pas aussi chez les animaux d'une part leur gosier, leurs lèvres, leurs dents et langues comme instruments et d'autre part leurs cris comme effets produits avec ces instruments?

Monseigneur:

Effectivement. Mais cet effet est déterminé par la nature pour signifier telle ou telle passion de l'âme. L'intelligence n'intervient aucunement pour former les cris concernés. Rappelons-nous la définition de "vox" dans le traité De l'Âme: "Sonus ab animali prolatus cum imaginatione quoddam" (2). "Vox" ajoute à "sonus". Il faut qu'intervienne le sens interne. Mais le rapport entre les deux, entre "vox" ou signe et signifié, est un rapport naturel. Tandis que dans le cas du mot, ce n'est pas cela du tout. Le mot procède de l'intelligence pratique de l'homme. C'est l'homme qui le fabrique, le mot. Voilà pourquoi, bien que formé grâce à des instruments naturels, il en est un effet artificiel et conventionnel. Un signe en est d'ailleurs qu'il y a plusieurs langues. Tel son de voix signifiera telle chose pour certains hommes, et telle autre chose pour d'autres.

Et ideo subdit quod oratio significat "ad placitum", idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, ut supra dictum est, sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione. (3)

Voilà la différence spécifique du signe artificiel: il procède d'une institution de l'intelligence et de la volonté. Dans les Q.D. De

-
1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 6, no 81.
 2. S. Thomas, In II De Anima, lect. 18, no 477.
 3. S. Thomas, In I Peri Herm., Ibid.

Veritate, saint Thomas dit que le signe artificiel procède de la volonté (1), mais on peut aussi bien dire qu'il procède de l'intelligence pratique: c'est la même chose.

Mais laissons de côté maintenant le gosier, la bouche, la langue, etc. Si nous entendons par "virtus interpretativa" une vertu de la raison...

Sciendum tamen quod, si virtutem interpretativam non attribuamus virtuti motivae, sed rationi; sic non est virtus naturalis... (2)

Ainsi entendu, on ne peut plus parler de vertu physique, naturelle et par conséquent, de la nécessité d'instruments physiques, d'instruments naturels.

Sic non est virtus naturalis, sed supra omnem naturam corpoream: quia intellectus non est actus alicuius corporis, sicut probatur in III De anima. Ipsa autem ratio est, quae movet virtutem corporealem motivam ad opera artificialia, quibus etiam ut instrumentis utitur ratio. (3)

La raison peut se servir des effets artificiels comme d'instruments qui lui sont appropriés. Le mot en est un. On laisse de côté, on dépasse le matériel, le corporel dans la ligne de l'immatériel, de l'intentionnel sur le plan de l'intelligence. La main par exemple intervient pour la formation des oeuvres artificielles, mais c'est toujours l'intelligence pratique qui y joue le rôle principal. Les oeuvres artificielles dépendent dans une certaine mesure des instruments naturels; néanmoins, ces oeuvres artificielles, quoiqu'étant ainsi des effets pour les instruments et vertus naturelles, vont jouer le rôle d'instruments par rapport à la raison, mais d'instruments non naturels.

Non sunt autem instrumenta alicuius virtutis corporalis. Et hoc modo ratio potest etiam uti oratione et eius partibus, quasi instrumentis: quamvis non naturaliter significant. (4)

Bien que les mots ne signifient pas naturellement, la raison peut tout de même s'en servir comme d'instruments. Voilà pourquoi, quand on par-

-
1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 6, no 81.
 2. S. Thomas, Q.D. De Veritate, q. 4, a. 1, c.
 3. S. Thomas, In I Peri Herm., Ibid.
 4. Ibid.

lera du mot, on en parlera tantôt comme d'un signe, tantôt comme d'un instrument. Le mot est à la fois signe et instrument. Il est instrument de communication, instrument de transmission en signifiant le concept.

c) La perfection du mot.

Le mot est l'instrument le plus parfait que l'homme puisse former. Comme "artificiatum", il l'emporte sur tous les autres. Dans le Cratyle, qui examine sans la résoudre la question de savoir si le mot signifie naturellement ou par convention, il y a ici et là de très beaux passages. Ainsi:

Οὐκ ἄρα παντός ἀνδρός, ὃς Ἑρμόγενες, ὄνομα θέσθαι ἐσ-
τίν, ἀλλὰ τινος ὀνοματούργου ... ὅς δὲ τῶν δημιουργῶν
σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

Ce n'est pas au premier venu, Hermogène, qu'il appartient d'établir le nom, mais à un faiseur de noms ... l'artisan qui se rencontre le plus rarement chez les humains.

Ergo, non cujusque viri est, Hermogenes, nomen imponere,
verum cujusdam nominum auctoris [ou: "institutor"] ...
qui rarius omni artifice inter homines reperitur. (1)

Tous les mots sont bien choisis, et entre autres: l'artisan.

Il y a encore un très beau passage sur la perfection du mot dans la Somme Théologique. Mais si nous voyons d'abord à ce sujet certaine similitude qui, de fait, en comporte plusieurs, nous apprécierons davantage la valeur de ce texte.

1. Similitude de la main.

On trouve quelque chose de magnifique sur la main, dans le Discours aux Chirurgiens de Paul Valéry. Or la main peut très bien servir de similitude pour manifester le mot. Entre autres choses, retenons cette

1. Platon, Cratyle, 389 a.

expression de Valéry: en parlant du mot, il le nomme "agent universel".

De fait, Aristote avait déjà fait la même remarque à propos de la main, dans ses Parties des Animaux. Anaxagore, nous rapporte-t-il alors, a prétendu que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux. Aristote renverse cette affirmation et dit: c'est parce qu'il est le plus intelligent des animaux que l'homme a des mains.

En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils. (1)

Car c'est le propre d'êtres naturels inférieurs que d'être déterminés "ad unum" au point qu'on puisse parler chez eux d'uniformité et non pas de multiformité. On peut comparer par exemple l'appétit naturel à l'appétit rationnel de l'homme. C'est sur le plan de l'appétit rationnel que se définit la liberté, cette indétermination qui devient active par rapport à ceci ou à cela, cette multiformité par excellence. Tandis que l'appétit naturel est tout à fait uniforme, toujours déterminé de même façon. Or l'uniformité est le signe d'une imperfection, causée d'ailleurs par la matière. Plus on s'élève en perfection au-dessus de la matière, plus c'est multiforme. On le voit très bien à propos de la main, qui est un instrument conjoint de l'animal, mais de l'animal le plus parfait, à savoir l'homme. L'homme, donc, est celui qui est capable d'utiliser le plus grand nombre d'outils.

Or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquiescer le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main.

Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est

1. Aristote, Part. Anim., IV, c. 10, 687 a 19.

toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. (1)

Ensuite, Aristote analyse les parties de la main, en particulier les articulations, pour comprendre ce qui permet ainsi à la main d'avoir la flexibilité d'un agent universel.

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties. Et le fait que ces parties peuvent s'écarter implique aussi pour elles la faculté de se réunir. (2)

Voilà donc une très grande flexibilité.

Lorsque les Juifs lui présentent une femme adultère, Notre-Seigneur se met à écrire sur la terre avec son doigt. Saint Thomas commente ce passage et il parle de la flexibilité du doigt, due à la composition de ses articulations. Cette flexibilité signifie, dit saint Thomas, la "discretio", le discernement. C'est un point très important parce que, pour que l'intelligence discerne vraiment, elle doit non seulement posséder une grande fermeté mais aussi une grande flexibilité, de façon à bien saisir les nuances, les distinctions, etc.

Mais revenons au texte d'Aristote.

Le fait que ces parties peuvent s'écarter implique aussi pour elles la faculté de se réunir... Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs, les articulations des doigts se prêtent bien aux prises et aux pressions. (3)

Cette flexibilité, cette souplesse, cette universalité, nous allons la retrouver dans le mot. Le mot, en tant que signe de l'intelligence va participer à l'universalité de l'intelligence même. L'idée d'un agent universel s'y applique encore mieux qu'à la main. Le mot est comme le prolongement de la raison parce qu'il la signifie dans toute sa richesse et dans toutes ses distinctions. C'est cette idée que l'on trouve en substance dans le texte de saint Thomas, que nous verrons en dernier.

1. Aristote, Part. Anim., IV, c. 10, 687 a 20.

2. Ibid., 687 b 6.

3. Ibid.

A ce merveilleux instrument qu'est le mot, qui participe de l'universalité de l'intelligence, on peut transposer, "mutatis mutandis", i.e. surtout en les amplifiant, certaines expressions comme celles qu'appliquent Valéry et Aristote à la main. On voit mieux alors l'universalité que possède cet instrument conjoint, si parfait, qu'est la main.

3/3/76

2. La raison de la perfection du mot.

Préparés par la similitude de la main que nous avons prise chez Valéry et Aristote, nous sommes mieux en mesure maintenant d'apprécier le texte de saint Thomas annoncé au début. Il s'agit d'un article où saint Thomas se pose la question suivante: "Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba". Est-ce que le sacrement peut être un signe assez parfait, pourrait-on dire, sans l'intervention du mot? Saint Thomas répond que le mot est tout à fait nécessaire, sans quoi la signification du sacrement ne serait pas parfaite. On peut entrevoir tout de suite que le mot sera présenté comme un instrument ou un signe très parfait.

Tertio potest considerari [le sacrement] ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus, in II de Doct. Christ., quod "verba inter homines obtinuerunt principatum significandi" ["principatus significandi", c'est dire que le mot est le signe le plus parfait; c'est le signe par excellence, il n'y en a pas de plus parfait; mais pourquoi en est-il ainsi? C'est en répondant à cette question qu'on va voir en quoi la similitude tirée de la main nous est utile, surtout par cet aspect de souplesse et de flexibilité qu'on a observé chez la main, par opposition à la détermination fixe de tout ce que la nature a donné comme instruments aux autres animaux]: quia verba diversimode formari possunt [les mots peuvent être formés d'une infinité de manières; tout de suite on peut voir une chose: une langue par exemple qui, dans la signification de ses mots, se rattache trop à la figure, la figure étant quelque chose d'entitativ et de physique, donc de limité, fera obstacle

à la variété des notions que l'intelligence doit pouvoir signifier; dans un cas semblable, le "diversimode formari possunt" ne se retrouve pas aussi bien; aussi, la langue la plus parfaite, c'est la langue qui est la plus immatérielle, à condition évidemment que cela n'aille pas au détriment de la certitude] ad significandos diversos conceptus mentis [L'intelligence peut concevoir les choses et se les représenter de multiples façons; et le mot, pour être un signe adéquat, doit pouvoir signifier efficacement cette multiplicité, cette diversité rencontrée dans l'intelligence même; aussi doit-il être, selon le mot que Valéry applique à la main, un agent universel], et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. (1)

Le mot est un signe plus distinct. C'est là qu'on voit que l'enseignement requiert le mot et ne peut se contenter de la chose. Il y a trop d'indétermination, trop de confusion du côté de la chose prise comme telle. Aussi saint Thomas ajoute-t-il:

Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis
necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua
verba determinaretur. (2)

La perfection du mot est donc liée, encore une fois, à ce "diversimode formari possunt", d'où s'ensuit que "per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus" (3).

3. Similitude complémentaire: la bouche.

Nous avons vu plus haut une distinction très nette à faire entre instruments naturels et instruments artificiels. Si nous considérons la main et la bouche, nous nous rendons compte qu'il s'agit de deux instruments naturels, mais ordonnés à l'artificiel: il y a un ordre de causalité entre ces deux instruments naturels et l'artificiel. Bref, ces deux instruments naturels sont en vue de l'artificiel. L'artificiel est leur cause finale. C'est très facile à voir dans le cas de la main qui est plus immédiatement au service de l'action transitive. C'est par la

1. S. Thomas, Summa Theol., IIIa, q. 60, a. 6, c.

2. Ibid. 3. Ibid.

main que nous réalisons des oeuvres d'art: tables, maison, etc: le "fac-tibile" au sens tout à fait strict. La main est donc bien au service de l'action transitive.

La bouche, elle - et la bouche en tant qu'elle est composée de la langue, des lèvres et des dents - est au service des deux actions, i.e. de l'action transitive et de l'action immanente. L'action immanente, i.e. l'action de l'intelligence.

Pour manifester cette situation de la bouche, au service de l'action immanente de l'intelligence, voici un texte magnifique que l'on trouve dans le Timée de Platon. Ce Timée est d'ailleurs un dialogue d'une grandeur d'âme tout à fait extraordinaire. Les questions d'abord qui y sont soulevées sont de très graves questions: est-ce que le monde a été engendré? etc... Et en même temps, on le voit dès le début du dialogue, celui qui a à expliquer ces choses nous dit: ne vous attendez pas à des réponses définitives et à des solutions, etc... Cela fait penser au texte du traité Du Ciel:

Tentare debemus dicere circa istas dubitationes id quod nobis videtur; ita scilicet quod nos reputemus dignum esse quod promptitudo hominis considerantis huiusmodi quaestiones, magis debeat imputari "verecundiae", idest honestati vel modestiae, quam "audaciae", idest praesumptioni; si tamen ille qui huiusmodi dubitationes considerat, diligat etiam parvas sufficientias, idest parum sufficientes rationes, ad inveniendum de illis rebus, de quibus habemus maximas dubitationes... (1)

C'est une disposition affective merveilleuse, au principe de l'étonnement portant sur des questions aussi élevées. Cette disposition fait qu'il s'agit d'un étonnement vraiment modéré, et non pas teinté de présomption et d'audace. Et spéculativement, le dialogue est aussi très beau, comme on va le voir.

Pour le passage qui nous intéresse, la traduction française n'est pas à la hauteur. On verra plus loin pourquoi. Nous utiliserons d'abord une traduction latine qui nous donne une bonne idée, substantiellement, de la pensée de Platon, mais on verra ensuite une traduction anglaise encore plus savoureuse.

1. S. Thomas, In II De Coelo, lect. 17, no 450.

Voici d'abord le texte original:

Τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν δύναμιν ὁδοῦσιν καὶ γλώττῃ καὶ χεῖλεσιν ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων διε-
κόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες ἧ νῦν διατέτακται, τὴν μὲν
εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ' ἐξοδον
τῶν ἀρίστων· ἀναγκαῖον μὲν γάρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται
τροφὴν διδόν τῷ σώματι, τό δέ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ
ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμά-
των. (I)

La traduction latine rend assez bien compte de la pensée de Platon mais malheureusement elle laisse tomber une image très belle qu'emploie Platon, se contentant de termes communs. Lisons tout de même cette traduction, en gardant présent à l'esprit qu'il s'agit pour nous de montrer que la bouche est au service à la fois de l'action transitive et de l'action immanente. Le nécessaire d'un côté et le parfait de l'autre.

Oris vero nostri vim dentibus et linguae et labiis rerum
necessariorum et rerum optimarum causa ita, ut nunc or-
dinata sunt, adornaverunt illi, qui adornabant... (1)

"Causa": en vue du nécessaire et en vue du meilleur; le nécessaire est lié à l'action transitive qui assure le bien du corps et le meilleur est lié au bien de l'intelligence. C'est cela qui est très beau. Or, la bouche va coucourir non seulement à la perfection du corps, mais aussi à la perfection de l'intelligence. Platon explicite:

... introitum quidem necessariorum gratia parantes, exitum vero optimorum [l'entrée et la sortie, ce qui entre dans et ce qui sort de; ce qui entre est dans la ligne du nécessaire, c'est la nourriture; et ce qui sort est dans la ligne du meilleur, ce sont les mots...]; necessarium enim est, quicquid intrat alimentum praebens corpori, sermonis autem fluentum effluens et serviens intelligentiae pulcherrimum et optimum fluentorum omnium. (1)

C'est magnifique! Il n'y a pas d'"effluxio", de chose sortant de l'homme, qui soit meilleure et plus belle que cette "effluxio verborum". Mais c'est justement en employant cette expression commune: "effluxio verborum", que la traduction latine laisse tomber l'image de Platon. Voyons ce que fait l'anglais:

The framers of us [voilà une très belle expression] framed

1. Platon, Timée, 75 d.

the mouth, as now arranged, having teeth and tongue and lips, with a view to [comme cela est bien rendu: "with a view to", "cuius gratia"] the necessary and the good ["necessariorum et optimorum"], contriving the way in for necessary purposes, the way out for the best purposes; for that is necessary which enters in and gives food to the body; but the river of speech [l'anglais peut se permettre une chose pareille], which flows out of a man and ministers to the intelligence, is the fairest and noblest of all streams. (1)

En somme, toutes ces remarques montrent bien que la nature a préparé l'homme et l'a pourvu des instruments naturels adéquats, de façon qu'il puisse se servir de cet instrument merveilleux, le plus parfait qui soit comme signe: le mot.

D. La notion d'apparence: un "magnum virtute".

Nous avons parlé plus haut de la notion d'"apparences" comme d'une notion prérequise au traité des Réfutations Sophistiques. Et de fait, si on enlevait cette notion du traité des Réfutations Sophistiques, ce traité serait purement et simplement détruit. On rencontre déjà bien sûr cette notion dans les toutes premières lignes, puisqu'il y est question de réfutations apparentes. Mais on pourrait croire qu'on en parle là et qu'on va ensuite laisser tomber cette notion, la mettre de côté. Ce n'est pas le cas. Il va falloir conserver cette notion durant tout le traité. Il arrive souvent ainsi qu'on touche une notion dont on ne saisisse pas dès le début la portée; c'est dans la suite que la notion concernée est vue plus distinctement et peut être appréciée comme un véritable "magnum virtute". C'est ce qu'on a avec la notion d'apparence, pour les Réfutations Sophistiques. Elle a l'air de quelque chose de très simple et qui va de soi, dont on n'aura plus à se préoccuper après le premier chapitre; mais c'est un "magnum virtute".

Car l'apparence est essentiellement liée à l'instrument du sophiste,

1. Platon, Timée, 75 d. Trad. Jowett.

au sophisme, i.e. justement au syllogisme et à la réfutation apparentes. Cette notion d'apparence ne nous permet pas seulement de définir le syllogisme et la réfutation du sophiste, comme on l'a fait dès le début du proème de ce traité, cette notion d'apparence devient encore par la suite un principe de distinction des sophismes: il y aura autant de sophismes différents qu'il y a d'apparences. Le nombre des sophismes, en somme, est déterminé par le nombre des apparences dans l'argumentation.

Saint Albert a bien mis cette notion d'apparence en lumière. A propos de chaque sophisme, il indique deux choses: sa "causa apparentiae" et sa "causa non existentiae". Voici le sens de ces expressions: l'argumentation du sophiste paraît être une argumentation mais de fait n'en est pas une. Pour résoudre un sophisme, il faut signaler en lui la cause de chacun de ces deux effets: pourquoi paraît-il une argumentation? d'où en tire-t-il l'apparence? et pourquoi n'est-il pas une argumentation véritable, où est son défaut?

Voici un exemple pour faire mieux comprendre. Dans le cas d'un sophisme donné, la "causa apparentiae" est une "similitudo vocis".

"Causam apparentiae habet unitatem vocis... (1)

Une espèce d'apparence et de ressemblance. De même que l'étain ressemble et a l'apparence de l'argent à cause de sa couleur, de même l'argument peut revêtir l'apparence de conclure rigoureusement telle chose, à cause du mot utilisé: il semble n'y avoir qu'une seule chose dite et signifiée parce qu'un seul mot a été employé. Or il y a de fait deux sens à ce mot: voilà la "causa non existentiae" ou, pourrait-on dire, la "causa defectus".

Causam autem non existentiae habet diversitatem significatorum. (2)

Il y a une dissimilitude que l'intelligence à laquelle le sophiste s'adresse, à cause de sa faiblesse, n'a pas vue. Le sophiste va en profiter.

Il y a toujours une "causa apparentiae" pour qu'un sophisme soit de nature à tromper. Aussi, s'il existe dix causes d'apparence, il y

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 2 (Doyon 62, p. 26 a).

2. Ibid.

aura dix sortes de sophismes. Pour résoudre un sophisme, il faut toujours repérer sa cause d'apparence.

Gérald Allard:

Ainsi, il y a une différence entre "causa apparentiae" et "causa non existentiae". Ce n'est pas la même chose que les deux expressions nomment?

Monseigneur:

Effectivement. Dans l'exemple que nous avons signalé, et qui est le premier sophisme à voir, le cas de l'homonymie, il s'agit d'un mot, d'un "nomen multiplex", i.e. d'un nom à plusieurs sens, et le sophiste fait comme si le mot n'avait qu'un sens. On peut ne pas s'apercevoir que dans son argument il y a plusieurs choses signifiées, parce que c'est le même mot dans chaque cas. Par exemple, le sophiste forme un syllogisme où le "nomen multiplex" joue le rôle de moyen terme. Dans la majeure, le sophiste entend le mot dans tel sens et dans la mineure dans tel autre sens. Le sophiste interroge: est-ce que c'est ceci? Selon ce que répond l'interlocuteur, le sophiste va l'amener à se contredire, en passant, lui, d'un sens à l'autre. Cela fait en somme que l'on a quatre termes dans ce syllogisme; voilà pourquoi il n'est pas bon: là, c'est la "causa defectus", la "causa non existentiae". Le moyen terme doit être un. Et il n'a pas assez à cette fin d'avoir l'unité apparente que donne l'utilisation d'un seul mot.

Ces remarques visaient tout simplement à manifester que cette notion d'apparence joue un rôle absolument fondamental à travers tout le traité des Réfutations Sophistiques.

E. Ultime éclairage sur le propos: les fins particulières du sophiste.

a) Remarques générales.

Nous poursuivons maintenant l'étude du proème d'Aristote aux Réfutations Sophistiques.

On a vu plus haut que l'ordre du traité est comme commandé par le discours pratique du sophiste. Pour bien le comprendre, nous avons alors rappelé que le discours pratique doit toujours s'appuyer tout d'abord sur une fin très commune qui joue le rôle de fondement du discours pratique mais ne fait pas partie du discours lui-même. C'est un principe sur lequel s'appuie tout le discours, mais qui n'y entre pas comme élément. Elle sera si commune, en somme, qu'elle jouera un peu le rôle que jouent les "dignitates" dans l'ordre spéculatif. Ou encore le rôle que jouent pour la science morale les principes connus par la syndérèse: il faut faire le bien, éviter le mal, etc... Ces vérités universelles, nécessaires, absolues, ne sont pas le sujet de la science morale; elles ne peuvent être ni un principe propre à la science morale, ni a fortiori une de ses conclusions. En d'autres mots, de même que les "dignitates" sont, dans l'ordre spéculatif, de l'"ex quo", de même il y a de l'"ex quo" dans l'ordre pratique.

De cette fin-là, qui est trop commune, trop universelle, on ne peut pas tirer directement les moyens. Or la fin du discours pratique, c'est de découvrir les moyens qui seront causes de l'opération. Le pratique en effet se définit par le fait d'avoir l'opération comme fin.

A cette fin commune, avons-nous vu, doit donc s'ajouter une ou plusieurs fins particulières plus prochaines. Et c'est à partir de ces fins particulières ou prochaines que seront tirés les moyens. Or les sophismes dont nous parlerons sont autant de moyens pour l'intelligence pratique du sophiste.

Voilà pourquoi Aristote, en son troisième chapitre de proème,

avant d'entrer dans la détermination et dans la distinction des moyens du sophiste, nous indique les fins prochaines du sophiste. Il nous a antérieurement indiqué la fin commune du sophiste, qui est de vouloir paraître sage, de paraître faire l'office du sage, en matière du moins de communication avec les autres intelligences. Pour réaliser cette fin commune, le sophiste poursuit des fins très particulières. Il y en a cinq, nous dit Aristote.

Il faut comprendre tout de suite que ces cinq fins-là ne sont pas cinq fins tout à fait disparates: il y en a une à laquelle les quatre autres sont comme subordonnées. Il y a une espèce d'ordre de dégradation entre elles, dans l'ordre même où Aristote les énumère.

La première indiquée, c'est celle, dira saint Albert, que les sophistes recherchent le plus. Même que les quatre autres s'y ramènent:

In omnibus aliis intendit (sophista) primum: ipsum autem autem primum intendit principaliter. (1)

Le sophiste poursuit cette première fin principalement. C'est le "primum incommodum", puisque la fin du sophiste se définit comme une espèce d'ennui, par lequel il veut comme accabler l'intelligence. C'est d'ailleurs pourquoi il y a cet ordre de gradation descendante, d'une fin à l'autre: les quatre dernières sont subordonnées à une fin principale, dont on ne peut jamais faire abstraction. Et cette première fin, cette fin principale, c'est d'amener l'interlocuteur à se contredire. Il est aisé de le comprendre. Les fins du sophiste réunissent tout ce qui peut porter préjudice à la raison, tout ce qui fait tort à la raison, tout ce qui lui est nocif, ce qui est de nature comme à accabler la raison, à l'opprimer. Or il n'y a rien de plus humiliant pour une intelligence, de plus désastreux pour elle, que d'être amenée à se contredire elle-même: c'est aller contre le tout premier principe que l'intelligence est à même de connaître, le principe de contradiction. Aussi est-ce cela surtout que le sophiste va essayer de paraître faire faire à son interlocuteur.

Même s'il poursuit d'autres fins, elles seront toujours subordon-

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 5 (Doyon 62, p. 13 a).

nées à celle-là: amener l'interlocuteur à concéder les deux contradictoires en même temps, l'une au départ, l'autre après le discours sophistique.

b) Le commentaire de saint Albert.

1. L'énumération des cinq fins.

Il y a donc cinq fins prochaines du sophiste et Aristote les énumère dans l'ordre. Saint Albert nous explique cela de façon très précise.

Primum quidem quod maxime intendunt [la fin prochaine que le sophiste se propose principalement], est redargutio, ut si sibiipso contradicere cogatur ["cogere" veut dire contraindre; contraindre l'adversaire à se contredire, c'est la fin principale que poursuit le sophiste, parce que c'est de cette fin qu'il pourra tirer le plus de gloire]: hoc enim maximam reputant gloriam, si alter alterum hoc facere cogat. Secundum autem est aperte falsum [forcer l'adversaire à énoncer ce qui est manifestement faux; non pas n'importe quelle fausseté, mais une fausseté manifeste], ut si alter alterum ad se cogere possit ut aperte falsum dicat vel concedat. Tertium autem est inopinabile, si scilicet violentia argumentationis ad hoc deducatur, quod dicat inopinabile contra suam propriam, vel omnium vel sapientium opinionem existens [amener à concéder une conclusion qui va contre l'opinion commune; ce n'est pas la même chose que l'"aperte falsum", nous allons le voir plus loin]. Quartum autem, quod minus prae habitis intendunt [l'énumération suit un ordre de dégradation, de gradation descendante; ce que le sophiste poursuit surtout, encore une fois, c'est d'amener à se contredire, ensuite d'amener à dire du manifestement faux, puis d'amener à concéder quelque chose qui va contre l'opinion commune; maintenant, une fin qu'il poursuit, mais avec moins d'intensité, c'est d'amener, de contraindre l'interlocuteur à commettre un solécisme], est soloecismus, ut scilicet saltem incongrue et contra grammaticae regulas aliquid dicat [nous allons voir plus loin ce qu'il faut entendre par là; ce n'est pas purement une question de grammaire; de fait l'adversaire commettra une faute de grammaire, mais qui entraînera autre chose, une fausseté dans la signification]. Quintum (quod prae omnibus minus intenditur a sophista opponente) facere

vel cogere sophistam nugari [se répéter inutilement] : nugari autem facere, est cogere, respondentem facili repetitione idem dicere frequenter [forcer l'adversaire à des répétitions inutiles]. (1)

2. La première fin, fin principale.

Voilà les cinq fins du sophiste. C'est dans le paragraphe suivant que saint Albert dit :

In omnibus aliis [dans les quatre dernières fins] intendit primum [voilà pourquoi on parle de façon générale de réfutations sophistiques] : ipsum autem primum intendit principaliter. (2)

Pour manifester cela, saint Albert dit, au début du paragraphe concerné :

Attendendum autem hic, quod per quodlibet quorum potest, primum intendit sophista redire et inferre redargutionem [car la réfutation, c'est le syllogisme de la contradiction, il ne faut pas l'oublier; on ne peut pas faire abstraction de la contradiction] : ut si ad falsum ducat, inferat quod non sequitur falsum nisi ex falso, et sic hoc quod concessit respondens sit falsum, et ideo cogatur negare praeconcessum, et sic redarguatur [la conclusion est fautive, mais si la conclusion est fautive, comme nous l'avons déjà dit, si le conséquent est faux, il faut que l'antécédent soit faux; d'où l'interlocuteur est forcé à renier ce qu'il avait d'abord concédé, comme dans le cas de la réfutation; puis saint Albert montre que la même chose arrive dans les autres fins poursuivies par le sophiste]. Similiter si ad inopinabile ducat, et inferat quod inopinabile non nisi ex inopinabili sequitur, et sic quod inopinabile sit praeconcessum, et sic idem negare cogatur quod praeconcessit. Similiter si ad solocismum ducat, intendit quod nihil signaverit in praeconcesso, et sic quod praeconcessit negare cogatur. Et idem est in nugari, quia per hoc improbare vult quod praeconcessit : quia inutile fuit, et sic praeconcessum sit negandum. Ex quo patet, quod in omnibus aliis intendit primum : ipsum autem primum intendit principaliter : et ideo loci sophistici qui sunt fallaciae, non ponuntur nisi ad redargutionem. Ad alias autem metas aliae viae ponuntur, et non fallaciae. (3)

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 5 (Doyon 62, p. 12 a).
 2. Ibid. (p. 13 a). 3. Ibid.

3. Difficultés et solutions sur le nombre et la nature des fins particulières du sophiste.

Ensuite, il y a quelques paragraphes moins clairs, mais il faut tout de même en dire un mot. Saint Albert soulève des difficultés:

1) "Redargutio" et "aperte falsum": une même fin?

Il semblerait que la "redargutio", qui consiste à amener quelqu'un à se contredire, et l'"aperte falsum", amener quelqu'un à dire du manifestement faux se ramènent à la même fin.

Si autem aliquis objiciat et dicat quod quicumque concedit contradictoria, se ipse dicit oppositum esse falsum, et e converso: et sic omnis redargutio ducitur ad falsum: et sic falsum et redargutio non sunt metae diversae. (1)

Voici en gros la réponse. Quand on parle du faux en tant que le faux est une fin pour le sophiste, il faut que ce soit du manifestement faux que l'on fasse dire à l'interlocuteur. Or il peut arriver - et cela arrive souvent, dit saint Albert, - que les deux contradictoires soient probables, ou possibles. Il est entendu que les deux contradictoires ne sont jamais vraies en même temps, mais elles peuvent être probables toutes les deux. Et si les contradictoires sont toutes deux possibles ou probables, rien de manifestement faux n'a été énoncé. Voilà pourquoi souvent l'intelligence ne sait pas de quel côté pencher: "aeque probabiles". C'est à ce propos que saint Albert, dans le huitième livre des Topiques, dit que, en face de deux positions, de deux opinions à peu près également probables, tout comme l'agneau fuit naturellement le loup, de même l'intelligence bien née, "bene genita", va comme naturellement fuir le faux et être portée à accorder sa préférence à l'opinion la plus

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 5 (Doyon 62, p. 13 b).

éloignée de la fausseté. Mais il reste tout de même bien sûr que l'intelligence ne peut pas à ce moment-là donner son adhésion absolue.

En somme, ce n'est pas la même chose que d'amener quelqu'un à se contredire et à dire de l'"aperte falsum".

Dicendum quod licet talis dicat falsum, non tamen dicit falsum prout est meta secundum se. Dicit enim falsum secundum quod falsum est in comparatione ad praekoncessum, quia impossibile est contradictoria esse simul vera. Quando autem falsum secundum se est meta, est falsum non relatum ad praekoncessum, sed simpliciter et aperte falsum: et hoc non est verum in contradictoriis, quia saepe utrumque contradictoriorum est possibile: et tamen ambo simul esse vera non possunt. (1)

2) "Aperte falsum" et "inopinabile": une même fin?

Il semblerait encore que l'"aperte falsum" et l'"inopinabile" soient la même chose.

Similiter si aliquis objiciat quod omne inopinabile est falsum, et ideo falsum et inopinabile sunt meta una. (2)

Saint Albert répond que ce n'est pas la même chose. Ce qui est contraire à l'opinion commune ne se confond pas avec ce qui est manifestement faux.

Saepe falsum et etiam impossibile est opinabile [il arrive souvent que le faux, de fait, est objet d'opinion, et même d'opinion commune: et même objet d'opinion chez les sages, quand il s'agit d'une matière élevée; à ce sujet, Aristote dit dans les Topiques que ce n'est pas n'importe quel problème qui est d'ordre dialectique; par exemple celui qui nie que la neige soit blanche, il a besoin du sens, pas d'une discussion dialectique; et celui qui dit qu'il ne faut pas honorer ses parents, on doit lui donner la fessée, pas des arguments dialectiques]: sicut solem esse majorem terra, necessarium est et demonstrativum: et contradictorium ejus est impossibile, et tamen est opinabile pluribus: et hoc suf-

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 5 (Doyon 62, p. 13 b).

2. Ibid.

ficit ad hoc, quod sit opinabile : omne enim quod pluribus opinabile est, opinabile est et non convertitur. (1)

3) Le solécisme: aucun rapport avec la logique?

Quelqu'un pourrait encore objecter que le solécisme ne concerne pas du tout le logicien.

Si vero quis objiciat de soloecismo, quod non est de intentione logici... (2)

La réponse de saint Albert est très obscure, mais on peut en dégager ceci: cela intéresse le logicien dans la mesure où cette faute grammaticale entraîne une fausseté due à la signification.

Patrice Véraquin:

Est-ce que, en poursuivant ces quatre fins subordonnées à la première, le sophiste imite le sage qui veut réfuter l'erreur?

Monseigneur:

Oui. A ce sujet, saint Albert dit une chose assez intéressante, après avoir énuméré les cinq fins du sophiste:

Singulum autem eorum quae metas esse dicimus, non attendit sophista tantum secundum veritatem cogere; quod si sit aliquod quod dixit, et cogatur praecessum dicere quod non sit, vel cogatur falsum dicere, vel inopinabile, vel soloecismum, vel nugari, et sic negare quod concessit: sed si non potest aliud, cogatur ad hoc, quod horum aliquid pati videatur. (3)

Il n'est pas nécessaire que l'intelligence soit contrainte effectivement, il suffit qu'elle paraisse l'être. C'est en cela qu'intervient la fausse imitation du sage.

Patrice Véraquin:

Tandis que le sage va faire la même chose, mais en vérité?

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 5 (Doyon 62, p. 13 b).
 2. Ibid. (p. 14 a). 3. Ibid. (p. 13 a).

Monseigneur:

Le sage usera d'un bon syllogisme et d'une bonne réfutation.

C'est avec ce chapitre portant sur les fins particulières du sophiste que le proème d'Aristote aux Réfutations Sophistiques se termine.

3/3/76
(2^e cours)

DIGRESSION

LA RAISON, SES DISCIPLINES ET LES TYPES D'ORDRE

Un ancien de Laval a soulevé un certain nombre de questions très difficiles. Nous allons travailler l'une d'elles ensemble.

Saint Thomas, dans le tout premier paragraphe de son commentaire à l'Ethique à Nicomaque, distingue quatre ordres que la raison peut connaître. Cela paraît assez facile. Mais, comme il arrive toujours, quand on veut aller un peu plus profondément, on se rend compte que ce n'est pas si facile. C'est toujours la même histoire: quant à la connaissance confuse, cela peut aller assez bien, mais quant à une connaissance distincte...

Voici la question telle que posée. Sous lequel de ces quatre ordres doit-on ranger la mathématique, dont il n'est pas question du tout dans le texte de saint Thomas? Et sous quel ordre ranger la rhétorique et la poétique? Et enfin, sous quel ordre ranger la grammaire?

A. La description des quatre ordres.

Tout d'abord, il faut essayer de bien lire le texte de l'Ethique. Saint Thomas vient de parler de l'ordre: "Sapientis est ordinare".

L'ordre est le propre de l'intelligence.

a) Le premier ordre.

Un peu plus loin, on lit:

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur.
Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum
considerat [il y a un ordre que la raison ne fait pas,
dont elle n'est pas cause, mais qu'elle ne peut que con-
templer et considérer spéculativement], sicut est ordo
rerum naturalium. (1)

Pour ne pas voir trop de choses à la fois, appliquons tout de suite
à ce premier ordre ce que saint Thomas dit au paragraphe suivant. La
première phrase, en fait, concerne les quatre ordres:

Et quia consideratio rationis per habitum perficitur
[quand par exemple l'intelligence, ou la raison, consi-
dère l'ordre des choses naturelles, tant qu'elle n'a
pas acquis l'habitus de la science de la nature, sa
connaissance est imparfaite], secundum hos diversos
ordines [d'après ces quatre ordres divers] quos proprie
ratio considerat, sunt diversae scientiae. (2)

Nous voici devant une première difficulté: que faut-il entendre
ici par "scientiae"? On ne peut pas saisir la portée de cette question
tout de suite. On y reviendra plus loin.

Dans le premier ordre, il s'agit donc de la considération de cho-
ses et d'un ordre que la raison ne fait pas, et de cette considération
en tant que perfectionnée par un habitus. De quel habitus ou de quelle
science s'agira-t-il?

Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare or-
dinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit
[on ne fait pas la nature, on se contente de la considérer
spéculativement]; ita quod sub naturali philosophia
comprehendamus et metaphysicam. (3)

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 1, no 1.
2. Ibid., no 2. 3. Ibid.

b) Discussion du cas de la science mathématique.

Le dernier bout de phrase soulève une difficulté. Dans le commentaire du traité De la Trinité de Boèce, saint Thomas dit très explicitement qu'il y a trois parties principales de la philosophie spéculative: "naturelle", "mathématique", "métaphysique". Pourquoi ici n'avoir pas mentionné la mathématique? Il semblerait que la mathématique doive être rangée, comme la métaphysique, et comme la philosophie de la nature, sous le premier ordre. Saint Thomas prend la peine de préciser qu'il faut ranger la métaphysique de la même façon que la philosophie de la nature. Pour quelle raison alors saint Thomas n'a pas mentionné aussi la mathématique? Est-ce que la science mathématique est spéculative ou non?

Un étudiant:

Oui!

Monseigneur:

Mais si elle est spéculative, elle concerne donc un "ordo quem ratio non facit sed solum considerat"... La science mathématique est un cas assez étrange. Il faut admettre que c'est une science purement et simplement spéculative. Quelle réticence pourrions-nous avoir alors à la ranger sous le premier ordre?

Gérald Allard:

Est-ce qu'on ne pourrait pas dire qu'il s'y trouve une certaine part de construction dès le départ?

Monseigneur:

C'est cela, oui. Et d'ailleurs il y a un texte certainement plus facile que celui du commentaire du traité De la Trinité à ce sujet, et plus bref, au début des Seconds Analytiques. Saint Thomas dit encore, dans la Somme Théologique, lorsqu'il parle de l'art, vertu pratique: "Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi [il s'agirait de la logique] aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi" (1).

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 57, a. 3, ad 3.

Gérald Allard:

D'après la remarque qu'on vient de faire, la mathématique ne se trouverait pas dans le premier ordre?

Monseigneur:

Attention!

Gérald Allard:

Mais si elle ne se trouve pas dans ce premier ordre, on ne verrait absolument pas où la placer...

Monseigneur:

Il faut certainement tenir compte de cet aspect de construction. La ligne droite, est-ce qu'elle existe dans la réalité?

Un étudiant:

Non!

Monseigneur:

Donc, c'est la raison qui la forme?

Un étudiant:

Si!

Il y a donc cet aspect de formation. Pour le montrer, Aristote, au début des Seconds Analytiques, se sert de la toute première démonstration d'Euclide, à savoir la construction du triangle équilatéral.

[Dans certaines éditions d'Euclide, on a des problèmes d'un côté et des théorèmes de l'autre. Mais ceci n'implique pas qu'il faut les séparer au point de vue logique. Sur ce plan, cela reste univoque. Il s'agit dans les deux cas de démonstrations "propter quid". La différence, c'est que dans le premier cas on construit le sujet par voie de démonstration tandis que dans le second cas on infère les propriétés d'un sujet déjà construit.]

En formant le triangle équilatéral, ce sont les rayons du cercle qui vont constituer le moyen terme nous permettant d'inférer: donc vous avez une figure, trois côtés égaux. Or c'est cela qu'il faut montrer pour manifester qu'on a bien un triangle équilatéral. C'est à ce propos justement que saint Thomas va parler de démonstration "operativa".

Quare quidem demonstrationes quasi operativae dicuntur, ut est illud, "Super rectam lineam datam triangulum aequilaterum constituere". Quo adinvento, rursus de eo aliquae passiones probantur, sicut quod eius anguli sunt aequales aut aliquid huiusmodi. (1)

["Demonstrationes operativae", cela ne se dit pas exclusivement du problème; cela se dit aussi du théorème.]

Cette démonstration opérative, on la rencontre dans toute science mathématique; elle concerne toute démonstration mathématique. Un bel exemple, encore plus manifeste peut-être, c'est ce qu'on trouve dans la Métaphysique, quand il est question de la puissance et de l'acte, et qu'Aristote veut montrer le passage de la puissance à l'acte. Il le manifeste par le passage de la puissance à l'acte tel qu'il s'effectue dans la science mathématique: on prend le triangle, on forme la figure avec ses trois côtés; mais si on a seulement cela, que peut-on en inférer? Rien! Cependant, du moment que l'on prolonge la base du triangle - ce que saint Thomas appelle "dividendo lineas": "Geometrae enim inveniunt verum quod quaerunt, dividendo lineas et superficies" (2) - on peut inférer des propriétés. Là on peut voir nettement cet aspect de fabrication: on forme, on fait quelque chose. En prolongeant la base du triangle, dit Aristote, celui qui a l'habitus de la géométrie, "statim videt" que la somme des angles est égale à deux droits.

Quando producitur angulus qui fit extra, producto uno latere trianguli, statim manifestum fit videnti dispositionem figurae, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. (3)

Il ne faut pas négliger ce point. A ce point de vue-là, il y a nettement une différence. La mathématique est spéculative, mais son sujet n'est pas une "res naturalis" tout simplement. En somme on ne peut pas strictement parler dans ce cas d'un ordre que la raison ne fait que contempler. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de cercle dans les choses, qu'il ne s'y trouve pas de triangle, ni de ligne; mais ces entités ne se trouvent pas telles dans les choses qu'elles sont comme sujet dans la mathématique.

1. S. Thomas, In I Post. Anal., lect. 2, no 17.

2. S. Thomas, In IX Metap., lect. 10, no 1888.

2. Ibid., no 1890.

On trouve dans les Sentences un très beau texte qui peut nous apporter d'autres lumières sur cette question.

Sciendum quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam [il y a trois comparaisons possibles de notre intelligence avec la chose réelle]. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine "homo" [le mot "homme" signifie, à travers le concept évidemment, l'homme dans la réalité]; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate [dans ce cas-là, la réalité est fondement prochain du concept], inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur [cela, c'est exactement l'"ordo rerum naturalium", que la raison ne fait pas et ne peut que contempler]. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed [attention! ce n'est pas la similitude de ce qui existe dans la réalité, mais cela ne veut pas dire que c'est complètement coupé de la réalité] est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit [le sujet de la logique]; sicut significatum huius nominis "genus" non est similitudo alicujus rei extra animam existentis ["genus", c'est un universel, c'est quelque chose qui est formé dans et par l'intelligence et qui demeure, en tant qu'universel, dans l'intelligence seulement; il n'est pas question de "genus" immédiatement dans les choses; tout ce qui existe dans les choses est singulier]; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. (1)

On ne peut pas dire que l'homme est genre. On est tenu à dire: "Animal est genus", "homo est species". Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que "genus" et "species" sont mesurés par la nature même des choses. Et c'est ce qui fait d'ailleurs que la logique peut, tout en portant sur quelque chose qui est formé par la raison, être vraiment science. Si le fondement éloigné n'était pas la chose elle-même, il n'y en aurait pas de science possible. C'est ce qu'on va constater avec le troisième cas, qui ne nous intéresse pas d'ailleurs, le cas de la chimère. Si la chose n'est pas fondement éloigné de ce que la raison forme, il n'y en aura pas de science. C'est le cas de la chimère, qui n'a ni

1. S. Thomas, In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. (Leth., p. 67).

fondement prochain, ni fondement éloigné dans la réalité. Ici, c'est le second cas qui nous intéresse: quelque chose qui suit du mode de connaître. Si cela suit du mode de connaître, cela n'existe pas tel quel dans les choses. C'est très facile à voir pour "genus", pour "species": il n'y a pas de "species" dans les choses: c'est l'individu, c'est Socrate qui existe. Mais la chose dont la connaissance est l'occasion de former un "genus" ou une "species" en est tout de même le fondement éloigné.

Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. (1)

Le mot "adinvenit" signifie quelquefois "former", quelquefois "découvrir"; il est très important de le distinguer parce que la logique ne forme rien, c'est la raison qui, en connaissant, forme quelque chose. La logique, elle, découvre et contemple ce que la raison forme ainsi. Mais le mathématicien va plus loin que cela, lui: il forme. Voyons la suite du texte:

Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. (2)

On ne peut pas être plus clair que cela. Le sujet mathématique, qu'il s'agisse de nombres ou de grandeurs, a son fondement éloigné dans la chose existante, mais n'y a pas son fondement prochain. Voilà pourquoi les objets mathématiques dépendent de la matière sensible quant à leur "esse" mais pas quant à leur définition. Et c'est l'intelligence qui forme la définition. Donc on peut dire tout de suite que le sujet mathématique, c'est quelque chose d'intelligible. Quand on dit sujet, cela ne dit pas seulement objet; le sujet spécifie la science: le sujet de la logique, par exemple, c'est l'intention seconde, l'intention intelligible.

Est-ce que ces considérations nous permettent de résoudre le problème, à savoir sous lequel des quatre ordres doit-on ranger la mathématique? Cela reste encore difficile à dire. Il semblerait pour le moment que la science mathématique se range sous le premier ordre, puisqu'elle est spéculative, mais tout de même pas aussi parfaitement que la

1. S. Thomas, In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. (Leth., p. 67).

2. Ibid.

science naturelle, à cause de son aspect de construction.

Pour préciser davantage, il va falloir regarder de plus près les autres ordres.

c) Les trois autres ordres.

Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quæ [il y a une faute dans le texte: au lieu de "quia", il faut lire "quæ"] sunt voces significantivæ. (1)

Voilà le deuxième ordre. La fin de la phrase a ceci d'intéressant qu'elle nous montre, en gros bien sûr, qu'ordonner les mots peut dans une certaine mesure relever de la logique, quoique cela relève plus manifestement de la grammaire. Dans ce second ordre en somme, il s'agit de la logique et on y parle ensemble de concepts et de mots. Voyons maintenant le troisième ordre:

Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. (2)

C'est un ordre que la raison introduit dans les actes humains, l'acte proprement humain étant celui qui procède de la volonté délibérée. Le quatrième ordre enfin:

Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. (3)

On voit que même si la raison forme déjà quelque chose dans le second ordre, ce qui est formé n'est pas du tout de même nature que dans le cas du quatrième ordre. En effet, dans le cas du quatrième ordre, on a un "artificiatum" au sens strict, i.e. donc quelque chose de contingent et qui procède de l'intelligence pratique. Tandis que dans le second ordre, s'il y a formation, elle procède toute de la raison; c'est strictement la raison qui forme le genre, qui forme l'espèce, qui forme le syl-

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 1, no 1.

2. Ibid.

3. Ibid.

logisme; aussi ces oeuvres constituent-elles une matière nécessaire. Voilà pourquoi cela peut faire l'objet d'une science spéculative. Si tout cela était contingent, comme dans le cas du quatrième ordre, il ne pourrait y en avoir une science spéculative.

Dans le paragraphe suivant, saint Thomas attribue ces ordres différents aux disciplines particulières qui les considère:

Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariorum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. (1)

B. Réponse aux questions.

a) Rhétorique et Poétique.

Il faut d'abord essayer de répondre où c'est le plus facile, à savoir à ces deux questions, qui se ramènent à une seule au fond; sous quel ordre faut-il ranger la rhétorique et la poétique?

Un étudiant:

La rhétorique relève du quatrième ordre.

Monseigneur:

Ah! Quelqu'un pourrait croire de fait que la rhétorique et la poétique devraient être rangées sous le quatrième ordre, en se fondant sur un texte du commentaire au traité De l'Interprétation, là où il est précisé que ce traité ne considérera que le discours énonciatif.

Et dicit quod aliae quatuor orationis species
[il vient d'énumérer les autres espèces, les autres

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 1, no 2.

sortes de discours] sunt relinquendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem [étant donné le propos qu'Aristote entend poursuivre ici, il n'est pas question d'autres discours que du discours énonciatif]: quia earum consideratio convenientior est rhetoricae vel poeticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est.

Cuius ratio [pourquoi écarter les quatre discours autres que l'énonciation?] est, quia consideratio huius libri directe ordinatur ad scientiam demonstrativam [et on peut dire que non seulement ce livre est ordonné directement et principalement à la science de la démonstration mais aussi les traités des Prédicaments, De l'Interprétation, des Premiers Analytiques et des Seconds Analytiques], in qua animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei [i.e. que c'est le "verum" absolute qui est l'objet de l'intelligence; à ce moment, nous demeurons "infra limites intellectus"; il n'y a pas de recours à l'affectivité ici]; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enunciativis orationibus, significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed rhetor et poeta inducunt ad assentiendum ei quod intendunt, non solum per ea quae sunt propria rei, sed etiam per dispositiones audientis. (1)

Voici que l'intelligence va comme sortir d'elle-même et tenir compte des dispositions de l'auditeur. Voilà pourquoi, dans le traité de rhétorique, il est question des passions et des mœurs des jeunes, des vieillards, etc... Le discours de l'orateur est un discours affectif. C'est tout à fait autre chose que celui du "demonstrator". Il n'est pas ordonné purement et simplement à l'intelligence spéculative. Tandis que tous les traités qu'on vient d'énumérer forment l'"Organon" en un sens plus restreint, i.e. "ministrant instrumenta speculationi", la spéculation étant entendu au sens le plus strict qui soit.

Gérald Allard:

Est-ce que dans la poétique on fait adhérer à une vérité, à une proposition comme telle?

Monseigneur:

Non, pas telle quelle, parce qu'on a toujours des figures de mot, des figures de pensée... Pensons à la métaphore par exemple: c'est entendu qu'il s'y trouve comme un discours, mais on ne peut pas s'attarder sur lui et parler

1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 7, no 87.

à son sujet de noms et de verbes etc... Bien sûr, toutes les parties signalées dans la grammaire vont intervenir à un moment donné dans le traité de la Poétique d'Aristote. Mais ce ne sera pas en tant que signe du vrai et du faux, en somme.

Unde rhetores et poëtae plerumque movere auditores nituntur provocando eos ad aliquas passiones, ut Philosophus dicit in sua Rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae pertinet ad ~~ordinationem~~ audientis in aliquid, cadit proprie sub consideratione rhetoricae vel poëticae. (1)

En se fondant là-dessus on pourrait croire devoir exclure le second ordre, quand on parle de rhétorique et de poétique. Et alors il resterait le quatrième "quarum ratio est causa". Dans la mesure où le pratique y intervient, nous serions tentés de ranger la poétique et la rhétorique dans le quatrième ordre. Or nous n'en devons rien faire.

Yvan Pelletier:

Doit-on retenir que la rhétorique, pour autant qu'elle dirige le discours de la raison, entre sous le second ordre; mais que pour autant qu'y intervient quelque chose du côté des passions et qu'elle est, comme dit Aristote, "comme un rejeton de la Politique ou de l'Éthique", il faudrait la ranger dans le troisième ordre?

Monseigneur:

Il faut faire attention ici. Parle-ton ici de la "rhetorica docens" ou "utens"? Saint Thomas parle ici de la "consideratio rhetoricae vel poëticae scientiae".

Louis Brunet:

Si on parle de la "rhetorica utens", ne serait-ce pas plutôt dans la ligne du quatrième ordre, en raison de tout ce qu'il y a à former extérieurement, en matière de style par exemple?

Monseigneur:

Il y a du pratique certainement. Le discours oratoire entendu en bloc procède de l'intelligence pratique, c'est sûr. Or il ne s'agit justement pas ici de la "poetica ou rhetorica utens" mais de la "rhetorica docens".

1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 7, no 87.

9/3/76

Yvan Pelletier:

Pourquoi s'en tenir ici à la "rhetorica ut docens"?

Monseigneur:

C'est qu'il faut se rattacher au texte même de l'Ethique qui est notre point de départ. Qu'est-ce que saint Thomas dit au début du second paragraphe?

Quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos propria ratio considerat, sunt diversae scientiae... (1)

A partir de l'ordre considéré, saint Thomas va donner le principe de distinction des sciences. C'est pourquoi nous devons demeurer "infra limites intellectus". Ainsi, même s'il s'agit d'une connaissance pratique, comme la philosophie morale par exemple, la vérité concernée sera toujours spéculative. Car la science morale, même si elle est science en un sens plutôt large - car en raison de son incertitude elle décline joliment de la "ratio propria scientiae" -, se range tout de même sous la vertu intellectuelle spéculative de science. Ce n'est ni la prudence, ni un art.

Si donc, à propos de la rhétorique et de la poétique, nous parlons de science, si en somme nous nous limitons à ce qu'elles présentent comme vérité spéculative, il s'agira uniquement de la "rhetorica docens" et de la poétique en tant que science aussi; de la poétique et de la rhétorique comme méthodes, en d'autres termes, et non pas de la poésie et de l'éloquence.

Ceci dit, il est très facile de ranger rhétorique et poétique sous l'un des quatre ordres, sans restrictions aucune. Sous lequel?

Gérald Allard:

Sous le deuxième!

Monseigneur:

Oui. Et si on demandait d'appuyer cela sur un argument d'autorité, y a-t-il un texte tout à fait explicite?

Gérald Allard:

Le proème de saint Thomas aux Seconds Analytiques. Saint Thomas fait la division de la logique, à ce moment-là.

1. S. Thomas, In I Ethic., lect. 1, no 2.

Monseigneur:

Oui. Saint Thomas, après avoir énuméré dans l'ordre les divers processus de la raison, ajoute ceci: "Omnia autem haec pertinent ad philosophiam rationalem" (1). C'est très clair. Remarquons en passant que l'expression "philosophia rationalis" est plus précise, plus distincte qu'une expression dont on se servait assez couramment au Moyen Age, qui n'est pas fausse, mais qui prête à ambiguïté. On désignait la dialectique et même la grammaire par l'expression "artes sermocinales". En disant "philosophia rationalis", on écarte la grammaire. Et de fait le cas de la grammaire est tout à fait différent de la rhétorique.

Gérald Allard:

Si on met la poétique à l'intérieur d'une des parties de la philosophie rationnelle, cela n'implique-t-il pas qu'elle guide la raison, et donc qu'elle dirige la formation d'une affirmation?

Monseigneur:

Attention! Pas vraiment. Voyons la fin de la phrase de saint Thomas. "Omnia autem haec pertinent ad philosophiam rationalem, inducere enim ex uno in aliud rationis est" (2). Il y a discours même dans la poésie mais un discours tout à fait autre que la pure et simple énonciation. La poétique comme méthode, c'est une méthode qui va diriger l'acte du poète. Evidemment, plus le poète a du génie, moins il a besoin de ce secours. Ainsi, Aristote, dans sa Poétique, dit un moment donné: Homère a bien vu cette règle: "διὰ τὴν φύσιν ἢ διὰ τὴν τέχνην". Par nature, i.e. qu'il avait un génie tel, qu'il n'avait pas besoin qu'on lui donne des leçons là-dessus; ou par art, i.e. qu'on lui aurait enseigné la méthode. Bref, on peut dire que la méthode poétique dirige l'acte de la raison, même si l'acte de la raison dans le cas du poème est très différent de l'énonciation. L'imagination y joue un rôle énorme. Mais il faut tout de même que l'imagination soit gouvernée par la raison. Ce n'est pas du tout la raison spéculative ou la raison scientifique, c'est évident; c'est tout de même la raison. Il n'y a pas de doute, on doit ranger purement et simplement rhétorique et poétique sous philosophie rationnelle; c'est-à-dire sous le deuxième ordre, celui auquel se rattache toute la logique.

1. S. Thomas, In Post. Anal., proème, no 6.

2. Ibid.

b) Mathématique et grammaire.

Considérons ensemble mathématique et grammaire. On ne peut rattacher les mathématiques purement et simplement à l'un des quatre ordres indiqués par saint Thomas. Pourquoi? Parce que saint Thomas, dans le premier ordre, parle d'un "ordo rerum". Il s'agit des choses elles-mêmes, de la nature qu'elles ont en-dehors de l'intelligence humaine. Cela va bien pour le sujet de la philosophie de la nature et même de la métaphysique, mais en ce qui concerne la mathématique, cela ne va plus. La mathématique porte essentiellement sur l'abstrait. Il n'y a pas de ligne droite dans les choses, il n'y a pas de cercle véritable en-dehors de l'intelligence. L'essence du sujet mathématique est formée grâce à une abstraction de la matière sensible. Evidemment, la mathématique participe au premier ordre en ce sens que c'est une science très certaine qui a pour objet du nécessaire; mais il faut enlever "res". Rappelons-nous le très beau texte que nous avons lu dans les Sentences: Le sujet mathématique "est aliquid quod sequitur ex modo intelligenci" (1).

Les mathématiques ont un élément commun avec la logique: leur sujet est intelligible. C'est-à-dire que le fondement prochain de leur sujet n'est pas dans les choses. Ce sont deux sciences absolument différentes mais toutes les deux ont ceci de commun que leur sujet est un intelligible et non pas un entitatif dans sa définition. Encore une fois, il n'y a pas de ligne droite dans les choses mêmes.

La mathématique est science spéculative au sens strict; son objet est nécessaire; encore plus nécessaire même que celui de la science de la nature. Cependant, on ne peut pas dire qu'elle a un "ordo rerum" comme sujet.

En d'autres mots: le "naturalis" et le métaphysicien considèrent aussi la quantité. Mais pas du tout de la même façon que le mathématicien. Le "naturalis" et le métaphysicien considèrent la nature même de la quantité. Pour eux, la quantité, c'est une chose. C'est une "res". Pour le mathématicien, non.

1. S. Thomas, In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. (Leth., p. 67).

Ces considérations sont certainement vraies. Mais sont-elles satisfaisantes, quant à la question que nous nous posons. Nous verrons cela un peu plus loin.

Passons à la grammaire. On va voir assez rapidement que dans son cas comme dans celui de la mathématique, on ne peut s'en tenir à l'un des quatre ordres.

Partons de l'expression de saint Thomas dans son Commentaire au traité De l'Interprétation. Après avoir renvoyé les discours autres qu'énonciatif à la rhétorique et à la poétique, saint Thomas dit qu'ils relèvent cependant aussi de la grammaire - "prout consideratur in eis congrua vocum constructio" (1). On ne peut pas être plus précis que cela lorsqu'on parle de la grammaire. Voilà bien le sujet de la grammaire: la construction convenable des mots et des phrases. L'ordre que considère la grammaire dans les mots est tout à fait autre que celui que la logique y découvre. Pourquoi? Parce que le sujet même de la grammaire, c'est l'"artificiatum". Une fois que l'intelligence pratique a formé le mot et que les hommes se mettent à parler, quand la langue s'est formée, on va découvrir une méthode qui permettra de donner, de proposer des règles concernant la façon d'écrire correctement une phrase. La petite définition de la grammaire dit très bien cela: "L'art de parler et d'écrire correctement."

Si donc la grammaire est méthode, il faut la rapprocher du quel des quatre ordres?

Reprenons autrement. La grammaire ne dirige pas l'acte de la raison, elle doit se contenter de diriger l'expression de la raison. C'est d'ailleurs pourquoi saint Thomas lorsqu'il parle de la philosophie rationnelle ne parle aucunement de la grammaire. A l'opposé, quand on nomme le traité des Prédicaments: "De decem vocibus", cela ne veut pas dire qu'on y considère les mots en tant que mots. Non. Il y s'agit des mots en tant que signifiant les choses à travers les concepts. Tandis que pour le grammairien, il s'agit du mot en tant que mot. De

1. S. Thomas, In Peri Herm., lect. 7, no 87.

sorte qu'une phrase peut être correcte grammaticalement et pourtant radicalement fausse. La grammaire est la méthode dont le sujet est le plus superficiel. Si on emploie un verbe passif par exemple on ne peut pas en inférer qu'il s'agit d'une réalité passive dans la phrase concernée. Rappelons-nous le fameux texte que l'on a étudié l'année dernière (1).

La grammaire, en somme, considère le mode de signifier, purement et simplement. On peut donc dire que cela participe, mais d'une façon assez mince, au premier ordre. Attention! Dans la mesure où quelques éléments très communs du sujet de la grammaire peuvent être définis scientifiquement. Quand les grammairiens classiques définissent le nom, le verbe, cela vaut pour toutes les langues. Mais tout de suite après, il leur faut descendre dans la concrétion, et c'est alors que les grammaires se divisent, se multiplient. On ne peut pas concevoir la méthode de façon absolue, sans descendre dans le verbe anglais, le verbe français, le verbe grec, le verbe latin. On appelait cette partie très commune: "grammatica speculativa". En cela donc, la grammaire participe d'une certaine façon, mais d'une façon très mince et pas pour longtemps, au premier ordre.

Mais quant au reste, quel ordre touche la grammaire?

Repartons de l'expression de saint Thomas: "Consideratur in eis congrua vocum constructio" (2). Ce n'est pas la grammaire qui construit; elle considère simplement une construction déjà effectuée et en dégage les règles; à ce point de vue, elle a aussi un certain rapport avec la logique: de même que c'est la raison qui forme l'intention seconde (v.g. le genre) et que la logique définit ensuite celle-ci, de même c'est la raison pratique qui forme le mot et qui forme la phrase et la grammaire considère ensuite cette construction.

La grammaire participe donc un peu du premier ordre, un peu du second et, verra-t-on maintenant, davantage du quatrième.

Nous avons vu combien c'était compliqué pour situer la mathématique. Cela l'est encore plus pour la grammaire. Si on veut essayer de ratta-

1. S. Thomas, In II Sent., d. 35, q. 1, a. 1, ad 5. Cf Monseigneur Maurice Dionne, Le sujet de la Logique, pp. 73 sq.

2. S. Thomas, In Peri Herm., lect. 7, no 87.

cher la mathématique et la grammaire à l'un des quatre ordres, il faut faire tout un détour.

Saint Thomas dit, dans le second paragraphe de son commentaire à l'Ethique: le quatrième ordre appartient aux arts mécaniques. Or "arts mécaniques" veut dire arts serviles et se situe dans la ligne de l'action transitive. Mais le mot n'est pas un "artificiatum" comme serait la table. Dans son cas, il faut laisser tomber l'élément "operabile" au sens strict, un peu comme quand on veut nommer "art" la poésie. On a là une oeuvre: mais pas strictement un "factibile". Alors il faut laisser tomber cela et aller au "per posterius". On appelle donc la poésie "art", mais dans un sens dérivé. C'est cela qui s'appelle faire des détours.

Situer la grammaire parmi ces quatre ordres à l'aide de détours semblables, cela ne va pas contre la vérité. Mais comme le dit saint Thomas à propos de certaines interprétations de commentateurs: "videtur nimis extortum". C'est trop compliqué, comme si on voulait tordre les mots. Cela manque de simplicité. C'est à abandonner. Dans le texte de l'Ethique, il s'agit en somme de quatre ordres irréductibles et l'on ne peut pas y ramener strictement la mathématique et la grammaire. L'essai en est intéressant: il oblige à scruter la nature de ces deux disciplines. Mais il ne faut pas s'y entêter. C'est trop compliqué.

c) La considération absolue du premier paragraphe du commentaire à l'Ethique.

Considérons un moment le premier paragraphe de façon absolue, i.e. par lui-même et sans référence au second. Le troisième ordre, l'"ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis", à quel habitus le rattacherons-nous d'abord?

Il semble qu'on doive dire: à la prudence. Cela devient très intéressant parce que dans ce premier paragraphe, on se trouve à parcourir les trois biens, à savoir: le bien de l'intelligence, - qui est de connaître la vérité -, le bien de l'homme, - qui est d'agir correctement -,

le bien de l'oeuvre, - qui est de faire correctement. On a une induction complète et parfaite. (1)

L'induction dont les particuliers seraient connaître, agir et faire est ici au complet. Dans ce premier paragraphe, en effet, on a la raison qui préside d'une certaine façon aux trois biens: celui de l'intelligence, de l'homme et de l'oeuvre. Et là, si on a justement à parler de l'agir, la vertu intellectuelle concernée sera la prudence, tandis qu'à propos du faire, ce sera l'art. En somme, dans les deux premiers ordres, on a deux fois la science, mais l'une est principale, l'autre instrumentale (la logique est un instrument). Dans le troisième ordre, on trouve la prudence et dans le quatrième, la vertu d'art. Or ce n'est pas ainsi que parle saint Thomas dans son second paragraphe: "Ordo autem actionum voluntariorum pertinet ad considerationem moralis philosophiae", dit-il. Saint Thomas peut parler ainsi; mais il reste que dans le paragraphe premier, si on y considère de façon absolue l'énumération des ordres, il en va autrement: quand on parle de l'agir, il faut penser tout de suite à la prudence, car c'est la prudence qui est la vertu de l'agir.

d) Solution.

Cependant, à la fin de ce troisième point, il faut préciser que cette considération absolue du premier paragraphe ne convient pas. Elle reste

(1) A ce sujet, il est bon, en passant, de faire quelques remarques. La forme inductive n'a pas la consistance de la forme syllogistique. Mais il faut tout de même lui reconnaître la consistance qu'elle a. De fait, quand on quitte le syllogisme pour une autre forme d'argumentation, on ne peut pas effectuer son analyse sans référer à sa matière. Ce qu'on pouvait faire dans le cas du syllogisme, où A, B et C, cela suffit comme matière. Dans les autres argumentations, c'est un peu comme à propos des formes matérielles: ce ne sont pas des formes séparées, définissables abstraction faite de leur matière. Tandis que la forme syllogistique serait un peu comme une forme séparée.

Or certains prétendent qu'il n'y a parfaite induction que lorsque l'énumération des singuliers est complète. Ce qui est vrai, c'est que quand l'énumération est complète, elle est parfaite. Mais elle peut être parfaite aussi sans que l'énumération le soit. Du moment que l'intelligence, en raison de la matière, peut dire "et sic de aliis", cela suffit.

vraie mais elle ne convient pas. Pourquoi?

Elle n'est pas selon l'intention de celui qui l'a composé. C'est d'ailleurs un reproche que saint Thomas fait souvent à certains commentateurs: "L'explication donnée n'est pas conforme à l'intention de l'auteur."

Or pour qu'un commentaire soit parfait, il faut qu'il se conforme à l'intention de l'auteur du texte commenté. Alors qu'à propos de nos considérations sur la mathématique et la grammaire, nous avons dit qu'elles étaient trop compliquées - "expositio nimis extorta" -, il faudrait dire ici, pour cette considération absolue du premier paragraphe: "Inconveniens expositio", cela ne convient pas, c'est incongru. Même si les considérations faites sont vraies, elles ne sont pas à leur place dans un commentaire de ce texte.

Louis Brunet:

Nous devons donc nous demander quelle intention saint Thomas poursuit ici?

Monseigneur:

Oui! Tout est là! Il s'agit d'un proème qui aura deux objets: le sujet et la division de la science morale. C'est pourquoi on ne peut pas considérer le premier paragraphe de façon absolue: il est ordonné essentiellement, dans l'intention de saint Thomas, au deuxième et à la lumière que le proème doit jeter sur le sujet de la science morale. Voilà pourquoi saint Thomas n'a pas du tout à parler de la prudence. Il n'a pas du tout à parler non plus de la mathématique, ni de la grammaire.

10/3/76

La considération absolue du premier paragraphe du proème au commentaire à l'Ethique n'est pas conforme au propos de saint Thomas dans ce proème. Il faut absolument considérer les deux premiers paragraphes comme appartenant à un proème. Or dans ce proème, comme on le disait, saint Thomas veut manifester le sujet et la division de la philosophie morale. C'est dire que l'énumération des ordres est en vue de comparer entre eux les habitus de science principalement philosophiques, i.e. la philosophie de la nature, la métaphysique, la logique et la philosophie morale. Et

si nous considérons cette énumération en tant qu'ordonnée à cette fin, la division des ordres telle qu'établie par saint Thomas ne peut plus être principe de distinction de toutes les sciences. A cette fin différente, il faudrait avoir recours à un autre principe qui permette cette fois de diviser, de distinguer les sciences spéculatives les unes des autres: leur mode de définir, par exemple.

Cependant, si on se contente, comme saint Thomas le fait ici, de parler d'un "ordo rerum", cela ne peut suffire, parce qu'on ne pourra pas ainsi englober la mathématique. Pour pouvoir le faire, il aurait fallu parler plutôt par exemple d'un ordre ayant pour objet le nécessaire. Et si on dit simplement "artes mechanicas", cela n'englobe pas strictement la grammaire; évidemment, on pourrait faire l'extension, mais ce serait tout de même ajouter à ce qui est dit là. Enfin, s'il n'était pas ici question de proème, si ces considérations n'étaient pas ordonnées à la fin très précise que se propose saint Thomas, si en somme on parlait de façon absolue, il faudrait dire que l'ordre que la raison introduit dans l'acte de la volonté appartient à la prudence principalement et secondairement seulement à la science morale.

LES MOYENS ET INSTRUMENTS DU SOPHISTE

4. Les deux principaux types d'instruments.

Gérald Allard:

En énumérant les fins particulières, est-ce qu'Aristote ne se trouve pas à fournir en même temps les divisions principales de l'étude des moyens, et même comme les sortes de moyens?

Monseigneur:

Non. On ne peut vraiment pas parler comme cela. On va d'ailleurs voir tout de suite l'importance d'une remarque faite plus haut, à savoir que la première des fins est la principale et que le sophiste la recherche jusque dans les quatre autres. Car presque tout le premier livre va être consacré à l'étude des moyens particuliers appropriés à la première fin. Aristote ne se garde que trois courts chapitres, à la fin, pour donner quelques règles concernant les quatre autres fins.

Avec le chapitre 4, commence donc l'exécution du propos: on sait que la fin principale du sophiste est de réfuter; or il y a deux types de réfutations: "Τρόποι δ' εἰσὶ τοῦ μὲν ἐλέγχειν δύο" (1), "Modi autem elenchis redarguendi duo sunt" (1); on aura donc deux principaux types d'instruments sophistiques: "Οἱ μὲν γὰρ εἰσὶ παρὰ τὴν λέξιν, οἱ δ' ἔξω τῆς λέξεως", "Alii namque sunt in dictione, alii extra dictionem" (2). Ainsi donc, certains sophismes seront liés aux mots, d'autres pas. Il vaut mieux dire "mot" pour traduire "λέξις", "dictio". Tricot traduit par "discours", mais il est préférable de réserver le mot "discours"

1. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 165 b 23.

2. Ibid.

pour signifier le signe de l'intelligence composée, de façon à être plus précis et à se garder le plus possible de la confusion et de l'ambiguïté. Donc, certains sophismes, certaines réfutations sophistiques tiennent aux mots comme tels, tandis que les autres ne tiennent pas aux mots comme tels, mais aux choses, en tant évidemment qu'elles sont signifiées par les mots, car autrement ce ne serait plus du ressort de la logique.

Tout cela est bien dit par saint Albert.

Modi autem arguendi [on pourrait dire: les sophismes, les "fallaciae"] sive per quos arguitur ad redargutionis metam ducendo, sunt duo, scilicet secundum apparentiam [c'est vraiment bien dit: encore cette notion si fondamentale d'apparence qui est toujours là] acceptam in dictione [selon une apparence dans les mots mêmes: voilà la fausseté des mots dont nous avons parlé en notion prérequise; on va passer indûment du mot à la chose: il y a un seul mot, donc un seul sens, donc une seule chose; et cela sera cause d'erreur], secundum quod dictum est idem quod voce litterata et articulata pronuntiatum est sive prolatum: et alii modi sunt extra dictionem secundum rem accepti ["extra dictionem", cela veut dire "secundum rem"], secundum quod res ipsa enuntiata substat dictioni sive prolationi [mais les choses en tant que signifiées]. (1)

Les réfutations se divisent donc en deux grands groupes: elles se prêtent à des sophismes tenant aux mots et à des sophismes tenant aux choses.

B. Les réfutations "παρά τήν λέξιν", "in dictione", "en dépendance du mot".

Après avoir effectué cette division, Aristote énumère les sophismes qui tiennent au mot. Il a, en introduisant cette énumération, un mot qui vaut d'être souligné.

Ἔστι δὲ τὰ μὲν παρά τήν λέξιν ἐμποιοῦντα τήν φαντασίαν ἔξ τόν ἀριθμόν. (2)

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 1, c. 6 (Doyon 62, p. 15 b).
2. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 165 b 24.

Sunt autem quae dictionis ratione speciem elenchi faciunt [dans la traduction latine, on met en caractères itali-ques le mot "elenchi", qui n'est pas de fait dans le texte grec; donc "speciem elenchi", qui produit l'apparence de la réfutation] numero sex. (1)

Les sophismes qui, tout en tenant aux mots, ont l'apparence de la réfutation sont au nombre de six. Aristote les énumère ici: homonymie, amphibolie (ou amphibologie), composition, division, accent et figure du mot.

Voilà les six sources d'où sont tirées des réfutations sophistiques "in dictione". Il y a une notion qui intervient ici et qu'il faudrait bien analyser mais qui est très difficile. [J'ai recueilli à son sujet certaines choses, mais je ne me sens pas prêt encore à les donner.] C'est la fameuse notion de "lieu". De ces sophismes-là, les uns sont tirés de l'homonymie... L'expression de la traduction latine est intéressante: "Ab homonymia quidem proficiscuntur ejusmodi argumentationes" (2). Le mot "proficisci" signifie justement "partir de", "être tiré de", "sortir de"...

Gérald Allard:

Doit-on dire que l'homonymie, l'amphibolie, et les autres sont des lieux?

Monseigneur:

Justement, la notion de lieux devrait intervenir ici, mais elle est très difficile à définir et à bien utiliser. Quant à moi, je serais porté à dire que oui. Mais c'est une notion dont Tricot par exemple ne tient aucun compte. Ainsi, Aristote, au début du traité, après avoir défini le syllogisme et la réfutation, dit: il y en a qui n'argumentent pas de cette façon, mais qui semblent, qui paraissent le faire. Aristote poursuit: "Multis de causis videntur tamen ita argumentari" (3), ils argumentent d'une façon apparente et fautive pour plusieurs raisons. Ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont Aristote introduit ensuite son exemple:

ὅτι ἐῖς τόπος εὐφύεστατός ἐστι καὶ δημοσιώτατος,
ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων.

Quibus unus locus est maxime naturae conveniens et vulgatus, a rerum nominibus. (4)

1. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 165 b 24.

3. Ibid., c. 1, 165 a 3.

4. Ibid.

2. Ibid.

2. En somme, les lieux sont tirés des mots et, parmi les lieux tirés des mots, il y a l'homonymie, l'amphibolie, etc...

Cela semble clair, mais si on rapproche ce texte d'un autre que l'on lit dans la Rhétorique, à propos des lieux d'enthymème, on ne sait pas trop à quoi s'en tenir; par lieux d'enthymèmes, dit Aristote, j'entends les éléments de l'enthymème:

Στοιχείον δὲ λέγω καὶ τόπον ἐνθυμήματος τὸ αὐτό. (I)

Lieux et éléments seraient donc synonymes. On pourrait donc essayer de dégager la notion de lieu à partir de la notion d'élément; mais cela non plus n'est pas trop facile. Cela reste cependant, semble-t-il, la piste principale qu'il faudrait suivre. Par ailleurs, ce qui est encore assez embarrassant, c'est que Sylvester Maurus affirme qu'en Rhétorique, il y a une opposition entre des auteurs comme Cicéron, qui entendent par "lieux" les "sedes argumentationis", et Aristote, pour qui le lieu serait la proposition elle-même. Autre chose: il y a des choses très intéressantes, dans Cicéron, au sujet de cette notion d'élément. Et Boèce peut nous aider à les dégager. Boèce, en effet, a fait sur les Topiques de Cicéron un commentaire où justement il développe un peu cette notion d'élément.

Mais pour le moment, cette notion de lieux est trop difficile et on va s'en tenir à l'expression: sophismes tirés de, ou s'appuyant sur, par exemple, l'homonymie.

a) L'homonymie.

1. Notes prérequis.

Tout à fait au début du traité des Prédicaments, Aristote parle des homonymes, mais à ce moment-là ce sont les choses signifiées par le

1. Aristote, Rhétorique, II, c. 22, 1396 b 20.

nom qui sont dites "homonymes". Aristote entend parler là des choses dites "homonymes", c'est-à-dire ou analogues, ou équivoques. Il faut embrasser les deux. Et pour ce faire d'ailleurs, il faut absolument revenir au mot grec "ὁμώνυμα", le translittérer et lui donner directement ce sens philosophique qui nous intéresse. Il n'y a rien à faire en cette matière avec le mot français "équivoque", trop lié à l'ambiguïté, au péjoratif. Ce cas nous fournit un bel exemple du français comme langue qui s'est formée en-dehors de préoccupations philosophiques: "homonyme", "homonymie", dans les dictionnaires français, n'ont qu'un sens grammatical; ils n'ont pas le sens logique dont on a absolument besoin ici; aussi faut-il le leur donner nous-mêmes.

Mais revenons à notre sujet. Dans le traité des Prédicaments, ce sont les choses signifiées par le nom qui sont dites "homonymes". Ici, dans les Réfutations Sophistiques, ce sont les mots qui sont dits "homonymes". Cela va ensemble, évidemment, mais quand on dit: c'est tiré de l'homonymie, il faut comprendre que c'est tiré du mot homonyme, i.e. du mot à multiples significations. C'est que le sophiste va profiter de cette signification multiple pour créer une ambiguïté; laissant croire à son adversaire qu'il n'y a qu'un sens, alors qu'il y en a deux, il va passer indûment d'un sens à l'autre. Ainsi, partant de ce qui est dit dans un sens et concédé en ce sens par l'adversaire, le sophiste contraind celui-ci à nier le même énoncé, i.e. formé avec les mêmes mots, en le présentant en un autre sens. L'adversaire paraîtra ainsi s'être contredit.

En somme, le sophiste tire profit de l'ignorance ou de la confusion de son interlocuteur en ce qui concerne les considérations absolues à faire sur le nom utilisé. Il va amener son interlocuteur à la mésintelligence de ce même nom comme terme. C'est important cela, parce qu'ici nous sommes sur le plan du syllogisme et de la réfutation. Aristote donne trois exemples de sophisme tiré de l'homonymie et on voit par ces trois exemples que le mot homonyme occupe le rôle tantôt de moyen terme, tantôt de grand terme et tantôt de petit terme. Cela nous fait mieux voir qu'il s'agit bien de paralogismes.

Bref, au principe d'un sophisme tiré de l'homonymie, il y a une mésintelligence des significations diverses d'un mot utilisé comme terme.

Mais plus généralement, au principe de l'efficacité de ce type de sophismes, il y a la méconnaissance de la doctrine du traité des Prédicaments sur les homonymes. Car si justement Aristote parle à cet endroit des homonymes, c'est que d'un côté il s'apprête à montrer comment les choses s'ordonnent sous différents genres, et que d'un autre côté les choses signifiées par un mot homonyme, en tant que telles, ne peuvent pas entrer, ne peuvent pas être rangées sous un seul genre. Seules les choses synonymes peuvent être rangées sous un prédicament, sous un genre. En somme, Aristote dit: quand nous ordonnerons un prédicament, il faudra écarter les homonymes.

Il y aura toujours un manque de discernement au principe d'un paralogisme. Et en particulier d'un paralogisme tiré de l'homonymie. Car si l'adversaire est au courant de l'ordre et de la distinction des différents sens que les mots peuvent revêtir, ou que tel mot revêt, le sophiste ne peut pas le contraindre. L'interlocuteur dira alors en effet: mais qu'est-ce que vous entendez ici par ce mot-là? Tandis que l'adversaire qui ignore la doctrine des homonymes, considérera facilement les mots comme n'ayant qu'un seul sens, une seule signification, et fera le jeu du sophiste.

10/3/76
(2e cours)

Avant d'aborder à fond le sophisme tiré de l'homonymie, il y aurait peut-être lieu de donner un texte tiré du traité Du Ciel, où il s'agit justement de mots homonymes et d'une règle concernant les argumentations où ils interviennent.

Quando aliqua multipliciter dicuntur, contingit quandoque quod illa multiplicitas nullam differentiam inducat quantum ad rationem quae proponitur, quando scilicet in illa ratione sumitur nomen solum in una significatione [si dans l'argument on se sert d'un mot homonyme en faisant appel à un seul de ses sens, il n'y a pas paralogisme]: tunc enim multiplicitas differentiam facit in ratione, quando nomen sumitur in diversis significationibus [voilà l'homonymie telle que le sophiste la met à profit]. Sed tamen [mais même dans le cas où cela ne fait pas de différence, i.e. où le syllogisme reste bon...], licet

nulla differentia fiat quantum ad rationem, tamen intellectus audientis confuse se habet, si aliquis utatur nomine quod multipliciter potest distinguere, tanquam distinguere non posset [pour autant que l'interlocuteur reçoit le mot comme si différents sens n'avaient pas à y être distingués]: quia quando aliquis utitur indistincte nomine multiplici, non est manifestum secundum quam naturam significatam accidit conclusio [il faut au moins déterminer du sens précis qu'il a dans la conclusion; de là la très grande utilité et nécessité du livre 5 de la Métaphysique, totalement consacré, justement, à cette distinction, à cette ordination des différents sens des mots les plus communs; car plus le mot est commun, plus il est homonyme, et plus il peut être source d'ambiguïté, si on n'en distingue pas nettement les différents sens]. (1)

2. Le texte d'Aristote.

Nous allons laisser saint Albert de côté pour le moment, parce qu'il n'est pas trop facile sur ce point. Restons-en au texte même d'Aristote.

Εἰσὶ δὲ κατὰ μὲν τὴν ὁμωνυμίαν οἱ τοιοῦδε τῶν λόγων,...

A l'homonymie se rattachent les arguments tels que les suivants:... (2)

Suivent trois exemples de sophismes tirés de l'homonymie. Voyons d'abord le premier:

Οἶον ὅτι μανθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι, τὰ γὰρ ἀποστομα-
τιζόμενα μανθάνουσιν οἱ γραμματικοί. τὸ γὰρ μανθάνειν
ὁμώνυμον, τὸ τε ζυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ
λαμβάνειν ἐπιστήμην.

Ce sont ceux qui savent qui apprennent, puisque les grammairiens apprennent les choses que leurs disciples leur récitent. Car "apprendre" est un terme ambigu qui signifie à la fois "comprendre" par l'usage de la science, et aussi "acquérir la science". (3)

Voici comment Tricot explicite l'argument dans une note; cela devient très clair:

-
1. S. Thomas, In I De Coelo, lect. 24, no 238.
 2. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 165 b 30.
 3. Ibid., 165 b 31.

Le Sophiste demande: "est-ce ceux qui savent ou ceux qui ne savent pas, qui apprennent?" L'adversaire répond avec raison: "ce sont ceux qui ne savent pas". Le Sophiste réplique alors: "non, ce sont ceux qui savent (ce qui est une pure absurdité), puisque les maîtres, qui savent, "apprennent" de leurs disciples ce que ceux-ci leur récitent. C'est que le verbe "μανθάνειν" signifie "comprendre" (intelligere) aussi bien qu'"apprendre, acquérir la science" (discere). L'équivoque est d'ailleurs la même en français. (Cf. l'Euthydème, 275 d - 276 c). (1)

L'interlocuteur a donc concédé que ce sont les ignorants qui apprennent, parce qu'il entend le mot "μανθάνω" au sens de "discere", d'acquérir la connaissance. Le sophiste, lui, va argumenter en prenant le mot "μανθάνω" dans l'autre sens: comprendre. L'adversaire, s'il ne saisit pas l'astuce, sera à la fin obligé de concéder que ce sont les savants qui apprennent.

Voici un autre exemple:

Καί πάλιν ὅτι τὰ κακά ἀγαθὰ· τὰ γάρ δεόντα ἀγαθὰ, τὰ δέ κακά δεόντα· διττόν γάρ τό δεόν, τό τ' ἀναγκαῖον, ὃ συμβαίνει πολλάκις καί ἐπὶ τῶν κακῶν (ἔστι γάρ κακὸν τι ἀναγκαῖον) - καί τάγαθὰ δέ δεόντά φαμεν εἶναι.

Autre exemple: "Les maux sont des biens; car les choses qui doivent être sont des biens, et les maux doivent être." C'est que "ce qui doit être" a un double sens: il signifie ce qui est inévitable, comme souvent c'est le cas pour les maux (car un mal de quelque sorte est inévitable), et nous disons d'autre part aussi des choses bonnes qu'elles "doivent" être. (2)

Pour ce cas, allons voir l'exposé de saint Albert:

Sophistice concluditur, quoniam mala sunt bona, sic formando paralogismum: quaecumque expediunt, bona sunt: mala expediunt: ergo mala bona sunt. Probatio minoris: quia incisio membri putrescentis mala est, quia poenalis: et tamen expedit ut corpus non putrescat ex membro putrido [il faut enlever le membre contaminé qui entraînerait la mort; cette amputation est un mal, et un mal inévitable]. Probatur autem in paralogismo esse talis multiplicitas: quia expediens duplex est (hoc est, duo significat), scilicet id quod necessarium est si debeat haberi corporis sanitas [ce qui est nécessaire à la santé

1. Aristote, Réfutations Soph., trad. Tricot, Paris, Vrin, 1969, p. 8, note 3 au bas de la page.

2. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 165 b 34.

du corps], sicut membri incisio: et sic id quod est malum, expediens est frequenter: plerumque enim in malis accidit aliquid expediens esse. Et secundo modo principaliter in his quae in se bona sunt, dicemus esse expediens, sicut expedit virtuti studere et diti et philosophari, et hujusmodi: tamen expediens dicitur principaliter in bonis, et secundario in malis quibusdam, eo quod conferunt aliquando mala secundum aliquid. (1)

Voici le troisième exemple donné par Aristote:

"Ἐτι (τό) τόν αὐτόν καθῆσθαι καί ἐστάναι, καί κάμνειν καί ὑγιαίνειν. ὅπερ γάρ ἀνίστατο, ἔστηκεν, καί ὅπερ ὑγιάζετο, ὑγιαίνει· ἀνίστατο δ' ὁ καθήμενος καί ὑγιάζετο ὁ κάμνων. τό γάρ τόν κάμνοντα ὅτιοῦν ποιεῖν ἢ πάσχειν οὐχ ἔν σημαίνει, ἀλλ' ὅτε μὲν ὅτι ὁ νῦν κάμνων (ἢ καθήμενος), ὅτε δ' ὅς ἔκαμνε πρότερον. πλήν ὑγιάζετο μὲν καί κάμνων καί ὁ κάμνων· ὑγιαίνει δ' οὐ κάμνων ἀλλ' ὁ κάμνων, οὐ νῦν, ἀλλ' ὁ πρότερον.

Autre exemple encore: "Le même homme est à la fois assis et debout, et il est à la fois malade et en bonne santé: car c'est celui qui s'est levé qui est debout, et c'est celui qui a recouvré la santé qui est en bonne santé; or c'est l'homme assis qui s'est levé, et l'homme malade qui a recouvré la santé." En effet, "l'homme malade fait telle ou telle chose" ou "subit telle ou telle chose", n'a pas un sens unique: tantôt on entend par là "l'homme qui à présent est malade ou est assis", et tantôt "l'homme qui était malade auparavant". Il est exact que l'homme qui recouvrant la santé était l'homme malade [on dit souvent dans cette ligne, pour rire: le malade se porte bien; bien sûr, ce n'est pas en tant que malade maintenant qu'il se porte bien], qui réellement était malade en même temps; mais l'homme qui est en bonne santé n'est pas malade en même temps: il est "l'homme malade", non pas au sens qu'il est malade à présent, mais au sens qu'il était malade auparavant. (2)

Voyons l'explicitation de Tricot:

Propositions absurdes que le Sophiste va prouver par une confusion entre le passé et le présent: "celui qui se lève est debout; or celui qui se lève est assis, puisqu'il se lève; donc l'homme assis est debout". D'autre part, "celui qui a recouvré la santé est en bonne santé; or celui qui a recouvré la santé est malade, puisqu'il recouvre la santé; donc l'homme en bonne santé est malade." - En réalité, le participe "assis" et l'adjectif "malade" peuvent être également pris au présent et au passé. L'argument est sophistique en ce qu'il prend au présent ("est assis", "est malade") ce qu'il fallait prendre au passé ("était assis", "était malade"). (3)

-
1. S. Albert, *In I Soph. Elench.*, tr. 2, c. 1 (Doyon 62, p. 20 a).
 2. Aristote, *Réf. Soph.*, I, c. 4, 165 b 38.
 3. *Ibid.*, trad. Tricot, p. 8, note 5 au bas de la page.

3. Avertissement: ne pas sous-estimer la séduction de ces arguments.

Présentées comme elles le sont, ces argumentations peuvent paraître tout à fait insignifiantes et inoffensives, sans danger aucun pour l'intelligence. Leur fausseté est tellement évidente. Mais ne nous y leurrions pas. Il fallait de fait qu'Aristote, pour nous en rendre la forme manifeste, nous la montre dans des matières tout à fait évidentes. Mais lorsque nous les rencontrerons dans une matière plus élevée, moins proportionnée, nous pourrions très facilement être séduits par de telles argumentations, tout spécialement si, par mépris de la facilité apparente, nous n'avons pas fait l'effort de bien en comprendre le mécanisme à l'aide d'une matière aussi évidente que celle qu'Aristote propose ici.

Pour manifester ce point, nous allons maintenant considérer trois autres exemples, pris cette fois dans une matière qui touche la logique.

1) La logique est une vertu pratique...

Voici un premier exemple. Dans la majeure, on aurait: L'art est une vertu pratique. On peut très bien le manifester en se servant du livre 6 de l'Ethique: dans l'art, il s'agit de faire quelque chose; donc ce n'est pas une vertu qui perfectionne l'intelligence dans son bien propre. C'est d'abord le bien d'une oeuvre, d'une opération qui est visé. L'art, donc, est vertu pratique.

La mineure maintenant: Or la logique est un art. Cela aussi se manifeste assez aisément, en considérant par exemple que la logique conclut des règles, dirige, etc.

Par là, nous sommes forcés, semble-t-il, de conclure: Donc la logique est une vertu pratique. Et de fait il y a plusieurs scolastiques qui ont soutenu cela, que la logique est une vertu pratique. Pas Jean de Saint Thomas, ni Cajetan cependant, mais d'autres.

Mais où pêche l'argument? C'est que quand on dit que l'art est une vertu pratique, on prend ce mot "art" dans son tout premier sens: "recta ratio factibilium". Tandis que c'est en un autre sens, dérivé de ce premier, mais avec certains de ses éléments laissés de côté, qu'on applique ce même mot à la logique. En d'autres mots, l'analyse du mot "art" révèle que l'on conserve le même mot pour désigner une science spéculative, quand on veut marquer que celle-ci conserve une certaine oeuvre, un certain "operatum" qu'elle dirige. Dans le cas de la logique, il s'agit de l'"operatum" de la raison spéculative. Bref, "art", dans la majeure, a pour objet le "factibile", le pratique, mais dans la mineure, il a pour objet l'ordre entre les concepts, donc du spéculatif.

2) La logique n'est pas une science...

Il y a encore plus subtile que cela. Voici un deuxième exemple. Le sophiste demande à son interlocuteur: est-ce que la logique est une science? Bien sûr, celui-ci répond que oui. Alors le sophiste pourrait argumenter de la façon suivante: Qui dit processus rationnel dit incertitude. Le sophiste pense ici au sens le plus courant de "processus rationnel", celui que saint Thomas présente en second dans le commentaire du traité De la Trinité: il s'agit du processus dialectique, lequel comporte de fait l'incertitude. Bien entendu, le sophiste va cacher l'existence d'autres sens et va poursuivre: En logique on procède "rationnellement", Logique dit "processus rationnel". La conclusion semble nécessaire: La logique comporte de l'incertitude et n'est donc pas une science.

Voilà un bel exemple d'apparente réfutation. Le "respondens" a d'abord affirmé que la logique est une science et ensuite, parce qu'incapable de distinguer les différents sens du mot "rationnel", il est contraint d'admettre que la logique est incertaine et n'est pas une science. Il ne peut pas nier que la logique procède "rationnellement", ni que "processus rationnel" comporte incertitude. C'est encore le même problème: il n'a pas distingué entre deux sens différents de "processus rationnel".

Gérald Allard:

Quand saint Thomas, au début d'un article, formule des objections, la seule différence d'avec le sophiste ce serait l'intention?

Monseigneur:

Oui, c'est cela. Mais ensuite, dans sa réponse, il va faire les distinctions requises. Oui, c'est exactement cela. Voilà pourquoi ces objections-là sont si importantes. Quand on peut le faire, il vaut mieux les voir de très près avant de voir le corps de l'article, pour se rendre compte de notre faiblesse d'abord et de la difficulté que le problème examiné comporte.

Patrice Véraquin:

Est-ce qu'il faut qu'il y ait au moins une proposition qui soit vraie?

Monseigneur:

Pas nécessairement, mais c'est encore plus subtil. Le mieux, pour le sophiste, c'est que les deux soient vraies et indiscutables. Ainsi, "qui dit processus rationnel comporte incertitude", c'est parfaitement vrai. Et de même aussi "la logique procède rationnellement". Evidemment, si l'on précise: tout processus rationnel comporte incertitude, là ce devient faux. Mais tant qu'on se tient dans le commun, c'est vrai, parce qu'il y a une sorte de processus rationnel qui se définit par l'incertitude, à savoir le procédé dialectique.

3) Le livre 7 de la Métaphysique est dialectique...

Un dernier exemple. Le sophiste va demander: est-ce que le livre 7 de la Métaphysique est scientifique? On va dire oui. Voici comment le sophiste va argumenter: Procéder "logice", à savoir "λογικῶς", c'est procéder "topice". Or au livre 7 de la Métaphysique, comme le dit nettement saint Thomas, on procède "modo logico", "logice". Le livre 7 procède donc "topice", i.e. dialectiquement et n'est donc pas scientifique.

On voit mieux maintenant que la forme sophistique, ^{qui} paraissait insignifiante avec comme matière le malade qui est en santé et l'homme assis qui se lève devient beaucoup plus capable de séduire. Mais, encore une

fois, Aristote a parfaitement raison de s'en tenir à une matière aussi simple. Un exemple, c'est toujours en vue de manifester; aussi, plus l'exemple est manifeste dans sa matière, moins il y a d'obstacles à surmonter pour l'intelligence qui apprend. Il faut éviter, dans le cas d'exemples, que des difficultés surgissent à l'occasion de la matière. La similitude qui est principe de manifestation dans l'exemple doit toujours être la plus manifeste possible. Si Aristote avait donné des exemples du genre qu'on vient d'apporter, la forme du paralogisme aurait été loin d'être évidente, parce que cela avait demandé trop de distinctions. Avec les exemples d'Aristote, les distinctions à faire sont très faciles.

4. Le commentaire de Sylvester Maurus.

Voici maintenant Sylvester Maurus. Il a, comme on l'a déjà dit, cette grande qualité d'être limpide. Ce qu'on trouve très difficile chez saint Albert par exemple est très clair chez Sylvester Maurus.

1) La division des réfutations sophistiques.

Explicatis quinque finibus sophistarum, explicat Aristoteles modos et fallacias, per quas sophistae conantur obtinere tales fines [on voit très nettement qu'il s'agit de moyens: ce sont les modes dont se sert le sophiste, et grâce auxquels il peut atteindre ses fins]; et quia primus et praecipuus finis est, ut videantur redarguere, explicat modos et fallacias, per quas conantur videri redarguentes adversarium.

3. Duo sunt modi, per quos sophistae conantur videri redarguere adversarium, cogendo illum ad contradicendum sibi. Primus modus est construendo syllogismos vel paralogismos, qui propter aliquam fallaciam dictionis videntur redarguere et concludere contradictorium ejus, quod adversarius dixit, cum vere non concludant tale contradictorium. Secundus est construendo syllogismos vel paralogismos, qui propter aliquam fallaciam extra dictionem, hoc est non consistentem in dictione et in vocibus videntur redarguere, cum vere non redarguant.

4. Fallaciae dictionis sunt sex: aequivocatio, amphibologia, compositio, divisio, accentus et figura dictionis. (1)

Aristote, après avoir énuméré les six sophismes qui tiennent au discours, dit qu'on peut prouver soit par induction, soit par syllogisme que cette énumération est exhaustive. De fait, Aristote ne forme pas cette preuve.

Probatur inductione et syllogismo; inductione quidem, quia nulla potest afferri fallacia dictionis, quae non reducatur ad aliquam ex his; syllogismo vero, quia tot sunt fallaciae dictionis, quot sunt modi, per quos iisdem nominibus et eadem oratione possumus plura significare; sed tales modi sunt sex dicti; ergo, etc. - Probatur minor; vel enim plura significamus, quia aliquod nomen est aequivocum, et est aequivocatio; vel quia tota oratio plura significat, et est amphibologia; vel quia quasdam voces aliud significant compositae, aliud divisae, et sunt fallaciae compositionis ac divisionis; vel quia eadem voces aliud significant cum accentu, aliud sine accentu, et est fallacia accentus; vel demum quia eadem figura dictionis significat diversa, et est fallacia figurae dictionis. Sed haec melius patebunt explicando singulas fallacias. (2)

2) Le sophisme tiré de l'homonymie.

Prima igitur est fallacia "aequivocationis", cujus Aristoteles tria affert exempla, in cujus primo aequivocatio [l'ambiguïté] est ex parte majoris extremi; in secundo ex parte medii; in tertio ex parte minoris extremi. (3)

On voit tout de même qu'il s'agit bien de syllogismes. Quand on parle du mot homonyme comme étant à la source d'un sophisme, c'est que ce mot-là va faire partie constitutive du syllogisme lui-même. Le mot homonyme, encore une fois, sera employé comme terme, comme au sens tout à fait strict.

-
1. Sylvester Maurus, In I Soph. Elench., c. 3, a. 2, nos 2-4 (p. 571 b).
 2. Ibid., no 4.
 3. Ibid., no 5 (p. 572 a).

b) L'amphibolie.

1. Distinction de l'amphibolie et de l'homonymie:

Ce qui distingue l'amphibolie de l'homonymie, c'est la distinction entre intelligence simple et intelligence composée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est préférable de réserver le mot "discours" pour parler de l'amphibolie. Un même mot peut avoir plusieurs significations, c'est le cas qu'on vient d'étudier, c'est le cas de l'intelligence simple. Mais il en sera de même pour un discours. En somme, ou bien il s'agit d'une "dictio", d'un mot qui signifie plusieurs choses, ou bien d'un discours qui peut signifier plusieurs choses. L'homonymie concerne le mot; l'amphibolie concerne le discours.

Dans l'amphibolie, l'ambiguïté se rattache à la construction grammaticale. Par exemple un mot, dans tel discours, donnera tel sens au discours, s'il est à l'accusatif, et tel autre s'il est au nominatif. L'ambiguïté est vraiment due à la diversité dans la construction même. Voilà pourquoi on a parlé de grammaire, puisque que la grammaire est concernée pour autant que "consideratur congrua vocum constructio" (1). En français par exemple, l'inversion fera souvent que le discours puisse s'interpréter de deux façons. On en trouve un bel exemple dans le Littré, au mot "amphibologie". Voici d'abord comment le dictionnaire Littré décrit l'amphibologie: "Arrangement des mots d'où résulte un sens douteux". C'est très bien: arrangement des mots, construction. Et voici un exemple d'amphibolie tiré de Molière: "Et de même qu'à vous, je ne lui suis pas chère". Le sens qu'y met celui qui parle est: Je ne lui suis pas chère autant que je vous le suis. Mais au premier abord, le sens paraît être: Je ne lui suis pas chère, tout comme je ne vous le suis pas non plus. Cette amphibologie, continue Littré, résulte de l'inversion. C'est l'inversion qui engendre dans ce discours une double interprétation, un double sens.

1. S. Thomas, In I Peri Herm., lect. 7, no 87.

Ce qui est important, c'est de voir que l'amphibolie se définit sur le plan de la construction.

Amphibologia multipliciter facit actualem in oratione ex diversa constructione. (1)

2. Manières d'argumenter communes à l'homonymie et à l'amphibolie.

Après avoir exemplifié l'amphibolie, Aristote met ensemble homonymie et amphibolie et fait la remarque suivante:

Il y a trois manières d'argumenter tirées de ces homonymies et amphibolies [c'est là qu'on voit que le mot "homonymie" dit beaucoup plus ici que dans le traité des Prédicaments]: l'une, c'est quand l'expression ou le nom a, au sens propre, plusieurs significations [autrement dit quand il s'agit par exemple d'un mot ou d'une expression analogues; l'idée de sens propres implique qu'il y a eu imposition effective de ces sens avec ou sans ordre, "a casu" ou "a consilio"], tel que "ἀκρός" et "ἄνω"; une autre, c'est quand nous avons l'habitude d'employer ainsi ces noms ou ces expressions [i.e. qu'il peut arriver qu'on se serve couramment d'un sens métaphorique; l'ambiguïté peut aussi être engendrée, si on prend le mot ou l'expression tantôt dans le sens propre, tantôt dans le sens figuré ou métaphorique]; la troisième enfin, c'est quand les mots, pris en composition, ont plusieurs sens, alors que, à l'état simple, ils n'en ont qu'un: par exemple, "savoir les lettres", car chacun de ces termes peut, le cas échéant, n'avoir qu'un seul sens, "savoir" et "les lettres", tandis que tous deux ensemble ont plusieurs sens, soit que les lettres elles-mêmes ont le savoir [ce qui est absurde], soit que quelqu'un d'autre a le savoir des lettres [pris isolément, ces mots ne causent pas de problèmes; mais du fait qu'ils sont assemblés, une multiplicité de sens possibles est engendrée, ou une multiplicité d'interprétations, ce qui est la même chose]. (2)

-
1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 3 (Doyon 62, p. 26 b).
 2. Aristote, Réf. Soph., I, c. 4, 166 a 14.

RETOUR SUR TOUTE NOTRE ETUDE

LE COMMENTAIRE DE PACIUS ET LE "DE FALLACIIS"

23/3/76

Nous allons reprendre très rapidement tout ce que nous avons vu sur les Réfutations Sophistiques, à la lumière de deux commentaires que nous n'avions pas encore consultés: celui de Pacius et le "De Fallaciis".

A. Le commentaire de Pacius.

Première remarque: Le commentaire de Pacius sur les Réfutations Sophistiques est qualifié d'analytique. Qu'est-ce qu'il faut entendre par commentaire analytique et est-ce que vraiment le commentaire de Pacius est analytique?

Quand on parle vraiment d'analytique, cela veut dire résolution dans les causes. Nous reviendrons plus loin à cette question.

a) Un mauvais début.

Voici comment Pacius indique quel sera le sujet de ce traité d'Aris-

tote.

Quicquid concluditur [tout ce qu'on peut conclure], aut est necessario verum [pensons tout de suite aux Secondes Analytiques], aut probable, aut falsum. (1)

Voilà un fort mauvais début. Aristote ne divise jamais le syllogisme de cette façon. En disant "vrai", Pacius dit en somme un syllogisme qui conclut, dont l'objet est le vrai. On se trouve donc à présenter la démonstration, seul syllogisme dont l'objet soit nécessairement le vrai. En disant "probable", Pacius donne quelque chose de différent, le syllogisme probable, qui n'a pas nécessairement le vrai pour objet. En effet, le probable peut être vrai ou faux. Jusque-là, cela peut aller.

Mais ensuite, ajouter "faux" dans la même division, i.e. parler de syllogisme faux par opposition à syllogisme qui conclut le vrai, cela nous réfère tout de suite à l'intelligence fausse, à l'intelligence qui conclut du faux. Cela ne va plus. A parler strictement, ce n'est pas la fin que poursuit Aristote dans ce traité: on ne peut pas proprement dire qu'Aristote a ici en vue de traiter de l'argumentation par laquelle l'intelligence conclut le faux. Cela recouperait le traité des Topiques, puisque, comme on a dit, le syllogisme dialectique conclut tantôt le vrai, tantôt le faux; i.e., en somme, que le faux peut assez souvent être probable.

Pour rendre le scopos du traité des Réfutations Sophistiques, on pourrait dire: syllogisme faux, mais à condition d'avoir d'abord clairement expliqué qu'on entend alors le mot "faux" dans le sens d'apparent, de cause de fausseté et d'erreur, bref dans le sens où l'on dit que des choses sont fausses. Là ce pourrait aller: on parle dans ce traité du syllogisme faux, i.e. de ce qui sans être un syllogisme, paraît l'être et a de fortes chances d'entraîner l'adhésion de l'intelligence insuffisamment expérimentée.

Mais lorsque Pacius divise en vrai, probable et faux, on ne pense pas à cela. On est tout simplement aiguillé vers l'intelligence fausse.

Si, comme Aristote au début des Topiques, Pacius avait dit: syllo-

1. Pacius, In I Soph. Elench., prooemium, p. 479.

gisme démonstratif, syllogisme dialectique et syllogisme litigieux ou contentieux, la division serait valable. Après une semblable division, il aurait pu, avec certaines explications, parler de syllogisme faux sans trop de risque de confusion; on verrait mieux que cela déborde l'intelligence fausse et vise ce qui peut très bien ne pas être un syllogisme du tout.

b) Le faux "καί" explétif: toute réfutation sophistique n'est pas un paralogisme.

Pacius entreprend ensuite le commentaire du premier chapitre. Il présenterait assez bien le scopos d'Aristote - de fait il se contente de traduire:

Proponit agendum de sophisticis elenchis; et de iis qui videntur esse, cum reuera non sint elenchi. (1)

... s'il ne venait pas tout gâter en ajoutant:

Accipe particulam "et", pro, "idest". (2)

En fait, il faut distinguer nettement, parmi les syllogismes sophistiques, ceux qui sont vraiment syllogismes, n'étant sophistiques que par leur matière, et ceux qui ne revêtent même pas la forme du syllogisme ou de la réfutation. Si Pacius avait bien vu cela, il semble bien qu'il n'aurait pas procédé comme il l'a fait au tout début. Mais lisons l'explication qu'il donne:

Accipe particulam "et", pro, "idest"; nam qui videntur elenchi, non sunt diversi a sophisticis; sed ideo sunt sophisticí, quia videntur esse, nec sunt. (3)

Cela n'est pas vrai, à parler absolument. Ce n'est pas complet. Une réfutation peut pécher soit par sa matière, soit par sa forme. Ce qui est cause qu'elle ne réfute pas vraiment peut être soit une matière qui paraît seulement probable, soit une forme qui paraît seulement syl-

1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 1, in c. 1, a. 1, p. 479 b.

2. Ibid. 3. Ibid.

logistique. Le "videntur elenchi" doit se dire uniquement de ce qui paraît être réfutation ou syllogisme mais qui en réalité ne l'est pas.

A ce propos, le commentaire de Boèce est très clair. Boèce se contente ordinairement de traduire et de paraphraser le texte d'Aristote. Il fait un peu plus quelquefois, comme dans son commentaire sur les Prédicaments, où il a un proème extraordinaire, et dans le traité De l'Interprétation, où il y a aussi quelque chose d'assez intéressant. Mais ordinairement, quand il entre dans le traité même d'Aristote, il s'en tient à une traduction, à une paraphrase. Dans le cas qui nous intéresse, sa traduction, sa paraphrase est très claire.

Litigiosus autem est syllogismus ex iis quae videntur probabilia, non sunt autem. (1)

Il s'agit d'un syllogisme procédant de prémisses qui ont l'apparence d'être probables, mais qui en réalité ne le sont pas. Voilà l'apparence quant à la matière. Mais continuons:

Litigiosus autem est syllogismus ex iis quae videntur probabilia, non sunt autem. Et qui [cela ne suffit pas, il y a aussi un syllogisme litigieux qui se définit autrement que cela] ex probabilibus quidem, aut ex iis quae videntur probabilia, est apparens. (2)

Dans le premier cas, on ne procédait pas "ex probabilibus", mais "ex iis qui videntur probabilia, non autem sunt". Dans le second, on procède "ex iis quae sunt probabilia vel quae videntur probabilia", et c'est la forme elle-même du syllogisme qui n'est qu'apparente.

Et voici, pour compléter l'explication:

Ergo prior quidem eorum (qui dicti sunt litigiosi syllogismi) etiam syllogismus dicatur [on peut l'appeler syllogisme, car c'en est un vraiment: il est véritablement régi par le "dici de omni, dici de nullo", il respecte l'ordre des termes et des propositions; bref, c'est un bon syllogisme, un syllogisme valide aux conséquences valides], reliquis vero litigiosus quidem syllogismus, syllogismus autem non [pourquoi?], eo quod videtur quidem ratiocinari, ratiocinatur autem minime. (3)

1. Boèce, In I Topic., c. 1, M.L. p. 910 D.

2. Ibid. 3. Ibid., p. 911 A.

C'est un mauvais discours plutôt qu'un discours faux. Il peut procéder de prémisses qui sont vraiment probables mais sa forme est déficiente. C'est celui-là qu'on appellera paralogisme.

La distinction entre ces deux syllogismes litigieux est très importante. Il faut qu'on l'ait constamment et très nettement à l'esprit.

c) A propos de la preuve de l'existence d'argumentations apparentes.

1. Une argumentation probable?

Ce que va dire Pacius est vrai. Il y a quelques expressions quelque peu inadéquates, mais dans l'ensemble cela va. Toutefois, Pacius ne commente pas alors la lettre même d'Aristote. Aristote, après avoir distingué les deux sortes de syllogisme sophistique, manifeste leur existence; c'est-à-dire, il montre qu'il existe des syllogismes apparents. Et il le fait à l'aide d'un exemple. Voici ce que dit Pacius après avoir énuméré les similitudes qui sont des principes de manifestation de l'exemple.

Cum ergo in his et aliis huiusmodi rebus reperiantur vere talia, et falso talia [là il a raison de parler de faux, car c'est manifeste que le sens est: "talia quae nata sunt causare falsum aestimationem" et non l'intelligence fausse]: probabile est, hoc accidere etiam syllogismis [ce que nous avons observé de la santé, de la beauté, de l'étain et de l'or, on peut le dire aussi du syllogisme, probablement; cela fait réfléchir un peu; admettons-nous cette affirmation?], nempe alios esse veros syllogismos et veros elenchos, alios non esse, sed vide-ri. (1)

Posons-nous donc la question: est-ce que cette argumentation cause la certitude ou, comme dit Pacius, seulement la probabilité?

Gérald Allard:

Plutôt de la simple probabilité, puisque c'est un exemple.

1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 1, in c. 1, a. 2, p. 479 b.

Monseigneur:

Bon! Maintenant, Pacius emploie le mot "probable". N'y aurait-il pas un mot plus juste que "probable"?

On peut utiliser ce mot, c'est sûr qu'il n'y a pas d'erreur à cela. Mais nous sommes dans un domaine si difficile que lorsqu'il y a moyen d'employer des mots distincts, il faut le faire. Il serait préférable de réserver le mot "probable" à l'effet du syllogisme. Quand on arrive à l'enthymème et à l'exemple, comme leur vertu est moins contraignante que celle du syllogisme, il serait bon de le signifier dans le terme dont on use pour qualifier leur conclusion. Or comment Aristote définit-il l'enthymème à la fin des Premiers Analytiques? "Un syllogisme [syllogisme en un sens très commun] qui procède de prémisses vraisemblables ou de signes" (1). Aussi semble-t-il qu'il serait préférable de qualifier de "vraisemblable" sa conclusion ainsi que celle de l'exemple. Le mot "vraisemblable" serait préférable au mot "probable", ici. Bien sûr, il ne faut tout de même pas faire trop les difficiles: "probable", ce n'est pas faux non plus.

2. Trois niveaux de connaissance à distinguer dans ce discours.

1) Il y a tout d'abord la connaissance que possède Aristote. Pour lui, l'existence d'argumentations apparentes, c'est quelque chose de tout à fait manifeste et il forme un discours pour transmettre cette connaissance qu'il possède déjà.

2) Puis il y a la connaissance engendrée chez le disciple par l'argumentation qu'Aristote, comme maître, emploie d'abord: des exemples tirés des êtres animés et inanimés. Cette argumentation n'engendre pas de fait la certitude. Mais voyant que les choses se passent ainsi chez les êtres animés et inanimés, le disciple conçoit qu'il est vraisemblable qu'elles se passent de la même manière dans le syllogisme.

1. Aristote, Premiers Anal., II, c. 27, 70 a 10.

3) Il y a enfin le niveau auquel le disciple peut parvenir avec la suite de l'argumentation. C'est que, pour savoir avec certitude qu'il en est de même pour le syllogisme, il faut définir celui-ci et apercevoir pourquoi des choses qui ne satisfont pas à cette définition peuvent ressembler à d'autres qui y satisfont. Ce sont deux conditions qu'Aristote aide le disciple à remplir tout de suite après avoir proposé les exemples.

3. L'exemple: tantôt disposition, tantôt confirmation.

Les exemples que propose Aristote disposent d'abord l'intelligence du disciple à voir avec évidence l'existence d'argumentations apparentes. Mais une fois qu'Aristote a bien défini le syllogisme, ce qui permet de distinguer ce qui n'est pas syllogisme, et qu'il a manifesté pourquoi certaines choses, sans être syllogisme, lui ressemblent, le rôle des exemples précédents devient plutôt celui d'une confirmation sensible.

Pour mieux saisir ces deux statuts différents que possède l'exemple selon que l'intelligence qui le forme est plus ou moins élevée, on peut lire ce que dit saint Thomas de la formation d'images dans le cas de deux types différents de prophéties. Quelquefois, l'inspiration divine prend la forme d'images sensibles. Dieu inspire une connaissance au prophète en agissant directement sur son imagination:

Est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus
in spiritu prophetæ rerum imagines formantur. (1)

Ce sont des prophéties moins parfaites. Dans d'autres cas, et ce sont les prophéties les plus parfaites, Dieu éclaire si fortement l'intelligence même du prophète qu'elle peut elle-même diriger l'imagination dans la formation des images des choses.

Est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare
veritatis cognitio intellectui infunditur [saint Thomas
dit "infunditur", parce qu'il s'agit de l'ordre surna-

1. S. Thomas, Q.D. De Veritate, q. 12, a. 12, c.

turel; mais en appliquant à l'ordre naturel, on pourrait dire "acquiritur", ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat [L'intelligence ne tire pas sa connaissance des images qu'elle forme], immo ex veritate iam perspecta [elle possède déjà la vérité grâce à la lumière divine ou, dans l'ordre naturel, grâce à la définition ou à la démonstration] ipse sibi imagines formare possit [les images ne sont pas le principe mais l'effet de sa connaissance; à partir de la vérité aperçue clairement, l'intelligence forme des similitudes, des images, des métaphores], quibus utatur propter naturam nostri intellectus [et ces similitudes sont utilisées pour confirmer l'intelligence, si liée au sens, ou pour en disposer une autre dans l'enseignement]. (1)

Dans un cas, la connaissance de la vérité est reçue grâce aux images. Dans l'autre cas, c'est une vision intellectuelle qui est au principe, et c'est à partir d'elle, comme effets d'elle, que des images seront formées. C'est ce que l'on retrouve dans l'ordre naturel et c'est ce qu'on peut observer dans le texte d'Aristote que nous examinons. Le disciple reçoit d'Aristote, par mode de similitudes, d'exemples, la connaissance de l'existence d'argumentations apparentes. Mais par ailleurs, celui qui connaît déjà cette existence de façon plus évidente, grâce à la définition du syllogisme, et grâce à la connaissance des causes de ressemblance entre ce qui répond et ce qui ne répond pas à cette définition, peut lui-même, comme effet de cette connaissance plus parfaite, former des exemples qui viennent comme la confirmer, la soutenir, à cause de la nature même de l'intelligence humaine, qui a si besoin d'être soutenue par une certaine "manuductio".

Bref, l'exemple que donne Aristote, lorsqu'il vient avant la présentation de la définition du syllogisme et des causes de ressemblance, n'a pas la même vertu chez l'auditeur que lorsqu'on y revient après. Et à ce propos, il y a une expression assez intéressante chez Pacius:

Docet, quid sit verus syllogismus: unde patebit quid sit falsus syllogismus: quoniam (ut vulgo dicitur) rectum est iudex sui et obliqui. (2)

Dans la mesure où on sait avec évidence ce qu'est le véritable syllogisme, on pourra juger que tel discours n'est qu'en apparence un syl-

1. S. Thomas, Q.D. De Veritate, q. 12, a. 12, c.

2. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 1, in c. 1, a. 3, p. 480 a.

logisme. Une fois donc qu'on a compris ce qui est le syllogisme et ce qu'est la réfutation, l'exemple prend plus de force. Voilà pourquoi, d'ailleurs, Aristote, à peu près toujours dans son enseignement, donne d'abord un syllogisme et le confirme ensuite par des enthymèmes, par des signes ou par des exemples. L'exemple vient ordinairement après. C'est comme le sens venant soutenir l'intelligence. L'intelligence a toujours besoin d'être soutenue comme cela. Et cela d'autant plus qu'elle est plus faible.

d) Le discours pratique du sophiste, principe de l'ordre du traité.

Pacius a bien vu le rôle du discours pratique du sophiste dans l'ordre du traité. Et il a une façon intéressante de dire ce que nous avons vu plus haut en d'autres mots.

Postquam docuit esse elenchos sophisticos, eosque pendere ex variis causis: consequenter videbantur esse explicandae illae causae, ex quibus oriuntur varia sophisticorum genera [comme il y a plusieurs causes particulières des sophismes, il faudra en déterminer, parce que des sophismes divers vont procéder de ces causes diverses]. Verum id demum Aristoteles, cap. 4, facere incipit: vult enim uti methodo analytica, et progredi a fine ad media [c'est bien ce qu'on avait expliqué: le discours de l'intelligence pratique procède toujours de la fin et, à partir d'elle, tâche de découvrir ses moyens: "Progreditur a fine ad media"; c'est ce qu'Aristote va faire à propos du sophiste; il se trouvera comme à décrire ce qui se passe dans l'esprit du sophiste], ut et in Posterioribus Analyticis fecit. Nam ut ibi progrediebatur a scientia ad demonstrationem, quia scientia est finis demonstrationis [la science est la fin de la démonstration; aussi, pour définir la démonstration, Aristote commence par définir l'acte de science: "scire"; ensuite, à partir de cette définition, il définit la démonstration principalement par sa matière: "ex veris, primis, etc"; puis cette définition va devenir extrêmement importante pour tout le reste du traité]; ita hic progreditur a scopis sophistarum ad sophismata, per quae sophistae illos scopos petunt [de même ici, Aristote va procéder des fins particulières aux moyens, lesquels sont les sophismes]. Est quidem unus sophistarum scopus generalis, ut videantur sapientes, et per eam simulatam sapientiam pecunias conquirent, ut antea dictum fuit; vel, si proprie contentiosi sint appellandi, ut victoriam et gloriam conse-

quantur, ut posterius dicetur, cap. 11, partic. 4.
Sed particulares sopi sub illo universali contenti, multi
sunt, qui in hoc secundo libri tractatu sunt enarrandi. (1)

Pacius fait bien voir le rapport fin commune - fins particulières
ou prochaines - sophismes, ces derniers constituant des moyens grâce aux-
quels le sophiste arrive d'abord à ses fins particulières puis par là
à la fin commune qu'il poursuit.

e) La division: pas de "καί" explétif.

Pacius, qui a fait, au début du premier chapitre, l'erreur de
traduire "καί" par "idest", répète la même erreur à la fin du chapitre,
en commentant la division qu'Aristote y propose pour le traité.

"Quot vero sint". Haec particula nectit sequentem par-
tem cum praecedente, postquam enim ea sunt exposita,
quae breviter in epilogo praecedentis capitis compre-
hensa fuerunt, alia consequenter ab Aristotele explicanda
proponuntur. Primo explicandum proponit, quot sint genera
sophisticarum argumentationum; quod quidem explicabit
capire sequenti [au troisième]. Nam haec diversa genera
disputationum sumuntur a diversis sophistarum scopis se-
quenti capite declarandis. Secundo cum ait, "et quot
numero", proponit quaerendum, ex quibus haec facultas
constet, id est, unde sumantur captiones sophisticae:
quod quidem explicabit cap. 4 et 5. Tertio cum subdit,
"et quot partes" [jusqu'ici, cela allait; mais voici où
Pacius se fourvoie], meo iudicio non proponit aliquid
novi, sed eandem sentiam aliis verbis declarandi causa
repetit. Nam hic quoque accipio particulam "et", pro,
"id est", ut initio superioris capitis [il dit que les
deuxième et troisième membres de la division sont la même
chose; cela ne va pas; dans le deuxième membre, il s'agit
des parties du pouvoir du sophiste; dans le troisième,
des parties du traité]. Quarto cum, "ac de aliis", gene-
ralibus verbis compectitur reliqua omnia, quae a cap. 6
tradet de officio interrogantis et respondentis in dispu-
tationibus sophisticis. (2)

-
1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 2, in c. 1, p. 481 a.
 2. Ibid., in c. 2, a. 1.

f) Les types d'argumentation:

En commentant le chapitre 2 d'Aristote, Pacius est amené à dire quelque chose d'intéressant à propos de la "disputatio tentativa". Aristote distingue quatre sortes d'argumentations:

Dividit disputationes in quatuor genera, ut a ceteris sophisticam selungat, sicut antea notavi. Primo loco ponitur disputatio didascalica, id est, quae docendi et discendi causa fit per veras demonstrationes. Unde apparet "διδασκαλίας" verbum proprie referri ad scientiam demonstrativa... Secundo loco ponitur disputatio dialectica, quae fit ex propositionibus probabilibus. (1)

La troisième est peut-être plus difficile à saisir:

Tertio tentativa, id est, quae tentandi causa fit [i.e. en vue d'éprouver, car la tentation est comme une épreuve, un examen pour quelqu'un; est-ce que vraiment il sait ou non?]: qualia sunt examina eorum qui ad gradus promoventur; nam doctorum disputationes cum candidatis neque sunt apodicticae, neque dialecticae, neque sophisticae, sed tentativae [un très bon exemple de "disputatio tentativa", donc, ce sont les examens que le maître fait subir aux étudiants à la fin d'un cours]. Notandum tamen est, has sub dialecticis contineri; nam si late dialecticas accipias, comprehendunt etiam has quae fiunt per propositiones respondentis probabiles, et quas scire debet, si re vera est sciens, ut profitetur [voilà pourquoi aussi il est question de cette sorte de dispute dans les Topiques]. Ultimo loco ponuntur disputationes contentiosae, sive sophisticae. Haec namque passim confunduntur, quamvis interdum distinguantur ob rationem supra expositam; quia scilicet in seipsa nullum est discrimen, sed tantum in animo argumentantis: qui si lucrum captet, dicetur sophista; si gloriam, contentiosus. (2)

g) Les fins particulières du sophiste.

Pour ce qui est des fins particulières du sophiste, Pacius est assez clair.

1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 2, in c. 2, a. 2, p. 481b.

2. Ibid.

Enumerat quinque sophistarum scopos, quos postea singillatim declarabit. Primus scopus est elenchus, id est, ut aliquis ducatur ad contradictionem: veluti, postquam concessit omnem voluptatem esse bonam, cogatur vi elenchi concedere non omnem esse bonam. Secundus scopus est falsitas, id est, ut cogatur quis fateri, quod est manifeste falsum, [voici maintenant, quand on compare la première fin prochaine à la seconde:] licet eius contradictionem antea non concesserit [si le sophiste n'arrive pas à faire concéder la contradictoire de ce que son interlocuteur a concédé au début, il se contentera de le contraindre à énoncer quelque chose de manifestement faux: cela suffit pour atteindre sa seconde fin]. Tertius scopus est paradoxum, id est, ut cogatur aliquis fateri aliquid admirabile, et ab hominum opinione abhorrens. Quartus scopus est soloecismus, id est, ut quis eo perducatur, ut cogatur committere soloecismum. Quintus est nugatio seu tautologia, id est, ut cogatur aliquis idem frustra repeteré in eadem oratione, veluti hominem esse animal bipes bipes.

Declarat ordinem inter hos scopos, id est, quoniam magis vel minus expetantur a sophista: et maxime omnium est elenchis sophistam delectari. Unde etiam hic liber de Elenchis inscriptus est, deinceps autem ceteros scopos ordine digerit, ut in contextu videre licet. (1)

h) La division des réfutations.

A partir de son chapitre 4, Aristote commence à montrer quels sont les différents sophismes. Pacius intitule cette partie du traité: "De Inventione". C'est assez intéressant, si on compare cela au second livre, qui sera "De Solutione". Ici, il s'agit en somme des sophismes tels que découverts par le sophiste pour atteindre ses fins. Dans le second livre, on leur apportera remède.

Postquam exposuit quinque scopos sophistarum; deinceps declarat locos, unde sophismata ad eos scopos perducuntur, ut merito haec pars a nobis inscribatur de inventione. (2)

Ensuite, Pacius passe aux sophismes comme tels. Pacius indentifie

-
1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 2, in c. 3, a. 2, p. 482 a.
 2. Ibid., tr. 3, in c. 4, proème.

ce d'où le sophisme est tiré au lieu: ainsi, dira-t-il, un premier lieu est l'homonymie, un second lieu, l'amphibolie, etc...

Locos elenchorum sophisticorum refert ad duo summa genera: quoniam alii spectantur in dictione, id est, vel in simplicibus vocabulis, vel in oratione; alii vero extra dictionem. (1)

Certains sophismes tiennent au mot, soit simple, soit composé. Et les autres tiennent aux choses significées.

1) La notion de commentaire analytique.

Aristote va se contenter d'énumérer six sophismes tirés des mots et sept tirés des choses. Et de nouveau, à propos de chaque sophisme, il se contente d'exemplifier. Quelquefois, il multiplie les exemples. Mais il se contente tout de même d'exemples. Il dit par exemple: il y a un sophisme tiré de l'homonymie; en voici des exemples.

Pacius, quant à lui, va répéter Aristote purement et simplement. Sylvester Maurus fait à peu près la même chose. A cause de cela, on ne peut pas dire que leur commentaire de cette partie du traité est un commentaire analytique.

Il ne nous reste qu'un maître dont le commentaire soit vraiment analytique: saint Albert. Cela nous fait une situation très difficile, à cause des problèmes dont nous avons vu que présente la lecture de saint Albert.

24/3/76

Quand on parle de commentaire analytique, tout de suite on doit penser à cause. Un commentaire analytique, c'est un commentaire qui, tout en expliquant la lettre - laquelle peut être faite simplement d'exem-

1. Pacius, In I Soph. Elench., tr. 3, in c. 4, a. 1, p. 482 a.

ples, comme dans le cas qui nous occupe - va essayer le plus possible de la rattacher en quelque façon à l'universel. Dans le cas de la résolution - résolutif est synonyme d'analytique - on va toujours vers ce qu'il y a de plus universel.

1. Double nécessité d'un commentaire.

Mais parlons d'abord de la nécessité du commentaire, sans penser pour le moment à ce qu'il soit ou non analytique. La nécessité d'un commentaire peut tenir à deux causes.

1) Première cause: un verbe trop bref parce que trop parfait.

Le verbe d'un grand maître est souvent très bref et parfait: "parvum quantitate, magnum virtute", en somme. Comme le dit saint Thomas dans son commentaire de l'Epître aux Romains: "Quanto aliquod verbum est magis perfectum, tanto est altius, et per consequens magis simplex et breve" (1). En somme, on peut se trouver devant un verbe très parfait et très précis d'où très concis et très bref: ce verbe-là sera plus ou moins intelligible s'il n'est pas davantage divisé par quelque commentateur. En d'autres termes, un verbe si simple doit être comme déplié, déployé, articulé. Pour manifester ce point de vue-là, c'est le commentaire de saint Thomas sur le traité des Noms Divins qui est le plus fécond. Le proème de Denys à son traité est tout simplement merveilleux. Il est merveilleux en tant que théologique; cela apparaît particulièrement dans sa première partie; mais ce n'est pas cet aspect qui nous intéresse ici spécialement. C'est la seconde partie du proème qui intéresse pour le moment: elle nous apporte de précieuses lumières sur les rapports maître - disciple et réciproquement disciple - maître; en somme sur l'ordre des intelligences. Il

1. S. Thomas, In IX Rom., lect. 5 (Vivès, t. 1, p. 463).

y est question en effet d'un ordre de perfection décroissante entre l'intelligence d'Hiérophée, celle de Denys lui-même et celle de Timothée qui demande à Denys de lui expliquer le verbe d'Hiérophée.

Etant donné donc qu'il est question d'un ordre entre des intelligences plus ou moins puissantes, tout de suite, par voie de conséquence, il est question de mode d'enseignement. Hiérophée, donc, le maître de Denys, avait composé une oeuvre théologique extrêmement parfaite. Aussi, Denys s'excuse-t-il de revenir sur le même propos et explique-t-il ce qui l'y motive.

Excusat autem tripliciter: prima excusatio est quod ea quae Hierotheus in unum dixerat [voilà qui note bien la simplicité et la brièveté du verbe], ipse [Denys] ex mandato Hierothei [à la demande de son maître Hiérophée, et de son disciple Timothée] et ad petitionem Timothei per singula tractavit [Il faut noter l'opposition entre "in unum" et "per singula"; le commentaire est dans la ligne du "per singula", de la division]; et hoc est quod dicit: quod "si Hierotheus dignatus esset tractare" per ordinem "omnia" quae pertinent ad theologicam considerationem et tractum totius Theologiae, quem scilicet quasi in quodam genere et summa peregit [Hiérophée s'est contenté de donner comme un sommaire, une espèce de "compendium"; mais si le texte d'Hiérophée avait été plus développé, dit Denys, lui-même n'aurait pas eu à écrire; cependant, le texte étant trop bref, quelqu'un doit le diviser pour de jeunes disciples], voluisset percurrere perscrutando in particulari [mais Hiérophée ne l'a pas fait], Dionysius non perscrutando in particulari, Dionysius non pervenisset ad tantum furorem vel previtatem, quod vellet scribere de divinis. (1)

Un peu plus loin, c'est la même chose en d'autres mots:

Sed Hierotheus exposuit quasdam determinationes conspicuas, idest ex magna difficultate et intelligentia acceptas [des considérations très élevées, très intelligibles] et comprehendentes multa in uno universali [voilà le point intéressant] universali, secundum rei veritatem prudenter homines ad divina inducens; et praecepit Dionysio et aliis ei similibus qui sunt magistri animarum quae de novo instruuntur, quod secundum eorum possibilitatem manifestarentur et distinguerentur ab eis universales determinationes [il appartiendra à Denys de distinguer et de diviser] profundae contemplationis illius viri, in quibus multa involvebat in uno [par "multa" et

1. S. Thomas, In Nom. Div., c. 3, no 248.

par "singula", il faut entendre comme les parties de l'universel; le rôle de Denys est donc de "diviser le verbe universel du maître"] et hoc facerent sermone eis commensurato [c'est vraiment là que le langage ou le verbe du maître sera un verbe tout à fait proportionné à l'intelligence du disciple], non ita universali sicut usus fuerat Hierotheus. Ipse etiam Timotheus multoties exhortatus est Dionysium ad hoc ipsum complendum et librum Hierothei ei remiserat, sicut eius capacitatem excedentem. (1)

Le livre d'Hiérothée dépassait les capacités de Timothée; alors il demande à Denys d'en diviser le verbe. Vers la fin de cette explication, saint Thomas devient encore plus précis. En quelques lignes, il nous fait très nettement voir la nécessité du commentaire:

Considerandum est autem quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere [Une intelligence très forte, très puissante va saisir dans une seule proposition toute une série de conséquences; ce sera vraiment pour elle un "magnum virtute"]. Infirmetas autem intellectus requirit [d'autre part, la faiblesse de l'intelligence exige...] ut singula singulariter explicentur. (2)

Par "singula", comme on vient de le dire, on doit comprendre par là tout particulier concerné par le verbe universel du maître. Mais que veut dire "singulariter", l'adverbe? Il signifie que ces particuliers-là doivent être considérés séparément, un à un. Le singulier, c'est "id quod est divisum ab aliis". Toutes les applications implicites dans le verbe parfait du grand maître, les multiples particuliers qui sont contenus implicitement dans la proposition universelle qu'il énonçait, si un commentateur, divisant ce verbe universel, les considère un à un, séparément, il y a plus de chance que deuxième verbe soit plus efficace et atteigne davantage l'intelligence d'un disciple.

Quand le verbe donc est très parfait, très universel et par conséquent très bref, il faut absolument le diviser: c'est le rôle du commentateur; c'est la première cause de la nécessité du commentaire.

1. S. Thomas, In Nom. Divin., c. 3, no 250.
2. Ibid., no 251.

2) Seconde cause: un verbe qui se contente d'exemplifier.

Il arrivera aussi que le maître se soit contenté d'exemplifier. C'est le cas qui nous intéresse maintenant, au moins pour l'énumération des différents sophismes. Aristote dit: il y a six sophismes qui tiennent aux mots, sept qui tiennent aux choses, en tant que signifiées par les mots. Il annonce un sophisme tiré de l'homonymie, et à son sujet, il se contente de donner trois exemples. Puis il procède de même à propos de chaque sorte de sophisme. Il se contente d'exemplifier. On peut remarquer en passant qu'il y a un peu de cela aussi dans le traité des logiques.

Or quand le premier maître s'est ainsi contenté d'exemplifier, il faut pour satisfaire l'intelligence du disciple qu'un autre maître rattache en quelque façon à l'universel les singuliers ou les particuliers visés par les exemples donnés. Et c'est ce que fait saint Albert. Il essaie de rattacher à certaines causes chaque exemple d'Aristote pour que l'on puisse mieux définir le sophisme concerné, mieux comprendre en quoi ce sophisme se distingue des autres sophismes.

Saint Albert va par exemple se poser à propos de chaque sophisme la question: quelle en est la "causa apparentiae", i.e. qu'est-ce qui, en ce sophisme, lui donne l'apparence d'une véritable argumentation? Or il y a autant de sophismes qu'il y a de causes d'apparence. En outre, saint Albert ne donne pas seulement les causes de l'apparence, mais aussi la "causa non existentiae", i.e. ce qui est cause de la déficience ou du défaut de chaque sophisme, ce qui fait qu'il n'est pas véritablement une argumentation. C'est très intéressant, très satisfaisant pour l'intelligence, de pouvoir ainsi ramener toutes les causes particulières des sophismes à deux causes universelles: "causa apparentiae" et "causa defectus vel non existentiae".

Rappelons-nous le cas de l'homonymie par exemple. Il y a dans l'argument un son de voix, un mot qui signifie plusieurs choses, un son de voix à multiples significations. La cause de l'apparence sera l'identité du son de voix et la cause du défaut sera la diversité des significations.

Nous avons dit que par cette résolution on se trouve à ramener chaque cause particulière de sophisme à deux causes universelles. C'est que l'on peut dire que la "causa universalis non existentiae", c'est la diversité. Cela nous fournit un principe d'ordre assez extraordinaire: ce sera toujours de la diversité qui fera qu'un sophisme n'est pas une véritable argumentation. Une diversité qui ne se voit pas facilement, que l'on ne perçoit pas par manque d'expérience et dont le sophiste va profiter. Pour n'avoir pas vu le divers, l'intelligence sera séduite par l'argumentation sophistique. Et alors la raison a tendance justement, à cause de son infirmité même, à confondre des choses qu'elle devrait distinguer. Plus quelqu'un est intelligent, plus il distingue et plus il discerne.

Mais notre intelligence, malheureusement, parce qu'elle est si faible, a tendance à confondre, à fondre dans l'un, à voir partout de l'univocité. On a des exemples très nombreux de cela. Jean de Saint Thomas, par exemple, dit de fort belles choses, mais il a une très forte tendance à l'univocité. C'est tellement plus facile de tout fondre comme dans un même moule.

La cause universelle, donc, "non existentiae", c'est la diversité. D'autre part, la "causa universalis apparentiae", c'est l'identité ou l'unité. Qu'il s'agisse de sophismes qui tiennent aux mots ou aux choses, peu importe, c'est toujours le même problème.

2. Double commentaire analytique.

Ces considérations nous font voir ce qui doit être et ce qui mérite de s'appeler un commentaire analytique. Ce n'est pas un commentaire qui se contente purement et simplement de répéter les exemples du maître, sans plus.

Reprenons en quelques mots: quand le verbe est très parfait et donc très bref, c'est là premièrement et principalement qu'apparaît la nécessité d'un commentaire analytique. Ce verbe qui de soi est trop inintelligible "quoad nos", il faut nous le rendre plus intelligible et essayer d'y élever notre intelligence. Pour cela, le commentateur doit

résoudre les propositions trop universelles du maître en leurs parties; i.e. il doit présenter comme un à un les particuliers auxquels ces propositions s'appliquent et dont elles sont comme le tout qui les contient.

Mais il y a un autre verbe qui exige un commentaire que l'on appellera aussi analytique, en un autre sens. Il ne s'agit plus d'un verbe trop intelligible mais au contraire d'un verbe qui, par souci de proportion, s'est contenté de fournir des exemples de ce qu'il enseigne. L'intelligence ne peut pas s'en satisfaire définitivement. Aussi le commentateur doit-il s'efforcer de résoudre, de rattacher ces exemples, ces particuliers en leur cause, en l'universel dont ils sont les inférieurs.

B. Le "De Fallaciis".

Il y a un autre commentaire qu'il ne faut pas ignorer. C'est un opusculé intitulé "De Fallaciis", dont le titre complet est assez étrange: "De Fallaciis ad quosdam nobiles artistas". On a prétendu assez longtemps que cet opusculé était de saint Thomas. Mais il semble bien que cet opusculé n'est pas de saint Thomas. D'abord ce n'est pas son style, sa manière de procéder; et de plus, il comporte un énoncé absolument faux. On ne voit pas comment saint Thomas aurait pu dire une chose aussi grosse. En effet, quand il s'agit des fins particulières, à propos de ce qui va contre l'opinion commune, l'"inopinabile", le commentateur dit: "Umne falsum est inopinabile" (1). Cela n'a pas de sens; c'est le contraire qu'il faut dire: il y a beaucoup de faux qui est objet d'opinion, malheureusement. C'est faux, mais c'est généralement pris pour vrai.

Ce commentaire n'est donc sûrement pas de saint Thomas. De plus, ce n'est pas non plus un commentaire très littéral, comme en fait saint Albert. C'est comme un résumé, un recueil; c'est très bref.

Mais on voit, par certaines réflexions très profondes, une certaine

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 2 (Ed. Vivès des Opusc., t. 4, p. 120).

affinité entre cet opusculé et le commentaire de saint Albert. On dirait presque que c'est un disciple de saint Albert qui l'a écrit.

a) "Recta et non recta ratiocinatio".

La première considération que l'on trouve en ce commentaire, c'est que la logique est une science rationnelle dont l'utilité est de diriger la raison. Et que pour mener à bien cette direction elle doit considérer non seulement le "rectus modus ratiocinandi", mais aussi le "non rectus modus ratiocinandi"; non seulement l'argumentation véritable, mais aussi l'argumentation apparente. C'est que l'intelligence a pour fin de connaître la vérité et qu'elle doit, pour y arriver, éviter l'erreur et la fausseté.

Logica est rationalis scientia, et ad ratiocinandum inventa. Ratiocinari autem contingit recte et non recte; utrumque enim ad logici considerationem spectat, ut per rectam ratiocinationem ad rei veram cognitionem perveniat, et falsam ratiocinationem vitando errorem falsitatis evitet.

Uterque ratiocinandi modus ["et rectus, et non rectus"] competit uni homini, et ad seipsum et ad alium; nam et secum aliquis considerans potest recte et non recte ratiocinari, et cum alio conferens. Sed cum aliquis secum considerans ratiocinatur non recte [quand il arrive à quelqu'un, en raisonnant, en argumentant pour lui-même, en réfléchissant, de se tromper, c'est "praeter intentionem", c'est contre son intention], praeter intentionem hoc accidit, quia nullus sui ipsius deceptionem intendit [Personne ne peut avoir comme intention de se tromper soi-même]. Cum autem ad alium ratiocinatur [quand on s'adresse à un autre et qu'on raisonne mal, qu'on forme un mauvais raisonnement...], non recte contingit quandoque ex intentione ratiocinantis [c'est le cas du sophiste; saint Albert fait d'ailleurs remarquer que c'est justement parce que ceux qui forment de tels argumentations le font à dessein qu'on doit surtout examiner la chose et former une méthode pour leur résister; si c'était par hasard, il n'y aurait pas lieu ainsi de constituer une méthode], cum scilicet aliquod de altero intendit vel experimentum sumere [mais ce n'est pas seulement le cas du sophiste, c'est d'abord le cas de la "disputatio tentativa", de la "mise à l'épreuve" dans laquelle on forme à dessein un mauvais argument pour voir si l'autre va s'en apercevoir et vérifier ainsi le degré de

sa connaissance; mais là c'est en vue de conduire à la vérité, une fois vérifié exactement ce qu'il sait et ce qu'il ignore], vel victoriam habere ad sui gloriam [là c'est le sophiste]. Ratiocinatio autem quae ad seipsum est, syllogismus dici potest, sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quae est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio [évidemment, c'est d'abord un syllogisme ou une argumentation], sed disputatio [on peut traduire par "discussion"; et c'est de cela qu'Aristote distingue quatre sortes], vertitur enim inter duos, scilicet inter opponentem et respondentem; et ideo de falsis ratiocinationibus tractaturi, primo de disputatione incipiendum est [ayant à parler du sophisme, il faut d'abord parler de la discussion]. (1)

b) Définition de la "disputatio".

Le commentateur entreprend ensuite de définir la discussion.

Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum, ad aliquod propositum ostendendum. (2)

Il explique ensuite cette définition, puis il donne et décrit les quatre sortes de discussions que nous avons vues dans le texte d'Aristote.

c) Le discours pratique du sophiste.

Relictis aliis disputationibus [des quatre sortes, il ne faut en garder qu'une, à savoir la discussion dite litigieuse, celle qui est propre au sophiste], ad praesens de his quae ad sophisticam pertinent, intendimus; quia vero sophistica, ut dictum est, ad gloriam tendit, volens sapiens videri [c'est sa fin commune]; hoc autem assequi studet per hoc quod de adversario cum quo disputat, victoriam habeat apparentem [il va faire en sorte d'avoir l'air de remporter la victoire sur son adversaire], quod quidem fit cum ipsum ad aliquod inconveniens ducat [il ne peut pas le faire sans amener l'intelligence de son interlocuteur à quelque inconvénient, dont il y a cinq

1. S. Thomas, De Fallaciis, proème.

2. Ibid., c. 1, début.

sortes: ce sont donc ses fins prochaines], ideo terminus disputationis sophisticæ est aliquod inconveniens, ad quod sophista ducere nititur respondentem; et hoc dicitur metaphysicæ primo finis vel terminus. Unde de duobus oportet tractare, primo de hujusmodi metis, secundo de modis argumentanti, quibus sophistæ nituntur ad metas ducere respondentem. (1)

Le commentateur explique ensuite, définit et exemplifie chacune des fins particulières du sophiste. Puis il les rattache chacune à une science particulière.

Et est sciendum quod ista inconvenientia respiciunt diversas scientias. Nam redargutio est contra metaphysicam, ad quam pertinet consideratio hujus primi principii: Contradictoria non sunt simul vera. Falsum vero est contra scientiam naturalem, quæ considerat res sensibiles in quibus veritas et falsitas est manifesta, et similiter contra mathematicam, in qua est maxima certitudo. Inopinabile vero est contra dialecticam, quæ procedit ex probabilibus quæ sunt secundum opinionem omnium, vel plurimum sapientum. Solecismus est contra grammaticam. Nugatio est contra rhetoricam, cujus est ornate loqui; et sic dum in scientiis singulis ad inconveniens sophista ducit respondentem, apparet circa omnia sciens esse. (2)

24/3/76
(2e cours)

d) La notion de lieu.

Voici maintenant que l'auteur va comparer l'argumentation dialectique à l'argumentation sophistique, et qu'il va aller au principe des deux. Et là nous trouvons - malheureusement, c'est encore très confus - une certaine notion du lieu. Voici:

Nunc restat videre de modis argumentationum, quibus ad prædicta inconvenientia sophista nititur ducere respondentem. Est autem sciendum quod sicut argumentatio dialectica firmitatem habet [l'argumentation dialectique a tout de même une certaine fermeté, même si elle n'a pas la fermeté de l'argumentation scientifique] ex loco

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 2, no 637.

2. Ibid., 643.

apparenti [on voit encore le rôle de l'apparence; c'est la notion fondamentale qui traverse tout le traité; mais qu'est-ce qu'un "locus"?]. Locus autem verus firmitatem dialecticae argumentationi praestans [le lieu véritable, quidonne à l'argumentation dialectique sa fermeté...], est habitus inferentis ad illatam [est le rapport entre principe et conclusion; "inferentis": ce qui infère, "illatam": ce qui est inféré; et cette "habitud", cette relation, est appelée...], quae dicitur maxima [en disant "maxima", pensons à "proposition très universelle"] vel differentia maximae [cela se complique]. (1)

Le lieu peut aussi être une proposition qui, tout en n'étant pas aussi universelle, l'est cependant assez pour servir de lieu aux arguments; les arguments sont comme renfermés, d'une certaine façon, dans cette proposition universelle. Ce n'est pas étonnant qu'on mette ensemble "maxima" et "differentiae maximae": en entendant "maxima", pensons à un genre; ensuite, en entendant "differentiae", pensons à ce qui divise ce genre.

[En passant, comment se fait-il que la différence ne soit pas un prédicat dialectique? Car il y a quatre prédicats dialectiques: le genre, l'accident, le propre et la définition. Plus le prédicat est étroitement lié au sujet, plus il a raison de prédicat. Quand on parle de genre en dialectique, ce n'est pas en tant que prédicable, c'est en tant que prédicat. De toutes façons, il y a cinq prédicables et quatre prédicats. On laisse tomber "species", l'espèce, parce que l'espèce est toujours sujet dans l'argumentation dialectique; et on laisse tomber la différence, parce que la différence est d'abord "generalis", dit Aristote: la différence se tient du côté du genre; en d'autres termes, le premier rôle, le rôle tout à fait fondamental de la différence, ce n'est pas de constituer l'espèce, c'est de diviser le genre.]

Mais revenons au De Fallaciis:

Locus autem verus firmitatem dialecticae argumentationi praestans, est habitus inferentis ad illatam, quae dicitur maxima vel differentia maximae, ut genus, species ["habitus speciei et genus", on pourra parler de lieu tiré de l'espèce, de lieu tiré du genre], totum et pars [des notions extrêmement communes, soit logiques, soit réelles, peu importe]; ex quorum habitudine [à partir du rapport

1. S. Thomas, De Fall., c. 2, no 644.

entre tout et partie, entre genre et espèce] veritas maximae proportionis oritur, super quam fundatur veritas dialectici argumenti: sicut ex habitudine speciei ad genus sumitur haec maxima [en voici une maxime ou proposition universelle, qui sera appelée lieu:]: "De quocumque praedicatur species et genus" [on va de l'espèce au genre: il y a homme, donc il y a animal; mais pas inversement; la conséquence est bonne quand on va de l'espèce "ut inferens" au genre "ut illatum", mais pas inversement; si on fait l'inverse, c'est sophistique; si on va du genre à l'espèce, on n'a qu'une conséquence apparente; le principe est strictement logique, c'est un ordre logique: c'est le rapport entre espèce et genre], ex qua hoc argumentum formatur: Sortes est homo, igitur Sortes est animal. Et similiter locus sophisticus consistit in habitudine inferentis ad illatum, ex qua sumitur aliqua falsa propositio, sed apparens vera secundum quam procedit sophisticum argumentum, sicut cum dicitur: Cognosco venientem; Coriscus est veniens: ergo cognosco Coriscum [c'est le premier sophisme qui tient aux choses: le sophisme selon l'accident; parce que de fait l'accident se retrouve dans un sujet, tout ce qui est dit de l'accident, on le dit du sujet; on saisit la confusion: pour n'avoir pas bien distingué entre substance et accident, sous prétexte que les deux se rencontrent, conviennent "in uno", on passe de l'un à l'autre inconsidérément]. Hic enim proceditur ab accidente ad subjectum, scilicet a veniente ad Coriscum [pour Coriscum, le fait de venir, c'est accidentel] secundum virtutem hujus maximae [voilà le lieu sophistique, le lieu apparent qui soutient cette argumentation, qui lui donne son apparente fermeté:] "Quicquid est verum de accidente et de subjecto" [or cela n'est pas vrai; saint Albert explique ce sophisme "secundum accidens" d'une façon assez extraordinaire; mais ce n'est pas facile]; quae quidem maxima [cette maxime: "tout ce qui est vrai de l'accident est vrai du sujet"] falsa est propter diversitatem accidentis et subjecti [voilà la "causa defectus"]; videtur tamen [la cause de l'apparence maintenant:] vera propter convenientiam utriusque.

Unde [c'est là qu'on va voir l'affinité entre ce texte et celui de saint Albert] ad praedictum locum sophisticum duo currunt, unum quod est causa apparentiae, quod facit argumentum apparere bonum, et dicitur etiam principium motivum [cette cause, cette "causa apparentiae", elle est dite aussi "principium motivum"; pourquoi?], quia movet hominem ad hoc, ut argumento sophistico assentiat [la cause de l'apparence, donc ici la convenance du sujet et de l'accident, va mouvoir l'intelligence à donner son assentiment à l'argumentation apparente, sophistique], et hoc est in praedicto argumento unio accidentis ad subjectum. Aliud est principium defectus, quia scilicet facit defectum necessitatis in argumento, et vocatur etiam causa non existentiae quae in praedicto argumento est diversitas subjecti et accidentis. Ex his autem duobus

contingit hominem falli, quia scilicet apparet aliquid et non est [on a bien les deux causes du sophisme: "aliquid apparet" mais "non est"]: unde locus sophisticus alio nomine fallacia dicitur, quia scilicet est causa fallendi quantum est de se [de même que les choses peuvent être dites fausses en tant qu'elles sont comme aptes à engendrer la fausseté, de même les lieux sophistiques], licet aliquis non fallitur per ipsum in actu, nisi ignorantia adveniente [évidemment, tous ne seront pas trompés par de tels arguments, mais ceux seulement qui sont ignorants du point concerné, i.e. en somme la plupart].

Sicut autem loci dialectici distinguuntur penes diversas habitudines, ex quibus maxime causatur firmitas argumenti, et argumenta ipsa sumuntur; ita et loci sophistici sive fallaciae distinguuntur penes principia motiva, ex quibus apparet esse firmitas in sophisticis argumentis [c'est exactement la doctrine, telle qu'exposée par saint Albert]. Hoc autem contingit dupliciter [d'où la grande distinction entre "sophismata in dictione" et "sophismata extra dictionem"]. Uno modo, ex parte vocis, quando propter unitatem vocis creditur esse unitas rei per vocem significatae, sicut illa quae per nomen canis significantur, unum esse videntur, quia hoc nomen canis est unum. Alio modo, ex parte rei ex eo scilicet quod aliquae res quae aliquo modo conveniunt, simpliciter unum esse videntur, sicut supra dictum est de subjecto et accidente. (1)

e) Les sophismes "in dictione".

Par la suite, le commentaire entre dans chacune des sortes de sophismes.

Locorum igitur sophisticorum sive fallaciarum quaedam sunt in dictione, quaedam extra dictionem. In dictione quidem locus sophisticus sive fallacia est quando principium motivum sive causa apparentiae est ex parte vocis; extra dictionem vero quando est ex parte rei [c'est un texte très bref mais assez limpide tout de même]. Ex parte autem vocis est principium motivum, sive causa apparentiae ex eo quod una vox multa significat [l'unité: c'est le même son de voix qui signifie plusieurs choses], quod contingit per multiplicationem vocum [la multiplicité des significations]. Est autem multiplex triplex, sci-

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 2, nos 644 à 646.

licet actuale, potentiale et phantasticum. Actuale est quando una vox in nullo variata multa significat, et hoc si sit in una dictione dicitur aequivocatio, ut in hoc nomine, canis, pro latrabili, coelesti sidere et pro pisce marino, si in oratione dicitur amphibologiae, ut liber Aristotelis, id est ab Aristotele factus vel possessus. Multiplex potentiale est quando una vox aliquo modo secundum prolationem variata multa significat, quod quidem est in dictione secundum accentum, ut pendere, secundum quod gravi vel acuto accentu profertur, multa significat. In oratione vero est secundum compositionem et divisionem, ut duo et tria sunt quinque, haec enim oratio diversa significat composite vel divisim prolata. Phantasticum vero, id est apparens, multiplex est, quando una dictio secundum rei veritatem unum significat, et videtur etiam aliquid aliud significare, sicut hoc nomen, homo, significat quale et quid, et videtur significare hoc aliquid, ut dicitur in Praedic., et dicitur figura dictionis, quasi dictionis similitudo. Sunt igitur loci sophistici in dictione sex, scilicet aequivocatio, amphibologia, accentus, compositio, divisio et figura dictionis. (1)

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 3.

LE SOPHISME TIRE DE L'HOMONYMIE

QUELQUES REMARQUES TIREES DU COMMENTAIRE DE SAINT ALBERT

Nous avons déjà parlé des deux premiers sophismes "in dictione", mais il y a encore des choses à dire à leur sujet, à partir de la lecture du commentaire de saint Albert.

Revenons d'abord au premier sophisme, tiré de l'homonymie.

A. Le mot "homonyme".

"ὁμώνυμα", en grec, est traduit en latin par "aequivoca". Or quand saint Albert parle des choses qui sont dites homonymes, "quae aequivoca dicuntur", dans son commentaire du traité des Prédicaments, il va à l'étymologie et explique ce qui a permis de former ce mot "aequivoca": "aequantur in voce". Il s'agit au fond de choses qui n'ont de vraiment en commun que le mot. Du moment que l'on quitte le mot, la "dictio", c'est l'inégalité tout de suite qui est engendrée chez les choses homonymes: d'où les mots analogues et même tout à fait équivoques. Saint Albert avait donc dit "quae aequantur in voce" dans les Prédicaments; dans les Réfutations Sophistiques, il dit: "Aequivocatio ab aequa vocatione dicatur" (1). Une espèce de "nominatio" égale, en somme; c'est égal quant à la nomination.

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 1 (Doyon 62, p. 19 a).

Parlant du sophisme tiré de l'"aequivocatio", saint Albert nous fait encore une remarque très intéressante sur le mot "aequivocatio" lui-même: "aequivocatio", remarque-t-il, est entendu, dans le traité des Réfutations Sophistiques, dans un sens plus large que dans le traité des Prédicaments.

Unde patet quod aliter sumitur in Sophisticis Elenchis aequivocatio, et in Praedicamentis. In praedicamentis enim sumitur prout impedit aliquod poni in genere uno praedicamenti [l'"aequivocatio" constitue un obstacle: on ne peut pas prendre ce qui est désigné par un mot homonyme et le mettre sous un seul genre; c'est que le mot homonyme signifie des choses de genres différents, c'est simple; c'est pour cela qu'on doit en parler dans le traité des Prédicaments], et hoc non facit [mais pourquoi le mot homonyme ne peut-il pas être rangé, quant à la chose qu'il signifie, sous un seul genre, sous un seul prédicament?] nisi ex diversa principali significatione in re significata [c'est seulement cela qui intéresse le logicien du premier acte]: hic autem [dans les Réfutations Sophistiques, i.e. à propos de la logique du troisième acte, et dans la ligne de l'apparent] sumitur prout est principium decipiendi [c'est énorme cela: ici, le mot homonyme nous intéresse en tant que "principium motivum", pour reprendre les mêmes mots que l'auteur du De Fallaciis, en tant que "causa apparentiae", que "principium fallendi"], et hoc facit ex diverso modo consignificandi, et ex diversa significatione principali aequaliter [ce ne sera pas toujours seulement par une différence dans la signification principale du mot utilisé que l'argumentation sera défectueuse; ce pourra aussi être par la diversité des modes de signifier]: et ideo magis large sumitur hic aequivocatio quam ibi. (1)

Cette dernière distinction apparaît particulièrement dans le troisième exemple apporté par Aristote. Là, c'est une question de verbe, de mode de signifier du verbe. Cela vaut la peine de lire ce que saint Albert nous dit là-dessus, car, comme on l'a dit, saint Albert ne se contente pas de donner l'exemple purement et simplement; il l'explique, le ramène à ses causes universelles.

Amplius tertius modus est, ex eo quod dictio aliqua secundum se sumpta, significat unum solum et modo uno significandi, sed conjuncta cum alia dictione in oratione eadem, modos significandi accipit plures [c'est cela qu'il

1. S. Albert, In 1 Soph. Elench., tr. 2, c. 1 (Doyon 62, p. 21b).

faut souligner: du fait que l'on met le mot à côté de tel ou tel autre mot, il se trouve à pouvoir recevoir plusieurs modes de signifier, d'où "aequivocatio" encore, et donc d'où "principium fallendi", et secundum hoc sophisticè concludetur eundem sedere et stare, et eundem laborare infirmitate et sanum esse, sic formando paradoxismum primum: quicumque surgebat, stat: sedens surgebat: ergo sedens stat. (1)

Cela est manifestement faux: on ne peut pas à la fois être assis et debout. Voici comment saint Albert explique cette "aequivocatio" au point de vue du verbe:

Quod autem in orationibus multiplicitas aequivocationis sit, sic ostenditur. Fiat enim vis in hoc quod dicitur, surgebat et sanabatur: haec enim quia sunt praeteriti imperfecti temporis, includunt in se praesens tempus, et sic in se duo habent tempora, praeteritum in parte, et praesens. (2)

On pourrait croire que l'imparfait signifie seulement le passé; mais non, il contient aussi le présent d'une certaine façon. Il y a un très beau texte dans le commentaire de saint Thomas sur l'Evangile de saint Jean à ce sujet. C'est lorsque saint Thomas doit commenter ce passage: "In principio erat Verbum". Voici:

Considerandum est etiam hic, quod dicitur "Verbum erat", quod est temporis praeteriti imperfecti, et hoc [cela étonne à première vue] maxime videtur competere ad designandum aeterna, si attendamus naturam temporis et eorum quae sunt in tempore. Quod futurum est, nondum est actu; praesens autem actu est, et per hoc quod est actu praesens, non designatur fuisse: praeteritum autem perfectum designat aliquid extitisse, et esse iam determinatum, et iam defuisse; sed praeteritum imperfectum significat aliquid fuisse, et non esse adhuc determinatum, nec defuisse, sed adhuc remanere. (3)

Ce que le futur comme tel, le présent comme tel et le passé défini, le parfait, ne peuvent pas désigner, l'imparfait le désigne. Cela veut dire que l'imparfait inclut comme deux éléments du temps: et le passé, et le présent. C'est là-dessus que va jouer l'argument sophistique.

Fiat enim vis [la force apparente de l'argument] in hoc quod dicitur, surgebat et sanabatur: haec enim quia

-
1. S. Albert, In 1 Soph. Elench., tr. 2, c. 1 (Doyon 62, p. 20 a).
 2. Ibid. (p. 20 b).
 3. S. Thomas, Super Ioann., c. 1, lect. 1, no 38.

sunt praeteriti imperfecti temporis, includunt in se praesens tempus, et sic in se duo habent tempora, praeteritum in parte, et praesens: unde si ponatur praeteritum quod in se non includat praesens [ce serait le passé défini, le passé parfait], et dicatur, quicumque surrexit, stat, falsa est locutio [il veut sans doute dire qu'on ne peut pas dire, du fait qu'il a été guéri, et fut sain autrefois, qu'il l'est maintenant]. Similiter si dicitur sic: quicumque sanatus fuit, sanus est, falsa est propositio. Quando autem praeteritum imperfectum ponitur, tunc sunt verae in uno sensu: quia praeteritum imperfectum dicit actum incompletum includentem in se praesens ad quod continuatur actus. Quod autem [ceci est très important] in talibus sit multiplicitas aequivocationis, patet ex hoc quod laborantem, quod formatur a praeterito imperfecto, quodlibet facere aut pati, hoc est, adjunctum verbo activae vel passivae significationis, de praeterito non significat unum, sed plura: sed ratione duorum temporum quae in se claudit, aliquando significat praesens quod nunc instat, ut dicat eum qui nunc laborat, et sic falsa est, qui laborat sanus est: quia sequeretur quod nunc laborat, et nunc sanus est. Quandoque autem significat praeteritum, ut cum dicitur, qui laborabat prius sanus est nunc, et haec vera est. Et sic est etiam de ista, qui sedebat, stat. Et sic patet quod est hic multiplicitas aequivocationis in dictione quidem una, sed ex conjunctione dictionis ad aliam, quae si per se poneretur, non esset aequivoca: unde sanabatur laborans et non laborans secundum diversos sensus, et sanus est non laborans in hoc sensu, quod sanus est laborans, non nunc in praesenti in quo sanus est, sed laborans prius in praeterito in quo non sanus fuit. (1)

B. La possibilité de l'"aequivocatio".

Maintenant, voyons une objection au sujet de la possibilité qu'il y ait "aequivocatio". Cette objection déborde d'ailleurs les Réfutations Sophistiques; on pourrait aussi se la poser dans le traité des Prédicaments.

An una dictio possit plura significare? (2)

-
1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 1 (Dayon 62, p. 20 b).
 2. Ibid., c. 2 (p. 21 b).

Est-ce qu'un même son de voix peut signifier plusieurs choses? avoir plusieurs significations? Voici d'abord l'objection:

Ad primam istarum quaestionum sic obicitur: omnis dictionis perfectio est sua significatio [il faut absolument concéder cette proposition; saint Thomas dit: "Significatio est quasi forma nominis", la signification, c'est la forme du nom, c'est la forme du mot, donc c'est sa perfection]: ad hoc enim est instituta et inventa: sed unius perfectibilis non est nisi una perfectio: ergo unius dictionis una est significatio: non ergo aliqua dictio actualiter plura significat. (1)

Et voici maintenant la réponse de saint Albert:

Sed hoc facile solvitur distinguendo perfectionem dictionis: est enim perfectio dictionis ut dictio est, et est perfectio dictionis ut signum est [en d'autres termes, il y a d'abord la "dictio" en tant que "dictio", i.e. en tant que quelque chose de physique; d'ailleurs, à ce point de vue-là, elle devra être traitée dans le traité De l'Ame: "Vox est sonus ab animali prolatus"; puis il y a la "dictio" en tant que signe]. Prima [perfectio] est dictionis substantialis [on va l'appeler: perfection substantielle; mais en quoi consiste cette perfection?]: et haec est continua syllabarum et litterarum in dicendo prolatio [donc quelque chose de purement physique]: et tales perfectiones plures una dictio habere non potest [envisagé à ce point de vue, le son de voix n'a qu'une perfection: d'être composé de tant de syllabes, etc]. Perfectio autem dictionis ut signum est, accidentalis est [mais que tel son de voix soit destiné à signifier ceci plutôt que cela, c'est accidentel; voilà pourquoi la même chose peut être signifiée par des sons de voix différents quand on passe d'une langue à l'autre et inversement le même son de voix signifier plusieurs choses; c'est une perfection du mot mais qui s'y ajoute à la perfection substantielle comme un accident]: quia accedit dictioni signum esse: unde signatio quae est ex relatione dictionis ad significandum, perfectio est accidentalis: et tales perfectiones una dictio potest plures habere: quia plura uni et eidem possunt accidere: et sic contingit unam dictionem actualiter plura significare [qui, cela dépend de l'intelligence pratique, qui décide que tel son de voix signifiera ceci plutôt que cela]. (2)

Ensuite, il y a un tas de considérations qui sont trop difficiles pour le moment.

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 2 (Doyon 62, p. 22 a).
2. Ibid.

C. La "causa apparentiae" du sophisme tiré de l'homonymie.

Saint Albert termine sa considération sur le premier sophisme par la question suivante: "Quae sit causa apparentiae in dictione aequivoca"?

C'est comme s'il mettait le terme à cette considération. Car quand on a vu cela, on est sensé posséder une connaissance assez distincte de ce sophisme. Quelle est donc la cause de l'apparence, quand le sophisme est tiré de l'homonymie?

Videtur enim nulla esse [il semble qu'il n'y ait pas de cause d'apparence], quia ex quo plura actu significat, videtur illa distincte significare, et non unum in alio [il semblerait que, s'il y a plusieurs significations distinctes, il n'y ait pas de confusion possible, donc pas de cause d'apparence; mais...].

In contrarium autem est [c'est le "sed contra"], quod si causam apparentiae non haberet, non deciperet: decipit autem aliquem: ergo habet causam apparentiae. [alors, quelle est cette cause?].

Ad hoc autem dicendum, quod causam apparentiae habet unitatem vocis secundum materiam et formam substantialem quae est dictionis ut est dictio. (1)

Un seul son de voix: c'est cela la cause d'apparence, c'est cela le "principium motivum fallendi": on passe du mot à la chose: un son de voix, un sens. Bien sûr, si l'intelligence sait que ce mot peut signifier plusieurs choses, comporte plusieurs significations, il n'y aura pas pour elle de danger. Mais toute intelligence ne voit pas cette diversité.

Ex hoc enim credit aliquis, quod significata sint unum: causam autem existentiae habet diversitatem significatorum. (2)

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 2 (Doyon 62, p. 26 a).
2. Ibid.

30/3/76

DIGRESSION

L'EMERVEILLEMENT

Nous allons interrompre le cours de logique pour parler un peu de l'émerveillement. Péguy a quelques pages magnifiques sur ce sujet. Ces pages de Péguy cependant, on peut les apprécier beaucoup mieux, on peut en juger de façon plus ferme quand on a présent à l'esprit un verbe plus rigoureux que celui de Péguy. Il arrive que des gens comme Valéry et Péguy fassent des remarques très intéressantes mais leur verbe n'a pas la rigueur du "scientificus"; il se qualifierait plutôt de "πραξι-διδάσκων". En somme, c'est un verbe qui demande quelques nuances pour qu'on voie exactement ce qu'ils veulent dire et ce en quoi ils ont raison. Ainsi, sur la question de l'émerveillement, le texte de Péguy est vrai, mais pas "simpliciter"; il est vrai sous un certain rapport; il est vrai non pas "per se" mais "per accidens". Il demeure vrai, à condition d'être capable de discerner. Et le discernement nécessaire est plus facilement possible, si l'on a d'abord vu sur le même sujet un verbe plus rigoureux.

Il y a deux articles, entre autres, qu'il faudrait signaler à propos de l'émerveillement, de l'"admiratio". C'est dans la question de la Somme Théologique où il s'agit des causes de la délectation. La délectation, c'est premièrement un mouvement de l'appétit sensible qui se repose d'une certaine manière dans un bien possédé. Mais ce peut être

aussi, comme toutes les passions d'ailleurs, ce que saint Thomas appelle un "simplex motus voluntatis", un simple acte de volonté.

Quand on parle des passions, il faut toujours bien faire ces distinctions. Elles ne sont pas exclusivement des mouvements de l'appétit sensible; elles peuvent être aussi un mouvement de la volonté. C'est pourquoi chez l'homme, la "delectatio" prend le nom de joie. La joie est propre à l'homme, parce que la volonté est propre à l'homme.

A l'article 2 de la question signalée, saint Thomas se demande si le mouvement est cause de délectation. Et il semble d'abord que non. Voici les objections.

Première:

Quia, sicut supra dictum est, bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus, in VII Ethic., dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII Physic. Ergo motus non est causa delectationis. (1)

Deuxième:

Motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus [le mouvement est cause de labeur et de peine]. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis. (2)

Troisième:

[C'est elle la plus importante:] Motus importat innovationem quandam [le mouvement comporte une certaine innovation, comporte quelque chose de nouveau], quae opponitur consuetudini [cela va être très important, chez Péguy; le mouvement s'oppose à la coutume dans la mesure où l'on a quelque chose de nouveau]. Sed "ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia", ut Philosophus dicit, in I Rhetic.. Ergo motus non est causa delectationis. (3)

"Sed contra", saint Thomas nous présente un texte de saint Augustin,

1. S. Thomas, Summa Theol., Ia IIae, q. 32, a. 2, obj. 1.
2. Ibid., obj. 2. 3. Ibid., obj. 3.

tiré de ses Confessions.

Dieu de bonté, que se passe-t-il dans l'homme pour qu'il ressente plus de joie du salut d'une âme désespérée et de sa délivrance d'un plus grand péril, que s'il eût toujours bien espéré d'elle ou que le péril eût été moins grand? ...

Que se passe-t-il donc dans l'âme qui lui fait trouver plus de joie à la recouvrance qu'en la possession continuelle de ce qu'elle aime? Tout l'atteste, tout est plein de témoignages qui nous crient: Il est ainsi. Un empereur victorieux triomphe, et il n'eût vaincu s'il n'eût combattu. Et plus a été grand le péril au combat, plus vive est l'allégresse dans le triomphe. Un vaisseau est battu de la tempête, le naufrage est imminent; les matelots pâlisent aux portes de la mort, le ciel et la mer s'apaisent; l'excès de la joie naît de l'excès de la crainte. Une personne aimée est malade, son pouls est de mauvais augure; tous ceux qui désirent sa guérison sont malades de coeur: elle est sauvée, mais elle n'a pas encore recouvré ses forces pour marcher, et déjà c'est un bonheur tel qu'il n'en fut jamais lorsqu'elle jouissait de toute la vigueur de la santé.

Et les plaisirs mêmes de cette vie, ce n'est point seulement par les contrariétés qui surprennent notre volonté, mais encore au prix de certaines peines étudiées et volontaires, que nous les achetons. La volupté du boire et du manger n'existe qu'en tant que précédée de l'anxiété de la faim et de la soif; et les ivrognes cherchant dans les aliments salés une irritation dont la boisson, qui l'apaise, fait un plaisir. Et la coutume veut que l'on diffère de livrer une fiancée, de peur que l'époux ne dédaigne la main que ses soupirs n'auraient pas longtemps attendue. ...

Quoi donc! Seigneur mon Dieu, vous êtes à vous-même votre éternelle joie; quelques êtres autour de vous se réjouissent éternellement de vous, et cette partie du monde souffre une continuelle alternative de défaillance et d'accroissement, de guerre et de paix! Est-ce la condition de son être? (1)

C'est ce dernier paragraphe qu'apporte saint Thomas en "sed contra". Ce n'est pas un bien qui est parfaitement et définitivement possédé qui réjouit le plus l'homme, mais ce qui exige passage, mouvement d'un mal à un bien.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII Confess.:

1. S. Augustin, Confessions, VIII, c. 3.

"Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse sis gaudium; et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?" Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis. (1)

Voyons maintenant le corps de l'article:

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur: scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. et in I Rhetic.. Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis [c'est cela qui est assez extraordinaire] propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est [notre nature n'est pas une nature immobile, mais mobile, donc passant d'un état à l'autre]; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate. - [Du côté du bien maintenant:] Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquet igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit [c'est toujours enraciné dans la nature]. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. (2)

Si le bien ne comportait aucun mouvement, s'il n'y avait pas de mouvement du tout, ce ne serait pas aussi délectable pour nous. Quand la présence du bien délectable est permanente, constante, immobile, cela nous dépasse. Cela ne nous est pas connaturel. Aussi désirons-nous plutôt que soit enlevé cet obstacle qu'est la permanence. Cela paraît bizarre!

Ex parte vero ipsius cognitionis [troisième condition: il faut que nous percevions qu'il en est ainsi], quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum [nous désirons connaître et connaître le plus parfaitement possible; donc connaître quelque chose en entier et parfaitement]. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. (3)

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 32, a. 2, sed c.
2. Ibid., c. 3. Ibid.

Il faut passer par ces alternatives.

Voici maintenant que saint Thomas nous réfère à un autre texte de saint Augustin, dans les Confessions aussi.

Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.

C'est par ce sens charnel que tu entends la parole, et tu ne demandes pas l'immobilité des syllabes, mais leur rapide écoulement, et l'arrivée des dernières pour entendre le tout. Et toutes choses forment un certain ensemble, non par coexistence, mais par succession; et le tout a plus de charmes que la partie, quand il se laisse voir aux sens. (1)

Puis saint Thomas continue:

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum delectabile simul intueri; non erit ei transmutatio delectabilis [si nous pouvions tout saisir et immédiatement et parfaitement, le mouvement ne serait pas délectable, le mouvement ne saurait être cause de joie; mais il n'en est pas ainsi, notre nature n'est pas telle]. Et quando aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt. (2)

Enfin, saint Thomas répond aux objections du début. La première objection rappelait qu'Aristote dit que la délectation ne se compare pas à la génération mais à l'opération d'une chose déjà existante.

Réponse:

Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur [on n'atteint pas tout de suite le terme, mais il y a déjà quelque chose que nous saisissons]: et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus [évidemment, il faut concéder que la joie la plus parfaite consiste dans l'immobile]. - Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel debinit esse, ut supra dictum est. (3)

1. S. Augustin, Confessions, IV, c. 11.

2. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 32, a. 2, c.

3. Ibid., ad 1.

Réponse à la seconde objection:

Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis. [La pure immobilité est un obstacle et dans la mesure où le mouvement enlève cet obstacle, il y a délectation] (1)

La réponse à la troisième difficulté est merveilleuse. On disait dans l'objection que les objets de coutume sont délectables: "Consueti sunt delectabilia". Mais que le mouvement s'oppose à la coutume dans la mesure où il comporte du nouveau. En somme, la coutume, c'est quelque chose qui est déjà possédée; le mouvement porte sur quelque chose qui ne l'est pas encore.

Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale [l'objet de coutume est délectable en tant qu'il est naturel]: nam consuetudo est quasi altera natura [une seconde nature]. Motus autem est delectabilis, non quidem quod receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicujus operationis [on se fatigue d'une chose que l'on entend toujours répéter]. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus. (2)

Il n'y a pas d'opposition entre coutume et mouvement en tant que causes de délectation. Dans les deux cas, c'est le naturel qui est atteint soit en ce qu'on enlève un obstacle: soit en ce que le bien est déjà possédé.

Allons maintenant voir l'article 8. Tout d'abord, nous allons lire les trois objections par lesquelles il débute.

Première objection:

Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit [l'émerveillement comporte ignorance]. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia [on ne voit pas en quoi l'ignorance serait délectable; c'est la connaissance qui est délectable]. Ergo admiratio non est causa delectationis. (3)

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 32, a. 2, ad 2. 2. Ibid., ad 3.
3. Ibid., a. 8, obj. 1.

Allons tout de suite à la réponse à cette objection:

Dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam: sed inquantum habet desiderium addiscendi causam [c'est en tant qu'il s'y trouve non pas seulement ignorance, mais aussi désir d'apprendre la cause, que l'étonnement est cause de délectation]; et inquantum admirans aliquid novum addiscit [il y a delectable en tant que l'émerveillement comporte le désir de connaître la cause ignorée et en autant que celui qui s'étonne, qui s'émerveille, apprend quelque chose de nouveau], scilicet talem esse quem non aestimabat [quelque chose qu'il n'avait pas vu auparavant]. (1)

La seconde objection est plus fondamentale.

Admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys.. Sed "delectabilis est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota", ut Philosophus dicit in X Ethic.: cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat [si on possède déjà la vérité, il n'y a pas d'empêchement à sa jouissance tandis que dans la recherche, dans l'inquisition il peut y en avoir beaucoup]; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic.. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit. (2)

Regardons tout de suite la réponse à cette objection.

Dicendum quod delectatio duo habet [cela, c'est important]: scilicet quietem in bono [il faut un certain repos dans un bien déjà possédé], et huiusmodi quietis perceptionem [il faut aussi que ce repos soit bien perçu]. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo [à parler absolument], sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum [à parler absolument, il est sûr que la contemplation des choses connues est plus délectable que la recherche des choses connues]. Tamen per accidens ["per accidens" ne signifie pas quelque chose qu'il faut négliger ou mépriser], quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores [il peut arriver que l'inquisition soit plus délectable, mais quel sens?], secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae [quand on se rend compte de sa propre ignorance, le désir de la connaissance est beaucoup plus grand]. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit. (3)

1. S. Thomas, Summa Theol., I-IIae, q. 32, a. 8, ad 1.
 2. Ibid., obj. 2. 3. Ibid., ad 2.

C'est sur cet aspect "per accidens" que va insister Péguy. Ceci ne veut pas dire que l'autre vérité doit être laissée de côté.

Enfin, dans la troisième objection, on retrouve encore la coutume:

Unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisite, sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, super Ioan.. Ergo admiratio contrariatur causae delectationis. (1)

Voyons la réponse:

Dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia [on l'a dit à propos de l'article précédent: les objets de coutume sont délectables en autant qu'ils nous sont connaturels]. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis [en raison de la connaissance, parce que leur connaissance est désirée], quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia "ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur", ut dicitur in X Ethic. [l'aspect nouveauté va éveiller un désir plus grand et par conséquent une joie plus grande]; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem. (2)

Cela suffit pour le moment.

Nous allons voir maintenant quelques passages de Péguy. Cela se trouve dans Dialogue de l'histoire et de l'Âme Charnelle, aussi intitulé Véronique.

Etant donné que ce grand peintre a peint vingt-cinq et trente-sept fois ses célèbres, ses admirables nénuphars, il a peint aussi (et en cela même) un grand problème, un ramassement de grand problème, un problème de limite, un problème singulier de "maximum" et de "minimum". Etant donné qu'il a peint vingt-cinq et trente-sept nénuphars, toutes choses égales d'ailleurs quel sera le meilleur, le mieux peint; quelle fois sera la meilleure. (3)

Voilà la question que Péguy se pose: un peintre ayant peint trente-sept fois la même chose, laquelle parmi les trente-sept sera la meilleure, la

1. S. Thomas, Summa Theol., IaIIae, q. 32, a. 8, obj. 3. 2. Ibid., ad 3. Charles Péguy, Dialogue de l'histoire et de l'Âme charnelle, dans Oeuvres en prose, 1909-1914, Paris, La Pléiade, 1961, p. 312.

mieux peinte?

Le premier mouvement, le mouvement du bon sens, le mouvement logique, et en un certain sens le mouvement mécanique est de dire: le dernier, parce que de l'un sur l'autre jusqu'au dernier toujours il prend, toujours il gagne, toujours il acquiert, (et toujours il garde ce qu'il acquiert) (condition nécessaire et "sine qua non"), toujours il monte. (1)

On est porté à dire cela et cela peut être vrai en un sens, mais Péguy pense à un autre aspect. Il ne pense pas à l'aspect possession parfaite. Il pense à l'aspect "innovatio".

Mouvement illusoire. C'est la théorie même du progrès. Théorie d'abusement et de désabusement. C'est l'idée, c'est la théorie du progrès temporel indéfini pour l'homme et pour l'humanité. Nous avons montré que cette théorie, essentiellement moderne, est essentiellement, étant dans le moderne, une théorie d'épargne et de caisse d'épargne, de féculé et de réserve, une théorie de (la) capitalisation. Et moi je vous dis: la création d'art, l'opération n'est point une opération de capitalisation bourgeoise. En même temps qu'il prend à chaque fois, en même temps qu'il gagne, il prend aussi du vieillissement; en même temps qu'il prend du métier, et de l'habitude [pensons à la coutume] (ce gain), il prend aussi, il prend à chaque fois de vieillir, il prend de l'habitude (cette perte), il gagne de vieillir, il acquiert de vieillir, il gagne de perdre. Il perd la fraîcheur, il perd l'innocence première, ce bien unique, non renouvelable [c'est cela l'"*admiratio principium sapientiae*"]. Et moi je vous dis: la première fois au contraire sera la meilleure, parce qu'elle est la moins habituée; le premier nénuphar sera le meilleur [ceci ne veut pas dire que le tableau lui-même, le premier, sera plus beau que le dernier], parce qu'il est la naissance même; et l'aube de l'oeuvre; parce qu'il comporte le "maximum" d'ignorance, le "maximum" d'innocence et de fraîcheur; toutes choses égales d'ailleurs, le premier nénuphar est le meilleur, parce qu'il sait le moins, "parce qu'il ne sait pas". Non, nullement le dernier, parce qu'il sait le plus. Infiniment non, s'il sait tout. L'habitude, cette (grande) force; cette grande faiblesse.

Tout le problème du génie est précisément là. Le dernier nénuphar serait le meilleur, en parlant le langage logique ["en parlant absolument", disait saint Thomas], si la réalité consentait à parler le langage logi-

1. Péguy, Oeuvres en prose 1909-1914, Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, Paris, La Pléiade, 1961, p. 312.

que. Mais elle n'y consent pas, la gueuse. Le dernier nénuphar serait le meilleur, en suivant la théorie, la logique de la capitalisation capitaliste moderne, si la réalité consentait à prendre ce livret de caisse d'épargne, mais elle n'y consent point, la gaspilleuse; la nature n'y consent point, la toute misérable et toute riche, jamais pauvre, jamais sage, toute pleine et toute orgueilleuse de sa fécondité de foisonnement.

Je vous le dis donc: le premier sera le meilleur, "parce qu'"il ne sait pas, parce que c'est lui qui est encore tout plein d'étonnement, toutes choses égales d'ailleurs, tout bourré de "θαυμάζειν" et de nouveauté [c'est le "per accidens" du texte précédent]. Tout un problème de génie, presque tout son problème temporel peut-être est là: gagner, s'il se peut (et ceci n'est point essentiel), mais sans perdre [c'est évident: gagner comporte une perfection à condition que vous ne perdiez pas; l'idéal c'est, tout en progressant dans la connaissance, de conserver toujours cet émerveillement du début]; gagner, prendre du métier, mon Dieu oui, mais surtout, mais essentiellement ne pas perdre d'étonnement et de nouveauté, ne pas perdre cette fleur, s'il se peut ne pas perdre un atome d'étonnement. C'est le premier qui compte. C'est l'étonnement qui compte, principe assurément de science, comme l'a dit cet ancien, mais non pas tant principe de science que véritablement et réellement, que infiniment plus l'un des plus profonds principes de l'adoration. (1)

Là, Péguy va faire des considérations qu'il va appliqué à Hugo. Peu importe. Ce qu'il dit là est un peu exagéré. Mais on peut garder les formules en elles-mêmes.

Le vieil Hugo, mon ami, voyait le monde comme s'il venait d'être fait. J'entends comme si le monde venait d'être fait. J'entends aussi comme si dedans et ensemble lui Hugo, fragment, fraction du monde, (le plus important), venait d'être fait. C'est naturellement la seule manière de le voir. Malheureusement elle n'est pas donnée à tout le monde. Il voyait la création comme si à l'instant elle sortait des augustes Mains, comme si elle venait de sortir, comme si des grandes Mains elle venait de s'échapper bondissante. Là est ce qui compte, ce qui fait sa force, antique. C'est pour cela, mon ami, que presque seul de tous les modernes, et tout autrement que tout autre, nous le considérons, nous l'estimons, nous le mesurons comme un ancien, comme un grand ancien. Il était grand comme l'antique, fort comme l'antique, auguste comme l'antique, neuf et nouveau comme l'antique. (2)

1. Péguy, Oeuvres en prose 1909-1914, Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, Paris, La Pléiade, 1961, p. 313.

2. Ibid.

Passons maintenant quelques pages. Péguy parle encore d'Hugo, mais oublions-le.

Et ce qu'il y a de merveilleux, mon ami, pour l'instrument, pour l'organe, pour le moyen d'art, c'est qu'il a fait cela, c'est qu'il est arrivé à cela, c'est qu'il a obtenu cela non point dans une langue (comme on dit) non point dans une langue ancienne et première, primitive, non point dans un langage non usé, non habitué, mais, ce qui est proprement merveilleux, dans et par une langue, dans et par un langage qui avait déjà tant et si merveilleusement servi. De sorte que c'est dans un langage habitué, mon ami, plus qu'habitué, surhabitué, qui avait tant de fois servi, et bien servi, bien et mal, qu'il a parlé, qu'il a écrit les oeuvres les moins habituées, les plus inhabituées du monde. (1)

Il y a du génie là-dedans. Se servir d'une langue qui, de fait, est une langue "habituée et surhabituée" pour produire une oeuvre qui est "inhabituée". C'est merveilleux.

Des textes comme celui-là nous disent beaucoup plus ce que c'est que l'"admiratio".

1. Péguy, Oeuvres en prose 1909-1914, Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, Paris, La Pléiade, 1961, p. 317.

COMPARAISON

PREMIERS ANALYTIQUES ET REFUTATIONS SOPHISTIQUES

Voici une question intéressante que l'on pourrait se poser.

Qui dit paralogisme dit vice concernant la forme du syllogisme. Or le traité des Premiers Analytiques a précisément pour objet la forme syllogistique. Alors comment se fait-il qu'il ne soit pas question de ces paralogismes dans les Premiers Analytiques mêmes plutôt que dans les Réfutations Sophistiques, un traité à part? En d'autres mots, les Premiers Analytiques se comparent aux Seconds Analytiques comme une résolution du syllogisme "ex parte formae" à une résolution du même syllogisme "ex parte materiae". Il semblerait donc qu'on doive rattacher toutes les considérations portant sur la forme du syllogisme aux Premiers Analytiques.

Il est toujours très intéressant de comparer les divers traités d'une science donnée. Ceci nous permet à la fois de diviser les livres et de voir l'ordre entre les livres, i.e. la "taxis", la place que chaque traité occupe, dans l'ordre de lecture.

Pour répondre à cette question, il sera bon de nous appuyer comme sur une similitude, sur la science de la nature. Au début de son commentaire au traité Du Sens, saint Thomas a composé un proème qui vaut pratiquement pour toute la science de la nature. Sans entrer dans les détails, on peut rappeler qu'à ce moment-là, saint Thomas, allant à la racine même du problème de la division des sciences, montre que les sciences se divisent selon leur rapport à la matière, selon leur abstrac-

tion de la matière, i.e. par les modes de définir adaptés à chaque degré d'abstraction que peut comporter un objet de science.

Or à l'intérieur même de la science de la nature, le même principe va s'appliquer:

Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis, modum. (1)

Voilà pourquoi, en assignant l'ordre des traités, il faudra commencer par ceux qui touchent le plus commun et aller vers le moins commun, dans la ligne de la concrétion.

Et quia universalis sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalis proceditur, sicut Philosophus docet primo Physicorum. (2)

C'est particulièrement manifeste ici en ce qui concerne l'étude des vivants.

Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt "motus" et "principium motus"; et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia, quorum quaedam sunt corpora viventia: circa quae etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam Primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione [il sera très intéressant d'appliquer cela à la logique]. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum, determinando quid sit proprium unicuique speciei. (3)

Si on considère la logique du troisième acte, on voit nettement alors qu'on y va du plus commun au moins commun, à savoir du syllogisme à la démonstration et au syllogisme probable, puis au syllogisme sophistique. Cela, ça va, c'est assez facile. Mais il y a un autre point de

1. S. Thomas, In De Sensu, lect. 1, no 2.

2. Ibid.

3. Ibid.

vue qui est plus subtil: à l'intérieur même de la considération de la forme, on trouve encore le même mouvement, le même processus. I.e. qu'il y aura un livre dans lequel Aristote va traiter de la forme "quasi in quadam abstractione". Attention! il faut bien dire "quasi", comme saint Thomas disait dans le texte que nous venons de lire: on parle de l'âme d'abord "quasi in quadam abstractione": c'est que l'âme est toujours forme d'un corps. En somme, on ne détermine rien de précis concernant le corps de celui-ci ou de celui-là, mais on n'oublie jamais que l'âme est forme d'un corps. C'est cela qu'on appelle la considération de l'âme d'une façon commune et comme dans une certaine abstraction.

De même, le traité des Premiers Analytiques concerne la forme "quasi in quadam abstractione", i.e. sans oublier qu'elle sera toujours forme d'une certaine matière mais sans penser pour le moment plutôt à telle matière qu'à telle autre. Dans les Réfutations Sophistiques, il sera encore question de la forme. Voilà le point. Mais on s'en va vers la concrétion. Il ne pouvait pas être question de ces paralogismes, ainsi précisément distingués en sophismes de mots et en sophismes de choses, dès les Premiers Analytiques, dès la première considération faite de la forme syllogistique. Il fallait attendre.

On peut redire ceci autrement. Saint Thomas, au début du traité De l'Âme, nous dit ceci:

Et dicit "historiam" [le traité De l'Âme est décrit comme étant une histoire de l'âme], quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu [tout ne sera pas dit concernant l'âme dans ce traité; il sera question d'elle jusqu'à la considération la plus concrète des corps vivants]. (1)

De même que tout n'est pas dit de l'âme dans le traité De l'Âme, tout n'est pas dit de la forme du syllogisme dans les Premiers Analytiques. Pourquoi avoir décrit ainsi ce traité De l'Âme par le terme "histoire"?

Et dicit "historiam", quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem [il y a encore beaucoup de choses à dire, ce n'est pas terminé] omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae. (2)

1. S. Thomas, In I de Anima, lect. 1, no 6.

2. Ibid.

C'est le propre de l'histoire de n'être jamais achevée. Pensons à l'histoire au sens tout à fait strict: la "narratio" des singuliers. Jamais, cela ne peut être épuisé. De plus, il faut choisir, il n'est évidemment pas question de faire la narration de tous les singuliers, mais même à propos des singuliers qui concernent vraiment la fin qu'on poursuit en faisant l'histoire, il n'est pas question d'inquisition terminée ou finale.

En somme, les Premiers Analytiques sont à la forme syllogistique ce qu'est le traité De l'Âme à l'âme. C'est pourquoi on devra revenir dans d'autres traités sur une considération plus particulière de la forme syllogistique. Et c'est ainsi que dans les Réfutations Sophistiques, il ne sera pas seulement question de la matière propre au sophiste: la matière apparente, mais aussi de la forme proprement sophistique: celle du paralogisme.

REMARQUES COMPLEMENTAIRES

SUR LES SOPHISMES "IN DICTIONE"

A. "Amphibolie" ou "amphibologie"?

Nous avons déjà parlé un peu du second type de sophismes. En suivant Tricot, nous avons employé, pour le nommer, le mot "amphibolie". La traduction latine, et en particulier saint Albert, parle d'"amphibologia". Ne serait-il pas mieux en français de se conformer à cette traduction et de dire "amphibologie" plutôt qu'"amphibolie"?

Tricot ne le croit pas. Voici ce qu'il dit, dans une note, à propos de ce sophisme:

Ambiguïté, non plus du terme, mais de la phrase. Il est préférable de dire "amphibolie" qu'"amphibologie" (Cf. A. Lalande, Vocab. phil., I, p. 42). (1)

Si l'on a déjà fréquenté un peu ce vocabulaire de Lalande, on sait que c'est quelque chose d'affreux. C'est en quelque sorte une description de toutes les maladies de l'intelligence. Au mot "forme" par exemple, Lalande précise que pour Kant, cela veut dire ceci, que pour un autre, c'est autre chose, etc... Autant un bon dictionnaire tout à fait courant peut être un instrument très précieux pour l'intelligence, autant ce vocabulaire philosophique de Lalande met obstacle à l'intelligence.

1. Aristote, Réf. Soph., trad. Tricot, Paris, Vrin, 1969, p. 9, note 2 au bas de la page.

Bien sûr, si quelqu'un ne poursuit comme fin que de satisfaire à une certaine curiosité, il peut y trouver quelque délectation. Mais de façon générale, cela peut nuire beaucoup plus que servir. De fait, Lalande ne donne pas de raison pour utiliser plutôt "amphibolie" qu'"amphibologie". Il utilise "amphibolie", un point c'est tout. Et Tricot s'y range plutôt comme à un argument d'autorité.

Dans le De Fallaciis, au contraire, l'auteur nous dit comment le mot a été formé:

Dicitur amphibologia ab amphi, quod est dubium, et bole, quod est sententia, et logos sermo, quasi dubia sententia sermonis. (1)

Amphibologie: signification douteuse d'un discours. Or avec "amphibolie", on laisse tomber "logos"; ce n'est peut-être pas si bien que cela. C'est sûrement moins précis. En attendant plus ample évidence, employons le mot "amphibologie".

B. La distinction entre "homonymie" et "amphibologie".

Entre le premier et le second sophisme, la distinction réside en ce que dans le cas de l'homonymie on a affaire à un simple mot tandis que dans le cas de l'amphibologie on a affaire à un discours. Et cela suffit pour qu'on ait deux sortes de sophismes. Voici ce que dit saint Albert à ce sujet.

Est autem primo notandum, quod quamvis in aequivocatione et amphibologia identitas vocis secundum formam et materiam sit causa apparentiae... (2)

Là encore, c'est toute une histoire: les mots "forme" et "matière" ont une signification tout à fait particulière. Par exemple, saint Thomas dit que la signification est la forme du nom. Mais ici, quand saint Albert parle de forme, il n'est pas question de signification. La matière,

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 5.

2. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 4 (Doyon 62, p. 27 b).

ici, c'est simplement ce dont le son de voix est composé: syllabes, lettres; et la forme, pour saint Albert, c'est la "prolatio", la façon de prononcer. Là nous entrons dans des choses un peu plus difficiles. D'ailleurs, à propos de l'amphibologie, l'auteur du De Fallaciis et saint Albert ne parlent pas de la même façon. Il y a des choses qui leur sont communes, mais il y en a d'autres, quand ils cherchent à expliquer les exemples, qui diffèrent passablement.

Mais revenons au problème que saint Albert allait résoudre. L'auteur du De Fallaciis dit:

Sicut autem æquivocatio provenit ex eo quod dictio penitus eadem ["penitus eadem", cela veut dire "identitas vocis secundum materiam et formam"; c'est identique entièrement, en tout point, totalement; cela, c'est commun aux deux sophismes] plura significat, sic amphibologia ex eo quod una oratio penitus eadem plura significat. (1)

Parce que donc, et dans le cas de l'homonymie, et dans le cas de l'amphibologie, il y a identité du mot, du son de voix, et quant à la matière et quant à la forme, on pourrait croire qu'il n'y a qu'un sophisme. Or il y en a deux. Reprenons saint Albert:

Est autem primo notandum, quod quamvis in æquivocatione et amphibologia identitas vocis secundum formam et materiam sit causa apparentiæ, et diversitas significationis sit causa non existentia, et sic unam et eandem causam videantur habere causam apparentiæ et non existentia, et per consequens una videtur esse fallacia [s'il n'y a qu'une cause, il ne peut y avoir qu'un sophisme]: tamen una non est fallacia [mais il ne s'agit pas d'un seul sophisme; pourquoi?]: tum quia una est in dictione, et altera in oratione [cela suffit déjà; même si l'identité est la même, par opposition à ce qu'elle sera dans le troisième sophisme où l'identité ne sera pas totale et parfaite, mais seulement selon la matière, non selon la forme, il y a cela de différent que l'un regarde le mot, l'autre le discours]: tum etiam, quia una est in diversa sententia, et alia in diversa significatione [dans le cas de l'homonymie, il s'agit d'une diversité de signification, tandis que dans le cas de l'amphibologie, il sera question d'une diversité d'interprétation, ce n'est pas la même chose]. Sententia propriæ dictionis

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 5.

non est, sed orationis. Et ideo convenientia quam habent in causa apparentiae et in causa non existentiae, est convenientia in genere et non in specie [c'est très bien dit cela; il y a convenance commune, mais ce n'est pas suffisant pour dire qu'il n'y a qu'une sorte de sophisme], et non facit convenire aëquivocationem cum amphibologia, nisi in hoc quod utraque causat multipliciter actualement, et non in modo fallendi speciali. (1)

C. L'amphibologie comme telle.

Parlons de l'amphibologie elle-même maintenant. Nous ne verrons pas tout ce que dit saint Albert là-dessus; c'est très long et très difficile. On va essayer de ramener cela au plus simple possible.

Au début du chapitre 3, nous sommes mis tout à fait sur la piste.

Quia amphibologia multipliciter facit actualement in oratione ex diversa constructione... (2)

Voilà! l'ambiguïté résulte de la diversité de la construction. En effet, le même mot, matériellement et même formellement, pourra poser un doute quant à sa fonction dans la phrase et par conséquent quant au sens général de la phrase. Selon par exemple qu'un accusatif est saisi comme sujet ou comme objet direct d'un verbe à l'infinitif, le sens de la phrase pourra être tout à fait opposé. Voici un exemple. Aristote en donne plusieurs, mais un seul nous suffira ici.

"Velle capere me hostes".

On ignore s'il faut comprendre: "Hostes capere me" ou "Me capere hostes". Ce sont deux constructions très différentes et de sens tout à fait opposé.

Cela suffira pour l'amphibologie, puisque nous en avons déjà parlé. Ensuite Aristote dit qu'il y a trois façons dont on peut se servir de l'homonymie et de l'amphibologie. Nous avons vu cela aussi.

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 4 (Doyon 62, pp. 27-28).
2. Ibid., c. 3 (p. 26 b).

D. Sophismes de composition et de division.

Maintenant, nous passons à d'autres sophismes. Là, c'est un peu plus compliqué. Les deux sophismes suivants sont les sophismes de composition et de division. Il faut faire bien attention au sens que revêt composition ici. Car la construction d'un discours, c'est déjà une composition. Or ce n'est pas la construction du discours comme telle qu'on oppose ici à la division, et dont on fait un lieu sophistique. Bref, on a déjà une composition en un sens commun: la construction du discours; mais on a aussi une composition en un sens plus spécial, comme le sophisme qui est ici opposé au sophisme de division.

Voici de quoi il s'agit. On a un discours et au lieu de mettre, entre ses parties, la division qui en ferait un énoncé vrai, on le prend en bloc: on y lie, on y compose des parties qui devaient être vues comme divisées. C'est de cela que résulte le sophisme de composition. Voici un exemple:

Possibile est non scribentem scribere.

Si on compose "non scribentem" et "scribere", le sens devient qu'il est possible que quelqu'un écrive tout en n'écrivant pas. Mais si on divise "non scribentem" de "scribere", le sens est que l'on n'écrit pas mais que l'on pourrait écrire.

Voici le second exemple de sophisme de composition fourni par Aristote. Il s'agit d'un terme qui dans la phrase peut être composé à l'un ou l'autre de deux autres pour former un sens tout à fait différent. Voici l'exemple:

Qui litteras scit nunc didicit eas.

Ou bien on rattache "nunc" à "didicit", et c'est faux; ou bien on le rattache à "scit", et c'est vrai. Cela est bien expliqué par saint Albert.

Si enim componatur hoc adverbium nunc, cum hoc verbo didicit, et dividatur ab hoc verbo scit, sic est falsa. (1)

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 6 (Dayon 62, p. 31b).

C'est faux: cela voudrait dire que celui qui sait ses lettres les apprend maintenant. C'est le contraire qui est vrai: il les a apprises autrefois et il les sait maintenant.

Si autem componatur cum hoc verbo, scit ["nunc scit", il connaît maintenant], et dividatur ab hoc verbo, didicit, vera est oratio. (1)

En somme, un discours devenant faux du fait d'y composer indûment deux parties, voilà le sophisme de composition. Le sophisme de division, c'est l'inverse: il se produit lorsque c'est le discours en sens composé qui est vrai, et qu'on en fait un énoncé faux en divisant indûment de ses parties.

Par exemple:

Quinque sunt duo, et tria: et formatur sic: quaecumque sunt duo et tria, sunt quinque: duo et tria sunt duo et tria: ergo duo sunt quinque, et tria sunt quinque [on ne peut pas faire cela: trois et deux ensemble, composés, font cinq; mais non pas divisés: deux n'est pas cinq et trois n'est pas cinq], quod falsum est. (2)

C'est bien l'inverse du sophisme précédent: là, on composait à tort, ici on divise à tort. Nous n'en dirons pas plus là-dessus. Sauf peut-être mentionner comment saint Albert présente ce qui joue dans ces deux sophismes les rôles de "causa apparentiae" et de "causa existentiae".

Dicendum quod propria causa apparentiae compositionis est identitas orationis materialis divisae ad compositam, et e converso identitas materialis compositae ad divisam est causa apparentiae specialis in divisione. Causa autem non existentiae est diversitas in formali oratione et divisa et composita, sicut patet per antedicta. (3)

E. La division des sophismes "in dictione" en six espèces est exhaustive.

Pour avoir une vue d'ensemble des sophismes "in dictione", on peut revenir aux remarques que fait saint Albert à la fin de son premier traité

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 6 (Doyon 62, p. 31b).
 2. Ibid., c. 7 (p. 32b). 3. Ibid., c. 8 (p. 34a).

pour montrer qu'il y a six modes de sophismes "in dictione" et pas plus.

Pour ce faire, il les ordonne; voici comment il s'y prend.

Si autem est in dictione [et non pas ici "in oratione", comme dit l'édition Doyon]: aut erit secundum materiam dictionis tantum, aut secundum formam tantum, aut secundum utrumque, materiam et formam. Si enim secundum materiam tantum, est fallacia accentus [les mêmes lettres, les mêmes syllabes, mais pas la même façon de prononcer: donc identique quant à la matière, mais diverse quant à la forme]: quia in duabus dictionibus diverso accentu prolatis, et in aliis quae sunt in voce eisdem existentibus, non est nisi materia una. Ut si dicam persona, media correpta, et persona, media circumflexa. Si autem est secundum formam tantum, cum terminatio sit de forma dictionis, erit fallacia figurae dictionis [la terminaison est la même, donc il y a du semblable quant à la forme; le mot finit de la même façon comme dans "facere" et "docere", etc; et parce que le mot a la même terminaison, on va croire qu'on peut le ranger sous un seul prédicament même quand cela ne va pas du tout; pensons par exemple - c'est très facile - le masculin et le féminin: ordinairement, en latin, c'est le féminin qui se termine par la voyelle "a", mais il arrive aussi qu'un mot qui finit par la voyelle "a" soit masculin; d'où possibilité d'erreur si on se fonde sur la forme seulement, sur la façon dont le mot est terminé]. Si autem est secundum utrumque simul, erit aequivocatio, quae et in materia et in forma habet eandem vocem. Et sic patet inducendo: quia in voce incomplexa sic est, et similiter in voce complexa: et non sunt plures, et sunt tot: ergo sunt sex modi. Si enim sit convenientia in voce complexa: aut erit secundum materiam et formam, et sic est amphibologia: aut secundum formam tantum, et sic erit iterum figura dictionis: quia eadem est terminatio orationis et dictionis, cum omnis oratio ad dictionem terminatur: aut in materia tantum, et sic compositio et divisio: si enim una continua prolatione pronuntietur, erit composita: et si diversis prolationibus pronuntietur, erit divisa: nec conveniunt nisi in materia tantum oratio composita et divisa. (1)

Il y en a deux dont l'identité est et quant à la matière et quant à la forme: homonymie et amphibologie; trois dont l'identité est quant à la matière seulement, dont la "prolatio" est différente: accent, composition et division; et un dont l'identité n'est que quant à la forme: la figure du mot.

1. S. Albert, In 1 Soph. Elench., tr. 1, c. 6 (Doyon 62, p. 16 a).

31/3/76

F. Le sophisme tiré de l'accent.

A propos du sophisme tiré de l'accentuation, saint Albert nous montre d'abord que la considération de l'accent faite par le grammairien n'est pas la même que celle qui est faite par le logicien. On parle de l'accent et en grammaire et en logique. En ce qui concerne la langue française cependant, il est évident que ce sophisme-là ne joue à peu près pas puisque la langue française n'est pas accentuée. Saint Albert dit ceci:

De fallacia vero accentus considerantibus prius occurrit determinandum qualiter accentus sit de consideratione logici et sophistae, et qualiter de consideratione grammatici. Sciendum quod accentum considerare in genere et sub differentiis specialibus accentuum gravis et acuti et circumflexi, facit ad discretionem significationis in dictione [cela nous permet de distinguer les significations]: per accentum enim debitum et discretum cognoscitur significatio dictionis, vel remissio significationis...

Sed consideratio accentus sub confusione ad unum vel plures, vel gravem vel acutum, generat confusionem, et ideo operatur deceptionem in dictione: et efficitur sic locus sophisticus, et est de consideratione sophistae, et est instrumentum ejus. (1)

L'accent relève de la considération logique pour autant qu'il devient "principium motivum fallendi". Mais il faut faire bien attention. Saint Albert nous dit que les cas divers, comme le nominatif, le vocatif, le génitif, etc, peuvent causer l'homonymie mais que cependant la diversité d'accent ne peut pas causer l'homonymie. En voici la raison, c'est très important:

Attendendum autem, quod licet diversi casus causent equivocationem, ut in prae habitis dictum est: tamen

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 10 (Doyon 62, p. 39 b).

diversus accentus non potest causare aequivocationem : quia in diverso accentu diversa est prolatio : nec potest esse aequivocatio, quia nomen variatur ["nomen variatur", ce n'est pas le même nom; tandis que dans le cas du nombre dans le verbe et des cas pour le nom, on reste avec un même mot selon ses diverses significations]. In diversis autem numeris et casibus idem manet nomen secundum prolationem, licet varietur significatum quoad modum significandi : et hoc causat aequivocationem. (1)

G. Coïncidence de plusieurs sophismes.

Il faut remarquer en passant qu'il peut dans le même discours y avoir coïncidence de plusieurs sophismes. Mais c'est toujours selon un certain ordre :

Notandum etiam, quod licet diversae fallaciae coincidant in unam, tamen multiplicitas unius non est multiplicitas alterius, et causa multiplicitatis unius non est causa multiplicitatis alterius, sicut patet in compositione, et divisione, et amphibologia : possunt enim coincidere in eandem orationem, sed tunc habent ordinem ad invicem, tunc enim per prius accidit in oratione compositio et divisio, et per posterius amphibologia. (2)

H. Le sophisme tiré de la figure du mot.

Enfin, le dernier sophisme concerne la figure du mot :

Circa fallaciam figurae dictionis primo notandum, quod figura dictionis est in similitudine terminationis : propter quod principaliter est in dictione, et per dictionem posterius et per accidens in oratione [parce qu'il ne faut tout de même pas oublier que la "dictio" fait partie du discours; on pourra donc parler aussi de figure du mot à l'intérieur d'un discours, mais cela se dit

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 10 (Doyon 62, p. 41a).
2. Ibid. (p. 41b).

d'abord du mot simple] : et quia per se est in dictione, ideo dicitur figura dictionis et non figura orationis. Ideo etiam licet aliae multiplicitates diversas fallacias causent in dictione et oratione, haec tamen multiplicitas et in dictione et in oratione non operatur nisi fallaciam unicam. Causa autem apparentiae in hac fallacia est similitudo figurae dictionis [les deux mots ont la même figure, la même forme, et parce qu'ils ont même forme on va croire qu'ils consignent la même chose] : et causa non existentiae est, quod non idem est in significatione, ut idem interpretamur [ce qui est même selon la voix, selon le son de voix, on l'interprète comme étant le même selon la chose, mais cela ne va pas parce que la signification est différente] in dictione propter terminationis similitudinem [voilà pourquoi plus haut, quand on parlait de la cause universelle d'apparence, on a dit que c'est toujours ou bien l'identité ou bien l'unité : "simile", c'est "unum in qualitate"]. (1)

Là encore on voit bien que s'applique la notion d'apparence : le mot se termine de la même façon, par la même voyelle, par exemple "a", et on croit pour cela qu'il s'agit d'un mot féminin alors que ce n'est pas le cas. Mais il y a des cas beaucoup plus graves que cette confusion du masculin et du féminin. En ce qui concerne la logique, ce qui va être très important, c'est surtout que l'on sera tenté de poser sous un même prédicament deux mots de même terminaison ; ce pourra être très lourd de conséquences. Par exemple, au lieu de ranger un mot sous le prédicament qualité, on va le ranger sous le prédicament action, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Sive et secundo modo in generibus significativis praedicamentorum propter similitudinem terminationis interpretatur quantum in quale, vel e converso, aut interpretatur dispositum ad passionem ut faciens, et similiter de generibus aliis, ut prius in Praedicamentis est determinatum. Contingit enim [là, c'est très bien dit :] id quod non est facere (hoc est, quod non est in genere actionis sive factionis) [pensons à l'action transitive ; ce qui de fait n'appartient pas à l'action transitive...] significare dictione (hoc est, figura vel similitudine terminationis in dictione) velut (hoc est, similiter) quia sit eorum (hoc est, de numero eorum) quae sunt facere, hoc est, in genere factionis. Cujus exemplum est, ut vigere secundum figuram dictionis in terminatione, similiter dicitur ei quod est secare : et propter id videtur alicui, quod sit ejusdem generis praedicamenti sicut et aedificare et operari : quamvis non ita sit : quia hoc

1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 11 (Doyon 62, p. 43 a).

quidem quod est vigere, quale quid dicit et affectum secundum actum vitae et passionem dicit, illud vero quod est secare, dicit simpliciter facere, et non quale vel affectum passionis secundum actum aliquem. Eodem autem modo est in aliis quando permutatur genus in genus, vel species in species praedicamenti. (1)

C'est surtout cela qui est important pour le logicien. On ne peut pas se fonder sur l'apparence des mots, pour dire qu'ils appartiennent au même prédicament. Dès que la diversité de la signification joue, le prédicament est autre.

Ce qui est assez intéressant encore, c'est que et le De Fallaciis et saint Albert parlent tous les deux de trois sortes de multiplicité: il y a une multiplicité actuelle, c'est le cas de l'homonymie et de l'amphibologie; il y a aussi une multiplicité en puissance, potentielle, c'est le cas de composition et de division, parce que l'on peut composer ou diviser, et de l'accent parce que l'on peut accentuer ou ainsi ou autrement. Pour le dernier sophisme que nous avons vu, la figure du mot, ils parlent d'un "multiplex phantasticum", d'une multiplicité imaginaire.

Voici ce qu'on trouve dans le De Fallaciis.

Figura dictionis, prout sumitur, est similitudo unius dictionis ad alteram, sicut aliquid dicitur ad figuram alterius factum quod ei assimilatur [le sophisme provient de ce qu'un mot, un son de voix, est semblable à un autre]: unde fallacia figurae dictionis est deceptio proveniens ex eo quod aliqua dictio similis alteri dictioni videtur habere eundem modum significandi, cum tamen non habeat, ut haec dictio, homo, videtur significare hoc aliquid propter similitudinem quam habet cum nominibus significantibus substantias particulares; et sic in hac fallacia non est multiplex verum, sed phantasticum, quia una dictio non significat plura secundum veritatem rei, sed habet unum modum significandi, et videtur habere alium [voici un mot qui signifie une qualité, mais à cause de sa forme, on croit qu'il signifie l'action; c'est cela qui est imaginaire, qui est fictif]. Causa apparentiae est similitudo unius dictionis cum alia dictione; causa vero non existentiae est diversus modus significandi [en voulant dire aussi "diversus modus praedicandi", pour les prédicaments]. (2)

-
1. S. Albert, In I Soph. Elench., tr. 2, c. 11 (Doyon 62, p. 43 b).
 2. S. Thomas, De Fallaciis, c. 8.

On trouve aussi quelque chose d'intéressant au milieu de ce paragraphe:

Et est notandum quod non facit fallaciam figuræ dictionis mutatio prædicamentorum quantum ad rem significatam, sed quantum ad modum significandum [voici ce que cela veut dire:]. Albedo enim significat qualitatem, sed significat eam per modum substantiæ [c'est un mot abstrait; le mot abstrait signifie par mode de substance, le mot concret signifie par mode d'accident; blancheur signifie un accident, mais comme il le signifie abstraitement, il le signifie à la façon d'une substance; le danger, c'est de confondre le mode de signifier avec la signification, le signifié], quia non significat eam ut inhaerentem. Album autem significat eam per modum qualitatis, quia significat eam ut inhaerentem. (1)

Ce qui est signifié est le même dans "blancheur" et "blanc", mais c'est le mode où la façon de signifier qui diffère.

1. S. Thomas, De Fallaciis, c. 8.

TABLE DES MATIERES

PROEME - LA DIFFICULTE DES <u>REFUTATIONS SOPHISTIQUES</u> (3/2/76)	p.	2
A. Quant à une connaissance distincte.	p.	2
a) Caractères requis à la connaissance distincte d'un objet.	p.	2
b) Application au traité des <u>Réfutations Sophistiques</u> .	p.	4
B. Quant à une connaissance confuse.	p.	4
 COMPLEMENTS AU COMMENTAIRE DU PROEME DES <u>REFUTATIONS SOPHISTIQUES</u>	p.	5
A. Rappel des éléments du proème.	p.	5
a) Propos, division, taxis, nécessité.	p.	5
b) Le discours pratique du sophiste, principe d'ordre du traité.	p.	6
c) Un instrument de prédilection du sophiste: le mot.	p.	7
d) Une belle expression de saint Albert pour l'instrument du sophiste.	p.	9
B. La preuve de l'existence des argumentations apparentes.	p.	10
a) Les difficultés particulières à la lecture de saint Albert.	p.	11
b) L'ordre des questions dans l'étude d'un objet. (4/2/76)	p.	12
c) Considérations sur l'exemple à quatre termes.	p.	14
1. L'analyse de l'exemple, d'après l'exposition d'Aristote.	p.	14
2. L'ordre entre les termes.	p.	17
3. Remarques sur les termes de l'exemple.	p.	18
4. Lecture littérale du chapitre d'Aristote.	p.	24
5. Le commentaire de saint Albert. (18/2/76)	p.	26
1) Le commentaire de la lettre d'Aristote.	p.	26
2) Deux objections.	p.	28

6. L'exemple revêt l'apparence de deux syllogismes.	p. 32
d) L'exemple par lequel Aristote manifeste l'existence d'argumentations apparentes.	p. 33
1. Analyse de l'exemple.	p. 33
2. Une démonstration en puissance.	p. 37
C. Le mot.	(2/3/76) p. 38
a) La nécessité du mot.	p. 41
b) La nature du mot.	p. 42
c) La perfection du mot.	p. 47
1. Similitude de la main.	p. 47
2. La raison de la perfection du mot.	(3/3/76) p. 50
3. Similitude complémentaire: la bouche.	p. 51
D. La notion d'apparence: un "magnum virtute".	
E. Ultime éclairage sur le propos: les fins particulières du sophiste.	p. 57
a) Remarques générales.	p. 57
b) Le commentaire de saint Albert.	p. 59
1. L'énumération des cinq fins.	p. 59
2. La première fin, fin principale.	p. 60
3. Difficultés et solutions sur le nombre et la nature des fins particulières du sophiste.	p. 61
1) "Regurgutio" et "aperte falsum": une même fin?	p. 61
2) "Aperte falsum" et "inopinabile": une même fin?	p. 62
3) Le solécisme: aucun rapport avec la logique?	p. 63
DIGRESSION - LA RAISON, SES DISCIPLINES ET LES TYPES D'ORDRE	p. 65
A. La description des quatre ordres.	p. 65
a) Le premier ordre.	p. 66
b) Discussion du cas de la science mathématique.	p. 67
c) Les trois autres ordres.	p. 72
B. Réponse aux questions.	p. 73
a) Rhétorique et Poétique.	p. 73
b) Mathématique et grammaire.	(9/3/76) p. 78
c) La considération absolue du premier paragraphe du commentaire à l' <u>Ethique</u> .	p. 81

d) Solution.

p. 82

LES MOYENS ET INSTRUMENTS DU SOPHISTE

(10/3/76)

p. 85

A. Les deux principaux types d'instruments.

p. 85

B. Les réfutations "κατά τήν λέξιν", "in dictione", "en dépendance du mot".

p. 86

a) L'homonymie.

p. 88

1. Notes prérequis.

p. 88

2. Le texte d'Aristote.

p. 91

3. Avertissement: ne pas sous-estimer la séduction de ces arguments.

p. 94

1) La logique est une vertu pratique...

p. 94

2) La logique n'est pas une science...

p. 95

3) Le livre 7 de la Métaphysique est dialectique...

p. 96

4. Le commentaire de Sylvester Maurus.

p. 97

1) La division des réfutations sophistiques.

p. 97

2) Le sophisme tiré de l'homonymie.

p. 98

b) L'amphibolie.

p. 99

1. Distinction de l'amphibolie et de l'homonymie.

p. 99

2. Manières d'argumenter communes à l'homonymie et à l'amphibolie.

p. 100

RETOUR SUR TOUTE NOTRE ETUDE - LE COMMENTAIRE DE PACIUS ET LE DE FALLACIIS

(23/3/76)

p. 101

A. Le commentaire de Pacius.

p. 101

a) Un mauvais début.

p. 101

b) Le faux "καί" explétif: toute réfutation sophistique n'est pas un paralogisme.

p. 103

c) A propos de la preuve de l'existence d'argumentations apparentes.

p. 105

1. Une argumentation probable?

p. 105

2. Trois niveaux de connaissance à distinguer dans ce discours.

p. 106

3. L'exemple: tantôt disposition, tantôt confirmation.

p. 107

d) Le discours pratique du sophiste, principe de l'ordre du traité.

p. 109

e) La division: pas de "καί" explétif.

p. 110

f) Les types d'argumentation.	p. 111
g) Les fins particulières du sophiste.	p. 111
h) La division des réfutations.	p. 112
i) La notion de commentaire analytique. (24/3/76)	p. 113
1. Double nécessité d'un commentaire.	p. 114
1) Première cause: un verbe trop bref parce que trop parfait.	p. 114
2) Seconde cause: un verbe qui se contente d'exemplifier.	p. 117
2. Double commentaire analytique.	p. 118
B. Le " <u>De Fallaciis</u> ".	p. 119
a) "Recta et non recta ratiocinatio".	p. 120
b) Définition de la "disputatio".	p. 121
c) Le discours pratique du sophiste.	p. 121
d) La notion de lieu.	p. 122
e) Les sophismes "in dictione".	p. 125
LE SOPHISME TIRE DE L'HOMONYMIE - QUELQUES REMARQUES TIREES DU COMMENTAIRE DE SAINT ALBERT	p. 127
A. Le mot "homonyme".	p. 127
B. La possibilité de l'"aequivocatio".	p. 130
C. La "causa apparentiae" du sophisme tiré de l'homonymie.	p. 132
DIGRESSION - L'EMERVEILLEMENT (30/3/76)	p. 133
COMPARAISON - <u>PREMIERS ANALYTIQUES</u> ET <u>REFUTATIONS SOPHISTIQUES</u> (31/3/76)	p. 144
REMARQUES COMPLEMENTAIRES SUR LES SOPHISMES "IN DICTIONE"	p. 148
A. "Amphibolie" ou "amphibologie" ?	p. 148
B. La distinction entre "homonymie" et "amphibologie".	p. 149

C. L'amphibologie comme telle.	p. 151
D. Sophismes de composition et de division.	p. 152
E. La division des sophismes "in dictione" en six espèces est exhaustive.	p. 153
F. Le sophisme tiré de l'accent.	(31/3/76) p. 155
G. Coïncidence de plusieurs sophismes.	p. 156
H. Le sophisme tiré de la figure du mot.	p. 156