

nature, comme pour grammairien. Car on trouve évidemment chez ceux-ci une communauté dans leur nom, et aussi une différence, dans leur dernière syllabe, puisqu'elle est *-rien* pour l'un et *-re* pour l'autre.

23 Il en est de même quant à la nature (1): en effet, le grammairien est une substance, mais la grammairie une science, c'est-à-dire une qualité et un accident (2).

Si un de ces caractères manque, on n'aura pas des paronymes. Supposons par exemple que, quant au nom, il y ait communauté et différence et, quant à la chose, communauté mais non différence; on n'aura pas alors des paronymes: c'est le cas pour *πάτριος* et *πατριάρχης* (3). Ici, en effet, nous ne parlerions pas de paronymes; car on a exactement la même chose. Supposons encore que soient respectés tous les autres caractères,

1. Dans son commentaire, Olympiodore (19, 19) ajoute ici: *Et, effect, on trouve une communauté de nature, en autant que c'est celui qui a part à la grammairie qui est appelé grammairien, mais il y a aussi une différence de nature...*

2. Cette façon de s'exprimer est quelque peu ambiguë car grammairien, pour autant que rapporté aux attributions, signifie seulement la qualité, et in prædicamentis dicitur, selon qualification significat (S. Thomas, in *Y. Metaph.*, lect. 9 no 894). Mais on peut bien l'entendre, peut-être, si on l'entend dans le contexte de la suite du même texte de saint Thomas: *Ce nom blanc (ou grammairien) signifie par suite la chose, pour autant qu'il signifie la blancheur (ou la grammairie) par mode d'accident, hoc autem nomen alium significat subiectum et consequenti, inquantum significat albedinem per modum accidentis (Ibid.).* En d'autres mots, on pourrait admettre une certaine différence de nature entre *γρμματικός* et *γρμματρίκῃ*, pour autant que le premier peut signifier aussi, et conséquemment, le sujet de la grammairie. Mais cela sans dire avec Avicenne: *significat principalem mentis substantiam, ou prétendre qu'il faut ranger les deux appellations sous des attributions différentes.* Cf. Aristote, *Attributions*, c. 8, 10 a 27-10 b 11.

3. Le grec a deux mots, l'un ou le français n'a que *plateau*.

mais qu'il n'y ait pas communauté quant à la chose; là non plus ce ne seront pas des paronymes, tels *ἡλιόνη* et *ἡλιόνηος*. Supposons encore que soient respectés tous les autres caractères, mais qu'il n'y ait pas différence quant à la dernière syllabe, ce ne seront pas non plus des paronymes, comme dans le cas de *νοῦς*, *la science*, et de *νοῦς*, *la femme*; ce sont là des homonymes et non des paronymes. Supposons encore les autres caractères, sans communauté quant au nom; là non plus, ce ne seront pas des paronymes, comme dans le cas de *virtus* et *d'honnêteté* (1). Il faut donc bien que les paronymes aient tous les caractères susdits, comme dans le cas de la grammairie et du grammairien: dans ce cas, on parle effectivement de paronymie.

Le Phillosophe a embrassé de façon tout à fait concise tous les éléments mentionnés. En effet, en disant d'une autre (2), il a manifesté la communauté et la différence quant à la chose; car si on diffère de quelque chose, il est manifeste qu'on a une communauté avec cette chose; mais si vraiment on diffère d'elle, il est manifeste qu'on a une différence avec elle. Car si on n'avait aucune différence avec elle, il ne serait pas dit qu'on diffère d'elle, mais on serait la chose elle-même. En disant en outre tout en diffèrent... par leur cas, *regardent leur appellation d'après son nom*, Aristote laisse entendre la communauté et la différence du nom. *Grammairien* et *grammairie* diffèrent de fait par la chose,

1. Pour signifier le vertueux, le grec se sert du mot *οὐλόλος*, qui n'a pas le même radical qu'*ἀρετή*, vertu.

2. *ἄλλο τι νοῦς*.

par la fin du nom. Bien sûr, le Philosophe appelle ça l'analogie de la dernière syllabe et non, comme les grammairiens, la différence du nominatif au génitif et au datif.

Il faut savoir que certains disent que les paronymes sont exactement intermédiaires entre les homonymes et les synonymes. En effet, ils communiquent avec eux en autant que les uns et les autres exigent communauté de nom; mais ils diffèrent des homonymes parce que ceux-ci, c'est-à-dire les homonymes, sont des choses tout à fait différentes, tandis que les paronymes communiquent. D'autre part, les paronymes diffèrent des

synonymes parce que ceux-ci comportent une complète communauté des natures concernées, tandis que les paronymes exigent aussi une différence. Il faut remarquer néanmoins que les paronymes ne sont pas exactement intermédiaires, mais qu'ils se rapprochent davantage des synonymes; en effet, ils ont en commun avec eux la communauté et du nom et de la nature; les paronymes ne diffèrent des synonymes que pour autant qu'ils n'ont pas une communauté complète et de la nature, et du nom, mais seulement une communauté incomplète, et qu'ils ont une certaine différence sur ces points. Mais les paronymes ne se distinguent pas par si peu des homonymes; ils s'en rapprochent seulement par la communauté de nom, mais on trouve déjà une différence dans cette communauté. En effet, les homonymes exigent communauté complète du nom lui-même, tandis que les paronymes y veulent une certaine différence. En conséquence, les paronymes se rapprochent davan-

tage des synonymes. (1)

1. Si les paronymes sont plus près des synonymes que des homonymes, il est assez étonnant de voir - selon l'interprétation d'Ammos - qu'ils deviennent des homonymes et non des synonymes lorsque le féminin fait disparaître la différence dans le nom.

(Commentaire au chapitre 2)

1 a 16

Ce qui se dit tantôt comporte composition, tantôt n'en comporte pas. Ce qui se dit avec composition, c'est par exemple: *l'homme court*, *l'homme vainc*; ce qui se dit sans composition, c'est par exemple: *homme, boeuf, court, vainc*.

14. Pour quel motif Aristote a-t-il placé ce qui comporte compo-

sition, avant ce qui n'en comporte pas? C'est pour une bonne raison:

puisque'il veut manifester ce qui se dit sans composition, il en a parlé en second lieu, de façon à proposer du même coup la doctrine qui le concerne. Or, il en manifeste déjà quelque peu la nature lorsqu'il dit:

Ce qui se dit sans composition, c'est par exemple: homme, boeuf, court, vainc.

C'est par ailleurs à dessein qu'Aristote dispose les deux noms ensemble et les deux verbes ensemble: c'est pour éviter qu'on ne croie, en lisant le nom avec le verbe, qu'il parle avec composition.

63

1 a 20

Parmi les êtres, certains se disent complètement d'un sujet, mais ne sont dans aucun sujet: par exemple, *homme* se dit complètement d'un sujet, tel *homme*, mais n'est dans aucun sujet. D'autres sont dans un sujet mais ne se disent complètement d'aucun sujet (par *dans un sujet*, j'entends ce qui est en quelque chose sans que ce soit à titre de partie, et qui ne peut être séparément de ce en quoi il est): par exemple, telle science grammaticale est dans un sujet, l'âme, mais ne se dit complètement d'aucun sujet; et tel blanc est dans un sujet, le corps, - de fait, toute couleur est dans un corps - mais ne se dit complètement d'aucun sujet. D'autres se disent complètement d'un sujet et sont dans un sujet: par exemple, la science est dans un sujet, l'âme, et se dit complètement d'un sujet, la grammaire. D'autres enfin ne sont pas dans un sujet ni ne se disent complètement d'un sujet: par exemple, tel *homme* ou tel *cheval*. Car aucun être de cette sorte n'est dans un sujet ni ne se dit complètement d'un sujet. - Bref, c'est de façon absolue que les êtres individuels et numériquement uns ne se disent complètement d'aucun sujet, mais rien n'empêche quelques-uns d'entre eux d'être dans un sujet; en effet, telle science grammaticale appartient aux êtres qui sont dans un sujet.

15. On s'attendait à ce qu'Aristote fasse maintenant l'étude des

attributions elles-mêmes, mais puisque, avant cet enseignement, il veut proposer une division plus commune en quatre membres, il la fait précéder.

Car c'est en additionnant les nombres de un à quatre que nous formons pour la première fois le nombre dix: c'est en additionnant ainsi un, deux,

trois, quatre que le nombre dix se trouve engendré. En effet, la substance et comme la genèse du nombre dix est le nombre quatre, tout comme celui-ci à son tour naît du nombre deux. Aussi, après avoir divisé ce qui se dit en deux, Aristote divise maintenant les êtres en quatre et ensuite les

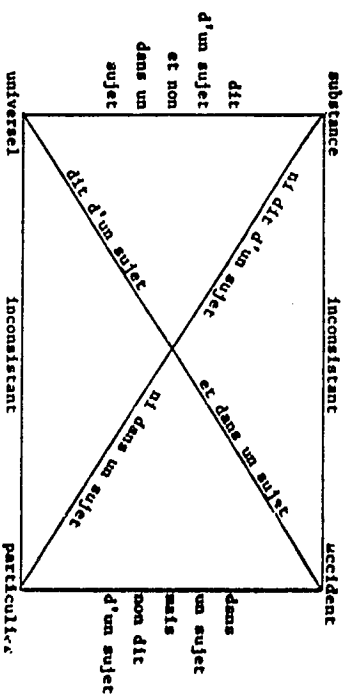
25 deux ensemble en dix: il s'en tient ainsi aux nombres les plus appropriés

à la division et en arrive à leur tout et à leur terme le plus parfait.

Il faut aussi remarquer qu'Aristote effective ici par mode de composition la division des êtres en quatre, mais que plus tard il fait sans composition le dénombrement des dix genres.

Voici la division elle-même. Certains êtres sont universels, les autres particuliers; de plus, certains êtres sont des substances, les autres des accidents. Comme nous l'enseignions dans l'*Isagogê*, il se produit ainsi six paires, dont deux sont inconsistantes tandis que les quatre restantes, c'est-à-dire les subordonnées et les diagonales (1), se tiennent. Ce sont les suivantes: certains êtres sont des substances universelles, les autres des accidents particuliers, et certains sont des accidents universels, d'autres des substances particulières: par exemple, homme et tel blanc ou telle science et blanc et tel homme. Nous pouvons en faire un diagramme:

1. Ces noms inattendus s'expliquent par le diagramme qu'on trouvera quelques lignes plus loin. Selon ce diagramme, les paires subordonnées sont la substance universelle et l'accident particulier; les éléments de chaque paire se trouvent sur les droites verticales du rectangle et ainsi universel est subordonné à substance et particulier à accident. Les paires diagonales sont la substance particulière et l'accident universel; les éléments de ces paires se rattachent au moyen des diagonales qui traversent le rectangle.



Si Aristote utilisait ces mots, son exposé serait clair; mais il a utilisé d'autres noms parce qu'il cultivait l'obscurité, comme on l'a dit, et parce qu'il voulait employer des noms plus appropriés. Il a appelé l'universel *dît d'un sujet* parce qu'il se dit toujours d'un sujet, le particulier *non dît d'un sujet* parce qu'il ne se dit pas d'un sujet (il l'a nommé en niant le précédent); il a appelé l'accident *dans un sujet*, parce qu'il a besoin de quelque autre sujet pour subsister: enfin il a nommé la substance *non dans un sujet*.

De là, il vaut la peine aussi de se demander pourquoi Aristote n'a pas appelé la substance *sujet*, mais l'a nommé par la négation de l'expression signifiant l'accident. Nous dirons d'abord que ce n'est pas toute

substance qui est sujet (en effet, les substances premières et divines ne sont certes pas sujets elles aussi), de telle sorte qu'il est raisonnable de ne pas l'avoir appelée *sujet*. (1) Ensuite, faisant la division des choses, Aristote a voulu l'effectuer à partir de négation et d'affirmation, afin qu'elle soit exhaustive et embrasse véritablement tout, comme si on disait: *Parmi les couleurs, il y a le noir et le non-noir*. En effet, celui qui parle ainsi les embrasse toutes, alors que justement celui qui dit que les couleurs sont le noir et le blanc ne les embrasse pas toutes. Car certes il oublie le jaune, le brun et les autres couleurs. C'est donc bien qu'Aristote ait rendu la division à partir de négation et d'affirmation.

C'est aussi parce que le sujet se dit en deux sens, l'un par rapport à l'existence comme la substance pour les accidents, l'autre par rapport à l'attribution comme les substances particulières pour les substances universelles. Car les substances particulières servent de sujet aux autres non pas pour les faire subsister (car les substances universelles préexistent) mais de façon que les substances universelles puissent se dire d'elles. Si donc Aristote avait présenté de façon absolue la substance comme

1. Cette remarque paraît étrange lorsqu'elle est confrontée à une autre faite par Ammonios dans le chapitre sur la substance et où il précise que les substances divines ne sont pas des substances au sens du traité des *Attributions*. Cela enlève sa valeur à la raison donnée ici. On pourrait même la retourner et dire qu'Aristote aurait dû utiliser le mot *sujet* pour signifier la substance, car il aurait alors indiqué que les substances divines ne sont pas des substances telles que le mot est entendu dans ce traité.

sujet, quelqu'un aurait pu soulever cette objection: *Ne donne-t-il pas comme substances seulement la substance particulière, celle qui sert de sujet d'attribution aux universels?*

C'est en utilisant ces noms qu'il expose les quatre paires, et d'abord, en tant que plus honorable la substance universelle, puis son opposé, c'est-à-dire l'accident particulier; ensuite, Aristote a préféré l'accident universel à la substance particulière, parce que le discours, chez les philosophes, porte sur les universels.

Par ailleurs, il faut examiner comment le philosophe dit: *Parmi les êtres, certains se disent d'un sujet, mais ne sont dans aucun sujet*. Et il faut remarquer qu'ici en parlant des mots il a employé le verbe *se disent*, alors qu'en parlant des êtres (1) il s'est servi du verbe *sont* (2).

16. Des six paires, Aristote se propose maintenant de manifester les quatre que nous avons signalées, c'est-à-dire l'accident particulier,

1. En raison du contexte, nous lisons être au pluriel que οὐδὲν.
2. Cf. Philopon (31, 12), qui dit: *Remarque la rigueur d'Aristote: comment pour signifier le mode d'être il dit: sont, mais pour signifier le mode d'attribution il dit: sont dits*.

la substance particulière, l'accident universel et la substance universelle.

Il commence avec l'accident particulier parce que celui-ci est plus évident et plus simple. Puisque nous saisissons la nature des choses grâce à leurs définitions, Aristote donne de celui-ci sinon une définition du moins quelque chose d'assez analogue à une définition. En quelque chose ressemble à un genre, et ce qui reste, à des différences.

En effet, être en quelque chose se dit de onze façons: en un temps, en un lieu, en un contenant, comme une partie en un tout, comme un tout en ses parties, comme une espèce en un genre, comme un genre en une espèce, comme ce qui a un principe en son principe, comme une forme en une matière, comme en une fin, comme en un sujet, par exemple l'accident en une substance. (1) Dans sa définition de l'accident, Aristote prend donc en quelque chose à la manière d'un genre qui se dit de plusieurs inférieurs.

Il a ajouté sans que ce soit à titre de partie, afin qu'on distingue l'accident des choses qui sont en une autre à titre de parties, par exemple telle main. Car tout en étant en l'homme elle lui appartient cependant comme sa partie. C'est donc pour distinguer l'accident de ces choses qu'Aristote a ajouté sans que ce soit à titre de partie. Par ailleurs, il a ajouté et qui ne peut être séparément de ce en quoi il est, afin qu'on le distingue

1. Cf. Aristote, *Physique*, IV, c. 3, 210 a 14-24. Il faut noter cependant qu'Amménios ajoute à l'énumération effectuée par Aristote. Il y ajoute le fait d'être dans un temps et distingue l'être dans un contenant de l'être dans un lieu de même que l'être dans la matière de l'être dans un sujet.

de tout le reste.

Il faut saisir par ailleurs que certains blâment cette définition quant aux deux vices qui peuvent affecter les définitions, à savoir le fait pour la définition de déborder la chose et d'aller au-delà et aussi le fait d'être insuffisante et de ne pas déterminer toute la chose. Ils disent que la définition ne se convertit pas avec la chose définie, ce qui est une condition nécessaire des définitions en regard de ce qu'elles définissent, comme nous l'avons dit (1). Par exemple, l'homme est un animal raisonnable mortel susceptible d'intellect et de science; cela se convertit: car si on a un animal raisonnable mortel susceptible d'intellect et de science, celui-ci est un homme.

Les uns disent donc que la définition donnée ne convient pas à tous les accidents, d'autres qu'elle convient à d'autres choses à part les accidents. En effet, ces derniers disent que Socrate, lorsqu'il est en un lieu, est en quelque chose et cela non pas comme une partie dans un tout (car il n'est pas une partie du lieu) et sans qu'il lui soit possible d'être séparément de ce en quoi il est (car il lui est impossible d'être séparément d'un lieu). Il résulte de cette définition que Socrate est un accident, ce qui est absurde. Nous répliquons que Socrate est capable

1. Cf. Ammonios, *In Po.*, *γρὴν* *Ἰσαγόγην* (67, 14).

d'être séparément de ce en quoi il est. En effet, même si nous supposons qu'il ait quitté le lieu en lequel il était d'abord, et qu'il soit allé en un autre lieu, il n'en est en rien moins Socrate; tandis que l'accident séparé de son sujet est détruit. En outre, il faut voir que le lieu se rattache à Socrate non pas comme quelque chose qui complète son essence mais comme une conséquence, de même que l'ombre se rattache à quelqu'un qui marche à la lumière mais pas du tout comme quelque chose qui compléterait son essence propre. De plus, à propos de l'accident, il faut réunir le mot *en* au mot *étant* afin d'obtenir ce qui *inhère* à quelque chose (1). Or nous ne disons pas que la substance inhère à un lieu, mais simplement qu'elle y est. Car nous disons cela, je veux dire, *inhérent* à quelque chose, seulement à propos des accidents.

On objecte encore: La forme est dans la matière, or elle n'est pas une partie de la matière et ne peut être séparément de la matière. Par conséquent selon la définition aristotélicienne la forme aussi est un accident.

28 Nous répondons premièrement que la forme est une partie du composé même si elle n'est pas une partie de la matière (en effet, nous disons de la même façon que la main est une partie non pas du reste du corps mais de l'ensemble du corps). (2) Nous ajoutons que la forme est constitutive

1. Ammonius nous dit qu'il faut lire ὑπόρου ἐν, étant en, comme si ce n'était qu'un mot: εὐνοδοχῶν, inhérent à. En latin, cela donnerait *esse in et inesse*. L'ambiguïté de la définition disparaît totalement lorsqu'on la transforme ainsi.

2. L'argument d'Ammonius ne veut que si l'on suppose que pour la forme être dans la matière est équivalent à être dans le composé de matière et de forme. Or rien ne nous autorise à penser que c'est ce que pensait Aristote.

de l'essence de chaque chose et que, lorsqu'elle se corrompt, le sujet se corrompt, alors que l'accident ne complète pas l'essence de son sujet et une fois celui-ci corrompu, son sujet n'en subit aucun dommage. Voilà en réponse à ceux qui prétendent que la définition convient aussi à d'autres choses.

Ceux qui soutiennent qu'elle ne convient pas à tous les accidents disent qu'Aristote a défini seulement les accidents inséparables (1).

Par exemple, le parfum de la pomme se sépare de la pomme et une fois loin d'elle vient à nous; or c'est un accident. Donc s'il est séparé de son sujet, la définition donnée ne le comprend pas. Quant à nous, nous leur répondons que nous résolvons cette difficulté de deux façons. Premièrement, Aristote n'a pas dit *en quoi il était* mais *en quoi il est* (ainsi

le parfum de la pomme ne peut exister séparément de cela en quoi il est au lieu (2) (d'être dans son sujet premier). Car il est soit dans la pomme

totale. En plus, si on lisait le texte ainsi, on pourrait nous répondre que

lorsqu'on dit que l'accident est dans le sujet, on veut dire que l'accident est dans le tout composé de substance et d'accident; mais alors l'accident est une partie d'un tout: ce qui contredit la définition aristotélicienne d'être dans un sujet. Enfin, et de façon beaucoup plus sérieuse, Aristote identifie être dans la matière et être dans un sujet. Cf. Aristote, *Physique*, IV, c. 3, 210a 20: b 22-27; saint Thomas, *In IV Regum*, lect. 4, no 443.

1. Une autre leçon (P) ajoute: Les accidents séparables, disent-ils, ce n'est pas seulement possible qu'ils soient séparés, c'est même nécessaire.

2. Nous écartons la suggestion de Basses, selon laquelle il faudrait lire ὑπόρου plutôt que τόῦ. La leçon τόῦ n'est soutenue par aucun manuscrit. Ensuite, il faudrait alors lire *ne peut être séparément du lieu en lequel il est*; cela impliquerait qu'on entende ce mot *lieu* comme s'il signifiait *substances*. Nous lisons donc bien τόῦ que nous entendons au sens de *au lieu de*. La lecture signifie alors que le parfum, lorsqu'il se trouve dans l'air, ne peut exister séparément de son nouveau sujet, à savoir l'air, quel remplace, qu'il est au lieu de, la pomme.

soit dans l'air). Ensuite, le parfum de la pomme ne vient pas seul à nous, mais avec un peu de la substance de la pomme.

D'ailleurs, un signe de cela, c'est qu'après un long moment, la pomme se rapetisse et se ride; d'où il devient évident qu'il se répand un peu de la substance de la pomme en quoi se trouve le parfum.

Par ailleurs, quelqu'un pourrait objecter: *Toutefois, lorsque la pomme est encore dans l'arbre, le parfum ne nous en arrive pas moins, et sans que la pomme ne se ride; il arrive même que la pomme croisse.* Nous lui répondons: Ignore-tu l'existence de la faculté naturelle de se nourrir et de croître? Ne voyons-nous pas que la croissance a lieu chez tous les animaux? Et pourtant nous n'en concluons sans doute pas qu'ils n'éliminent pas chaque jour. Mais il y a cependant croissance parce que, en raison de la nutrition, il entre plus de choses qu'il n'en sort. Ainsi la nature aidant, non seulement l'élimination est-elle insensibile, mais au contraire la croissance est très sensible. Nous disons donc de même pour la pomme aussi. Car il ne s'ensuit pas de ce que ce qui s'échappe de l'arbre ne nous est pas sensible que rien de sa substance ne se répand hors de lui. C'est que, en raison de la nutrition, la substance qui entre en lui est plus considérable que celle qui s'en échappe.

Par ailleurs, il est possible de manifester cela autrement (1). En

1. Pour comprendre l'argumentation d'Ammosios, il faut savoir que pour Aristote le parfum a une existence dans l'air tout comme les couleurs.

effet, lorsque nous passons près d'un endroit fétide, nous nous obstruons les narines avec une pièce d'étoffe et nous respirons l'air sans sa fétidité. Il en devient manifeste que la fétidité ne peut traverser la pièce d'étoffe. Et c'est à cause de la grosseur de ses parties. Car l'air, lui, étant composé de petites parties, passe. D'où il est manifeste que l'odeur, elle, vient à nous avec une part de la substance de son sujet.

Voici encore autre chose qui le montre: la fumée qui s'exhale de l'encens et qui s'offre tout de suite à la vue, à cause de l'abondance de l'exha-

De même que les couleurs passent de l'objet à l'œil en passant par l'air qui leur sert de sujet et de médium, de même le parfum se rend à l'odorat en passant par l'air (cf. Aristote, *De l'âme*, II, c. 7, 419 a 25 - b 35; c. 9, 421 b 9, 17 - 19; cf. aussi saint Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 78, a. 3, c.). Il faut savoir en plus que le *Timée* de Platon présente une théorie différente, à savoir que tous les sens, et donc l'odorat, reçoivent une impression sensible en raison d'une émanation physique qui provient de l'objet (cf. *Timée*, 45 b - d, 65 c - d, 67 b et 67 c; comparer le texte d'Ammosios à 66 d). Etant donné ces deux positions, Ammosios présente d'abord une réponse à l'objection qui s'harmonise avec la théorie d'Aristote, pour ensuite, plus longuement, répondre à la même objection en ayant pour toile de fond la théorie de Platon présentée dans le *Timée*. A partir de ce moment-ci, il présente quelques arguments qui soutiennent que la bonne explication serait plutôt la seconde, à savoir que le parfum affecte le sens de l'odorat en se portant physiquement, c'est-à-dire dans son sujet original, jusqu'à l'organe du sens. Il semblerait donc qu'Ammosios, en dernière analyse, n'accepterait pas purement et simplement l'explication de la sensation qu'Aristote nous a laissée. Il serait peut-être difficile de recorder le platonisme d'Ammosios sur ce point de physique à son aristotélisme fidèle en regard de la définition de l'accident.

Si on lit ces deux derniers arguments comme si Ammosios cherchait tout-à-propos à prouver que le parfum n'existe pas séparément d'un sujet, il faudrait voir une pétition de principe dans le premier de ceux-ci.

raison et de la grosseur des parties de la substance qui sert de sujet.

Comme on l'a déjà dit, *en quelque chose* s'entend de onze façons: en un temps (en effet, la guerre de Troie ou la guerre du Péloponnèse a eu lieu en un certain temps); en un lieu (en effet, nous disons que Socrate est en un lieu, par exemple au Lycée); en un contenant (1) (car nous disons que le vin est dans la cruche; être en un lieu diffère d'être en un contenant, en ceci que le contenant est un lieu qu'on peut transporter, le lieu un contenant qu'on ne peut transporter). Ensuite, on parle d'une partie dans un tout comme le doigt dans la main ou la main dans l'ensemble du corps; d'un tout dans des parties (car nous disons qu'on peut voir tout l'homme dans ses parties mais non dans une partie (2)); d'une espèce dans un genre, comme l'homme dans l'animal (3); d'un genre dans une espèce comme l'animal dans l'homme (4). On parle aussi de ce dont il y a principe en son principe (car nous disons que cette chose est en son principe (5)); d'une forme dans une matière, comme la forme humaine

1. Une autre leçon (F) se lit: *Principalement en un temps, comme l'été au temps du Déluge; déclinément, en un lieu, comme un prêtre dans le temple;ivotamment en un contenant comme du vin dans une coupe...* Cette leçon ajoute quaternement, cinquièmement, et ainsi de suite devant les quatre, cinquième sens et ainsi de suite.
2. Une autre leçon (F) dit à la place de ce qui se trouve ici entre parenthèses: *Par exemple, Socrate dans ses membres propres: tête, pieds et mains; il n'est pas en un membre mais en des membres.*
3. Une autre leçon (F) dit: *Par exemple, l'homme, qui est dans l'animal, c'est-à-dire dans la division d'animal.*
4. Une autre leçon (F) dit: *Par exemple, l'animal, qui est dans l'homme, c'est-à-dire dans la définition de l'homme.*
5. Une autre leçon (F) ajoute: *Dernière dit: "Toutes choses sont en Dieu comme en leur cause efficiente."*

ne (1) dans la matière ou la figure triangulaire ou quadrangulaire dans l'airain. Nous disons aussi (2) dans un but comme la médecine est dans un but, la santé (3); dans un sujet: par exemple, l'accident est dans une substance (4).

Quelqu'un pourrait objecter qu'on considère le genre en une espèce et l'espèce en un genre au sens du tout en des parties et de parties en un tout. Nous répondons à cela que le tout ne conserve pas son existence hors de l'ensemble de ses parties propres, alors que le genre conserve son existence du moment qu'une seule espèce ou un seul individu le conserve. Car Socrate est à la fois Socrate et homme et animal. Ainsi il est manifeste qu'une seule partie ne constitue pas le tout complet mais qu'une seule espèce implique le genre complet.

Ensuite, nous ayant expliqué l'accident particulier, le philosophe nous donne un exemple de l'accident universel et dit: *D'autres se disent complètement d'un sujet et sont dans un sujet.* Ensuite, après avoir donné 30 des exemples des accidents universels et particuliers, il poursuit maintenant

1. Une autre leçon (F) dit: *Comme la forme de la statue dans l'airain.*
2. Une autre leçon (F) dit: *Comme dans la cause finale, par exemple le lit est dans un but, le sommeil des hommes; car le lit est fait pour le sommeil des hommes, ou dans ce but.*
3. Littéralement: *La médecine est dans la santé.* La langue française ne parle pas ainsi. Cependant, nous en trouvons l'équivalent dans des expressions comme *en vue de, dans le but de.*
4. Une autre leçon (F) se lit ainsi: *L'accident dans la substance, par exemple le blanc dans le corps.* Par ailleurs, il faut avoir qu'on peut parler de parties d'un tout, mais jamais d'un tout des parties. On parle plutôt d'un tout en des parties.

nant, disant à propos de l'exemple de la substance particulière: D'autres enfin ne sont pas dans un sujet ni ne se disent complètement d'un sujet. Puis il ajoute ce principe-ci: Bref, c'est de façon absolue que les êtres individuels et numériquement uns ne se disent complètement d'un sujet. Il veut montrer par là qu'aucun individu, accident ou substance, n'est attribué à quelque chose. En outre, Aristote divise et sépare les accidents individuels des individus qui subsistent par eux-mêmes.

De façon absolue peut s'entendre en trois sens: au sens de proprement, ou de seulement, ou d'universellement. Aristote l'a employé ici au sens d'universellement; ainsi il dit: C'est de façon universelle que les êtres individuels et numériquement uns... (1) Par ailleurs, dans notre commentaire sur l'*Isagogè* de Porphyre (2), nous avons décrit longuement tous les sens en lesquels on dit *individuel*. Cependant, nous dirons maintenant de combien de façons on dit le mot *un*. Car celui-ci aussi se dit de plusieurs façons. Un *spécifiquement*: par exemple, nous disons qu'en

tant qu'hommes, Socrate et Platon sont uns spécifiquement; ou bien un *génériquement*: par exemple, lorsque nous disons qu'homme, boeuf et cheval sont uns génériquement en tant qu'animaux; ou un numériquement: par exemple, lorsque nous disons que Platon est un. Enfin, on appelle aussi un l'individu: ce qu'Aristote lui-même fait ici, par souci de clarté.

Donc, les êtres individuels, c'est-à-dire les êtres numériquement uns, ne se disent jamais complètement d'un sujet; mais on en trouve souvent dans un sujet: par exemple, tel blanc dans un corps. C'est pourquoi Aristote a ajouté: Rien n'empêche... puisqu'ils ne sont pas tous dans un sujet. Car Socrate n'est pas dans un sujet, mais telle science grammaticale, comme il le dit aussi lui-même, est dans un sujet, l'âme.

Et pour parler universellement, les êtres qui, n'étant pas des substances, sont numériquement uns ne se disent complètement d'aucun sujet et sont dans un sujet.

1. A la place des deux lignes qui suivent, une autre leçon (h) se lit comme suit: Individu se dit de plusieurs façons. En effet, on dit l'individu ce qui est naturellement indivisible comme la monade et le point, mais aussi ce qui est difficile à diviser tout en restant cependant divisible, comme le dicunt. On appelle aussi individu ce qu'on ne peut diviser en espèces comme Socrate et Platon, et encore ce qui est apte par nature à être divisé tout en ne l'ayant pas encore été, comme un champ. Ainsi, on appelle l'un individu ce que fait précisément Aristote par souci de clarté. - Cette leçon enlève de la suite de son texte les phrases qui seraient des redites de ce passage. - Le mot trouvé signifie ce que signifierait le mot *individu* si on tenait plus compte de l'étymologie de ce dernier. Le français a, à toutes fins pratiques, limité ce mot à un des quatre sens du mot grec trouvé.

2. On ne trouve pas de fait ces considérations sur ce mot, dans le commentaire sur Porphyre qui nous est parvenu.

(Commentaire au chapitre 3)

1 b 10 Quand quelque'être s'attribue complètement à quel-
qu'autre comme à un sujet inférieur, tout ce qui se dit
complètement de l'attribut se dira complètement aussi
du sujet. Par exemple, homme s'attribue complètement
à tel homme, et l'animal complètement à l'homme: donc
l'animal s'attribuera complètement aussi à tel homme.
Et en effet l'individu humain est à la fois homme et
animal.

17. Cet enseignement (1) porte sur l'essence (2) universelle (3).

31 Quand quelque chose s'attribue essentiellement (4) à autre chose, dit

1. Nous préférons rendre τοδόσκινα par *enseignément*, en raison du
contexte, et nous appuyant sur le commentaire de Philopon (38, 19), qui
dit: Νόσ τεκταί εἰς τὸν τοῦ καὶ ὁμοειδίου ὁμοειδισμῶν... *Μετέ-
ναι, Ἀριστοτελὲς φησὶ ποιεῖν τὸν ἐκείνου ἐκείνου ὡς ἐκείνου* comme à
un sujet inférieur.
2. Οὐλοῦσα.
3. A la place de cette phrase, une autre leçon (H) dit: *Le Philo-
sophe parle maintenant de l'essence universelle et donne des exemples qui
portent sur elle. Il dit donc: Quand quelque être...*
4. Οὐλοῦσος.

Aristote, et que quelque chose d'autre s'attribue ensuite à cet attribut,
le deuxième attribut s'attribuera aussi au premier sujet.

A cela quelque'un aurait pu objecter: Si vraiment tout ce qui se
dit de l'attribut s'attribuera aussi au sujet, le genre s'attribuera
aussi à l'homme, puis que le genre s'attribue à l'animal et l'animal à
l'homme. Mais ce n'est pas exactement ce que le Philosophe a dit. Voici
ce qu'il a dit: *Tout ce qui se dit complètement de l'attribut, c'est à-
dire en tant que signifiant sa nature et caractérisant son essence, se
dira aussi de son sujet.* Il a bien fait d'ajouter: *comme à un sujet
inférieur*, au sens d'essentiellement et de réellement. Car si quelque
chose s'attribue accidentellement à l'attribut, cela ne se dira pas néces-
sairement aussi du sujet. En effet, le genre est attribué à l'animal
accidentellement et relativement.

1 b 16 Lorsque les êtres sont génériquement autres et ne
sont pas subordonnés entre eux, leurs différences spé-
cifiques sont autres aussi, par exemple les différences
d'animal et de science. En effet, le terrestre, l'aé-
rien, l'aquatique et le bipède sont des différences
d'animal, mais aucune de celles-ci n'en est une pour
science. Car une science ne diffère pas d'une autre
science par le fait d'être bipède.
Par ailleurs, rien n'empêche que les différences
des genres subordonnés soient les mêmes. Car les genres
supérieurs s'attribuent aux genres qui leur sont infé-
rieurs, de sorte que tout ce qui est différence pour
l'attribut le sera aussi pour le sujet.

18. Aristote propose quelques lemmes qui seront utiles à son ensei-

gement. Il dit que les différences spécifiques des choses complètement autres généralement ne sont pas les mêmes, par exemple pour la substance et la quantité. En effet, les différences de la substance sont l'animé et l'inanimé, et celles de la quantité le continu et le discret. Donc autres sont les différences lorsque les genres sont différents.

Par ailleurs, l'expression *génériquement autres* s'entend en plusieurs sens (en effet, on dit autres les genres qui sont complètement séparés les uns des autres, comme la science et l'animal, et ceux qui ne sont pas complètement séparés, comme l'aérien et l'aquatique: car ces choses ont comme genre commun l'animal; on dit aussi autres les genres subordonnés comme substance et corps). C'est pourquoi Aristote a ajouté: *... et ne sont pas subordonnés entre eux*. Car pour les genres subordonnés il peut se faire que les différences soient les mêmes, par exemple mortel et non mortel, et raisonnable et non raisonnable sont des différences à la fois du vivant et de l'animal.

En outre, c'est bien d'avoir dit: *spécifiques*. En effet, voici des différences qui restent les mêmes pour des genres différents: nous disons: *Certaines instruments sont apodés: par exemple, un encensoir et un pilon et ainsi de suite; d'autres sont munis de pattes: par exemple, un bœuf et un lit et des choses semblables*. Et nous disons pareillement des animaux que les uns sont apodés et les autres munis de pattes. Cependant ces différences ne sont pas des différences spécifiques; elles ne sont pas même dites proprement, mais seulement selon une certaine analogie.

19. Les différences peuvent diviser les genres de plusieurs façons. Par exemple, raisonnable et non raisonnable sont des différences de l'animal, mais on pourrait aussi diviser l'animal à partir de la permanence de la vie, en disant mortel et immortel, et à partir du lieu, en disant aérien, aquatique et terrestre, et à partir du mode de transport, en disant muni de pattes et apode. Et ces différences sont autres. Aristote, en utilisant comme exemple la division tirée du lieu a aussi inséré des différences tirées d'un autre critère de division; c'est à dessein: il veut: il montrer que cela ne change rien de prendre les différences tirées d'un autre critère. (1)

20. Or, il a bien fait de dire: *Rien n'empêche...* Car les différences des genres subordonnés ne sont pas nécessairement les mêmes; les différences essentielles des genres subordonnés sont toujours tout à fait les mêmes, mais les différences accidentelles ne le sont pas toujours. C'est pourquoi il a ajouté: *Rien n'empêche...* Il arrive souvent cependant qu'elles soient les mêmes en raison de la règle précédente: *Tout ce qui se dit de l'attribut se dira aussi du sujet*.

1. Il paraît étonnant à première vue qu'Aristote ait ajouté dans son exemple *bipède*, lequel ne divise pas l'animal selon le même point de vue que les trois différences précédentes. Amonios explique la chose en disant qu'Aristote veut ainsi faire voir que quel que soit le critère de division, les différences spécifiques des genres différents seront tout à fait autres.

(Commentaire au chapitre 4)

1b 25 Ce qui se dit sans aucune composition a l'une des significations suivantes: substance, quantité, relation, lieu, temps, position, possession, action ou passion.

21. Aristote nous a d'abord fourni la division en quatre membres: la substance universelle, la substance particulière, l'accident universel et l'accident particulier. Il nous donne maintenant la division en dix membres et il nous la donne à l'aide d'exemples, afin de nous conduire d'abord à une certaine omniaissance de ceux-ci, pour ensuite nous donner un enseignement bien articulé à propos de chacun.

Cette doctrine a rapport avec ce qui a été présenté plus haut, quand Aristote disait: *Ce qui se dit tantôt comporte composition, tantôt n'en comporte pas (1)*. C'est faisant suite à cela qu'il dit maintenant: *Ce*

1. 1a 16.

qui se dit sans aucune composition... (1)

Or en disant: ... *sans aucune*... Aristote manifeste qu'il existe plusieurs compositions. En effet, ou bien on tirerait dans un mot simple une composition quant à la signification, comme quand je dis: 'œuvre' (2) (je signifie alors à la fois moi-même et l'action); ou bien l'expression se dit avec composition, mais ce qu'elle signifie est simple, comme dans: *animal rationnable mortel* (car l'expression est composée, alors que ce qu'elle signifie, c'est l'homme). Les expressions peuvent aussi être composées aux deux points de vue, comme quand je dis: *Socrate se promène*, ou être simples aux deux points de vue, comme ces attributions. Or, bien sûr, Aristote effectue maintenant la division des expressions sans aucune composition, c'est-à-dire des dix attributions.

1b 27 Pour le dire en gros, substance, c'est par exemple: homme, cheval; quantité, c'est par exemple: de deux coudées, de trois coudées; qualité: blanc, grammairien; relation: double, moitié, plus grand; lieu: au lycée, à l'agora (3); temps: hier, l'an dernier; position:

1. 1b 25.
2. Le grec, comme le latin, présente certaines formes simples du verbe qui se rendent ordinairement en français par une expression composée. *ἵππευ, αὐτοῦ, ἡ δὲ δόξα*. Cependant, on pourrait en trouver l'équivalent en français, comme dans l'échange suivant: *Que fais-tu donc? - 'Course (après mon autobus)'*.
3. *ἄνωγος* a affirmé que les attributions ne comportent aucune composition, c'est-à-dire ni quant au sens, ni quant au mot. Même en grec, cela fait difficulté. On a ici: *ἐν Ἀντιόχει, ἐν δρόμῳ*. On avait aussi plus haut: *πρὸς τὴν*. Et en français, c'est encore plus patent: de deux coudées, de trois coudées, etc...

est couché, est assis; possession: est chaussé, est armé;
action: couper, brûler; passion: être coupé, être brûlé.

22. C'est par amour de la nature humaine (1) qu'Aristote nous fournit sommairement l'explication des attributions. Il procède ainsi afin de nous conduire à une première connaissance de la doctrine qui les concerne et afin que, par là, nous devenions en mesure d'examiner distinctement chaque attribution en particulier. C'est dans cette ligne qu'il dit qu'homme et cheval sont substance. Mais il faut sous-entendre que sont aussi substance tout le reste des êtres qui subsistent par eux-mêmes et n'ont besoin de rien d'autre pour exister.

Voilà pour la substance. Pour ce qui est des autres attributions, nous les comprendrons avec facilité en suivant la lettre. (2)

1. *φύσιν*, par amour de l'homme ou, plus précisément, par amour de l'intelligence humaine et de sa nature. En somme, il n'était pas requis, en soi, d'exemplifier tout de suite chacune des attributions. Mais Aristote est animé d'un amour profond pour l'intelligence humaine et, qui plus est, d'un amour réglé, c'est-à-dire respectueux des exigences de sa nature, qui sont par exemple de procéder d'une connaissance confuse à une connaissance plus distincte et d'abstraire toute connaissance à partir du singulier. Car quand on aime vraiment, on ne demande pas ce qui dépasse les aptitudes de ce qu'on aime. Aussi Aristote présente-t-il d'abord les attributions par mode d'exemples, en fournissant ainsi une connaissance confuse et liée au singulier; partant de là, l'intelligence humaine pourra plus facilement s'élever à la doctrine plus distincte proposée dans la suite du traité.

Pour mieux saisir le sens de l'expression d'*Ammonios*, on peut la rapprocher d'une expression dont se sert saint Augustin, en une occasion où il veut exprimer l'opposé de l'attitude d'Aristote comme une grande cause d'erreur: c'est à cause d'un amour immature et perverti de la nature qu'il se trompe, *immatura et perverso rationis amore falluntur* (Sur la Trinité, I, c. 1, no 1).

2. Une autre leçon (H) ajoute: *Il faut cependant signaler ici que*

23. Le fait de pâtir est opposé à celui d'agir et Aristote en a fait une attribution, c'est-à-dire celle de la passion. Or le fait d'être possédé est opposé à celui d'avoir. Aussi, certains se demandent comment il se fait qu'Aristote n'ait pas formé pour lui une attribution spéciale qui serait celle de l'être possédé et qu'il ait formé seulement celle de la possession. Notre réponse est que ce fait d'être possédé peut se ranger sous l'attribution position, alors que le fait d'avoir ne peut se ranger sous aucune autre attribution; aussi est-ce pour cela qu'Aristote a été contraint d'établir pour lui une attribution spéciale.

Par ailleurs, certains prétendent que tous les êtres ne peuvent pas se ranger sous les dix attributions. Car sous quelle attribution rangerons-nous donc le point et la privation? A propos du point, nous répondons qu'Aristote traite maintenant de choses connues par le sens et à la multitude; or justement, le point n'est pas en lui-même quelque chose qui puisse subsister, mais il est en somme un principe pour les autres choses. Car quelque'un pourrait soulever la même difficulté au sujet de la matière et de la forme; cependant, comme nous le dirons (1), l'exposé d'Aristote ne porte pas sur la substance simple supérieure au composé, ni sur la sub-

toute qualité se trouvant dans un sujet n'a pas la même type de sujet. Certaines existent dans un corps, comme le chaud et le froid; d'autres ont l'être dans une âme, comme la géométrie. La philosophie, voulant initier par ses exemples les deux types de la qualité, les désigne en disant: Qualité: blanc, grammairien. Il prend comme exemple de la qualité qui est dans un sujet corporel le blanc, et de celle qui a l'être dans une âme, le grammairien.

1. Nous lisons: *ὡς εἴθε*, au lieu de *ὡς ἔοικεν*. Cf. *Ammonios* (35, 10).

tance simple inférieure au composé, mais sur la substance composée (1)).

Par ailleurs, certains ont prétendu que la privation se range sous la même attribution que l'habitus (2), du fait que les opposés se rangent sous la même attribution. Quant à nous, nous disons qu'elle ne se range pas du tout sous l'une des attributions. Car ce sont des attributions des êtres tandis que la privation n'est pas un être, mais une privation d'être.

244

Aucune de ces expressions, en elle-même et par elle-même, n'affirme (ni ne nie), mais c'est par la composition de ces expressions entre elles qu'une affirmation (ou une négation) se trouve produite.

24. Voulant nous faire entendre qu'il ne se propose pas maintenant de déterminer de l'affirmation et de la négation, Aristote dit qu'aucune des attributions ne signifie en elle-même et par elle-même du vrai ou du faux (3). Car si je dis: *Socrate est promène*, et s'il se trouve qu'il se promène, j'ai dit vrai; et sinon, j'ai dit faux. Et il en va pareillement pour les négations. Tandis que même si je dis *homme dix mille fois*, je ne dis ni vrai ni faux, et pareillement si je dis *est promène*.

1. Ammonios concède que le point n'entre sous aucune attribution, mais il répond que les attributions n'ont pas à le contenir, tout comme il en est pour la matière et la forme. Aristote ne traite que de ce qui est composé, complet, dit-il, et non de ce qui en est seulement principe.

2. *Elus, possessif, habitus (espèce de la qualité)*.

3. Une autre leçon (M) ajoute: *Ce qui saurait justement le propre de l'affirmation*.

On pourrait objecter que si l'on dit: *Ne promène (1)*, on dit vrai ou faux (car s'il se trouve qu'on se promène, on dit vrai; sinon, on dit faux). Nous répondons que celui qui a dit: *Ne promène*, a compris en puissance le *je*; c'est comme s'il avait dit: *Je ne promène*.

Par conséquent, même ici le pronom a dû se lier au verbe pour que soit produit du vrai ou du faux et c'est parce qu'une seule attribution en elle-même et par elle-même ne pouvait le faire. Ainsi est-il manifeste qu'aucune attribution n'est en elle-même et par elle-même une affirmation ou une négation et que c'est composées les unes avec les autres que les attributions en forment. Par exemple, dans: *un homme est promène*, c'est et de la substance et de l'action qu'est née l'affirmation. Et c'est en ajoutant au milieu la particule négative que l'on produit une négation; par exemple: *un homme ne est promène pas*. (2)

25. La plupart des textes qui paraissent corrects n'ont pas:

... ou une négation... C'est que si aucune attribution ne signifie une

35 affirmation, à plus forte raison encore ne pourra-t-elle signifier une négation. Car il faudrait pour cela qu'il y ait en plus une particule négative. Aussi par exemple soupçonnera-t-on davantage l'attribution

1. Cf. supra, p. 83, note 2.

2. En grec, la particule négative se place ordinairement entre le sujet et le verbe. De là la remarque d'Ammonios comme quoi la particule négative se place au milieu, pour former la négation.

action de signifier une affirmation qu'une négation.

2 a 7

En effet, toute affirmation (ou négation) paraît bien être soit vraie soit fausse, tandis que rien de ce qui se dit sans aucune composition n'est vrai ni n'est faux; par exemple: homme, blanc, court, vaïnc.

27. Aristote ajoute parait parce que ce n'est pas dans tous les cas que l'affirmation et la négation disent manifestement ou le vrai ou le faux (1). Si on dit par exemple: 'Couru ou 'Couru pas (2); dans ces cas, en effet, il y a en puissance le mot *je* de sous-entendu; c'est pour cela qu'Aristote a dit: parait. C'est ou bien pour cette raison, ou bien il faut admettre que le mot parait est superflu, ou encore c'est qu'il y a eu erreur de copiste, ou enfin c'est pour dire: *Ainsi est-ce l'avis de tous.*

1. Où *ἐνδύει* ἡ ἀντίφρασις ἀντιφρασίᾳ, οὐδὲν ἔστιν ἡ ἀντίφρασις ἐνδύει. Le texte grec tel quel se lit: *Antiphrase ce n'est pas dans tous les cas que l'affirmation dit vrai, ni dans tous les cas que la négation dit faux.* La remarque est trop simpliste pour être d'Amonios et en plus elle ne cadre pas avec la suite du texte. Aussi avons-nous remanié le texte pour le lire de la façon suivante: Où *ἐνδύει* ἡ ἀντίφρασις, καὶ ἡ ἀντίφρασις ἀντιφρασίᾳ ἐνδύει.

2. Cf. *supra*, p. 83, note 2.

DEUXIEME SECTION

QUELQUES INTERROGATIONS MAJEURES

EN VUE D'ECLAIRER LA NATURE

DU TRAITE DES ATTRIBUTIONS

traité où Aristote répond à cette triple intention du problème avec une particulière distinction.

Dans ce traité De l'Art que nous avons entre les mains, Aristote propose d'abord un problème, dans lequel il satisfait à trois conditions nécessaires à n'importe quel problème. Car celui qui fait un problème poursuit trois intentions. D'abord de rendre son auditeur bienveillant; deuxièmement, de le rendre docile; troisièmement, de le rendre attentif. (1)

Dans la composition du problème, donc, les interrogations considérées ont fort peu à changer, du moins quant aux plus essentielles d'entre elles. Ainsi, ce sera toujours en faisant connaître la dignité ou l'utilité de son enseignement que le maître réussira à susciter la bienveillance de son élève; ce sera toujours par une réflexion sur les principes de l'ordre de l'enseignement - fin et moyens - que l'intelligence acquerra la docilité requise (2); enfin, c'est la conscience de difficultés propres qui garantira l'attention nécessaire.

1. S. Thomas, *In I da Ania*, lect. 1, no 2. *In quatuor articulis, quibus dicitur quod magister, priusquam doceat, debet habere tres intentiones. Prima est ut audientem benevolentem faciat. Secunda ut docilem. Tercia ut attentum faciat.*

2. Il faut se garder de se laisser conduire par l'usage ordinaire de ces mots à croire qu'il s'agit d'assurer des dispositions morales. Ce que vise proprement le problème, ce sont une bienveillance, une docilité et une attention intellectuelles. Par exemple, la docilité de l'intelligence consiste à ce que celle-ci se trouve apte à recevoir un enseignement particulier, comme on en aura tout de suite une indication si l'on porte attention à l'étymologie du mot: *docilis*, c'est-à-dire *capax*, d'être enclin.

Il le rend bienveillant en lui montrant l'utilité de la science; docile, en le prévenant de l'ordre et de la division du traité; attentif, en lui prouvant la difficulté du traité. (1)

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'on retrouve à peu près la même liste chaque fois qu'un auteur veut énumérer les différents éléments du problème. Les quelques différences dépendront tantôt de ce qu'on vise en une seule interrogation une information contenant plusieurs éléments susceptibles d'être distingués (c'est nettement ce que fait saint Thomas): tantôt de ce qu'on songe plus spécialement à tel enseignement particulier où l'un ou l'autre est si manifeste de lui-même que le maître, surtout si son verbe est concis, ne se donnera pas la peine de le mentionner; tantôt, inversement, parce qu'on tient compte de tel autre enseignement où on doit accorder une attention toute spéciale à un élément qui n'a ordinairement aucun ou peu besoin d'être manifesté. Il n'y aura pas sans intérêt, pour le vérifier, d'ajouter au précédent texte de saint Thomas les listes fournies par Ammonios et Simplicios au début de leurs commentaires respectifs au traité des *Attributions*.

Il y a lieu de se demander combien de considérations doivent précéder l'explication de tout traité d'Aristote et quelles elles sont. A notre avis, elles sont au nombre de six. Il y a d'abord le propos du traité...

1. S. Thomas, *In I da Ania*, lect. 1, no 2. *Per se quidem reddidit ostendendum utilitatem scientiarum: docilem, praemonstrando ordinem et distinctionem tractatus: attentum adhibendo difficultatem tractatus.*

Deuxièmement, en plus du propos, quelle *utilité* tire-t-on-nous du traité, si cela n'apparaît pas déjà manifestement de par le propos (car cela arrive dans bien des cas). Troisièmement, quelle est la *place* du traité. Quatrièmement, quelle est l'*explication* de son titre, si celui-ci aussi n'était pas tout à fait évident, comme pour le traité *De Ciel*, ou celui *De la Génération et de la Corruption*. Cinquièmement, si le traité est *authentiquement* d'Aristote ou non... Sixièmement, il faut chercher quelle est la *division des chapitres*. Car de même que celui qui examinerait chacun des membres et des articulations de l'homme connaîtrait très bien aussi le tout qui en est composé, à savoir l'homme, de même aussi celui qui a parcouru les chapitres en lesquels le traité est divisé connaîtra très bien le traité lui-même. (1)

La liste de Simplicios est à peu près la même, si ce n'est qu'elle comporte un élément de plus.

Il restait à se demander combien de considérations importantes il faut expliquer avant les traités d'*Aristote* et quelles elles sont. Et ce sont le propos, l'*utilité*, la raison du titre, l'*explication* du titre, la question à savoir si le livre est *authentiquement* du philosophe, la *division des chapitres*. Il n'est peut-être pas sans intérêt de chercher aussi *sous quelle portée* de la philosophie le traité doit être placé. (2)

Les raisons que nous venons de mentionner ne doivent cependant pas laisser ignorer que parmi ces éléments il s'en trouve un si capital qu'il a toujours besoin d'être manifesté, ou tout au moins énoncé: c'est le propos.

1. Ammonios (7, 15). C'est nous qui soulignons. Cf. supra, p. 21.
2. Simplicios (8, 9). C'est nous qui soulignons.

Le propos, c'est en somme, ainsi que le dit Ammonios, le *scopus* (1), la cible que se propose l'*archer* et en vue d'atteindre laquelle il bande son arc.

Ainsi que l'*archer*, par exemple, a une cible vers laquelle il tire et qu'il veut atteindre, de même aussi celui qui écrit quelque chose vise quelque fin et s'applique à l'atteindre; il faut donc que le lecteur s'informe de ce que cela peut bien être. (2)

C'est le propos qui justifie chaque considération particulière, à la fois quant à ce qu'elle contient, quant à la place qu'elle occupe et quant au mode qu'elle emprunte. Bref, celui qui saisit le propos sait où il est et où il va; celui qui l'ignore erre au hasard d'un lieu à un autre.

Le propos correctement compris limite notre pensée et la dirige en droite ligne, afin que nous n'allions pas sans raison d'une chose à l'autre mais que nous rapportions tout à lui. (3)

On comprendra qu'un élément aussi capital en tout enseignement requière une attention tout à fait spéciale lorsqu'on aborde une doctrine aussi ardue que celle qui fait l'objet du traité des *Attributions*. C'est

1. Le grec se sert du même mot pour désigner le propos et la cible; à noter.
2. Ammonios (7, 17). Cf. supra, p. 21.
3. Simplicios (8, 13).

pourquoi, notre intention étant de recueillir les notions les plus utiles à une bonne intelligence de la nature de ce traité, nous nous fixerons comme premier objet de réflexion d'en déterminer le propos avec la plus grande clarté possible.

Chapitre I

L'ambiguïté du propos des *Attributions*

Nous ne sommes bien sûr pas les premiers à nous soucier du propos des *Attributions*. C'est sans doute le traité d'Aristote qui s'est attiré le plus l'attention de commentateurs, et, comme on vient de le voir, certains de ceux-là ont insisté dès le début de leur commentaire sur l'importance de mettre en lumière le propos du traité.

Cependant, à ce qu'il nous semble, même les meilleurs commentateurs de ce traité ne sont pas arrivés à jeter sur son propos une lumière qui le dégage totalement de l'ambiguïté fondamentale que lui vaut sa situation toute particulière, à la frontière de la logique et de la métaphysique.

A. Les attributions et la logique.

Si l'on veut bien se fier à la tradition, qui ne se dément jamais sur ce point, le traité des attributions est un traité logique. Or la considération propre de la logique ne vise pas les choses réelles: le nom et le moyen terme n'existent pas comme tels dans la réalité, hors de l'intelligence. Il devrait en être de même des attributions: ce devraient être des entités logiques et le propos du traité des attributions ne devrait pas concerner directement les choses réelles.

Cependant, tout au long de son traité, Aristote paraît continuellement parler des choses réelles elles-mêmes et de leurs propriétés. Dès le début, Aristote définit et distingue entre eux les êtres homonymes, synonymes et paronymes. Puis, après une brève remarque sur les expressions simples et composées, il présente une division des êtres selon un double principe. Le premier de ces principes - ce qui est dit et ce qui ne est dit par d'un autre - s'approprie assez bien à un traité logique. Mais le second - ce qui est et ce qui n'est pas dans un autre - semble plutôt concerner les êtres réels eux-mêmes. Surtout quand Aristote va jusqu'à préciser que de ne pas être dans un sujet appartient à ce qui, se trouvant en une chose sans en constituer une partie, ne peut être affirmé de ce

en quoi il est (1).

Fit dans le corps même du traité, la substance, la quantité, la relation, la qualité, et toutes ces choses qu'Aristote appelle des attributions, ne semblent-elles pas devoir être des êtres réels? Aristote n'attribue-t-il pas à la substance la propriété de ne pas être dans un sujet? Et à la quantité celle d'être égale ou inégale? Quoi de plus lié à la réalité que de tels attributs?

Bien plus, discutant d'une sixième propriété de la substance, Aristote oppose catégoriquement la substance, objet de ce traité, à l'opinion, objet de la logique qui dirige l'intelligence composée. Et cela justement sur ce point que la substance est susceptible de recevoir sciemment les contraires tandis que l'opinion, de vraie devenant fausse, ne reçoit ces contraires que dans l'intelligence.

Si, bien sûr, on admet toujours cela, que l'émancipé et l'opinion sont aptes à recevoir les contraires. Mais de fait, cela n'est pas vrai. En effet, l'émancipé et l'opinion ne sont pas dits aptes à recevoir les contraires par le fait de recevoir quelque chose en eux-mêmes, mais par le fait que la modification est survenue à quelque chose d'autre. En fait, c'est pour autant que la chose est ou n'est pas, c'est dans cette mesure que l'émancipé est dit être vrai ou faux, et non parce qu'il est en lui-même apte à recevoir les contraires. Car à parler absolument, ni l'émancipé ni l'opinion ne sont en rien changés par quoi que ce soit, de sorte qu'ils ne seront pas aptes à recevoir les contraires, puisque rien ne leur arrive à eux-mêmes. Mais

1. Aristote, *Attributions*, c. 2, la 25.

la substance, elle, c'est parce qu'elle reçoit les contraires en elle-même qu'elle est dite apte à recevoir les contraires. En effet, elle reçoit la maladie et la santé, la blancheur et la noirceur. Et c'est par le fait de recevoir en elle-même chacun des accidents de ce genre qu'elle est dite apte à recevoir les contraires. (1)

De telles observations font ressortir nettement le caractère tout à fait paradoxal du traité des *Attributions*. Selon toute apparence, on aurait là un traité logique consacré à l'étude des choses réelles. Le moins que l'on puisse dire pour sûr, en tout cas, à ce moment-ci, est que ce traité, rattaché par toute la tradition à la direction du premier acte de la raison, considère la réalité de beaucoup plus près que le reste de la logique ne le fait.

B. Les *Attributions* et la métaphysique.

Le traité des *Attributions*, nous venons de le voir, paraît bien traiter des choses réelles, c'est-à-dire considérer les choses selon la nature et les propriétés qu'elles revêtent dans leur existence réelle. Ce caractère original, s'il détermine nettement ce premier traité des

1. Aristote, *Attributions*, c. 5, 4b4-16. C'est nous qui soulignons.

autres traités logiques, le rapproche étroitement de la métaphysique. Car s'il en est ainsi, quelle différence restera-t-il entre les propos respectifs des *Attributions* et de la *Métaphysique*?

D'ordinaire, on accorde que les deux traités ont le même objet et on fait cette distinction que le premier considère cet objet sous une lumière logique, c'est-à-dire en tant qu'être de raison, et le second sous une lumière naturelle, c'est-à-dire en tant qu'être réel. Mais après les observations que nous venons de faire, - lorsque par exemple on a appris dans le traité logique que la substance possède la propriété de recevoir les contraires du fait qu'elle est apte à les recevoir par une modification réelle d'elle-même, - on ne peut plus se satisfaire d'une réponse aussi universelle. On sent le besoin de plus de précision. La substance dont parle ainsi le traité logique présente beaucoup trop l'apparence d'une chose réelle.

Le traité logique paraît d'ailleurs à ce point parler d'autres réels que certains interprètes modernes identifient à toutes fins pratiques le propos de l'un et l'autre traité. C'est ainsi qu'on peut lire chez Tricot, en annotation à sa traduction de la *Métaphysique*:

Sur la notion d'*οὐσία*, cf. supra A, 3, 983a27, note. On devra se reporter à *Griffiths*, 3, qui expose une théorie plus élaborée, notamment en ce qui concerne la substance seconde (*δεύτερα οὐσία*), à savoir les espèces et les genres, qui s'oppose à la substance première (c'est-à-dire id est *ἐνυδατον* id est *ὕλη*). (1)

1. Aristote, *Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, J. Vrin, 1970, t. 1, p. 273, note 2. Cf. aussi p. 270, note 3. C'est nous qui soulignons.

Comme différence de point de vue d'un traité à l'autre, Tricot relève seulement, semble-t-il, la plus ou moins longue élaboration des remarques d'Aristote. De sorte qu'il peut nous renvoyer légèrement de l'un à l'autre pour complètement.

Aussi, s'il y a vraiment lieu de distinguer entre les propos des *Attributions* et de la *Métaphysique*, la distinction doit donc être très subtile. Et pourtant, il faut bien qu'il y ait une telle distinction. Car on en relève des effets, si on lit les deux traités de façon plus attentive. C'est ainsi que la substance, la quantité et leurs *arètes* ne se définissent, ni ne se divisent toujours de la même façon selon que c'est le logicien ou le métaphysicien qui les considère.

Le logicien définit la substance par le fait de n'être pas dans un sujet et lui accorde de tantôt se dire, tantôt ne pas se dire d'un sujet, l'appelant substance seconde dans la première éventualité, substance première dans la deuxième. Le métaphysicien, lui, refuse le nom de substance à tout ce qui se dit d'un sujet.

On appelle substance ce qui ne se dit d'aucun sujet. (1)

Si l'on poursuit sa lecture, on rencontrera encore semblable mésentente quand il s'agira de diviser la quantité. Voyons d'abord la division offerte par le logicien:

1. Aristote, *Métaphysique*, VII, c. 13, 1038 b 15.

La quantité est soit discrète, soit continue et elle se constitue soit de ce dont les parties ont une position entre elles, soit de ce dont elles n'en ont pas. La quantité discrète, c'est par exemple le nombre et le discours, tandis que la quantité continue, c'est la ligne, la surface, le corps, et c'est en outre, à part ceux-là, le temps et le lieu. (1)

Plus loin, Aristote appelle par soi ces quantités pour les distinguer de quantités par accident. Et il nomme alors explicitement comme quantité par soi le temps, l'opposant au mouvement, dit quantité seulement par accident.

Seules sont dites proprement quantités celles que nous avons énumérées et toutes les autres le sont dites par accident. C'est, en effet, en considérant celles-là que nous disons aussi quantités les autres. Par exemple, le blanc est dit grand parce que la surface est grande; et l'action est dite longue, de même que le mouvement grand, parce que le temps est long. Car ce n'est pas en elle-même que chacune de ces entités est dite quantité. Si par exemple on veut dire combien longue est l'action, on la définit par son temps, en disant une année ou quelque chose de la sorte. (2)

Or le métaphysicien, pour sa part, range le temps avec le mouvement, c'est-à-dire parmi les quantités par accident.

Certaines des quantités dites telles par accident le sont, comme on a dit quantité le musical et le blanc, par le fait que ce à quoi elles appartiennent soit quantités; les autres le sont comme le mouvement et le temps; car on appelle ces derniers des quantités, et des quan-

1. Aristote, *Attributions*, c. 6, 4 b 20 - 25.

2. *Ibid.*, 5 a 38 - 5 b 6. C'est nous qui soulignons.

ités continues, en raison de la divisibilité de ce dont ils sont les propriétés; et là je veux dire non pas le mobile lui-même mais ce qu'il a parcouru. Car c'est pour autant que cela est quantité que le mouvement l'est aussi, et pour autant que le mouvement l'est que le temps est lui-même quantité. (1)

Comment expliquer de telles différences entre les exposés du logicien et du métaphysicien, sinon par une diversité certaine, sinon évidente, entre leurs propos respectifs? Bien sûr, on pourrait suggérer - bien des interprètes modernes ne se feraient pas de scrupule à se contenter de ce type d'explication - que ces textes opposés sont simplement le signe d'une contradiction - ou, plus charitablement, d'un développement - dans la pensée d'Aristote. Mais laissons ces jugements gratuits à l'intelligence contemporaine assez imbuë d'elle-même pour accepter facilement qu'une contradiction qui lui saute aux yeux ait complètement échappé à un esprit comme Aristote et ensuite à tous ses commentateurs. Il vaudrait beaucoup mieux, avant d'opérer pour de telles démissions, - qui n'ont pour seul effet, somme toute, que de tuer notre étonnement, - de chercher si ces apparentes anomalies ne pourraient pas nous suggérer une voie pour éclairer la distinction encore obscure entre les propos des deux traités.

Saint Thomas nous a donné l'exemple, à propos de la division de la quantité, de cette attitude plus féconde. Voici comment il rattache à une diversité de propos les différences observées entre la division du logicien et celle du métaphysicien.

1. Aristote, *Métaphysique*, V, 1020 a 26 - 32.

On doit comprendre que, dans les *Attributions*, le Philosophe fait du temps une quantité par soi, alors qu'ici il en fait une quantité par accident; c'est qu'alors il a distingué les espèces de la quantité selon diverses raisons de mesure. Car le temps, mesure extrinsèque, mesure selon une raison d'extrinsèque de celle dont use la grandeur, mesure intrinsèque. Et c'est pourquoi Aristote le propose alors comme une autre espèce de la quantité. Mais ici il considère les espèces de la quantité par rapport à l'être même de la quantité. Et c'est pourquoi les choses qui n'ont un être de quantité que par d'autres choses, par exemple le mouvement et le temps, Aristote ne les pose pas ici parmi les espèces de la quantité, mais comme des quantités par accident. (1)

Il reste toutefois difficile de comprendre cette notion de *mesure* par laquelle saint Thomas caractérise le point de vue du logicien sur la quantité. Il faudra parvenir à une saisie plus distincte du propos du traité des *Attributions* pour rendre vraiment compréhensible cette notion - et toute autre invoquée pour expliquer d'autres considérations dans le traité. On peut néanmoins signaler tout de suite que l'opposition entre le logicien et le métaphysicien à propos de la quantité revient, selon saint Thomas, à une opposition entre la quantité *comme être* et la quantité *comme mesure*; or qui dit mesure dit une intelligence qui mesure, c'est-à-

1. S. Thomas, *In V Metaph.*, lect. 18, no 986. *Sciendum est autem, quod Philosophus in Praedicamentis posuit tempus quantitatem per se, cum hic ponit ipsum quantificationem per accidentis; quia ibi distinguit species quantitatis secundum diversos rationes mensurae. Aliam enim rationem mensurae habet tempus, quod est mensura extrinsèque, et magnitudo, quod est mensura intrinsèque. Et ideo ponitur ibi ut alia species quantitatis. Hic autem considerat species quantitatis quantum ad ipsum esse quantitativum. Et ideo illa, quae non habent esse quantitativum nisi ex alio, non ponit hic species quantitativae, sed quantitates per accidentis, ut motum et tempus. C'est nous qui soulignons.*

dire une intelligence qui connaît.

Il y a beaucoup d'autres occasions où le logicien et le métaphysicien paraissent s'opposer dans leur façon de départager les êtres. Si-gnons encore un cas particulièrement frappant: la division en ce qui est par soi et ce qui est par accident. Le logicien, on le sait bien, partage les êtres en ceux qui sont et ceux qui ne sont pas dans un sujet, c'est-à-dire en ce qui est par soi, la substance, et ce qui est en cette substance comme en son sujet, l'accident, lequel comprend les neuf autres attributions.

Mais le métaphysicien parle un tout autre langage, lorsqu'il veut distinguer les différents sens du mot *être*. Après avoir indiqué qu'il faut reconnaître un être par soi et un être par accident, il rattache à l'être par soi tout ce qui est signifié par les dix attributions logiques, rapportant l'être par accident à tout autre chose.

D'autre part, tout ce que signifient les figures d'attribution est dit être par soi. Car elles signifient l'être en autant de façon qu'il est dit. Donc puisque, parmi les choses qui sont attribuées, les unes signifient ce qu'est la chose, d'autres la quantité, d'autres la qualité, d'autres la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, d'autres le temps, pour chacune de celles-ci être signifié la même chose. (1)

Selon le métaphysicien, donc, les diverses attributions logiques

1. Aristote, *Métaphysique*, V, c. 7, 1017 a 22-27.

sont les signes des divers types d'êtres par soi désignés par le mot analogue *être*. Voilà encore une bien grande divergence de vues. Mais si l'on ne cède pas, ici non plus, à la facilité de sous-estimer le Philo-sophe, on trouvera encore là la trace d'une divergence certaine de propos. Car un signe n'est pas ce dont il est le signe: la fumée, étant le signe du feu, ne peut être le feu lui-même: il faut donc absolument que les attributions logiques, signes des modes de l'être par soi, soient autre chose que ces modes de l'être par soi qui intéressent le métaphysicien.

On le voit de mieux en mieux, il est d'une nécessité capitale de déterminer exactement le propos du traité des *Attributions*, si l'on veut parvenir à une profonde intelligence du traité dans son ensemble et ap-précier la portée véritable de chacune des considérations qui y prennent place.

Chapitre II

Amonios et le propos des *Attributions*

Nous avons annoncé dès le début que la difficulté extrême des questions qui nous occupent nous impose avec une insistance toute particulière le devoir de tirer d'abord tout le profit possible de l'enseignement de nos prédécesseurs. Cette exigence ne s'est pas trouvée satisfaite du seul fait que nous ayons rapporté globalement, fût-ce avec la plus grande fidélité, leur doctrine sur les notions prérequises à l'intelligence des *Attributions*. Il faut encore, pour chaque question particulière que nous soulevons, revenir examiner attentivement leur doctrine sur le point concerné et bien faire ressortir les difficultés qu'elle suggère et laisse irrésolues. A cette fin, nous garderons le même procédé, choisissant de nouveau Amonios pour interprète privilégié de leur pensée.

A. L'interprétation d'Amonios en elle-même.

Interprétant le propos des *Attributions*, Amonios croit le rendre assez rigoureusement en affirmant qu'il y s'agit de traiter des mots qui *signifient les choses par l'intermédiaire des concepts* (1). On comprendra mieux ce qu'il veut dire si on veut bien examiner comment il en vient à établir un tel scopos pour ce traité.

Son premier pas dans cette direction est de rappeler trois opinions différentes entre lesquelles se sont départagés la plupart de ses prédécesseurs sur ce problème: les uns ont cru qu'il s'agissait dans ce traité d'exposer une doctrine concernant les mots; d'autres ont pensé que c'étaient les choses elles-mêmes qui y étaient visées; et les derniers liaient le propos aux concepts par lesquels la raison se représente les choses. Et en cela, chacun se croyait légitimé de citer Aristote à son appui.

Il faut savoir que les commentateurs ont différencié d'opinion à ce sujet: certains ont cru que le Philo-sophe détermine des mots, d'autres des choses, d'autres encore des concepts. Chacun fait prévaloir ce qu'il dit à partir de certaines expressions tirées du traité. Ceux qui croient qu'il s'agit des mots disent que c'est manifestement les mots qu'Aristote divise lorsqu'il dit:

1. Amonios (9, 17). Cf. *supra*, p. 25.

Ce qui se dit tantôt comporte composition, tantôt n'en comporte pas. Ceux qui sont en faveur des choses disent que ce sont manifestement celles-ci qu'Aristote divise lorsqu'il dit: Parmi les êtres, certains se disent complètement d'un sujet, mais ne sont d'aucun sujet.... Ceux qui sont en faveur des concepts disent qu'après avoir complété l'exposé des dix attributions, Aristote dit:

À propos des genres, ces considérations sont suffisantes. Or, disent-ils, il est manifeste que les genres sont postérieurs aux choses et se trouvent dans l'intelligence. C'est pourquoi aussi Porphyre dit: La description que nous venons de faire du concept genre ne pêche donc ni par excès, ni par défaut. Ainsi, semble-t-il, d'après lui, le propos concernerait seulement des concepts. (1)

Ainsi qu'on le constate, chacune des trois positions est défendable et les textes invoqués paraissent bien les soutenir déterminément. Conséquemment, selon que l'on veut écarter l'une ou l'autre d'entre elles, on se voit tenu de montrer comment les textes correspondants ne disent pas vraiment ce qu'ils semblent pourtant très clairement impliquer. Ammonios, néanmoins, choisit une autre voie. Se refusant à la fois à choisir et à rejeter aucune de ces opinions, il soutient que ce qui paraît la opposition irréductible entre les commentateurs d'Aristote est simplement l'effet d'une vision incomplète du propos de son traité.

En soutenant ces positions, tous semblent être en désaccord, mais en réalité tous disent vrai, quoique non pas complètement mais partiellement. Un peu comme si, pour définir l'homme, quelqu'un disait que c'est un animal, un autre qu'il suffit de dire seulement qu'il est rationnable et un autre encore que c'est un mortel; les trois diraient du vrai, mais aucun ne donnerait une définition complète. (2)

1. Ammonios (9, 21 - 9, 11). Cf *supra*, p. 24.
2. *Ibid.* (9, 12-16). Cf *supra*, p. 25.

Chacune de ces positions, affirme Ammonios, touche à un aspect particulier du propos et il faut les réunir toutes pour couvrir le propos en son entier.

Or le propos du Philosophe est ici de traiter des mots qui signifient les choses par l'intermédiaire des concepts. (1)

Pour le montrer, Ammonios s'emploie à manifester que, de quelque point de vue que l'on préfère se placer, on est fatalement amené à concéder que le propos doit englober aussi les deux autres, si l'on veut bien s'attarder à un examen attentif des implications du point de vue choisi.

Celui qui parle de l'une de ces trois choses comme étant le propos implique nécessairement aussi les deux autres. (2)

Par exemple, si on veut que le traité porte sur les mots, on ne peut quand même pas lui assigner de parler de mots qui ne signifient pas des choses, ni faire abstraction de ce que l'on ait d'abord dû concevoir les choses concernées avant de les signifier par des mots.

En soutenant que le traité porte sur les mots, on veut dire sur les mots doués de sens (en effet, il n'y a, chez les philosophes, aucune étude concernant des mots dénués de signification). Par ailleurs, ces mots doués de sens signifient des choses, et ce, bien sûr, par l'intermédiaire de concepts (car lorsqu'on dit quelque chose, c'est après en avoir formé le concept qu'on le dit). Ainsi discutera-t-on de toute façon nécessairement des trois. (3)

1. Ammonios (9, 17). Cf *supra*, p. 25.
2. *Ibid.* (9, 18).
3. *Ibid.* (9, 19).

On voit facilement que l'argument d'Ammonios se fonde sur ce que les mots considérés dans un traité de philosophie sont nécessairement des mots doués de sens. Partant de là, il lui devient facile d'intégrer choses et concepts à un propos tourné vers les mots: on ne peut guère soutenir qu'on pourrait se désintéresser du sens des mots considérés.

Ammonios adresse un argument à peu près semblable à ceux qui restent le propos aux choses: dans un traité de philosophie, ce sont des choses réelles qu'on étudie, on a besoin de mots pour les signifier et il faut les concevoir pour les nommer.

Il est sûr, encore, que ceux qui prétendent que le propos porte sur les choses doivent eux-mêmes revenir au millieu. Puisque certaines choses n'existent qu'en pure imagination, comme le cerf-bouc et toutes les choses de ce genre, et que d'autres existent réellement, on ne prétendra sûrement pas que le philosophe traite de ce qui n'existe qu'en pure imagination et on admettra que son propos concerne plutôt ce qui est et existe réellement. Or ces choses, ce ne sera pas en les montrant du doigt qu'Aristote nous transmettra une doctrine à leur sujet, mais en usant de mots qui les signifient par l'intermédiaire de concepts. (1)

Enfin, signalé-t-il brièvement, il faut parler de la même manière aux partisans des concepts.

Quant à ceux encore, qui croient que le propos est seulement les concepts, nous leur dirons que les concepts sont concepts des choses et que celui qui les enseigne les enseignera par les mots qui les signifient. (2)

1. Ammonios (9, 24). Cf. *supra*, p. 26.
2. *Ibid.* (10, 3).

Ammonios paraît alors très justifié de conclure que ces trois points de vue sont tout à fait indissociables et que l'on doit les allier pour formuler correctement le propos du traité du Philosophe.

Ainsi, quel que soit celui des trois que l'on pose comme propos, on devra nécessairement admettre les deux autres avec lui. Nous avons donc raison de dire qu'il s'agit pour le Philosophe de déterminer des mots qui signifient les choses par l'intermédiaire des concepts. (1)

A cette argumentation tirée de l'opinion de commentateurs antérieurs, Ammonios ajoute un argument de convenance. La tradition a toujours vu dans les *Attributions* à la fois le premier traité de toute la logique et le premier traité de l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Il conviendra donc tout à fait que ce traité examine à la fois les mots, comme premier traité logique, et les choses, comme premier traité philosophique, y ajoutant encore ce qui occupe une position intermédiaire entre les mots et les choses: les concepts.

Et cela est vraisemblable, puisque le traité que nous avons sous la main est le premier, à la fois de la philosophie rationnelle et de toute la philosophie aristotélennne. En tant, bien sûr, que premier de la philosophie rationnelle, il donne un enseignement sur les mots, et en tant que précédant aussi le reste de la philosophie aristotélennne, il effectue une division des êtres, c'est-à-dire des choses. De là, il

1. Ammonios (10, 7). Cf. *supra*, p. 27.

est manifeste que cela se fait par l'intermédiaire des concepts. En effet, lorsqu'on enseigne les extrêmes, on enseigne aussi nécessairement le milieu. (1)

Bref, selon Ammonios, le propos du traité des *Attributions* est triple: les mots, les choses et les concepts et l'unité de ce propos apparemment multiple provient de ce qu'on entend considérer les mots signifiant les choses par l'intermédiaire des concepts que la raison s'en forme.

B. Les difficultés de cette interprétation.

Sans nous arrêter au caractère purement dialectique de l'argumentation d'Ammonios ni à la grande faiblesse de ses principes de manifestation, il faut regarder de près la façon dont il énonce le propos des *Attributions* et vérifier si, entre autres choses, elle satisfait à la double exigence posée dans le précédent chapitre: Ammonios nous fait-il clairement percevoir comment le traité des *Attributions* constitue bel et bien un traité logique? et un traité différent des autres traités logiques?

1. Ammonios (10, 8). Cf. supra, p. 27.

On verra de fait à l'examen que formuler ainsi le propos des *Attributions* donne naissance à plusieurs difficultés, sans répondre le moins du monde au désir de distinction que nous venons de rappeler.

a) Manque d'unité.

Une première difficulté saute aux yeux: la multiplicité d'un tel propos. Malgré de louables efforts d'Ammonios pour rattacher toutes ces pièces en un propos unique, ce sont trois propos qu'il nous présente, trois propos très différents de nature et qui englobent à peu près tout ce qui peut intéresser la vie intellectuelle: les choses réelles, les concepts que la raison s'en forme et les mots qu'elle assigne à les signifier.

L'interprétation d'Ammonios ressemble, en quelque sorte, à la réponse maladroitement d'un jeune étudiant en géométrie qui, interrogé sur le propos de sa discipline, énumérerait tout ce qui y touche de près ou de loin. La géométrie, avancerait-il peut-être, se propose l'étude des choses rondes, carrées, triangulaires, rectangulaires... ainsi que du vocabulaire utile pour en parler. Ce n'est pas une réponse absolument fautive, mais que la géométrie doit effectivement toucher tous ces objets, de près ou de loin. Mais cela reste nettement insuffisant pour rendre compte de la nature de la géométrie comme telle: on ne perçoit pas là le propos par-

ticulier qui justifie l'élaboration d'une discipline distincte de toute autre.

Il en est de même quand on veut affecter au traité des *Attributions* la tâche de discuter des mots qui signifient les choses par l'intermédiaire des concepts ou encore les choses significées par les mots à travers les concepts. Que trouve-t-on là d'assez particulier pour exiger une étude spéciale?

b) Confusion entre êtres logique et réel.

On se fera une évidence encore plus forte du caractère insuffisant du propos ainsi énoncé, quand on voudra s'y appuyer pour distinguer le traité des *Attributions* des traités qui risquent le plus d'être confondus avec lui.

Ainsi, vouloir que son propos inclue les choses réelles, si partiellement cela soit-il, met le traité des *Attributions* en grand risque d'être assimilé à la *Métaphysique* ainsi, jusqu'à un certain point, qu'à l'ensemble de la *Physique*. On ne croira tout de même pas s'en tirer en signalant cette différence que les *Attributions*, en plus, traitent aussi des mots et des concepts. Serait-ce vraiment une différence, on se trouverait à redire la *Métaphysique* et toute la philosophie naturelle aux proportions d'un traité des *Attributions* tronqué des deux tiers de son propos. Mais

de plus, même cette différence est fautive: la philosophie naturelle s'intéresse aussi aux mots et aux concepts. Car oubliera-t-on le cinquième livre de la *Métaphysique*? Niera-t-on au traité *De l'âme* toute juridiction sur l'étude des concepts?

En somme, présenter le propos des *Attributions* sans plus de distinction que ne le fait Ammonios laisse dans l'ombre un point absolument capital: comment les choses considérées par le logicien, si tant est qu'il les considère, différent-elles des choses considérées par le métaphysicien et le naturaliste? Tant que l'on ne manifestera pas cette différence avec la plus grande clarté, on sera constamment exposé à confondre telle ou telle considération du logicien avec une considération semblable du métaphysicien. A preuve la confusion de cette nature que l'on rencontre en bien des points du commentaire d'Ammonios.

Citons, à titre d'exemple tout à fait clair, certaines remarques de ce dernier, au moment d'expliquer la troisième propriété qu'Aristote attribue à la substance. Toute substance, dit d'abord Aristote, semble bien signifier tel être déterminé (1). Mais ce qui va surprendre le plus celui qui n'a pas encore bien saisi le propos d'Aristote et de quel sujet exactement il parle, c'est l'insistance mise dans la précision qui suit immédiatement:

En ce qui concerne les substances premières, bien sûr,

1. Aristote, *Attributions*, c. 5, 3b 10.

Il est incontestablement vrai qu'elles signifient tel être déterminé. Car ce qu'elles expriment est un être numériquement un. (1)

Ammonios voit tout de suite et exprime nettement le problème que pose une remarque semblable à qui croit qu'Aristote traite ici de choses réelles.

Après la critique des deux prémisses propres de la substance, Aristote est passé au troisième. Ainsi allons-nous examiner leur ordre, puis nous demander pourquoi l'usage de l'expression *tel être déterminé* et troisième même nous demander pourquoi l'usage du verbe actif *signifier* et non du verbe passif *être signifié*. En effet, *signifier* appartient aux mots et *est d'être signifié* qui appartient aux choses. (2)

Même qu'on ne peut souhaiter, semble-t-il, une conscience plus nette du problème. Aristote déclare que la substance première *signifie* un être déterminé (cf. *de iv*). Cette substance première, étudiée dans le traité des *Attributions*, est donc à distinguer des individus réels eux-mêmes, puisqu'elle les *signifie*. Socrate, tel que vu par ce traité, *signifie* - et n'est donc pas le même que - l'individu réel qui porte ce nom. Si la substance première était effectivement un individu réel, Aristote aurait dû parler au passif et attribuer à la substance première d'être *signifiée*. Ou encore simplement dire que la substance première est tel être déterminé.

1. Aristote, *Attributions*, c. 5, 3b10, c'est nous qui soulignons.
2. Ammonios (48, 12, note). C'est nous qui soulignons.

Or Ammonios, qui voit pourtant et relève la difficulté pour ce passage de s'accorder avec sa conception du propos du traité, n'est pourtant pas conduit pour cela à la rectifier. Il s'ingénie, par quelque tortueuse subtilité, à faire du verbe actif du philosophe un verbe passif.

Enfin, Aristote a dit *signifier* parce que parfois il transmet la propriété de la chose au mot et la propriété du mot à la chose; en disant par exemple *Socrate marche*, on transmet l'action au mot *Socrate*; et en disant *L'homme pense*, on lui transmet ce qui est propre à l'âme, le fait de penser; enfin, en disant *L'homme construit*, on lui transmet ce qui appartient seulement au corps. (1)

Malgré une tendance assez générale des commentateurs de ce traité d'Aristote à en concevoir le propos à la façon d'Ammonios, on ne peut pas dire qu'ils n'aperçoivent jamais l'insuffisance d'une telle interprétation. A témoin Olympiodore, disciple d'Ammonios, qui, bien qu'il adopte la façon de parler de son maître, cherche à éviter les difficultés que nous venons

1. Ammonios (48, 12, note). Il faut noter toutefois que l'éditeur de l'Académie de Berlin n'a pas retenu ce passage et le précédant comme appartenant au manuscrit le plus sûr du commentateur authentique d'Ammonios. Cependant, on remarque en plusieurs autres endroits, mais moins explicitement qu'ici peut-être, la même tendance d'Ammonios à identifier l'attribut logique avec l'être réel (cf. 54, 18; 55, 2).

On retrouve d'ailleurs cette tendance plus ou moins clairement exprimée dans tous les principaux commentaires à ce traité: cf. par exemple le commentaire de Cajetan où on lit: *Aristote propose ici une deuxième division, dans laquelle il faut noter qu'il y a quatre choses: deux réelles et deux de la raison, qui divisent la totalité de ce qui se trouve dans les Attributions, à savoir la substantialité (et l'accidentalité), l'universel et la particularité. - Secunda divisio ponitur hic, in qua notandum est quod quatuor res sunt: due reales et due rationis, secantes universitatem secundum quatuor in predicamentis sunt, scilicet substantialitas (et accidentalitas), universalitas et particularitas. (In Categ., c. 2)* C'est nous qui soulignons.

de relever. Ce faisant, il confirme le bien-fondé de nos réticences et nous procure comme une indication confuse de la voie dans laquelle nous devrions nous engager pour parvenir à plus de distinction.

Nous disons donc que le propos des *Attributions*, ce sont les mots et les concepts et les choses. Or examiner les mots en tant que mots est l'œuvre de la Grammaire, examiner les concepts en tant que concepts, celle de l'étude de l'âme, et examiner les choses en tant que choses, celle de la philosophie première. Donc, puisque le présent traité n'est ni de la philosophie première, ni une étude de l'âme, ni un écrit de grammaire, il n'examinera pas les choses en tant que choses ni les concepts en tant que concepts ni les mots en tant que mots; il examinera les mots en tant qu'ils signifient les choses à travers les concepts. Donc le but des *Attributions* est de discuter au sujet des mots qui signifient les choses à travers les concepts; et pour le dire simplement, on discute au sujet des mots et des choses et des concepts quant à la relation qu'ils ont entre eux. (1)

c) Confusion entre les *Attributions* et les autres traités logiques.

Il faut bien l'admettre, le propos formulé par Ammonios ne permet aucunement de distinguer entre cette considération logique portant sur les attributions et les réflexions réservées au sage. Mais on doit dire plus: on n'y trouve pas non plus grande aide pour saisir la différence de

1. Olympiodore (21, 4). C'est nous qui soulignons.

ce traité avec le reste de la logique. En effet, le reste de la logique ne s'occupe-t-il pas tout autant des mots, des concepts et des choses? Lorsque, dans la considération du second acte de la raison, le logicien analyse un discours, tel: *Socrate est homme*, ne considère-t-il pas encore des mots qui signifient des choses par l'intermédiaire de concepts? Car quand on juge que ce discours signifie le vrai, c'est aux mots qu'on pense; et dire de ce discours qu'il signifie le vrai, c'est reconnaître la vérité de l'opinion, c'est-à-dire du concept, que la raison s'est formée et a rendue en ces mots; enfin, on ne peut juger de la vérité appartenant à ces mots et concepts sans une référence explicite aux choses réelles concernées: ceux-là sont vrais pour autant que l'individu réel Socrate, ainsi conçu et nommé homme, est réellement homme. Par conséquent, considérer les mots qui signifient les choses par l'intermédiaire des concepts couvre tout autant le propos du reste de la logique que celui du traité des *Attributions*. Si Ammonios dit vrai, il reste au moins qu'il s'exprime de façon beaucoup trop générale.

Pour lui rendre justice toutefois, il faut reconnaître qu'il s'efforce longuement par la suite de distinguer le propos des *Attributions* de celui des autres traités logiques. C'est cependant une nouvelle considération qu'Ammonios introduit là; il reprend tout du début plutôt qu'il ne confirme ou précise son exposition antérieure. Mais voyons si nous y trouvons réponse à nos difficultés.

Pour saisir plus exactement ce propos, rappelons donc ce que nous avons dit un peu auparavant. Nous disons qu'il y a deux parties à la philosophie, la partie théorique et la partie pratique, et que la partie théorique vise la connaissance du vrai et du faux,

La partie pratique la distinction du bien et du mal. En chacun de ces domaines, cependant, s'insinuent comme vraies des notions qui ne le sont pas, et comme bonnes des choses qui ne le sont pas. Aussi, pour ne pas se laisser tromper par elles, les hommes ont besoin de quelque instrument capable de distinguer de telles choses pour eux, de sorte qu'en l'utilisant comme une échelle et une règle, ils admettent ce qui s'y ajuste et écartent ce qui ne s'y ajuste pas. Cet instrument, c'est la démonstration. (1)

Voici donc qu'Ammonios s'efforce de dessiner le contexte plus général où viendra s'insérer la considération propre au traité qui nous intéresse. Il situe d'abord le besoin de la logique toute entière dans l'ensemble de la vie de l'intelligence humaine: cette dernière veut un instrument grâce auquel elle puisse efficacement juger de ce qui est vrai et de ce qui est faux, trancher entre ce qui est bien et ce qui est mal. Cet instrument, ce sera la démonstration, à l'élaboration de laquelle est ordonnée toute la logique. Par suite, chaque traité, à l'intérieur de la logique, sera consacré à assurer l'une des étapes nécessaires à la composition de la démonstration.

Puisque donc nous voulons connaître la démonstration et que la démonstration, par ailleurs, est un syllogisme, il faut d'abord chercher ce qu'est le syllogisme considéré en lui-même. Mais puisque même le syllogisme considéré en lui-même n'est pas une chose simple mais en est une composée - comme son nom lui-même l'indique, il est en effet un certain assemblage de discours -, il faut donc apprendre d'abord les éléments dont il est composé: ce sont les propositions. Or puisque les propositions elles-mêmes se composent d'un sujet et d'un

1. Ammonios (10, 15). Cf. *supra*, p. 27.

attribut, que les noms tiennent lieu de sujets et les verbes d'attributs, il faut d'abord examiner ces derniers. (1)

Il faut maintenant délimiter le domaine propre du traité des attributions. C'est à quoi s'emploie Ammonios en se livrant à un curieux va-et-vient entre mot et syllabe.

Mais eux aussi (les noms et les verbes) se composent de syllabes. Cependant, ces dernières ne signifient rien par elles-mêmes, de sorte que le philosophe n'en fait aucune étude. Nous avons dit, en effet, au sujet de ce qui est dénué de signification, qu'il n'y en a aucune étude. Nous en tiendrons-nous alors aux noms et aux verbes? Nous répondons que non, que nous irons au-delà. Mais au-delà d'eux, il y a les syllabes. Nous enquêterons donc sur les syllabes? Nous répondons que non pas. Donc, si nous allons au-delà des noms et des verbes et que nous ne disions rien des syllabes, il faut qu'il y ait quelque intermédiaire entre eux. (2)

Nous affirmons que c'est la première imposition des mots simples qui vient avant les noms et les verbes. (3)

Après cette annonce de ce qu'entre l'étude des noms et celle des syllabes il faut placer un examen de la première imposition des mots simples, Ammonios cherche à faire comprendre cette étrange façon de s'exprimer en nous faisant en quelque sorte assister à la génération de la langue.

En effet, il faut savoir que la nature, qui précède voyait que l'animal humain en viendrait à communiquer,

1. Ammonios (11, 1, note). Cf. *supra*, p. 29, note 1.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* (11, 7). Cf. *supra*, p. 29. C'est nous qui soulignons.

Jui a donné la voix afin que, grâce à elle, les hommes se manifestent entre eux leurs concepts. Lorsqu'ils ont formé une société, les hommes ont convenu entre eux que ceci, par exemple, se nommait *bois*, cela *pierre*, et que le mot *Socrate* signifierait telle substance, le mot *marcher* telle action. Ainsi donc, de par cette première imposition, tous les mots nomment une chose qu'ils signifient. Puis, en une deuxième imposition, les hommes ont remarqué qu'à certains mots on peut adjoindre des articles, mais pas de temps, et ils ont appelé ceux-là des noms, et ils ont remarqué qu'à d'autres mots, on peut adjoindre des temps mais pas d'articles, et ce sont, ont-ils convenu de dire, les verbes. Ainsi donc, le propos d'Aristote n'est pas de déterminer des noms et des verbes considérés absolument, mais de la première imposition des mots *simples* signifiant des choses *simples* par l'intermédiaire de concepts *simples*. (1)

Nous remarquons clairement la une tentative d'Ammonios pour bien préciser le propos des *Attributions* et faire ressortir son originalité en face de celui des autres traités logiques. Mais s'agit-il d'une tentative réussie? Le moins qu'on puisse dire est que ces remarques ne sont pas exemptes de toute obscurité. Mais il y a plus: ces remarques donnent prise à de graves objections.

Au premier abord, cette distinction entre impositions première et seconde est séduisante et paraît très féconde. Il est vrai que l'on établit d'abord des mots pour signifier les choses mêmes et que l'imposition de mots pour signifier d'autres mots dans leurs natures et propriétés

1. Ammonios (11, 8 - 12, 1). Cf. *enqya*, p. 29. C'est nous qui soulignons. Nous avons intégré aux trois dernières citations des variantes tirées de manuscrits que l'éditeur de l'Académie de Berlin considère moins sûrs.

de mots ne peut venir qu'en second. Il est vrai encore que les mots dont on se sert pour nommer les attributions paraissent relever de la première de ces impositions tandis que *nom*, *verbe*, et même *énonciation* et *syllogisme* se rattacheront davantage à la seconde. Mais a-t-on là le critère décisif pour séparer la logique du premier acte de celle des second et troisième actes? Doit-on réserver la première imposition à la considération du logicien du premier acte et la seconde imposition à celle de celui des second et troisième actes? Que fera-t-on alors d'*homonyme*, *synonyme*, *peronyme*, *genre*, *espèce*, *différence* et de beaucoup d'autres mots semblables qui ont tout l'air de provenir d'une seconde imposition? Devra-t-on refuser leur usage et leur étude au logicien qui se propose la direction du premier acte de la raison?

En outre, on doit reprocher à l'analyse de la démonstration faite par Ammonios pour résoudre cette dernière dans le propos du traité des *Attributions* de ne pas être très adéquate. C'est en effet au logicien du troisième acte qu'appartient de considérer les éléments de la démonstration et du syllogisme, et ces éléments sont les propositions et les termes, non pas les attributions. C'est ensuite au logicien du second acte que revient la considération des éléments de l'énonciation, et encore là ces éléments ne sont pas les attributions, mais le nom et le verbe. Bref, à parler proprement, la composition du syllogisme part des termes et celle de l'énonciation part du nom et du verbe: on n'a là aucune indication quant à la nécessité d'un traité spécial qui porterait sur les attributions.

En somme, ces remarques autour d'une double imposition des mots, plutôt que d'établir précisément le propos des *Attributions*, voient plutôt le fait qu'Ammónios ne peut arriver à séparer ce propos de celui du reste des traités logiques. Car, on l'a dit, toute la logique porte sur les mots qui signifient les choses par l'intermédiaire de concepts. Comment alors cette formule pourrait-elle rendre compte du propos du premier traité logique, même si on l'ajoute pour y intégrer les dernières subtilités suggérées par notre commentateur et qu'on parle comme lui de la première imposition des mots simples signifiant des choses simples par l'intermédiaire de concepts simples (1) ? Peut-être voudra-t-on voir là au moins une bonne indication de l'affinité tout à fait particulière de cette partie de la logique avec les choses réelles et son originalité devant tous les autres traités, davantage cantonnés dans la considération de l'être de raison. Mais d'un côté, on a déjà vu les difficultés que l'on engendre si l'on insiste trop sur l'inclination de ce traité vers les choses réelles. Et par ailleurs, peut-on sensément écarter aussi rigoureusement tout rapport du reste de la logique avec les choses réelles ? La distinction d'Ammónios entre une imposition première visant les choses réelles et une seconde touchant les relations entre mots et concepts conduit, si on veut y voir le fondement d'une distinction, pour la logique, entre son premier et ses autres traités, à réserver le rapport avec la réalité à la considération de celui qui rédige le traité des *Attributions*.

1. Ammonios (II, 19). Cf. *enquta*, p. 30.

Mais dans le second acte de la raison, dire vrai et dire faux, affirmer et nier, cela peut-il se faire sans un rapport très étroit aux choses réelles ? Il est assez significatif que le logicien ait accordé assez d'importance à ce rapport au réel pour donner à l'énonciation, instrument propre du second acte de la raison, un nom qui signifie justement la nature de ce rapport, le nom d'*interprétation*. Et dans ? troisième acte, va-t-on pouvoir distinguer des syllogismes probables et nécessaires, des arguments dialectiques et démonstratifs sans relation à la distinction entre des êtres réels contingents et des êtres réels nécessaires et incorruptibles ?

Après lecture attentive du commentaire d'Ammónios, on se trouve donc réduit à avouer que l'abondance de ses réflexions, bien que faisant filtrer une certaine lumière, surtout quant aux questions à soulever, reste assez décevante et laisse dans l'obscurité le propos véritable du traité des *Attributions*. Et nous croyons toujours, même en cela, pouvoir présenter Ammonios comme témoin et reflet fidèle de l'ensemble des commentateurs de ce traité. Aucun, nous a-t-il semblé, ne manifeste beaucoup plus clairement le propos exact de ce traité des *Attributions*.