

**Monseigneur Maurice Dionne**

**Professeur titulaire  
à la Faculté de Philosophie  
de l'Université Laval**

*Logique et Mot*  
*ou*  
*Le Signe des Signes*

(cours donnés en Mars-Avril 1972)

Notes préparées par Louis Brunet

Août 1974

2<sup>e</sup> Édition corrigée et remaniée par Yvan Pelletier

**Juillet 2009**

## Avertissement

Ce texte se fonde sur des notes prises et des enregistrements faits lors des cours de Monseigneur Maurice Dionne. Il s'efforce de reproduire fidèlement l'enseignement de Monseigneur Dionne, afin de le rendre accessible à ceux qui désireront en tirer profit. Il faut préciser qu'il s'agit de fidélité d'intention, non de reproduction purement matérielle : on ne s'est pas fait faute de corriger certaines maladresses inévitables pour un enseignement oral : répétition, réajustement d'ordre, phrases incomplètes, etc. Ni non plus de compléter des développements laissés en suspens ou de marquer plus manifestement un ordre indiqué rapidement. Certes, la responsabilité de Mgr Dionne ne se trouve nullement engagée ; il n'a pas pu relire et corriger le manuscrit final. On créditera en conséquence Mgr Dionne pour tout ce qu'on y trouvera d'éclairant, mais Louis Brunet et Yvan Pelletier pour ce qui pourrait réduire la valeur.

Ce travail est une réalisation du Groupe de Recherche Patrimoine Philosophique et a été rendu possible grâce, en partie, à une subvention du Gouvernement du Québec.

### Collaborateurs :

*Enregistrements* : John Gallup, Richard Lussier.

*Transcription* : Louis Ouellet.

*Ordonnance, rédaction et présentation* (1<sup>ère</sup> édition) : Louis Brunet

*Corrections, remaniements* (2<sup>e</sup> édition) : Yvan Pelletier

*Éditeur* : Société d'Études Aristotéliennes.

<b>AVERTISSEMENT .....</b>	<b>II</b>
<b>PROÈME.....</b>	<b>3</b>
<b>I. Propos.....</b>	<b>3</b>
<b>II. Mode .....</b>	<b>5</b>
A. La voie d'investigation .....	5
B. Deux similitudes .....	6
<b>LA MAIN DE LA PENSÉE .....</b>	<b>7</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>7</b>
<b>I. La main : définition naturelle .....</b>	<b>10</b>
A. Fermeté.....	10
B. Flexibilité.....	11
<b>II. L'intelligence : double facette du discernement.....</b>	<b>13</b>
A. Fermeté.....	13
B. Flexibilité.....	14
<b>III. Le mot .....</b>	<b>16</b>
A. Fermeté.....	16
B. Flexibilité.....	20
<b>LA MATIÈRE PRÉTRAVAILLÉE DE LA FORME INTELLIGIBLE.....</b>	<b>25</b>
<b>Introduction : matière brute, matière travaillée .....</b>	<b>25</b>
<b>I. Matière brute.....</b>	<b>26</b>
A. Le mot : œuvre d'art.....	28
B. Le mot : opération corporelle .....	30
<b>II. Matière travaillée.....</b>	<b>32</b>
A. Le mot poétique.....	32
B. Le mot philosophique .....	36
Conclusion : propriétés rationnelles, propriétés réelles.....	50

<b>CONCLUSION .....</b>	<b>52</b>
-------------------------	-----------

## Proème

### I. Propos

La lecture des grands maîtres de la logique fait ressortir le profond intérêt de la discipline pour la considération du mot. Aristote ne parle-t-il pas justement, au début du traité *De l'interprétation*, de la diversité de signification des mots?

L'ordre que la raison met dans son propre acte, en l'exerçant, concerne la philosophie rationnelle, à laquelle il appartient de regarder l'ordre entre les parties du discours et l'ordre des principes entre eux et en rapport aux conclusions.<sup>1</sup>

En outre, de nombreux commentateurs grecs insistent qu' établir le propos du traité des *Attributions* (Κατηγορίαι)<sup>2</sup> exige une réflexion sur le mot. Examiner la nature du mot n'a donc rien d'accidentel pour la logique.

Mais comment le logicien considère-t-il les mots? Manifestement, la logique ne constitue pas la seule discipline à s'y intéresser. Le grammairien, par exemple, en fait le sujet de sa discipline. La logique, néanmoins, constitue une discipline plus abstraite que la grammaire. Le logicien verra donc dans les mots un ordre inaccessible au grammairien, un ordre plus élevé, qui regarde plus intimement la vie de l'intelligence.

Pour saisir un peu comment le logicien porte aux mots un intérêt plus intellectuel que ne le fait le grammairien, on peut s'inspirer de l'originalité de l'instinct animal, par rapport au sens externe, pour la perception du monde extérieur. L'instinct, en effet, découvre dans l'objet sensible des aspects inaccessibles au sens externe laissé à lui-même. Quand l'agneau prend la fuite à la vue du loup, c'est qu'il perçoit son agressivité. Mais ce danger ne se voit pas, pourtant, ni ne s'entend ou se subodore ; le sens externe, limité à des accidents extérieurs

---

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *In I Ethic.*, 1, #2.

<sup>2</sup> Les polices de caractères OdysseaU, utilisées pour l'impression de ce document, sont disponibles auprès de : Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : [www.linguistsoftware.com](http://www.linguistsoftware.com).

comme la couleur, la figure, le mouvement, le son, l'odeur du loup, est aveugle à la destruction qui peut venir du loup. Comment l'agneau *verra-t-il* ce caractère nocif ? Un sens interne, une faculté *estimative* lui sera nécessaire pour connaître le loup comme à *fuir*. Cet instinct confère à l'agneau une représentation plus intime, qui touche de plus près la nature du loup. L'aspect nuisible constitue, en effet, un objet de connaissance plus abstrait, plus élevé que la seule couleur.

L'agneau, voyant le loup qui s'approche, fuit non en raison de la laideur de la couleur ou de la figure, mais comme s'il voyait un ennemi de nature... L'animal a besoin de percevoir des relations que ne perçoit pas le sens externe... Ces relations, les animaux les perçoivent ... par un instinct naturel.<sup>3</sup>

Un peu comme l'instinct de l'agneau voit dans le loup quelque chose de plus subtil, de plus immatériel que ce qu'aperçoivent ses sens externes, de même le logicien voit dans les mots un ordre plus élevé, plus abstrait que celui qui intéresse le grammairien. La logique est ordonnée à la connaissance de la vérité, son intérêt dans les mots ira donc au-delà de leur bon usage et de la bonne construction des phrases dans une langue donnée. Il s'agira du *lien entre parole et intelligence*, entre mots et savoir. Sa réflexion portera sur la perfection spéciale du mot comme signe de la pensée et par suite de la réalité.

Il s'émerveillera de *l'excellence du mot comme signe* et référence des concepts formés pour appréhender la réalité, et de la phrase comme signe de la vérité de cette appréhension, comme signe de l'ordonnance que l'intelligence met entre ses concepts pour exprimer la vérité.

Le logicien, à la différence du grammairien, ne se limite pas à l'ordonnance matérielle et arbitraire des mots dans sa langue ; il découvre dans les mots une *référence directe aux concepts* dont l'intelligence use pour appréhender la réalité. Il voit aussi dans la composition mise entre les mots pour parler l'ordre que l'intelligence met entre ces concepts pour exprimer la vérité.

---

<sup>3</sup> *Idem, Somme théologique*, Ia, q. 78, a. 4, c.

## **II. Mode**

### *A. La voie d'investigation*

On aborde très rarement ce problème du mot en logique ; on n'en trouve pas de considération, dans les manuels de logique, à notre connaissance. Aussi, dans la mesure où cette doctrine se présentera dans un mode qui imitera la voie de découverte, elle pourra faire l'objet d'une grande joie pour l'intelligence, comme il arrive chaque fois qu'on apprend quelque chose de nouveau qu'on désire connaître.

Est-il bien vrai que la voie d'investigation, que nous nous proposons ici d'imiter, cause de la joie à l'intelligence? Contrairement à la contemplation de vérités déjà connues, la recherche demande beaucoup d'efforts, exige de surmonter bien des obstacles, bien des difficultés, ce qui de soi n'est guère délectable.

Il est bien plus délectable de contempler des choses déjà connues que de rechercher des choses inconnues, comme le dit le Philosophe dans l'*Éthique*, puisque cela comporte difficulté et empêchement, alors que dans l'autre cas, non. « La délectation est causée par une opération non empêchée », à ce qui est dit dans l'*Éthique*.<sup>4</sup>

À parler absolument, la contemplation de vérités connues est plus délectable que leur découverte. Il y a toutefois un autre aspect à considérer : la perception même du bien en lequel on se repose. À cet égard, il arrive que les recherches ou investigations soient plus délectables, du fait de procéder d'un désir de connaître plus grand, de sorte qu'on sent plus fortement la présence du bien que constitue la connaissance une fois possédée.

La délectation comprend deux aspects : le repos dans le bien et la perception de ce repos. Quant au premier aspect, puisqu'il est plus parfait de contempler la vérité connue que de s'enquérir de la vérité inconnue, les contemplations des choses connues sont, à parler absolument, plus délectables que les recherches de choses ignorées. Par accident, cependant, quant au second aspect, il arrive que les recherches soient parfois plus délectables, pour autant qu'elles procèdent d'un plus grand désir. Or le désir est davantage excité par la perception de l'ignorance ; c'est pourquoi on se réjouit grandement des choses qu'on découvre ou apprend pour la première fois.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, IaIIae, q. 32, a. 8, dif. 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, ad 2.

*B. Deux similitudes*

Nous avons choisi, pour introduire plus facilement à l'intelligence du problème du mot en logique, de passer par deux similitudes. Ces deux similitudes seront *ordonnées*, en ce sens que la première sera plus manifeste que la seconde et que la seconde approchera davantage de l'ordre logique. Il faut toujours, en effet, respecter ce processus tout à fait naturel à notre intelligence, qui consiste à aller du plus manifeste au moins manifeste. Par ces deux similitudes, nous voulons, un peu à l'instar de Porphyre en son traité de l'*Introduction* (Ἰσαγωγή), lorsqu'il manifeste par deux similitudes ce qu'est le genre logique, parvenir peu à peu, et comme par degrés, à la manifestation du problème que nous nous sommes proposés.

Les similitudes sont amenées peu à peu et par degrés en vue de la manifestation du propos.<sup>6</sup>

De plus, il y aura *dépendance* de la seconde similitude par rapport à la première, en ce sens que l'intelligence de la seconde dépendra de l'intelligence de la première. Bien sûr, deux similitudes peuvent très bien être indépendantes l'une de l'autre, et l'une se trouver plus manifeste que l'autre. Ainsi, par exemple, nous avons présenté, il y a quelques années, deux similitudes de la dialectique, c'est-à-dire de l'investigation spéculative : le *conseil*, qui constitue l'investigation dans une intention pratique, et la *rhétorique*. Ces deux similitudes se trouvaient indépendantes l'une de l'autre : l'intelligence de la rhétorique ne dépend pas de l'intelligence de l'inquisition pratique, ni inversement l'intelligence de l'investigation pratique de celle de la rhétorique. Ici, cependant, il n'en ira pas ainsi : la première similitude préparera à l'intelligence de la seconde.

La première similitude s'inspirera de la nature et la seconde, de l'art. En les présentant, nous allons nous conformer à une règle qui s'impose chaque fois qu'il s'agit d'une similitude le moins développée : il faut d'abord connaître le plus évidemment et le plus distinctement possible le point de comparaison et, en second lieu, l'adapter. On retrouve souvent cette façon de procéder mise en lumière par saint Thomas dans ses commentaires de textes de l'Écriture. Il dit fréquemment, en divisant la lettre de saint Paul : « D'abord, il pose la similitude ; ensuite, il l'adapte... » Adapter une similitude, c'est faire en sorte qu'elle conduise à la manifestation du propos que l'on a en vue.

---

<sup>6</sup> Albert le Grand, *In Praedicabilibus*.

## La Main de la Pensée

Comme premier point de comparaison en vue de manifester la nature du mot et de son rôle dans la vie de l'intelligence, nous avons choisi la main.

### Introduction

Dans son traité *De l'Âme*, Aristote assimile l'âme à la main :

L'âme est comme la main, car la main est l'instrument des instruments.<sup>7</sup>

*L'instrument des instruments* : cette formule, à première vue, paraît un peu étrange. Pour bien en saisir le sens, on se reportera à certains passages où saint Thomas commente des expressions analogues. Ainsi, dans le traité des *Noms Divins* de Denys, au chapitre 12, alors qu'il est question de Dieu, on trouve les expressions 'Roi des rois', 'Saint des saints', 'Seigneur des seigneurs'. Commentant, saint Thomas signale que cette façon de parler vise à manifester l'excellence, la préséance d'une chose sur d'autres :

De par la façon même de parler, lorsqu'on dit 'Saint des saints', ou 'Roi des rois', quant au fait de gouverner, *on montre la préséance*.<sup>8</sup>

C'est ainsi, par exemple, que, pour montrer la supériorité de l'art logique sur tous les autres arts, mécaniques ou serviles, saint Thomas dira qu'elle est '*l'art des arts*'.

La logique apparaît bien être *l'art des arts*, car elle nous dirige dans l'acte de la raison, duquel tous les arts procèdent.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> « Ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν. — L'âme est comme la main : la main est *l'instrument des instruments*, alors que l'esprit est *la forme des formes* et le sens la forme des sensibles. » (Aristote, *De l'âme*, III, 8, 432a1-3)

<sup>8</sup> Thomas d'Aquin, *In div. nom.*, c. 12.

<sup>9</sup> *Idem*, *In Post. Anal.*, proème, #3.

De même ici, Aristote veut manifester que la main est le plus parfait des instruments, qu'elle est l'instrument par excellence ; c'est sa motivation pour la dire l'instrument des instruments : '*Organum organorum*'.

Mais en quoi l'âme s'assimile-t-elle à la main? Sans doute, toutes deux ont une excellence, une supériorité toute particulière, chacune en leur genre. Pour ce qui est de la main, elle joue éventuellement chez l'homme le rôle de tous les instruments spécialisés de défense, de combat ou de protection.

La main est l'instrument des instruments, car les mains ont été données à l'homme au lieu de tous les instruments qui sont donnés aux autres animaux, en vue de la défense, de l'attaque ou de la protection. En effet, tout cela, l'homme se le confectionne avec ses mains.<sup>10</sup>

Or, de même que la main est *un* instrument, mais qui tient lieu des multiples instruments dont la nature a pourvu les autres animaux, de même aussi, l'âme est comme *une* forme donnée à l'homme pour représenter éventuellement toutes les autres formes présentes dans la nature. Certes, l'homme, du point de vue physique ou entitatif, a sa propre forme, par laquelle il se distingue des autres êtres ; mais au point de vue intentionnel, l'âme humaine peut devenir toutes choses, du fait que l'intelligence puisse revêtir toutes les formes intelligibles, et le sens toutes les formes des choses sensibles.

De même, l'âme est donnée à l'homme au lieu de toutes les formes, de sorte que l'homme soit en quelque façon tout être, pour autant que son âme peut recevoir toutes les formes. En effet, l'intelligence est une faculté réceptrice de toutes les formes intelligibles, et le sens une faculté réceptrice de toutes les formes sensibles.<sup>11</sup>

C'est ainsi qu'Aristote assimile l'âme à la main. Pour notre part, c'est le mot que nous allons assimiler à la main.

Ne pourrait-on pas objecter qu'il y a une trop grande distance entre la vertu de l'âme, la vertu des conceptions de l'intelligence et celle du mot? Comment justifier une comparaison entre des termes si totalement distincts?

Mentionnons d'abord qu'on peut, dans une certaine mesure, comparer le rapport entre le mot et les conceptions de l'intelligence à celui qui existe, dans le

---

<sup>10</sup> *Idem, In III de Anima*, 13, #790.

<sup>11</sup> *Ibid.*

domaine surnaturel, entre la grâce et les sacrements. Il se trouve que c'est à l'occasion d'un problème théologique concernant les rapports entre la grâce et les sacrements que saint Thomas établit les distinctions dont nous avons besoin pour notre propos. Saint Thomas, alors, fait face à l'objection suivante : la présence de la grâce semble impossible dans le sacrement, car une vertu spirituelle ne peut pas habiter une chose corporelle.

Tout ce qui est reçu l'est selon un mode proportionné à son récepteur. Aussi une vertu spirituelle ne peut-elle pas exister dans une chose corporelle. Or la vertu ordonnée à donner la grâce est éminemment spirituelle. Elle ne peut donc pas exister dans les choses corporelles.<sup>12</sup>

Saint Thomas répond à cette objection en distinguant entre une existence complète et une existence incomplète, passagère : la forme de la chose matérielle ne se prête pas à ce qu'existe en elle une vertu spirituelle selon le premier type d'existence, mais rien n'empêche une vertu spirituelle comme celle qui cause la grâce d'exister dans une chose sensible de façon passagère et transitoire. Par exemple, les instruments de l'artisan n'exercent leur causalité qu'en tant que mus par l'artisan : la scie n'est véritablement instrument que lorsqu'il s'en sert pour scier ; la vertu qu'elle possède n'existe donc en elle que de façon passagère et transitoire.

Une vertu spirituelle ne peut exister dans une chose corporelle d'une existence complète ; elle peut cependant y exister selon un mode d'intention : c'est ainsi par exemple, que dans les instruments mus par l'artisan se trouve la vertu de l'art.<sup>13</sup>

On distingue ici entre *cause principale* et *cause instrumentale*. Cette dernière ne peut agir et mouvoir qu'en tant que mue elle-même. Il faut tout de même concéder que l'action est due en quelque façon à la cause instrumentale : la coupe du bois est due d'une certaine façon à la scie. Il y a donc une vertu dans la scie, mais qui ne s'y trouve que transitoirement, le temps que l'artisan s'en sert. Au contraire, la cause principale cause grâce à sa forme propre, principe en elle de vertus permanentes.

Le mot est lui-même cause instrumentale de l'enseignement. Quand on s'en sert, *il contient nécessairement*, à son titre de cause instrumentale, *les conceptions de l'intelligence* qu'il transmet. Il agit comme cause, car s'il n'avait

---

<sup>12</sup> *Idem*, *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 [II], dif. 4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, ad 4.

aucune vertu causale, la science ne serait jamais engendrée grâce à lui chez le disciple.

C'est ainsi que le discours audible, cause d'acquisition du savoir, comme il est dit dans le traité *Du sens et du sensible*, contient les intentions de l'âme.<sup>14</sup>

Mais si le mot contient ainsi toutes les conceptions de l'âme, il y a comme une adéquation de l'âme et du mot. Et si la main se compare à l'âme, le mot doit bien pouvoir en retour accepter que la main se compare à lui.

## I. La main : définition naturelle

En vue de reconnaître la similitude entre main et mot, et en tirer tout le profit, il faut se représenter clairement la nature de la main : il en faut une définition naturelle, c'est-à-dire qui indique à la fois sa fin, sa forme et sa matière, qui nous mette en possession des caractères naturels de la main susceptibles d'éclairer la nature et le rôle du mot dans la vie de l'intelligence.

La définition mettant ensemble la fin, la forme et la matière comprend tout le processus d'une génération naturelle.<sup>15</sup>

Henri Focillon, dans un ouvrage intitulé *Vie des Formes*, a composé un *Éloge de la main* qui contient des expressions très heureuses, notamment quant à la description de la forme de la main.

Elle est *susceptible de se tendre et de se durcir*, de même qu'elle est *capable de se mouler sur l'objet*.<sup>16</sup>

### A. Fermeté

« La main est capable de se tendre et de se durcir. » Ce premier caractère, cette solidité de la main lui est indispensable pour jouer son rôle avec efficacité. La main peut faire un objet compact, dur, solide, un poing dont on peut se servir pour frapper, pour cogner, pour ouvrir un chemin, et aussi pour agripper, pour appréhender, pour tenir fermement.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Idem*, *In II Phys.*, 15, #537.

<sup>16</sup> Henri Focillon, *Vie des Formes (Éloge de la main)*, P.U.F., 1947, p. 100.

Aristote précise bien comment la facture naturelle de la main la prépare bien à cette fermeté dans l'action et dans l'appréhension.

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Car elle est divisée en plusieurs parties. Et le fait que ces parties peuvent s'écarter (*part*) implique aussi pour elles *la faculté de se réunir*, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs, *les articulations des doigts se prêtent bien aux prises et aux pressions*.<sup>17</sup>

Cette fermeté, cette force de la main lui est indispensable pour jouer adéquatement son rôle. Une main molle, incapable de tenir vraiment, échappant facilement tout ce qu'elle saisit ne pourrait pas tenir et manipuler tous les instruments avec lesquels l'homme a besoin de se compléter. L'enfant, par exemple, n'a pas encore la maturité de main requise pour faire un artisan efficace ; tout lui échappe dès qu'il le prend, il prend même son plaisir à laisser tomber les choses.

### *B. Flexibilité*

Le second caractère de la main surprend et émerveille encore plus, retient encore plus l'attention : « La main est capable de se mouler sur l'objet. » Car c'est à cette flexibilité que tient le plus manifestement ce talent de la main à tenir lieu de tout instrument. « La main est un organe des plus originaux, *un des plus différenciés*, comme les formes supérieures de la vie. »<sup>18</sup> Cette flexibilité tient à la constitution de la main, au fait qu'elle se divise en plusieurs doigts, eux-mêmes articulés en plusieurs sections. « Dans aucun de nos membres n'apparaît davantage la division (*partitio*) que dans nos doigts. »<sup>19</sup> Autant de différenciation prépare la main à s'adapter à une multiplicité d'opérations que Valéry, en s'adressant aux chirurgiens, décrit de façon admirable :

La main attache à nos instincts, procure à nos besoins, offre à nos idées une collection d'instruments et de moyens indénombrables. Comment trouver une formule unique pour cet appareil qui tour à tour frappe et bénit, reçoit et donne, alimente, prête serment, bat la mesure, lit chez l'aveugle, parle pour le muet, se tend vers l'ami, se dresse contre l'adversaire, et qui se fait marteau, tenaille,

---

<sup>17</sup> Aristote, *Parties des Animaux*, trad. Pierre Louis, IV, 687b6-10.

<sup>18</sup> Focillon, *ibid.*

<sup>19</sup> Saint Augustin, cité par Thomas d'Aquin, *Catena Aurea*, In s. Luc.

alphabet? ... Successivement instrumentale, symbolique, oratoire, calculatrice, — agent universel.<sup>20</sup>

Grâce à sa souplesse admirable, la main devient un *agent universel* : elle constitue comme un universel dans la ligne de l'exécution, un *universale in exequendo*<sup>21</sup>. Elle se prête à une foule d'opérations diverses. Mais Valéry n'est pas le premier à remarquer dans la main cette nature d'*agent universel*. Déjà Aristote le faisait très bien remarquer, en signalant même la cause de cette présente d'un instrument universel chez l'homme : son intelligence. *Son intelligence rend l'homme capable de concevoir et d'avoir besoin d'accomplir une infinité d'opérations*. Aussi la nature se devait-elle de lui fournir l'instrument capable de la seconder dans leur accomplissement.

Dans ses *Parties des Animaux*, Aristote décrit lui aussi à merveille l'universalité de la main et fournit à peu près tous les éléments de la définition naturelle de cet organe dont nous avons besoin pour la comparer au mot. En effet, il ne fait pas des considérations seulement sur la fin de la main et sur son agent (l'intelligence) :

C'est parce qu'il est le plus intelligent des êtres que l'homme a des mains. En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils : or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres... La main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est *capable de tout saisir et de tout tenir*.<sup>22</sup>

Il ajoute aussi des précisions quant à sa forme et, dans une moindre mesure, sa matière, puisqu'il parle d'articulations :

La *forme* même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est en effet *divisée en plusieurs parties*. Et le fait que *ces parties peuvent s'écarter implique aussi pour elles la faculté de se réunir*, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs, les articulations des doigts se prêtent bien aux prises et aux pressions.<sup>23</sup>

Retenons donc ces trois aspects de la surprenante *flexibilité* de la main : elle fournit à nos nécessités un organe *différencié*, qui ainsi *se moule* sur son objet, et

---

<sup>20</sup> Paul Valéry, *Discours aux chirurgiens*, dans *Œuvres*, Paris : Gallimard [Pléiade], t. 1, p. 919.

<sup>21</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Q. Quodlibet. VII*, q. 7, a. 1, c. A, b) *Manus conveniens ad diversa opera*.

<sup>22</sup> Aristote, *Parties des Animaux*, trad. Pierre Louis, IV, 687a16-a20 ; 687b2-5.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 687b6-10.

se montre par conséquent apte à une *diversité d'opérations*. Ces qualités l'habilitent à s'emparer et se compléter d'une multitude d'objets. Cependant, pour moins spectaculaire qu'elle soit, c'est aussi la *fermeté* avec laquelle la main peut se refermer sur tout objet pour le tenir qu'il nous faut garder présente à l'esprit. Sans cette fermeté, la flexibilité de la main ne lui servirait de rien comme instrument ; l'eau est encore plus flexible que la main, mais ne tient rien. Un mot dépourvu de toute fermeté, on le verra, serait tout aussi inutile à l'intelligence.

## II. L'intelligence : double facette du discernement

La fermeté et la flexibilité de la main en font d'abord un magnifique point de comparaison pour l'intelligence, flexible, elle aussi, au point de pouvoir se mouler sur toute forme, toute nature, et ferme de manière à en *saisir et retenir l'essence* et les propriétés dans ses concepts. La fermeté et la flexibilité illustrent bien aussi le *discernement* où s'achève la vie de l'intelligence.

En raison de la flexibilité très grande que confèrent aux doigts de la main leurs multiples articulations, le doigt peut signifier, comme c'est parfois le cas dans les Écritures, le discernement. Ainsi, dans l'épisode de la femme adultère, à propos du geste du Christ de dessiner du doigt par terre, un commentateur dit ceci :

Par le doigt, qui, de par la composition des articulations, est flexible, il signifie le discernement.<sup>24</sup>

### A. Fermeté

Remarquons cependant que le discernement n'implique pas uniquement *flexibilité* ; il se définit encore plus par la *fermeté*. Ainsi, dans l'opuscule *De la recommandation de la Sainte Écriture*, lorsque saint Thomas énumère trois qualités nécessaires pour bien commenter les Écritures — ce sont en fait aussi les trois qualités par lesquelles se définit tout bon disciple — : docilité, *rectitude du jugement* (*rectitudo sensus*) et fécondité, il réfère, par la deuxième qualité, au discernement, qu'il définit alors en termes de rectitude, de fermeté. De plus, saint Paul, dans l'*Épître aux Éphésiens*, dit, pour mettre en garde contre l'absence de discernement : « Ne soyez pas comme des enfants, *fluctuants*... » Ainsi que le

---

<sup>24</sup> Thomas d'Aquin, *Catena aurea*, In s. Joh., VIII, 6.

manifeste le commentaire de saint Thomas sur ce passage, saint Paul se trouve alors à définir le discernement par la fermeté.

Il y a de quoi étonner, du moins à première vue, que saint Thomas soutienne à un endroit que la fermeté est la qualité principale du discernement, quand ailleurs il donne la flexibilité comme signe du discernement. En fait, la fermeté à elle seule ne peut assurer le discernement. Les deux qualités, flexibilité et fermeté, sont requises. L'intelligence doit être flexible, mais à la manière de la main de l'homme, faite *assez flexible pour se mouler sur l'objet*, mais avec aussi *assez de fermeté pour le tenir*. Il ne faut pas que, comme la main de l'enfant, très flexible, mais sans fermeté, la main de l'adulte échappe tout ce qu'elle prend. L'intelligence devra de même ne pas facilement laisser lui échapper ce qu'elle aura la souplesse de concevoir.

Au niveau de l'intelligence, la fermeté, comme qualité nécessaire au discernement, doit s'entendre comme l'opposé de l'instabilité, ce grand défaut de l'intelligence. Ainsi, saint Thomas dira des Galates, dans un de ses commentaires sur les épîtres de saint Paul : « Ils étaient stupides, instables. » Tandis que la flexibilité, autre qualité nécessaire au discernement, doit s'entendre dans le sens de la souplesse et s'opposer à la rigidité, une *fermeté péjorative*.

Une intelligence ferme, c'est une intelligence déterminée : bien juger et résoudre la conclusion dans les principes suppose une grande détermination de la part d'une intelligence, détermination qu'elle ne possédera d'ailleurs vraiment qu'en développant des habitus comme la vertu intellectuelle de science, par exemple.

### *B. Flexibilité*

Cette détermination *ad unum* est une perfection pour la raison, qu'il ne faut pas confondre avec une autre détermination *ad unum* qui nuit à la raison. Cette seconde détermination est celle qu'on retrouve habituellement dans la nature comme le fait normal des êtres mobiles tout à fait inférieurs. Mais plus on s'élève dans la hiérarchie des êtres, plus apparaît une ouverture aux opposés, au multiple. Ainsi, la raison est initialement ouverte aux opposés et au divers. À cela s'oppose comme une espèce d'uniformité de mauvais aloi. Une intelligence possédant cette détermination opposée à la raison est ce qu'on pourrait appeler une intelligence 'toute d'une pièce'. Telle sera, par exemple, une intelligence qui prétendra tout démontrer, et ira jusqu'à nier les tout premiers principes, du fait de leur inaptitude

à la démonstration : voilà un manque de discernement, pareille attitude dénote de la rigidité. Un autre cas de cette intelligence toute d'une pièce sera celui de l'intelligence qui recherche la même certitude partout, quelle que soit la matière, qui donc ne se conforme pas aux différents modes de procéder que leurs objets imposent aux différentes disciplines. Aristote signale ce cas dans l'*Éthique* :

C'est une faute d'attendre de l'orateur des démonstrations certaines comme doit en faire le mathématicien. Cela arrive faute de considérer le mode qui convient à la matière.<sup>25</sup>

En somme, une telle intelligence, tout comme d'ailleurs celle qui prétend tout démontrer, ne se moule pas sur les choses. Bien *souvent, c'est sur la coutume, plutôt que sur les choses, que se moule une telle intelligence*. Montaigne décrit d'une façon extraordinaire ce pouvoir qu'a la coutume d'opposer un obstacle à la raison, en causant une uniformité qui la contrarie :

Le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se présente en cet estat à nostre première veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations que nous trouvons en credit autour de nous et infuses en nostre ame par la semence de nos pères, il semble que ce soient les generalles et naturelles.<sup>26</sup>

Bien sûr, ceci ne veut pas dire qu'il faille rejeter toute coutume. Mais il faut être conscient du danger que représente la coutume pour l'intelligence. Comme le dit encore Montaigne, « l'usage nous desrobe le vray visage des choses »<sup>27</sup>. Bien souvent, l'intelligence risque de se mouler exclusivement sur la coutume, au lieu de se mouler sur les choses. La coutume s'oppose à la raison ; elle est comme une seconde nature. Lorsque son emprise est trop grande, elle empêche la raison de discerner, de voir le pour et le contre. La raison devient ainsi comme aveuglée. Comme le dit si bien Montaigne, « il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croit hors des gonds de raison ; Dieu scait combien desraisonnablement, le plus souvent »<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Idem, In I Eth. Nic.*, 3.

<sup>26</sup> Montaigne, *Essais*, I, 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

Aristote a parlé lui aussi de la coutume, de son rôle, de sa puissance dans la considération de la vérité. Dans le cadre de l'exposé qu'il en fait au deuxième livre de la *Métaphysique*, il énumère les différents modes dans lesquelles les intelligences sont tentées de se cantonner. Les unes, dit-il, parce que nourries dans les mathématiques, n'acceptent que ce qui leur est enseigné selon un mode mathématique. D'autres ne sont sensibles qu'aux exemples. Pour d'autres encore, il faudra toujours l'autorité de quelque poète<sup>29</sup>. C'est tout autant de cas d'intelligences toutes d'une pièce, d'esprits qui manquent de souplesse et sont à peu près incapables, à cause de l'appétit, de l'imagination ou de la coutume, de se mouler sur les choses.

Bref, notre raison n'accède au discernement que suivant un dosage très judicieux de fermeté et de flexibilité.

### III. Le mot

Il s'agit maintenant tâcher d'adapter au mot les caractéristiques observées dans la nature de la main. En correspondance à ces deux caractéristiques de la main et de l'intelligence — fermeté et flexibilité —, se dégagent des éléments fondamentaux de toute saine philosophie du langage, de toute considération convenable sur la parole, sur le mot et sa relation à la pensée.

#### A. Fermeté

##### a) Un sens déterminé

Un son de voix devient un mot quand l'intelligence pratique lui détermine un sens. Il n'y a *pas de nom naturel*. La nature n'a pas prévu déterminément quel son signifierait quelle nature et quelle réalité. Pour qu'un son devienne un mot, il faut une intervention expresse de la raison pratique et de la volonté. *Imposer un sens à un mot est une décision libre*. Comme le dit saint Albert, « le signe que devient le son de voix procède de l'âme »<sup>30</sup>.

Ce qui ne veut pas dire que n'importe qui, n'importe quand, peut donner n'importe quel sens à n'importe quel son de voix !!!

---

<sup>29</sup> Voir Thomas d'Aquin, *In II Metaph.*, 5.

<sup>30</sup> Albert le Grand, *In I Peri Hermen.*, tract. II, c. 2. (Doyon, 17a)

Tout d'abord, *les mots ne nomment pas directement les choses*, leurs natures et tout ce qui les concerne. C'est seulement dans la mesure où on les connaît, qu'on peut donner des noms aux choses. Et c'est seulement à travers cette connaissance qu'on a des choses, qu'on les nomme. Autrement dit, *le nom de la chose reflète la connaissance* qu'on a de la chose qu'on nomme. Du moins, la connaissance qu'en avait celui qui a fixé son nom, puis ceux qui ont confirmé son usage. De sorte que *le nom qu'on utilise transmet la conception* qu'on s'est faite de la chose dont on s'apprête à parler en utilisant son nom.

Aussi, il y a intérêt à ne pas donner un nom à la légère, mais un nom imprégné de ce qu'on sait de ce dont on parle. *Le mot sera d'autant plus parfait et utile que son sens sera plus clairement déterminé et imposé*, et cela ne se produira que dans la mesure où on aura pris soin de bien s'informer de la chose avant de fixer son nom.

Bref, il est de la nature du mot d'avoir un sens déterminé, de ne pas signifier n'importe quoi, mais ce à quoi convient la nature conçue qu'on reconnaît dans ce qu'on nomme avec lui. C'est déjà un aspect de la fermeté du mot : *il tient fermement* — comme la main —, il connote déterminément une certaine nature qu'on s'est représentée.

#### b) Une croissance déterminée

À cela, on peut entrevoir combien les mots et toute la langue, à la fois dans son lexique et sa structure, sont fonctions de la démarche intellectuelle de ceux qui les élaborent et les fixent. L'histoire des mots, leur étymologie, comporte une naissance, une croissance, une maturité en harmonie avec le progrès qu'a fait dans sa connaissance l'intelligence qui a fixé ce qu'ils nommeraient.

*On nomme comme on connaît, pas autrement.* Le mot ne peut nommer mieux, ni autrement que l'intelligence connaît. L'ordre de connaissance que sa nature impose à l'intelligence impose par le fait même un ordre de croissance au mot.

C'est aussi *la nature qui impose à la raison l'ordre qu'elle suit*. On connaît *du confus au distinct* : on sera donc d'abord capable de nommer confusément — par un accident commun : le type 'à la cravate', 'à la chemise à carreaux', puis/ou par un genre : le gars, la fille —, puis précisément — par une propriété, par la différence spécifique, par l'espèce, par le nom propre —. Surtout, on connaît *du concret à l'abstrait*. Ce seront donc des choses concrètes, sen-

sibles, qu'on nommera d'abord. Et à mesure qu'on s'appuiera sur ces choses sensibles connues pour accéder à la connaissance d'objets plus abstraits, on gardera leurs noms pour les étendre à ces objets plus abstraits. De même qu'on ne connaît pas directement les choses abstraites, spirituelles, intellectuelles, mais qu'on doit pour y arriver passer par des choses sensibles ; de même, on ne nomme pas directement les choses abstraites, en utilisant pour les désigner des sons qui n'ont pas encore de sens ; *on étend des noms déjà existants et associés à des choses concrètes* pour leur faire désigner ces choses abstraites : c'est cela l'homonymie, c'est cela l'analogie, c'est cela la croissance naturelle des mots.

Il serait tout à fait contre nature, en opposition directe à la nature de notre intelligence, de prétendre désigner chaque chose par un nom propre, de ne garder à chaque mot qu'un sens précis, de se refuser à donner aux noms une croissance homonymique. Bien que certains y prétendent, boudant une homonymie où leur expérience leur rappelle une fréquente occasion d'erreur.

En somme, l'imposition d'un mot est *essentiellement conventionnelle*, affaire d'intelligence et de volonté. Cependant, *pas affaire de caprice*. Comme partout ailleurs en notre vie, notre volonté et notre liberté doivent s'user en rapport et respect de notre nature, du bien que la nature a fixé pour nous. Notre liberté ne consiste pas à décider n'importe quoi arbitrairement, mais à décider ce que notre raison nous dicte comme le bien que la nature nous a fixé et les moyens les plus naturellement appropriés à le réaliser.

Il en va de même avec l'imposition des mots : il ne s'agit pas de fixer capricieusement quel son veut dire quelle réalité, mais d'associer d'abord les sons aux choses concrètes qu'elles suggèrent le plus prochainement, puis d'associer aux choses abstraites les noms des choses concrètes qui constituent, en raison de liens ou de ressemblances, le chemin le plus adéquat pour nous les représenter. Plus généralement : d'imposer aux choses nouvellement connues l'extension du nom d'une chose déjà connue auparavant.

Cela vaut même pour ce qu'on a besoin de nommer avant de le connaître bien, comme les enfants. On peut penser que n'importe quel nom fait la même chose, puisqu'on ne connaît presque rien de l'enfant à naître, qu'on ne peut donc pas lui donner un nom qui lui convienne vraiment, qui le fasse connaître. Mais cela est faux : on connaît déjà quelque chose, et même beaucoup de l'enfant : on connaît ses aïeux, on sait un peu ce qu'on veut qu'il devienne. C'est pourquoi certaines traditions tiennent, par exemple, à ce qu'on donne à l'enfant un nom déjà

porté par l'un de ses aïeux, ou même par son père. D'où, par exemple, le scandale que le fils de Zacharie soit nommé 'Jean'.

On voulait l'appeler Zacharie, du nom de son père ; mais, prenant la parole, sa mère dit : « Non, il s'appellera Jean. » Et on lui dit : « *Il n'y a personne de ta parenté qui porte ce nom!* »<sup>31</sup>

Voilà un autre aspect de la fermeté du mot : comme il ne naît pas n'importe comment, il ne grandit pas n'importe comment.

c) Un usage déterminé

Ensuite, on ne dit pas n'importe quoi avec n'importe quel mot. On respecte les sens fixés. On use des mots selon l'usage conforme au sens imposé, dans une construction conforme à la grammaire fixée.

Le choix volontaire des termes repose sur une convention *minimum*, qui prend le plus souvent l'allure d'un « *consensus* ». <sup>32</sup>

Le nom appartient à l'usage, et il est d'usage. <sup>33</sup>

Se servir du mot autrement qu'il n'a été institué, en le décollant des conceptions qui l'ont motivé, va le détruire comme ambassadeur de l'intelligence.

La parole existe tellement pour le lien et l'efficacité de la société qu'elle ne peut s'utiliser intelligemment que dans le respect du sens que la cité lui donne. Il est nocif et fautif de *parler autrement* que les autres, de donner aux mots d'autres sens que ceux qu'ils ont dans l'usage commun, ou de créer ou d'utiliser pour dire quelque chose *d'autres mots* que ceux que l'usage a consacrés à cette fin. Aristote nous en avertit solennellement.

Ce sont des défauts extrêmement communs chez les philosophes et les théologiens des derniers siècles. À force d'*accorder plus d'importance à la nouveauté et à l'originalité qu'à la vérité*, à force de *prétendre faire mieux* que leurs prédécesseurs sans avoir à assimiler ce que leurs prédécesseurs avaient développé comme tradition, ils n'en sont venus à faire avancer ni la connaissance ni la langue. Ils développent chacun un langage propre qui fait l'impression de couvrir de grandes avancées intellectuelles. Mais, dans les faits, très souvent, ils

---

<sup>31</sup> Lc 1, 59-60.

<sup>32</sup> Cauquelin, , Anne, Aristote : le langage, Paris : P.U.F. [*Philosophies*], 1990, 8.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 13.

ne disent que des *banalités*, mais difficiles à concevoir en raison de l'obscurité de leur langage. Très souvent encore, ils s'enfoncent dans de graves erreurs qui n'ont l'*allure de grandes découvertes* que tant qu'on ne comprend pas de quoi il s'agit, toujours *en raison d'un vocabulaire abstrus*.

### B. Flexibilité

L'autre caractéristique du mot est plus spectaculaire, plus merveilleuse, et les philosophes du langage n'arrivent pas à se le représenter, à le décrire. Qu'il comporte fermeté, cela, les philosophes le veulent beaucoup, à cause de leur *soif intempérante de certitude*, au point d'en faire un instrument rigide. Ils voudraient en écarter toute homonymie, le limiter à un seul sens bien déterminé, le disqualifier en faveur d'un symbole plus sévère, puisqu'il ne peut s'empêcher de croître, de s'étendre.

Mais c'est justement l'autre aspect de sa perfection, de sa compétence, que d'être flexible, versatile, de pouvoir s'adapter à toute forme que l'intelligence est susceptible de revêtir. Bref, *le mot, comme l'intelligence, est universel*.

#### a) Le fait : aptitude à se mouler sur toute conception intellectuelle

Un autre point de similitude entre main et mot réside dans leur souplesse : *la main se moule sur l'objet, pareillement le mot se moule sur l'intelligence*. L'intelligence doit se mouler sur les choses, pour en prendre la forme, de façon à les saisir, à s'en emparer ; le mot, lui, se moule directement sur l'intelligence et, seulement à travers elle, sur les choses, pour exprimer l'appréhension opérée sur elle par l'intelligence. *Le mot se définit dans la ligne du mode de connaître* : nous nommons les choses comme nous les connaissons. *Le mode de signifier est réglé et commandé par le mode de connaître, non, du moins directement, par le mode d'être*. Voilà pourquoi le mot doit se mouler sur l'intelligence, prendre la forme de l'intelligence.

Parce qu'ils se moulent étroitement sur l'intelligence, *les mots reçoivent l'attribution de la vérité de la même façon que l'intelligence qu'ils signifient*.<sup>34</sup> Quelle fascinante affinité existe ainsi entre mot et intelligence. Si la logique doit diriger l'intelligence dans la connaissance de la vérité, il faut bien

---

<sup>34</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Q.D. de Veritate*, q. 1, a. 3, c.

qu'elle considère le mot : ce dernier contient toutes les conceptions de l'intelligence et reçoit l'attribution de la vérité de la même façon que l'intelligence.

Pour en revenir à notre similitude, précisons que ce n'est, bien sûr, que dans la mesure où il est bien formé et parfaitement employé que le mot arrive, comme la main, à refléter et à signifier la souplesse et la fermeté de l'intelligence. Il peut y avoir des différences à cet égard d'un mot à un autre à l'intérieur d'une même langue, ou même, plus généralement, d'une langue à l'autre. Quand un mot, dans une langue donnée, copie de manière purement matérielle un mot formé dans une autre langue — comme les mots *syllogisme*, en français, et *syllogismus*, en latin, qui copient matériellement le mot grec συλλογισμός —, c'est à *une main un peu raide*, moins souple et moins capable de se mouler parfaitement sur les choses, qu'on doit le comparer : un tel mot risque de se trouver déterminé *ad unum*, de manquer de souplesse, comme coupé de sa racine vitale. Il fournit à l'intelligence un instrument plus limité. Les mots *syllogisme* et *syllogismus*, en français et en latin, sont privés de beaucoup de la richesse, de la capacité de croissance que présente le mot grec συλλογισμός. Ils n'ont qu'un seul sens, ou que moins de sens, que l'aboutissement de l'histoire qu'a connue le mot grec : la signification logique, quand le mot grec présentait plusieurs sens concrets dont les sens logiques sont issus.

Pour la perfection d'une langue, *il faut que ses mots se moulent sur l'intelligence, et sur l'intelligence dans son processus naturel*. De même que chez les vivants, il y a, pour le mot aussi, 'naissance', 'nutrition', puis 'croissance', et même 'génération' : quand des mots se composent ou se modifient pour en former d'autres, ou des locutions, ou des dérivés. Cette croissance conforme au génie de la langue, on ne l'a pas, ou on le réduit, quand, comme dans le cas du mot français *syllogisme*, on fait un emprunt direct à une autre langue. Évidemment, faute de mieux, il faut quand même le faire, quand la langue ne fournit pas la base concrète qui permettrait de former un mot capable de nommer décemment la notion qu'on reçoit de penseurs d'une autre langue. Comme l'arthritique ne se défait pas de sa main trop raide, puisqu'il ne peut user d'une autre.

La croissance d'un mot s'effectue normalement de sorte que l'intelligence, partant d'une signification très concrète, s'élève tranquillement et donne au mot des significations de plus en plus abstraites.

Ainsi, de même que l'âme plie la main, plie les doigts à volonté, pour saisir les instruments nécessaires aux opérations de la vie, de même l'intelligence doit pouvoir 'plier' le mot, de façon à lui faire revêtir les différentes significations qui réfèrent à la multiplicité de ses conceptions. C'est une erreur de chercher pour les mots une sorte de détermination complète, en disant : *à chaque mot une chose à signifier !* À ce moment-là, le mot ne fait plus un instrument efficace pour la raison ; le langage se réduit quasiment à celui des animaux : chaque type de grognement correspond pour eux à une situation précise de vie, à un sentiment particulier : colère, désir, douleur.

b) La cause : nature sonore

On a vu Valéry qualifier la main d'agent universel. On doit attribuer la même universalité au mot.

1. Son plutôt que saveur, odeur, consistance

Pour comprendre en quoi consiste l'universalité propre au mot, considérons l'opposition qui existe entre l'objet de l'ouïe et celui des autres sens. On remarque assez facilement que *la nature du son le prédispose mieux que les objets des autres sens à servir de signe*. Déjà chez les autres animaux, leur besoin de communiquer leurs sentiments, leurs dispositions, leurs besoins se satisfait de préférence moyennant des sons : grognements, cris, chants de toutes sortes.

Comme le fait remarquer saint Albert, « les objets des autres sens que l'ouïe ne comportent rien en quoi ils seraient causés par l'âme ; ils sont plutôt causés par les choses extérieures : et l'âme ne fait rien en eux, elle ne fait que les recevoir »<sup>35</sup>. Du fait d'être touché, senti ou goûté, un objet ne reçoit aucune qualité spéciale, c'est seulement lui qui introduit un changement dans le toucher, l'odorat ou le goût. Tout au plus, par accident, peut-il s'en trouver altéré, ou même détruit. Par contre, les sons de voix, principal objet de l'ouïe humaine, ont ceci de particulier qu'ils reçoivent de l'âme un pouvoir spécial : celui de porter et transmettre les conceptions de l'intelligence.

En ce qui concerne les sons de voix, l'âme elle-même les institue d'une certaine façon.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Albert le Grand, *In I Peri Hermen.*, tract. II, c. 2. (Doyon, 17a)

<sup>36</sup> *Ibid.*

Par l'intelligence — l'intelligence pratique! —, l'âme est en effet principe et cause d'institution. Du moment que le son de voix est destiné à signifier telle nature, il y a alors formation du mot par l'intelligence. Ainsi, le son de voix reçoit quelque chose de l'âme. Comme le dit encore saint Albert, « le signe que devient le son de voix procède de l'âme »<sup>37</sup>.

Il y a, par conséquent, dans le cas de l'objet de l'ouïe, une capacité d'universalité qu'on ne rencontre pas dans l'objet des autres sens externes. *Seul l'objet de l'ouïe, en effet, peut devenir ainsi le signe de toutes choses, car avec des mots on peut tout signifier de ce qu'on pense ; de sorte qu'on peut dire de l'objet de l'ouïe que, tout comme l'intelligence, il est en quelque sorte toutes choses.*

Dans aucun des autres sens que l'ouïe on ne peut avoir le signe de toutes choses : car ni le visible, ni l'objet du goût, ni l'objet de l'odorat, ni l'objet du toucher ne représente : seul l'objet de l'ouïe, par institution, devient signe de toutes choses, et est en quelque sorte toutes choses.<sup>38</sup>

Cela manifeste de façon extraordinaire le lien très étroit qui existe entre le mot et l'intelligence. Car en disant : « L'objet de l'ouïe est en quelque sorte toutes choses », saint Albert nous fait tout de suite penser à la déclaration d'Aristote : « L'âme est en quelque sorte toutes choses. » Et *le son de voix, en tant que formé par l'intelligence pratique, devient lui aussi en quelque sorte toutes choses.*

Anne Cauquelin a une formule forte pour exprimer cela :

*Le mot n'est la chose que par l'intermédiaire d'une symbolisation.*<sup>39</sup>

Comme elle dit, le mot ne signifie pas, n'est pas la chose directement, mais par l'intermédiaire d'une signification imposée, qu'elle nomme 'symbolisation', en renvoyant à l'usage qu'Aristote fait du mot 'symbole', dans son traité *De l'interprétation*, pour nommer le lien du mot au concept.

Ce [qu'on institue] dans la voix<sup>40</sup> est symbole des affections<sup>41</sup> [reçues] dans l'âme, alors que l'écrit est symbole de ce [qu'on institue] dans la voix.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Cauquelin, *ibid.*

2. Son plutôt que couleur, forme, figure

Il était facile de reconnaître la primauté du son, comme matière à signe, sur l'odeur, la saveur et la consistance. Mais le son, spécialement le son produit par la voix, l'emporte aussi comme signe sur le signe visuel. À cause de sa souplesse, de sa variété, à cause aussi de son caractère éphémère, à cause encore de sa plus grande difficulté à imiter l'allure extérieure des choses, il se moule plus exactement sur l'infinie variété des nuances conceptuelles.

---

<sup>40</sup> « Τὰ ἐν τῇ φωνῇ. » L'expression gagne en clarté et concrétion à se comparer à celle qui suit immédiatement : « τὰ ἐν ψυχῇ παθήματα. » De même qu'il s'agira là des *affections* produites dans l'âme, il s'agit ici des *affections* opérées dans la voix, des œuvres obtenues en établissant un ordre entre les sons de la voix. La traduction latine, *ea quae sunt in voce*, le dit un peu, quoiqu'en portant l'attention sur le résultat final : ce que l'on trouve finalement dans la voix, plutôt que sur sa constitution : ce que l'on constitue dans le son de voix, *ea quae fiunt in voce*, « τὰ ἐν τῇ φωνῇ παθήματα. »

<sup>41</sup> *Passio*, παθήματα. Le mot grec désigne tout ce que l'on trouve en l'âme ou le corps, en conséquence de l'action d'un agent extérieur; il nomme le plus souvent des détériorations — maladies ou symptômes —, mais aussi, comme ici, la représentation occasionnée dans l'âme par un objet de connaissance.

## **La matière prétravaillée de la forme intelligible**

Notre seconde similitude est tirée des arts et dépend, ainsi que nous l'avions annoncé, de la première, mais nous permettra, à sa différence, d'entrer déterminément en logique, car on ne se contentera pas de traiter simplement du mot comme tel.

De façon à nous conformer encore une fois à la règle établie au début, nous allons d'abord poser la similitude, c'est-à-dire essayer de connaître le plus distinctement possible ce qui va nous servir de point de comparaison, avant d'en faire l'application. Il s'agira, en d'autres termes, de bien établir tout d'abord le principe de manifestation.

### **Introduction : matière brute, matière travaillée**

Un autre point de comparaison peut nous aider à concevoir la perfection du mot comme signe de nos pensées : c'est la matière, dans sa relation à la forme. La nature, l'essence des choses qui nous entourent est principalement leur forme, mais il s'agit d'une forme incarnée dans une matière, et pas n'importe quelle matière convient à n'importe quelle forme. De plus, en ce qui concerne des formes complexes, la matière dans laquelle elles devront s'incarner a besoin d'être travaillée, préparée, pour leur convenir. Aussi faut-il distinguer entre une *matière brute*, encore impropre à recevoir la forme visée, et une *matière préparée*, déjà travaillée, déjà introduite dans une forme antérieure.

Déjà *dans la nature*, il y a toute une complexité progressive, de la matière première, totalement dépourvue de forme, à la matière propre à recevoir la vie, et finalement à celle propre à recevoir la vie humaine. Peut-être plus concrètement, *dans les arts* aussi : par exemple, celui qui construit une maison, ou fabrique des meubles, ne part *pas directement de l'arbre*, mais d'un *bois déjà travaillé* et sous forme de feuilles (*plywood*), de planches (*planks*). Les arts qui se consacrent ainsi à la préparation de la matière peuvent même le faire avec des degrés différents de complexité. On peut fournir des planches et des feuilles au menuisier,

mais on peut aussi fournir des bois déjà très travaillés, tournés, préformés, à l'ébéniste.

Aristote présente cette distinction de façon très concrète :

Certains arts fabriquent la matière. Parmi eux, certains la fabriquent tout simplement (*simpliciter*), comme le briquetier donne les briques, matière de la maison ; mais d'autres la travaillent plus spécialement (*operose*) : ils disposent plus prochainement encore une matière déjà existante à la réception d'une forme spéciale, comme le charpentier prépare du bois en vue des formes spéciales que prend le navire.<sup>42</sup>

Cette distinction se complète par celle de qui est à même de juger des matières et des formes en question : c'est celui qui induit la forme, qui est à même de juger de la matière qui convient ; et c'est celui qui use de l'œuvre, qui à même de juger des formes à induire.

Il y a deux arts *qui commandent à la matière*, c'est-à-dire qui commandent aux arts qui fabriquent la matière, et *qui connaissent*, c'est-à-dire qui jugent de ces arts. L'un d'eux, c'est celui qui utilise, et l'autre, celui qui fabrique l'œuvre, en introduisant une forme.<sup>43</sup>

Il s'agit, par exemple, de l'art du constructeur de navires, d'une part, et de l'art du pilote, d'autre part. Si l'on s'attache plutôt au point de vue de l'objet de l'art que de l'art lui-même, on dira du constructeur de navire qu'il sait *ex quibus et qualibus lignis...*, c'est-à-dire de quel bois doit être fait le navire, et du pilote qu'il sait *sous quelle forme* ce bois doit être travaillé. Ainsi donc, l'art de la forme (v.g. le constructeur) juge de la matière, et l'art de l'usage (v.g. le pilote) juge de la forme.

## I. Matière brute

Voilà donc posé ce qui va nous servir de similitude. Il y a maintenant lieu de s'interroger sur la façon dont cela peut nous aider à manifester ce qu'il en est du mot, et du mot en logique.

Bien sûr, la distinction entre la matière faite *simpliciter*, c'est-à-dire fabriquée tout simplement, et la matière faite *operose*, c'est-à-dire préparée plus spéciale-

---

<sup>42</sup>Thomas d'Aquin, *In II Phys.*, 4, #173.

<sup>43</sup>*Ibid.*

ment, pourrait servir de similitude en vue de manifester la distinction entre le son de voix brut, qui est à la base du mot, qui en est comme la matière, et le son dont l'art s'est emparé pour former le signe comme tel, c'est-à-dire le son de voix auquel on a imposé une signification. Car il est bien entendu que le son de voix, étant quelque chose de naturel, est vraiment matière au sens le plus strict.

Matière simple, le mot procède déjà de l'intelligence pratique pour signifier les choses à travers le concept qu'on s'en fait.

Dans la formation du mot par l'intelligence pratique, valent toutes les distinctions qu'on vient de présenter. C'est bien sûr la même intelligence qui *use* du mot, *juge* de la forme qu'elle a besoin d'y trouver, avec toute sa complexité, puis l'introduit dans la *voix*. Mais il y a toutes ces strates, toute cette évolution d'une matière absolument brute : du son de voix comme tel, avant qu'il ne devienne un mot, à une matière très élaborée, capable de recevoir la forme ultime de la pensée : la conception que l'intelligence se fait des réalités les plus difficiles à appréhender.

Il serait fascinant de s'arrêter un moment sur l'appareil vocal et de constater comment le larynx, la gorge, les cordes vocales, la cavité buccale, le palais, la langue, les dents, les lèvres sont agencées pour pouvoir produire et articuler une extrême variété de sons. Il y a vraiment de quoi s'émerveiller. C'est au point qu'apprendre à parler une langue, ce n'est pas tellement devenir capable de produire tels sons particuliers, mais bien plus perdre la capacité d'en produire d'autres. On devient d'autant plus précis dans l'usage d'une langue, dans la production des sons qui lui sont propres, qu'on devient incapables de les confondre avec d'autres sons. Celui qui, à 30 ans, ne parle encore qu'une seule langue est devenu à peu près incapable d'articuler, et même d'entendre, les sons de voix qui n'existent pas dans sa langue. V.g. Comment il est difficile aux Espagnols de prononcer le j français (*bonyour* plutôt que *bonjour*), le j anglais (*yostice* plutôt que *justice*) ; aux Français de prononcer la jota espagnole, le ch allemand ; aux Occidentaux d'articuler les consonnes des langues sémitiques, des langues orientales.

La matière brute dont nous parlons ici, c'est une langue déjà constituée, avec ses mots, avec sa grammaire, avec sa syntaxe, son système verbal, ses parties du discours. C'est cela que nous comparons ici à l'art du bois, à l'art du briquetier, à la production d'une matière brute qui aura ensuite besoin d'élaboration supplémentaire pour être à même de recevoir une forme plus complexe.

Nous l'appelons une matière encore brute, mais c'est une matière déjà beaucoup travaillée, assez formée pour les besoins immédiats de l'intelligence pratique, de la vie en commun.

Mais nous l'appelons une matière brute, car elle n'est pas encore apte à revêtir toutes les formes que va concevoir l'intelligence spéculative tout au long de sa vie intellectuelle, pour s'assimiler aux natures des choses sur lesquelles elle va enquêter, des plus concrètes aux plus spirituelles. Nous l'appelons brute, première, en fonction d'une forme plus élaborée que la pensée nécessitera.

Le mot, déjà comme matière brute, procède de la volonté comme de sa cause efficiente. On pourrait dire aussi : de l'intelligence pratique. Pas de la nature seule, trop déterminée ad unum pour adapter à autant de formes et de fins différentes une matière aussi contingente, aussi variable.

Le verbe intérieur est cause efficiente du verbe extérieur, car le verbe proféré extérieurement, puisqu'il signifie de façon conventionnelle, a comme principe la volonté, comme il en est des autres choses artificielles.<sup>44</sup>

Si les mots, le verbe extérieur, étaient quelque chose de tout à fait nécessaire, *s'ils ne comportaient rien de contingent et de conventionnel, la volonté n'en serait pas la cause efficiente.*

#### A. Le mot : œuvre d'art

Mais comment le mot procède-t-il de l'intelligence pratique ? *Le mot est une œuvre d'art*, une chose artificielle, un objet d'art. On comprendra donc mieux comment le mot procède de l'intelligence pratique, en considérant ce qu'il en est plus généralement d'un artefact. *Avant que l'œuvre*, qu'il s'agisse du mot ou de n'importe quelle chose artificielle, *ne soit réalisée, il faut qu'un exemplaire préexiste dans l'intelligence de l'artisan.* Par exemple, l'homme forme en lui un exemplaire de la maison, qu'il s'agira ensuite pour lui de construire.

De même que, dans le cas des autres choses artificielles, préexiste dans l'esprit de l'artisan une certaine image de l'œuvre extérieure, de même dans l'esprit de celui qui profère un verbe extérieur.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Idem, Q.D. de veritate*, q. 4, a. 1, c.

<sup>45</sup> *Ibid.*

En somme, *trois éléments sont toujours impliqués* dans le processus de formation des oeuvres produites par l'art.

Il y a tout d'abord la fin. La fin est le premier principe de tout opérable. Avant de se mettre à l'oeuvre, il faut tout de même savoir ce qu'on veut faire. Par exemple, c'est une maison qu'on veut construire ! Et il faut le savoir de manière assez claire, *la fin doit être particularisée*. Par exemple, la fin, c'est une maison, mais qui sera destinée à l'habitation d'été ! — Il y a ensuite le modèle (*design*) : il s'agit spécialement de la forme de l'oeuvre projetée, imaginée pour correspondre à la fin en vue. — Enfin, il y a l'oeuvre, introduction dans une matière extérieure de la forme ainsi imaginée dans l'esprit.

Il en va de même dans le cas de celui qui parle. La fin en vue, quand il s'agit de proférer ou, dès l'origine, de créer un mot, c'est *ce qui est conçu par l'intelligence* et qu'on veut signifier, qu'on veut manifester à quelqu'un d'autre. Car on ne crée ni ne prononce pas un mot sans d'abord avoir l'intention de signifier quelque chose qu'on connaît.

De même que, dans le domaine artificiel, nous considérons trois choses : *la fin* de l'oeuvre, *son modèle* et *l'oeuvre* elle-même à produire, de même aussi, chez celui qui parle, on trouve *un triple verbe* : *ce qui est conçu par l'intelligence* ; c'est en vue de le signifier que le verbe extérieur sera proféré. Et cela, c'est le verbe du cœur (*verbum cordis*) proféré sans son de voix.<sup>46</sup>

Vient ensuite *le modèle du verbe extérieur*, une constitution dans l'imagination de la matière sonore qui pourrait supporter la signification visée. Vient enfin en conclusion *le verbe extérieur*, l'oeuvre qu'il s'agissait de produire pour la représentation de la réalité conçue.

Nous considérons ensuite le modèle du verbe extérieur : c'est cela qu'on appelle *le verbe intérieur*. Il *comporte, lui, l'image du son vocal*. Nous considérons enfin *le verbe extérieur exprimé*, dit *verbe vocal* (*verbum vocis*).<sup>47</sup>

Quant à l'ordre selon lequel ces trois aspects interviennent dans le processus de formation des mots, il est patent : d'abord, la fin, ensuite, l'exemplaire, et, enfin, l'oeuvre, c'est-à-dire les mots eux-mêmes proférés extérieurement.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

De même que, chez l'artisan, *l'intention de la fin* vient en premier, qu'ensuite, il se met à *la recherche de la forme* de l'œuvre, et qu'enfin, il donne existence à *l'œuvre*, de même, le verbe du cœur, chez celui qui parle, précède celui qui comporte l'image vocale et c'est seulement en dernier que vient le verbe vocal.<sup>48</sup>

En pensant ainsi au modèle, on voit bien que le mot procède de l'intelligence pratique.

Et là, on en est encore à la matière brute, à une production du mot sans référence à des formes ultérieures élaborées, grammaticales ou logiques. On ne se préoccupe pas encore, à ce premier moment de la création du mot, de sa place dans une locution, une figure de style, une définition, une énonciation, une proposition, ou un argument. Cela appellera une élaboration formelle supplémentaire qui ne viendra qu'après, au moment d'user du mot pour porter une réflexion sur la chose qu'il signifie.

#### *B. Le mot : opération corporelle*

Il y a une autre voie pour comprendre cette nécessité, déjà dans le mot regardé comme matière à son état brut, de distinguer trois niveaux de verbe différent : le verbe mental, le modèle vocal et le verbe extérieur. Car peut-être plus précisément qu'une œuvre d'art, le mot, *la parole est une opération corporelle*. Comme tout mouvement corporel procédant de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire comme tout acte procédant de la volonté délibérée, le parler ne sera possible que grâce au concours d'un certain nombre d'éléments : *il faudra qu'il y ait au principe une délibération et un jugement de la raison*. Mais, puisque l'intelligence a pour objet l'universel et que les opérations ont pour objet le singulier, on ne peut pas passer d'un coup de la considération intellectuelle à l'opération corporelle. D'où *le rôle absolument nécessaire du sens interne*, d'une faculté capable de saisir le singulier tout en étant au service de la raison universelle.

La parole étant une opération corporelle, tout ce qu'exige un mouvement corporel doit y concourir. Or un mouvement corporel de l'homme en tant qu'homme, accompli donc exprès, prérequiert *délibération et jugement de l'intelligence*. Toutefois, l'intelligence portant sur l'universel et les opérations sur les singuliers, il faudra qu'une *faculté sensible* appréhende l'intention particu-

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

lière de la chose, sur laquelle porte l'opération. Enfin, le mouvement dans le corps requerra *une faculté motrice* fixée aux muscles et aux nerfs.<sup>49</sup>

Il y a une telle unité d'ordre entre ces trois actes qui concourent au mouvement corporel chez l'homme, même s'ils procèdent de facultés différentes : raison, sens interne et faculté locomotrice, qu'on a quasi affaire à un syllogisme. Dans un syllogisme, la conclusion présuppose les prémisses — majeure et mineure — et en procède. De même, ici, *le mouvement corporel, chez l'homme, présuppose un acte de la raison universelle et un acte de la raison particulière*. On a comme une majeure universelle formée par la raison, une mineure particulière formée par le sens interne, et enfin l'opération singulière de la faculté locomotrice, qui suit par mode de conclusion.

De telle sorte qu'il semble y avoir comme un syllogisme, dont la majeure universelle se trouve dans la partie intellectuelle, la mineure particulière dans la partie sensitive, puis, de là s'ensuit la conclusion de l'opération particulière, commandée par la faculté motrice ; en effet, l'opération elle-même, dans le domaine de l'agir, se compare à la conclusion, dans les choses spéculatives.<sup>50</sup>

Cela permet de mieux voir le mot comme procédant de l'intelligence pratique. Tout est comme centré sur le verbe qui possède l'image du son de voix : il est nécessaire comme intermédiaire entre le verbe intérieur (*verbum cordis*), qui est au niveau de l'intelligence elle-même, et le verbe extérieur, c'est-à-dire ici l'opération : parler.

Voilà en ce qui concerne le mot considéré dans la ligne d'une *matière brute*, en ce qui concerne, en somme, l'imposition d'un sens à un son de voix. Mais on a vu qu'on pouvait considérer autre chose que simplement l'acte de nommer. Bien sûr, celui qui a formé le mot 'homme', par exemple, n'a pas nécessairement formé ce mot avec conscience claire de tout le raffinement qui s'ensuivrait pour son usage, avec un ordre qu'il comporterait en rapport aux inférieurs de la nature commune qu'il voulait nommer. Sa connaissance pouvait être trop confuse. Il appartiendra justement au logicien de définir cela distinctement, de découvrir la forme logique que doit revêtir ce mot 'homme' étant donné ce qu'il nomme. Sa considération du mot le situera alors dans la ligne d'une élaboration plus travaillée de la matière à penser.

---

<sup>49</sup> *Idem, Sup. I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, c.

<sup>50</sup> *Ibid.*

Nous en venons à l'aspect qui doit retenir ici notre attention. Demandons-nous : ne peut-on pas considérer le mot déjà formé comme une matière brute? Ne doit-il pas revêtir, en effet, différentes formes, selon la diversité des disciplines — grammaire, poésie, rhétorique, logique —?

## II. Matière travaillée

Le mot, comme radical, déjà pourvu d'une signification, reçoit ensuite diverses propriétés et figures et altérations pour remplir diverses fonctions particulières : il se fera nom ou verbe, sujet ou attribut, moyen ou extrême, dans l'expression de la vérité.

En observant les allures de ces formes ultérieures plus complexes, nous mesurons mieux à quel point le mot surpasse tout autre signe, tout autre symbole, au service de l'intelligence.

Mais il sera utile, pédagogique, de passer par une étape intermédiaire. Avant de regarder ce que le philosophe fera du mot, il sera plus facile de considérer la forme supplémentaire que le poète, déjà, lui ajoute. La poésie, en tant qu'objet de considérations communes, est plus manifeste que la logique.

### A. *Le mot poétique*

Le poète peut s'assimiler au constructeur de navire et au pilote. Le constructeur de navire, parce qu'il connaît la forme à donner au navire juge de la matière, sait de quel bois construire le navire. Il commande donc au charpentier, qui lui prépare ce bois précisément, car n'importe quel bois ne fera pas pareillement l'affaire.

De même, en poésie, tout mot ne fait pas l'affaire du poète. Il requiert des mots avec *forme poétique*. Son génie de poète lui fait juger de quels mots il doit de préférence se servir.

Au départ, les mots constituent pour le poète une matière relativement indéterminée. Le poète aura davantage besoin de raffiner ses mots que le musicien ses sons. Les Anciens voyaient même la musique comme subalternée à l'arithmétique.

tique. Valéry oppose poésie et musique en affirmant que, « dans le cas du musicien, la matière est comme toute préparée »<sup>51</sup>.

Cette élaboration indispensable du mot poétique montre sa difficulté spéciale quand il est question de traduction d'une œuvre poétique. André Gide, dans son avant-propos à la traduction de Shakespeare, fournit un exemple concret.

Il s'agit de traduire le mot anglais 'mallard', un canard sauvage mâle auquel Shakespeare compare Antoine, dans *Antoine et Cléopâtre*. Antoine est très amoureux de Cléopâtre et, en pleine bataille navale, Cléopâtre prenant la fuite, Antoine la suit. Shakespeare compare la fuite d'Antoine à un *mallard*, oiseau aquatique de grand vol, *qui déploie ses ailes marines*. La plupart des traducteurs ont traduit *mallard* par *canard*. C'est comme si Shakespeare avait traité Antoine de *duck*. Cela n'a pas du tout le même effet poétique. Cela a pour effet de ridiculiser Antoine, alors que Shakespeare voulait comparer l'amour d'Antoine pour Cléopâtre à celui du mâle mallard qui n'abandonne pas sa femelle même en situation désespérée. Gide a une manière très vive de montrer qu'il faut écarter le mot 'canard' comme matière impropre à la poésie.

Il advient presque toujours qu'un vocable, lors même qu'il désigne un objet précis et trouve un équivalent précis dans une autre langue, s'entoure d'un *halo d'évocation et de réminiscences*, sortes d'*harmoniques* qui ne sauraient être les mêmes dans l'autre langue et que la traduction ne peut espérer conserver... Je donnerai cet exemple, entre mille : le mot 'mallard', qui, en anglais, désigne le mâle du canard sauvage, n'a pas d'équivalent en français. Le mot 'canard' reste asexué; et lorsque, en quelques vers admirables, la fuite du vaisseau d'Antoine, au moment le plus haut de la bataille d'Actium, est comparée à celle du *mallard*, le traducteur, impuissant, se désespère. Expliquons-nous : *le mot français 'canard' n'est entouré, lui, d'aucun halo poétique*; il désigne un oiseau de basse-cour, évoque la mare de ferme où il prend ses ébats; il évoque, au surplus — à moins d'être qualifié de sauvage —, non point un vol, mais une démarche disgracieuse et des cancons inharmonieux; c'est le *duck* anglais.<sup>52</sup>

Le poète — mais aussi son traducteur — doit choisir ses mots. Un oiseau de basse-cour ne peut pas servir de similitude pour le geste posé par Antoine à un moment extrêmement grave. Le mot 'mallard' est merveilleusement choisi, il constitue une matière qui se prête tout à fait à la forme poétique. Le mot 'canard'

---

<sup>51</sup> Paul Valéry, *Propos sur la poésie*.

<sup>52</sup> André Gide, Avant-propos à Shakespeare, *Oeuvres complètes*, Paris : Gallimard [Pléiade], p. x. C'est nous qui soulignons.

*n'est entouré d'aucun halo poétique*, dira Gide, c'est-à-dire, en somme, pour le dire plus sobrement, que ce mot ne peut pas endosser la forme poétique.

Le mot 'mallard' évoque d'abord le canard sauvage; c'est un oiseau migrateur de grand vol et, dans le texte de Shakespeare, il déploie des *ailles marines*... Le lecteur anglais, ou l'auditeur, n'est nullement surpris par ces *ailles marines* du mallard, tandis que celles du canard feront sourire le lecteur français... Il y a plus : le *mallard* est connu des Anglais pour sa fidélité amoureuse. J'ai pu constater par moi-même, chassant sur les bords du Logone, que cette réputation n'est nullement usurpée... : le canard suit sa compagne blessée et se laisse tuer sur place plutôt que de se séparer d'elle... Il appert que c'est surtout à cela qu'a pensé Shakespeare, à cette notion de fidélité, latente dans le mot : et que c'est là surtout ce qu'il importe que le traducteur préserve et mette en valeur, dût-il abandonner le canard, remplaçant celui-ci par quelque oiseau qui puisse déployer des *ailles marines* sans s'exposer aux sourires impertinents du lecteur.<sup>53</sup>

Des problèmes analogues peuvent se présenter dans le cas de la rhétorique. Cicéron a traduit deux discours oratoires, un de Démosthène, l'autre d'Eschine, discours qui sont des modèles. Malheureusement, ces deux traductions ne nous sont pas parvenues. Dans un petit traité qu'il a composé et qui s'intitule *De la perfection oratoire*, Cicéron dit qu'il a traduit Démosthène et Eschine *non ut interpretes, sed ut orator*. Cela est admirable. On ne peut, en effet, traduire une œuvre d'orateur — pas plus qu'une œuvre de poète — comme on traduit une œuvre de philosophie. Dans la traduction d'une œuvre de philosophe, on se préoccupe du sens, purement et simplement. C'est cela, traduire *ut interpretes*. Mais quand Cicéron a traduit ces discours de Démosthène et d'Eschine, il fallait que le discours, même une fois traduit, puisse encore engendrer la persuasion, conserve un style revêtu d'une forme oratoire. Il n'y a pas que le sens qui compte; le discours doit demeurer apte à engendrer la persuasion. Un choix de mots s'impose donc, car ce n'est bien sûr pas n'importe quel mot qui se prêterait à la forme oratoire.

Il en va de même, avons-nous dit, du poète : ce dernier doit choisir ses mots, qui sont comme la matière en vue de la forme poétique. Le poète et l'orateur réunissent en eux ce que nous avons trouvé divisé dans les arts de la matière : ils participent à la fois de l'art de préparer plus spécialement la matière — l'art du charpentier, par exemple — et de celui qui, connaissant la forme, peut juger de la matière appropriée — l'art du constructeur de navire, par exemple — : le poète et

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

l'orateur, en effet, doivent choisir eux-mêmes le mot qui convient en vue de la forme poétique ou rhétorique qu'ils entendent lui donner.

La division des arts comprend aussi un art de l'usage, qui commande à l'art de la forme : le pilote juge de la forme du navire. Le poète joue dans son domaine un rôle comparable aussi au pilote.

Gide mentionne que le traducteur peut se trouver en face d'une très belle métaphore, et, n'en voulant rien laisser perdre, se mettre à faire comme une périphrase dans sa traduction. À ce moment-là, dit Gide, « *la logique est satisfaite, mais le charme est rompu* »<sup>54</sup>.

Les images, chez Shakespeare, se chevauchent et se culbutent; devant leur abondance, le malheureux traducteur reste pantois. Il voudrait ne rien sacrifier de tant de richesse, et se trouve entraîné à développer en une phrase la métaphore qui, dans le texte anglais, tient en un mot. *Tout ce qui se lovait d'élan poétique dans ce resserrement extrême n'est plus dès lors qu'un ressort détendu.* La traduction devient explicative. La logique y est satisfaite; mais le charme n'opère plus. Un appesantissement de tardigrade couvre en claudiquant l'espace que le vers shakespearien a franchi d'un bond.<sup>55</sup>

La raison est satisfaite, *la matière est là, pour satisfaire la raison, mais dépourvue de forme poétique.* Il ne s'agit pas ici de la même chose que tout à l'heure. Les mots peuvent être tout à fait matière poétique, le poète ayant su choisir les mots qui convenaient, mais il faut ensuite leur donner une forme — faire une métaphore, par exemple. Si, par une périphrase, le traducteur détruit la métaphore, il usera d'une *matière sera comme dépourvue de forme.*

Le poète doit donc toujours juger sous quelle forme, sous quelle figure de pensée, sous quel trope il doit présenter sa matière. Il aura à décider s'il doit employer telle ou telle métaphore, ou une comparaison plutôt qu'une métaphore, s'il doit user ou non de l'ironie à tel moment donné. Voilà en quoi le poète juge de la forme, se comparant en cela aux arts de l'usage.

Ajoutons, pour être plus complet, qu'outre ce jugement pratique que la poésie, vertu pratique, fait porter sur la forme et sur la matière qu'est le mot, il y aura, par après, un jugement spéculatif venant du philosophe, mais *mesuré par les grandes œuvres poétiques*. Aristote, par exemple, a pu porter de tels

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

jugements spéculatifs dans son traité de la *Poétique*. Cicéron a une très belle expression pour montrer les rapports entre les deux jugements dont nous venons de parler. Il dit, dans son dialogue *De l'Orateur* : « C'est la rhétorique — au sens d'art spéculatif — qui est née de l'éloquence, et non pas l'inverse. » Il a fallu qu'il y ait d'abord des poètes et des orateurs avant que l'intelligence spéculative réfléchisse sur ces œuvres et fixe certaines règles, les définisse et en donne la raison, etc. Bref, le jugement porté sur le plan spéculatif par celui qui justement écrit une poétique ou une rhétorique ou quoi que ce soit du même genre est ultérieur aux grandes œuvres.

### B. Le mot philosophique

Bien que moins facile à observer, la préparation que la raison doit donner au mot pour en faire le porteur adéquat de la pensée spéculative est encore plus impressionnante. C'est l'objet de la réflexion logique d'y attirer l'attention. Car c'est seulement après coup qu'on peut constater l'ampleur de ce travail de façonnement du mot ; au moment où l'intelligence d'un peuple y travaille, en adaptant sa langue à l'expérience qu'il développe de la réalité, *la conscience en est très confuse* : assez présente pour dire les choses conçues, trop confuse pour décrire la manière de les concevoir et de les dire. Ce sont le grammairien, revenant sur les choses dites, au quotidien et en poésie, et le logicien, revenant sur les pensées du quotidien et des philosophes, qui relèvent tout ce que le mot reçoit de formes tout à fait spéciales pour remplir avec compétence ce rôle de porteur de tous les concepts élaborés en vue de comprendre la réalité. Le grammairien portera son attention sur la rectitude de base dans l'association des mots pour dire quelque chose<sup>56</sup>, le logicien s'intéressera aux conditions de cette association en vue de l'expression de la vérité telle qu'on la conçoit<sup>57</sup>.

Parcourons quelques exemples de ces formes logiques du mot.

Aristote nous disait plus tôt que la main devient tour à tour, selon le besoin, « griffe, serre, corne, arme ... parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir ». Comparablement, grâce aux infinies possibilités de modulation et d'articulation du son de voix, et *pour être à même de tout signifier, le mot*

---

<sup>56</sup> « Consideratio dictarum specierum orationis ... cadit proprie sub consideratione ... grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio. — L'examen des espèces annoncées de la phrase ... appartient proprement au ... grammairien, pour autant qu'on y regarde la composition adéquate des mots (*vocum*). » (Thomas d'Aquin, *In I de Interpr.*, 7, #87)

<sup>57</sup> « Les phrases énonciatives ... signifient les choses selon que leur vérité se trouve dans l'esprit. » (*Ibid.*)

*deviendra au besoin nom, verbe, définition, division, sujet, attribut, énoncé, argument...* La raison, selon une expression de Shakespeare, « turns it to shapes »<sup>58</sup>. Il le faut, pour le mouler sur les nuances virtuellement infinies de ces « conceptions de l'âme » qu'il est appelé à « contenir »<sup>59</sup>.

Cette universalité, cette multiformité du mot, se compare à celle de la prudence politique, qui suggère des décisions différentes, comme le remarque Corneille de Lapierre<sup>60</sup>, en temps de paix et en temps de guerre, avec les ennemis et avec les amis, etc. Tel est d'ailleurs, selon ce commentateur, ce que symbolise la tunique multicolore portée par Jacob. La prudence du chef doit procéder d'une universalité suffisante pour prendre telle ou telle forme selon les circonstances. Il en va de même du mot : tantôt instrument du poète, tantôt instrument de l'orateur, tantôt instrument de l'intelligence spéculative. On pourrait aussi appliquer au mot la formule que Corneille de Lapierre emploie à propos d'Ulysse, « l'homme aux mille tours » imaginé par Homère : « *Eu égard aux circonstances de choses ou de personnes, susceptible de se changer et de prendre toutes les formes et toutes les figures — pro ratione rerum et personarum, in omnes formas et figures se vertere et versare possit.* »<sup>61</sup>

#### a) Simple appréhension

##### 1<sup>ère</sup> intention

###### 1. La racine : 'génération substantielle du mot'

Souplesse, donc, et universalité du mot, qui sera tantôt ceci, tantôt cela. Voyons les étapes. D'abord, génération substantielle du mot : *le son de voix, 'matière première', devient essentiellement mot, en vertu d'une imposition de sens* procédant de la raison pratique<sup>62</sup>. Mais que tel son ait tel sens n'en fait encore qu'un mot très brut : une racine, un radical de mot, qui a besoin de raffinement avant d'entrer dans la conversation, dans l'expression de la pensée. Comme on ne met pas du pétrole brut dans son auto...

---

<sup>58</sup> *Songes d'une nuit d'été*.

<sup>59</sup> Thomas d'Aquin, *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 4.

<sup>60</sup> Voir *In Sacram Script.*, *In Gen.*, c. 37 : « Tunica polymica ... multiformis prudentiae... Princeps enim debet esse alius in pace, alius in bello, alius cum hostibus, alius cum amicis. »

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Sur la formation du mot par l'intelligence pratique et la distinction entre *verbe mental*, *verbe exemplaire* et *verbe extérieur*, voir Thomas d'Aquin, *Q.D. de Ver.*, q. 4, a. 1 et *Sup. I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1.

Il n'est pas très possible d'illustrer par des exemples, car les mots déjà existants ont déjà subi ce raffinement et sont déjà des noms, des verbes, des adjectifs. On peut bien voir que 'life', 'live' et 'living' ont le même radical, sont des variations sur le même son de voix qui l'adaptent à signifier une entité, une action, une qualification. Mais on ne peut pas trop donner le son de base indépendamment de tout raffinement ultérieur.

C'est un peu plus possible dans des langues très anciennes, développées à un moment où, à la fois, on en était à une pensée très confuse et on n'avait pas découvert la possibilité de préciser la destination fonctionnelle du mot à même la sophistication de sa prononciation, de sa modulation. En chinois, par exemple, et, j'imagine, dans d'autres langues orientales très anciennes, chaque syllabe est un mot et chaque mot est invariable, tant dans sa prononciation que dans son écriture. En chinois, par exemple, *dzai* a le sens général d'*être*, avec connotation de lieu ou de temps, comme *estar*, en espagnol. Cependant, dans une phrase, il peut agir comme verbe : "Un tel *dzai* (*est là*)?" Ou comme préposition : "*Dzai* (*sur*) la table." Ou comme particule après un verbe, pour connoter le lieu sans mouvement : "Je demeure *dzai* (*au*) séminaire." Mais rien, dans la prononciation, ne marque cette différence de fonction ; c'est compréhensible, avec une seule syllabe, il n'y a pas grand place à articulation et modulation. De même, *djoung* renvoie à l'idée de *milieu*, tantôt comme nom (*centre, juste milieu, Chine*), tantôt comme adjectif (*médiocre, intermédiaire*), tantôt comme préposition (*dans, entre, pendant*), tantôt comme adverbe (*dedans*), tantôt comme conjonction (*en train de*), sans rien dans la prononciation pour faire la différence. Cela fait une grammaire qui reste un peu confuse. Par exemple, ici, quelle est la fonction de *djoung* comme partie du nom de la Chine, *Djoung-Kouo* : complément de nom, adjectif, circonstance de lieu? 'Pays du Milieu', 'Pays médian', 'Pays au milieu de...' ? Le Chinois ne sent pas le besoin de distinguer cela et est agacé à la question de l'étranger ; il répond qu'en chinois, la fonction n'est pas nécessairement distincte. Cela ferait étrange, en anglais, si, dans une phrase donnée, on ne pouvait pas préciser si tel mot est utilisé comme nom, comme adjectif ou comme préposition...

## 2. Nom propre, nom commun

Ce n'est pas à ce point de vue original que le logicien considère le mot. La logique présuppose que le mot est formé, articulé. Le logicien regarde à autre chose qu'à son institution et à sa formation par l'intelligence pratique. Sous ce

point de vue, le mot est matière brute pour le logicien, comme une brique, sans référence à la forme raffinée requise pour exprimer la pensée.

C'est dire que le mot n'est pas encore prêt pour cet office. Il faut le raffiner, lui ajouter de la forme, de la souplesse, pour qu'il se moule adéquatement à l'ordre qu'élabore la raison spéculative, et à ses œuvres de raison. En effet, à l'intérieur de chacun de ses actes, la raison spéculative 'produit' une certaine 'œuvre' : la définition, l'énonciation, le syllogisme.

Dans les actes extérieurs, il y a lieu de distinguer *une opération et une oeuvre*, par exemple, une construction et un édifice ; de même, dans les œuvres de raison, il y a lieu de distinguer l'acte même de la raison, qui est d'intelliger et de raisonner, et *quelque chose qui se trouve constitué par pareil acte*. Dans la raison spéculative, cette oeuvre, c'est d'abord une *définition* ; c'est, ensuite, *l'énonciation* ; c'est, en troisième, *le raisonnement* ou l'argumentation.<sup>63</sup>

Laissée à elle-même, sans l'aide de la logique, au pif, la raison spéculative ne forme ces œuvres qu'imparfaitement et, en s'en servant, connaît imparfaitement. Elle est comparable à l'apprenti-charpentier, ou à l'apprenti-maçon : ils travaillent le bois, la brique, mais de quelle façon ! Ils auront besoin de développer l'art du charpentier, du maçon, pour arriver à constituer des œuvres plus adroites. De même, la raison spéculative a besoin d'un second regard porté sur ses œuvres, sur les instruments qu'elle a formés, pour arriver à les former au mieux, en vue de progresser efficacement dans sa recherche et sa contemplation de la vérité. Il lui faudra l'habitus logique.

Cette réflexion logique sur son propre acte amènera la raison à prendre conscience claire de ses œuvres, à travers l'examen des mots qui signifient ses conceptions. C'est ainsi qu'elle découvrira que le mot qui signifie ses conceptions est tantôt *nom*, tantôt *verbe*, tantôt *terme*, et même, plus précisément, *grand*, *petit* ou *moyen* terme et *sujet*, ou *attribut*.

Essayons d'observer la naissance de formes logiques liées au premier acte de l'intelligence, en parcourant un texte de Boèce.

---

<sup>63</sup> « Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enuntiatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. » (*Idem, Summa theol.*, IaIIae, q. 90, a. 1, ad 2)

Les choses se trouvaient déjà là, et tout au début elles s'en tenaient à la constitution propre de leur nature. Seul le genre humain surgit, qui puisse leur imposer des noms.<sup>64</sup>

Le rapprochement est intéressant avec la *Genèse*, où il est dit que Dieu fait comparaître les animaux devant Adam pour qu'il les nomme. Ils passent devant lui, *ils se trouvent déjà là (praejacentibus)*. Certes, quelque nom qu'il va donner à tel animal, sa nature ne changera en rien. Pourtant, l'Écriture dit : le nom qu'Adam leur a donné, *c'est leur vrai nom* : « Chacun devait porter le nom que l'homme lui avait donné. »<sup>65</sup>

L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages.<sup>66</sup>

Revenons à Boèce, qui poursuit :

D'où il s'est produit que l'esprit de l'homme s'est enquis de toutes choses, une à une, et leur a ajusté à chacune des noms. Tel corps, par exemple, il l'a appelé 'homme', tel autre, 'pierre', tel autre, 'bois', telle autre [chose], 'couleur'.<sup>67</sup>

Un autre commentateur des *Attributions*, Themistios, nous dit, dans la paraphrase qu'il fait du traité d'Aristote, que celui-ci est le premier qui soit allé à l'origine et au principe même du discours, du verbe :

Bien que toute science et toute discipline, parmi les divers arts, soit traitée par un discours, on n'a encore trouvé personne, cependant, ô mon fils, qui, instruit dans tous les genres, ait voulu traiter de l'origine ou du principe de ce même discours. C'est pourquoi nous devons admirer la diligence du philosophe Aristote qui, désireux de dissenter sur toutes choses, commença par l'examen de cette question qu'il savait avoir été laissée de côté par tous, quoique nécessaire à chacun.<sup>68</sup>

Il y a lieu de rappeler ici ce que dit Aristote, dans sa *Politique* : à contempler les choses *dans leur principe, on voit mieux ce qu'elles sont*.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> « Rebus praejacentibus, et in propria principaliter naturae constitutione manentibus, humanum solum genus exstitit, quod rebus nomina posset imponere. » (Boèce, *In Categ. Arist.*, I; *Pat. Lat.* 64, p. 159A)

<sup>65</sup> Gn 2, 18.

<sup>66</sup> Gn 2, 19.

<sup>67</sup> « Unde factum est ut sigillatim omnia prosecutus hominis animus singulis vocabula rebus aptaret. Et hoc quidem, verbi gratia, corpus, hominem vocavit, illud vero, lapidem, aliud lignum, aliud vero colorem. » (*Ibid.*)

<sup>68</sup> *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, dans Augustin, *Oeuvres*, Paris, Vivès, t. 4.

<sup>69</sup> Voir Aristote, *Pol.*, I, 2, 1252a24.

La suite de la paraphrase est remarquable : c'est comme assister à la formation de l'universel, à partir de celle des mots.

Il faut bien remarquer par quel raccourcissement le verbe, resserré peu à peu par degrés, renferme tout ce qui existe en le contenant en un seul mot. En effet, la dénomination des mortels est diverse et innombrable, et on ne peut embrasser une si grande diversité de noms.<sup>70</sup>

Les choses qui sont là devant nous étant innombrables, les noms qu'on leur donne le deviendront aussi de plus en plus. Et dans la mesure où on a de l'innombrable, l'intelligence ne peut le saisir convenablement. Face à des noms si nombreux, l'intelligence sent le besoin de réduire, d'unifier un peu. Elle ne se sent pas à l'aise dans le pur divers, dans le quasi infini ; car elle ne peut pas comprendre, ne peut pas saisir l'infini. La solution, ce sera de faire appel à des noms communs. Par exemple, pour ce qui est de nos congénères :

Vous les connaissez tous grâce à un seul mot, quand vous dites 'homme'.<sup>71</sup>

Les individus humains — Pierre, Jacques, Jean... — sont innombrables, mais on se trouve à les nommer tous, en les nommant 'hommes'. Le texte dit : « Vous les connaissez tous » ! C'est vrai qu'avec le mot 'homme', on les connaît tous, mais certes, on ne les connaît que d'une certaine façon : le mot 'homme' ne nous renseigne pas sur la nature individuée de Pierre, de Jacques ou de Jean, mais seulement sur la nature qu'ils ont en commun.

Voyons les autres exemples :

Il en est de même pour les autres objets, comme le cheval qui s'appelait Xanthos, Aithrios, ou Dios, ou pour tout autre. Bien que l'étendue de ces noms soit infinie, lorsque quelqu'un dira 'cheval', il les indiquera tous. Si l'on donne des noms aux lions, ce qui a coutume de se faire, ou aux bœufs, la connaissance particulière de chacun d'eux s'étendra à l'infini et la pénétration de l'esprit en souffrira ; si, au contraire, vous dites 'lion' ou 'taureau', tous ces animaux, où qu'ils soient, sont renfermés sous un seul nom de nature.<sup>72</sup>

Ainsi donc, plutôt que de demeurer face à une espèce d'infinité de noms, adaptés à une infinité de choses, à une infinité de singuliers, l'intelligence ramène, réduit cette espèce d'infinité à quelque chose de commun.

---

<sup>70</sup> Themistios, *loc. cit.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

Il est à remarquer que *l'acte de nommer a d'abord pour objet les singuliers*. C'est que nous nommons les choses comme nous les connaissons, dans l'ordre et dans la mesure où nous les connaissons. Il apparaît donc, comme nous connaissons en premier le singulier, que c'est le singulier que nous nommons en premier. Mais alors, on pourrait se demander comment il se fait que saint Thomas enseigne, dans la *Somme théologique*<sup>73</sup>, et aussi dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, que ce que nous connaissons d'abord, c'est l'universel :

Il nous est tout à fait connaturel de procéder dans la connaissance à partir de ce qui est le plus connu de nous, vers ce qui est le plus connaissable par nature ; mais les choses qui sont les plus connues de nous sont confuses, comme le sont les choses universelles ; *il nous faut donc procéder de l'universel au singulier*.<sup>74</sup>

C'est que, dans le texte que nous venons de citer, saint Thomas décrit un processus à l'intérieur de l'intelligence. Il y a, cependant, un autre processus encore plus fondamental, qui concerne l'ordre du sens à l'intelligence. Il consiste à passer du singulier à l'universel. Nous connaissons d'abord, par nos sens, le singulier et, bien sûr, en conséquence, nous nommons d'abord le singulier.

(On peut aussi entendre par singulier) les individus sensibles eux-mêmes : ceux-ci sont plus connus de nous, parce que *la connaissance du sens, qui porte sur les singuliers, précède en nous la connaissance de l'intelligence, qui porte sur les universels*.<sup>75</sup>

On a vu, dans la paraphrase de Themistios, que l'homme nomme d'abord des singuliers, puis qu'il sent le besoin de donner un nom commun. Donner un nom commun comporte deux aspects qu'il faut bien distinguer. Il y a, d'une part, l'acte de nommer, qui relève de l'intelligence pratique : tel son de voix est choisi pour signifier telle nature commune ; par exemple, le son de voix 'homme' est choisi pour désigner communément Pierre, Jacques, Jean, etc...

Dans la suite du texte de la paraphrase de Themistios, on montre qu'il y a formation de noms de plus en plus communs : on ne s'arrête pas à 'homme', on va ensuite à 'animal', puis à 'corps', et enfin jusqu'à 'substance'. À ces noms vont correspondre *d'autres façons d'être universel* et, par conséquent, *d'autres formes logiques* : celles de *genre* et de *genre suprême*.

---

<sup>73</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 85.

<sup>74</sup> *Idem*, *In I Phys.*, 1, #6.

<sup>75</sup> *Ibid.*, #8.

2<sup>e</sup> intention

Revenons au texte de Boèce. À le lire, on comprend comment *les mots font partie du propos de traités logiques*.

Il y a été question des choses, qui se trouvent déjà là, en leur propre nature et exposées au regard de l'homme. Ces choses, à mesure qu'il en prend connaissance, l'homme les nomme. D'abord une à une : 'Jacques', 'Pierre', 'Pâquerette', 'Jumbo'... Puis, portant son attention sur leurs ressemblances, il nomme leurs natures communes. D'abord une à une elles aussi : l'une s'appellera 'homme', l'autre 'pierre', l'autre encore 'bois', l'autre 'couleur' et ainsi de suite. « Autre exemple », poursuit Boèce, « quiconque a engendré un autre a reçu le nom de 'père'. »<sup>76</sup> On a aussi nommé la mesure de la grandeur : 'deux pieds', 'trois pieds', etc.

C'est ainsi qu'il commence vraiment à raffiner cette matière brute que fournissent à l'intelligence les sons de voix, les mots. Puis, à mesure qu'il saisit même des ressemblances entre les natures, il leur donne des noms à plusieurs ensemble : 'animal', 'plante', 'nombre', 'grandeur'... Puis 'vivant', 'substance', 'quantité', 'qualité'...

Enfin, Boèce ajoute, et c'est là que cela devient extrêmement intéressant :

Une fois, donc, tous les noms ordonnés...<sup>77</sup>

Avec ce 'ordonnés', Boèce ne rappelle que le raffinement apporté ; il réfère tout de suite à un ordre, à une forme revêtue aux mots. On peut rendre le résumé plus explicite, en précisant : "Une fois, donc, tous les noms *imposés et ordonnés* — *Omnibus ergo nominibus impositis et ordinatis...*" De cette façon, on indique les deux points : à la fois le *brut* : le mot comme produit de l'art d'imposition, sans référence à une forme logique ou autre ; et le *raffiné*.

Une fois donc qu'il a nommé les choses et les a nommées en impliquant un ordre et un ordre de raison — car il ne s'agit pas d'un ordre grammatical, ici, mais d'un ordre de raison, qui sera le sujet de la logique —, l'homme, poursuit Boèce,

---

<sup>76</sup> « Et rursus quicumque ex se alium genuisset, 'patris' vocabulo nuncupavit. » (Boèce, *loc. cit.*, 159B)

<sup>77</sup> « Omnibus ergo nominibus ordinatis... » (*Ibid.*)

« est revenu aux propriétés et aux figures des mots eux-mêmes... »<sup>78</sup> C'est qu'il y a ici deux mouvements de l'intelligence à distinguer. Les choses se trouvent déjà là, subsistant dans leur propre nature, et elles sont exposées au regard de l'homme. Dans un premier mouvement, *l'homme leur donne à chacune un nom, tout en formant un ordre entre ces noms*. Ce premier mouvement conduit au sujet du traité des *Attributions*. Mais en un deuxième mouvement, l'homme est revenu aux mots, cette fois en vue d'une nouvelle considération : celle de la *figure des mots*.

La figure d'un mot, c'est ce par quoi 'homme' diffère de 'animal', par exemple. Et ce n'est pas pour rien que l'intelligence a besoin de deux exemplaires, que le « *verbum quod habet imaginem vocis* » est multiple : 'Homme', 'animal', 'raisonnable', 'risible' et 'blanc' : espèce, genre, différence, propre et accident.

Il faut bien distinguer les deux mouvements dont nous venons de parler. Dans le premier mouvement, il s'agit de *nomina rei*, de noms donnés aux choses mêmes, tandis que, dans le deuxième, on revient sur ces mots et c'est eux qu'on se met à nommer, il s'agit alors de '*nomina nominis*' : dans un premier cas, 'homme' est un mot ; puis, on analyse ce mot quant à sa figure et c'est cette figure, cette particularité de ce nom, qu'on nomme 'espèce'. Il se distingue, en effet, du 'genre' en ceci qu'il s'attribue, mais uniquement à des individus, à des noms propres, pas à d'autres noms communs. Tandis que 'animal', comme 'genre', s'attribue aussi à des noms communs, à des 'espèces', et non seulement à des individus.

Une fois formé le mot commun 'homme', l'intelligence spéculative peut procéder à son étude logique. Portant attention au rapport entre 'homme' et les singuliers dont il est tiré, l'intelligence découvre la relation d'universel à singulier. Elle découvre ainsi que 'homme' est *espèce*, c'est-à-dire que la représentation qu'elle signifie par le mot 'homme' est attribuable à plusieurs êtres différant dans leur individualité et que cette représentation concourt à la connaissance de ce qu'ils sont. C'est en cela que 'homme' se trouve revêtu par l'intelligence spéculative d'une forme logique.

Pour reprendre la similitude tirée des arts, on peut dire que l'acte de nommer — l'art d'imposition —, même en ce qui concerne la formation des noms communs, se compare à l'art du briquetier : c'est un art qui concerne la matière

---

<sup>78</sup> « ... ad ipsorum rursus vocabulorum proprietates figurasque reversus est, et hujusmodi vocabuli formam, quae inflecti casibus possit, nomen vocavit; quae vero temporibus distribui, verbum. » (*Ibid.*)

tout simplement, *sans préoccupation immédiate pour une forme plus raffinée* — soit logique, soit grammaticale —. Tandis que *l'intelligence spéculative qui revêt les mots d'une forme logique se compare aux arts plus sophistiqués*, qui introduisent dans la matière une première forme spéciale, en vue d'un usage plus particulier.

Puis, poursuivant cette réflexion logique, de seconde intention, sur ses premiers efforts de connaître et de nommer, l'homme en vient à distinguer aussi, parmi les genres, un 'genre prochain', un 'genre suprême' et des 'genres subalternes'; parmi les différences : des 'différences spécifiques' et des 'différences accidentelles'; parmi les accidentelles : des 'propres' et des 'communes'.

#### *1. Homonymes et synonymes*

Il est à remarquer, ici, qu'au-delà de 'substance', en donnant un nom commun à la substance, à la quantité, à la qualité, à toutes les autres attributions, le nom d' 'être', on découvre encore une autre forme. Il ne s'agit pas simplement d'un genre supérieur encore. Non, ces ultimes attributions sont comme des genres suprêmes. Et comme êtres, elles ne se trouvent pas renfermées dans un genre qui les dépasse : comme ce nom d'*être* ne se justifie pas pour chacune des attributions par la même définition exactement, on découvre que l'intelligence a introduit entre elles la relation d'*homonymes*, elle leur a donné le même nom non pour leur correspondance à une même nature commune — ce qui était la formation de *synonymes* —, mais pour une certaine analogie entre leurs natures irréductibles. *L'être n'est pas un universel au sens strict*. Tout ce qui existe est de l'être, toute nature est être, mais de façon inégale. L'être ne peut donc pas faire abstraction de ses inférieurs, comme 'animal', par exemple, peut le faire : on n'a pas besoin de faire intervenir le rationnel et l'irrationnel pour définir l'animal; la définition 'vivant sensible' s'attribue univoquement à tous les inférieurs, rationnels ou non, tandis qu'avec l'être, on n'a plus cette univocité.

#### *2. Division, définition*

C'est l'examen et la description de tout ce raffinement du mot comme outil de l'intelligence qui fait l'objet de traités de logique comme les *Attributions* d'Aristote et l'*Isagogè* de Porphyre.

b) Jugement

1<sup>ère</sup> intention

L'intelligence de première intention ne s'arrête pas à concevoir ainsi les essences, une à une, ou plusieurs ou toutes ensemble en une notion universelle. Elle passe ensuite spontanément à les confronter aux réalités individuelles observées pour interpréter leur existence. Face à toutes les nouvelles réalités sur lesquelles les sens fournissent des perceptions, l'intelligence se met à juger à quel point il y a identité entre ces réalités et les notions qu'elles s'est formées. C'est alors qu'elle accède à connaître la vérité, à connaître avec vérité.

Pour réaliser cette nouvelle opération, elle doit encore raffiner ses concepts, mettre un ordre entre eux, et traduire dans un nouveau raffinement de la matière sonore ces nouvelles opérations.

Il faut qu'elle assigne certains mots à la désignation des réalités qu'elle cherche à connaître, et d'autres aux concepts qu'elle veut leur assimiler. C'est ainsi qu'on dira que "Jean est arrogant", que "l'homme est un animal raisonnable", que "la rose sent bon".

2<sup>e</sup> intention

L'homme est revenu aux propriétés et aux figures des mots, et il a appelé 'nom' la forme de tel mot, susceptible d'une inflexion par cas ; et 'verbe', celle de celui susceptible d'une distribution en temps.<sup>79</sup>

À revenir sur cette nouvelle façon de penser et de transmettre en mots sa pensée, on découvrira que la façon de pointer la chose, la réalité à connaître, à juger, c'est de faire un 'nom' du mot qui la désigne, tandis que la façon de pointer le concept sous lequel on se le représente, et d'indiquer qu'on juge qu'il lui convient, est de faire un 'verbe' du mot qui le désigne. Un verbe, c'est-à-dire un nom auquel s'est ajoutée une connotation de temps, le temps étant ce que nous confondons le plus spontanément avec l'existence, du fait que nos sens ne nous renseignent que sur des réalités matérielles, dont l'existence ne se réalise que dans le temps.

Sur cette distinction entre nom et verbe, un passage du commentaire de saint Thomas au traité *De l'interprétation* peut nous aider à comprendre davantage. On

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

y pose le problème suivant : le verbe se distingue du nom et se définit par le fait de consigner le temps. Or *l'action est mesurée par le temps*, car *c'est le propre du mouvement d'être mesuré par le temps*. Comment se fait-il, alors, que le mot 'course' soit un nom, bien qu'il signifie une action ? C'est, répond saint Thomas, que 'course' signifie bien sûr une action, mais ne la signifie pas *par mode d'action* ; il le fait plutôt à la façon d'une chose qui existerait par elle-même. Seul un mot qui — comme 'cours', par exemple — signifie une action par mode d'action, ou le mouvement par mode de mouvement, consignifiera le temps.

Aristote explique donc d'abord avec un exemple que le verbe consignifie le temps : 'course', du fait de signifier une action non à la manière d'une action, mais à la manière d'une chose qui existerait par elle-même, ne consignifie pas le temps, et de ce fait, c'est un nom. 'Cours', par contre, comme verbe qui signifie une action, consignifie un temps ; car c'est le propre du mouvement d'être mesuré par un temps, et les actions nous sont connues dans un temps. Or il a été dit, plus haut, que *consignifier le temps, c'est signifier une chose mesurée par un temps*.<sup>80</sup>

Un peu plus loin, saint Thomas emploie une autre façon de parler ; il dit que « le nom, en tant que distinct du verbe, signifie la chose sous un mode déterminé »<sup>81</sup>.

C'est dire qu'il y aura comme deux représentations formées par l'intelligence, comportant deux modes différents : l'intelligence peut se représenter l'action, abstraction faite du temps, et elle utilise alors un nom : 'course', ou encore par mode d'action, avec le temps, et elle utilise alors un verbe : 'cours'.

Pour revenir aux deux mouvements dont nous avons parlé, remarquons qu'on pourrait parler aussi de *première* et de *deuxième* considération. Boèce emploie les expressions '*prima positio*' et '*secunda consideratio*' :

Cette position des noms, par laquelle l'homme a désigné ce qui est exposé au regard de l'intelligence et du sens fut première. La seconde considération est celle par laquelle les hommes ont examiné les propriétés particulières et les figures des

---

<sup>80</sup> « Exponit ergo primum quod verbum consignificat tempus, per exemplum; quia videlicet 'cursus', quia significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei per se existentis, non consignificat tempus, eo quod est nomen. 'Curro' vero cum sit verbum significans actionem, consignificat tempus, quia proprium est motus tempore mensurari; actiones autem nobis notae sunt in tempore. Dictum est autem supra quod consignificare tempus est significare aliquid in tempore mensuratum. » (Thomas d'Aquin, *In de Interpr.*, 5, #58)

<sup>81</sup> *Ibid.*

noms ; de telle sorte que le premier nom soit le nom même de la chose : comme, par exemple, lorsque telle chose est dite ‘homme’. Mais que le nom lui-même, à savoir, ‘homme’, soit appelé ‘nom’, cela ne réfère pas à la signification du nom même, mais à la figure, en l’occurrence : qu’il peut se décliner selon des cas.<sup>82</sup>

Mais si, quand on appelle ‘homme’ un nom, on ne se réfère pas à la signification, il faut cependant faire bien attention à ceci : lors de ce second mouvement, de cette analyse de la figure du mot, il faudra tenir compte du mode de signifier. On ne pourra pas écarter le mode de signification, qui est ‘*sine tempore*’ ou ‘*cum tempore*’.

Boèce, revenant à nouveau sur la distinction des deux considérations, ajoute :

Ainsi donc, la première imposition du nom est faite selon la signification du mot, tandis que la seconde est faite selon la figure. Et la première imposition vise à ce que des noms soient imposés aux choses, tandis que la seconde vise à ce que les noms eux-mêmes soient désignés par d’autres noms. En effet, puisque ‘homme’ est le mot pour désigner la substance présente, qu’on dit homme, ‘homme’ est appelé ‘nom de l’homme’, ce qui revient à donner une appellation au mot même utilisé. Nous disons, en effet : quelle sorte de mot est ‘homme’? et on répond proprement : un nom.<sup>83</sup>

Il faut cependant être averti de ne pas interpréter de manière simpliste la distinction entre première et deuxième intention dans le regard qu’on porte sur les mots. La manière dont Boèce exemplifie pourrait nous y porter : on pourrait, en effet, réduire la première intention à la logique de la première opération et la seconde intention à celle de la seconde opération : imaginer que le logicien, en traitant de la substance, de la quantité et de la qualité, n’en est encore qu’à la première intention, et qu’il n’accède à la seconde que lorsqu’il distingue les nom et le verbe. Non pas. La première intention est pré-logique, elle est simplement l’usage naturel qu’on fait des mots pour parler des choses, tant dans la première opération de l’intelligence, où celle-ci attache des noms à ses conceptions simples, que dans la seconde, où elle exprime ses jugements sur la réalité en composant des

---

<sup>82</sup> « Prima igitur illa fuit nominum positio, per quam vel intellectui subjecta vel sensibus designaret. Secunda consideratio, qua singulas proprietates nominum figurasque perspicerent, ita ut primum nomen sit ipsum rei vocabulum: ut, verbi gratia, cum quaelibet res homo dicatur. Quod autem ipsum vocabulum, id est ‘homo’, nomen vocatur, non ad significationem nominis ipsius refertur, sed ad figuram, idcirco quod possit casibus inflecti. » (*Ibid.*)

<sup>83</sup> « Ergo prima positio nominis secundum significationem vocabuli facta est, secunda vero secundum figuram : et est prima positio, ut nomina rebus imponerentur, secunda vero ut aliis nominibus ipsa nomina designarentur. Nam cum ‘homo’ vocabulum sit subjectae substantiae, id quod dicitur homo, nomen est hominis, quod ipsius nominis appellatio est. Dicimus enim, Quale vocabulum est ‘homo’? et proprie respondetur, nomen. » (*Ibid.*, 159C)

phrases. Le logicien n'est présent que lors d'un retour sur ces opérations naturelles, pour remarquer, c'est la seconde intention, que dans sa première opération, pour concevoir l'essence des choses, la raison a dû traiter certains noms comme des genres et d'autres comme des espèces, d'autres encore comme des différences essentielles ; qu'elle a dû en traiter d'autres comme des accidents, communs ou propres, quand elle concevait les choses plutôt à travers quelque nature qui coïncidait avec la leur, qu'avec la leur propre ; qu'en nommant les choses selon la conception qu'elle s'en faisait, elle en faisait tantôt des homonymes, tantôt des synonymes, tantôt des paronymes. Tout cela concerne la première opération, mais relève d'une seconde intention sur les noms, les concepts, les choses.

De même, en seconde opération, quand on porte un jugement sur la réalité, quand on dit vrai ou faux, c'est pure opération naturelle de connaissance, et non un acte propre de la considération logique. Le logicien commence à parler lorsqu'il revient sur ce jugement pour noter que de le porter a exigé de traiter un mot en nom et un autre en verbe.

### c) Raisonnement

#### 1<sup>ère</sup> intention

L'aventure continue. Bien des fois, nous n'arrivons pas à porter ce jugement immédiatement. Alors, nous faisons spontanément des hypothèses et nous nous tournons spontanément vers des jugements déjà portés, vers des évidences et des endoxes et des vraisemblances pour confirmer ou infirmer ces hypothèses initiales et les traduire en jugements plus définitifs.

#### 2<sup>e</sup> intention

Encore une fois, la réflexion logique qui revient sur cet acte découvre d'autres raffinements, d'autres propriétés ajoutés aux mots. Pour permettre le passage du connu à l'inconnu, la solution de problèmes, l'élaboration de sciences, ceux-ci deviennent 'termes', et 'petit', 'moyen' et 'grand' termes, les phrases dans lesquelles ils prennent place deviennent 'syllogisme', 'induction', 'enthymème', 'exemple' ; et 'réfutation', 'objection', 'démonstration', 'réduction à l'absurde', etc. etc.

*Conclusion : propriétés rationnelles, propriétés réelles*

Quelque part, Aristote introduit une division qui peut faire songer : entre des choses universelles et des choses singulières.

D'après Aristote, certaines choses sont universelles, d'autres sont singulières. Il manifeste les membres de cette division de deux façons. D'abord, par une définition, car l'universel, c'est ce qui est de nature à s'attribuer à plusieurs, tandis que le singulier, c'est ce qui n'est pas de nature à s'attribuer à plusieurs, mais à un seul. Il les manifeste ensuite par un exemple, en disant que 'homme' est universel, alors que 'Platon' est singulier.<sup>84</sup>

À certains cette division fera difficulté. De l'avis même d'Aristote, en effet, *l'universel n'existe pas en dehors des choses singulières*. Comment donc la division pourrait-elle tenir, si en réalité toutes les choses sont singulières ? Elle pourrait tenir selon l'opinion de Platon, qui accorde une existence séparée aux universels, mais en la soutenant Aristote semble se contredire.

Un doute se présente concernant cette division, car, comme le prouve le Philosophe, au septième livre de la *Métaphysique*, l'universel n'est pas quelque chose qui existe en dehors des choses... La division des choses en universelles et singulières semble donc ne pas convenir, car aucune chose ne semble être universelle, mais toutes sont singulières.<sup>85</sup>

La réponse de saint Thomas donne l'occasion de revoir ce raffinement du mot comme matière propre à la logique que nous venons de considérer longuement :

Il faut répondre qu'*ici les choses sont divisées en tant qu'elles sont signifiées par des noms* : par ailleurs, il a été dit, plus haut, que les noms ne signifient les choses que par l'intermédiaire du concept ; par conséquent, il faut que cette division des choses soit reçue en tant que les choses tombent sous l'intelligence.<sup>86</sup>

Voilà ce raffinement propre à la logique : il ne s'agit pas des choses purement et simplement, dans leur existence réelle, mais *des choses en tant que signifiées dans les mots* : et puisque les mots ne signifient les choses que par l'intermédiaire de l'intelligence, c'est dans une considération des choses en tant

---

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, #120.

<sup>86</sup> *Ibid.*, #121.

qu'elles tombent sous l'intelligence, en tant qu'elles sont connues, qu'on trouve leur forme logique, leurs propriétés acquises lors de leur conception par la raison. Cette forme logique, en l'occurrence, ici, l'universalité, vient de ce que la raison considère ce qu'il y a de commun entre les choses :

Par ailleurs, les choses qui sont liées dans la réalité, l'intelligence peut les distinguer, quand l'une d'entre elles ne tombe pas sous la définition de l'autre. Or dans n'importe quelle chose singulière, il y a lieu de considérer quelque chose qui est propre à cette chose, en tant qu'elle est cette chose, par exemple, ce qui est propre à Socrate ou à Platon en tant que chacun est tel homme ; et il y a lieu de considérer en elle quelque chose en quoi elle est semblable (*convenit*) à certaines autres choses, comme que Socrate est animal, ou homme, ou raisonnable, ou capable de rire, ou blanc.

Quand, donc, une chose est dénommée à partir de ce qui convient à cette seule chose en tant qu'elle est cette chose, un tel nom est dit signifier quelque chose de singulier ; quand, par ailleurs, une chose est dénommée à partir de ce qui est commun à elle et à plusieurs autres, un tel nom est dit signifier un universel, en raison de ce que le nom signifie une nature ou une disposition qui est commune à plusieurs.<sup>87</sup>

On voit donc que la division proposée par Aristote n'implique nullement que des choses universelles existeraient séparément. Au contraire, *l'universalité vient de la raison* :

Ainsi donc, puisqu'il a donné cette division des choses non pas prises absolument en tant qu'elles existent en dehors de l'âme, mais en tant qu'elles réfèrent à l'intelligence, Aristote n'a pas défini l'universel et le singulier selon ce qui concerne la réalité extérieure, comme si, par exemple, il avait dit que l'universel existe en dehors de l'âme, ce qui relève de l'opinion de Platon, mais il les a définies par l'acte de l'âme intellectuelle, qui consiste à s'attribuer à plusieurs ou à une seule chose.<sup>88</sup>

Tant qu'on considère les choses prises absolument, on en reste, pour appliquer aux choses la similitude que nous avons tirée du rapport matière et forme dans l'art, dans la ligne de la matière brute. Il faut ajouter autre chose pour accéder à la matière raffinée, adaptée à la vie intellectuelle. Car la chose, en dehors de l'intelligence, considérée purement et simplement, quoiqu'elle possède évidemment une nature, ne possède pas d'universalité. L'universalité, de l'ordre de la parole appropriée au progrès rationnel, est formée par la raison. L'universel

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

comme universel exige une comparaison qui ne peut être effectuée que par la raison : le sens ayant saisi Socrate, Platon, etc., l'intelligence peut percevoir, en les comparant, que ces singuliers ont des propriétés en commun, une nature commune. De cette comparaison résulte que l'intelligence confère aux choses déjà reçues en elle certaines modalités qui, justement, feront l'objet de la considération du logicien.

Il est à remarquer que saint Thomas dit : « Aristote n'a pas défini l'universel et le singulier selon ce qui concerne la réalité extérieure ». Car *même le singulier, bien qu'il existe, lui, n'est pas défini ici en tant que se trouvant purement et simplement en dehors de l'âme ; il s'agit plutôt du singulier dans l'âme aussi*. C'est en passant par un acte de la raison, à savoir, l'attribution, qu'Aristote définit l'universel *et le singulier*. Or l'attribution, c'est la composition d'un sujet et d'un attribut. Ce qui peut être attribué à plusieurs individus est universel, *ce qui ne l'est qu'à un seul est singulier*. C'est ainsi donc que même le singulier doit être défini par l'acte de la raison. Qu'il en soit ainsi de l'universel, cela, on le comprend facilement : autrement, on devrait dire que l'universel existe séparément.

## Conclusion

Résumons-nous un peu. En logique, il sera évidemment question des mots, des choses et des concepts. Pour ce qui est des concepts, cela est assez facile à pressentir : la logique doit mettre de l'ordre entre les concepts. Plus exactement, elle doit faire prendre conscience claire de l'ordre que l'intelligence doit mettre en ses concepts pour se représenter la réalité avec vérité.

Mais comment intervient le mot en logique? Qu'est-ce que la chose, la réalité vient y faire? C'est pour le comprendre que la similitude tirée de l'art nous aide beaucoup. Les mots et les choses tombent sous la considération du logicien sous le rapport de la forme toute particulière que l'intelligence leur ajoute lorsqu'elle connaît, et spécialement dans ses opérations cognitives les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus philosophiques. Par exemple, *on parlera des choses en logique pour leur aptitude à devenir objets d'attribution*. Autrement dit, en rapport aux qualités, aux relations qu'elles acquièrent quand elles sont connues. Pour ce qui est des choses en elles-mêmes, quant à leurs caractéristiques réelles, elles n'ont rien à faire en logique : de fait, composer des choses, joindre des choses n'aboutirait jamais à une connaissance, à une vérité, à une affirmation ou à une négation qui dévoile la chose à l'intelligence.

Joindre des choses n'accomplit aucune affirmation.<sup>89</sup>

De même, dans le cas des mots, *tout l'intérêt tient à la forme dont l'intelligence revêt le mot*. C'en est une, plus fondamentale, plus rudimentaire, qui intéresse le grammairien, et c'en est une autre, ordonnée de plus près à l'expression des concepts et de leur ordre, que le logicien considère. Puisque *c'est en usant de mots que l'intelligence manie et exprime les concepts à travers lesquels elle se rattache à la réalité*, la logique, dont toute la raison d'être est de diriger l'intelligence dans son effort de connaître la vérité des choses, ne peut exclure de sa considération les mots. Elle ne peut non plus totalement se détacher de la réalité, même si ce n'est pas le réel comme tel qui constitue son objet.

Prenons, par exemple, le cas de la distinction entre substance et accident qu'on trouve dans le traité des *Attributions*. Le logicien parle d'*êtres* qui ne sont pas dans un sujet et d'*êtres* qui sont dans un sujet. Mais ce faisant, il ne vise pas les êtres dans quelqu'un de leurs caractères réels ; il parle de caractères qui s'attachent aux êtres du fait qu'on les connaisse, et du fait qu'on les connaisse de telle manière ou de telle autre : ils deviennent alors, dans l'intelligence, *des attributs* qui font connaître le sujet auquel on les compose *par son essence propre* — en exprimant ce qu'est la réalité que pointe ce sujet — ou *par une autre essence* qui coïncide avec la sienne en lui — en exprimant donc plutôt quelque modalité, quelque accident de cette réalité —. Le métaphysicien également regarde cette division, mais lui en tant que « *divisio rerum absolute secundum quod sunt extra animam* » : la substance qui l'intéresse n'est *pas un attribut, mais une réalité*, et de même l'accident en est une autre. Pour le logicien, qu'est la 'substance' ? C'est un *genre*, c'est-à-dire un attribut commun, par quoi commence la conception de l'essence d'une chose. Le logicien considère la substance comme constituant un premier universel. Métaphysicien et logicien ne regardent pas exactement le même objet. Plutôt, ils regardent la même substance, mais le métaphysicien dans sa réalité, et le logicien dans les relations que la raison doit y reconnaître pour se la représenter adéquatement.

*La logique introduit un ordre à l'intérieur des choses en tant que connues*, des espèces jusqu'aux genres suprêmes, en passant par les genres subalternes. *Cet ordre ne possède dans la réalité extérieure qu'un fondement éloigné.*

---

<sup>89</sup> Boèce, *In Categ. Arist. (Pat. Lat. 64, p. 162)*: « Res enim, si jungantur, affirmationem nullo modo perficiunt. »

La logique n'a rien à dire sur la division des choses selon leur existence pure et simple dans la réalité. Certes, la logique trouve tout de même un fondement éloigné dans la réalité ; c'est elle dont la connaissance impose à la raison de procéder d'une manière ou d'une autre pour se la représenter en vérité. Mais immédiatement, la logique regarde la chose sous la forme dans laquelle elle est reçue dans l'intelligence et qui porte l'intelligence à appréhender, diviser, définir, affirmer, nier, argumenter.

Mais cette considération de la chose définie, attribuée, raisonnée est extrêmement abstraite. La raison ne peut la faire qu'en regardant les mots en usant desquels l'intelligence définit, attribue, raisonne. Dans une première intention, ces mots désignent la réalité, expriment la vérité que l'intelligence découvre sur la réalité. Mais le logicien, quand il regarde les mots, nourrit une seconde intention : il essaie de distinguer de quelle manière, sous quelle relation, dans quelle combinaison ces mots disent la vérité. C'est ce qui l'amène à reconnaître parmi eux des genres et des espèces, des simples et des composés, des affirmations et des négations, des noms et des verbes, des termes extrêmes et moyens.