

enseignement devra parfois faire précéder l'énoncé proprement dit de tel chef du problème par une ou plusieurs explications absolument requises à l'appréhension du sens de cet énoncé. Cette nécessité pourra conduire, si on aime à s'exprimer d'une manière très précise, à distinguer comme deux moments du problème: celui où, proprement, on énonce les éléments qui le constituent strictement et celui, auparavant, où on fournit les explications indispensables à l'intelligence de ces éléments. Toujours par souci de précision, il conviendra très bien de nommer *notiones praequiescentes* ces explications et de réserver le mot *proème* à la simple annonce du propos, de l'utilité et des autres chefs du traité.

C'est le procédé que l'on retrouve chez Denys, par exemple, dans ses *Noms Divins* et c'est le vocabulaire dont use saint Thomas dans son commentaire. Denys, en effet, nous dit-il, manifestant en cela sa perfection comme maître, fait précéder son traité de notions praequiescentes à l'intelligence de son propos.

Dans ce livre intitulé *Des Noms Divins*, Denys fournit d'abord, à la manière de ceux qui traitent des sciences avec un art consommé, quelques notions nécessaires à la considération qui va suivre. Puis c'est dans son troisième chapitre qu'il commence à poursuivre son intention principale. (1)

1. S. Thomas, *In de divinis nominibus*, c. 1, lect. 1, no 1. *In hoc igitur libro, qui de divinis nominibus inscribitur, mox eorum qui artificiosae scientiae traduntur, primo, praemittit quaedam necessaria ad sequentem considerationem; secundo, incipit proseguere principalem intentionem in 3 cap.*

Toutefois, après ces notions praequiescentes, et avant d'entrer dans l'explication comme telle de son propos, Denys présente un problème qui occupe tout le troisième chapitre de son oeuvre.

Après que Denys a proposé certaines remarques nécessaires à la doctrine qui suit, il commence ici à poursuivre son intention et premièrement il propose un problème à toute l'oeuvre qui suit: deuxièmement il commence à enseigner la doctrine qu'il se propose au sujet des noms divins. (1)

C'est là une distinction qui convient très bien aux considérations par lesquelles Aristote entreprend son traité des *Attributions*. En effet, alors qu'on trouve manifestement, au quatrième chapitre, l'annonce du propos: la signification de ce qui se dit sans comporter aucune composition, et l'énumération des parties de ce propos, toutes les considérations des chapitres précédents constituent autant de notions praequiescentes à l'intelligence au moins commune de ce propos. Rien n'empêche, donc, de rassembler les trois premiers chapitres sous le titre de *notiones praequiescentes* et de réserver le nom de *proème* au chapitre quatrième, imitant en cela le commentaire de saint Thomas au traité de Denys sur les *Noms divins*.

1. S. Thomas, *In de divinis nominibus*, c. 3, lect. 1, no 222. *Postquam Dionysius praemisit quaedam necessaria ad sequentem doctrinam, hic incipit proseguere suam intentionem et primo praemittit quoddam proœmium ad totum opus sequens; secundo incipit tradere doctrinam de divinis nominibus, quam intendit.*

Quant à nous, toutefois, nous préférons user du mot *problème* en un sens plus large et englober sous cette appellation à la fois l'annonce proprement dite de chacun des chefs du traité et toute explication jugée nécessaire à leur bonne intelligence. C'est qu'il existe un lien fort étroit entre l'une et l'autre et que ce lien échappe plus facilement à qui met ne fut-ce qu'une distinction nominale entre elles. Se trouve alors compromise d'autant l'indispensable appréhension de l'intention unique qui commande l'ordre de l'ensemble de ces considérations.

C'est qu'une intelligence peu avertie, voyant présentée comme choses à part des notions prérequis au traité et le problème strictement dit, peut très bien ne pas apercevoir qu'une considération ne peut somme toute mériter proprement le titre de prérequis au traité que dans la mesure où elle est nécessaire à l'intelligence de l'un des chefs du problème: elle est prérequis parce qu'en l'ignorant on ne va pas pouvoir comprendre le propos du traité, ou son utilité, ou son mode; ou sa place parmi les autres traités du même auteur ou quelque autre élément d'un problème normalement constitué. Autrement, en effet, prérequis revêtirait un sens trop large, trop éloigné et ce qu'il désignerait devrait plutôt faire l'objet d'un traité ou d'une science antérieurs.

La relation étroite entre prérequis et chefs propres du problème se confirme encore par certains de ses effets qui en sont les signes. Ainsi, il est loin d'être très facile, dans tel ou tel problème, de présenter d'abord, tout à fait séparément, les notions prérequis, puis de les faire suivre,

seulement ensuite, des chefs qu'ils permettent de comprendre. En effet, dès que la difficulté spéciale d'un traité veut que l'on annonce et explique plusieurs de ses chefs, il arrive facilement que telle considération, voulue comme prérequis à l'intelligence du propos, suggère implicitement la place du traité ou sa division; ou qu'elle fasse si bien saisir le propos qu'il ne soit plus requis de l'annoncer ensuite dans le problème proprement dit. Il peut aussi se faire que le maître juge bon d'intercaler les notions prérequis entre les chefs annoncés, les rattachant plus nettement au chef à l'intelligence duquel elles sont plus spécialement prérequis.

On trouve de tout cela même dans les chapitres des *Notions Divines* que saint Thomas nous dit spécialement consacrés à des notions prérequis. Car de quoi y est-il question? Denys commence par rattacher son traité à un précédent qu'il a écrit sur les distinctions entre les Personnes de la Trinité; qu'est cela, sinon une indication de l'ordre de la lecture de ce traité? Denys explique ensuite le type de connaissance que l'on peut acquérir de Dieu par l'examen des noms qui lui sont attribués. Cela va bien sûr préparer le lecteur à comprendre le propos; mais pour donner cette explication, Denys se voit contraint de présenter le mode que vont devoir emprunter ses considérations, c'est-à-dire la nature de ses principes et de ses conclusions; et comment nier que l'indication de la connaissance de Dieu accessible par les noms divins touche l'utilité du traité? Enfin, Denys consacre tout son second chapitre à manifester que les noms examinés dans le traité se rapportent à toute la Trinité et non

à l'une seule de ses Personnes; c'est là préparer si bien l'aperception du *propos* qu'il ne sera pas même nécessaire de mentionner celui-ci dans le chapitre consacré proprement au *proème*.

On retrouve un semblable état de choses dans les *Attributions*.

Ainsi que nous l'avons signalé déjà, les considérations des trois premiers chapitres préparent essentiellement la compréhension de la nature du *propos* qui sera explicitement présenté au chapitre 4. Cependant, il est difficile de ne pas voir, comme suggérés très prochainement, à la fois la *place* du traité et son *utilité*, quand Aristote, au chapitre 2, distingue ce qui se dit avec composition et ce qui se dit sans comporter de composition. En effet, dès qu'il aura précisé que le présent traité étudie ce qui n'est pas encore en composition, on sera à même de comprendre que les *Attributions* à la fois précédent et préparent l'étude que les autres traités logiques d'Aristote, à commencer par son traité *De l'interprétation*, feront de ce qui se dit avec composition. Les exemples mêmes qui illustrent la distinction d'Aristote y conduisent: comment ne pas voir que *l'homme* et *court* sont formés pour pouvoir exprimer que *l'homme court*? De plus, certaines considérations préparent l'appréhension assez précise du *propos* en le présentant sous une forme plus commune comme lorsque, tous jours au chapitre 2, on divise en deux membres: ce qui se dit d'autre chose sans être en lui et ce qui se dit d'autre chose en y étant, ce que le chapitre 4 divisera en dix attributions. Cette relation omniprésente et ce chassé-croisé entre éléments stricts du *proème* et ce qui leur est pré-requis rend très difficile, et peu souhaitable du reste, de séparer trop complètement les uns de l'autre.

Aussi croyons-nous que malgré le souci fort louable de grande précision qui pourrait conduire à réserver le mot *proème* à l'indication la plus stricte de ses éléments, il demeure à notre sens tout à fait légitime, pour ne pas perdre de vue la préparation étroite que doivent y apporter les notions prérequises, de les inclure dans un *proème* entendu en un sens plus large.

C. Un long *proème*.

a) Une difficulté.

Peut-être refusera-t-on d'accorder le titre de *proème* à l'ensemble des quatre premiers chapitres des *Attributions* en alléguant que c'est là quelque chose de trop long. Trop long pour un *proème*, car un *proème* est par nature court. Il a simplement comme rôle d'annoncer les chefs du traité, de les indiquer sommairement, non d'empléter sur des considérations qui appartiennent au traité lui-même. Trop long, aussi, pour un *proème* d'Aristote, dont la concision est proverbiale. Aristote n'a aucunement coutume, en particulier dans ses *proèmes*, de s'étendre outre-mesure. Quelquefois même, une ligne lui suffit, comme dans son traité *De*

L'interprétation, où il se contente d'indiquer brièvement son propos à travers une certaine division de son exécution:

Il faut d'abord établir ce qu'est un nom et ce qu'est un verbe; ensuite ce qu'est une affirmation et une négation et un discours. (1)

b) Sa réponse.

A cela il faut répondre que ce qui régit ultimement le plus ou moins grand développement du problème, ce sont les besoins de l'intelligence à qui s'adresse le traité et c'est par conséquent le degré d'obscurité attaché à la matière, à l'ordre et à chacun des chefs du traité. S'il arrive que tel et tel chef soit si manifeste qu'il n'ait pas même besoin d'être mentionné, il arrive aussi que l'un ou plusieurs de ces chefs soit si peu accessible à l'intelligence qu'une simple mention ne suffise pas et qu'il faille y joindre un certain nombre d'explications. Les moeurs de concision ou de prolixité propres à chaque auteur, la fonction de maître universel ou de commentateur qu'il remplit et qui le fait s'adresser ou à une intelligence exceptionnellement valide ou à une intelligence plus modeste, détermineront une certaine variété dans la façon dont chacun

1. I, c. 1, 16a1.

s'acquittera des exigences propres à chaque objet d'étude. Mais aucun, pas plus Aristote qu'un autre, ne serait justifiable d'en faire fi.

Or l'objet du premier traité logique, au carrefour de la métaphysique et de la logique, comporte une difficulté telle qu'il n'y a aucun problème à justifier, même chez Aristote, un problème assez étendu pour en établir le propos de manière intelligible.

On s'en convaincra peut-être plus complètement toutefois, si on se donne la peine de prendre connaissance d'un autre problème étendu composé par Aristote, lui aussi justifié par la difficulté du traité auquel il trace la voie et constituant encore plus manifestement un problème que ne le fait celui des *Attributions*. On trouvera toutes ces qualités dans le problème du dernier traité logique d'Aristote, celui des *Réfutations Sophistiques*, qui s'étend sur trois chapitres.

c) Confirmation tirée d'un cas similaire.

1. Le problème des *Réfutations Sophistiques*.

On sait que dans ses *Réfutations Sophistiques*, Aristote, après avoir consacré plusieurs traités aux instruments que doit former la raison préoccupée de connaître la vérité, détermine des instruments par lesquels la

raison peut se donner faussement l'apparence de satisfaisante à cette fin, comme lorsque, de ce que *les animaux sont mortels*, elle déduit qu'*il en est de même du chien de furet*. Dans ce traité, Aristote entend manifester d'où de tels arguments tiennent leur apparente rigueur et quels vices de forme et de matière cette bonne apparence cache. On pourrait, comme le fait Ammonios, comparer les *Réfutations Sophistiques* au traité médical qui examinerait les différentes variétés de poisons et les antidotes qui leur sont appropriés.

De même que les médecins, lorsqu'ils donnent des enseignements médicaux aux jeunes, mentionnent aussi, avec les choses utiles, les choses nocives, pour qu'on choisisse les premières et qu'on évite les secondes, de même ici, puisque les sophistes causent des embarras à ceux qui cherchent la vérité et veulent les tromper par des syllogismes sophistiques, le philosophe traite aussi de ces argumentations afin que nous les évitions. (1)

Ici comme en tout enseignement philosophique, Aristote est tenu de rendre intelligible le propos et les différents chefs du traité: s'il peut taire ceux qui sont assez manifestes de par eux-mêmes ou de par ce qu'en suggère ce que l'on dira des autres, il faut énoncer ceux qui sont par trop obscurs et les accompagner des explications requises à leur intelligence. C'est ce que fait Aristote dans les trois premiers chapitres de son traité, où il manifeste tour à tour le propos, la division et l'ordre de lecture de ce traité, puis revient sur sa division pour éclairer

1. Ammonios (5, 17-24). Cf. *supra*, p. 16. Cf. S. Thomas, *In Poet. Anal.*, *prooemium*.

le principe de l'ordre que l'on trouvera entre les éléments les plus essentiels du traité.

2. Les éléments de ce proème.

Si l'on veut s'en convaincre plus distinctement et commencer en cela par ce qui apparaît le plus nettement, il sera préférable de relire à rebours les trois premiers chapitres. C'est que les deux derniers d'entre eux sont plus brefs et se limitent davantage à l'élément de proème qui les occupe, sans lui adjoindre autant de notions prérequises.

Une première observation qui révèle assez aisément le caractère *proématique* des trois premiers chapitres, c'est que c'est au quatrième chapitre que l'on a nettement l'impression qu'Aristote entreprend proprement son traité, par la distinction de deux modes de fausses réfutations: celles qui tiennent au discours et celles qui en sont indépendantes; par l'énumération des six lieux propres à fournir d'abondantes réfutations du premier mode; et par l'illustration de chacun de ces lieux.

Il y a deux modes de réfuter: certains lieux de la réfutation sont dans le discours, les autres hors du discours. Ceux qui causent l'apparence dans le discours sont au nombre de six: ce sont l'homonymie, l'ambiguïté, la composition, la division, l'accentuation, la figure du discours... A l'homonymie se rattachent les arguments tels que les suivants... (1)

1. Aristote, *réf. Soph.*, I, c. 4, 165 b 23.

le principe de l'ordre que l'on trouvera entre les éléments les plus essentiels du traité.

2. Les éléments de ce problème.

Si l'on veut s'en convaincre plus distinctement et commencer en cela par ce qui apparaît le plus nettement, il sera préférable de relire à rebours les trois premiers chapitres. C'est que les deux derniers d'entre eux sont plus brefs et se limitent davantage à l'élément de problème qui les occupe, sans lui adjoindre autant de notions prérequises.

Une première observation qui révèle assez aisément le caractère *proéminant* des trois premiers chapitres, c'est que c'est au quatrième chapitre que l'on a nettement l'impression qu'Aristote entreprend proprement son traité, par la distinction de deux modes de fausses réfutations: celles qui tiennent au discours et celles qui en sont indépendantes; par l'énumération des six lieux propres à fournir d'abondantes réfutations du premier mode; et par l'illustration de chacun de ces lieux.

Il y a deux modes de réfuter: certains lieux de la réfutation sont dans le discours, les autres hors du discours. Ceux qui causent l'apparence dans le discours sont au nombre de six: ce sont l'homonymie, l'ambiguïté, la composition, la division, l'accentuation, la fugue du discours... A l'homonymie se rattachent les arguments tels que les suivants... (1)

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

C'est là tellement le début véritable de l'étude des réfutations sophistiques que tout ce qui précède ne peut avoir fonction que d'annoncer tel ou tel caractère que revêtira cette étude.

1) L'ordre des considérations.

Au chapitre précédent, Aristote fait connaître l'ordre qui va gouverner toute la suite des chapitres. On examinera successivement, dans un premier livre, modes et lieux des réfutations dont use le sophiste, puis ceux de ses réductions au faux, au paradoxal, au solécisme et à la tautologie. Ensuite, un second livre proposera dans le même ordre, *pro modo*, des solutions à tous ces modes et lieux de sophismes.

Mais Aristote ne se contente pas d'annoncer ainsi les choses. Loin de là. C'est que l'intelligence ne peut être satisfaite de connaître seulement comme matériellement dans quelle suite viendront les chapitres. Pour que l'annonce en constitue vraiment pour elle un principe de docilité intellectuelle, c'est-à-dire la dispose à comprendre le traité et à en tirer le maximum de profit, l'intelligence a besoin de comprendre cet ordre, d'en appréhender le principe d'explication. Aussi est-ce à cette exigence que veut d'abord répondre Aristote dans son chapitre 3. C'est même seulement à cette notion prérequise qu'il s'arrête, l'ordre devenant tellement manifeste, une fois connu le principe qui l'anime, qu'Aristote

ne croit même plus nécessaire de l'énoncer comme tel.

En effet, quel principe gouverne cet ordre? C'est que le sophiste, ayant le dessein de paraître sage, va se proposer d'imiter faussement ce que fait le sage de plus frappant: dénoncer celui qui est dans l'erreur, *notamment* celui qui croit savoir sans savoir effectivement. Or cela peut se faire de cinq façons. En effet, on dénonce la prétention de celui qui s'affirme à tort compétent en rattachant ce qu'il y a de plus inconcevable, c'est-à-dire la contradiction, à ce qu'il énonce. Or cela peut se faire directement, en montrant la contradictoire de sa position comme une conséquence nécessaire de propositions qu'il admet aussi: c'est *réfuter*. Mais pareil résultat peut encore s'atteindre en le conduisant, comme à une conséquence nécessaire de sa position, à quelque chose qu'il ne peut aucunement soutenir: une fausseté manifeste, une conception irrecevable, une faute grammaticale ou une répétition inutile. C'est *réduire au faux*, à l'*inconcevable*, au *solécisme* ou à la *tautologie*. Se proposant comme intention de paraître dénoncer le faux-savant, le sophiste va donc toujours avoir comme intention prochaine quelque faux-semblant de ces réfutations ou réductions.

Il nous faut d'abord énumérer les buts que se proposent ceux qui luttent et qui s'étudient à vaincre dans les discussions. Ils sont au nombre de cinq: la réfutation, le faux, l'*inconcevable*, le solécisme et, en cinquième lieu, réduire son interlocuteur au verbiage (c'est-à-dire le forcer à répéter plusieurs fois la même chose); ou alors, c'est ce qui, sans l'être, paraît

être chacune de ces conséquences. (1)

De là, on comprend facilement qu'un traité des sophismes devra examiner tour à tour les différentes sources où le sophiste peut puiser à volonté ses réfutations et ses réductions apparentes. Mais Aristote fait plus pour justifier l'ordre des chapitres: il précise l'inégalité de ces différents modes de victoire et les range par ordre d'efficacité. La réfutation est le mode le plus efficace: c'est elle qui accule le plus directement l'interlocuteur à la contradiction. C'est donc elle que va viser de préférence quiconque discute; c'est elle aussi, pour la même raison, que le sophiste va le plus s'étudier à imiter. Suivront les différentes réductions, par ordre de l'importance de l'embarras qu'elles causent à l'intelligence.

Ce que l'on préfère par-dessus tout, c'est donner l'impression de réfuter; en second lieu, c'est montrer son interlocuteur soutenant quelque fausseté manifeste; en troisième, c'est le mener à quelque chose d'inconcevable; en quatrième, c'est le pousser au solécisme (c'est-à-dire faire que, en vertu de l'argument même, le répondant emploie une expression incorrecte); et, en dernier lieu seulement, c'est lui faire répéter plusieurs fois la même chose. (2)

Ce sera donc manifestement la réfutation, par conséquent, dont il faudra étudier en premier, et surtout, les fausses apparences, pour être à même de résister au sophiste. Les faux-semblants des diverses réductions

1. Aristote, *Réf. Soph.*, I, c. 3, 165b12.
2. *Ibid.*, 165b17.

tions seront étudiées ensuite, dans l'ordre et selon la gravité des inconvénients où ils paraissent jeter l'intelligence.

2) L'explication du titre.

On voit bien qu'une fois ainsi éclairée la raison qui motive l'ordre des parties du traité, ce n'est plus la peine, pour Aristote, d'énoncer quel ordre, de fait, se conformera le mieux à cette raison: cela est patent.

De plus, autre chose va de soi aussi maintenant, qui pouvait étonner avant cette explication: le titre du traité. Pourquoi intituler *Refutationes Sophisticas*, si la réfutation n'est qu'une de cinq choses que vise le sophiste et qu'on doit se préparer à l'empêcher d'atteindre? On le comprend maintenant: réfuter est ce que vise principalement le sophiste et les réductions aux quatre inconvénients mentionnés ne lui servent qu'à défaut de réfutation directe. De façon plus frappante, on pourrait dire, comme saint Albert le fait, que ces réductions constituent, en fait, des voies indirectes de réfuter.

On doit remarquer ici que le sophiste, par tout moyen disponible, entend d'abord revenir inférer une réfutation. C'est ainsi que s'il conduit à du faux, il rappelle que le faux ne s'ensuit que du faux; et lui-même infère que ce qu'a admis son répondant est faux; celui-ci est par là forcé à nier ce qu'il avait d'abord concédé et se trouve ainsi réfuté. Pareillement, si le sophis-

te conduit à de l'inconcevable, il signale que l'inconcevable ne s'ensuit que de l'inconcevable et en infère; que ce qui a auparavant été concédé est inconcevable; son répondant est ainsi contraint à nier cela même qu'il avait d'abord concédé. Pareillement encore, si c'est à un solécisme que le sophiste conduit, il en tire que son répondant n'a rien exprimé dans sa concession préalable et le force ainsi à nier celle-ci. C'est toujours le même résultat qui est visé en faisant commettre des tautologies: infirmer ce qui a été concédé; or pour autant que cela a été inutile, c'est à nier. De là devient patent que dans toutes ses autres voies, c'est la réfutation que poursuit le sophiste. (1)

3) La place du traité.

Un autre chef du traité dont il peut être utile de faire mention dans son proème, c'est l'ordre de lecture ou la place qu'occupe le traité parmi les autres que l'auteur a consacrés à la même science. Sachant en effet après et avant quoi on doit lire ce traité, on verra mieux quel

1. S. Albert, *In I Soph. Elench.*, tract. 1, c. 5. *Attendendum autem hic, quod per quoddam quoniam potest, primum intendit sophisticam redire et inferre redargutionem: ut sit ad falsum dicta, inferat quod non sequitur falsum nisi ex falso, et sic hoc quod concessit respondentis sit falsum, et ideo cogatur negare praekoncessionem, et sic redarguatur. Similiter si ad inopinabile ducat, et inferat quod inopinabile non nisi ex inopinabili sequitur, et sic quod inopinabile sit praekoncessionem, et sic item negare cogatur quod praekoncessit. Similiter et ad solocismum ducta, intendit quod nihil signaverit in praekoncesso, et sic quod praekoncessit negare cogatur. Et idem est in nugari, quia per hoc improbare vult quod praekoncessit, quia inutile fuit, et sic praekoncessionem sit negandum. Ex quo patet, quod in omnibus illis intendit primum.*
C'est nous qui soulignons.

notions présuppose sa compréhension distincte et lesquelles elle prépare à comprendre. Or de toute évidence, c'est cela que signale Aristote pour ses *Réfutations Sophistiques* dans leur deuxième chapitre.

Rappelant d'abord - car il faut savoir cela pour saisir quelle place doivent occuper les *Réfutations Sophistiques* - que les discours à travers lesquels des intelligences peuvent se manifester les conclusions auxquelles elles parviennent prennent quatre formes: didactiques, dialectiques, probatoires et éristiques, Aristote définit ensuite brièvement chacune.

Ceci compris, il peut annoncer que les *Réfutations Sophistiques* vont traiter des derniers de tous: les discours éristiques. Quant aux autres, Aristote renvoie pour les premiers à ses *Analytiques*, et pour les seconds et troisièmes à d'autres traités, c'est-à-dire à ses *Topiques*.

4) Le propos.

C'est le premier chapitre qui est le plus plein. A tel point qu'il peut paraître déroutant à une première lecture. Soit par l'apparente facilité des considérations, due à la multiplication de similitudes très concrètes, soit par le fait qu'on peut avoir d'abord l'impression qu'Aristote explique inconsidérément sur des développements qui appartiendraient plutôt au corps du traité.

Mais si on le reprend attentivement, on découvre assez aisément qu'il est essentiellement consacré à la manifestation du propos.

Tout d'abord, il est tout à fait manifeste que c'est son propos qu'énonce Aristote dans les toutes premières lignes du chapitre.

Parlons maintenant, et en commençant par ce qui est naturellement premier, des réfutations sophistiques et des réfutations apparentes, qui sont de fait des paralogismes et non pas des réfutations. (1)

Aristote annonce donc qu'il entend traiter à la fois de réfutations formellement rigoureuses, mais à l'usage du sophiste en raison de leur matière, et de réfutations qui n'ont de réfutations que l'apparence.

Bien que la possibilité d'en rencontrer soit assez évidente, Aristote croit bon, en raison du très grand danger qu'elles font courir à l'intelligence préoccupée de connaître la vérité, d'en manifester et l'existence, et la nature, du moins jusqu'à un certain point. A cette fin, il prouve d'abord l'existence de réfutations qui n'auraient que l'apparence de syllogismes, puis montre qu'il y a des gens pour qui elles constituent des instruments de choix.

Aristote explique longuement le premier point, en en fournissant d'abord très communément la double cause: il y a de fait des réfutations purement apparentes en raison d'abord d'une certaine ressemblance (2)

1. Aristote, *hêf. Soph.*, I, c. 1, 164 a 20.
2. *Ibid.*, 164 a 25.

que ce qui n'est ni réfutation, ni syllogisme peut avoir avec ce qui l'est; *en raison ensuite de l'inexpérience* (1) de l'intelligence. Cette double cause très commune est alors illustrée par plusieurs applications très simples tirées des actions humaines: celui qui paraît beau ou en santé sans l'être; et des choses inanimées: l'or et l'argent apparents. Aristote manifeste ensuite cette double cause des arguments apparents en montrant plus précisément quel type de ressemblance peut ainsi se trouver entre ce qui n'est pas réfutation ou syllogisme et ce qui l'est, et par quelle inexpérience l'intelligence peut-elle ainsi être plus disposée à confondre sa réalité et l'apparence de l'argumentation. Pour ce faire, le Philosophe rappelle brièvement ce qui est syllogisme et réfutation réels, puis explique la source la plus courante d'où syllogismes et réfutations tirent leur apparence: les noms, obligatoires remplacants et signes des choses dans les discours, et dont l'intelligence peut, à la mesure de son inexpérience, confondre les propriétés avec celles des choses qu'ils signifient. De même, compare Aristote, que ceux qui ne sont pas habiles à compter avec des cailloux se font facilement tromper par ceux qui le sont, confondant le caillou et le nombre de choses qu'il représente.

Quant au second point, qu'il y a des gens dont ces apparents syllogismes et réfutations sont naturellement les instruments de prédilection, Aristote le montre en signalant que pour certains, il est plus expédient de paraître sage sans l'être que de l'être sans qu'il ne paraisse. Comme il est d'usage de nommer *sophistes* leur fausse sagesse et d'appeler eux-mêmes *sophistes* ces coureurs de réfutation, il conviendra de nommer

1. Aristote, *Réf. Soph.*, I, c. 1, 164 b 26

sophistes aussi les réfutations apparentes, puisqu'elles sont pour eux le moyen privilégié de paraître agir en sages sans avoir à le faire réellement.

A la suite de ces considérations, il est clair que l'on possède une intelligence du propos fort suffisante pour aborder le traité.

5) L'utilité.

Il vaut la peine de faire remarquer ici qu'Aristote a suggéré un autre élément important du problème au cours de ces considérations. Et qu'il l'a suggéré de façon assez évidente pour n'avoir pas à y revenir explicitement. C'est l'utilité du traité, c'est son absolue nécessité pour l'intelligence en quête de vérité. En effet, si des arguments apparents aptes à induire l'intelligence en erreur peuvent se former par inadvertance, c'est déjà une bonne raison pour se prémunir contre eux. Mais la situation est bien pire: de tels arguments non seulement peuvent se former, mais sont même sciemment et systématiquement utilisés par certains pour tromper. L'intelligence ne peut donc pas accepter de rester sans préparation à leur endroit, sous peine de se trouver à la merci du premier sophiste venu.

De plus, il est devenu patent un peu plus haut qu'une telle préja-

ration est possible puisque c'est dans la mesure de son inexpérience des arguments, de leurs éléments et de leurs propriétés que l'intelligence peut confondre ce qui ressemble seulement à un syllogisme avec ce qui en est effectivement un.

6) La division.

Enfin, Aristote termine ce chapitre en énumérant les différentes considérations qu'il conviendra de rassembler dans son traité, certaines plus essentielles à celui-ci, d'autres ordonnées à sa perfection.

Quant à savoir combien il y a d'espèces d'arguments sophistiques, quel est le nombre des éléments dont ce pouvoir est constitué, en combien de parties le traité se trouve divisé et ce qui concerne les autres compléments à cet art, c'est ce dont nous allons maintenant parler. (1)

Conclusion.

A la suite de ces observations, il nous paraît on ne peut plus clair

1. Aristote, *Réf. Soph.*, I, c. 1, 165 a 34.

que les premiers chapitres des *Réfutations sophistiques* constituent bel et bien un proème, c'est-à-dire n'entreprennent pas tout de suite le traité proprement dit du propos mais fournissent indications et prérequis utiles ou nécessaires à l'intelligence suffisante des chefs du traité. Ce qu'Aristote a manifestement fait dans ce cas, c'est-à-dire un proème long, rien n'empêche qu'il l'ait fait dans un autre traité. Plus même : *a fortiori* l'a-t-il fait à l'occasion d'un traité au propos infiniment plus difficile : son traité des *Attributions*. Bien sûr, on n'en aura toutefois une complète évidence qu'après avoir bien compris le sens de chaque considération des quatre premiers chapitres de ce traité et après avoir appréhendé la fonction par laquelle chacune s'insère dans l'unité d'un proème.

Chapitre III

Les éléments du problème aux *Attributions*

Ainsi que nous venons de le souligner, pour comprendre distinctement le problème aux *Attributions*, et le voir dans sa nature de problème, il faut maintenant nous arrêter à chaque remarque dont il est constitué et identifier quel chef du traité il est principalement affecté à manifester. Il sera aussi très utile d'indiquer, le cas échéant, le profit implicite que recèle telle ou telle remarque pour l'appréhension d'autres chefs que celui en vue duquel elle est strictement proposée.

Le premier chapitre.

Si l'on veut, afin de s'éclairer sur le sens de ces trois définitions des homonymes, des synonymes et des paronymes par lesquelles Aristote débute son traité des *Attributions*, consulter le commentaire d'Ammonios, on découvrira rapidement que, malgré d'utiles remarques de détail qu'on y trouve sur le sens de telle ou telle expression d'Aristote, on doit réadresser à Ammonios, pour ce chapitre, le grave reproche que nous lui avons fait globalement, plus haut, pour l'ensemble des quatre premiers chapitres. Dans le seul cadre du premier chapitre, Ammonios ne parvient déjà pas à rattacher à une intention unique les considérations faites par Aristote. Il y réussit tellement peu qu'il discute des paronymes comme d'une question quasi indépendante de celle des homonymes et des synonymes. Pis encore, il touche si inexactement la raison pour laquelle Aristote définit homonymes et synonymes que sa présentation porte d'abord à penser qu'Aristote aurait omis la moitié des définitions pertinentes. Car si l'intention du chapitre consiste, comme le dit Ammonios, à recenser les diverses possibilités selon lesquelles les êtres communiquent ou ne communiquent pas quant à leurs noms et à leurs définitions, il faudrait définir aussi les *polýonymes* et les *hétéronymes*. Car des êtres peuvent non seulement avoir même nom et définition différente, ou même nom et même

définition; mais aussi avoir nom différent et même définition, ou nom différent et définition différente. Ammonios doit donc ensuite jouer de subtilité pour absoudre Aristote d'un oubli si apparent.

Pourtant, la composition même du chapitre invite bien davantage à y trouver de l'unité. En effet, Aristote énumère la trois définitions construites selon un mode extrêmement voisin: dans les trois cas, il s'agit d'être *dont le nom est connu et dont on indique le rapport avec la définition de l'essence à laquelle réfère le nom*, tout cela illustré chaque fois d'exemples, eux-mêmes les plus voisins possibles. Ces exemples, d'ailleurs, à la fois font comprendre les définitions données et manifestent l'existence d'être tels qu'elles les décrivent. Comment faire voir mieux, sans le dire expressément, qu'une intention unique et bien précise commande ces définitions?

Autre faiblesse que l'on rencontre chez à peu près tous les commentateurs du traité: presque aucun ne donne de raison plus qu'accidentelle de l'effort fait par Aristote, au principe de ce traité de la logique du premier acte de la raison, pour énumérer les différentes propriétés que revêtent les choses à cause de leurs noms. A se fier à la plupart des commentateurs, on pourrait même douter qu'il s'agisse d'une considération proprement logique, surtout dans le cas des paronymes, qui paraissent bien plutôt relever de la grammaire.

Pour pénétrer un peu mieux le sens et la portée de ce chapitre, il faut se rappeler en gros comment notre raison parvient, en son premier acte, à se former, d'après les informations qu'elle reçoit du sens, une notion distincte de ce qu'est la chose qu'elle s'applique à connaître. Il lui faut, pour ce faire, comparer la chose visée avec les autres offertes à sa connaissance et, à travers cette comparaison, dégager ce que cette chose a de commun avec elles, puis ce qui lui est propre et par quoi elle s'en distingue. La raison touche au terme de ce processus quand elle arrive à former une définition essentielle de la chose connue, c'est-à-dire quand elle peut exprimer à la fois à quelles autres natures celle de cette chose est le plus voisine et par quoi d'essentiel elle s'en différencie ultimement: quand, en d'autres mots, elle identifie de quelle puissance prochaine procède son essence et quelle perfection ultime propre la constitue en acte. Mais ce terme, si la raison s'y rend, n'est atteint qu'à la suite d'un très long processus de division procédant de représentations extrêmement communes, si communes qu'elles englobent toute chose à connaître: notions d'être, d'un, de bon, de chose, que la raison se forme naturellement et assurément dès son entrée en acte.

Ce que notre intelligence conçoit en premier comme le plus accessible à sa connaissance, et en quoi elle résout toutes ses conceptions, c'est l'être, comme dit Avicenne au début de sa *Métaphysique*. Aussi s'ensuit-il nécessairement que toutes les autres conceptions de notre intelligence sont atteintes par addition à l'être.

tre. (1)

Partant de 1a, la raison cherche à préciser avec quelles autres choses l'objet qu'elle vise partage une même façon spéciale d'être puis, dans les limites de ce qui communique ainsi essentiellement, comment cet objet se distingue-t-il de plus en plus précisément.

Ce qu'il nous importe de considérer ici, surtout, c'est que le processus qui conduira la raison à l'appréhension distincte de ce qu'est essentiellement telle ou telle chose débute proprement par l'identification d'une ressemblance essentielle que cette chose a avec beaucoup d'autres: dans l'investigation de ce qu'est une chose, la raison prend son véritable départ quand elle identifie la communauté essentielle qu'elle partage avec le plus grand nombre d'autres choses. C'est donc d'abord l'identification d'un tel principe que le logicien du premier acte doit s'attacher à faciliter s'il veut conduire efficacement la raison à son bien et c'est, on l'a établi dans la partie précédente, ce que vise Aristote dans les *Attributions*.

Cependant, il se trouve que la raison, lorsqu'elle se met à com-

1. S. Thomas, *Q.D. de Ver.*, q. 1, a. 1, c. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ. Unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.*

parer les choses et à découvrir par quoi elles communiquent, ne touche pas uniquement, ni premièrement, ni quelquefois même ultimement, leurs ressemblances essentielles. Très souvent, la raison découvre que des choses ont en commun quelque caractère qui n'est pas ou n'est pas complètement leur essence propre. Au moment donc de fournir à la raison les notions les plus communes d'où devra procéder et où devra se résoudre tout effort de connaître et d'exprimer ce qu'est essentiellement toute chose à connaître, on comprendra facilement qu'il faut absolument clarifier quelles autres ressemblances qu'essentielles peuvent porter la raison à rassembler plusieurs choses en une même notion commune. Il est impossible, en effet, de bien comprendre le propos de ce traité des *Attributions*, si on confond toute espèce de commun, apte ou non à signifier une chose dans ce qu'elle est essentiellement.

Comme il doit être question de la façon dont il faut ordonner ce qui peut s'attribuer dans ce qu'il y a de plus commun essentiellement, et comme ce qui peut s'attribuer se réduit à trois types de notions communes, ... il nous faut auparavant traiter de ce triple commun, de façon à pouvoir par la suite plus facilement éclaircir qu'est-ce qui peut contenir ou être contenu comme en ce qu'il y a de plus commun essentiellement. (1)

1. S. Albert, *In de Prædicamentis*, tract. 1, c. 2. *Cum igitur in hoc agendum sit de prædicabilitate quælibet ordinandum sit in genere, et prædicabile in tribus communibus reducturum, ... oportet nos de istis tribus prædicamentis, ut postea facilius videat quid in quo sicut in genere continetur.*

Nous croyons utile, dans le présent contexte, pour une meilleure intelligence du sens et de la portée de ce texte, de traduire *genus* par la périphrase en caractère italique.

Aristote veut donc, en ce premier chapitre, manifester les trois façons les plus différentes dont notre raison, par sa connaissance, fait l'unité dans les choses, c'est-à-dire les trois façons dont elle se représente plusieurs choses comme une seule à cause d'une ressemblance qu'elle leur découvre. Or la manière certes la plus simple et la plus concise d'y parvenir était de le faire à travers ce qui en transparait dans la façon dont, *naturellement*, quand nous parlons et exprimons ce que nous connaissons des choses, nous les rassemblons sous des noms communs. Puisque, en effet, nous nommons naturellement les choses de la manière dont nous les connaissons, surtout en ce qu'il s'agit des appellations communes, la façon même dont nous assignons les noms *communs* aux choses devient un signe très précieux de la façon dont nous les connaissons *comme une*. Aussi ce premier chapitre veut-il recenser les façons, au nombre de trois, naturelles à l'homme de signifier les choses par des noms communs et de finir celles-ci de manière à faire connaître les trois modes de rapport qui les suggèrent à la raison.

a) Les paronymes.

La définition des paronymes est sûrement la plus déconcertante des trois et la plus apparemment irréductible à l'interprétation générale que nous venons de donner du chapitre. On comprend facilement, à la lire,

que les commentateurs n'aient ordinairement pas su la rattacher à une même intention que les deux précédentes et aient préféré en traiter à part ou, tout au plus, voir en les paronymes une espèce d'intermédiaires entre homonymes, synonymes, polyonymes et hétéronymes, participant à la fois d'eux tous en raison de quelque ressemblance et de quelque différence du nom et de la définition.

1. Difficultés de l'interprétation courante.

Mais regardons les choses de plus près et, à cette fin, relisons les mots mêmes d'Aristote:

Ἰσαδύμια δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τῶν ὁμοειδῶν τῶν κτῶν τῶν κατὰ τοῦτοια ποικιλοῦν ἔχει, ὅλου ἀπὸ τῆς ποικιλιῆς ὁ τοιαυτοῦ κατὰ τῆς ὁμοειδίας ὁ ὁμοειδής.

Enfin, on dit *paronymes* tous les êtres qui, tout en différant d'un autre par leur cas, reçoivent leur appellation d'après son nom. Ainsi a-t-on, différant de la grammaire, le grammairien, et du courage, le courageux. (1)

Il y a là plusieurs motifs d'étonnement, si on compare cette définition aux précédentes. Tout d'abord, il est frappant que, quoique Aristote use encore du pluriel, on a fortement l'impression, apparemment con-

1. Aristote, *Attributions*, c. 1, 1a 11. Cf *supra*, p. 57.

firmée par les exemples mêmes fournis par Aristote, que le paronyme est seul, contrairement à ce qu'il en était des homonymes et des synonymes. En effet, s'il faut être deux pour avoir le même nom et différer ou non quant à la définition, il semble bien que *le grammairien*, à lui seul, est déjà paronyme de la grammaire et *le courageux*, du courage. De plus, si la figure peinte et l'homme sont homonymes *l'un de l'autre*, si le boeuf et l'homme sont synonymes *l'un de l'autre*, il est évident que le grammairien seul est paronyme de la grammaire mais non pas la grammaire du grammairien.

En outre, contrairement aux définitions précédentes, il n'est aucunement question ici, semble-t-il, de comparer des choses quant à leur définition, mais seulement quant à leur nom, au sujet duquel, chose très étonnante encore, on semble faire une simple distinction morphologique, appartenant plutôt à la grammaire qu'à la logique. A tel point que Tricot, quand il traduit cette phrase, réfère en note à une *définition de xibous, cas, au sens grammatical* (1), que l'on peut lire en la *Poétique*. Et d'ailleurs, à quoi d'autre que la grammaire le cas pourrait-il avoir affaire?

Enfin, si on considère cette définition en regard de l'interprétation générale que nous avons donnée plus haut du chapitre, comment pourrait-il être question ici d'une façon spéciale de donner un *nom commun* à plusieurs choses, puisqu'il s'agit, en toute apparence, d'une *seule chose*.

1. Aristote, *Attributions*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959, p. 2, note 2.

Le grammairien, ou *le courageux*, et que cette chose a un nom qui n'est pas strictement commun avec celui de la chose avec laquelle on la compare, la grammaire, ou le courage, mais en dérive?

Il n'est pas besoin de beaucoup plus pour démissionner dans la recherche d'une intention unique à ce chapitre. Cependant, on peut découvrir assez facilement que, outre qu'elle brise l'unité du chapitre, cette lecture, suggérée par la surface du texte, va au-devant de multiples difficultés dès qu'on veut y voir quelque implication logique.

Par exemple, la langue grecque présente quantité de situations où deux mots diffèrent par leur terminaison exactement de la même manière que les illustrations fournies par Aristote pour les paronymes et où on se sentirait néanmoins assez mal à l'aise de reconnaître ce dont parle Aristote, c'est-à-dire quelque chose qui ait le moindre rapport avec la logique en général et le traité des *Attributions* en particulier. Doit-on, en effet, voir une relation de paronymie entre *youpaivwv*, *grammairien*, et *youpaivwv*, *grammairien*? entre *avôpeta*, *courageux*, et *avôpetos*, *courageux*? La lecture que nous venons de faire ne fournit aucun critère pour distinguer cette situation de celle fournie par Aristote en illustration; pour tant elle n'a manifestement rien à voir hors de la grammaire. Il serait assez naïf de supposer que cette situation aurait échappé à l'intelligence d'Aristote ou que, la connaissant, il aurait laissé subsister une telle ambiguïté.

Inversement, faudrait-il, comme le croit Ammonios (1), nier toute paronymie de γρομαρικὴ, *grammatikē*, à γρομαρικὴ, *grammatikēria*, simplement en raison du caprice grammatical qui signifie le féminin? Le génie grec ferait-il si grand cas de la différence de sexe qu'il signifierait la possession de la grammaire par la paronymie chez les hommes et par l'homonymie chez les femmes? La lecture courante de la définition d'Aristote le suggère. C'est sûrement confondre un peu trop logique et grammaire. C'est en tout cas vouloir beaucoup de rien entre ce que construit *naturellement* la raison pour connaître et ce que *conviendrait artificiellement* la volonté pour l'exprimer.

Enfin, regarder la paronymie sous cette couleur grammaticale conduit inévitablement à mettre Aristote en contradiction avec ce qu'il écrit en plusieurs autres lieux. C'est tout au moins s'exposer à la nécessité de pénibles acrobaties intellectuelles pour l'éviter. Par exemple, quand on lit ainsi la définition des paronymes, comment refuser à l'*hōma* d'être paronyme de l'*hōma* et à l'*arizō* d'être paronyme de l'*arizō*? et au *rational* d'être paronyme de la *rationalité*? Pourtant, quelques pages plus loin, Aristote nie catégoriquement cette éventualité.

Il appartient aux substances et aux différences que toutes les attributions qui se font à partir d'elles se disent *synonymement*. En effet, toutes les attributions qui procèdent d'elles se font soit aux individus, soit aux espèces. D'abord, il n'y a aucune at-

1. *Ar. pothos* (23, 8). Cf. *supra*, p. 59.

tribution qui procède de la substance première, puis- qu'elle ne se dit d'aucun sujet. Ensuite, en ce qui concerne les substances secondes, l'espèce est attribuée à l'individu et le genre est attribué à l'espèce et à l'individu. (1)

Aucune paronymie n'origine de la substance, affirme Aristote. Ailleurs, il dira même plus généralement qu'aucune paronymie n'origine du genre.

Aucun attribut tiré du genre ne s'attribue de manière paronyme à l'espèce; au contraire, c'est toujours de façon synonyme que les genres s'attribuent à leurs espèces. (2)

Toutes ces difficultés montrent au-delà de tout doute que la lecture de la définition d'Aristote est viciée à la base. On ne pourra échapper à ce vice qu'à la condition de reprendre le texte aristotélicien, de le relire autrement, bref d'y chercher une considération proprement logique, sans se laisser entraîner à l'interprétation grammaticale que suggère spontanément la présence de certains mots et tout spécialement du mot *trōus*, *cas*.

2. Voie de solution.

Il convient tout d'abord de se remettre dans le contexte du chapitre.

1. *Aristote, Attributions*, c. 5, 3a 33-39. C'est nous qui soulignons.
2. *Idem, Topiques*, II, c. 2, 109b 4.

Aristote vient de définir homonymes et synonymes. Et à sa manière de s'exprimer, il est clair qu'il entendait définir des êtres, pas des mots.

Mais il est clair aussi que ce dont il parle, et qui sont des propriétés des êtres, n'appartiennent aux êtres ni en raison de leur nature considérée absolument, ni en raison de leur existence réelle dans le monde sensible. L'homme n'est homonyme et synonyme ni par nature, ni parce qu'il se réalise dans tel ou tel individu sensible. Ce sont là des propriétés qui appartiennent aux êtres en raison de la façon dont la raison se les représente et, plus précisément, en raison de la façon dont la raison les nomme pour exprimer adéquatement la connaissance qu'elle en a. En effet, les êtres deviennent homonymes quand la raison les désigne par un nom commun, sans cependant attacher à ce nom la même définition dans chaque cas. Similairement, les êtres deviennent synonymes quand la raison les appelle d'un nom commun dont elle rend le sens par la même définition.

Lorsqu'après cela Aristote en vient aux paronymes, ces remarques continuent de valoir. Il est encore principalement question des êtres et non des noms. Mais des êtres encore dans la façon de les nommer. Il s'agit d'ailleurs de *plusieurs* êtres et le pluriel ne se justifie pas par le simple désir de conserver avec ce qui précède une symétrie qui n'offense pas l'œil. Aristote insiste d'ailleurs encore plus ici sur la pluralité - en plus d'écrire *paronymes* au pluriel, il use du relatif *οσα, tous les êtres qui*, en les définissant.

Si on veut bien maîtriser le préjugé grammatical suggéré par la présence du mot *πῶς, ces*, dans la définition, ainsi peut-être que par

la présentation des exemples qui suivent, une lecture bien attentive du texte d'Aristote fait ressortir manifestement que les paronymes sont des êtres qui reçoivent une appellation commune, tirée, elle du nom de quelque autre être. Ce n'est pas le mot *grammairien* qu'Aristote, ici, dit le paronyme de la grammaire, ni le mot *courageux* qui l'est du courage; ce sont, par exemple, Aristophane de Byzance et Jean Philopon qui sont paronymes, et ils le sont du fait de recevoir une appellation commune, *grammairiens*, tirée du nom de cet autre être qu'est la grammaire; et ce sont Achille et Hector, paronymes par le fait d'être nommés *courageux*, nom qui leur est commun et dérive de celui du courage.

Déjà, cette interprétation cadre beaucoup mieux avec le contexte général du chapitre. Reste toutefois une difficulté, la difficulté centrale de cette définition: le sens exact qu'y revêt le mot *πῶς, ces*. Encore là, la lecture attentive du texte révèle un point qui confirme fortement que ce sont bien les êtres qu'Aristote dit paronymes et non leur nom, tout dérivé qu'il soit, un point qui, en même temps, ne peut que troubler des lecteurs *grammaticalistes*. En effet, Aristote dit bien - tellement bien d'ailleurs que Tricot lui-même, malgré son interprétation grammaticale du mot *οσα*, est contraint de traduire en ce sens - que l'on dit *paronymes tous les êtres, qui, tout en différant d'un autre par leur cas...* Il est singulièrement frappant qu'à ce moment de la définition, bien qu'Aristote n'ait encore parlé que d'êtres et aucunement de noms, la différence de cas est déjà présente. Ce sont manifestement les êtres mêmes qu'Aristote dit différents par le cas. A prendre la teneur en ce qu'il dit

strictement, la mot *cas* désigne une différence entre êtres et non entre mots. A moins donc d'esquiver la lettre d'Aristote en l'imputant à une distraction de composition, il faut laisser de côté le cas grammatical et chercher si, effectivement, la raison ramène de quelque façon les êtres à une *déclinaison* pour les connaître. Il faut vérifier si les êtres mêmes n'imposent pas à la raison, quand elle les connaît, de se les représenter comme flexions diverses d'un être plus fondamental.

Malgré la saveur quelque peu métaphorique de cette manière de parler, dès qu'on va jusqu'à poser nettement cette question, sa réponse saute aux yeux: oui, il y a effectivement entre les représentations de la raison des rapports qui se comparent à une déclinaison, à un ensemble de flexions: ce sont les dix attributions qui font justement le propos de ce traité.

Et voilà que nous disposons maintenant de tous les éléments de la nature des paronymes; et que ces éléments prennent place dans une définition aussi claire que les deux précédentes. Ce qu'on appelle paronymes, ce sont des êtres qui, tout en relevant d'une attribution différente de celle à laquelle se rattache certain autre être, reçoivent cependant une appellation commune tirée du nom de cet autre être. Aristophane et Philopon, paronymes, le sont parce que, bien que substances, appartenant donc à une attribution différente de la qualité, sous laquelle se range la grammaire, ils reçoivent quand même en commun une appellation tirée du nom de la grammaire.

On serait peut-être tenté d'objecter qu'il est tout à fait étrange

de la part d'Aristote d'utiliser ainsi le mot *cas*, en un tel sens et sans crier gare, une seule fois dans son oeuvre et justement ici, dans un contexte où sont aussi concernés des mots dont la terminaison diffère. A cela on peut répondre qu'à condition de ne pas lire trop vite, la construction même de la phrase indique qu'il s'agit de cas pertinents aux êtres; on peut ajouter qu'il est question ici de logique et qu'aucune intelligence valide ne devrait penser à des distinctions d'ordre purement grammatical; mais il convient surtout de signaler que ce n'est pas la seule fois qu'Aristote emploie le mot *cas* dans le sens précis d'*attribution*. L'endroit le plus manifeste est le moment où, dans son *Éthique à Eudème*, Aristote rappelle la division de l'être en dix attributions pour manifester la pareille multiplicité que présente le bien.

Le bien se dit de multiples façons, de fait en autant de sens que l'être. En effet, l'être, ainsi qu'on l'a divisé ailleurs, signifie soit l'essence, soit la qualité, soit la quantité, soit le temps, et exprime aussi, en plus de ces sens, le fait de subir ou de causer un changement. Le bien aussi se retrouve dans chacun de ces cas. (1)

Signaux encore un autre endroit, très clair aussi: il s'agit des flexions du non être, qu'Aristote déclare en nombre égal aux attributions de l'être.

1. Aristote, *Éthique à Eudème*, I, c. 8, 1211^b 27-30. ἵλαστον γὰρ λέγεσθαι καὶ ἰσοχρῆς τῷ ὄντι τὸ ἀπὸδόν. Τὸ τε γὰρ ὄν, καὶ ἐν ἀλλοῖς ὁμοῖα, ὁμοῖα καὶ τὰ μὲν ἵε ἐστὶ, τὸ δὲ κοινόν, τὸ δὲ κοινόν, τὸ δὲ ἄλλο, καὶ τὰς τοιαύτας τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖσθαι. Καὶ τὸ ἄλλο ὄν ἐν ἐκείνῳ τῷ κινεῖσθαι ἐστὶ τοιοῦτον. C'est vrais qui soulignons.

Par ses *cos*, le non être se dit en autant de sens qu'il y a d'attributions. (1)

3. Sens et portée véritable de la définition des paronymes.

Une fois résolues les difficultés qui voilent le véritable sens de la définition des paronymes, il devient relativement aisé d'en saisir la portée, c'est-à-dire de la replacer dans le contexte de l'intention principale qui anime ce chapitre.

Au moment d'entreprendre un traité dont le propos est de fournir à la raison les ultimes ressemblances essentielles en lesquelles se résolvent et d'où procèdent tous les efforts de définir ce que sont les êtres, Aristote croit utile, et à juste titre, de distinguer les diverses sortes de ressemblances dont la découverte peut motiver la raison à appréhender plusieurs êtres comme uns. C'est que ces ressemblances ne sont pas toutes d'ordre essentiel. Or il est capital, pour l'intelligence du propos, de pouvoir dissocier commun essentiel et commun non essentiel. Cette distinction, Aristote l'apporte à travers un signe naturel de ces diverses communautés sous lesquelles la raison perçoit les êtres: les variétés de noms communs qu'elle impose aux êtres pour les rassembler en une notion.

1. Aristote, *Métaphysique*, XII, c. 2, 1089 a 27. Κατά τῶν κινώμενων μὴ δὲ λαγῶν τὰς κοινότητας λέγειται. C'est nous qui soulignons.

C'est dans ce cadre bien précis qu'Aristote définit les paronymes.

Notre raison, on le sait, dépend complètement du sens, dans l'acquisition de sa connaissance, et ne reçoit donc des informations directes que sur les accidents sensibles des êtres qu'elle connaît. Par conséquent, ce sont d'abord et longtemps des ressemblances étrangères à leur essence qui sont pour la raison occasions de faire l'unité dans la représentation qu'elle se forme des êtres. Elle rattache bien alors les êtres entre eux par quelque caractère qu'ils ont véritablement en commun, mais qui leur *arrive* en commun, qu'ils partagent comme accident. C'est là une réelle ressemblance et communauté que connaît la raison, et un renseignement vrai qu'elle possède sur les êtres, mais une communauté qui ne peut pas proprement rendre compte de leur essence même.

Quand elle veut ensuite nommer les êtres pour signifier qu'elle connaît que ceux-ci partagent ainsi un même accident, la raison ne peut pas purement et simplement attribuer aux êtres ainsi connus le nom même de l'accident qu'elle leur sait commun. Les êtres connus ne sont pas proprement cet accident. Aristophane et Philopon ne sont pas la grammaire, ni Achille et Hector le courage. Il y a différence essentielle entre ces êtres à nommer et la qualité commune sous laquelle on les connaît.

Quand on dit quelque chose paronyme ... , on marque qu'il existe une transition ou une diversité entre l'essence dont vient le nom et celle qui est nommée d'après elle. Aussi, des choses qui sont de même nature ne reçoivent pas d'attribution ou d'appellation

paronyme. (1)

Aussi la raison a-t-elle une propension naturelle à former, d'après le nom du caractère en lequel elle fait ainsi l'unité des êtres qu'elle connaît, une appellation qui fait bien sentir que ce que ces êtres ont de commun en ce caractère, c'est un accident. Aristophane et Philopon communiquent en ce qu'ils sont grammairiens, c'est-à-dire en ce qu'ils possèdent tous deux la connaissance de la grammaire, qualité étrangère à leur essence même.

b) Homonymes et synonymes.

La raison arrive bien sûr quelquefois à connaître plus intimement les êtres et donc à les rattacher en vertu de ressemblances qui ne leur sont pas purement accidentelles, d'éléments communs qui touchent leur essence propre, qui disent ce qu'ils sont et non pas seulement ce qui leur arrive.

Toutefois, là encore il y a des degrés.

1. S. Albert, *In de praedicationibus*, tract. 1, c. 4. *Quoniam enim differentia denominationum ... notatur transitio sive diversitas quae est inter essentiam denominantem et inter essentiam denominatam. Et ideo quae sunt eadem naturae, denominationis non suscipiunt praedicationem vel appellationem.*

1. Homonymes.

La raison peut, par exemple, rassembler en une certaine notion commune deux ou plusieurs êtres qui participent *inégalement* à un même caractère. Tantôt ce caractère sera étranger encore à l'essence de chacun des êtres connus; tantôt il touchera l'essence même de l'un ou l'autre. Mais toujours il n'appartiendra complètement qu'à un premier être et de plus en plus incomplètement à chacun des autres qu'il manifestera par la suite à la raison. Par exemple, la santé est une qualité tout à fait propre à l'animal, mais qualifie aussi de quelque façon les aliments, comme un effet qualifie sa cause, et l'urine, comme une cause son effet. De même, bien que l'homme possède seul, à strictement parler, la nature animale, la figurine peinte y participe aussi, en ce qu'elle en est la représentation. Et encore, c'est la substance qui est vraiment, mais l'accident participe aussi à l'être, par son rapport étroit avec la substance: car l'accident n'existe que par la substance et en elle.

Cette communauté inégale, une fois perçue par la raison, méritera d'être exprimée par l'attribution du même nom à tous les êtres concernés, par l'attribution du nom même qui désigne proprement le premier de ces êtres. Les aliments et l'urine sont dénommés *azyme* tout autant que l'animal; la figurine est nommée *animal* comme l'homme; l'accident est rangé sous le mot *être* tout autant que la substance.

Cependant, la raison ne doit pas oublier que c'est seulement le nom que de telles choses ont *parfaitement* en commun; et que s'il lui faut décrire l'essence exprimée par ce nom, la description devra varier pour chaque chose qu'il nomme. En effet, une seule d'entre les choses rangées sous un tel nom commun satisfait à la description complète de l'essence *premièrement* désignée par ce nom. Toutes les autres y participent par quelque proportion, similitude, causalité ou par quelque autre rapport, mais laissent de côté un ou plusieurs éléments de cette description complète. Il arrive même par accident que d'autres choses soient nommées du même nom qu'une première pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la description de l'essence que désigne *premièrement* le nom.

Ce sont les choses unifiées de cette manière sous un nom commun que l'on appelle homonymes. Homonymes exprès, ou délibérés (1), dans la mesure où la raison assigne le nom commun en vertu d'une ressemblance incomplète mais véritable. Homonymes par accident (2), quand aucun tel rapport n'est au principe de la formation du nom commun. Mais ce dernier cas n'intéresse pas le logicien. Du moins le logicien qui travaille à munir l'intelligence humaine d'instruments efficaces pour connaître la vérité. Il va toutefois fort intéresser le logicien des *Refutationes Sophisticarum*, c'est-à-dire le logicien qui veut défendre la raison contre les tentatives de la tromper en lui faisant prendre pour un ce qui ne

1. *Ἀπὸ συνωνίας, ἢ κοινότητος.*
2. *Ἀπὸ τύχης, ἢ ἀτυχίας.*

l'est pas.

2. Synonymes.

Enfin, c'est aussi, et le plus légitimement en fait, l'appréhension d'une communauté véritable d'essence qui suggère à la raison de se représenter plusieurs êtres en une seule notion et de signifier cette communauté par l'attribution d'un nom commun. Et le nom commun dont la raison est naturellement portée à user pour tous les êtres qu'elle connaît communiquer par leur essence, c'est le nom même par lequel elle désigne cette commune essence. Ainsi, quand la raison appréhende la ressemblance de nature qui existe entre l'homme et le boeuf, en ce que tous deux sont vivants et sensibles, elle le signifie en les nommant du nom même par lequel elle désigne déjà cette essence, le nom d'*animal*. La raison fait alors de l'homme et du boeuf des synonymes, c'est-à-dire des êtres que l'on signifie par un nom commun et auxquels on attribue, avec le nom en question, comme le dit Ammonios (1), par manière d'étymologie, la même définition.

C'est, bien entendu, la communauté signifiée par cette dernière

1. Ammonios (15, 23). Cf. *supra*, p. 41.

façon de nommer qui intéresse proprement le logicien, quand il se met à la rédaction de son traité des *Attributiones*. Elle seule en effet pourra fournir à la raison les premiers principes de ses définitions, les toutes premières attributions dont doit procéder toute investigation de ce qu'est essentiellement une chose.

Le deuxième chapitre.

En son deuxième chapitre, Aristote poursuit son effort de munir l'intelligence du lecteur de tout ce qui est requis à une appréhension suffisante de ce qu'il se propose principalement en son traité.

On sait maintenant, à travers la façon dont notre intelligence forme naturellement des noms communs, qu'elle se représente les êtres selon trois types de communauté: l'une est motivée par une ressemblance qui, soit d'essence soit d'accident, est normalement assez grande pour justifier l'attribution d'un même nom, mais en même temps assez incomplète pour empêcher que l'essence signifiée par ce nom ne soit décrite dans tous les cas par une même définition; une autre est motivée par une ressemblance essentielle assez parfaite pour être signifiée par l'attribution d'un même nom selon une même définition; la dernière provient d'une ressemblance d'accident, d'une ressemblance quant à la participation que des êtres ont

à une même essence étrangère, et est signifiée par une commune appellation dérivée du nom de cette essence étrangère.

Il faut maintenant préciser sous quelle condition la communauté essentielle signifiée par le nom commun des êtres dits synonymes est apte, selon le propos de ce traité, à constituer une attribution qui puisse servir de principe dans la définition de ce que sont les êtres connus; il faut aussi manifester par quelles intentions logiques ce qui est connu et signifié sous cette condition se mérite son titre et sa place d'*attribution essentielle*. C'est ce qu'Aristote s'attache à faire dans les deux divisions dont se compose son second chapitre.

Puisque donc certains êtres peuvent s'ordonner à l'intérieur d'une attribution, d'autres non en une seule mais en plusieurs, et d'autres enfin ni en une ni en plusieurs, il nous faut poser ici une division, de manière à savoir ce qui concerne l'ordre de ce qui peut s'attribuer et ce qui en concerne non pas l'ordre mais la composition. (1)

Nous posons d'avance encore une autre division qui nous habilite à distinguer en quel un autre être est à poser dans la même attribution (qu'un être donné) ou en une attribution différente. (2)

1. S. Albert, *In de Praedicamentis*, tract. 1, c. 5. *Cum autem quaedam sint ordinabilia in praedicamento, quaedam autem non in uno, sed in pluribus, quaedam vero neque in uno, neque in pluribus, oportet nos hinc divisionem ponere, ut sciamus quae pertinent ad praedicabilem ordinem, et quae ad praedicabilem non ordinem, sed compositionem.*

Ibid. *Altem autem praedicamentis divisionem secundum rationem illam dictam, secundum quam aliud ponitur in eodem vel diverso praedicamento.*

Encore une fois, et peut-être de manière plus accentuée ici qu'ailleurs, on ne peut guère tirer de lumière de la longue tradition des commentateurs sur le sens et la portée générale de ce chapitre, surtout considéré en son lien avec les chapitres qui suivent et précèdent immédiatement, c'est-à-dire en son intégration au problème des *Attributions*.

A peu près tous les commentateurs - sauf jusqu'à un certain point saint Albert et Cajetan, le premier d'ailleurs dans une langue des plus obscures - se contentent de remarques de détail sur le mot à mot du texte aristotélicien. Ces remarques nous sont fort utiles, cela est indéniable, en ce qui concerne justement le sens précis de ce qui est dit et le type de question à se poser pour en obtenir une connaissance des plus distinctes. Cependant, ces réflexions sur les parties du texte nous laissent dans l'ignorance de l'ordre général de celui-ci, dans l'ignorance du rôle que tient chacune de ces considérations dans la préparation de l'intelligence à l'exécution du propos des *Attributions*. Or il s'agit là de notions absolument capitales dans l'interprétation de l'enseignement d'un grand maître; ces explications sont même si fondamentales que c'est d'abord d'elles qu'un véritable commentateur tire sa valeur et que sans elles il ne mérite pas le titre, que Jules Pacius attache pompeusement à son propre commentaire, de *commentarius analyticus*.

Il faut pour notre part, sans donc pouvoir tellement compter sur l'appui des commentateurs traditionnels, exception faite de quelques re-

marques laconiques de saint Albert et de Cajetan, tâcher de découvrir et suggérer une réponse qui satisfasse quelque peu à cette exigence de saisir le rôle et la fonction *proléptique* de chacune des deux divisions du chapitre 2.

A cette intention, reprenons d'un peu plus loin et cherchons à voir comment ces divisions entrent dans la suite normale et attendue des considérations précédentes.

a) Le complexe et l'incomplexe.

Rappelons-nous d'abord que le logicien se propose principalement, dans les *Attributions*, de faciliter à la raison l'investigation et la découverte de ce que sont, en leur essence, les choses sur lesquelles le sens lui procure des informations. Et à cette fin, le logicien se propose, en ce traité plus proprement, d'éclairer la raison sur les attributions qui peuvent le plus adéquatement lui servir de principes premiers pour les définitions qu'elle doit former quand elle connaît parfaitement les essences des choses.

Rappelons-nous aussi que, primitivement ignorante, c'est d'abord dans une très grande indétermination que la raison arrive à se représenter

ce que sont les choses, c'est par leurs éléments les plus potentiels qu'elle conçoit d'abord les essences des choses. Et que la raison fait ce premier pas en appréhendant les choses *comme une* malgré leur multiplicité: elle saisit les rapports de ressemblance qui existent entre les choses et conçoit les choses dans une certaine unité, à cause de ces rapports, malgré la pluralité qui accompagne leur existence réelle. Ainsi, par exemple,

l'homme, dans la réalité, est multiple... Mais dans la connaissance, il est un, car quoique le multiple en tant que multiple ne peut constituer une seule représentation pour l'intelligence, cependant une multiplicité d'êtres, pour autant qu'ils sont semblables, constituent dans l'intelligence une seule représentation, de sorte que la représentation de plusieurs êtres semblables dans l'intelligence ne comporte aucune distinction, en tant qu'elle représente des êtres semblables: et c'est pourquoi par exemple, dans la mesure où ils se ressemblent, l'intelligence appréhende l'homme et l'âne en une seule opération. (1)

Aussi, joueront le rôle de premiers principes, pour les définitions, les représentations les plus communes que la raison puisse se former des essences, c'est-à-dire les conceptions grâce auxquelles la raison se représente ce que sont les êtres d'après les rapports de ressemblance qu'ils entretiennent avec le plus grand nombre d'autres êtres, quant à leur es-

1. S. Thomas, *Tract. sec. de univ.*, opusc. LV. *Homo in re est plures, quia de pluribus praedicatur. Est autem unum in cognitione, quia licet plures secundum quod plures, non constituunt unum intellectum, tamen plures secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distinguere similia in quantum sunt similia: et ideo intellectus apprehendit hominem et asinum in quantum conveniunt in una operatione. C'est nous qui soulignons.*

sence, bien sûr.

Avant, donc, d'identifier et de décrire, à leur niveau le plus commun, les ressemblances que l'intelligence appréhende entre les êtres et à travers lesquelles elle conçoit ce qu'ils sont, il fallait se mettre en mesure d'écarter des ressemblances qui, tout en fournissant le principe d'une véritable connaissance des êtres, ne sont pas de nature à permettre d'appréhender proprement ce qu'ils sont en leur essence. Or pour retenir les rapports essentiels comme pour écarter les ressemblances insuffisamment intimes, il faut à la fois savoir de *quels* êtres connus les uns et les autres se tiennent et pouvoir les reconnaître à des signes suffisamment marquées.

Aristote cherche d'abord les signes de la valeur des conceptions de la raison pour la connaissance adéquate des essences et les découvre dans ce qui est naturellement signe de toute conception intellectuelle: le mot, et plus proprement dans ce qui est naturellement signe de toute ressemblance conçue: le nom commun. Ainsi fait-il voir que selon les rapports connus entre les êtres touchent ou non proprement leur essence, la raison fait naturellement de ces êtres des synonymes ou des homonymes et des paronymes.

Cependant, et c'est sur ce que s'ouvre le deuxième chapitre, il ne suffit pas que la raison exprime de façon synonyme ce qu'elle conçoit pour qu'on se trouve devant le signe naturel de ce qui constitue une con-

ception propre à exprimer l'essence d'un être.

C'est que, pour interpréter la réalité, la raison doit traiter ces noms communs comme des attributs des êtres, c'est-à-dire les composer, sous la forme d'attributs, avec, pris comme leurs sujets, les noms plus propres sous lesquels elle se représente dans leur particularité les êtres à connaître. Or le résultat de cette composition: énonciation, proposition ou argument, ne peut pas, comme tel, dans son tout, exprimer ce qu'est un être, signifier son essence. Ce tout n'exprime pas ce qu'est l'être, il exprime que la représentation que l'on s'est formée de son essence ou de son accident est adéquate, est conforme à ce qu'est réellement l'être ou à ce qui est réellement en lui. Il faut donc, à strictement parler, écarter du propos des *Attributiones* ces conceptions complexes de l'intelligence, dont la composition des mots est ordinairement le signe.

Ajoutons qu'il faut aussi écarter de ce propos les autres concepts complexes de l'intelligence dont une certaine composition de mots est aussi signe, c'est-à-dire les définitions elles-mêmes ainsi que les descriptions qui les imitent. En effet, même si elles signifient proprement, elles, l'essence des êtres connus à travers elles, ce n'est pas elles que vise le traité des *Attributiones* comme tel, mais les principes dont procède leur investigation et leur découverte.

C'est donc uniquement la conception incomplète de l'intelligence qui, hors la définition elle-même, peut représenter ce qu'est un être en le concevant sous un rapport essentiel qu'il entretient avec d'autres, et

on la reconnaît assez aisément à son signe naturel: la parole elle-même incomplète, le nom avant qu'il n'entre en composition avec un sujet pour former une énonciation, ou avec un autre nom pour former une définition.

On voit donc maintenant comment la première division apportée par Aristote complète ce qui a été entrepris au chapitre I et facilite encore davantage à la raison la reconnaissance de ce qui peut proprement constituer la matière d'une attribution d'ordre essentiel en la lui présentant à travers son signe naturel: le son de voix qui la signifie. A ce point de l'exposé d'Aristote, en effet, le lecteur valide peut savoir que la matière de l'attribution visée par ce traité est le nom synonyme pris en lui-même ou, plus exactement, la représentation, le concept attaché à ce nom, et ce concept pris en lui-même, c'est-à-dire abstraction faite de la composition requise par la suite pour juger de sa conformité avec l'être réel connu par son intermédiaire. En d'autres mots, cette matière se reconnaît à ce qu'on la signifie spontanément par une parole incomplète, par un nom commun qui signifie selon une même définition tout ce qu'il nomme.

Cette division sépare ce qui se trouve par soi dans les attributions de ce qui ne s'y trouve que par ses parties. (1)

Aristote a expliqué cinq conditions qui appartiennent aux êtres pour autant qu'ils sont significatifs

1. Cajetan, *In Praed.*, c. 2. (Romae, Angelicum, 1939, p. 19) *Hoc diviso separat ea quae per se sunt in praedicamentis ab his quae non nisi per partes sunt in eis.*

par des mots: ce sont l'homonymie, la synonymie, la paronymie, l'incomplexité et la complexité. C'est que de leur connaissance s'ensuivent de très grandes utilités pour cette doctrine. Et en effet, en les connaissant nous savons ... quel type d'unification on doit faire en cet art: nous savons qu'on n'y ramène les êtres ni aux homonymes, ni aux paronymes, ni aux complexes, mais aux incomplexes synonymes. (1)

b) Manifestation essentielle et accidentelle.

Nous connaissons maintenant ce qui constitue les attributions d'ordre essentiel parmi lesquelles le propos du traité est d'identifier celles en lesquelles se réduisent toutes les autres, les plus communes d'entre elles. Mais nous le connaissons pour le moment à travers ce qui en est le signe le plus naturel et le plus manifeste: *le nom commun de type synonyme, pris hors de toute composition*. Et de même nous savons ce qui ne peut constituer une telle attribution et nous le connaissons aussi à travers la façon de l'exprimer vocalement: les noms communs de type homonyme et paronyme, qui ne signifient pas proprement l'essentiel, et le discours complexe, qui signifie la conformité de la représentation à la

1. Cajetan, *In Pyrad.*, c. 3. (Romae, Angelicum, 1939, pp. 30-31) *Quinquae autem conditiones entium, ut significatur per voces, scilicet, scilicet aequivoctionem, univocacionem, denominationem, incomplexionem et complexionem, quum ex horum notitia maxima utilitates doctrinae huius proveniant. Ex notitia namque horum scimus ... qualis sit adinventio facienda in hac arte scilicet quod non ad aequivoca, nec denominationia, nec complexa, sed incomplexa univoca.*

réalité extérieure plutôt qu'il ne signifie l'essence ou l'accident, ou la définition plutôt que son principe.

Il convient maintenant de manifester plus directement ce dont ces façons naturelles de s'exprimer sont le signe. Et c'est ce que fait Aristote en énumérant et décrivant les choses sur lesquelles va porter son traité. Or Aristote entend ordonner sous les plus communes d'entre elles les attributions propres à signifier l'essence des êtres. Aussi, les êtres sur lesquels portera le traité, ce sont ceux qui, une fois connus et conçus dans la raison, y deviennent instruments de l'appréhension de l'essence d'autres êtres, c'est-à-dire ce qui est propre à revêtir l'intention d'universalité; et ce sont par suite ceux dont l'essence peut être manifestée par les précédents, c'est-à-dire ce qui est propre à revêtir l'intention de particularité. Et comme les uns et les autres sont de deux ordres, certains se trouvant en plus aptes à faire connaître ce qui est en un sujet de connaissance sans constituer son essence, alors que d'autres ne peuvent manifester que l'essence d'un sujet, Aristote est amené à distinguer quatre types d'êtres qui, en tant que connus, intéressent le traité des *Attributions*.

Après avoir proposé ces informations, et les avoir proposées à bon droit en premier du fait que les mots sont les signes des choses et nous sont connus avant les choses conçues, il devenait conséquent de définir les choses sur lesquelles allait porter le traité, et de les définir non pas absolument mais en tant qu'elles tombent sous cet art. Or ce ne sont pas les choses pures absolument (qui tombent sous cet art) mais les choses revêtues de certaines intentions, c'est-à-dire la substance universelle, la substance particulière, l'ac-

cident universel et l'accident particulier. (1)

En somme, en introduisant sa seconde division, Aristote divise les êtres tels que conçus par la raison, selon leur aptitude ou inaptitude de nature à manifester l'essence de quelque sujet de connaissance, et selon leur aptitude ou inaptitude à faire connaître en outre quelque autre sujet par son accident.

1. La division introduite par Aristote.

C'est ainsi que parmi les êtres connus par l'intelligence, Aristote en distingue d'abord certains dont la représentation se prête naturellement à dire d'un sujet ce qu'il est essentiellement sans tou. *forte* pouvoir manifester, ni de ce sujet ni d'un autre, ce qui est en lui. C'est à dire ce qu'il y a en lui d'accidentel, d'étranger à son essence. Par exemple, une fois qu'elle a conçu la notion d'homme, la raison dispose d'un concept grâce auquel elle peut se représenter et exprimer ce qu'est es-

1. Cajetan, *In Pyrad.*, c. 3. (Romae, Angelicum, 1939, p. 31) *Hic autem praepositio et merito, quia voces sunt signa rerum et priores quoad nos quam res conceptae, consequens erit diffinire res de quibus sermo habendus est non simpliciter, sed ut cadunt sub hac arte, huiusmodi autem sunt res non absolute sumptae, sed indutae quodam intentiones, id est: substantia universalis, substantia particularis, accidentis universale et accidentis particularis.*

sentiellement tel ou tel homme; mais par ce même concept la raison ne pourra, pour aucun sujet, connaître ce qui se trouve en lui d'étranger à son essence.

Parmi les êtres, certains se disent complètement d'un sujet, mais ne sont dans aucun sujet: par exemple, *homme* se dit complètement d'un sujet, tel homme, mais n'est dans aucun sujet. (1)

Aristote distingue ensuite d'autres êtres dont les propriétés logiques sont tout à fait opposées. En effet, dit-il, d'autres êtres connus par la raison sont aptes, en tant que tels, à rendre à celle-ci le service opposé: ils lui permettent de concevoir ce qui, en un sujet qu'elle se propose de connaître, est étranger à son essence; mais ils ne peuvent aucunement exprimer ce qu'est essentiellement ni ce sujet ni aucun autre. C'est ainsi que *taille* connaissance de la *grammaire*, celle précisément que possède Socrate, peut, une fois qu'on l'a appréhendée, habilitier à connaître ce qui est en tel sujet que l'on voudrait connaître: l'âme de Socrate, mais il ne saurait être possible de connaître par la l'essence même ni de l'âme de Socrate, ni d'aucun autre sujet.

D'autres sont dans un sujet, mais ne se disent complètement d'aucun sujet... Par exemple, telle science grammaticale est dans un sujet: l'âme, mais ne se dit complètement d'aucun sujet; et tel blanc est dans un sujet, le corps - de fait, toute couleur est dans un corps -, mais ne se dit complètement d'aucun sujet. (2)

1. Aristote, *Attributions*, c. 2, la 20.
2. *Ibid.*, la 23.

Aristote distingue ensuite deux autres types d'êtres qui se différencient des précédents par le fait de posséder les deux mêmes propriétés logiques mais selon un agencement différent. Certains êtres encore sont tels qu'une fois connus, et par cela même, ils rendent les deux services à la raison: en effet, par leur ministère, la raison peut et se, représenter ce que sont essentiellement certains sujets, et connaître d'autres sujets par ce qui leur est accidentel. La science est l'un de ces êtres: quand en effet la raison s'en est formée la notion, elle peut à travers elle connaître l'âme par un accident à elle et la grammataire en ce qu'elle est essentiellement.

D'autres se disent complètement d'un sujet et sont dans un sujet: par exemple, la science est dans un sujet, l'âme, et se dit complètement d'un sujet, la grammataire. (1)

Enfin, certains êtres sont tels qu'ils ne peuvent absolument pas servir à manifester l'essence ni les accidents d'aucun sujet visé par la raison. Ils peuvent seulement être connus eux-mêmes en leur essence et leurs accidents; c'est l'unique rapport logique qu'ils peuvent entretenir avec d'autres êtres. Quand, en effet, on connaît par exemple Socrate et Xanthé en tant que tels, on ne peut absolument pas, à travers la représentation qu'on s'en forme, connaître de quelque sujet que ce soit son essence ou quelque'un de ses accidents.

1. Aristote, *Attributions*, c. 2, la 29.

D'autres enfin ne sont pas dans un sujet, ni ne se disent complètement d'un sujet: par exemple, tel homme ou tel cheval. Car aucun être de cette sorte n'est dans un sujet, ni ne se dit complètement d'un sujet. (1)

Aristote conclut ensuite son chapitre en regroupant deux de ces types d'êtres pour indiquer plus clairement comment ils se distinguent, d'abord des deux autres types décrits, ensuite entre eux. Rien de ce qui est singulier, dit-il, ne peut, une fois connu, servir à la connaissance de l'essence d'un sujet; mais une partie de ce qui est ainsi singulier peut tout de même faire connaître un sujet par ce qui se trouve en lui d'accidentel.

Bref, c'est de façon absolue que les êtres individuels et numériquement uns ne se disent complètement d'aucun sujet, mais rien n'empêche quelques-uns d'entre eux d'être dans un sujet; en effet, telle science grammaticale appartient aux êtres qui sont dans un sujet. (2)

2. Concision et rigueur de la lettre d'Aristote.

A ce moment-ci, notre lecteur se trouve peut-être quelque peu stupéfait de notre façon de lire la lettre d'Aristote et souhaite sans doute quelque justification. C'est là un souhait on ne peut plus légitime car

1. Aristote, *Attributions*, c. 2, lb 2.
2. *Ibid.*, lb 6.

effectivement la lettre même d'Aristote est d'une concision et d'une rigueur qui ne conduit pas à y voir spontanément et sans hésitation ce que nous venons d'en tirer.

La façon dont s'exprime Aristote risque même fort de mener l'intelligence peu expérimentée à de graves mésinterprétations et court de fortes chances de laisser une intelligence plus expérimentée aux prises avec des difficultés apparemment insolubles, autant en rapport avec l'une qu'avec l'autre des deux propriétés par lesquelles Aristote divise les êtres.

En effet, être dans un sujet, cela paraît plutôt concerner les êtres réels, et dans leur réalité même: car c'est l'affaire de l'être réel d'être ou non de telle ou telle manière. Comment donc une propriété réelle peut-elle venir jouer en un traité logique un rôle si fondamentale qu'elle départage tout ce qui sera discuté en ce traité?

Par ailleurs, Aristote attribue proprement aux notions universelles de se dire d'un sujet et il le leur attribue strictement dans leur rapport avec leurs inférieurs. Mais ne doit-on pas concéder que l'accident a aussi avec la substance le rapport de se dire d'elle? *Blanc* ne se dit-il pas de Socrate et de l'homme? Et telle connaissance de la grammaire ne s'attribue-t-elle pas aussi à l'homme singulier qui la possède? Comment se fait-il alors qu'Aristote dise expressément que l'accident singulier ne se dit pas de son sujet?

De plus, alors que jusqu'à présent Aristote définissait des êtres

nommés ou des êtres dits, ici il annonce au début qu'il va diviser les êtres, sans préciser davantage.

En somme, on pourrait facilement croire ou bien qu'Aristote confond ici l'ordre réel et l'ordre logique, ou bien qu'il choisit très mal les expressions qu'il utilise.

1) Est dans un sujet, év *ὕποκεινός* ἐστίν.

Devant ces difficultés, il faut d'abord bien se remettre en l'esprit le contexte logique de ce chapitre: le propos des *Attributions* est un propos d'ordre logique et on ne saurait proprement le manifester par des distinctions empruntées aux choses considérées dans leur existence réelle. Quoi que puisse donc suggérer même assez fortement telle ou telle expression, sa signification ne peut ici être que logique, sous peine de mériter à Aristote, selon les mots de Banès, l'accusation de *châtier hors du chœur*.

Par conséquent, il ne faut chercher dans l'expression *est dans un sujet*, év *ὕποκεινός* ἐστίν, qu'une signification d'ordre logique. Une fois cela entendu, on découvre facilement que c'est bien dans l'ordre logique que parle Aristote. En effet, c'est par le fait de ne pas être dans un sujet qu'il va bientôt caractériser la première des attributions qu'il définira: la substance.

Ce qui est commun à toute substance, c'est de ne pas être dans un sujet. (1)

Or il est manifeste que la substance décrite en ce traité est une entité logique. C'est la principale partie du propos; si elle n'est pas d'ordre logique, rien ne l'est en ce traité. De plus, Aristote lui attribuera comme autre propriété de *signifier* quelque être déterminé, caractère qu'il préciera comme tout à fait spécial à la substance singulière, celle qui aurait pourtant le plus l'apparence d'un être réel.

Toute substance paraît bien signifier tel être déterminé. En ce qui concerne les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles signifient tel être déterminé. Car ce qu'elles expriment est un être numériquement un. (2)

Or *signifier* est le fait des concepts et des mots qui les expriment, non des êtres réels comme tels. Être ou ne pas être en un sujet, du fait d'appartenir à des êtres logiques, seront donc nécessairement des propriétés logiques.

2) *Se dit d'un sujet*, καὶ ὁνομαζέσθαι τὸν ἄλλο.

Il peut être difficile aussi, avons-nous dit, de comprendre l'autre

1. *Aristote, Attributions*, c. 5, 3a7.
2. *Ibid.*, 3b10. C'est nous qui soulignons.

propriété. Mais c'est surtout que comme dans le premier cas on ne saisit pas tout de suite comment Aristote peut exprimer par l'expression qu'il utilise ce qu'il dit effectivement. Pour le voir, il faut là aussi s'apercevoir que, bien qu'il use de mots d'usage assez courant, Aristote les entend dans un sens très technique et restreint. *Se dit d'un sujet*, comme être dans un sujet, n'a pas ici toute l'extension que lui prête la conversation ordinaire. D'ailleurs, dès que l'on s'est aperçu qu'il faut ainsi chercher un sens spécial à l'expression d'Aristote, dès qu'on s'est rendu compte que c'est la seule voie de solution à de très apparentes contradictions avec l'expérience, on voit tout de suite qu'Aristote parle bien ici sans cesse comme quelqu'un qui s'exprime techniquement et le contexte nous renseigne assez nettement sur le sens de ce vocabulaire technique.

En effet, Aristote parle continuellement de *se dire d'un sujet* comme d'une propriété tout à fait contraire à être dans un sujet; or il ne saurait diviser les êtres par des différences qui ne s'opposent pas entre elles, qui n'ont pas la moindre référence l'une avec l'autre, et qui pourraient par conséquent se recouvrir plus ou moins l'une l'autre. On peut ici ne pas le voir clairement, à cause justement des expressions utilisées, qui n'ont pas tellement l'air de s'opposer. Mais si l'on va un peu plus loin, on voit qu'Aristote oppose très clairement ces deux propriétés comme assez contraires pour qu'il ne soit aucunement question d'accorder que les êtres qui sont dans un sujet puissent aussi se dire de ce sujet. Cela se passe au cinquième chapitre, et Aristote effectue alors explicitement un

retour sur ces notions pour exprimer clairement qu'il entend exclusivement, par ce qui se dit d'un sujet, *ce qui est susceptible d'une attribution d'ordre essentiel*, ce qui signifie proprement l'essence du sujet qui en reçoit l'attribution.

Par les considérations précédentes, il est devenu manifeste que lorsque quelqu'être se dit d'un sujet, et son nom et sa définition doivent nécessairement s'attribuer à ce sujet... Et que d'autre part, quand quelqu'être est dans un sujet, ni son nom ni sa définition, normalement, ne s'attribuent à ce sujet; de quelle façon, toutefois, rien n'empêche que son nom ne soit attribué au sujet, mais pour sa définition c'est tout à fait impossible. (1)

Il est donc tout à fait manifeste qu'Aristote, en caractérisant certains êtres par le fait de pouvoir se dire d'un sujet, entend expressément l'aptitude à exprimer l'essence même d'un sujet, par opposition à la capacité de n'en exprimer que l'accident. Pourtant, il ne peut pas ne pas être conscient que c'est restreindre l'usage courant des expressions *attribuer à* et *se dire de*. Il lui arrivera même de parler lui-même de la façon plus large qui appartient à l'usage courant: Par exemple, *le blanc, qui est dans un sujet, le corps, s'attribue à ce sujet; en effet, le corps se dit blanc* (2). N'y a-t-il pas là un risque évident de confusion né d'une contrainte par trop artificielle imposée aux mots?

Jusqu'à un certain point, oui. Mais il nous semble devoir en impu-

1. Aristote, *Attributions*, c. 5, 2a 19.
2. *Ibid.*, 2a 31.

ter la responsabilité davantage à une traduction trop peu rigoureuse qu'à Aristote lui-même. En effet, nous croyons avoir découvert, dans la façon exacte dont Aristote s'exprime, un signe assez clair qu'il contracte l'expression courante à un sens spécial: il s'agit de la préposition *κατά*. En lisant et relisant le texte des *Attributions*, en effet, on découvre que chaque fois, à peu de chose près (1), qu'Aristote parle de *se dire d'un sujet* ou de *s'attribuer à un sujet* avec ce sens très restrictif d'une attribution essentielle, il modifie le complément de *λέγεται*, *se dire*, et de *καταγορεύεται*, *s'attribuer*, par la préposition *κατά*:

λέγεται κατ'ὁνομαζόμενον τινός, καταγορεύεται κατὰ τινος ὀνομαζόμενον.

C'est là un procédé qui, sans être inhabituel en grec, marque l'insistance sur le sens du verbe utilisé. Mis en comparaison avec le fait qu'Aristote n'utilise jamais (2) ce procédé quand il signifie l'attribution accidentelle, cela nous semble au moins une indication de la part d'Aristote qu'il utilise un vocabulaire quelque peu technique. C'est chose particulièrement sensible au début du troisième chapitre où Aristote, après avoir dit, et déjà avec la préposition *κατά*: *Quand quelqu'être s'attribue à quelqu'autre*, il insiste encore et précise en répétant: *ὡς καὶ ὁνομαζόμενον, comme à un sujet*. (3)

1. La seule exception que nous ayons pu remarquer se trouve en 1b 20-24. Et encore, elle ne se rencontre pas dans tous les manuscrits.
2. La seule exception que nous ayons pu trouver dans tout le texte des *Attributions* se trouve en 3a 3.
3. Aristote, *Attributions*, c. 3, 1b 10.

Une traduction parfaite devrait, à notre avis, rendre cette nuance généralement négligée par les traducteurs. Mais -est là chose fort difficile, surtout en français. Une façon serait, il nous semble, d'ajouter l'adverbe *essentiellement*. Cela ne contredirait pas le sens du texte aristotélicien; cependant, c'est là plus que traduire: et si l'on veut simplement rendre ce que dit Aristote, il faut autant que possible laisser en un état implicite ce qu'Aristote ne dit pas explicitement.

Une autre manière serait, à l'imitation de saint Albert, de recourir à l'image d'une ligne droite de haut en bas selon laquelle on se représente souvent l'ordre d'attributions essentielles à leur sujet, en opposition à la ligne oblique ou de côté qui illustre avec vraisemblance l'attribution d'un accident à une substance. Saint Albert parle ainsi de *ce qui s'attribue en ligne droite à un sujet* (1), de *ce qui se dit en ordre droit et essentiel* (1). De fait, la préposition *corā* suggère cette image, l'un de ses tous premiers sens étant *de haut en bas, du haut de*. Mais cela reste quelque peu inélégant et alourdit la traduction d'une expression qui devra sans cesse revenir tout au long du texte.

Pour notre part, nous avons cru pouvoir obtenir une expression assez exacte de la lettre aristotélicienne en recourant à un autre sens as-

1. S. Albert, *In de Praedicamentis*, tract. I, c. 6. *Quando alterum de alio praedicatur et de proprio sibi in recta linea subiecto... quia-cumque de eo quod praedicatur dicuntur recto ordine et substantiali...* C'est nous qui soulignons.

sez fondamental de *corā*, qui marque tout spécialement l'insistance: *tout à fait, à fond, complètement*. Aussi distinguons-nous, avec Aristote croyons-nous, entre les êtres qui *se disent complètement d'un sujet* et ceux qui ne s'en disent qu'*incomplètement*, parce qu'exprimant *ce qui est dans le sujet*, c'est-à-dire seulement l'accident du sujet.

Après ces réflexions, on peut entrevoir beaucoup plus nettement le sens et la portée de la seconde distinction introduite par Aristote en son chapitre 2. On voit très bien maintenant qu'elle se situe tout à fait dans le complément des remarques du chapitre 1 et de la première distinction de ce chapitre 2.

Si, en effet, les choses nous sont connues de telle façon que nous en faisons des homonymes, des synonymes et des paronymes, et si nous examinons que les conceptions signifiées par ces divers noms communs sont conformes aux choses qu'elles représentent en composant ces noms communs avec des noms signifiant plus proprement les choses comme sujets de connaissance, c'est que parmi tous les êtres que l'activité de connaître fait exister intentionnellement dans la raison, certains se prêtent à la représentation de l'essence de quelques autres et certains à la représentation des accidents de quelques autres, tandis que certains enfin peuvent être connus et avoir leur essence ou leurs accidents représentés par l'intermédiaire d'autres êtres conçus.

Tout cela nous approche de plus en plus d'une appréhension très claire de ce qui fait le propos du traité des *Attributions*. Ce qui peut former une attribution apte à exprimer assez bien l'essence des choses pour pouvoir servir de principe à leurs définitions, c'est, mais avant même qu'il ne soit composé avec tel ou tel sujet de connaissance pour juger de sa pertinence à l'essence de ce sujet, l'être apte à se dire complètement, essentiellement, d'un sujet; c'est lui qui se trouve désigné et exprimé par le nom commun de choses synonymes, quand on le prend hors de toute composition. *Ex opposito*, ce n'est pas, comme tel, l'être apte à se dire incomplètement ou accidentellement d'un sujet: ce n'est pas le concept signifié par le nom commun de choses homonymes ou paronymes; ce n'est pas non plus le concept synonyme dans les propriétés que lui fait revêtir sa composition avec quelque sujet de connaissance pour juger de son adéquation avec lui.

Le troisième chapitre.

Qu'apprend-on ensuite au troisième chapitre qui puisse se rattacher encore à la même intention de préparer l'intelligence du propos? Comment, surtout, lire ce troisième chapitre comme une suite tout à fait cohérente des précédents et non, ainsi qu'on le voit ordinairement chez les commen-

tateurs, comme une série de notions à juxtaposer aux précédentes afin de parvenir à une certaine perception du *climax général* dans lequel va se rédiger le traité?

Cela paraît une tâche difficile. Voici en effet qu'Aristote nous présente deux règles qui, pour la première surtout, paraissent autant concerner le troisième acte de la raison que le premier. Car, en affirmant, comme le fait Aristote, à ce que nous en dit Tricot du moins: *Quand une chose est attribuée à un autre comme à son sujet, tout ce qui est affirmé du prédicat devra être aussi affirmé du sujet* (1), ne paraît-on pas exposer le fondement même de toute argumentation?

De fait, il ne faut pas nier que l'on a ici un principe bien voisin, et fondement bien prochain, comme le dit saint Albert, de la forme syllogistique.

C'est aussi par ce principe que l'on trouvera la première figure dans les syllogismes. (2)

Cependant, cela est tout à fait hors propos ici. Il ne faut pas chercher premièrement dans un profit pour les *Analitiques* la raison et le sens propres de principes posés dans les *Attributions*.

1. Aristote, *Catégoriques*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959, c. 3, 1b 10.
2. S. Albert, *In da Pyediacamentis*, tract. 1, c. 6. Et per hoc etiam principium prima figura inveniatur in syllogismis.

Quand ils ne se limitent pas complètement, comme Ammonios, à des explications de détail ordonnées simplement à la compréhension matérielle du texte, les commentateurs justifient les règles du chapitre 3 par l'intention qu'ils prêtent à Aristote d'éclairer l'ordre attributif ou *prædicamentæ*. Ainsi, saint Albert présente le premier des deux principes en déclarant:

Nous nous servons de ce principe pour établir la ligne droite de l'attribution, et pour savoir ce qui est à l'extérieur de la ligne de l'attribution. (1)

Plus tard, il reprend comme pour résumer tout le chapitre:

Voilà donc ce que nous voulons poser dès le début pour principe à l'ordonnance de ce qui est susceptible de s'attribuer. (2)

Les remarques de saint Albert et d'autres commentateurs qui parlent en ce sens sont tout à fait justes. Effectivement, comme on se propose dans le traité de décrire les attributions essentielles les plus communes et d'ordonner toutes les autres sous elles, on a besoin de comprendre un peu comment cet ordre sera régi.

1. S. Albert, *In de prædicamentis*, tract. 1, c. 6. *Hoc principio utitur ad ponendam rectam lineam prædicamentalem, et ad ostendam quæ extrinsecus sunt prædicamentalem.*

2. *Ibid.* *Hæc igitur sunt quæ ut suppositiones præmittere volumus ordinationi prædicabilium.*

Cependant, ces remarques ne nous satisfont pas pleinement. Elles nous laissent sur notre appétit. Tout d'abord, on ne voit pas très bien comment les deux règles données par Aristote manifestent, et manifestent assez complètement, cet ordre. Ensuite, on s'exprime, nous semble-t-il, un peu trop comme si on présupposait déjà une bonne connaissance du traité. Enfin, et c'est, nous croyons, la cause de l'inconvénient précédent, on n'a pas assez souci de rattacher ces considérations à celles qui précèdent comme une suite naturelle. On a trop tendance à traiter toutes ces considérations préliminaires comme une juxtaposition sommaire d'éléments plus ou moins hétérogènes. Cela a d'ailleurs encore une fois l'effet qu'on cherche péniblement, et souvent en vain, à comprendre comment se justifient tels mots et expressions dont use Aristote et si c'est exactement ce que saint Albert énonce qu'Aristote veut signifier.

a) La première règle.

Essayons d'effectuer ce rattachement d'une manière plus scrupuleuse, qui ne présuppose pas une connaissance détaillée du corps principal du traité, et à cette fin, respectons le plus exactement possible la lettre même du texte aristotélicien.

Nous savons maintenant, par le chapitre qui précède, que certains êtres, une fois connus, peuvent en tant que tels exprimer ce que sont en

leur essence l'un ou l'autre sujet que la raison pourrait chercher à connaître. A tel point qu'*ils se disent complètement d'un sujet*. Ce sont eux qui nous intéressent en ce traité, c'est en eux qu'il faut chercher la matière d'attributions aptes à faire connaître l'essence, aptes à servir de principes à la constitution de définitions.

Mais sont-ce là les principes premiers où doit commencer toute investigation de définition et en lesquels toute définition essentielle doit se résoudre? Le corps du traité devra-t-il énumérer tous les êtres qui répondent à cette description de *se dire complètement d'un sujet*? Mais ce serait un travail quasi infini, absolument impropre à la considération d'une science.

Or voici ce que nous fait maintenant remarquer Aristote: parmi ces êtres dont le concept peut représenter l'essence même de sujets, certains peuvent à leur tour recevoir à travers l'attribution d'autres êtres connus la manifestation de leur propre essence. Connaissant la notion d'homme, on est à même de se représenter l'essence de Socrate et de Platon; mais auparavant, si l'on connaît la notion d'animal, on peut exprimer ce qu'est essentiellement l'homme; et antérieurement, si l'on connaît le vivant, on a un concept apte à dire l'essence de l'animal. Il y a ainsi possibilité de remonter de plus en plus loin dans les êtres qui peuvent exprimer l'essence d'un sujet mais, bien sûr, non pas à l'infini. Il faut bien que certains des êtres qui peuvent ainsi signifier à la raison l'essence d'autres ne puissent pas et ne doivent pas eux-mêmes être connus en leur essen-

ce par d'autres qui les précéderaient en la raison.

Ce sont ceux-là que vise principalement le traité des *Attributions*. Car ce sont ceux-là qui servent à la raison de principes tout à fait premiers dans ses efforts de dire essentiellement ce qu'est un sujet. Non seulement, en effet, dans la suite que nous venons de décrire, il y a manifestation par l'être qui précède immédiatement de l'essence du suivant, mais lorsque *quelqu'être se dit complètement d'un autre, en tant qu'élément essentiel de cet autre, tout ce qui se dira complètement de l'attribuant se dira complètement aussi du sujet*. Ainsi l'homme s'attribue complètement à tel homme et l'animal complètement à l'homme; en conséquence, l'animal s'attribuera complètement aussi à tel homme (1), c'est-à-dire signifiera aussi ce qu'est essentiellement l'homme singulier auquel s'attribue l'homme comme son essence. En effet, tel homme est à la fois homme et animal (2).

Voilà, nous semble-t-il, comment, à la lettre, on doit lire la première règle. Voilà aussi, d'ailleurs, qui confirme l'interprétation que nous avons donnée plus haut de la propriété qui consiste à *se dire d'un sujet* et de l'usage qu'Aristote fait de la préposition *par* pour marquer le sens précis de cette propriété. La règle donnée ici est intelligible, en effet, si on n'interprète pas le fait de *se dire d'un sujet* comme lié étroitement à l'expression de l'essence du sujet. Et rien ne marque proprement cette attribution de l'essence sinon l'usage constant et répété de

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

2. *Ibid.*, 1b 15.

la préposition *ad*. D'autant plus que si on ne donne pas à *ad* de signifier cette nuance, si on croit la rendre totalement avec la préposition française *de* en disant *se dicitur d'un sujet*, on confère à l'insistance qu'y met Aristote un caractère purement pléonasmique. Pourquoi, en effet, en mentionnant la situation où *quelqu'être est attribué à un autre*, préciser qu'il lui est attribué *comme à son sujet*? Y aurait-il des attributions qui ne soient pas faites à un sujet? Mais à quoi se font-elles alors?

On est obligé, avons-nous dit, de comprendre ici Aristote comme parlant strictement de ce qui est susceptible d'attribution essentielle.

Précisons bien que cela ne signifie pas qu'on doive nier toute application de cette règle ou, plus exactement, d'une règle assez semblable, aux attributs étrangers à l'essence du sujet à connaître. Comme le déclare saint Albert, il est vrai aussi que lorsque quelqu'être s'attribue à un autre, que ce soit comme genre, espèce, différence, propre ou accident, tout ce qui sera dit essentiellement de ce genre, de cette espèce, de cette différence, ou même de ce propre ou de cet accident, devra aussi s'attribuer de quelque façon à son sujet. (1)

Mais c'est là dépasser les limites de ce que dit Aristote, c'est sortir de ce qui est à énoncer ici comme règle d'ordre entre tout ce qui peut manifester l'essence d'un sujet. Malgré le caractère pléonasmique de

1. S. Albert, *In de Praedicamentis*, tract. 1, c. 6.

toutes les traductions latines du texte du philosophe, Cajetan l'a bien compris.

Voici la première règle: quand deux êtres entrent-ils en rapport entre eux ce rapport que l'un d'eux s'attribue à l'autre *comme à son sujet*, c'est-à-dire *comme le supérieur à son inférieur*, tout ce qui se dit de cet attribut supérieur, se dit aussi de son sujet inférieur. Ainsi, Socrate et homme, du fait de se trouver dans ce rapport qu'homme se dit de Socrate *comme d'un sujet inférieur*, rendent nécessaire qu'animal, qui se dit de l'homme, se dise aussi de Socrate: nous disons en effet de Socrate et qu'il est homme, et qu'il est animal.

Il faut remarquer que c'est utilement qu'Aristote introduit dans cette règle la locution *comme de son sujet*, car sans cette particule, cette règle constitue le lieu sophistique qui fonde le sophisme de l'accident. Tandis qu'avec la précision qu'apporte cette particule, Aristote enseigne l'ordre de l'attribution, à condition cependant de comprendre la seconde attribution mentionnée comme essentielle elle aussi. En conséquence, il faut, pour l'intelligence de cette règle, le concours de deux attributions essentielles, même si Aristote n'en exprime qu'une tout à fait explicitement.

Il est certes tout à fait nécessaire que le premier attribut mentionné soit supérieur au sujet, et que ce troisième terme qui se dit de l'attribut en question se dise de lui essentiellement soit comme genre, soit comme différence. On peut toutefois étendre cette règle aux attributions non essentielles, mais cela n'appartient pas à l'intention présente, puisque nous ne nous intéressons ici qu'à la relation essentielle de tout ce qui se trouve en une même attribution. (1)

1. Cajetan, *In Praed.*, c. 3. (Romae, Angelicum, 1939, p. 27) *Prima est haec: quando aliquo duo sic se habent, quod alterum eorum praedicatur de reliquo, ut de subiecto, id est sicut superius de inferiori, quaecumque dicuntur de illo praedicantur superiori, dicuntur etiam de eius inferiori subiecto, ut Socrates et homo, quia ita se habent quod homo dicuntur de Socrate ut de inferiori subiecto, oportet quod animal quod dicitur de homine, dicatur etiam de Socrate: dicimus enim de Socrate et quod est homo et quod est animal.*

b) la seconde règle.

Le premier principe, bref, énonçait la possibilité où se trouve la raison de dire ce qu'est l'essence d'un sujet non seulement grâce à une attribution qui exprime prochainement et immédiatement cette essence mais aussi en recourant à une ou des attributions antérieurement connues et susceptibles, elles, d'exprimer l'essence de l'être dont doit se tirer l'attribution prochaine. Et c'est de fait ce que doit faire la raison, commençant son investigation en une attribution essentielle première, connue naturellement par elle-même, puis la préciser jusqu'à disposer de l'attribution la plus prochaine, c'est-à-dire susceptible d'exprimer le plus complètement l'essence du sujet à connaître.

Or cette investigation de l'intelligence se fait, ainsi qu'on l'a signalé plus haut, selon un processus de division: la raison s'approche de plus en plus de la plus complète et distincte expression de l'essence du sujet en constituant une attribution de plus en plus distincte par l'ad-

Notandum est hic quod Aristoteles notanter apponit in hac regula legem de subiecto, quoniam abeque illa portione regula ista est locum essentialis fundam. fallaciam accidentis, cum ista vero particula ordinem docet praedicamentalem, secunda tamen praedicatione existente essentiali, fit quod ad intellectum istius regulae oportet concurrere duas praedicationes essentialis, licet Aristoteles primam tantum explicet. Necessarium igitur est quod primo praedicationem sit superius subiecto, et quod illud tertium, quod de anteriori praedicatione dicitur, essentialiter de illo dicitur sive ut genus, sive ut differentia. Potest tamen extendi regula ista etiam ad praedicationes non essentialis, sed non est praesentis intentionis, quoniam hic non intendimus nisi de essentiali habitudine eorum quae in praedicatione sunt. C'est nous qui soulignons.

dition successive, à une attribution d'abord indéterminée, de différences essentielles plus précises. Ajoutant ainsi à la notion de substance la différence de corporel pour former la notion de corps, puis celle de vivant pour arriver à la notion de vivant, celle de sensible pour constituer l'animal et enfin celle de rationnel pour concevoir l'homme, la raison s'est formée graduellement la notion la plus complète par laquelle elle puisse signifier l'essence de Socrate et elle dispose, en les éléments plus prochains grâce auxquels elle a constitué cette notion, des éléments de la définition par laquelle elle décrira le plus distinctement cette attribution essentielle prochaine.

Or il est capital de réaliser que la notion commune qui ne peut pas exprimer ce qu'est essentiellement un sujet ne pourra pas être divisée, complète, précisée par des différences susceptibles de constituer des notions plus précises capables, elles, de dire ce qu'est essentiellement ce sujet. En effet, les êtres dont le principe ultime de manifestation est autre, c'est-à-dire les êtres connus par des genres (!) différents et non subordonnés, auront leurs différences divisives essentiellement différentes aussi. Ainsi, l'animal et la science voient ce qu'ils sont en leur essence exprimé par des genres essentiellement différents, irréductibles à une même attribution essentielle ultime. L'une est ultimement substance, l'autre, qualité. Par conséquent, ils seront divisés par des

1. On doit noter, à l'appui de toute notre interprétation, que c'est dans ce chapitre 3 que les mots de genre et de différence font leur première apparition.

différences essentielles autres aussi, et ne pourront eux-mêmes, ainsi que tout être qui sera constitué à partir d'eux par addition de quelque différence essentielle, exprimer l'essence que de sujets essentiellement différents.

Nous disposons, à la fin du chapitre 3, de toutes les notions requises à l'intelligence d'un énoncé très distinct du propos exact des *Attributions*. Aussi aïlons-nous trouver un tel énoncé dès le chapitre suivant. Avant de l'aborder, toutefois, et comme pour résumer les considérations que nous venons de faire pour y préparer, lisons l'explication formulée par Cajetan de l'ordre des trois premiers chapitres. Cajetan est en effet le seul commentateur chez qui nous ayons trouvé un effort plus qu'inchonatif de rattacher l'ensemble de ces trois chapitres au développement d'une intention vraiment unique.

Puisqu'Aristote entend, ainsi qu'on l'a dit, unifier tous les êtres et les distinguer selon leur ordre; puisqu', par ailleurs, les êtres ne s'unifient pas et ne s'ordonnent pas de façon absolue mais pour autant qu'ils sont conçus de manière incomplète et signifiés conséquemment par des mots — car les mots sont les signes propres des concepts —, il y avait quatre prérequis à fournir: certaines explications sur les conditions des êtres pour autant qu'ils se trouvent signifiés par des mots, et ce sont les trois définitions et la première distinction; puis certaines explications sur ce que sont les sources d'unification pour autant qu'elles tombent sous cet art, et ces explications se trouvent données dans la seconde division; puis certaines explications sur la relation qui s'impose entre ces êtres unifiés sous un genre unique, et Aristote satisfait à ce prérequis à la fois dans la première règle et dans la dernière partie de la seconde règle; puis enfin certaines

explications sur la distance qui se trouve entre les êtres unifiés dans un genre par rapport à ceux unifiés dans un autre, et c'est ce qui est donné dans la dernière règle. (1)

Le quatrième chapitre.

Nous savons maintenant que le traité des *Attributions* se propose principalement de procurer à la raison les attributions dont elle a principalement besoin comme principes de son effort de connaître et exprimer proprement ce qu'est une chose. Nous savons aussi que l'on va trouver ces attributions dans ce qu'expriment les noms communs des choses synonymes, c'est-à-dire des êtres connus de telle façon qu'on puisse les nommer d'un nom qui les signifie selon une même définition. Nous savons encore que ces attributions doivent être considérées en-dehors de la composition que

1. Cajetan, *In mrad.*, c. 3. (Romae, Angelicum, 1939, p. 30) *Quoniam intendit, ut dictum est, ad hanc ordinatam distinguere comita entia, haec autem non adinvenitur et ordinantur absolute, sed ut incomplete concepta, et consequenter significata per voces, quia voces sunt propria conceptuum signa, ideo quatuor praemittenda erant: aliqua scilicet declarantia convolutionem entium ut significatur per voces, et haec sunt tres definitiones et prima distinctio; et aliqua declarantia quod sint entia adinvenita ut cadunt sub hoc arte, et haec sunt ea quae in secunda divisione dicuntur; et aliqua declarantia habitum inter se eorum quae sub uno genere adinvenitur, et hoc fit in prima regula in parte ultima secundae regulae; et aliqua declarantia distantiam eorum quae adinvenitur in uno genere ab his quae adinvenitur in altero, et hoc fit in ultima regula.*
C'est nous qui soulignons.

la raison devra effectuer entre elles pour connaître la vérité. Nous avons ensuite appris que ces attributions sont à chercher parmi les êtres dont la représentation se prête proprement à l'expression de ce qu'est en son essence quelque autre être pris comme sujet de connaissance. Enfin, nous avons compris que le rôle d'attributions premières, de principes premiers de toute définition, sera dévolu à ceux parmi ces êtres qui sont connus par eux-mêmes, comme naturellement, c'est-à-dire qui ne peuvent pas compter sur un autre être connu antérieurement pour manifester à la raison ce qu'ils sont en leur essence. Ce sont d'eux qu'originera toute connaissance de ce que sont les choses, ce sont eux les genres véritables de toutes choses connues essentiellement, ce sont eux les premières attributions et ce sont eux qu'il faut identifier maintenant et donner comme le propos exact du traité des *Attributions*.

Aussi Aristote déclare-t-il maintenant que *chacune* des attributions d'ordre essentiel *dites en-dehors de toute composition signifie* ultimement *soit la substance même d'un sujet, soit sa quantité, soit sa qualité, soit sa relation à quelque chose, soit son lieu, soit son temps, soit sa disposition, soit sa possession, soit son action, soit sa passion et il suit-t-il* chacune par quelque exemple. (1)

Voilà les attributions essentielles ultimes, voilà les tous premiers principes d'où doit procéder la raison chaque fois qu'elle veut ex-

1. Aristote, *Attributions*, c. 4, 1 b 25.

primer proprement l'essence d'un sujet, voilà en quoi se réduit toute définition essentielle, voilà les noms des êtres dont l'essence ne peut être exprimée par quelque autre être; bref, voilà, et de façon exhaustive, les parties principales du propos du premier traité logique. Tout le traité va consister à les décrire une à une, à montrer quelque peu l'ordre au principe duquel chacune se trouve et à les orner de propriétés qui habitent la raison à reconnaître aisément de laquelle d'entre elles faire procéder l'investigation de la définition à propos de tout sujet de connaissance.

Aristote précise, en terminant ce chapitre, que considérer ces attributions en-dehors de toute composition, cela signifie les considérer avant qu'elles n'entrent en une affirmation ou une négation. Et que c'est en les faisant ensuite entrer en des affirmations et des négations que, après les avoir d'abord conçues séparément, la raison pourra interpréter proprement la réalité et la connaître en vérité ou faussée.

Conclusion.

Notre analyse, croyons-nous, a révélé au-delà de tout doute que les quatre premiers chapitres du traité des *Attributions* constituent un problème à ce traité. Et que ce problème vise en substance à procurer au lecteur une

saine intelligence du propos principal de ce premier traité logique.

Il ne faudrait pas en tirer comme conséquence qu'Aristote ait totalement négligé la préparation de son lecteur aux autres chefs en considération desquels un problème est ordinairement requis pour introduire à un traité philosophique. De fait, nous ne croyons pas qu'Aristote ait explicitement traité pour lui-même un autre de ces chefs. Mais en présentant les différentes notions et distinctions requises à l'intelligence du propos, Aristote s'est trouvé à suggérer suffisamment les considérations qu'il pourrait éclairer plusieurs de ces chefs, de sorte qu'il lui devenait moins nécessaire d'en traiter séparément.

Ainsi, pour faire comprendre qu'il se propose en son traité de considérer, avec leurs signes appropriés, les concepts simples par lesquels la raison conçoit ce que sont les êtres, Aristote propose au chapitre 2 une division de ce qui se dit à propos des êtres selon que cela comporte ou non composition. Comprenant cette division, nous sommes à même de nous représenter plus clairement la nature du propos tel qu'exprimé au chapitre 4, quand Aristote ramène à dix attributions ultimes déterminées tout ce que la raison conçoit et exprime de l'essence des êtres avant de composer ses concepts pour interpréter progressivement la réalité et connaître la vérité. Mais par le fait même, la place du traité nous devient très manifeste. En effet, comme les *Attributions* se proposent de diriger l'intelligence simple et que tous les autres traités visent l'intelligence composée, il est bien évident que les *Attributions* doivent occuper la toute

première place des traités logiques et sont présupposées à tous les autres.

De plus, c'est là encore toucher aussi à l'utilité que la raison pourra retirer de la connaissance de ce traité. La raison, en effet, pour être à même de bien effectuer plus tard la composition par laquelle elle connaît la vérité, doit d'abord bien se représenter la nature des éléments qui entreront dans cette composition et leur aptitude à y jouer tel ou tel rôle. Ce point est particulièrement suggéré par la dernière remarque du chapitre 4.

En elle-même et par elle-même, chacune des attributions mentionnées ne se dit en aucune affirmation, mais c'est de leur composition les uns avec les autres que résulte une affirmation. En effet, toute affirmation semble bien être ou vraie ou fautive, tandis que ce qui se dit sans aucune composition n'est ni vrai ni faux, comme par exemple l'homme, blanc, court, vainc. (1)

Par ailleurs, il est assez évident que l'énumération faite par Aristote, au chapitre 4, des parties essentielles de son propos suggère très prochainement la division de son traité. Il serait à peine utile au lecteur de lui mentionner expressément que l'exécution du traité va normalement comporter un chapitre pour chacune de ces attributions, du moins pour les plus fondamentales d'entre elles. Et que tout ce qui s'ajoutera à ces chapitres ou bien précède l'exécution du propos principal, comme pré-

1. Aristote, *Attributions*, c. 4, 2^a 4. C'est nous qui soulignons.

requis à son intelligence, ou bien le suit *ad bonitatem doctrinae*.

En outre, peu d'explications sont requises au lecteur, une fois qu'il a bien appréhendé la nature du propos de ce traité: fournir à la raison les attributions essentielles ultimes, pour lui faire comprendre quel mode il conviendra d'utiliser à cet effet. Il faudra de toute évidence prendre une à une ces attributions, les définir ou décrire le mieux possible, les diviser en gros pour manifester selon quel ordre toutes les attributions particulières s'y réduisent et fournir à la raison divers critères et propriétés par lesquels elle pourra plus facilement juger, lorsqu'elle voudra définir quelque être particulier, de laquelle de ces dix attributions faire procéder son investigation.

Enfin, l'insistance que met Aristote au cours de son proème sur le fait de pouvoir *se dire complètement d'un sujet et s'attribuer complètement à un sujet*, pour caractériser exactement l'aspect des concepts et de leurs signes qui constitue le propos du traité conduit assez directement à justifier et expliquer le choix du titre *Attributions* comme expression on ne peut plus adéquate et concise du propos, qui est *ce qui, premièrement, est naturellement apte, une fois connu, à s'attribuer complètement à un sujet pour en exprimer l'essence*.

CONCLUSION

Nous voici parvenus au terme du programme de recherches que nous nous étions fixé en vue de l'obtention du doctorat en philosophie. Nous ne sommes pas inconscient de ce que nos réflexions comportent encore d'imparfait et même d'inachevé.

Sans aucun doute, le propos exact des *Attributions* pourrait être manifesté avec plus de clarté encore et les considérations des premiers chapitres du traité montrées sous un jour plus lumineux. Mais comme le dit Aristote lui-même, dans le texte que nous mettons en exergue de notre thèse:

Sans aucun doute, il est difficile en de telles matières de rien assurer avec fermeté, sans y avoir porté son attention à plusieurs reprises. (1)

Malgré l'imperfection de notre travail, inévitable en raison de la disproportion entre la difficulté de ce traité et la faiblesse de nos moyens, nous croyons cependant avoir ouvert, pour interpréter la nature de ce traité des *Attributions*, une voie à la fois assez originale et plus conforme à sa véritable nature que celle proposée par ses commentateurs tra-

1. Aristote, *Attributions*, c. 7, 8b 21.

ditionnels. Toutefois, nous serions déjà heureux si cette thèse recevait un sort comparable à celui que nous avons nous-même voulu faire aux explications d'*Ammonios*: les prendre pour point de départ d'explications plus adéquates, y trouver déjà posé le problème à résoudre.

Le fait d'avoir soulevé des questions sur chacun de ces points n'est déjà pas inutile. (1)

1. Aristote, *Attributions*, c. 7, 8b 23.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, saint, *In Boetii de Divisione*, Québec, Michel Doyon, 1956.
- - - *In de Praedicabiliibus*, Québec, Michel Doyon, 1951.
 - - - *In de Praedicamentis*, Québec, Michel Doyon, 1954.
 - - - *In de Sophisticis Elenchis*, Québec, Michel Doyon, 1955.
- Aristote, *Catégories*, De l'Interprétation, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- - - De l'Âme, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1965.
 - - - Éthique à Nicomaque, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
 - - - La Métaphysique, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.
 - - - Parties des Animaux, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
 - - - Physique, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
 - - - Réfutations Sophistiques, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
 - - - Topiques, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1965.
- Aristotelis, *Categoriae et Liber de interpretatione*, recogn. L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1966.
- - - Metaphysica, recogn. W. Jaeger, London, Oxford University Press, 1963.
 - - - Topica et Sophistici elenchi, recens. W.D. Ross, London, Oxford University Press, 1970.
- Augustin, saint, *Les Confessions*, trad. Armand d'Andilly, avec texte latin, Paris, Garnier, 1928.

- Berquist, Duane H., *Impediments to traditional logic, laudat Theologiae et Philosophiae*, vol. XXIV, no 2, Québec, P.U.L.
- Bonitz, H., *Index Aristotelianus*, Graz, Akademische Druck, U. Verlagsanstalt, 1955.
- Commentaria in Aristotelem graeca*, edita consilio et auctoritate Academiæ litterarum regiae berussicae, Berolini, G. Reimeri, 23 vol. et suppl.
- Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarium*.
- *In Porphyrii Isagogen commentarium*.
- Olympiodori, *In Aristotelis Categorias commentarium*.
- Philoponi (olim Ammonii), *In Aristotelis Categorias commentarium*.
- Porphyrii, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*.
- Simplicii, *In Aristotelis Categorias commentarium*.
- Thomae Aquinatis, S., *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, ed 2a, Taurini, Marietti, 1964.
- *In Aristotelis Librum de Anima Commentarium*, ed 4a, Taurini, Marietti, 1959.
- *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed 3a, Taurini, Marietti, 1964.
- *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Taurini, Marietti, 1964.
- *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, Taurini, Marietti, 1950.
- *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Taurini, Marietti, 1954.
- *Opuscula Philosophica*, Taurini, Marietti, 1954.
- *Opuscula*, Paris, Vivès, 1858.
- *Quaestiones Disputatae*, Taurini, Marietti, 1949.
- *Quaestiones Quodlibetales*, Taurini, Marietti, 1949.

- Thomae Aquinatis, S., *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Parisiis, Letellieux, 1929.
- *Summa Theologiae*, Taurini, Marietti, 1952.
- *Scème de la Foi Catholique contre les Gentils*, trad. avec le texte latin, par M. l'Abbé P.-F. Ecalle, Paris, Vivès, 1856.
- *Super Librum Boethii de Trinitate Expositio*, recens. Bruno Decker, Leiden, E.J. Brill, 1965.
- Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Commentarium in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*, Romae, Angelicum, 1934.
- *Commentarium in Praedicamenta Aristotelis*, Romae, Angelicum, 1939.