

Traité de l'Interprétation d'Aristote – Commentaire de saint Thomas d'Aquin

Démarquage en français à usage personnel – 30 octobre 2015

Guy-François DELAPORTE

www.thomas-d-aquin.com - webmaster@thomas-aquin.net

d'après le texte latin :

IN ARISTOTELIS LIBROS PERI HERMENEIAS COMMENTARIUM

EDITION MARIETTI

(Utilisation libre de droits – Merci de respecter l'affichage des coordonnées de l'auteur)

De l'interprétation

Synopse synthétique

Lettre d'envoi

Prohème

Livre I

- 4- D'abord Aristote commet un prohème ----- **Leçon 1**
11- Ensuite, il poursuit son propos ----- **Leçon 2**
 D'abord, il le fait précéder du traité de la signification des sons vocaux
36- Ensuite, il aborde les sons vocaux significatifs ----- **Leçon 4**
 D'abord, il détermine des principes de l'énonciation
 D'abord, le nom et le verbe, principes matériels de l'énonciation
74- Ensuite, le discours, principe formel générique de l'énonciation ----- **Leçon 6**
82- Ensuite, l'énonciation elle-même ----- **Leçon 7**
 D'abord, l'énonciation dans l'absolu
 D'abord, Aristote définit l'énonciation
88- Ensuite, il la divise ----- **Leçon 8**
109- Ensuite, il traite de l'opposition de l'affirmation et la négation ----- **Leçon 9**
 D'abord, il montre comment les énonciations s'opposent l'une à l'autre
164- Ensuite, il soulève un doute et le résout ----- **Leçon 13**

Livre II

- 205- Ensuite, la diversité des énonciations, selon les ajouts à l'énonciation simple ----- **leçon 1**
 D'abord, si on ajoute au sujet ou au prédicat
 D'abord, l'ajout d'une négation indéfinie
 D'abord, il traite de l'énonciation où l'ajout concerne le sujet seulement
211- Ensuite, lorsque l'ajout concerne sujet et prédicat ----- **Leçon 2**
 Ensuite, l'ajout d'un élément rompant l'unité
 Ensuite, si on ajoute à la détermination de la vérité ou de la fausseté de la composition
 Ensuite, Aristote résout un doute sur l'opposition provenant de l'ajout d'un élément

Fin du commentaire de Thomas d'Aquin au n° 225

De l'interprétation

Synopse développée

Lettre d'envoi

Prohème

Livre I Leçon 1

4- D'abord Aristote commet un prohème

Leçon 2

11- Ensuite, il poursuit son propos

D'abord, il fait précéder du traité de la signification des sons vocaux

D'abord, il détermine ce qu'est la signification d'un son vocal

Leçon 3

23- Ensuite, Aristote montre les différences de signification entre les sons vocaux complexes et les simples

Leçon 4

36- Ensuite, il aborde les sons vocaux significatifs dont il s'était promis de traiter

D'abord, il détermine des principes de l'énonciation

D'abord, il détermine des principes quasi matériels de l'énonciation, à savoir ses parties intégrales

D'abord, il traite du nom, qui signifie la substance d'une chose

Leçon 5

52- Ensuite, le Philosophe détermine du verbe, qui signifie l'action ou la passion procédant de la chose

Leçon 6

74- Ensuite, le Philosophe détermine maintenant du discours

Leçon 7

82- Ensuite, il commence ici à déterminer de l'énonciation elle-même

D'abord, il détermine de l'énonciation dans l'absolu

D'abord, il définit l'énonciation

Leçon 8

88- Ensuite, il la divise

Leçon 9

109- Ensuite, il traite de l'opposition des parties entre elles, à savoir l'affirmation et la négation

D'abord, il montre comment les énonciations s'opposent l'une l'autre

D'abord, il montre comment une énonciation s'oppose à l'autre

D'abord, il détermine de l'opposition entre l'affirmation et la négation dans l'absolu

Leçon 10

- 118- Ensuite, il montre comment cette opposition du côté du sujet
D'abord, il pose préalablement une division de l'énonciation
D'abord, il divise le sujet de l'énonciation
- 125- Ensuite, il conclut la division de l'énonciation
- 128- Ensuite, il manifeste comment les énonciations s'opposent de façon différente selon la diversité du sujet
D'abord, il distingue divers modes d'oppositions dans les énonciations elles-mêmes

Leçon 11

- 143- Ensuite, il montre la relation au vrai et au faux selon le type d'opposition

Leçon 12

- 154- Ensuite, il montre que l'affirmation et la négation ne s'opposent qu'une à une

Leçon 13

- 164- Ensuite, il soulève un doute et le résout
D'abord, il propose une dissemblance
- 170- Ensuite, il prouve la dissemblance
D'abord, il prouve son propos par l'absurde

Leçon 14

- 176- Ensuite, il développe ce que sont les impossibilités
D'abord, il énumère les impossibilités

Leçon 15

- 200- Ensuite, Aristote conclut comment il est dans le vrai à ce sujet

Livre II Leçon 1

- 205- Ensuite, il détermine de la diversité des énonciations, qui provient selon les points ajoutés à l'énonciation simple
D'abord, si on ajoute au sujet ou au prédicat
D'abord l'ajout d'une négation indéfinie
D'abord, il traite de l'énonciation la plus simple où l'ajout concerne le sujet seulement

Leçon 2

- 211- Ensuite, lorsque l'ajout concerne sujet et prédicat
D'abord, Aristote distingue les énonciations de ce genre
D'abord, il traite de l'énonciation où le nom est prédiqué avec le verbe être
D'abord, des énonciations où le nom est fini et n'est pas universel
Ensuite, l'ajout d'un élément rompant l'unité
Ensuite, si on ajoute à la détermination de la vérité ou de la fausseté de la composition
Ensuite, Aristote résout un doute sur l'opposition provenant de l'ajout d'un élément

Fin du commentaire de Thomas d'Aquin au n° 225

De l'interprétation

Lettre de dédicace

De frère Thomas d'Aquin à son cher prévôt de Louvain, salutation et croissance en vraie sagesse !

L'ardeur de ta jeunesse, qui te pousse non pas à la vanité, mais à la philosophie, m'a convaincu par son sérieux ; et désireux de satisfaire à ta demande, malgré les innombrables sollicitations de mes travaux, j'ai tenu à t'offrir ce commentaire du livre d'Aristote appelé *Peryermenias*, chargé de nombreuses obscurités ; je l'ai fait dans un esprit assez élevé pour pouvoir être profitable aux plus avancés, sans toutefois refuser d'aider les plus novices à progresser. Que ta studiosité reçoive donc le modeste secours de la présente explication, et si, grâce à elle, tu progresses, demande-moi, alors, d'aller plus loin encore.

Prohème

1- Aux dires du Philosophe¹, il y a deux opérations de l'intellect : l'une qu'on nomme intelligence des indivisibles, par laquelle l'intellect appréhende l'essence même de chaque chose ; l'autre est l'opération intellectuelle de composition et de division. S'ajoute à cela une troisième, le raisonnement, par lequel la raison, s'appuyant sur le connu, part à la recherche de l'inconnu. La première de ces opérations est ordonnée à la seconde, parce qu'il ne peut y avoir de composition ni de division, sans appréhension simple. La seconde est ordonnée à la troisième, car il faut que l'intelligence s'appuie sur une vérité connue à laquelle elle adhère pour acquérir la certitude sur des points inconnus.

2- Comme la logique est dite science rationnelle, il est nécessaire que son examen se penche sur les points appartenant aux trois opérations rationnelles en question. De ceux qui concernent la première opération, c'est-à-dire la simple intellection, Aristote en a parlé dans le livre des *Prédicaments*. De ceux qui appartiennent à la seconde opération, à savoir l'énonciation affirmative et négative, le Philosophe en traite dans le *Peryermenias*. Les points relevant de la troisième opération, sont examinés aux *Premiers analytiques* et les suivants, qui abordent le syllogisme simple et les diverses espèces de syllogismes et d'argumentations, grâce auxquels la raison part d'un point, pour progresser vers un autre. Et c'est pourquoi, conformément à cet ordre des trois opérations, le livre des *Prédicaments* est ordonné au *Peryermenias*, lui-même ordonné aux *Premiers analytiques* et aux suivants.

3- Le livre que nous avons en mains est donc appelé *Peryermenias*, comme "au sujet de l'interprétation". Or, Boèce appelle "interprétation" « un son vocal significatif, signifiant par lui seul », qu'il soit complexe ou simple. Les conjonctions et prépositions et les autres termes de ce genre, par conséquent, ne sont pas nommés interprétations, parce qu'ils ne signifient pas quelque chose en eux-mêmes. De même, les sons vocaux naturellement expressifs, mais ni délibérés, ni réfléchis, comme les cris des bêtes, ne peuvent être dits interprétations. Celui qui interprète, en effet, entend exposer quelque chose. Et c'est pourquoi seuls les noms, les verbes et les discours sont dits interprétations, et forment le sujet de ce livre. Néanmoins, nom et verbe sont, semble-t-il, davantage principes d'interprétation qu'interprétations véritables. Paraît interpréter, en effet, celui qui annonce que quelque chose est vrai ou faux. Et c'est pourquoi seul le discours énonciatif, porteur du vrai et du faux, est appelé interprétation. Les autres discours, comme le souhait et l'ordre, sont davantage ordonnés à exprimer des sentiments, qu'à interpréter le contenu de l'intellect. Ce livre est donc intitulé *De l'interprétation*, comme pour dire : "du discours énonciatif" où gisent le vrai et le faux. On ne traite ici du nom et du verbe que dans la mesure

¹ *Traité de l'âme*, Livre III.

où ce sont des parties d'énonciation. Il est propre à chaque science, en effet, de traiter des parties de son sujet, de même que de ses caractéristiques. Chacun voit donc à quelle branche de la philosophie appartient ce livre, quelle est sa nécessité, et quelle place il tient parmi les livres logiques.

Livre I L'énonciation du vrai et du faux

Leçon 1 Prohème d'Aristote

4- D'abord Aristote commet un prohème

Il énumère les sujets à traiter dans ce livre. Puisque toute science doit commencer par ses principes, et que les parties forment les principes d'un composé, il faut donc, si l'on veut examiner l'énonciation, aborder au préalable ses parties. C'est pourquoi, dit-il, « il faut d'abord établir ... », c'est-à-dire définir, « ... ce que sont le nom et le verbe. » En grec, nous avons : « il faut d'abord poser... », ce qui revient au même. Les démonstrations présupposent, en effet, les définitions qui lui permettent de conclure ; aussi est-il correct de les appeler “positions”. On donne donc en préalable uniquement les définitions en question, parce qu'elles servent de point de départ pour connaître le reste.

5- À la question “Quelle est la nécessité de parler à nouveau ici du nom et du verbe, puisqu'on a déjà vu les termes simples au livre des *Prédicaments* ?” il faut répondre qu'il peut y avoir trois points de vue sur les dictionnaires simples :

1° Sous l'aspect, d'abord, où elles signifient purement et simplement des concepts simples, et dans ce cas, leur étude relève du livre des *Prédicaments*.

2° En un autre sens, lorsque la raison les regarde comme faisant partie de l'énonciation ; et c'est d'elles qu'il s'agit dans ce livre ; c'est pourquoi on les envisage sous les notions de nom et de verbe, auxquelles il revient de signifier avec ou sans temps, ainsi que d'autres caractéristiques de ce genre liées à la nature des dictionnaires lorsqu'elles forment une énonciation.

3° En un troisième sens, on les considère comme principes de constitution de la structure syllogistique, et on les examine sous la notion de termes, au livre des *Premiers analytiques*.

6- On peut aussi se demander pourquoi mettre les autres parties du discours de côté et se limiter à l'étude du nom et du verbe. À quoi il faut répondre qu'on entend analyser l'énonciation simple, pour laquelle suffisent les seules parties d'où résulte nécessairement un discours simple. Une énonciation simple peut, en effet, se composer seulement d'un nom et d'un verbe, mais d'aucune autre partie du discours sans celles-là ; il suffisait donc de traiter de ces deux notions. On peut encore dire que seuls le nom et le verbe sont les parties principales du discours. Dans le nom, on inclut, en effet, le pronom, qui, même s'il ne nomme pas une nature, indique néanmoins une personne et remplace le nom à cet effet, et dans le verbe, le participe, qui connote le temps, bien qu'il se rattache également au nom. Les autres éléments sont davantage des conjonctions entre membres de phrases, signifiant la relation de l'un à l'autre, que des parties du discours, comme les clous ou d'autres pièces de ce genre, qui ne sont pas des composants d'un navire mais leurs attaches.

7- Ceci étant dit à titre de principe préalable, Aristote s'attaque aux objets qui relèvent de son intention principale : « Après cela, ce qu'est la négation et ce qu'est l'affirmation... », qui sont des parties de l'énonciation, non pas certes intégrales, comme le nom et le verbe (il faudrait autrement que toute énonciation soit composée d'une affirmation et d'une négation), mais subjectives, c'est-à-dire ses espèces. Nous le supposons pour le moment, mais ce sera manifesté par la suite.

- 8- On pourrait néanmoins se demander, puisque l'énonciation se divise aussi en "catégorique" et "hypothétique", pourquoi il n'en fait pas mention comme de l'affirmation et la négation. On peut répondre que l'énonciation hypothétique est composée de plusieurs catégoriques. Ces deux sortes ne diffèrent donc pas plus que l'un du multiple. Ou bien, il serait préférable de préciser que l'énonciation hypothétique ne contient pas cette vérité absolue dont la connaissance est requise dans la démonstration, à quoi ce livre est principalement dédié. Car elle énonce que quelque chose est vrai compte tenu d'une supposition, ce qui ne satisfera les sciences démonstratives, qu'après être confirmée par la vérité absolue d'une énonciation simple. Et c'est pourquoi Aristote a laissé le traité des énonciations et syllogismes hypothétiques de côté. Il ajoute encore : « ...et l'énonciation ... » qui est le genre de la négation et de l'affirmation « ... et le discours » qui est le genre de l'énonciation.
- 9- Si quelqu'un se demande, en outre, pourquoi il ne fait plus mention du "son vocal", on doit dire que la voix est quelque chose de naturel ; elle appartient donc évidemment à la considération de la *Philosophie naturelle*². Il ne s'agit donc pas proprement du genre du discours, mais d'un donné constitutif du discours, comme les matériaux naturels servent à constituer les artefacts.
- 10- Pourtant, semble-t-il, l'ordre de l'énonciation est inversé : l'affirmation est normalement antérieure à la négation, et l'énonciation les précède à titre de genre, et le discours précède l'énonciation, par voie de conséquence. À quoi il faut répondre qu'ayant commencé par l'énumération des composants, Aristote va des parties au tout. La négation qui implique division, est donnée, pour la même raison, avant l'affirmation qui résulte d'une composition, parce que la division est plus proche des parties, tandis que la composition est plus proche du tout. Ou bien, diront certains, la négation précède parce que dans les choses qui peuvent être et ne pas être, vient d'abord le non-être, signifié par la négation, puis l'être, que signifie l'affirmation. Mais en vérité, il s'agit d'espèces divisant le genre à égalité, concomitantes par nature, et peu importe laquelle d'entre elles est posée en premier.

Leçon 2 La signification du son vocal

- 11- Ensuite, après son proème, Aristote poursuit son propos
D'abord, il le fait précéder du traité de la signification des sons vocaux
D'abord, il détermine ce qu'est la signification d'un son vocal
D'abord, il donne au préalable l'ordre de signification des sons vocaux
- 18- Ensuite, il montre si la signification des sons vocaux est naturelle ou conventionnelle
D'abord, il pose un certain signe que ni les sons vocaux ni les lettres ne signifient naturellement
- 19- Ensuite, il montre que les passions de l'âme sont naturelles
- 22- Ensuite, il s'excuse d'une considération plus diligente
- 11- Ensuite, après son proème, Aristote poursuit son propos
D'abord, il le fait précéder du traité de la signification des sons vocaux
D'abord, il détermine ce qu'est la signification d'un son vocal

² *Traité de l'âme*, Livre II ; *Traité de la génération animale*, fin.

D'abord, il donne au préalable l'ordre de signification des sons vocaux

Parce que les sujets qu'il avait promis d'aborder sont les sons vocaux significatifs complexes ou simples, il propose en préalable un traité sur la signification du son vocal. Il commence par établir ce qu'elle est en posant d'abord l'ordre des significations.

- 12- Remarquons donc qu'il énumère trois points, à partir desquels nous en comprendrons un quatrième. Ce sont, en effet, les lettres, les sons vocaux et les passions de l'âme, à partir desquels les choses sont conçues. La passion provient de l'impact d'un agent quelconque ; et les passions de l'âme tiennent leur origine des choses elles-mêmes. Si l'homme était par nature un animal solitaire, les passions psychiques qui le conformeraient aux choses elles-mêmes, lui suffiraient pour en avoir connaissance. Mais parce qu'il est un animal naturellement citoyen et social, il dut faire connaître aux autres ses conceptions, ce qu'il fit par la voix ; et c'est pourquoi l'existence des sons vocaux significatifs devint indispensable à la vie communautaire. Des hommes de langues différentes ont du mal à vivre ensemble. De plus, si l'homme n'utilisait que la connaissance sensible, entièrement focalisée sur l'ici et le maintenant, la parole lui suffirait pour vivre avec autrui, comme les autres animaux, qui communiquent leurs sentiments par des cris. Mais parce qu'il pratique aussi la connaissance intellectuelle, qui abstrait de l'ici et maintenant, et porte son intérêt non seulement sur les réalités physiquement présentes, mais aussi sur celles qui sont lointaines et futures, l'homme, pour pouvoir transmettre ses pensées à des correspondants éloignés, ou aux générations à venir, dut se servir de l'écrit.
- 13- Or, la logique est destinée à prendre connaissance des choses, et la signification des sons vocaux qui expriment immédiatement les conceptions intellectuelles, sont sa préoccupation principale ; tandis que le sens écrit, plus éloigné, relève moins de sa considération que de celle du grammairien. Aussi Aristote ne commence-t-il pas par les lettres son exposé sur l'organisation des significations, mais par les sons vocaux. Traitant de l'interprétation, il dit à leur sujet, tout d'abord : « les contenus du son vocal sont donc les notes... », c'est-à-dire les signes, « ... des passions qui sont dans l'âme ». Il ajoute “donc” comme pour conclure de prémisses énoncées plus haut : il fallait traiter du nom et du verbe et des autres termes en question ; or, ce sont des sons vocaux interprétatifs ; il faut donc expliquer la signification des sons vocaux.
- 14- Il se sert de cette tournure de langage, pour faire entendre “les contenus du son vocal”, et non pas “les sons vocaux”, de façon à s'exprimer en quasi continuité avec ses propos précédant. Il avait écrit, en effet, qu'il fallait aborder le nom, le verbe et les autres termes de ce genre. Or ces objets ont trois façons d'exister : en un sens, dans les conceptions de l'intellect, en un autre dans leur prononciation vocale, en un troisième dans la rédaction d'écrits. Il dit donc “le contenu du son vocal”, comme pour indiquer les noms, les verbes etc., qui, tant qu'ils sont dans le son vocal, sont des signes. Ou bien, comme tous les sons vocaux ne sont pas significatifs, ou que certains le sont naturellement mais restent loin de la notion de nom, de verbe, etc., afin de circonscrire son propos aux objets qu'il poursuit, il dit “les contenus du son vocal” au sens de contenus dans un son vocal comme les parties dans un tout. Ou encore, le son vocal étant un phénomène naturel, alors que le nom et le verbe tiennent leur sens d'une convention humaine appliquée au son vocal naturel comme à une matière, de la même façon qu'on introduit une forme de lit dans une pièce de bois, Aristote écrit “les contenus du son vocal”, pour désigner les noms, les verbes etc., comme s'il appelait un lit, un contenu de bois.
- 15- Lorsqu'Aristote parle “ des passions siégeant dans l'âme”, il faut considérer qu'on appelle communément passions de l'âme, les réactions de l'appétit sensible, comme la colère, la joie, etc.³. Et il est vrai que certains sons vocaux interprètent naturellement les passions de ce genre

³ *Éthique à Nicomaque*, Livre II.

comme le gémissement des malades chez l'homme et chez d'autres animaux⁴. Mais le propos porte désormais sur les sons vocaux significatifs au nom d'une convention humaine, et c'est pourquoi il faut comprendre ici par passions de l'âme, les conceptions de l'intellect que noms, verbes et discours signifient immédiatement, dans la pensée d'Aristote. En aucun cas, en effet, ils ne renvoient tout de suite aux choses mêmes ; nous le voyons dans la façon d'interpréter : ce nom "homme" signifie, en effet, la nature humaine par abstraction des individus. Il ne peut donc nullement désigner immédiatement un homme précis ; pour cette raison, les platoniciens ont voulu qu'il renvoie à "l'idée" séparée d'homme. Mais comme, dans la pensée d'Aristote, un tel concept ne subsiste pas réellement, en raison de son abstraction, mais gît seulement dans l'intellect, il fut conduit à soutenir que les sons vocaux interprètent immédiatement les conceptions de l'intellect et les choses par leur entremise.

- 16- Mais il n'est pas courant qu'Aristote nomme "passions" les conceptions de l'intellect, c'est pourquoi Andronicos soutint que ce livre n'était pas de lui. On remarque néanmoins à l'évidence qu'il appelle passions toutes les opérations de l'âme⁵. Les conceptions de l'intellect peuvent donc être dites, elles-aussi, passions. Ou bien, parce que comprendre ne se fait pas sans représentation, qui demande une passion corporelle, le Philosophe appelle aussi l'imagination intellect passif, pour cette raison⁶. Ou encore, en étendant le nom de passion à toute réception, la compréhension de l'intellect possible devient aussi un certain pâtre⁷. On utilise le nom de passion plutôt qu'intellection, d'une part parce c'est à partir d'une passion de l'âme comme l'amour ou la haine, que l'homme veut signifier à autrui un concept intérieur par un son vocal, d'autre part, parce que la signification du son vocal se réfère à une conception intellectuelle issue de la réalité par la médiation d'une impression dite aussi passion.
- 17- Il traite ensuite de la signification de l'écriture : et d'après Alexandre, il le fait pour donner une similitude avec ce qui précède, comme pour dire : de même que les contenus des sons vocaux sont les signes des passions de l'âme, de même, l'écrit est aussi le signe des sons vocaux. Ce qu'il manifeste aussi par les propos suivants : « et d'une certaine façon, l'écrit n'est pas ... », comme un indice de ce qui précède. Que l'écrit signifie les sons vocaux, en effet, c'est indiqué par le fait que de même que les sons vocaux divergent selon les peuples, de même les écrits sont aussi différents. Et, en ce sens, il n'a pas dit, et "l'écrit du contenu du son vocal", mais "les contenus écrits", parce qu'on parle de lettre aussi bien à l'oral que dans les écrits, bien qu'elles soient dites plus proprement lettres lorsqu'elles sont écrites, et plus proprement dites éléments de son vocal lorsqu'elles sont prononcées. Mais parce qu'Aristote ne dit pas "de même les contenus écrits", mais poursuit son discours, il vaut mieux dire, comme Porphyre, qu'Aristote continue de compléter l'ordre de signification. Après avoir dit que les noms et les verbes contenus dans les sons vocaux, sont, en effet, les signes des contenus de l'âme, il poursuit en disant que les noms et les verbes écrits sont les signes des noms et des verbes contenus dans les sons vocaux.
- 18- Ensuite, il se demande si la signification des sons vocaux est naturelle ou conventionnelle
D'abord, il propose un indice montrant que ni les sons vocaux ni les lettres ne signifient naturellement

⁴ *Politique*, Livre I.

⁵ *Traité de l'âme*, Livre I.

⁶ *Traité de l'âme*, Livre III.

⁷ *Traité de l'âme*, Livre III.

Les expressions naturelles, en effet, sont les mêmes pour tous, tandis que le sens des écrits et des sons vocaux, dont il s'agit maintenant, ne l'est pas. Personne n'en a jamais douté, pour les écrits : non seulement leur fonction de signification est imposée, mais encore leur formation est construite. Les sons vocaux, en revanche, sont formés naturellement, et certains se demandèrent s'ils signifiaient naturellement. Mais Aristote conclut ici en s'appuyant sur l'exemple des écrits : de même qu'ils ne sont pas les mêmes pour tous, de même les sons vocaux. Reste donc, manifestement que ni les écrits ni les sons vocaux ne signifient naturellement, mais par convention humaine. Ces sons vocaux naturellement expressifs, comme le gémissement des malades, etc., sont les mêmes pour tous.

- 19- Ensuite, il explique que les passions de l'âme sont naturelles
Les passions de l'âme, comme les choses, sont naturelles car elles sont les mêmes pour tous ("dont des premières", c'est-à-dire les passions premières, "ceux-ci", à savoir les sons vocaux, sont les "notes", à savoir les signes ; les passions de l'âme sont comparées aux sons vocaux, comme un premier à un second : les sons vocaux, en effet, ne sont prononcés que pour exprimer les passions intérieurs de l'âme), et "les choses aussi sont identiques", à savoir pour tous, "dont", c'est-à-dire de ces choses, "celles-ci", à savoir les passions de l'âme, sont les "similitudes". Nous devons remarquer qu'aux dires d'Aristote, les écrits sont les notes ou les signes des sons vocaux, et les sons vocaux, des passions de l'âme, alors que les passions de l'âme sont les "similitudes" des choses : et cela parce que la chose n'est connue par l'âme que par une similitude présente dans le sens ou l'intellect. Les écrits seront donc les signes des sons vocaux, et les sons vocaux, des passions, mais ne pensons pas ici à une quelconque raison de similitude, seulement à une convention, comme pour nombre de signes : le buccin est le signe de la guerre. Mais pour les passions de l'âme, il faut s'attendre à une raison de similitude pour exprimer les choses, parce qu'elles les désignent naturellement, et non par convention.
- 20- Certains ont cependant voulu s'opposer à la thèse que les passions de l'âme signifiées par les sons vocaux, sont identiques pour tous. Des personnes différentes, tout d'abord, ont des pensées différentes sur la réalité ; c'est pourquoi les passions de l'âme ne semblent pas être toujours les mêmes. À quoi Boèce répond qu'Aristote nomme ici passions de l'âme les conceptions de l'intellect, qui ne trompent jamais ; elles doivent donc être identiques pour tous : si quelqu'un est en désaccord avec le vrai, il ne comprend pas. L'intellect peut, certes, être dans le faux lorsqu'il compose et divise, mais pas lorsqu'il connaît "l'identité", c'est-à-dire l'essence d'une chose⁸ ; ces propos font donc référence aux conceptions simples de l'intellect (que signifient les sons vocaux simples), qui sont les mêmes pour tous : si quelqu'un comprend en vérité ce qu'est "homme", alors, ce n'est pas "homme" qu'il comprend lorsqu'il saisit autre chose qu'"homme". C'est ce genre de conceptions simples de l'intellect que les sons vocaux expriment en premier. Aussi dit-on que la raison signifiée par le nom, est une définition⁹. Et Aristote insiste : " dont des premières, ils sont les notes", afin de renvoyer aux conceptions premières, interprétées en premier par les sons vocaux.
- 21- Mais à nouveau, certains ont opposé l'équivocité des noms, cause pour laquelle un même son vocal n'indique pas une même passion pour tout le monde. Porphyre répond qu'un individu qui exprime un son vocal, le destine à signifier une seule conception de l'intellect ; et si l'interlocuteur à qui il s'adresse, comprend autre chose, l'orateur le redirigera vers une réalité commune en s'expliquant. Il est cependant

⁸ *Traité de l'âme*, Livre III.

⁹ *Métaphysique*, Livre IV.

préférable de dire que l'intention d'Aristote n'est pas d'assurer l'identité de conception de l'âme par comparaison au son vocal, comme si à un seul son vocal, correspondait une seule conception, car les sons vocaux divergent auprès de personnes différentes ; mais il veut assurer l'identité des conceptions de l'âme par comparaison aux choses, qu'il dit être identiquement les mêmes.

22- Ensuite, il s'excuse de la brièveté de son étude.

Il s'exonère enfin d'un examen plus diligent de ces sujets : ce que sont, en effet, les passions de l'âme et comment elles s'assimilent aux choses, c'est dit au *Traité de l'âme*. Cela ne relève pas, en effet, de préoccupations logiques mais physiques.

Leçon 3 Les sons vocaux simples et complexes

23- Ensuite, Aristote montre les différences de signification entre les sons vocaux complexes et les simples

D'abord, il avance une différence

25- Ensuite, il la développe

D'abord, au sujet de ses propos sur l'intellect

33- Ensuite, au sujet de ses propos sur l'assimilation de la voix à l'intellect

D'abord, il manifeste son propos

35- Ensuite, il le prouve par un signe

23- Ensuite, Aristote explique les différences de signification entre les sons vocaux complexes et les simples

D'abord, il avance une différence

Après avoir donné l'ordre d'interprétation des sons vocaux, Aristote montre les écarts de signification entre les sons vocaux complexes et les simples : les uns signifient le vrai et le faux, et les autres non. Il commence par énoncer cette différence. Dans l'ordre naturel, les conceptions de l'intellect précèdent les sons vocaux prononcés pour les exprimer, c'est pourquoi il se sert d'une similitude avec l'intellect pour énoncer une différence concernant les significations des sons vocaux. Mais, cette explication ne repose pas seulement sur une similitude, mais encore sur l'imitation de la cause par l'effet.

24- Répétons qu'il y a deux opérations de l'intellect¹⁰ ; l'une n'exprime ni vrai ni faux, contrairement à l'autre. Dans l'âme, dit-il, on observe tantôt que l'intellect n'est ni vrai ni faux, et tantôt il est nécessairement l'un ou l'autre. Or, les sons vocaux significatifs sont formés pour interpréter les conceptions de l'intellect ; c'est pourquoi, afin que le signe soit conforme au désigné, il y a nécessité parallèle à ce que parmi les sons vocaux significatifs, certains ne disent ni vrai ni faux, tandis que d'autres interprètent avec vérité et erreur.

25- Ensuite, il la développe

D'abord, au sujet de ses propos sur l'intellect

Pour établir que l'intellect est parfois ni vrai ni faux, et parfois l'un ou l'autre, Aristote écrit que vérité et fausseté concernent la composition et la division. Il importe de comprendre qu'une des deux opérations de l'intellect consiste dans la saisie des indivisibles : l'intellect comprend dans

¹⁰ *Traité de l'âme*, Livre III.

l'absolu l'identité ou l'essence-même de quoi que ce soit, de l'homme, par exemple, ou du blanc, ou d'autre chose de même genre. Mais avec l'autre opération, il associe les concepts simples ou les sépare. C'est, dit-il, dans cette seconde opération de l'intellect composant et divisant, que l'on observe la vérité et la fausseté, laissant supposer que dans la première opération on ne les trouve pas, comme le précise aussi le *Traité de l'âme*¹¹.

- 26- Pourtant, semble-t-il, ce premier point pourrait être litigieux. La division procède, en effet, par résolution aux indivisibles ou simples, et par conséquent il n'y aurait pas plus de vérité ou de fausseté dans la division que dans les concepts simples. Mais comme les conceptions de l'intellect sont les similitudes des choses, les notions concernant l'intellect peuvent s'étudier et se nommer d'une double façon : en elles-mêmes ou en rapport avec l'essence des choses dont elles sont les similitudes. De même que l'image d'Hercule en elle-même est dit être du "cuivre", mais en tant que représentation d'Hercule, elle est nommée "homme", de même, en nous arrêtant à ce qui concerne l'intellect en soi, nous ne parlons de composition, et donc de présence en lui de vérité et fausseté, que lorsqu'il compare un concept simple à un autre. Mais si nous faisons référence aux choses, nous parlons tantôt de composition, et tantôt de division. Composition, en vérité, quand l'intellect compare un concept à l'autre, parce qu'il saisit la conjonction ou l'identification des choses dont proviennent ces concepts ; et division quand il compare un concept à l'autre parce qu'il comprend que ces choses sont hétérogènes. Et de la même façon, dans les sons vocaux, l'affirmation est dite composition, parce qu'elle signifie la conjonction du côté des choses et la négation est dite division, parce qu'elle signifie la séparation des choses.
- 27- Mais, semble-t-il, la vérité ne réside pas seulement dans la composition et la division. Tout d'abord parce qu'on dit aussi vraie ou fausse telle ou telle chose, comme on parle d'or véritable ou faux. On dit aussi que l'être et le vrai sont convertibles. Par conséquent, même la conception simple de l'intellect, qui est similitude des choses, aura aussi quelque vérité ou fausseté. De plus, le Philosophe a écrit¹² que le sens est toujours vrai envers ses sensibles propres ; mais il ne compose ni ne divise ; la vérité ne se limite donc pas à la seule composition ou division. En outre, il n'y a aucune composition dans l'intellect divin¹³ ; et pourtant c'est en lui que réside la première et suprême vérité ; la vérité ne se résume donc pas seulement à la seule composition ou division.
- 28- Pour en avoir l'évidence, notons que la vérité a deux façons de se trouver quelque part : d'une façon en la chose qui est vraie, et d'une autre en les termes qui énoncent ou connaissent le vrai. La vérité existe dans la chose vraie, qu'elle soit un être simple ou composé ; dans les termes qui énoncent ou connaissent le vrai, en revanche, elle n'existe que par la composition et la division. Comme la suite le montre clairement :
- 29- Le vrai, aux dires du Philosophe¹⁴, est le bien de l'intelligence. De quelque vrai qu'on parle, donc, c'est nécessairement en rapport avec l'intellect. Les sons vocaux se comparent à l'intellection comme des signes, et les intellections comme les similitudes des choses. Or, nous devons considérer que quelque chose se rapporte à l'intellect de deux façons :

¹¹ *Traité de l'âme*, Livre III.

¹² *Traité de l'âme*.

¹³ *Métaphysique*, Livre XII.

¹⁴ *Éthique à Nicomaque*, Livre VI.

1° En un sens, comme la mesure au mesuré. C'est ainsi que les choses naturelles sont la mesure de l'intellect spéculatif de l'homme. L'intellect est dit vrai lorsqu'il est conforme à la chose, et faux lorsqu'il s'en éloigne. Les réalités naturelles, en revanche, ne sont pas dites vraies à la mesure de notre intellect, contrairement aux propos de certains anciens naturalistes, pour qui la vérité des choses tenait seulement à leur apparence. De ce point de vue, les contradictoires seraient vrais ensemble, sous prétexte qu'ils appartiendraient à des opinions différentes. On qualifie néanmoins de vraies ou fausses, certaines choses en rapport avec notre intellect, non pas par essence ni formellement, mais de fait, parce que leur état offre une estimation vraie ou fautive d'elles-mêmes ; c'est ainsi qu'on juge l'or vrai ou faux.

2° Mais en un autre sens, les choses se comparent à l'intellect comme le mesuré à la mesure ; c'est évident de l'intellect pratique, qui est cause d'objets. L'œuvre de l'artiste est dite vraie lorsqu'elle satisfait à la règle de l'art, et fautive, lorsqu'elle s'en écarte.

- 30- Et parce que tous les êtres naturels se comparent à l'intellect divin comme les artefacts à l'art, une chose quelconque est dite être vraie lorsqu'elle jouit de sa forme propre, avec laquelle elle imite l'art divin. Le faux or est, en effet, est du vrai cuivre. Et en ce sens, l'être et le vrai sont convertibles, parce que n'importe quel être naturel est assimilé par sa forme à l'art divin. Pour cette raison, le Philosophe nomme la forme quelque chose de divin¹⁵.
- 31- Puisqu'on juge vrai quelque chose par rapport à sa mesure, on évaluera le sens ou l'intellect au nom du réel extérieur, qui en est la référence. Le sens est dit vrai quand il s'assimile par sa forme aux choses existant hors de l'âme. C'est en ce sens que la perception d'un sensible propre est vraie. C'est aussi de cette façon que l'intellect appréhendant l'identité, sans composition ni division, est toujours dans le vrai¹⁶. Nous devons toutefois considérer que, si le sens est vrai pour son objet propre, il ne le sait cependant pas. Il ne peut connaître son état de conformité à l'objet, mais se limite à le percevoir ; tandis que l'intellect peut connaître son état de conformité ; et c'est pourquoi lui seul peut connaître la vérité. Voilà pourquoi la vérité, dit Aristote, est seulement dans l'esprit, comme de dire dans ce qui connaît la vérité¹⁷. Connaître l'état de conformité dont on parle, ce n'est rien d'autre que juger si quelque chose est bien ainsi ou non, ce qui s'appelle composer et diviser. C'est pourquoi l'intellect ne connaît la vérité qu'en composant et divisant dans un jugement. Or, ce dernier sera vrai s'il s'accorde avec le réel, quand, par exemple, il juge une chose être ce qu'elle est ou bien n'être pas ce qu'elle n'est pas, et faux, au contraire, quand il est en désaccord avec la réalité, quand il juge ne pas être ce qui est, ou être ce qui n'est pas. Il est donc évident que la vérité et l'erreur siègent dans la connaissance et dans sa formulation, mais seulement dans le cadre d'une composition et d'une division. C'est bien de ce sens que le Philosophe veut parler ici. Comme les sons vocaux sont les signes de l'intellect, il y aura un son vocal vrai qui exprime l'intellect vrai, et un faux qui exprime l'intellect faux, bien que le son vocal, vu dans sa réalité, soit dit vrai, comme le reste. Cette phrase : "l'homme est un âne" est un vrai son vocal et une expression véritable ; mais on le dit faux parce qu'il exprime le faux.
- 32- Le Philosophe parle néanmoins ici, sachons le, de vérité présente dans une intelligence humaine qui arbitre de la conformité entre les choses et l'intellect à l'aide d'une composition et d'une division. Mais le jugement de l'intellect divin sur un même sujet n'est rien de tel : de même, en

¹⁵ *Physiques*, Livre I.

¹⁶ *Traité de l'âme*, Livre III.

¹⁷ *Métaphysique*, Livre VI.

effet, que notre intellect appréhende les choses matérielles de façon immatérielle, de même, l'intellect divin connaît de façon pure et simple la composition et la division.

33- Ensuite, au sujet de l'assimilation du son vocal à l'intellect

D'abord, il développe son propos

Il conclut donc de ce qui précède, que s'il y a vérité et erreur dans l'intellect seulement dans le cadre d'une composition et d'une division, les noms et les verbes, pris isolément, s'assimilent alors à l'intellect qui en est dépourvu ; comme lorsque on dit "homme" ou "blanc", sans rien préciser d'autre. Nous n'avons encore, en effet, ni vrai ni faux ; mais dès qu'on ajoute "être" ou "ne pas être", vérité et erreur apparaissent.

34- Et donner, en un seul nom, la bonne réponse à une question posée ne constitue pas une exception, comme répondre "le poisson" à celui qui demande "qui nage dans la mer ?" On sous-entend, en effet, le verbe utilisé dans l'interrogation. En soi, le nom ne signifie ni le vrai ni le faux, et pas davantage le verbe comme tel. Même un verbe à la première ou seconde personne, ou un verbe impersonnel ne sont pas des exceptions, parce qu'ils signifient un nominatif certain et déterminé. La composition est donc implicite, et non pas explicite.

35- Ensuite, il le prouve par un signe

Il donne un signe avec le nom composé "bouc-cerf", qui est formé de "bouc" et de "cerf", et qui se dit "tragelaphos" en grec ; en effet "tragos" veut dire bouc, et "elaphos", cerf. Des noms de cette sorte ont une signification unique, autrement dit un concept simple, bien qu'ils associent plusieurs objets ; et c'est pourquoi ils ne sont ni vrais ni faux tant qu'on n'ajoute pas être ou ne pas être, dans le cadre d'un jugement de l'intellect. Mais on peut ajouter être ou ne pas être au temps présent, qui est être ou ne pas être en acte, ou encore être purement et simplement ; ou bien au passé ou au futur, et ce n'est plus être purement et simplement, mais d'un certain point de vue, comme de dire que quelque chose fut ou bien sera. Aristote utilise à dessein l'exemple d'un nom ne renvoyant pas à quelque chose d'existant dans le monde extérieur, et dont la fausseté apparaît aussitôt, pour montrer que sans composition ni division, il ne peut y avoir ni vérité ni erreur.

Leçon 4 Le nom

36- Ensuite, il aborde les sons vocaux significatifs dont il s'était promis de traiter

D'abord, il détermine des principes quasi matériels de l'énonciation

D'abord, il traite du nom, qui signifie la substance d'une chose

D'abord, il définit le nom

44- Ensuite, il développe sa définition

D'abord quant à la dernière particularité

D'abord, il manifeste son propos par les noms composés

45- Ensuite, il donne à ce sujet une différence entre les noms simples et les noms composés

46- Ensuite, quant à la troisième,

48- Ensuite, il élimine des termes qui ne remplissent pas parfaitement pas la notion de nom

D'abord, le nom infini

49- Ensuite, le cas du nom

36- Ensuite, il aborde les sons vocaux significatifs dont il s'était promis de traiter

D'abord, il étudie les principes quasi matériels de l'énonciation

D'abord, il traite du nom, qui signifie la substance d'une chose

D'abord, il définit le nom

Après avoir déterminé de l'ordre de signification des sons vocaux, Aristote aborde les sons vocaux significatifs. Il entend analyser principalement l'énonciation, qui est le sujet de ce livre. Or, en n'importe quelle science, il faut d'abord connaître les principes du sujet. Donc, il commence par établir les principes de l'énonciation, et d'abord des principes quasi matériels, à savoir ses parties intégrales. Il étudie donc en premier le nom significatif de la substance d'une chose, en le définissant.

37- La définition est dite "terme", notons-le, parce qu'elle englobe entièrement la chose. En quelque chose, rien n'est étranger à sa définition ; et il n'existe aucun autre de ses traits ne serait absent de la définition, parce qu'elle ne lui conviendrait pas.

38- Et c'est pourquoi il énumère cinq caractères de la définition du nom :

1° Il commence par "son vocal" comme un genre distinguant le nom de tous les sons non-vocaux. Le son vocal est, en effet, prononcé par une bouche animale, et porteur d'une représentation¹⁸.

2° Puis il ajoute une première différence, à savoir "significatif", pour différencier le nom de n'importe quel son vocal ne voulant rien dire, qu'il soit construit et articulé, comme "biltre" ou informe et indistinct, comme un sifflement gratuit. Mais, comme la signification du son vocal a déjà été abordée plus haut, il en conclut que le nom est un son vocal significatif.

39- Pourtant le son vocal est un phénomène naturel, alors que le nom ne l'est pas, mais est forgé par les hommes. On ne doit donc pas poser "son vocal" comme genre du nom, car c'est une expression naturelle, mais plutôt "signe", qui est conventionnel, comme si l'on disait du nom qu'il est "un signe vocal" ; de la même façon qu'on définit mieux une écuelle par "coupe en bois", que par "bois en forme de coupe".

40- On doit donc dire que les artefacts sont dans le genre substance du côté de la matière, et dans le genre accident du côté de la forme ; les formes des artefacts sont, en effet, des accidents. Le terme "nom" veut donc dire forme accidentelle concrétisée dans un sujet. Or, dans toute définition d'accident, on doit poser le sujet. Donc, pour des noms signifiant un accident dans l'abstrait, la définition doit poser l'accident directement comme un genre, et le sujet indirectement un peu comme une différence. On dit, par exemple, que "la *camusité*¹⁹ est la courbure d'un nez". Si en revanche, les noms signifient concrètement l'accident, leur définition, doit énoncer la matière ou le sujet comme genre, et l'accident comme différence. Nous disons, par exemple : "le camus est un nez courbe". Lorsque le nom des artefacts signifie une forme accidentelle concrétisée dans un sujet naturel, il vaut mieux mettre la réalité naturelle comme

¹⁸ *Traité de l'âme*, Livre II.

¹⁹ Néologisme créé pour l'occasion. Signifie dans l'abstrait la caractéristique d'un nez camus.

genre de la définition, comme “l'écuelle est un morceau de bois creusé”, ou, pareillement, “le nom est un son vocal significatif”. Il en irait autrement si ces noms signifiaient abstraitement les formes artificielles elles-mêmes.

41- 3° Aristote donne une seconde différence : “par accord”, c'est-à-dire d'après une convention arrêtée parmi les hommes. C'est en quoi le nom diffère des sons vocaux naturellement significatifs, comme le gémissement des malades et le cri des bêtes.

42- 4° Il pose une troisième différence, à savoir “sans temporalité”, pour le différencier du verbe. Mais c'est faux, semble-t-il, parce qu'un nom comme “jour” ou “année” indique le temps. On doit donc rappeler trois aspects du temps :

a) Premièrement, considéré en lui-même comme une certaine réalité, il peut être désigné par un nom, comme n'importe quoi d'autre.

b) En un autre sens, on peut considérer la réalité mesurée par le temps. Or, ce qui l'est premièrement et principalement, c'est le mouvement en quoi consistent l'action et la passion. C'est pourquoi le verbe qui indique une action ou une passion, le fait dans le temps. La substance, en revanche, prise en elle-même, n'est pas, comme telle, sous l'emprise du temps lorsqu'elle est signifiée par un nom ou un pronom ; elle ne l'est qu'en étant soumise au mouvement, et se voit alors exprimée par un participe. C'est pourquoi le verbe et le participe signifient avec temps, contrairement au nom et au pronom.

c) En un troisième sens, on peut considérer la disposition même à être mesuré par le temps ; ce qui est signifié par les adverbes de temps, comme demain, hier, etc.

43- 5° Une quatrième différence, enfin, lorsqu'il ajoute “dont aucune partie ne signifie isolément”, en dehors du nom complet ; on regarde cependant la signification du nom comme faisant partie d'un tout. Elle est, en effet, comme la forme du nom ; or, aucune partie ne possède séparément la forme du tout ; une main séparée du bras, par exemple, n'a plus de forme humaine. Avec cette caractéristique, on distingue le nom du discours tel que “homme juste”, dont une partie signifie isolément.

44- Ensuite, il développe sa définition

D'abord sur la dernière particularité

D'abord, il manifeste son propos en se servant des noms composés

Les deux premières particularités sont, en effet, évidentes après ce qui a été dit, quant à la troisième, à savoir “sans temps”, elle le sera avec le prochain traité sur le verbe. Aristote montre donc d'abord qu'une partie de nom ne signifie rien séparément, à l'aide des noms composés où c'est plus évident. Dans un nom comme “équifer”, en effet, la finale “-fer” ne signifie rien de comparable en soi dans l'expression “cheval sauvage”²⁰. La raison en est que l'imposition d'un nom vise à signifier une intellection unique et simple ; mais la source de cette imposition diffère de la signification ; le terme latin “lapis”²¹, par exemple, est imposé à partir de “*laesio pedis*”, qu'il ne signifie pourtant pas : il n'en est pas moins destiné à signifier le concept de quelque chose. Ceci explique que la partie d'un nom composé destiné à interpréter un concept simple, ne signifie pas la partie d'une conception composée que le nom serait voué à exprimer.

²⁰ “*Equus ferrus*” en latin, étymologie d'où vient le terme “équifer”

²¹ Le terme latin “*lapis*” signifie “pierre” ; l'expression latine “*laesio pedis*” se traduit par “blessure au pied”. Etymologie à prendre “*cum grano sale*” !

C'est au discours de formuler une conception composée, et c'est pourquoi un membre du discours signifie une partie de conception composée.

- 45- Ensuite, Aristote en profite pour donner une différence entre les noms simples et les noms composés
La structure des premiers n'est pas comparable à celle des seconds : une partie de nom simple n'est en aucune manière significative, ni en vérité, ni en apparence ; mais chez les composés, on se croirait comme invité à un semblant de signification, même si, comme on l'a vu pour "équifer", la partie ne veut rien dire. La raison de cette différence, cependant, vient de ce que l'imposition d'un nom simple vise à signifier un concept simple, mais provient aussi d'une conception simple ; tandis que l'imposition d'un nom composé a une conception composée pour origine. C'est pour cela que sa partie paraît vouloir dire quelque chose.
- 46- Ensuite, quant à la troisième particularité de la définition,
Le nom signifie par convention, dit-il, parce qu'aucun nom n'est donné par la nature. Il y a un nom lorsqu'il y a un sens, et celui-ci n'est pas naturel mais conventionnel. Aussi ajoute-t-il : « mais quand il est fait note », c'est-à-dire quand il est destiné à signifier. Une expression naturelle n'est pas construite, mais communique naturellement. Il évoque « les sons inarticulés des bêtes sauvages » parce qu'ils ne peuvent signifier distinctement. Aristote écrit "son" plutôt que "son vocal", parce que certains animaux, dépourvus de poumons, n'ont pas d'organes vocaux mais indiquent naturellement leurs états d'âme par des bruits. Mais rien de cela n'est un nom. À l'évidence, donc, le Philosophe nous invite à comprendre que le nom ne signifie pas naturellement.
- 47- Il faut toutefois savoir à ce propos qu'il y eut des opinions diverses selon les auteurs. Certains prétendirent que les noms ne signifiaient en rien naturellement, et peu importait le nom qu'on attribuait à quelque chose. Pour d'autres, au contraire, nom et signification sont entièrement naturels, comme s'ils s'assimilaient naturellement aux choses. D'autres, enfin, pensent que les noms ne signifient pas naturellement au sens où leur signification ne vient pas de la nature, selon la pensée d'Aristote, et qu'ils signifient naturellement au sens où leur signification correspond à la nature des choses, comme le dit Platon. Et rien n'interdit qu'une chose soit exprimée par plusieurs noms. Quelque chose peut présenter de nombreux aspects, et parallèlement, diverses propriétés peuvent servir à imposer des noms variés à un même objet. Lorsqu'Aristote écrit : « dont rien n'est nom », nous ne devons pas comprendre que les cris des animaux ne reçoivent pas de nom – car ils sont désignés par des noms comme "rugissement" pour le lion ou "mugissement" pour le bœuf, mais bien, comme on l'a dit, qu'aucun cri de ce genre n'est un nom.
- 48- Ensuite, il élimine certains termes qui ne remplissent pas parfaitement la notion de nom
D'abord, le nom infini
"Non-homme" n'est pas un nom. Le nom indique une nature précise, comme homme, ou, comme le pronom, une personne particulière, ou les deux à la fois, comme Socrate. Mais "non-homme" ne signifie ni une nature, ni une personne quelconques. Il est imposé à partir de la négation d'homme, et qualifie aussi bien l'être que le non-être. "Non-homme" peut désigner indifféremment quelque chose hors du monde réel, comme de dire : "la chimère est un non-homme", ou une réalité naturelle, comme "le cheval est un non-homme". Si on le fondait sur la privation, en revanche, il exigerait au moins un sujet réel, mais à partir de la négation, il peut se dire tant de l'être que du non-être, comme le précisent Boèce et Ammonios. Mais comme il signifie à la façon d'un nom, qui peut être sujet ou prédicat, il doit avoir au moins un fondement dans l'appréhension. Or, du temps d'Aristote, il n'y avait pas encore d'appellation pour ce genre de terme.

Il ne s'agit pas d'un discours, en effet, puisqu'aucune de ses parties ne signifie séparément quelque chose, comme les noms composés ; ce n'est pas non plus une négation, c'est-à-dire un discours négatif, car ce genre de discours ajoute une particule de négation à une affirmation, ce qui n'est pas le cas ici. Et c'est pourquoi le Philosophe donne un nom nouveau à ce genre d'expression, en l'appelant nom "infini" en raison, avons-nous dit, de l'indétermination de sa signification.

49- Ensuite, il exclut le cas du nom

*Catonis*²², ou *Catoni*, ou peu importe le cas, n'est pas un nom. Seul le nominatif peut être ainsi qualifié, car c'est lui l'imposition destinée à signifier quelque chose. Ces dérivés sont appelés "cas", parce qu'ils chutent pour ainsi dire à partir du nominatif, lequel est dit "droit" parce qu'il ne décline pas. Les stoïciens prétendirent, et ils furent suivis en cela par les grammairiens, que le nominatif est aussi un cas parce qu'il "tombe", c'est-à-dire découle d'une conception mentale intérieure. Ils lui maintinrent cependant, son qualificatif de "droit", car rien n'interdit que quelque chose tombe droit, comme un stylet qui, dans sa chute, se fiche droit dans le bois.

50- Puis, Aristote examine le lien entre le cas décliné et le nom. La notion du nom est la même pour les autres cas ; mais à la différence, en ajoutant au nom, le verbe "est" ou "sera", ou "fut", on indique toujours le vrai ou le faux, contrairement aux cas déclinés. Il se sert à dessein d'un exemple de verbe substantivé, car il existe des verbes dits "impersonnels", qui signifient le vrai ou le faux avec les cas déclinés, comme "il est pénible à Socrate", où l'action du verbe est sensée se porter sur le cas décliné, comme si l'on disait que "la peine habite Socrate".

51- A contrario, si un nom infini ou un cas ne sont pas des noms, on aura eu tort de prétendre que la définition du nom leur convenait. Mais on peut penser comme Ammonios, qu'Aristote avait d'abord défini le nom de façon très générale, et que par la suite, il a circonscrit cette définition en les excluant ; ou bien que la définition en question ne leur convient pas totalement : le nom infini, en effet, ne signifie rien de précis, et le cas du nom ne suit pas l'intention première de son créateur.

Leçon 5 Le verbe

52- Ensuite, le Philosophe traite du verbe

D'abord, il définit le verbe

D'abord, il énonce la définition du verbe

²² Intraduisible en français. Il s'agit d'une particularité des grammaires latine et grecque (entre autres), absente de la grammaire française moderne. Pour marquer une fonction du nom, autre que celle de sujet, comme par exemple, les fonctions de complément du nom ou de complément d'attribution, ces langues modifient la chute du nom, alors que le français ajoute une préposition devant le nom. Les différents types de chutes marquent les "cas" du nom ("cas" vient de "cadere" qui, en latin, veut dire tomber, chuter). Pour le nom français "Caton", par exemple, le latin traduit le complément de nom français : "... de Caton", par une chute marquant le cas génitif : "Caton *-is*", ou le complément d'attribution français "... pour Caton" par une chute marquant le cas datif : "Caton *-i*". Le nom "Cato" dans sa simple expression, c'est-à-dire sans chute finale, est au nominatif ; il marque alors la fonction (grammaticale) de sujet. L'ensemble des cas d'un nom forme sa "déclinaison" (nous retrouvons dans ce terme, l'idée de déclin, de chute, sur laquelle nos auteurs vont jouer dans leurs explications). Là où, en français, il n'y a pas d'équivoque, puisque la fonction est indiquée par une expression composée d'une préposition et d'un nom inchangé, il n'en va pas de même des langues en question, où l'on emploie un nom simple, mais construit différemment pour exprimer chaque fonction. Il y aurait donc ambiguïté de compréhension possible dans les langues grecque et latine : on pourrait penser que "Catonis" ou "Catoni" sont deux autres noms, qui s'ajoutent au nom latin "Cato". Et c'est ce qu'Aristote et Thomas d'Aquin veulent prévenir. [*Aristote donne la même analyse avec Philon pour exemple, car quelques siècles le séparent de Caton*]

- 58- Ensuite, il expose la définition posée
D'abord, qu'il connote le temps
- 59- Ensuite qu'il est la notification des caractéristiques prédiquées d'autre chose
- 61- Ensuite, il élimine certains points de la notion de verbe
D'abord, le verbe infini
- 63- Ensuite, le verbe au temps passé ou futur
- 66- Ensuite, il montre la convenance du verbe au nom
D'abord, il propose son intention
- 67- Ensuite, il manifeste son propos
D'abord, les verbes signifient quelque chose, comme les noms
- 69- Ensuite, pas plus que les noms, ils ne signifient ni le vrai ni le faux
- 52- Ensuite, Après avoir étudié le nom, le Philosophe traite du verbe
D'abord, il le définit
D'abord, Aristote énonce la définition du verbe, avant de l'expliquer
- 53- Notons, toutefois, que, pour rester bref, il ne répète pas dans la définition du verbe les points communs avec le nom, et s'en remet à l'intelligence du lecteur pour ce qui a déjà été formulé dans la définition du nom. Mais il énumère trois particularités de la définition du verbe :
- 1° Le verbe se distingue du nom parce qu'il « connote le temps ». On a dit, en effet, dans la définition du nom, qu'il signifie sans temps.
- 2° Seconde particularité, distinguant le verbe du discours : « dont aucune partie ne signifie séparément »
- 54- On aurait sans doute pu se dispenser de cette dernière remarque, puisqu'elle fut déjà mentionnée dans la définition du nom, pour la même raison que “son vocal conventionnellement significatif”. À quoi Ammonios répond que dans la définition du nom, c'est dit pour distinguer le nom du discours composé de noms, comme “l'homme est un animal”. Or, comme il existe aussi des discours composés de verbes, tels que “marcher est se mouvoir”, il fallait répéter ce caractère dans la définition du verbe afin de le distinguer de ce genre d'expressions. On peut aussi expliquer autrement que le verbe appelle la composition, où se noue le discours interprétant le vrai ou le faux ; il semble que le verbe soit pour cela plus proche du discours, et comme une de ses parties formelles, alors que le nom serait plutôt une partie matérielle et subjective du discours. C'est pourquoi il fallait réitérer cette mention.
- 55- 3° La troisième particularité distingue le verbe non seulement du nom, mais aussi du participe qui signifie avec temps ; Aristote écrit : « il est toujours la note ... », c'est-à-dire le signe, « ... de ce qui se prédique d'autre chose ». Noms et participes peuvent être posés aussi bien du côté du sujet que du prédicat, tandis que le verbe est toujours prédicat.
- 56- Il y a pourtant semble-t-il l'exception des verbes à l'infinitif qui sont parfois sujets, comme “marcher est se mouvoir”. Mais il faut dire que dans ce cas, les verbes infinitifs ont force de nom ; en grec et en bas-latin, d'ailleurs, on leur ajoute un article, comme pour les noms. La

raison en est qu'il est propre au nom de signifier quelque chose comme existant par soi. Le propre du verbe, en revanche, c'est d'indiquer une action ou une passion. Or, on peut signifier une action de trois façons :

- a) En un premier sens, abstraitement et par soi, comme une chose, et c'est alors un nom comme "action", "passion", "marche", "course", etc., qui l'exprime,
- b) En un autre sens, au mode actif, elle est issue de la substance et lui est inhérente comme à un sujet ; elle est alors dite par un verbe à l'un des autres modes attribués aux prédicats.
- c) Mais parce que cette provenance ou cette inhérence de l'action peut elle-même être objet d'appréhension de l'intelligence et se présenter comme une chose, le verbe à l'infinitif qui formule cette inhérence de l'action au sujet, se regarde comme un verbe exprimant ce qu'elle a de concret, et comme un nom dans la mesure où il la désigne quasiment comme une chose.

57- On peut aussi objecter à ce propos qu'un verbe à d'autres modes semble aussi, parfois, servir de sujet, comme lorsqu'on dit "je cours est un verbe". Mais précisons que dans une telle locution, le verbe "je cours", n'est pas pris formellement pour ce qu'il signifie, mais matériellement pour désigner le son vocal lui-même, que l'on considère alors comme quelque chose. Voilà pourquoi tant le verbe que les autres membres du discours, lorsqu'ils sont pris matériellement, ont force de nom.

58- Ensuite, il développe la définition proposée
D'abord, à propos de "connoter le temps"

Il n'expose pas la seconde particularité, à savoir « dont aucune partie ne signifie séparément », parce que cela a déjà été fait dans le traité du nom. Il explique donc la connotation du temps, par un exemple. "La course" signifie l'action, non pas sur un mode actif, mais à la façon d'une chose existant par soi, et ne connote pas le temps puisque c'est un nom. Mais "je cours", qui est un verbe exprimant une action, connote le temps, parce qu'il est propre au mouvement d'être mesuré par lui. Les actions nous sont connues dans le temps ; or, on a dit plus haut que connoter le temps, c'est signifier une réalité mesurée dans le temps. Autre chose, donc, de désigner le temps essentiellement comme un objet, ce qui peut convenir à un nom, et autre chose de signifier avec temps, ce qui ne relève pas du nom mais du verbe.

59- Ensuite, " notification des caractéristiques prédiquées d'autre chose"

Il expose une autre particularité. Notons que le sujet de l'énonciation est désigné comme "ce à quoi quelque chose est inhérent" ; or, le verbe signifie "l'action par mode d'action", dont l'inhérence est de sa notion même ; il est donc toujours du côté du prédicat et jamais du côté du sujet, sauf à recevoir force de nom, comme on l'a vu. Le verbe est donc toujours la note des caractéristiques dites d'autre chose, autant parce qu'il exprime en permanence ce qui est prédiqué, que parce qu'en toute prédication, il faut un verbe pour connoter la composition reliant un prédicat à un sujet.

60- Mais on peut, semble-t-il, hésiter à ajouter « des caractéristiques concernant un sujet ou dans un sujet ». Quelqu'un a compris "concernant un sujet" comme ce qui est prédiqué par essence, comme "l'homme est un animal" ; et "dans un sujet" comme l'accident se disant d'un sujet, comme "l'homme est blanc". Si donc le verbe exprime l'action ou la passion, qui sont accidents, il renverra toujours aux réalités qu'on dit dans un sujet. Il est donc en vain d'écrire "dans le sujet ou à propos du sujet". Boèce pense que les deux reviennent au même. L'accident se prédique d'un sujet, et existe dans ce sujet. Mais Aristote se sert d'une disjonction pour donner, semble-t-il, un sens différent

à chacun des deux membres. Lorsqu'il écrit que « le verbe est toujours la note de ce qui est prédiqué d'autre chose », on ne doit pas comprendre que c'est la chose notifiée par le verbe qui est le prédicat. Nous pouvons en conclure que, la prédication relevant davantage de la composition, le verbe est lui-même le prédiqué, plus qu'il ne notifierait le prédicat. Nous devons donc retenir que le verbe est toujours la note de prédication de certaines particularités. Toute prédication passe, en effet, par lui, puisqu'il implique composition, que la chose soit prédiquée essentiellement ou accidentellement.

61- Ensuite, il élimine certains points de la notion de verbe

D'abord, le verbe infini

“Non-court”, “non-travail”, ne sont pas des verbes proprement dits. Il est, en effet, propre au verbe de signifier quelque chose par mode d'action ou de passion, ce que ne font pas les locutions précédentes. Elles excluent, au contraire, l'action ou la passion, plutôt qu'elles n'indiquent l'une ou l'autre avec précision. Mais bien qu'elles ne puissent être appelées proprement verbes, elles partagent cependant avec eux certaines particularités énoncées dans la définition du verbe.

1° D'abord, le verbe connote le temps en signifiant l'agir ou le pâtir. Or, de même que l'action et la passion se déroulent dans le temps, de même leur privation ; c'est d'ailleurs pourquoi le repos est, lui-aussi, mesuré par le temps²³.

2° Ces locutions sont toujours, comme le verbe, du côté du prédicat, parce que la négation se réduit au genre de l'affirmation. Le verbe qui signifie l'action ou la passion, exprime l'inhérence d'une propriété en autre chose, de même les locutions en question signifient la négation d'une action ou d'une passion.

62- Objection : si la définition du verbe convient aux locutions susdites, c'est que ce sont des verbes. Disons donc que la définition proposée plus haut vaut pour le verbe en général. Mais on refusera aux locutions de ce genre le titre de “verbe”, parce qu'elles n'en possèdent pas l'entière conception. Avant Aristote, encore une fois, il n'y avait pas de terme pour ces diction s'écartant du verbe. Si ce genre de locution partage certains points communs avec lui, elle ne répond cependant pas totalement à la notion précise de verbe. C'est pourquoi on l'appelle verbe “infini”. Et Aristote donne la raison de ce nom : on peut prédiquer une telle locution aussi bien de ce qui est que de ce qui n'est pas, car la négation adjointe a valeur non pas de privation, mais de négation pure et simple ; la privation aurait supposé, en effet, un sujet déterminé. Les verbes de ce type se distinguent cependant des verbes négatifs, parce qu'un verbe infini exprime une diction unique, tandis que le verbe négatif en compte deux.

63- Ensuite, le verbe au temps passé ou futur

De même que les verbes infinis ne sont pas des verbes purs et simples, de même aussi “courra”, qui est au temps futur, ou “courrait” qui est au temps passé, ne sont pas des verbes mais sont des “cas” du verbe. Ils diffèrent du verbe, qui connote le temps présent, tandis qu'eux expriment le temps précédent ou suivant. Aristote écrit à dessein « le temps présent », et non pas simplement “présent”, afin de ne pas confondre avec ce présent indivisible qu'est l'instant ; dans l'instant, en effet, il n'y a ni mouvement, ni action, ni passion. Il faut comprendre le temps présent qui mesure l'action commencée, et non encore aboutie à l'acte. En toute rigueur, ce qui connote le temps passé ou futur n'est pas un verbe à

²³ *Physiques*, Livre IV.

proprement parler ; le verbe est ce qui signifie spécifiquement agir ou pâtir, il lui revient d'indiquer l'agir ou le pâtir en acte, c'est-à-dire l'agir ou le pâtir pur et simple : mais agir ou pâtir dans le passé ou dans le futur, n'est action que d'un certain point de vue.

- 64- Les verbes au temps passé ou futur sont aussi dits avec raison “cas” du verbe connotant le temps présent, parce qu'ils se disent en fonction du présent. Est passé, en effet, ce qui fut présent, et futur ce qui le sera.
- 65- Or, la conjugaison du verbe se décline selon le mode, le temps, le nombre et la personne. La conjugaison selon le nombre et la personne ne constitue cependant pas un cas du verbe car elle ne concerne pas l'action, mais le sujet ; mais la conjugaison en modes et temps regarde l'action elle-même, et c'est pourquoi chacun des deux constitue un cas du verbe. On appelle “cas” les verbes au mode subjonctif ou impératif comme les verbes au temps passé ou futur. Mais les verbes au mode indicatif de temps présent ne sont pas des cas, quels que soient la personne ou le nombre.
- 66- Ensuite, il montre la convenance du verbe au nom
D'abord, il propose son intention
Les verbes pris en eux-mêmes, sont des noms. Certains ont prétendu qu'il s'agissait des verbes dont on a dit qu'ils avaient valeur de nom, au mode infinitif, comme “courir est se mouvoir”, ou bien à un autre mode, comme “je cours est un verbe”. Mais ce n'est pas là, semble-t-il, l'intention d'Aristote, car cette remarque n'est pas cohérente avec les développements qui suivent. Il faut donc l'expliquer autrement. “Nom” est utilisé ici pour exprimer globalement n'importe quelle locution destinée à signifier quelque chose. Or, agir et pâtir sont aussi certaines réalités, et le verbe en tant qu'il nomme, c'est-à-dire en tant qu'il signifie l'agir ou le pâtir relève aussi de l'acceptation globale de nom. Mais le nom, lorsqu'on le distingue du verbe, exprime quelque chose de précis, c'est-à-dire compris comme isolé ; c'est pourquoi, il peut être sujet ou prédicat.
- 67- Ensuite, Aristote prouve son propos
D'abord, les verbes signifient quelque chose, comme les noms
Nous disons que le verbe est un nom dans la mesure où il signifie quelque chose. Ce qu'Aristote prouve, en se référant au fait déjà établi, que le son vocal significatif interprète une intellection. Le propre d'un tel vocable est d'engendrer la compréhension dans l'esprit de l'auditeur. Aussi, pour montrer que le verbe est un son vocal significatif, il note que celui qui prononce un verbe engendre une intellection dans l'esprit de l'auditeur. Ce qu'il éclaire en faisant remarquer que l'auditeur se repose.
- 68- Mais c'est faux, semble-t-il. Seul le discours achevé procure le repos de l'intelligence, ce que ne font ni le nom ni le verbe en eux-mêmes. En disant “l'homme”, je laisse en suspens dans l'esprit de l'auditeur ce que je veux ajouter à son sujet ; et si je dis “court”, son intelligence est encore en attente de savoir à qui j'attribue cela. Mais l'opération de l'intellect est double, avons-nous vu, et prononcer un nom ou un verbe isolément, permet à l'intellect de former sa première opération, la conception simple de quelque chose, et sur ce point, l'auditeur est au repos, alors qu'auparavant, il était en attente de l'énonciation de l'un ou de l'autre pour que s'achève cette opération ; mais ni le verbe ni le nom pris isolément, n'informent à eux-mêmes l'intellect pour sa seconde opération de composition ou de division. Ni l'un ni l'autre ne procurent donc de repos à l'auditeur pour cette seconde étape.
- 69- Ensuite, le verbe, pas plus que le nom, ne signifie le vrai ni le faux

C'est pourquoi Aristote ajoute tout de suite : « mais le verbe n'indique pas encore si quelque chose est ou n'est pas », autrement dit, il ne désigne pas encore cette chose par mode de composition ou de division, ni de vrai ou de faux. Et c'est le second point qu'il entend prouver. Il choisit pour cela le verbe qui signifie le plus, semble-t-il, la vérité ou la fausseté, à savoir le verbe “être” lui-même et le verbe infini “non-être”. Car aucun des deux n'exprime à lui seul le vrai ou le faux dans la réalité ; et les autres encore moins, par voie de conséquence. On peut aussi comprendre que cela vaut en général pour tous les verbes. Ayant dit que le verbe ne signifie pas que quelque chose “soit” ou “ne soit pas”, il explique qu'aucun verbe ne dit “être” ou “non-être” à propos de quelque chose ; aucun ne dit que cela est ou n'est pas. Bien que tout verbe fini sous-entende “être”, parce que courir, c'est être courant, et que tout verbe infini sous-entende “non-être”, parce que non-courir, c'est non-être courant, cependant, aucun verbe ne signifie cet ensemble, à savoir que “la chose est” ou “qu'elle n'est pas”.

70- C'est pourquoi, il veut le prouver à l'aide de ce qui l'éclaire le mieux, lorsqu'il ajoute « et si tu dis simplement le mot “est”, ce mot même n'est rien ». Notons qu'en grec, nous avons : « et si tu dis “l'être” lui-même, sans rien d'autre, celui-là, en vérité, n'est rien ». Pour prouver que le verbe ne signifie pas qu'une chose “soit” ou “ne soit pas”, il remonte à la source et l'origine du fait d'être, à savoir l'être même. Aristote (aux dires d'Alexandre), assure qu'il n'est rien parce que l'être se dit équivoquement des dix prédicaments. Or, un terme équivoque pris isolément ne signifie rien, tant qu'on ne lui a pas ajouté un élément précisant sa signification ; “est” lui-même, pris séparément, ne signifie donc pas non plus que quelque chose “est” ou “n'est pas”. Mais cette explication ne semble pas valoir. L'être, tout d'abord n'est pas à proprement parler équivoque, mais se décline en fonction d'un premier et de suivants ; lorsqu'il est prononcé tout seul, par conséquent, on en comprend son premier sens. Ensuite, un terme équivoque ne signifie pas “rien”, mais “plusieurs”, et l'on retient de lui tantôt un sens et tantôt un autre. Une telle explication, en outre, ne sert pas vraiment l'intention présente. Aussi Porphyre exposa-t-il autrement : l'être lui-même ne désigne pas une nature réelle, contrairement au nom “homme” ou “sage”, mais indique seulement un lien ; il ajoute qu'« il sous-entend une composition que l'on ne peut comprendre sans les composés ». Mais cela ne semble pas convenir davantage. Si être ne signifiait rien, mais n'indiquait qu'une liaison, ce ne serait ni un nom, ni un verbe, mais plutôt une préposition ou une conjonction. Il faut donc l'expliquer autrement, comme le fait Ammonios. L'être lui-même, n'est rien, autrement dit ne signifie ni le vrai ni le faux. Il en donne la raison en ajoutant : « mais il connote une certaine composition ». À condition, précise-t-il, que nous prenions ici “connote”, non pas comme précédemment, au sens de connotation du temps, mais au sens où ce mot veut dire quelque chose en association avec d'autres, autrement dit signifier la composition avec l'ajout d'autre chose et qui ne peut se comprendre sans les termes de la composition. Mais cet argument vaut aussi bien pour tous les noms et tous les verbes, et ne semble pas correspondre à l'intention d'Aristote, qui prend l'être même comme un objet spécial.

71- Afin de suivre au plus près les paroles d'Aristote, rappelons-nous que pour lui, le verbe n'indique pas qu'une chose “soit” ou “ne soit pas” ; même le nom “être” ne signifie pas qu'il y a quelque chose ou non. Il a écrit : “il n'est rien”, au sens où il ne signifie pas que quelque chose existe. Ce qui se voit le mieux lorsque je dis l'être, parce que l'être n'est rien d'autre que ce qui est. On dirait donc qu'il signifie à la fois une chose, par “ce qui”, et être, par “est”. Et si, à la vérité, ce vocable “l'être” signifiait principalement “être”, au même titre qu'il signifie la chose qui a d'être, sans aucun doute alors, il voudrait dire que quelque chose est. Mais cette composition même, qui est impliquée dans le fait de dire “est”, il ne l'exprime pas principalement, mais la sous-entend en désignant la chose qui a d'être. Une telle connotation ne

suffit donc pas à la vérité ou la fausseté. La composition, lieu du vrai et du faux, ne peut se comprendre qu'avec la mise en relation des termes la composant.

- 72- Mais en maintenant la version que nous avons en main : “et le fait d'être lui-même”, le sens est plus clair. Qu'aucun verbe ne dise qu'une chose “soit” ou “ne soit pas”, il le prouve par ce verbe “est”, qui, pris isolément, n'indique pas que quelque chose soit, bien qu'il exprime le fait d'être. Or, comme le fait même d'être évoque une composition, ce verbe “est” qui veut dire être, pourrait aussi paraître suggérer une composition où se tiendraient le vrai ou le faux ; pour exclure cela, Aristote ajoute que cette liaison indiquée par “est”, ne peut se comprendre sans les composants. Son intelligence dépend des termes, et tant qu'on ne les a pas ajoutés, on ne peut cerner cette composition au point d'y voir le vrai ou le faux.
- 73- Raison pour laquelle Aristote précise que “est” “connote” la composition ; il ne la signifie pas à titre principal, mais l'indique comme une conséquence. Son sens premier, c'est ce qui tombe dans l'intellect par mode d'actualité absolue. “Est”, pris en tant que tel, veut dire être en acte ; et c'est pourquoi il signifie en qualité de verbe. Mais, comme l'actualité essentiellement énoncée par “est”, signifie globalement l'actualité de toute forme et de tout acte substantiel ou accidentel, lorsque nous voulons affirmer l'inhérence actuelle d'une forme quelconque ou d'un acte dans un sujet, nous nous exprimons à l'aide du verbe “est”, ou bien “purement et simplement”, ou bien “selon un certain aspect” ; purement et simplement avec le temps présent, et selon un aspect avec les autres temps. C'est pourquoi “est” évoque la composition comme une conséquence.

Leçon 6 Le discours

- 74- Ensuite, le Philosophe aborde le discours
D'abord, il propose la définition du discours
- 78- Ensuite, il expose la définition proposée
D'abord, il explique que ce qu'il a dit est vrai
- 79- Ensuite, il exclut une mauvaise compréhension
- 80- Ensuite, il rejette une erreur
- 74- Ensuite, le Philosophe aborde le discours
D'abord, il en propose la définition
Après avoir traité du nom et du verbe comme principes “matériels” de l'énonciation, à titre de parties, Aristote aborde désormais le discours, qui en est le principe formel en qualité de genre. Il commence par en proposer une définition.
- 75- Notons que le Philosophe débute la définition du discours par ses points communs avec le nom et le verbe, lorsqu'il écrit que « le discours est un son vocal significatif ». Particularité qu'il avait déjà intégrée à la définition du nom, et lorsqu'il avait prouvé que le verbe interprète une conception. Il ne l'avait pas formulée dans cette dernière définition, parce qu'il la présupposait après l'avoir énoncée dans la définition du nom. Il souhaitait faire bref et ne pas avoir à se répéter de trop. Il la réitère, cependant, dans la définition du discours, car son interprétation diffère de celle du nom et du verbe. Le nom ou le verbe exprime l'intellection simple, tandis que le discours exprime l'intellection composée.

- 76- Puis Aristote avance une différence avec le nom et le verbe, lorsqu'il écrit « dont certaines parties sont significatives prises isolément ». Séparée, une partie de nom ne signifie rien en elle-même, avons-nous déjà dit, car le nom résulte seulement de la réunion des deux parties. Volontairement, il ne dit pas "dont une partie est significative de quelque chose", mais "dont certaines parties sont significatives", à cause des particules de négations et autres syncatégorèmes, qui, en eux-mêmes, ne signifient rien d'absolu, mais indiquent seulement la relation d'un terme à un autre. La signification d'un son vocal est double, en effet ; l'une réfère à l'intellection composée et l'autre à l'intellection simple. La première relève donc du discours, alors que la seconde ne lui appartient pas, mais est une de ses parties. Aussi ajoute-t-il : « comme une diction, et non comme une affirmation », comme pour dire : une partie du discours est significative à la façon d'une "diction", comme le nom et le verbe, par exemple, et non comme une affirmation composée d'un nom et d'un verbe. Il se contente de mentionner l'affirmation et non la négation, parce que cette dernière se construit par ajout d'un son vocal à l'affirmation ; par conséquent, si une partie du discours n'énonce pas une affirmation, en raison de sa simplicité, elle le fera encore moins pour une négation.
- 77- Aspasio objecte que cette précision ne convient pas, semble-t-il, à toutes les parties du discours. Certaines, en effet, expriment une affirmation. Par exemple, et parmi beaucoup d'autres possibles : "lorsque le Soleil luit sur la Terre, il fait jour". À cela, Porphyre répond qu'en tout genre où il y a de l'antérieur et du postérieur, on doit définir l'antérieur. Dans la définition d'une espèce quelconque, de l'homme, par exemple, on intègre la définition de ce qui est "en acte", non de ce qui est "en puissance". Voilà pourquoi Aristote a d'abord défini le discours simple qui est génériquement antécédent. On peut dire aussi, avec Alexandre et Ammonios, qu'il définit ici le discours en général et doit donc donner dans cette définition les traits communs au discours simple et au composé. Or, avoir des parties signifiant comme une affirmation, convient uniquement au composé, tandis qu'avoir des parties signifiant quelque chose par mode de diction, et non par mode d'affirmation, est commun aux deux. Voilà pourquoi il devait poser ce point dans la définition du discours. Il ne faut pas en déduire que la notion de discours demande qu'aucun de ses membres ne soit une affirmation, mais qu'une partie au moins doive signifier à la façon d'une diction et non d'une affirmation. La solution de Porphyre dit la même chose, même si c'est en des termes différents : comme Aristote emploie souvent le mot dire au sens d'affirmer, il écrit que la partie du discours signifie comme une "diction", et ajoute "et non pas comme une affirmation" afin que le terme diction ne soit pas compris au sens d'affirmation. Comme s'il disait, selon Porphyre : diction n'est pas pris ici comme synonyme d'affirmation. Mais le philosophe qu'on appelle Jean le Grammairien, prétendit que cette définition concernait le discours achevé uniquement, car des parties n'appartiennent qu'à un tout complet, semble-t-il ; c'est toutes ensemble, par exemple, que les pièces font partie d'une maison : voilà pourquoi, à son sens, seul un discours parfait possède des parties significatives. Il est pourtant pris en défaut ici, car si toute partie réfère principalement au tout complet, certaines, cependant, lui appartiennent directement, comme les murs et le toit à la maison, ou les membres et les organes à l'animal : mais d'autres le font par l'intermédiaire des premières, dont elles sont elles-mêmes parties, comme les pierres prennent part à la maison par l'intermédiaire du mur, ou les nerfs et les os à l'animal par l'intermédiaires de membres et d'organes comme la main, le pied, etc. Toutes les parties du discours réfèrent principalement au discours complet, dont fait partie le discours imparfait qui, lui aussi, possède des parties significatives. Cette définition convient donc autant au discours parfait qu'à l'imparfait.
- 78- Ensuite, Aristote expose la définition proposée
D'abord, il explique que ce qu'il a dit est vrai

Certains membres de discours sont significatifs, a-t-il dit, comme le nom “homme”, qui en fait partie, interprète une conception, mais pas une affirmation ni une négation, parce qu’il n’indique pas le fait d’être ou de ne pas être ; il ne l’indique pas en acte, disons-nous, mais seulement en puissance. On pourra toujours, en effet, lui ajouter un terme et produire une affirmation ou une négation, si c’est un verbe qu’on lui adjoint.

79- Ensuite, il exclut une mauvaise compréhension

On pourrait déduire de ce qui vient d’être dit que le nom serait une affirmation ou une négation, dès qu’on lui ajoute quelque chose d’autre qu’une syllabe. Mais cette interprétation n’est pas cohérente avec la suite des développements ; elle doit être dans le fil de ce qui a été arrêté pour la définition du discours, à savoir que “l’une ou l’autre de ses parties” soit significative séparément. Or, on appelle véritablement partie d’un tout celle qui le constitue directement, et non pas la partie de la partie. C’est ce qu’il faut comprendre des parties formant directement le discours, à savoir le nom et le verbe, et non pas des portions de nom ou de verbe, comme les syllabes ou les lettres. Voilà pourquoi il écrit que la partie du discours est significative séparément, mais non pas celle qui serait syllabe. Aristote donne l’exemple de syllabes qui peuvent être des dictions significatives en elles-mêmes, comme “roi” l’est parfois sauf lorsqu’il est pris comme syllabe de “désarroï”²⁴ ; c’est alors un simple son vocal. Certaines dictions sont, en effet, formées de plusieurs sons vocaux, tout en conservant une simplicité de signification, parce qu’elles interprètent une intellection simple. C’est pourquoi, en qualité de sons vocaux composés, elles peuvent avoir des parties qui soient des sons vocaux, mais en tant qu’interprétant le simple, elles ne peuvent avoir de partie signifiante. Les syllabes sont à vrai dire des sons vocaux, mais qui ne sont pas signifiants par eux-mêmes. Notons néanmoins que dans les noms composés destinés à exprimer une conception simple en associant plusieurs notions, les parties ont une apparence de signification, mais qui n’est pas véritable. Voilà pourquoi, il ajoute que dans les noms-doubles, autrement dit composés, les syllabes pouvant être des dictions signifient quelque chose à l’intérieur de la composition du nom, à savoir dans le composé lui-même et parce que ce sont des dictions ; mais elles ne signifient pas quelque chose séparément, dans la mesure où elles font partie de ce genre de noms ; elles signifient comme on a dit plus haut.

80- Ensuite, il rejette une erreur

Certains ont, en effet, prétendu que le discours et ses parties signifient naturellement et non conventionnellement. Ils en voulaient pour preuve l’argument suivant : une vertu naturelle demande des instruments naturels, car la nature ne fait jamais défaut là où c’est nécessaire ; or, la capacité d’interprétation est naturelle chez l’homme ; ses instruments le sont donc aussi. Or, l’instrument, c’est le discours, parce qu’il exprime cette capacité d’interpréter un concept mental : nous appelons instrument, en effet, ce par quoi l’agent opère. Donc, le discours est quelque chose de naturel, et ne signifie pas d’après l’institution des hommes, mais par nature.

81- On attribue cet argument à Platon²⁵. Aristote objecte que le discours n’est pas significatif comme instrument d’une faculté naturelle. Les instruments naturels de la faculté d’interprétation sont la gorge et le thorax, où se forme le son vocal, ainsi que la langue, les dents et les lèvres, grâce auxquelles nous prononçons distinctement des sons construits et articulés ; mais le discours et ses parties sont l’effet de la faculté d’interprétation se servant des instruments en question. De même que la faculté de se mouvoir se sert d’instruments naturels comme les bras et les mains, pour fabriquer des objets

²⁴ Traduction arrangée. Les termes latins sont : “rex” / roi, et “sorex” / souris. Il est évident qu’une traduction littérale serait incompréhensible. On aurait pu également rendre le même sens en prenant les exemples : “ris” et “souris”.

²⁵ *Le Cratyle*, Platon.

artificiels, de même, la faculté d'interprétation utilise la gorge et les autres instruments naturels pour produire un discours. Le discours et ses parties ne sont donc pas des réalités naturelles, mais, à dire vrai, des produits artificiels. Aussi ajoute-t-il que le discours signifie volontairement, c'est-à-dire par décret de la raison et de la volonté humaines, avons-nous dit, comme la production d'un artefact est elle aussi rationnelle et volontaire. Notons néanmoins que nous n'attribuons pas la capacité d'interprétation à la motricité, mais à la raison. Ce n'est donc pas une faculté naturelle, car elle est au-dessus de toute nature physique ; l'intellection, en effet, n'est pas l'acte d'un corps²⁶. Or, c'est la raison qui meut le corps à réaliser des objets artificiels, qu'elle utilise alors comme instruments : mais ce ne sont pas pour autant les instruments d'une faculté physique. La raison peut donc utiliser de cette façon le discours et ses parties, à titre d'instruments, bien qu'ils ne signifient pas naturellement.

Leçon 7 Définition de l'énonciation

82- Ensuite, Aristote aborde ici l'énonciation elle-même

D'abord, il traite de l'énonciation dans l'absolu

D'abord, il définit l'énonciation

D'abord, il énonce la définition de l'énonciation

85- Ensuite, il montre que par cette définition, l'énonciation diffère des autres espèces de discours

87- Ensuite, il montre qu'il ne faut traiter ici que de l'énonciation

82- Ensuite, Aristote commence ici à déterminer de l'énonciation elle-même

D'abord, il détermine de l'énonciation dans l'absolu

D'abord, il définit l'énonciation

D'abord, il énonce la définition de l'énonciation

83- Il faut considérer que le discours, bien qu'il ne soit pas l'instrument d'une faculté opérant naturellement, est cependant celui de la raison, avons-nous dit plus haut. Or, tout instrument se définit à partir de sa finalité, qui est son usage. Mais l'usage du discours, comme aussi de tout son vocal significatif, c'est d'interpréter les conceptions de l'intelligence. Il y a deux opérations intellectuelles ; l'une ne contient ni vérité ni erreur, tandis que l'autre les renferme. Voilà pourquoi Aristote définit le discours énonciatif en fonction de la signification du vrai et du faux : « un discours n'est énonciatif que s'il y a en lui le vrai et le faux ». Notons qu'il se montre d'une brièveté remarquable, en introduisant une division du discours, avec « un discours n'est énonciatif que si », et une définition de l'énonciation avec « il y a en lui vrai et faux », afin de comprendre la définition de l'énonciation comme : « un discours contenant le vrai et le faux ».

84- Il ajoute que l'énonciation renferme le vrai et le faux, à titre de « signe » de l'intellection vraie ou fautive ; or, le vrai et le faux résident dans l'entendement comme dans leur sujet²⁷, et dans les choses comme dans leurs causes. Suivant que la chose est ou n'est pas, le discours sera donc vrai ou faux²⁸.

²⁶ *Traité de l'âme*, Livre III.

²⁷ *Métaphysique*, Livre VI.

²⁸ *Catégories*.

- 85- Ensuite, cette définition manifeste que l'énonciation diffère des autres espèces de discours
Chacun voit que le discours imparfait n'exprime ni le vrai ni le faux, car il ne forme pas un sens complet dans l'esprit de l'auditeur, et ne formule pas, par conséquent, de jugement achevé de la raison, siège de la vérité et de l'erreur. Ce point réglé, notons qu'il y a cinq espèces de discours parfaits qui finalisent la pensée, à savoir l'énonciation, la prière, l'ordre, l'interrogation et l'interpellation (ne pensons pas toutefois qu'un nom au vocatif constitue une interpellation ; il faut qu'au moins une partie du discours ait un sens séparément, comme on l'a dit plus haut. Une interpellation provoque ou excite l'esprit de l'auditeur à être attentif ; il n'y a cependant pas d'interpellation sans conjugaison de plusieurs termes du style : "ô, cher Pierre..."). Or, parmi ces discours, seule l'énonciation recèle le vrai et le faux, parce qu'elle seule signifie une conception absolue de l'intellect où résident la vérité et l'erreur.
- 86- Mais l'intellect ou la raison, non seulement conçoit la vérité des choses, mais encore a pour mission de diriger et ordonner les autres intelligences selon ses propres conceptions ; il lui fut donc nécessaire de formuler ses conceptions par un discours énonciatif, certes, mais aussi de prononcer d'autres discours indiquant l'ordre de la raison en direction d'autres personnes. Or, la raison humaine dirige un autre homme en vue de trois réactions :
- 1° Capter l'attention de l'auditeur, à l'aide l'interpellation
 - 2° Demander une réponse orale, avec une interrogation
 - 3° Attribuer la responsabilité d'une tâche, par un ordre envers les inférieurs ou une prière envers un supérieur. Le souhait se rattache à la prière, car, à l'égard des supérieurs, nous n'avons pas d'autre force de motivation que l'expression de notre désir.
- Ces quatre espèces de discours n'interprètent donc pas une conception de l'intellect exprimant le vrai ou le faux, mais plutôt la suite à lui donner. Aucun d'eux ne contient donc le vrai ou le faux, hormis l'énonciatif, qui interprète ce que l'esprit conçoit des choses. Voilà pourquoi toute forme de discours où se trouve vérité ou erreur, se rattache à l'énonciation, que certains ont appelée indication ou supposition. Le doute, quant à lui, est réductible à l'interrogation, et le souhait à la prière.
- 87- Ensuite, Aristote explique qu'il ne faut traiter ici que de l'énonciation
Pour ce qui concerne notre propos, nous devons mettre de côté les quatre autres espèces de discours dont l'étude convient mieux aux sciences rhétorique ou poétique. Seul, le discours énonciatif concerne le présent livre, pour la raison que son contenu est directement ordonné à la science de la démonstration, qui conduit l'esprit humain à consentir rationnellement au vrai à partir de principes propres aux choses. Voilà pourquoi le démonstrateur parvient à ses fins en n'utilisant que le discours énonciatif interprétant le réel dont la vérité est dans l'âme. Tandis que l'orateur et le poète invitent à les suivre, non seulement en se référant à la réalité, mais encore en jouant sur les dispositions des auditeurs. Ils ont très souvent besoin d'émouvoir leur public en remuant l'une ou l'autre passion²⁹. L'étude des espèces de discours permettant d'orienter un auditeur vers l'objectif choisi incombe en propre à la Rhétorique ou à la Poétique, pour ce qui est de la signification ; aux grammairiens, en outre, pour ce qui est de la construction correcte des sons vocaux.

²⁹ *Rhétorique.*

Leçon 8 Division de l'énonciation

- 88- Ensuite, après avoir défini l'énonciation, il la divise
D'abord, il pose la division de l'énonciation
- 94- Ensuite, il l'explique
- 88- Ensuite, après avoir défini l'énonciation, Aristote en donne la division
D'abord, il énonce cette division
- 89- Notons qu'Aristote installe en peu de mots une double division de l'énonciation. Tout d'abord, entre celle qui est une unité pure et simple, et celle qui est une par conjonction, parallèlement aux réalités hors de l'âme, dont certaines sont d'une unité absolue, comme l'indivisible ou le continu, et d'autres le sont par adjonction, composition, ou relation. Comme l'être et l'un sont convertibles, toutes choses et toute énonciation doivent être unes d'une certaine façon.
- 90- Ensuite, l'énonciation une est affirmative ou négative. L'affirmative est antérieure à la négative pour trois raisons, conformément aux trois points énumérés plus haut : le son vocal est signe de l'intellection, et l'intellection, signe du réel. Du côté du son vocal, elle est antérieure à la négative, parce qu'elle est plus simple ; la négative lui ajoute, en effet, une particule de négation. Du côté de l'intellection, l'énonciation affirmative signifie la composition de l'intellection, elle est donc antérieure à la négative, qui en signifie la division, car la division est naturellement postérieure à la composition, puisqu'il n'y a division que du composé, comme il n'y a corruption que de l'engendré. Du côté de la chose, enfin, l'affirmative signifie l'être ; elle est donc antérieure à la négative qui signifie le non-être, comme l'acquis précède naturellement la privation.
- 91- Aristote écrit donc que « l'affirmation », c'est-à-dire, l'énonciation affirmative, « est le discours énonciatif un et premier ». Et, en balancement avec « premier », il ajoute : « Ensuite, la négation », c'est-à-dire le discours négatif, parce qu'elle est postérieure à l'affirmative, comme on vient de le dire. Et, en opposition avec « une », à savoir purement et simplement, il ajoute : « d'autres sont unes (non pas purement et simplement), mais par conjonction »
- 92- Alexandre argumente à ce propos. La division de l'énonciation en affirmation et négation n'est pas une division du genre en espèces, mais d'un nom en ses différents sens, car un genre se prédique univoquement de ses espèces, et non selon le premier et le second. Aristote ne voulait pas que l'être soit un genre commun à toutes choses, justement pour cette raison qu'il se prédique de la substance avant les neuf genres d'accidents.
- 93- Mais il faut répondre qu'un des diviseurs d'un commun quelconque peut précéder l'autre de deux façons : soit pour des raisons propres, en fonction de la nature particulière des diviseurs ; soit par participation à la notion de ce commun qu'ils divisent. Le premier sens ne supprime pas l'univocité du genre, comme dans les nombres où, évidemment, deux est naturellement antérieur à trois par essence propre. Ces deux chiffres participent néanmoins à égalité de la notion générique de nombre : trois comme deux sont chacun une pluralité mesurée par l'unité. Le second sens, en revanche, interdit l'univocité du genre. L'être ne peut pas être genre de la substance et de l'accident parce que, de la notion même d'être, la substance étant un être par soi, est prioritaire sur l'accident, qui est être par autrui et en autrui. En conclusion, l'affirmation est antérieure à la négation par son essence propre, mais toutes deux participent également de la notion d'énonciation que nous avons vue, à savoir « discours où siègent le vrai et le faux ».

- 94- Ensuite, il explicite cette division
Aristote commence par la première : l'énonciation est une ou bien purement et simplement, ou bien par conjonction. Il fait précéder son propos des préalables nécessaires à cette manifestation.
- 95- Tout discours énonciatif doit résulter d'un verbe au présent, ou d'un cas verbal au passé ou au futur. Il ne dit cependant rien du verbe infini, qui a le même usage que le verbe négatif, dans l'énonciation. Un nom seul, sans verbe, ne fait pas une énonciation complète, avons-nous dit, mais il ne fait pas davantage un discours imparfait. La définition est une sorte de discours, mais si on ne rajoute pas le verbe "est" à la raison d'homme, c'est-à-dire à sa définition, ou bien "sera" ou "fut", qui en sont des cas, ou bien autre chose de ce genre, c'est-à-dire un autre verbe ou cas verbal, il n'y a toujours pas de discours énonciatif.
- 96- On peut, cependant, émettre un doute : comme l'énonciation résulte d'un nom et d'un verbe, pourquoi Aristote ne fait-il pas mention du nom comme il le fait du verbe ? À quoi l'on peut répondre de trois façons :
- 1° Parce qu'à dire vrai, aucun discours énonciatif n'est privé de verbe ou de cas verbal, alors qu'on forme une énonciation sans nom en utilisant à la place un verbe à l'infinitif, comme "courir est se mouvoir".
- 2° En un meilleur sens, le verbe est la note de ce qui se prédique d'autre chose, avons-nous dit. Or, le prédicat est la partie principale de l'énonciation, car il en est la partie formelle et qui la parachève. Les grecs parlent d'ailleurs de "proposition catégorique", c'est-à-dire prédicative. Or, la dénomination s'appuie sur la forme, qui donne l'espèce. Aristote préfère donc mentionner le verbe en sa qualité de partie prééminente et davantage formelle. Le signe en est que l'énonciation catégorique est dite affirmative ou négative en raison du seul verbe affirmé ou nié, et la proposition conditionnelle, elle aussi, est dite affirmative ou négative d'après l'affirmation ou la négation de la conjonction qui lui donne sa dénomination.
- 3° On peut dire, et c'est mieux encore, que l'intention d'Aristote ne fût pas de montrer l'insuffisance du nom ou du verbe pour former une énonciation complète ; il l'a déjà fait autant pour l'un que pour l'autre. Mais, ayant écrit que certaines énonciations sont une purement et simplement, tandis que d'autres le sont par conjonction, on aurait pu penser que les premières étaient dépourvues de toute composition. Lui-même exclut donc cette possibilité en précisant qu'à toute énonciation, il faut un verbe impliquant composition, et qui ne se comprend pas sans composé, comme on l'a dit plus haut. Le nom, en revanche, ne sous-entend pas de composition, et c'est pourquoi, il n'est pas nécessaire d'en faire mention à ce propos, mais seulement du verbe.
- 97- Le Philosophe développe un deuxième point nécessaire à la manifestation de sa pensée. "Animal plantigrade bipède", qui est une définition de l'homme, est une expression une et non multiple. La même raison vaut pour toute autre définition. Mais il précise qu'exposer ce genre de notion est la tâche d'une autre discipline, la métaphysique, où l'on trouve l'explication³⁰. La différence rejoint le genre non par accident mais par soi, en qualité de précision, à la façon dont la matière se concrétise par la forme. Le genre se prend, en effet, de la matière, et la différence de la forme. De même qu'une véritable unité sans multiplicité, résulte de la forme et de la matière, de même du genre et de la différence.

³⁰ *Métaphysique*, Livres VII et VIII.

- 98- Il élimine l'idée que cette unité de la définition pourrait être le fruit de la contiguïté de ses parties, sans insertion de conjonction ni de ponctuation. En vérité, l'unité de la définition réclame une locution ininterrompue, car intercaler une conjonction entre ses parties empêcherait la seconde de préciser la première, et la formule énumérerait alors plusieurs points en acte. L'interruption d'un silence, que les orateurs utilisent à la place de conjonction, donnerait le même résultat. L'unité d'une définition demande donc que ses parties soient prononcées sans conjonction ni intermédiaire, parce que dans la nature des choses dont il y a définition, rien ne s'immisce entre la matière et la forme : mais une telle continuité ne suffit pas à l'unité de la définition, parce qu'il arrive aussi qu'on respecte cette constance de parole pour des choses qui ne sont pas unes purement et simplement mais par accident, comme "homme blanc musicien". Aristote a donc très subtilement montré que l'unité absolue de l'énonciation n'est compromise ni par la composition introduite par le verbe, ni par la multiplicité des noms pour former une définition. Et cela vaut partout où le prédicat se compare au sujet comme une forme à une matière, ou une différence à un genre. Forme et matière engendrent, en effet, une unité pure.
- 99- Il justifie ensuite la division en question, en commençant par ce commun qu'il divise, à savoir l'énonciation une. La pluralité s'oppose, en effet, à l'unité, et c'est pourquoi il manifeste l'unité de l'énonciation en la comparant avec les différents types de pluralités.
- 100- L'énonciation, dit-il, est ou bien absolument une et signifie la conception d'une seule chose, ou bien une sous un certain aspect, à savoir par conjonction. A contrario, il faut comprendre que les énonciations sont plurielles, ou bien lorsqu'elles signifient plusieurs conceptions et non une, contrairement au premier type d'unité ; ou bien parce qu'elles sont proférées sans conjonction, et elles s'opposent alors au second type d'unité.
- 101- D'après Boèce, nous devons noter qu'"unité" et "pluralité" du discours réfèrent au signifié, tandis que "simple" et "composé" proviennent des sons vocaux eux-mêmes. Voilà pourquoi l'énonciation est absolument une, lorsqu'elle est composée d'un nom et d'un verbe uniquement, avec une seule signification, comme "l'homme est blanc", mais qu'il existe aussi un discours un, quoique composé, signifiant véritablement une seule chose tout en étant formé de plusieurs termes, comme "un animal rationnel mortel court", ou bien même de plusieurs énonciations, comme les propositions conditionnelles qui ont effectivement une seule signification, et non plusieurs. Mais de la même façon, il y a parfois dans l'énonciation pluralité et simplicité, lorsqu'on se sert dans le discours d'un nom ayant plusieurs sens, comme "le chien aboie". Cet énoncé est pluriel, parce qu'il a plusieurs acceptions, et pourtant, il est simple. Et parfois il y a pluralité et composition dans l'énonciation, lorsqu'on formule plusieurs conceptions du sujet ou du prédicat, qui suppriment l'unité, qu'il y ait ou non une conjonction, comme de dire, par exemple : "l'homme blanc musicien discute". Il en va de même de plusieurs énonciations conjointes, soit par une conjonction, soit sans ; comme "Socrate court, Platon discute". Par conséquent, au sens littéral, est une, l'énonciation qui signifie la conception d'une seule chose, que son unité soit absolue ou par conjonction. Est dite plurielle, en revanche, celle qui a plusieurs sens et non un seul, que ce soit avec une conjonction intercalée entre des noms ou des verbes, ou entre des énonciations elles-mêmes, "ou bien non-conjointes" c'est-à-dire sans aucune conjonction. Elles expriment plusieurs sens soit parce qu'elles contiennent un seul nom mais équivoque et aux multiples sens, soit parce que plusieurs noms sont accolés sans conjonction, mais sans unité de signification, comme "l'homme blanc grammairien logicien court".
- 102- Mais cette explication n'est pas conforme à l'intention d'Aristote, semble-t-il. D'abord, au vrai, parce qu'il paraît introduire une dichotomie pour distinguer entre un discours signifiant une seule chose et un discours un par conjonction. Ensuite, parce qu'il a dit plus haut qu'« animal plantigrade bipède forme une certaine unité et non une pluralité ». Or, ce qui est un par conjonction n'est pas un sans pluralité, mais contient

plusieurs éléments. Il serait donc préférable de penser qu'Aristote, ayant déjà dit que certaines énonciation sont simplement unes et d'autres, unes par conjonction, entend montrer ici laquelle est une. Et parce qu'il a écrit plus haut que plusieurs noms conjoint ensemble forment une unité, comme "animal plantigrade bipède", il ajoute en conséquence que l'énonciation doit être jugée une non de l'unité du nom, mais de l'unité de l'objet signifié, même s'il faut plusieurs noms pour exprimer une seule chose. Ou bien, si une énonciation une signifie plusieurs choses, elle ne sera pas une purement et simplement, mais par conjonction. De ce point de vue, l'énonciation "l'animal plantigrade bipède est capable de rire" n'est pas une par conjonction, contrairement à l'explication précédente, mais parce qu'elle signifie une seule chose.

103- Comme l'opposé se révèle par l'opposé, Aristote en déduit quelles énonciations sont plurielles. Il énumère deux types de pluralités :

1° Sont dites plurielles, les énonciations qui ont plusieurs sens. Or, il arrive que certaines significations se rassemblent sous un terme commun, comme "l'animal est sensible". Ce regroupement sous le terme animal contient, en effet, beaucoup de notions, et pourtant, l'énonciation reste une et non plurielle. C'est pourquoi il adjoint "et non une". Il paraît cependant préférable de dire qu'il ajoute cette expression à cause de la définition, qui exprime l'unité de spécimens nombreux ; ce type de pluralité s'oppose au premier sens d'unité.

2° Le deuxième type de pluralité consiste en une énonciation qui non seulement signifie plusieurs notions, mais ne les associe en aucune manière. Ce genre de pluralité s'oppose au second sens d'unité. Compte tenu de cela, ce second sens ne s'oppose évidemment pas au premier type de pluralité. Or, les choses qui ne sont pas opposées peuvent coexister. L'énonciation une par conjonction est aussi plurielle, à l'évidence, parce qu'elle signifie plusieurs notions et non une.

En conséquence, nous pouvons énumérer trois types d'énonciations. La première est purement et simplement une parce qu'elle signifie une seule chose ; la seconde est plurielle d'un point de vue absolu, car elle a plusieurs sens, mais, d'un certain côté, elle est une lorsqu'elle est unifiée par une conjonction ; la dernière est plurielle purement et simplement car elle n'exprime pas d'unité et n'est pas unifiée par une conjonction quelconque. Or, Aristote avance quatre sortes et pas trois seulement, car parfois, une énonciation est plurielle du fait qu'elle a plusieurs sens, sans qu'une conjonction puisse l'unifier parce qu'elle contient un nom aux acceptations multiples.

104- Puis, il exclut de l'unité du discours le nom et le verbe. Il avait dit, en effet, que l'énonciation est une, qui signifie un. On pourrait alors croire qu'elle le fait comme le nom et le verbe. Contre cela, il ajoute « donc le nom et le verbe sont seulement des dictiones », en sous-entendant "... et non des énonciations". Il semble bien à le lire, en effet, qu'il ait destiné ce terme à signifier les parties de l'énonciation. Que nom et verbe soient seulement des dictiones, il le montre en affirmant qu'on ne peut parler d'énonciation lorsqu'on s'exprime oralement avec eux. Et pour l'expliquer, il introduit deux façons spéciales de formuler une énonciation. Parfois, en effet, nous nous en servons comme réponse à une question, lorsque quelqu'un demande "qui lit à l'école ?" et que nous disons "le maître". Mais parfois, nous la prononçons spontanément, sans question préalable, comme lorsque nous disons "Pierre court". Aristote veut dire par là, qu'exprimer une unité par un nom ou un verbe, ce n'est pas énoncer, contrairement à la réponse à une question ou à la formulation spontanée d'une énonciation sans interrogation préalable. Or, il a soulevé le problème parce que le nom simple ou le verbe en réponse à une question, signifie, semble-t-il, le vrai ou le faux, ce qui est le propre de l'énonciation. Mais cela ne convient au nom ou au verbe qu'associé à l'autre partie formulée dans l'interrogation. Par exemple, à la question "qui lit dans l'école ?", en répondant "le maître ..." nous sous-entendons dans ce cas "... lit dans l'école". Si donc, en exprimant quelque chose par un

nom ou un verbe, nous n'énonçons pas, il est manifeste que l'énonciation ne signifie pas l'unité à la façon du nom ou du verbe. Ce qu'Aristote écrit comme conclusion de ses propos précédents : « il est nécessaire que tout discours énonciatif procède du verbe ou d'un cas du verbe ».

- 105- Il éclaire la division précédente en raison de ses parties. Il avait dit, en effet, qu'une énonciation est une parce qu'elle signifie un de un, ou qu'elle est une par conjonction. Cette division provient de la distinction naturelle de l'unité en simple et composée. Aristote ajoute donc "Or, parmi elles", à savoir les énonciations divisées selon leur unité, "celle-ci" qui est dite une parce qu'elle signifie l'un purement et simplement, ou bien par conjonction, "est une énonciation simple", qui signifie l'un. Mais pour éviter de conclure qu'elle signifie l'un comme le nom ou le verbe, il ajoute "comme quelque chose à propos d'autre chose", c'est-à-dire par composition, ou "comme quelque chose retiré d'autre chose" c'est-à-dire par division. "Mais celle-là, réunissant des simples", autrement dit une par conjonction, "est un discours déjà composé". Aristote veut dire par là que l'unité de l'énonciation se divise en ces deux modes en question, comme n'importe quelle unité se divise en simple et composée.
- 106- Il explicite ensuite la seconde division de l'énonciation. L'énonciation se divise évidemment en affirmation et négation. Cette division convient d'abord à l'énonciation simple ; mais aussi, par voie de conséquence, à l'énonciation composée. Aussi, pour donner la raison de cette division, il rappelle que l'énonciation simple est "un son vocal significatif de ce qui est ceci", rôle de l'affirmation, "ou bien de ce qui n'est pas ceci", rôle de la négation. Et, pour ne pas se limiter au présent, il ajoute : "division valable quel que soit leur temps". Cette division, autrement dit, vaut aussi pour les autres temps que le présent.
- 107- Alexandre pensait qu'Aristote donnait ici une définition de l'énonciation, dans laquelle, semble-t-il, il intégrait l'affirmation et la négation. Il a voulu en conclure que l'énonciation n'était pas le genre de l'affirmation et de la négation, parce que les espèces ne sont jamais posées dans la définition du genre. Ce qui, en revanche, ne se prédique pas univoquement de plusieurs (parce qu'il ne signifie pas une unité communément attribuable), ne peut être notifié que par l'énumération de ses différents sens. Or, l'un ne se dit pas équivoquement du simple et du composé, mais successivement d'un premier aux suivants. Et jusque-là, Aristote s'est toujours servi des deux ensemble pour notifier l'unité de l'énonciation. Il mentionne l'affirmation et la négation pour faire connaître l'énonciation. Alexandre en conclut qu'énonciation ne se dit pas univoquement d'affirmation et de négation, comme un genre de ses espèces.
- 108- Mais on constate le contraire lorsque, par la suite, le Philosophe prend le terme d'énonciation comme genre, pour définir l'affirmation et la négation, de cette façon : "l'affirmation est une énonciation de quelque chose au sujet de quelque chose", par mode de composition, "et la négation, en revanche, est l'énonciation de quelque chose ôté d'autre chose", par mode de division. Or, normalement, nous ne nous servons pas d'un nom équivoque pour faire connaître ses signifiés. C'est pourquoi, selon Boèce, Aristote, sacrifiant à sa concision coutumière, formule à la fois la division et la définition ; le membre de phrase : « de ce qui est ceci ou ne l'est pas », ne renvoie pas à la définition de l'énonciation, mais à sa division. Mais comme les différences divisant un genre n'entrent pas dans sa définition, l'autre membre : « son vocal significatif » ne fait plus une définition suffisante de l'énonciation. Il est donc préférable de dire, avec Porphyre, que cette phrase entière « son vocal significatif de ce qui est ceci ou ne l'est pas », est la définition de l'énonciation. Ce ne sont pas l'affirmation et la négation qui sont alors posées dans cette définition, mais ce qui les rend possibles, ce qu'elles annoncent, à savoir le fait d'être quelque chose ou de ne pas l'être, qui est par nature antérieur à l'énonciation. Après quoi, il définit l'affirmation et la négation en des termes convenant à chacune : « l'affirmation est l'énonciation de quelque chose à propos d'autre chose, et la négation, l'énonciation de quelque chose ôté d'autre chose ». Mais, de même que la définition du genre ne doit pas mentionner les espèces, elle ne doit pas non plus exprimer des points propres aux espèces. Or, vouloir dire "être" est propre à l'affirmation et

“ne pas être”, propre à la négation, il est préférable, semble-t-il, de dire avec Ammonios qu’Aristote ne définit pas ici l’énonciation, mais se contente de la diviser. Cette définition a déjà été formulée plus haut : “l’énonciation est un discours dans lequel siègent le vrai et le faux”, où il n’est fait mention ni de l’affirmation ni de la négation. Nous devons admirer la brillante démarche d’Aristote. Il divise le genre non pas en espèces, mais en différences spécifiques. Il ne dit pas, en effet, que l’énonciation est une affirmation ou une négation, mais “un son vocal signifiant ce qui est”, qui est la différence spécifique de l’affirmation, ou bien “ce qui n’est pas”, différence spécifique de la négation. Ayant adjoint ces différences au genre, il construit la définition de l’espèce en ajoutant que : “l’affirmation est l’énonciation de quelque chose au sujet d’autre chose” où le fait d’“être” est indiqué, et “la négation, l’énonciation de quelque chose ôté d’autre chose” indiquant le fait de “n’être pas”.

Leçon 9 L’opposition entre l’affirmation et la négation d’un point de vue absolu

109- Ensuite, Aristote traite de l’opposition entre les parties, à savoir entre l’affirmation et la négation

D’abord, il montre comment les énonciations s’opposent l’une à l’autre

D’abord, il montre comment une énonciation s’oppose à l’autre

D’abord, il étudie l’opposition entre l’affirmation et la négation dans l’absolu

D’abord, il montre que toute affirmation est opposée à une négation et réciproquement

115- Ensuite, il explicite l’opposition de l’affirmation et de la négation dans l’absolu

D’abord, il se sert du nom

116- Ensuite, il se sert de la définition

109- Ensuite, Aristote traite de l’opposition entre les parties, à savoir entre l’affirmation et la négation

D’abord, il montre comment les énonciations s’opposent l’une à l’autre

D’abord, il montre comment une énonciation s’oppose à l’autre

D’abord, il étudie l’opposition entre l’affirmation et la négation dans l’absolu

D’abord, il montre que toute affirmation est opposée à une négation et réciproquement

Ayant dit que l’énonciation est un discours où siège le vrai et le faux, Aristote entreprend de montrer comment les énonciations s’opposent entre elles, et d’abord comment le font l’affirmation et la négation dans l’absolu. Il établit qu’à toute affirmation correspond une négation opposée et réciproquement.

110- Notons que pour s’expliquer, le Philosophe instaure une double différenciation au sein de l’énonciation :

1° À partir de la forme ou de la façon d’énoncer. L’énonciation, avons-nous dit, est ou bien affirmative et exprime que quelque chose est, ou bien négative, et exprime que quelque chose n’est pas

2° Par comparaison au réel dont dépendent la vérité et la fausseté de l’intellection et de l’énonciation. Si nous disons quelque chose être ou ne pas être conformément aux choses, notre discours est vrai, autrement, il est faux.

111- L’énonciation peut donc varier de quatre façons, selon la distribution de ces deux divisions :

1° Nous énonçons l'être de quelque chose conformément à ce qu'il est dans la réalité. Nous formons alors une affirmation vraie, en disant, par exemple, "Socrate court" lorsque Socrate court.

2° Nous énonçons n'être pas ce qui n'est pas en réalité. Nous formons alors une négation vraie, comme "l'éthiopien n'est pas blanc".

3° Nous énonçons que quelque chose est, alors qu'il n'est pas dans la réalité. Nous formons alors une affirmation fautive, comme "le corbeau est blanc".

4° Nous énonçons ne pas être ce qui est dans la réalité. Nous formons alors une négation fautive, comme "la neige n'est pas blanche".

Le Philosophe, voulant progresser des énoncés les moins valides aux plus solides, commence par les fausses avant les vraies, et par la négative avant l'affirmative. Il arrive, dit-il, d'« énoncer ce qui est [*dans la nature des choses*] n'être pas ». Puis il formule l'affirmative fautive « et ce qui n'est pas [*dans la nature des choses*] être ». Troisièmement, l'affirmative vraie opposée à la négative fautive avec laquelle il a commencé : « et ce qui est [*dans la nature des choses*] être ». Et enfin, il énonce la négative vraie, qui s'oppose à l'affirmation fautive : « et ce qui n'est pas [*dans la nature des choses*] n'être pas ».

112- Les expressions : "ce qui est" et "ce qui n'est pas" font référence, comprenons-le, non pas seulement à l'existence ou la non existence du sujet, mais aussi à l'inhérence ou la non-inhérence de la réalité indiquée par le prédicat dans celle signifiée par le sujet. En effet, lorsque nous disons que "le corbeau est blanc", nous disons être ce qui n'est pas, bien que le corbeau en lui-même soit une réalité existante.

113- On retrouve ces quatre différences dans les énonciations aux temps passé ou futur du verbe, comme au présent. L'énonciation résulte obligatoirement, en effet, d'un verbe ou d'un cas du verbe, ce fut déjà dit. C'est pourquoi Aristote écrit : « Ce qui arrive pareillement [*à savoir que l'énonciation varie de différentes façons*] pour ce qui est hors du temps présent », c'est-à-dire pour les temps passé ou futur, qui sont d'une certaine façon en dehors du présent, qui est leur intermédiaire.

114- Compte tenu de cette division, il est possible de nier tout ce qui a été affirmé et d'affirmer tout ce qui a été nié ; c'est évident après ce qu'on a dit. L'affirmation se limite à énoncer ce qui est dans la nature des choses, ou n'y est pas, selon l'un des trois temps, ce qu'on peut nier à chaque fois. Il est donc manifeste que tout ce qui est affirmé peut être nié et réciproquement. Or, l'affirmation et la négation sont opposées en elles-mêmes, c'est-à-dire contradictoirement ; par conséquent, n'importe quelle affirmation possède une négation opposée et réciproquement. Soutenir le contraire ne peut se faire que d'une seule façon : donner une affirmation énonçant quelque chose, qu'on ne saurait nier par une négation.

115- Ensuite, Aristote explicite l'opposition de l'affirmation et de la négation dans l'absolu

D'abord, il se sert d'un nom

À n'importe quelle affirmation s'oppose une négation et vice-versa ; or, une telle opposition s'appelle "contradiction". En écrivant : « et c'est une contradiction », Aristote laisse entendre qu'il avait donc imposé ce terme à l'opposition entre affirmation et négation, comme le dit Ammonios.

116- Ensuite, il se sert d'une définition

Il définit la contradiction. En posant qu'elle est l'opposition de l'affirmation et de la négation, il en infère que tout ce qu'exige la seconde est requis pour la première. Or, les opposés doivent être homogènes. Donc, l'énonciation se composant d'un sujet et d'un prédicat, il est requis de la contradiction :

1° Que l'affirmation et la négation aient véritablement un même prédicat ; dans "Platon court, Platon ne discute pas", il n'y a pas de contradiction.

2° Qu'elles portent sur le même sujet ; dans "Socrate court, Platon ne court pas", il n'y a pas de contradiction.

3° Que l'identité du sujet et du prédicat soit non seulement de nom, mais aussi réelle. En effet, si nous n'avons pas un même nom, l'énonciation n'est évidemment pas une et même. Mais pour que l'énonciation soit une, l'identité de la chose est également requise. L'énonciation est une, qui signifie un de un, a déjà dit Aristote. Aussi ajoute-t-il : "mais non équivoquement", autrement dit, l'identité du nom ne suffit pas s'il y a diversité de choses, génératrice d'équivocité.

117- Restent encore quelques points à observer pour que soit ôtée toute divergence autre que celle de l'affirmation et de la négation. Il n'y aurait pas d'opposition, en effet, si la négation ne niait pas en tous points l'affirmation. Or, ces divergences peuvent se classer selon quatre critères :

1° En raison de la diversité des parties du sujet. Il n'y a pas contradiction, en effet, à dire que : "l'éthiopien est blanc des dents et n'est pas blanc des pieds".

2° En raison de diverses modalités du prédicat. Il n'y a pas contradiction à dire que : "Socrate court lentement et ne se déplace pas rapidement" ; ou bien "l'œuf est un animal en puissance et n'est pas un animal en acte".

3° En raison de divergences liées aux circonstances comme le lieu ou le temps. Il n'y a pas contradiction, en effet, à dire qu'"il pleut en Gaule, et ne pleut pas en Italie" ou "il a plu hier, il ne pleut pas aujourd'hui".

4° En raison d'un rapport avec une donnée externe comme : "dix personnes, cela fait beaucoup pour une maison, mais peu pour le forum".

Aristote les désigne toutes lorsqu'il ajoute : "et n'importe quelle autre de ce genre, dont nous avons parlé", comme les incongruités sophistiques que nous dénonçons régulièrement dans les débats, autrement dit les contestations inopportunes et litigieuses des sophistes, dont il traite plus longuement dans les *Réfutations*³¹.

Leçon 10 Division de l'énonciation du point de vue du sujet

118- Ensuite, Aristote montre comment cette opposition s'articule du côté du sujet.

D'abord, il pose au préalable une division de l'énonciation selon différents sujets

D'abord, il divise le sujet de l'énonciation

125- Ensuite, il infère la division de l'énonciation

³¹ *Réfutations sophistiques*, Livre I.

- 128- Ensuite, il manifeste comment les énonciations s'opposent de façon différente selon la diversité du sujet
D'abord, il distingue divers modes d'oppositions dans les énonciations elles-mêmes
- 134- D'abord, selon la différence d'universel à indéfini
D'abord, par l'opposition des propositions universelles entre-elles
- 136- Ensuite, par l'opposition des indéfinies
D'abord, il propose son intention
Ensuite, il illustre son propos d'exemples
Ensuite, il donne la raison de la manifestation
- 140- Ensuite, il élimine un doute
- 118- Ensuite, Aristote montre comment cette opposition s'articule du côté du sujet.
D'abord, il pose préalablement une division de l'énonciation selon la différence de sujets
D'abord, il divise le sujet de l'énonciation
Le Philosophe a écrit que l'opposition de l'affirmation et de la négation était de contradiction, car elle était "du même au même". Il entend, par conséquent, distinguer entre plusieurs oppositions d'affirmation et de négation, afin de reconnaître celle qui est véritablement de contradiction. Il commence par poser une division préalable des énonciations, nécessaire pour assigner cette différence, à savoir la division des énonciations selon leurs différents sujets.
- 119- Le sujet de l'énonciation est un nom ou un substitut du nom ; c'est un son vocal signifiant conventionnellement une intellection simple semblable au réel. C'est pourquoi il calque la division des sujets d'énonciation sur celle des choses. Or, certaines choses sont universelles et d'autres singulières. Il manifeste les membres de cette division de deux façons :
- 1° Par une définition : est universel ce qui est apte par nature à se prédiquer de plusieurs, tandis qu'est singulier ce qui ne l'est pas, mais se prédique d'un individu seulement.
- 2° Par un exemple : "homme" est universel, mais "Platon", singulier.
- 120- Deux questions se posent à propos de cette division. Comme le prouve le Philosophe, l'universel n'est pas quelque chose existant en dehors des choses³². Il dit en outre que les substances secondes n'existent que dans les premières, qui sont singulières³³. La division des choses en universelles et singulières ne semble donc pas convenir ; aucune réalité n'est universelle, semble-t-il, mais toutes sont singulières.
- 121- Répondons qu'ici, Aristote divise les choses au travers de leur signification par des noms sujets d'énonciations : or, nous avons vu que les noms ne signifient les choses que par l'intermédiaire d'intellections. Il faut donc comprendre cette division des choses en rapport avec leur saisie dans l'intellect. Mais l'intellect peut distinguer des aspects confondus dans la réalité, quand l'un d'entre eux ne dépend pas de la notion

³² *Métaphysique*, Livre VII.

³³ *Catégories*.

de l'autre. Nous devons considérer ce qui est propre à une réalité singulière quelconque, en qualité de "cette" chose, comme Socrate ou Platon est "cet" homme ; mais nous devons aussi considérer ce qu'elle partage avec d'autres, comme Socrate est un animal, ou un homme, ou rationnel, ou capable de rire, ou blanc. Quand donc, on la dénomme par ce qui lui convient à elle seule, en tant qu'elle est "cette" chose, un tel nom signifie un aspect singulier ; mais si on la dénomme par un aspect commun avec de nombreuses autres, un tel nom signifie universellement, parce qu'il indique une nature ou une disposition quelconque partagée par plusieurs. Cette division des choses ne les concerne pas dans l'absolu, dans leur statut hors de l'âme, mais dans leur rapport à l'intellect ; donc la définition d'universel et de singulier ne vient pas de ce qui appartiendrait à la chose, comme si l'universel était hors de l'âme, ce qui est l'opinion de Platon, mais vient de l'acte de l'âme intellectuelle qui est de prédiquer de plusieurs ou d'un seulement.

122- Notons, néanmoins, que l'intellect appréhende la réalité d'après sa propre essence ou définition. C'est pourquoi son objet propre est l'identité³⁴. Or parfois, ce n'est pas la nature même d'une forme dans l'intelligence qui contredit le fait d'être en plusieurs, mais autre chose, pour une raison accidentelle, comme si, tous les hommes étant morts, il n'en restait qu'un seul ; ou bien, en raison d'un conditionnement matériel, comme l'existence d'un unique Soleil, non pas qu'il soit contraire à sa notion de partager les caractéristiques de sa forme avec d'autres astres, mais parce qu'il a épuisé toute la matière susceptible d'une telle forme. D'ailleurs, Aristote ne dit pas que l'universel est ce qui se prédique de plusieurs, mais « ce qui est apte par nature à se prédiquer de plusieurs ».

123- Or, une forme destinée à être reçue dans la matière est en elle-même communicable à plusieurs ; donc, l'objet signifié par le nom peut être naturellement inapte à se prédiquer de plusieurs, en deux sens :

1° Lorsque le nom signifie une forme terminée à "cette" matière, comme ce nom "Socrate" ou "Platon" signifie une nature humaine incarnée dans "cette" matière précise.

2° Lorsque le nom signifie une forme non destinée à être reçue dans la matière ; elle demeure donc par soi une et singulière ; la blancheur, par exemple, s'il s'agissait d'une forme n'existant pas dans la matière, serait une et seule ; elle serait singulière. Voilà pourquoi, dit Aristote, les espèces, si elles étaient séparées des choses comme le pensait Platon, seraient des individus³⁵.

124- On peut tout de même objecter que le nom de Socrate ou Platon est par nature prédicable de plusieurs, car rien ne s'oppose à ce qu'il y ait beaucoup de gens portant ce nom. Mais la réponse est évidente, à condition d'être attentif aux paroles d'Aristote. Ce ne sont pas les noms qu'il a divisés en universels et particuliers, mais les choses. Il faut comprendre qu'on parle d'universel non seulement quand le nom peut se dire de plusieurs, mais quand ce qu'il signifie s'observe naturellement en plusieurs êtres. Or, ce n'est pas le cas des noms en question, "Socrate" ou "Platon" désigne une nature humaine incarnée dans cette matière. Si un tel nom était attribué à une autre personne, il désignerait une nature humaine dans une autre matière. Il aurait donc une autre signification et ne serait pas universel, mais équivoque.

125- Ensuite, il conclut la division de l'énonciation

³⁴ *Traité de l'âme*, Livre III.

³⁵ *Métaphysique*, Livre VII.

Un attribut se dit toujours de quelque chose ; or, certains sujets sont universels et d'autres, singuliers ; parfois l'attribut doit s'énoncer comme inhérent ou non-inhérent à un universel, et parfois, à un singulier. Voilà pourquoi la construction est incomplète avant cela, et c'est le sens de : « Or, parce qu'il y a ces choses, etc. il est nécessaire d'énoncer etc. »

126-

On énonce de quatre façons, notons-le, un attribut à un universel :

1° L'universel peut se regarder séparément des singuliers, soit subsistant par soi, comme le pense Platon, soit d'après l'être qu'il a dans l'intellect selon Aristote. Et ceci peut se faire de deux façons :

a) On lui attribue quelque chose en le considérant comme le pur produit d'une opération intellectuelle, comme "homme est prédicable de plusieurs", ou bien "universel", ou bien "espèce". L'intellect forme ce type d'intention en l'attribuant à une réalité mentale lorsqu'il la compare aux réalités hors de l'âme.

b) On lui attribue encore quelque chose en le considérant comme une unité appréhendée par l'intellect qui, néanmoins, ne relève pas de l'acte intellectuel, mais de l'être qu'il a dans les choses hors de l'âme, comme "l'homme est la plus digne des créatures". Cet énoncé convient à la nature humaine existant dans les singuliers. N'importe quelle personne humaine, en effet, est plus digne que toutes les créatures irrationnelles. Mais les individus ne forment pas un unique homme hors de l'âme. L'unité réside seulement dans la conception intellectuelle ; c'est en ce sens qu'on lui attribue un prédicat comme quelque chose d'unique.

2° En un autre sens, on attribue quelque chose à un universel, dans la mesure où il réside dans les singuliers, et cela de deux façons :

a) Tantôt, certes, en raison de la nature universelle elle-même, lorsque, par exemple, on lui attribue quelque chose appartenant à son essence, ou dérivé des principes essentiels, comme "l'homme est animal" ou "l'homme est capable de rire".

b) Tantôt en raison du singulier où il gît, lorsqu'on lui attribue, par exemple, quelque chose relevant de l'action individuelle ; comme "l'homme marche". Or, il y a trois modes d'attribution à un singulier :

a. En raison de l'appréhension, comme "Socrate est un singulier", ou "prédicable d'un seul".

b. En raison d'une nature commune, comme "Socrate est animal".

c. En raison du singulier lui-même, lorsque nous disons que "Socrate marche".

Les négations suivent une division exactement parallèle, puisque tout ce qu'on peut affirmer, on peut le nier, avons-nous dit.

127-

Le Philosophe a donc proposé de fait une troisième division.

1° La première distingue l'énonciation une purement et simplement, de l'énonciation une par conjonction. Elle correspond à la division d'un analogue selon le sens premier de prédication et le suivant. On divise effectivement l'un, d'abord en l'un pur et simple, puis en l'un par composition.

2° L'autre scinde l'énonciation en affirmation et négation. Cela correspond à la division du genre en espèces, qui résulte de la différence de prédicat en fonction de l'ajout d'une négation. Or, le prédicat est partie formelle de l'énonciation ; une telle division porte donc sur la qualité de l'énonciation, précisons "la qualité essentielle", car une différence qualifie l'identité.

3° Une troisième division résulte désormais de la nature du sujet, selon que le prédicat s'attribue à plusieurs ou à un seul. On la dit relever pour cela de la quantité de l'énonciation, car la quantité suit la matière.

128- Ensuite, Aristote explicite comment les énonciations se différencient selon la diversité du sujet

D'abord, il distingue divers modes d'oppositions dans les énonciations elles-mêmes

129- L'universel, notons-le, peut s'appréhender abstraction faite des singuliers, ou au contraire, comme inhérent à ces singuliers mêmes. Quelque chose lui est donc attribué de façon différente selon ces points de vue, comme nous l'avons dit plus haut. Pour qualifier ces divers modes d'attribution, on a inventé des mots, qu'on appellera déterminants ou symboles, pour indiquer qu'un attribut est prédiqué de l'universel de telle ou telle manière. Tout le monde ne reconnaît pas, néanmoins, la subsistance des universels en dehors des singuliers, c'est pourquoi il n'y a pas, dans le langage courant, de terme pour désigner ce mode de prédication abstraction faite des singuliers. Platon, qui soutient l'existence des universels hors des singuliers, inventa, en revanche, des expressions, pour indiquer l'attribution à un universel de ce type. Il appelle un tel universel séparé subsistant hors des singuliers, comme l'espèce homme : homme "en soi" ou homme "lui-même", et il fait de même pour les autres. Mais l'universel inhérent aux singuliers, fait partie de l'appréhension commune des hommes ; et c'est pourquoi ils ont inventé des mots pour indiquer le mode d'attribution de quelque chose à l'universel ainsi conçu.

130- Or, avons-nous dit, quelque chose est parfois attribué à l'universel en raison de sa nature même d'universel ; on parle alors de prédication universelle lorsqu'elle lui convient dans l'intégralité des cas ; et pour exprimer ce fait dans les énonciations affirmatives, on forgea le terme "tout", indiquant l'attribution du prédicat au sujet universel en raison de tout ce que ce sujet suppose. Parallèlement, pour l'énonciation négative, on créa cette expression "aucun ... ne ...", pour indiquer que le prédicat est refusé à l'intégralité du contenu du sujet universel³⁶. Parfois, au contraire, on attribue quelque chose à l'universel ou on le lui ôte en raison d'une partie, et pour le signifier, on a créé le mot "quelques" ou "certains", restreignant l'attribution du prédicat au sujet universel en raison de cette partie. On n'entend pas alors préciser une forme singulière, mais rester dans une certaine indétermination ; c'est pourquoi il a fallu ajouter l'expression "un individu quelconque". Dans les négatives, en revanche, nous n'avons pas ce genre de formule, mais nous pouvons nous contenter de "pas tout". De sorte qu' "aucun ... ne ..." nie universellement, comme pour dire "pas un seul" ou "pas un, quel qu'il soit", tandis que "pas tout" nie de façon partielle, en excluant l'affirmation universelle.

131- Nous aurons donc trois genres d'affirmations, pour prédiquer un attribut d'un universel :

1° L'une, où quelque chose est dit universellement d'un universel, comme "tout homme est animal"

2° Une autre où quelque chose est dit partiellement de l'universel, comme "quelque homme est blanc".

³⁶ Thomas d'Aquin ajoute : « d'où, "nullus" ("aucun ne" en français) se dit quasiment comme "non ullus" ("pas un seul", en français), et en grec, "oudeis" quasiment comme "nec ullus" ("pas un non plus" en français), parce qu'on n'accepte pas non plus un seul aspect du sujet universel duquel le prédicat ne soit pas soustrait ». La transposition de ce passage en français est impossible, parce qu'"aucun" a d'abord un sens positif (conservé dans le français "d'aucun" ou l'espagnol "algun", par exemple), qui signifie "un certain". Il résulte d'une contraction de l'expression latine "aliquid unum" qui signifie précisément "un certain". Ce n'est qu'accompagné de la préposition négative "ne" qu'"aucun" prend le sens négatif de "pas un". Nous aurions pu traduire "nullus" par "nul" et rattraper ainsi en français l'explication étymologique de saint Thomas, mais avouons que ce terme n'est guère utilisé de cette façon aujourd'hui.

3° Une troisième, enfin, où quelque chose est prédiqué de l'universel sans précision d'universalité ni de partie, qu'on appelle couramment "indéfinie".

Les négations opposées sont entièrement symétriques.

132- Concernant le singulier, même si nous avons vu que, pour diverses raisons, il est sujet d'attributions, toutes réfèrent néanmoins à sa singularité ; la nature universelle est, elle aussi, individuée à ce singulier. Peu importe donc à la nature singulière, que quelque chose lui soit prédiqué en raison d'une nature universelle, comme "Socrate est un homme", ou bien de sa singularité.

133- En ajoutant la singulière aux trois énonciations précédentes, nous aurons donc quatre modes d'énonciations relevant de la quantité, à savoir "universel", "singulier", "indéfini" et "partiel".

134- D'abord, la différence entre universel et indéfini

D'abord, l'opposition des propositions universelles entre-elles

135- Premièrement, lorsqu'on énonce universellement à propos d'un sujet universel, selon le contenu de son universalité, "qu'il est", affirmativement ou "qu'il n'est pas", négativement, on aura des énonciations contraires, comme "tout homme est blanc, aucun homme n'est blanc". C'est qu'en effet, sont dits contraires les termes les plus éloignés ; on ne qualifie pas quelque chose de noir seulement parce qu'il n'est pas blanc, mais outre le fait de "n'être pas blanc" qui veut globalement dire absence de blanc, noir ajoute un éloignement maximal. Ce qu'affirme cette énonciation, "tout homme est blanc", est annihilé par la négation "pas tout homme n'est blanc". La négation doit annuler le mode d'attribution du prédicat au sujet, signalé par le terme "tout". Tandis que l'énonciation "aucun homme n'est blanc" outre qu'elle anéantit aussi la première, ajoute une distanciation extrême, conforme à l'idée de contraire. Cette opposition mérite donc l'appellation de "contrariété".

136- Ensuite, l'opposition des indéfinies

D'abord, il propose son intention

Il montre quelle est l'opposition de l'affirmation et de la négation dans les indéfinies. Quand quelque chose est affirmé d'un sujet universel, ou bien nié, sans toutefois l'être universellement, nous n'avons pas affaire à des énonciations contraires, mais ce sont les réalités signifiées qui le sont.

Ensuite, il illustre son propos d'exemples

Notons qu'Aristote n'a pas dit "partiellement universel", mais "non universellement". Il ne traite pas des énonciations partielles, mais seulement des indéfinies. Il le montre par les exemples qu'il donne d'une énonciation non universelle à propos de sujets universels : "l'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc".

Ensuite, il livre le ressort de cette explication

Le sujet "homme" est universel, mais le prédicat n'en est pas prédiqué universellement, car l'adjectif "tout" n'a pas été ajouté. Or, il ne signifie pas l'universel lui-même, mais la modalité d'universalisation, à savoir que le prédicat est dit universellement du sujet. Ajouté au sujet universel, il indique toujours l'universalité d'attribution. Cette explication cependant, concerne ces propos « quand, dans les universels, ce n'est pas énoncé universellement, il n'y a pas de contraires ».

- 137- Mais il n'explique pas la suite : « les réalités qu'elles signifient se trouvent être des contraires », bien que cela soit assez obscur. C'est pourquoi différents penseurs ont tenté de le faire, chacun à sa manière. Certains, en effet, voulurent rattacher l'expression à la contrariété de la vérité et de la fausseté, inhérente à ce genre d'énonciations. Il arrive, en effet, que deux phrases comme "l'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc" soient vraies ensemble. Elles ne sont pas contraires, car sinon, elles ne se toléreraient pas mutuellement. Parfois, l'une d'elles est vraie et l'autre est fausse, comme "l'homme est animal, l'homme n'est pas animal" ; et paraissent avoir quelque contrariété en raison de ce qu'elles signifient. Mais c'est hors sujet, semble-t-il, d'une part parce que le Philosophe n'a pas encore parlé ici de vérité et de fausseté des énonciations, et, d'autre part, parce qu'on peut en dire autant des énonciations partielles.
- 138- D'autres, après Porphyre, renvoient à la contrariété des prédicats. Le prédicat peut être nié d'un sujet parce que ce dernier est déjà sujet du contraire, comme "l'homme n'est pas blanc parce qu'il est noir". Dans ce cas, "n'est pas blanc", peut signifier son contraire. Pas toujours, cependant, car on peut dénier quelque chose d'un sujet, même en l'absence de son contraire, à cause d'un degré intermédiaire, comme "quelqu'un n'est pas blanc, parce qu'il est gris", ou bien parce qu'il y a en lui privation d'acte ou d'acquis ou de puissance comme "quelqu'un n'est pas voyant" parce qu'il est dépourvu de la capacité de voir, ou qu'il en est empêché, ou encore parce qu'il n'est pas apte à voir par nature, comme de dire qu'"une pierre ne voit pas". Les réalités significées sont donc contraires, sans que les énonciations ne le soient, parce que – nous le verrons à la fin de l'ouvrage – les opinions portant sur des contraires ne sont pas contraires, comme l'opinion que quelque chose est bon avec celle qu'il ne l'est pas.
- 139- Mais c'est, semble-t-il, encore étranger aux dires d'Aristote. Il traite de la contrariété ni des choses ni des opinions, mais des énonciations. Il semble donc préférable de suivre ici l'explication d'Alexandre : dans les énonciations indéfinies, on ne décide pas si le prédicat est attribué universellement au sujet (ce qui établirait la contrariété des énonciations) ou bien partiellement, (ce qui n'introduirait pas de contrariété). Les énonciations indéfinies de ce genre ne sont pas contraires en raison de la façon dont elles sont proférées, mais parfois en raison de la réalité significée. C'est le cas lorsqu'on attribue un prédicat à un universel en qualité d'universel, sans ajouter pour autant de signe d'universalité, comme "l'homme est animal, l'homme n'est pas animal" ; en raison de ce qu'elles signifient, ces énonciations ont une force équivalente à "tout homme est animal, aucun homme n'est animal".
- 140- Ensuite, il écarte un doute
L'opposition des énonciations résultant de ce que le sujet est pris universellement ou non, pourrait laisser croire qu'une pareille division naîtrait aussi du côté du prédicat, étant donné que l'universel peut se prédiquer universellement ou non. Et pour exclure cela, Aristote rejette l'idée qu'attribuer un universel doive se faire universellement. Et ceci pour deux raisons :
- 1° Cette façon d'attribuer est, semble-t-il, incompatible avec la nature même du prédicat dans l'énonciation. On a dit plus haut qu'il est comme la partie formelle de l'énonciation, alors que le sujet en est la partie matérielle. Or, lorsqu'un universel est énoncé universellement, il est regardé en fonction du rapport qu'il entretient avec les singuliers contenus sous lui ; de même lorsqu'il est proféré partiellement, il est vu en rapport avec l'un de ces contenus. Dans les deux cas, il s'agit de la détermination matérielle de l'universel, et c'est pourquoi aucun déterminant, ni universel ni partiel, ne saurait être convenablement ajouté au prédicat, mais plutôt au sujet. Il est, en effet, préférable de dire "aucun homme n'est un âne", que "tout homme est nul âne", de

même, “quelque homme est blanc”, plutôt que “l’homme est quelque blanc”. On trouve néanmoins chez certains philosophes un terme particulier apposé au prédicat, pour sous-entendre que ce dernier déborde du sujet, principalement lorsqu’après avoir trouvé le genre, ils cherchent les différences constitutives de l’espèce, comme de dire que “l’âme est un certain acte”³⁷.

2° Une autre raison dépend de la vérité de l’énonciation, spécialement des affirmations qui seraient fausses si le prédicat était attribué universellement. Voilà pourquoi Aristote éclaire son propos en ajoutant qu’“il n’y a pas d’affirmation où [en respectant la vérité] l’universel prédiqué s’attribue universellement”, c’est-à-dire où l’on utilise un prédicat universel que l’on attribue universellement, comme “tout homme est tout animal”. Il faudrait, conformément à ce qu’on a déjà dit, que ce prédicat animal et les singuliers qu’il contient, se prédisent des singuliers contenus sous homme. Cela ne peut être vrai, ni si le prédicat déborde du sujet, ni s’il est convertible avec lui. Il faudrait, en effet, que n’importe quel individu homme soit tous les animaux, ou tous les capables de rire. C’est incompatible avec la raison de singulier prise sous l’universel.

141- Dire qu’en vérité, “tout homme est susceptible de toutes les disciplines” ne constitue pas un contre-exemple: ce n’est pas “discipline”, en effet, qui est attribué à l’homme, mais bien “susceptible de disciplines”. Ce qui répugnerait à la vérité serait plutôt de dire “tout homme est tout susceptible de disciplines”.

142- La particule de l’universel négatif ou du partiel affirmatif, en revanche, ne s’oppose pas à la vérité lorsqu’elle est apposée près du prédicat, même s’il est préférable de la mettre à côté du sujet. Ce genre d’énonciation peut être vraie en certaines matières. Par exemple : “tout homme n’est aucune pierre”, ou “tout homme est quelque animal” sont des énonciations vraies. Mais “tout homme est tout animal”, est fausse quel que soit le domaine où elle est proférée. Il existe d’autres énonciations du même genre, toujours fausses, comme “quelque homme est tout animal” (dont la cause d’erreur est la même que “tout homme est tout animal”). Et celles qui leur ressembleraient seraient toutes fausses, toujours pour la même raison. En rejetant donc l’affirmation “tout homme est tout animal” le Philosophe donne à comprendre qu’il faut faire de même pour ses semblables.

Leçon 11 L’opposition entre l’énonciation vraie et l’énonciation fausse

143- Ensuite, Aristote explique la relation au vrai et au faux selon le type d’opposition

D’abord, l’opposition de l’universel au particulier

147- Ensuite, l’opposition de l’universel à l’universel

148- Ensuite, l’opposition de l’affirmation et de la négation du point de vue du vrai et du faux

D’abord quant aux contraires

149- Ensuite, quant aux contradictoires

150- Ensuite, quant aux contradictoires apparents qui ne le sont pas

D’abord, il énonce son intention

152- Ensuite, il prouve son propos

³⁷ *Traité de l’âme*, Livre II.

- 153- Ensuite, il élimine une source de doute possible
- 143- Ensuite, Aristote explique la relation au vrai et au faux selon le type d'opposition
D'abord, l'opposition de l'universel au partiel
Après avoir déterminé de l'opposition des énonciations en comparant les énonciations universelles aux indéfinies, le Philosophe traite ici de l'opposition des énonciations en comparant les universelles aux partielles. Nous pouvons observer, notons-le, une double opposition :
- 1° Une d'universel à partiel qu'il aborde en premier
 - 2° Une autre, d'universel à universel, par la suite
- 144- L'affirmative et la négative partielles n'ont pas d'opposition à proprement parler, parce qu'une opposition concerne un même sujet. Or, celui d'une énonciation partielle est un universel pris partiellement, non pour quelque singulier précis, mais de façon indéterminée pour n'importe lequel. C'est pourquoi, lorsqu'on affirme ou nie un attribut d'un universel pris partiellement, cette façon d'énoncer n'assure pas l'unité de sujet entre l'affirmation et la négation, condition pourtant requise à l'opposition entre les deux, avons-nous dit.
- 145- L'énonciation exprimant universellement l'universel s'oppose, dit-il, contradictoirement à celle qui ne signifie pas universellement, mais partiellement lorsque l'une est affirmative et l'autre est négative (soit l'universelle est affirmative et la négative partielle, soit l'inverse), comme "tout homme est blanc, pas tout homme n'est blanc". Les mots "pas tout" remplacent le signe de négative partielle, ce qui la rend équivalente à "quelque homme n'est pas blanc" ; de même que "aucun ne" équivaut à "pas un"³⁸ ou bien à "non quelqu'un", qui est le signe de l'universel négatif. D'où ces deux phrases "quelque homme est blanc" (qui est une affirmative partielle), et "aucun homme n'est blanc" (qui est une négative universelle), sont contradictoires.
- 146- La contradiction réside, en effet, dans la seule suppression de l'affirmation par la négation ; or, l'affirmative universelle est supprimée par la seule négation partielle, et rien d'autre n'est absolument exigé pour cela ; et l'affirmative partielle ne peut être supprimée que par une négative universelle, car nous avons déjà dit que l'affirmative partielle ne s'oppose pas directement à la négative partielle. En résumé donc, à une affirmative universelle s'oppose contradictoirement une partielle négative, et à une affirmative partielle, une négative universelle.
- 147- Ensuite, l'opposition d'universel à universel
L'affirmative universelle et la négative universelle sont contraires, dit-il, comme "tout homme est juste, aucun homme n'est juste". La seconde, en effet, non seulement supprime la première, mais encore, indique une distance extrême, en niant tout ce que pose l'affirmation ; or, cela relève de la notion de contrariété. Et c'est aussi pourquoi l'affirmative et la négative partielles sont comme des intermédiaires entre les contraires.
- 148- Ensuite, l'opposition de l'affirmation et de la négation du point de vue du vrai et du faux
D'abord quant aux contraires
L'affirmative universelle et la négative universelle étant contraires, il est impossible qu'elles soient vraies ensemble. Les contraires s'excluent l'un l'autre. Mais les partielles, qui s'opposent contradictoirement aux universelles contraires, peuvent se vérifier conjointement pour un

³⁸ Cf. note 36

même sujet. “Pas tout homme n’est blanc” s’oppose contradictoirement à “tout homme est blanc”, et “quelque homme est blanc” s’oppose contradictoirement à “aucun homme n’est blanc”. On remarque ce même type d’opposition dans la contrariété des choses : en effet, blanc et noir ne peuvent jamais coexister dans un même objet, tandis que l’absence de noir et de blanc peuvent le faire. Quelque chose peut être ni blanc ni noir, s’il est gris, par exemple. Et parallèlement, des énonciations contraires ne peuvent être vraies ensemble, tandis que leurs contradictoires, qui les excluent, peuvent l’être en même temps.

149- Ensuite, quant aux contradictoires

Notons que dans les contradictoires la négation ne fait rien de plus que d’exclure l’affirmation, nous l’avons dit plus haut. Ce qui se produit de deux façons :

1° Lorsque l’une d’elles est universelle et l’autre partielle.

2° Quand chacune des deux est singulière. La négation réfère alors nécessairement au même sujet (ce qui n’arrive pas dans les partielles et dans les indéfinies), et elle ne peut faire plus que supprimer l’affirmative. L’affirmative singulière contredit donc toujours la négative singulière, étant supposée l’identité de prédicat et de sujet.

Aussi Aristote ajoute-t-il que devant une contradiction d’universelles dont l’une est prise universellement, ou de singulières, toujours et nécessairement, l’une est vraie et l’autre fausse. Elles ne peuvent être vraies ensemble ou fausses en même temps, parce que le vrai n’est autre que de dire être ce qui est, ou n’être pas ce qui n’est pas, alors que le faux c’est dire être ce qui n’est pas ou ne pas être ce qui est³⁹.

150- Ensuite, quant aux contradictoires apparents qui ne le sont pas

D’abord, il énonce son intention

Les propositions indéfinies affirmatives et négatives, remarquons-le, s’opposent contradictoirement en raison de la présence d’un unique sujet sans déterminant spécial. L’affirmation et la négation semblent alors porter sur la même chose. Aussi le Philosophe précise-t-il contre cela, qu’un universel dit affirmativement et un négativement, mais sans être pris universellement, ne sont pas toujours l’un vrai et l’autre faux, mais ils peuvent être tous deux vrais. Il est à la fois vrai de dire “l’homme est blanc” et “l’homme n’est pas blanc”, ou “l’homme est honnête” et “l’homme n’est pas honnête”.

151- D’après Ammonios, certains contredirent Aristote, et soutinrent qu’il fallait toujours prendre la négative indéfinie pour une négative universelle. Ils avaient pour argument que l’indéfinie, comme elle est indéterminée, se juge en fonction de sa matière ; or, en elle-même, la matière se dégrade vers le plus mauvais. Par ailleurs, l’affirmative universelle est plus élevée que l’affirmative partielle. Ils en déduisent que l’affirmative indéfinie vaut une affirmative partielle et que la négative universelle, qui détruit le tout, est plus grossière que la négative partielle, qui supprime une partie, car une exclusion universelle est pire qu’une exclusion partielle. Et ils concluent que la négative indéfinie correspond à une négative universelle. Ils induisent aussi cette conclusion du fait que les philosophes, et Aristote lui-même, utilisent des négatives indéfinies comme des universelles, comme “il n’y a pas de mouvement en dehors des choses”⁴⁰, et “il n’y a pas plus

³⁹ *Métaphysique*, Livre IV.

⁴⁰ *Physiques*.

de cinq sens”⁴¹. Mais ces raisons ne sont pas concluantes. La première proposition affirmant que la matière, prise en elle-même, équivaut au pire, est une vérité platonicienne, qui ne distingue pas la privation de la matière. Pour Aristote, c’est faux ; le mal, la grossièreté, et toute autre marque d’un défaut, ne s’attribuent à la matière que par accident⁴². Il n’y a donc pas lieu de dire que l’indéfinie équivaut toujours au pire. Et même accordé que l’indéfinie soit nécessairement prise pour pire, cela n’implique pas qu’elle équivaille à une universelle négative. Dans le genre de l’affirmation, en effet, l’universelle affirmative l’emporte sur la partielle, car elle la contient, et de même dans le genre de la négation, la négative universelle est plus puissante. C’est en chaque genre qu’il faut noter le plus puissant, et non pas dans l’absolu. Étant à nouveau admis que la négative partielle soit la plus puissante à tout point de vue, l’argument ne serait cependant pas encore valide : l’affirmative indéfinie ne se confond pas avec l’affirmative partielle au motif qu’elle est plus mauvaise, mais parce qu’on affirme quelque chose d’un universel ou bien en raison de lui-même, ou bien en raison d’une de ses parties. Dans ce dernier cas, il suffit à la vérité que le prédicat convienne à une partie (ce qui est indiqué par un terme spécial), et c’est pourquoi la vérité de l’affirmative partielle suffit à la vérité de l’affirmative indéfinie. Pour la même raison, la vérité de la négative partielle suffit à celle de la négative indéfinie, car on peut tout autant nier quelque chose d’un universel ou bien en raison de lui-même, ou bien en raison de sa partie. Mais les philosophes utilisent parfois les négatives indéfinies à titre d’universelles lorsque le prédicat s’exclut de lui-même de l’universel, de même qu’ils utilisent les affirmatives indéfinies pour universelles, quand il se prédique par soi de l’universel.

152- Ensuite, il prouve son propos

Il s’appuie sur ce que tout le monde reconnaît. Tous admettent que l’affirmative indéfinie est vérifiée lorsque l’affirmative partielle est vraie. Or, on peut trouver deux affirmatives indéfinies, dont l’une inclut la négation de l’autre, comme des prédicats antithétiques : une telle opposition peut se présenter de deux façons :

1° Selon une contrariété parfaite, comme la vilenie, c’est-à-dire la malhonnêteté, s’oppose à la probité, c’est-à-dire à l’honnêteté, et la disgrâce, c’est-à-dire la difformité du corps, s’oppose à la beauté. Par conséquent, l’affirmative suivante : “l’homme est honnête” est vraie, car il existe quelque part un homme honnête, et pour la même raison, “l’homme est vil” est aussi vraie, car il existe quelque part un homme vil. Ces deux propositions, “l’homme est honnête, l’homme est vil” sont donc vraies ensemble. Mais à “l’homme est vil” fait suite “l’homme n’est pas honnête”, donc, “l’homme est honnête, l’homme n’est pas honnête” sont vraies ensemble. C’est aussi le cas, pour la même raison, de “l’homme est beau, l’homme n’est pas beau”.

2° Selon le parfait et l’imparfait, comme “se mouvoir” s’oppose à “avoir été mû”, et “devenir” à “être devenu”. À “devenir” fait suite, par conséquent, le “non-être” de ce qui devient, parmi les choses permanentes pour qui “être” est la perfection. Mais c’est différent pour des états successifs, dont l’être est imparfait. Ainsi, cette proposition “l’homme est blanc” est vraie car il existe quelque part un homme blanc. Pour la même raison, la proposition “l’homme devient blanc” est vraie lorsqu’un homme devient blanc. Mais elle implique la suivante : “l’homme n’est pas blanc”. Donc ces deux énoncés “l’homme est blanc, l’homme n’est pas blanc” sont vrais ensemble.

153- Ensuite, il élimine une source de doute possible

⁴¹ *Traité de l’âme.*

⁴² *Physiques*, Livre I.

“Spontanément”, c’est-à-dire à première vue, ces propos ne paraissent pas convenir. Si je dis que “l’homme n’est pas blanc”, je veux dire, semble-t-il, qu’“aucun homme n’est blanc”. Mais Aristote repousse l’objection en précisant que les deux ne signifient pas forcément la même chose et ne sont pas non plus toujours vraies ensemble, comme cela ressort de ce qu’on a dit.

Leçon 12 Unicité de l’opposition entre affirmation et négation

- 154- Ensuite, Aristote démontre que l’affirmation et la négation ne s’opposent qu’une à une
D’abord, il montre qu’à une seule affirmation s’oppose une seule négation
D’abord, il énonce son intention
- 156- Ensuite, il explique son propos
- 159- Ensuite, il conclut sur ce qu’il vient de dire
- 160- Ensuite, il explique ce qu’est une affirmation ou une négation unique
D’abord, il montre que l’unité n’est pas supprimée par une pluralité unifiée par la notion
- 161- Ensuite, l’unité est supprimée par la pluralité sous un même nom
D’abord, il énonce son intention
- 162- Ensuite, il illustre son propos
Ensuite, il le prouve
- 163- Ensuite, il infère un corollaire
- 154- Ensuite, Aristote démontre que l’affirmation et la négation ne s’opposent qu’une à une
D’abord, il montre qu’à une seule affirmation s’oppose une seule négation
D’abord, il énonce son intention
Après avoir distingué divers types d’oppositions entre les énonciations, le Philosophe entend maintenant démontrer qu’à une affirmation unique ne s’oppose qu’une seule négation.
- 155- Il est évident qu’une affirmation ne connaît qu’une seule négation. Il fut nécessaire, néanmoins, de le préciser car, d’après l’énumération des genres d’opposition, il semblait que deux négations pouvaient s’opposer à une affirmation. À cette affirmative “tout homme est blanc”, paraissent, en effet, s’opposer les négatives “aucun homme n’est blanc” et “quelque homme n’est pas blanc”. Mais à bien considérer l’énoncé “tout homme est blanc”, seul l’énoncé “quelque homme n’est pas blanc” le nie véritablement, car il se borne à le supprimer. On le voit à partir de l’équipollente “pas tout homme n’est blanc”. Tandis que la compréhension de l’universelle négative inclut la négation de l’universelle affirmative parce qu’elle contient la négative partielle, mais ajoute aussi quelque chose. Elle implique non seulement la suppression de l’universalité, mais encore de toutes les parties. Il est donc évident qu’il n’y a qu’une seule négation d’une affirmation universelle. C’est la même chose pour les autres propositions.
- 156- Ensuite, il explique son propos

Aristote s'explique d'abord par un raisonnement, puis par des exemples. Il se sert de ses propos précédents pour argumenter. Une négation s'oppose à une affirmation portant sur le même contenu ; on en conclut que la négation doit nier le prédicat exact que l'affirmation affirme, et pour le même sujet, qu'il soit un singulier ou bien un universel, et dans ce dernier cas, pris universellement ou non universellement. Or, cela ne peut se faire que d'une seule façon, lorsque la négation nie ce que l'affirmation soutient, et pas autrement. Donc, à une affirmation s'oppose une seule négation.

157- Il illustre ensuite son propos par des exemples :

1° Dans les singuliers. À cette affirmation "Socrate est blanc", seule s'oppose celle-ci "Socrate n'est pas blanc" en qualité d'exacte négation. Si cependant, se présentait un autre prédicat ou un autre sujet, la négation ne serait pas opposée, mais totalement hétérogène. "Socrate n'est pas musicien" ne s'oppose pas à "Socrate est blanc", ni non plus "Platon est blanc" à "Socrate n'est pas blanc".

2° Quand le sujet de l'affirmation est un universel pris universellement. À "tout homme est blanc", s'oppose exactement "pas tout homme n'est blanc", qui équivaut à une partielle négative.

3° Quand le sujet de l'affirmation est un universel pris partiellement. À "quelque homme est blanc", s'oppose précisément la négation, "aucun homme n'est blanc". "Aucun ... ne", en effet, équivaut à "pas un", c'est-à-dire "non quelque".

4° Quand le sujet de l'affirmation est un universel pris comme indéfini. À "L'homme est blanc", s'oppose l'exacte négation "l'homme n'est pas blanc".

158- C'est pourtant contraire, semble-t-il, à ce qu'on a dit plus haut : la négative indéfinie et l'affirmative indéfinie se vérifient en même temps ; or, une négation ne peut être vraie en même temps que son affirmative opposée, parce qu'on ne peut affirmer et nier la même chose. Répondons donc qu'ici, la négation réfère au même contenu que l'affirmation, ce qui peut se produire dans deux cas :

a) Quand on affirme quelque chose d'inhérent à l'homme en raison de sa notion même, (ce qui est se prédiquer par soi), et que la négation le nie précisément.

b) Quand on affirme quelque chose d'un universel en raison d'un de ses singuliers, et qu'on le nie de lui pour le même motif.

159- Ensuite, il conclut sur ce qu'il vient de dire

Il est clair désormais, après ce que nous avons dit, qu'à une affirmation s'oppose une négation, et que parmi les oppositions, certaines sont contraires et d'autres contradictoires. Nous avons déjà précisé quelles sont les unes et les autres. Aristote passe cependant sous silence la question des subcontraires, parce que, a-t-il dit, elles ne sont pas directement opposées. Il ajoute que les contradictions ne sont pas toutes vraies ou fausses ; contradiction se prend ici au sens large pour n'importe quelle opposition entre affirmation et négation. En effet, là où il y a véritablement contradiction, systématiquement, l'une sera vraie et l'autre fausse. Nous avons cependant déjà vu pourquoi cela ne se vérifie pas de certaines oppositions : elles ne sont pas contradictoires, mais contraires, et peuvent donc être fausses ensemble. Il peut aussi se faire que l'affirmation et la négation ne s'opposent pas exactement et soient ainsi conjointement vraies. Rappelons quand dans tous les cas, l'une est vraie et l'autre fausse : lorsqu'elles sont vraiment contradictoires.

160- Ensuite, il explique ce qu'est une affirmation ou une négation une

D'abord, il montre que l'unité n'est pas supprimée par la pluralité unifiée par la notion

Aristote a déjà expliqué, à dire vrai, comment l'énonciation ayant un seul sens est une. Néanmoins, celle qui attribue quelque chose à un universel pris universellement ou non, contient une pluralité de spécimens sous elle. Il entend donc établir que cela n'est pas un obstacle à son unité. Celle-ci n'est pas obérée, en effet, par la pluralité de contenu d'un universel dont la notion est une. Une affirmation ou une négation est une lorsqu'elle signifie un seul sens d'un seul terme, que ce sujet un soit un universel pris universellement, ou au contraire, qu'il soit pris partiellement ou de façon indéfinie, ou même comme singulier. Et il illustre les différents cas. Tout d'abord l'affirmative universelle une "tout homme est blanc" ainsi que la négative partielle qui le nie "pas tout homme n'est blanc". Puis il ajoute d'autres exemples explicites en eux-mêmes. Il émet finalement une condition requise à l'unité de chacune : que le prédicat blanc ait un seul sens. L'hétérogénéité au sein du prédicat empêcherait, en effet, l'unité de l'énonciation. Si la proposition universelle est une, alors qu'elle contient une collection de singuliers, c'est que le prédicat n'est pas attribué aux divers singuliers pris un à un séparément, mais parce qu'ils partagent tous un même sens.

161- Ensuite, l'unité est supprimée par la pluralité de sens sous un même nom

D'abord, il énonce son intention

La seule unité nominale ne suffit pas à l'unité de l'énonciation. Lorsqu'un même nom est imposé à deux réalités dépourvues d'unité entre elles, il n'y a pas d'unité d'affirmation. Les propos d'Aristote : « à partir desquels ne se produit pas une unité » peuvent s'entendre de deux façons :

1° Soit cela ne concerne pas les contenus multiples réunis sous un seul universel, comme "homme" et "cheval" sous "animal". Le nom "animal", en effet, signifie les deux, non pas selon qu'ils font nombre et sont différents l'un de l'autre, mais parce qu'ils partagent une même nature générique.

2° Soit plus probablement, il ne s'agit pas du fait que plusieurs parties forment une unité, qu'elles soient d'ordre rationnel, comme le genre et différence qui sont membres de la définition ou qu'elles s'intègrent dans un composé quelconque, comme les pierres et le bois construisent une maison.

Lorsque c'est un tel prédicat que l'on attribue, l'unité de l'énonciation exige que la pluralité qu'il exprime, se retrouve dans l'un des deux modes d'unité ci-dessus. La seule unité du son vocal ne suffirait pas, sauf si c'est à lui que s'adresse le prédicat ; une unité verbale est alors satisfaisante, comme dans "chien est un nom".

162- Ensuite, il illustre son propos

Si l'on impose le terme "tunique" à signifier l'homme et le cheval et que l'on dise : "la tunique est blanche", nous n'aurons d'unité ni de l'affirmation ni de la négation. Aristote le prouve avec cette raison. Si "tunique" signifie l'homme et le cheval, il revient au même de dire "la tunique est blanche" et "l'homme est blanc et le cheval est blanc". Or, l'expression "l'homme est blanc et le cheval est blanc" a plusieurs sens et contient plusieurs énonciations. Il en va donc de même de "la tunique est blanche", si elle signifie séparément homme et cheval. Si au contraire, elle en faisait les composants d'une même chose, cela ne voudrait rien dire car il n'existe pas de réalité constituée d'un homme et d'un cheval. Quand on dit que "la tunique est blanche" revient au même que "l'homme est blanc et le cheval est blanc", on ne doit pas le comprendre en termes de vérité et de fausseté. La copulative "l'homme est blanc et le cheval est blanc" ne saurait être vraie

que si chacun des deux membres l'est aussi, tandis que "la tunique est blanche", telle qu'on l'entend à présent, peut être vraie même si l'un des deux est faux. Il serait inutile, autrement, d'articuler en plusieurs propositions pour résoudre les sophismes. Mais cela doit se comprendre en termes d'unité et de multiplicité. Dans "l'homme est blanc et le cheval est blanc" on ne repère pas, en effet, de réalité unique à laquelle attribuer le prédicat ; il n'y en aura donc pas davantage dans "la tunique est blanche".

163- Ensuite, il infère un corollaire

Les affirmations et les négations qui utilisent un sujet équivoque, ne sont pas obligatoirement l'une vraie et l'autre fausse, puisque la négation peut nier autre chose que ce que l'affirmation affirme.

Leçon 13 La question de l'énonciation au futur

164- Ensuite, Aristote soulève un doute et le résout

D'abord, il propose une différence

170- Ensuite, il prouve la différence

D'abord, il prouve son propos par l'absurde

D'abord, il montre qu'on ne peut pas toujours déterminer la vérité des futurs singuliers

D'abord, une première raison

173- Ensuite, une seconde raison

175- Ensuite, il montre qu'il est impossible que les deux opposés ne soient pas vrais

D'abord, il énonce son intention

Ensuite, il prouve son propos par deux arguments

D'abord, le premier argument

Ensuite, le second argument

164- Ensuite, Aristote soulève un doute et le résout

D'abord, il propose une différence

Après avoir traité de l'opposition des énonciations, et avoir montré comment le vrai et le faux divisent les énonciations opposées, le Philosophe s'enquiert ici d'un sujet qui pourrait poser problème : les conclusions précédentes valent-elles indistinctement pour toutes les énonciations ou non ? Il commence par faire une différence.

165- Rappelons qu'il a déjà énuméré trois sortes de division des énonciations :

1° Selon l'unité. L'énonciation est une purement et simplement ou une par conjonction

2° Selon la qualité. L'énonciation est affirmative ou négative

3° Selon la quantité. Certaines énonciations sont universelles, d'autres, partielles, d'autres encore, indéfinies, et d'autres enfin, singulières

- 166- Il propose ici une quatrième division des énonciations, selon le temps. Les unes traitent du présent, d'autres du passé, et d'autres du futur. Cette division peut d'ailleurs se rattacher à ce qui a été dit plus haut : il est nécessaire que toute énonciation provienne d'un verbe ou d'un cas du verbe. Or, le verbe connote le temps présent tandis que les cas du verbe connotent le passé ou le futur. On peut aussi formuler une cinquième division selon la matière, en fonction du rapport du prédicat au sujet. Un prédicat inhérent par soi au sujet qualifie l'énonciation "en matière nécessaire" ou "naturelle" comme "l'homme est animal" ou "l'homme est capable de rire". Si, en revanche, le prédicat est de soi incompatible avec le sujet, parce qu'il exclut sa notion, l'énonciation sera "en matière impossible" ou "incompatible" comme "l'homme est un âne". Si, toutefois, l'attribution du prédicat au sujet est intermédiaire, sans que le prédicat soit en lui-même incompatible avec le sujet, mais sans lui être non plus inhérent par soi, l'énonciation est dite être "en matière possible" ou "contingente".
- 167- Selon le type de distinction retenu, le jugement de vérité et de fausseté n'est pas partout le même. Le Philosophe conclut de ces prémisses que "dans ce qui est", c'est-à-dire dans les propositions au présent, et "dans ce qui fut", c'est-à-dire dans les énonciations au passé, l'affirmation ou la négation doit être assurément vraie ou fausse. Cela varie, cependant avec la quantité de l'énonciation ; lorsque quelque chose est prédiqué universellement de sujets universels, il y a toujours une énonciation vraie, que ce soit l'affirmative ou la négative, et une opposée fausse. Or, on sait déjà que la négation d'une énonciation universelle prédiquée universellement, forme une négative non pas universelle mais partielle. Réciproquement, l'universelle négative ne nie pas directement l'affirmative universelle, mais l'affirmative partielle. Dans ces deux cas, toujours, disons-nous, l'une d'elles est vraie et l'autre fausse en quelque matière que ce soit. Cette raison vaut aussi pour les énonciations singulières, qui s'opposent également contradictoirement, comme nous l'avons vu. Mais là où l'attribut ne se prédique pas universellement de l'universel, la vérité de l'une et la fausseté de l'autre n'est pas systématique, car, comme on sait, elles peuvent être vraies toutes les deux à la fois.
- 168- Il en est bien ainsi pour les propositions au passé ou au présent, mais pour celles au futur, il en va comme pour les oppositions universelles prises universellement ou non. En matière nécessaire, en effet, toute affirmative est assurément vraie, dans le futur comme dans le passé ou le présent, et la négative est fausse. En matière impossible, c'est le contraire. En matière contingente, en revanche, les universelles sont fausses et les partielles, vraies, dans le futur comme dans le passé et le présent. En matière indéfinie, enfin, les deux sont vraies ensemble, dans le futur, le présent ou le passé.
- 169- Mais pour les singulières futures, ce n'est pas la même chose. Des propositions passées et présentes, l'une des deux opposées est déterminément vraie et l'autre fausse, quelle que soit la matière, mais pour les singulières futures, cela n'est pas systématique. Nous parlons ici, certes, de matière contingente ; en matière nécessaire et impossible, les futures singulières se comportent comme les présentes et les passées. Aristote ne l'a pas précisé car elle caractérise en propre les singuliers, qui adviennent de façon fluctuante, alors que les attributs inhérents ou incompatibles par soi s'attribuent aux singuliers sous une raison d'universel. La discussion présente porte donc exclusivement sur cela : savoir si, dans les énonciations singulières futures en matière contingente, il est nécessaire qu'une des opposées soit obligatoirement vraie et l'autre fausse.
- 170- Ensuite, Aristote démontre cette différence
D'abord, il le fait par l'absurde
D'abord, on ne peut pas toujours déterminer la vérité des futurs singuliers
D'abord, une première raison

Dans les singuliers futurs, on ne peut pas toujours attribuer avec précision la vérité à l'une des deux opposées pour deux raisons. La première est une conséquence logique : si toute affirmation ou négation est systématiquement vraie ou fausse, pour les singulières futures comme pour les autres, il en découle que tout doit obligatoirement être ou ne pas être. Ce qu'il établit ainsi : supposons deux personnes ; l'une affirme l'existence future de quelque chose, par exemple que Socrate courra, tandis que l'autre soutient que cela ne se fera pas. Si l'on retient la prémisse précédente, à savoir que, dans les singulières futures, lorsque l'une des deux opposées, affirmative ou négative, est vraie, seule celle-ci doit dire vrai, et non pas les deux, alors, les propositions singulières futures, affirmative et négative, ne pourront être vraies en même temps, car cela ne se produit que pour les indéfinies. Du fait, donc, qu'une des deux doive dire vrai, il s'ensuit qu'être ou non-être est déterminé. Aristote le prouve. Les deux propositions suivantes s'impliquent réciproquement : "si la proposition est vraie alors, la chose est comme on le dit". Il poursuit avec un exemple : "s'il est vrai de dire que c'est blanc", il s'ensuit nécessairement que la chose est telle ; et s'il est vrai de le nier, alors, inévitablement, elle n'est pas ainsi. Et réciproquement, car si la chose est ainsi, ou si elle ne l'est pas, il est vrai de l'affirmer ou de le nier. Le faux est objet d'une même réciprocité, car si l'on se trompe en disant le faux, il s'ensuit nécessairement que la chose n'est pas comme on l'affirme ou le nie ; et inversement, si la chose n'est pas comme on l'affirme ou le nie, en affirmant ou en niant, on se trompe donc inéluctablement.

171- Voici donc le ressort de cette argumentation. S'il est nécessaire que toute singulière future affirmative ou négative soit vraie ou fausse, toute personne qui affirme ou nie, dit déterminément le vrai ou le faux, et par conséquent, tout est ou bien n'est pas. Donc, pour toute affirmation ou négation assurément vraie, il est nécessaire qu'assurément, toutes choses soient ou ne soient pas. Il en conclut que toutes les choses sont nécessairement, ce qui élimine trois genres de contingents.

172- Car certains phénomènes arrivent rarement ; ils se produisent par hasard ou fortuitement. D'autres, au contraire, sont ambivalents, parce qu'ils ne penchent pas plus d'un côté que de l'autre ; ils font l'objet d'un choix. D'autres encore surviennent la plupart du temps, car ils sont l'effet de la nature, comme l'homme qui blanchit avec l'âge. Or, si tout advenait par nécessité, rien de cela ne serait contingent. C'est pourquoi Aristote dit que "rien n'est", à propos de la permanence même des choses durables de façon contingente ; "ni n'advient", concernant la production d'effets causés de façon contingente ; "ni par hasard", au sujet d'événements marginaux ou rares ; "ni de façon ambivalente", pour ceux qui sont à égalité devant l'alternative être ou ne pas être, et ne sont déterminés à aucun des deux, ce qu'il indique en ajoutant "ni ne sera, ni ne sera pas". Concernant les phénomènes orientés vers un résultat plutôt que l'autre, nous pouvons assurément dire en vérité que ceci sera ou ne sera pas, comme le médecin pronostique vraiment qu'un convalescent va guérir, même si par hasard, à la suite d'un contretemps, son rétablissement est compromis. Le Philosophe ajoute pour cette raison, que "celui qui avancera plus tard, n'avance pas"⁴³. De celui qui est déterminé à avancer, on peut vraiment dire qu'il avance, même si son avancée est accidentellement stoppée. Mais d'un phénomène ambivalent, qui n'est déterminé ni à l'une ni à l'autre option, on ne peut assurer déterminément ni qu'il sera, ni qu'il ne sera pas. En quoi l'hypothèse d'Aristote ne laisse pas place à l'ambivalent, c'est ce qu'il développe. Si toute affirmation ou négation est déterminément vraie, ajoute-t-il, alors, celui qui affirme ou celui qui nie, doit dire le vrai,

⁴³ *De la génération*, Livre II.

ce qui écarte l'ambivalent. Ce dernier, en effet, est indifférent à l'alternative de devenir ou de ne pas devenir, et ne tend pas plus vers l'un que vers l'autre. Notons que le Philosophe n'exclut pas expressément ici le contingent fréquent, pour deux raisons :

1° Parce qu'en vérité, un tel contingent n'empêche pas qu'une des deux énonciations opposées soit assurément vraie et l'autre fausse, avons-nous dit.

2° Parce qu'en éliminant le contingent rare, qui arrive par hasard, on enlève à sa suite le contingent fréquent. L'événement fréquent ne diffère en rien de celui qui arrive rarement, mise à part une moindre défaillance.

173- Ensuite, une seconde raison par réduction à l'absurde

Si la vérité et l'erreur étaient identiques au présent comme au futur, alors, tout énoncé actuellement vrai, a aussi été vrai, lorsqu'il fut dit au futur, comme il l'est actuellement au présent. Il est assurément vrai de dire, par exemple, qu'en ce moment un individu est blanc ; donc auparavant, c'est-à-dire avant d'être devenu blanc, il était vrai de dire qu'il sera blanc. Mais une même raison vaut, semble-t-il pour le proche et pour le lointain. Donc, s'il fut vrai de dire la veille, qu'il sera blanc, alors, il a toujours été vrai de dire de tout ce qui a été fait, qu'il sera. Or, s'il est toujours vrai de dire qu'un événement est présent, ou qu'il sera prochainement, il ne peut ni ne pas être, ni ne pas devoir être plus tard. La raison est évidente : il est incompatible de dire en vérité que quelque chose est et qu'il n'est pas. En effet, la définition du vrai inclut qu'existe ce que l'on dit. En supposant donc vrai un énoncé présent ou futur, il ne saurait y avoir absence de quelque chose actuellement ou dans le futur. Mais, ne pas pouvoir ne pas devenir équivaut à être impossible de ne pas devenir. Et être impossible de ne pas devenir veut dire devenir nécessairement, comme on le verra mieux par la suite⁴⁴. Par conséquent, tous les événements futurs, doivent nécessairement advenir. En outre, plus rien ne sera ni ambivalent, ni fortuit, car le fruit du hasard n'est pas nécessaire, mais des plus rare. Or, cela ne tient pas ; donc la première proposition "tout ce qui est actuellement vrai, il fut vrai de dire qu'il sera assurément", est fausse.

174- Pour le voir, nous devons considérer que le vrai signifie ce qu'on dit être ; ce qui est, est donc vrai de la façon qu'il a d'être. Or, au présent, ce qui est a d'être en lui-même, et c'est pourquoi on peut vraiment dire de lui qu'il est. Mais au futur, quelque chose sera et n'est pas encore en lui-même ; il est cependant comme "dans sa cause" de trois façons :

1° Soit il en découle de toute nécessité ; il a alors un être déterminément dans sa cause, et l'on peut dire assurément de lui qu'il sera.

2° Soit la cause incline à son effet, mais peut en être empêchée ; l'effet est aussi déterminément dans sa cause, mais de façon meuble ; nous pouvons alors vraiment dire de lui "cela sera", mais sans certitude totale.

3° Soit l'effet est purement en puissance dans sa cause, et n'est pas déterminée à être plutôt qu'à ne pas être ; on ne peut donc en aucune manière dire assurément qu'il sera, mais seulement qu'il sera ou ne sera pas.

175- Ensuite, Aristote démontre qu'il est impossible qu'aucun des deux opposés ne soient vrai
D'abord, il énonce son intention

⁴⁴ *Traité de l'interprétation*, Livre II.

La vérité n'est pas totalement absente des singuliers futurs opposés. Comme il est faux de dire à leur propos que l'un est assurément vrai, il est aussi faux de prétendre qu'aucun des deux n'est vrai, comme si nous disions "il ne sera ni ne sera pas".

Ensuite, il prouve son propos par deux arguments

D'abord, le premier argument

L'affirmation et la négation divisent le vrai et le faux, leur définition le montre à l'évidence : en effet, le vrai n'est rien d'autre qu'"être ce qui est", ou "ne pas être ce qui n'est pas" ; et le faux n'est rien d'autre qu'"être ce qui n'est pas" ou "ne pas être ce qui est". C'est pourquoi, à une affirmation fautive répond une négation vraie et réciproquement. Mais d'après ce qu'on vient de dire, une affirmation fautive comme "cela sera", autoriserait une négation qui ne serait pas vraie non plus ; elle pourrait aussi paraître fautive sans que l'affirmation soit vraie pour autant. Notre proposition "les deux opposés sont dépourvus de vérité" sera donc impossible.

Ensuite, le second argument

Lorsqu'on dit quelque chose de vrai, alors ce qu'on dit est ; par exemple, s'il est vrai de dire qu'un objet est grand et blanc, alors, il est les deux. Et au futur comme au présent. "Être demain" s'impose, par exemple, s'il est vrai de dire que "cela sera demain". Mais si la proposition précédente "il ne sera ni ne sera pas" est vraie, nécessairement, notre objet ne sera ni advenu ni pas advenu dans le futur. C'est contraire à la notion d'ambivalence. L'ambivalent, se rattache aux deux éventualités, comme "il y aura une bataille navale demain, ou il n'y en aura pas". Nous tombons dans la même incohérence que précédemment.

Leçon 14 Incohérences dans la cohabitation du vrai et du faux

176- Ensuite, Aristote développe la nature des impossibilités

D'abord, il annonce les impossibilités

177- D'abord, il propose les inconvénients

178- Ensuite, ces inconvénients font suite à la position précédente

D'abord, ces inconvénients font suite à un possible

179- Ensuite, ces inconvénients font suite, même sans ce possible

180- Ensuite, ces inconvénients sont impossibles

D'abord, il le montre par une raison

D'abord, dans les choses humaines

181- Ensuite, dans les autres domaines

182- Ensuite, par un exemple sensible

176- Ensuite, Aristote développe la nature des impossibilités

D'abord, il les annonce

Le Philosophe vient de démontrer par réduction à l'absurde, que le vrai et le faux assurés n'habitent pas à équivalence en chacun des deux singuliers futurs opposés, comme il l'avait fait précédemment pour les autres énonciations. Il aborde maintenant les incohérences auxquelles conduirait la présence de ces impossibles.

177- D'abord, il énonce les incohérences

Si l'on soutenait que, dans les singuliers, une des deux énonciations opposées doit être assurément vraie et l'autre fautive, à l'instar des universels où rien de ce qui devient n'est ambivalent, mais tout est et devient par nécessité, deux incohérences s'en suivraient :

1° Il n'est plus utile de prendre conseil sur quoi que ce soit. Aristote a prouvé que le conseil ne porte pas sur le nécessaire mais seulement sur le contingent qui peut être et ne pas être⁴⁵.

2° Toutes les actions humaines, qui répondent à une finalité, (le commerce, par exemple, qui vise à acquérir des richesses), seront superflues. Si tout advient par nécessité, ce dont nous avons l'intention se produira que nous agissions ou non. Mais c'est contraire aux projets humains, où l'on voit chacun prendre conseil et négocier afin d'atteindre, en agissant ainsi, tel résultat, alors qu'en s'y prenant autrement, c'est autre chose qui surviendrait.

178- Ensuite, ces incohérences découlent de la position précédente

D'abord, ces incohérences découlent de la position d'une possibilité

Il n'est pas impossible que, mille ans auparavant, quand rien n'a encore été prévu ni préparé parmi les hommes, concernant des événements actuels, une personne ait prédit que "cela sera", que "telle cité sera renversée" par exemple, alors qu'une autre aura soutenu que "cela ne se fera pas". Mais si toute affirmation ou négation est assurément vraie, il est nécessaire que l'une des deux personnes aie déterminément dit le vrai ; donc l'une des deux occurrences est obligatoirement advenue par nécessité. La même raison vaut dans tous les autres cas, et tout se produit nécessairement.

179- Ensuite, ces incohérences découlent même en l'absence de possibilité

Si quelqu'un affirme que tel événement se produira, le fait qu'une autre personne l'ait nié ou non ne changera rien à son existence ou à sa venue. Il se produira de telle façon, qu'on l'ait nié ou pas. Le cours des choses n'est pas modifié par nos affirmations ou nos négations, au point que cela soit ou ne soit pas. La vérité de notre énonciation n'est pas la cause de l'existence des choses, mais c'est plutôt l'inverse. De même, peu importe à la réalisation de ce que nous entreprenons maintenant, que ce fut affirmé ou nié mille ans auparavant, ou à quelque époque antérieure que ce soit. Ainsi donc, si dans le passé, la vérité d'une énonciation était telle que l'une des deux opposées fut nécessairement dite en vérité, et que par conséquent, ceci devait obligatoirement être ou advenir, alors, chaque événement se produirait comme par nécessité. Aristote en donne la raison : en supposant qu'il est vrai de dire que quelque chose sera, cet événement ne pourra pas ne pas être dans le futur. En supposant vrai, par exemple, qu'il y ait un homme, il ne pourra pas ne pas y avoir d'animal rationnel mortel. Or, c'est ce que l'on veut dire en affirmant qu'on se prononce en vérité, à savoir que cela se produira comme on l'a dit. Le rapport entre ce qu'on dit maintenant des choses et ce qu'elles seront dans le futur, est le même qu'entre ce qu'on avait dit auparavant, et ce qui se passe ou

⁴⁵ *Éthique*, Livre III.

s'est passé. Tout est alors arrivé, arrive et arrivera nécessairement, car à propos de ce qui se produit maintenant dans le présent ou dans le passé, il était nécessairement vrai d'avoir dit autrefois qu'il serait dans le futur.

180- Ensuite, ces incohérences sont impossibles

D'abord, il le montre par une raison

D'abord, dans les choses humaines

L'homme paraît manifestement être le principe de son futur, qu'il gère quasiment comme maître de ses actes et ayant pouvoir d'agir ou non. Ôté ce principe, à dire vrai, on détruit tout l'ordre des affaires humaines, ainsi que l'ensemble des principes de la philosophie morale. Sans lui, tant la persuasion, que la menace, la punition ou la rémunération, dont nous nous servons pour inviter les hommes à faire le bien, et éviter le mal, perdent toute leur raison d'être ; la science politique est également éliminée en son entier. Le Philosophe prend donc pour principe manifeste que l'homme est principe de son futur ; or, il ne l'est qu'en prenant conseil et en agissant. Les êtres qui s'exécutent sans consultation n'ont pas la maîtrise d'actes conformes à un jugement libre sur ce qu'il convient de faire, mais sont agis par instinct naturel, comme c'est patent chez les bêtes. Il est donc impossible de conclure, comme plus haut, qu'il n'est pas nécessaire de négocier ni de prendre conseil ; et impossible, par conséquent, de soutenir la prémisse d'où découle cette conclusion, à savoir que tout advient par nécessité.

181- Ensuite, dans les autres domaines

Aristote démontre la même conclusion dans les autres domaines. Chacun voit, en effet, que parmi les événements naturels, certains ne sont pas toujours en acte ; il leur arrive donc d'être et de ne pas être. Autrement, ou bien ils seraient de toujours, ou bien ne seraient jamais. Or, ce qui n'est pas, commence à être quelque chose en le devenant, comme, ce qui n'est pas blanc, commence d'être blanc en devenant blanc. Mais s'il ne devient pas blanc, il demeure non-être blanc. Donc, aux choses qui peuvent être ou ne pas être, il arrive aussi de devenir et de ne pas devenir. De tels êtres, donc, ne sont ni ne deviennent par nécessité, mais ont une potentialité naturelle, qui produit leur devenir et leur non-devenir, comme leur être et leur non-être.

182- Ensuite, par des exemples tangibles

Supposons un vêtement neuf ; il peut évidemment se déchirer. Rien, en vérité, ne l'empêche, ni du côté de l'agent, ni du côté du patient. Aristote profite de la possibilité de déchirure, pour prouver la possibilité qu'il ne se déchire pas, comme il a prouvé auparavant que deux opposées indéfinies, bien qu'elles fussent contraires, pouvaient être vraies ensemble. De même, en effet, qu'il est possible que cette veste se déchire, de même peut-elle se froisser, c'est-à-dire se friper avec le temps. Mais si elle est froissée, elle n'est pas déchirée ; les deux sont donc possibles, à savoir qu'elle se déchire et qu'elle ne se déchire pas. Il élargit sa conclusion aux autres futurs, qui ne sont pas toujours en acte, mais en puissance. Il est manifeste qu'aucun n'est ni ne devient par nécessité. Certains d'entre eux, néanmoins, demeurent ambivalents, et ne se prête pas plus à l'affirmation qu'à la négation ; mais chez d'autres, l'une des deux éventualités se produit la plupart du temps, bien qu'il arrive aussi parfois que l'autre soit vraie, et non la première, pourtant plus fréquente.

183- Il faut néanmoins considérer, avec Boèce dans son *Commentaire*, que, sur ce sujet du possible et du nécessaire, les uns et les autres sont d'opinions différentes. Certains comme Diodore, les ont classés selon leur degré d'éventualité ; il pensait qu'était impossible ce qui ne serait jamais, nécessaire ce qui serait toujours, et possible ce qui serait parfois et parfois ne serait pas. Les stoïciens, quant à eux, les ont

rangés en fonction de l'empêchement extérieur. Est nécessaire, d'après eux, ce que rien ne peut empêcher d'être vrai, impossible qui sera toujours privé de vérité, et possible ce qui peut être empêché ou pas. Mais ni l'une ni l'autre division ne semblent convenir. La première est a posteriori : quelque chose, en effet, n'est pas nécessaire parce qu'il sera toujours, mais c'est plutôt l'inverse, il sera toujours parce qu'il est nécessaire, et il en va de même pour les autres occurrences. Le second motif est extrinsèque et comme par accident. Quelque chose, en effet, n'est pas nécessaire parce qu'il n'a pas d'empêchement, mais c'est parce qu'il est nécessaire qu'il ne peut être empêché. Et c'est pourquoi d'autres donnèrent de meilleurs critères fondés sur la nature des choses. Est dit nécessaire ce qui est totalement déterminé par nature à être, impossible ce qui est totalement déterminé à ne pas être, et possible ce qui n'est pleinement déterminé ni à l'un ni à l'autre, qu'il penche plus d'un côté que de l'autre, ou qu'il soit équivalent pour chacun des deux, et qu'on qualifie alors de contingent indifférent. C'est la position que Boèce attribue à Philon, mais qui est précisément la pensée d'Aristote sur le sujet. Il rattache les notions de possibilité et de contingence au constat que nous prenons conseil pour ce qui dépend de nous, et au fait que la matière est en puissance aux deux opposés dans son domaine.

- 184- Or, cette raison est insuffisante, semble-t-il. Les corps corruptibles, en effet, sont composés de matière potentiellement apte à être et ne pas être, mais les corps célestes sont, eux aussi, en puissance à des lieux différents, et pourtant rien chez ces derniers n'est contingent, mais tout advient par nécessité. Il nous faut donc préciser que l'ambivalence de la matière aux deux issues, globalement parlant, ne justifierait la contingence, qu'en ajoutant que la puissance active n'est pas non plus totalement déterminée à l'unité ; si par contre, celle-ci était sujette à un déterminisme tel que rien ne pourrait s'y opposer, elle réduirait nécessairement à l'acte la puissance passive de la même façon.
- 185- Certains, forts de cela, soutinrent que la puissance dans les choses naturelles, relève de la nécessité d'une cause déterminée à l'unité, qu'ils nommaient "destin". Parmi eux, les stoïciens, supposant que tout événement en ce monde a une cause, et que, la cause posée, l'effet suit nécessairement, conçurent le destin comme une série ou un concours de causalités. Comme la cause par soi ne suffit pas, ils définissent une notion de cause unique suffisante regroupant plusieurs causes convergentes. Ils en concluaient que tout advient par nécessité.
- 186- Aristote résout le problème en s'attaquant à chacune des deux propositions en question⁴⁶. Tout ce qui devient n'a pas toujours de cause, dit-il, mais seulement ce qui est par soi. L'événement par accident n'a pas de cause, parce qu'il n'est pas un être à proprement parler, mais penche plutôt du côté du non-être, comme Platon lui-même le pensait. Être musicien a bien une cause, ainsi qu'être blanc, mais le fait "blanc être musicien" n'en a pas, et cela vaut pour tout autre phénomène de ce genre. Il est également faux de prétendre que la seule présence d'une cause suffit à ce que son effet advienne obligatoirement. Aucune cause, en effet, (même suffisante) n'est telle que son effet ne puisse être empêché. Le feu, par exemple, suffit à causer la combustion du bois ; mais celle-ci peut être combattue en versant de l'eau.
- 187- Si chacune de ces deux propositions était vraie, il s'ensuivrait infailliblement que tout arriverait avec nécessité. Si tout effet avait une cause, celui prévu pour dans cinq jours, ou peu importe quand, devrait se rattacher à une cause première, et l'on pourrait dès lors remonter jusqu'à la cause actuellement présente, ou même déjà passée. Si en outre, la cause posée, l'effet survenait inévitablement, alors cette nécessité parcourrait toute la chaîne des causes jusqu'à l'effet dernier. Par exemple : "s'il mange du sel, il aura soif : s'il a soif, il sortira de

⁴⁶ *Métaphysique*, Livre VI.

la maison pour boire : s'il sort de la maison, il sera tué par des brigands. Donc, comme il a déjà mangé du sel, il est nécessaire qu'il soit tué". C'est pour exclure cela, qu'Aristote démontre la fausseté des deux propositions, avons-nous dit.

- 188- Mais là contre, certains objectèrent que tout ce qui est par accident se réduit à un par soi. L'effet par accident doit donc se rattacher à une cause par soi. Ils n'ont pas prêté attention au fait que ce qui est par accident se réduit au par soi dans la mesure où cela affecte ce qui est par soi, comme "musicien" qualifie Socrate, et tout accident, un sujet existant par soi. De même, tout ce qui advient par accident dans un effet se juge au regard de l'effet par soi. Celui-ci, pour ce qu'il est par soi, possède une cause par soi, et pour ce qui lui revient par accident, n'a pas de cause par soi, mais une cause par accident. L'effet doit en effet entretenir une relation de proportion avec sa cause⁴⁷.
- 189- Ignorant la distinction entre effet adventice et par soi, d'autres ont tenté de rattacher tous les événements en ce bas-monde à une cause par soi, qu'ils conçurent comme une vertu des corps célestes dont ils firent le siège du destin. Le destin, disaient-ils, n'est autre que la force de la configuration des astres. Mais cette cause ne saurait provoquer avec nécessité tout ce qui est agi. Beaucoup de choses, en effet, sont le fruit de l'intellect et de la volonté, qui par soi et directement, échappent à l'influence des astres. L'intelligence ou la raison ainsi que la volonté rationnelle, ne sont pas les actes d'un organe corporel⁴⁸, il leur est donc impossible d'être directement sous domination céleste. Une force physique ne peut, en effet, agir par soi que sur une réalité matérielle. Les facultés de sensation, en revanche, parce qu'elles sont les actes d'organes corporels, sont soumises par accident à l'action des corps célestes. C'est pourquoi le Philosophe associa l'opinion selon laquelle la volonté de l'homme est assujettie au mouvement du ciel à celle que l'intellect ne diffère pas du sens⁴⁹. Indirectement, cependant, les forces astrales réagissent sur l'intelligence et la volonté, dans la mesure où elles s'appuient sur les facultés sensibles. Mais il est manifeste que les stimuli des facultés sensibles n'exercent pas de sujétion sur la raison et la volonté. L'homme qui lutte contre ses passions est, en effet, sujet à des désirs déréglés, mais ne leur donne pas suite, comme le montre le Philosophe⁵⁰. Il n'y a donc aucune nécessité issue des forces célestes dans les événements provoqués par la raison et la volonté. Il n'y en a pas davantage dans les phénomènes physiques de réalités corruptibles, où beaucoup de choses se passent par accident. Or, l'effet par accident ne peut se rattacher à une cause par soi telle qu'une force naturelle, parce que cette dernière est déterminée à l'unité, alors que ce qui est par accident n'est pas un. Aussi a-t-on dit plus haut que l'énonciation "Socrate est blanc musicien" n'est pas une, parce qu'elle ne signifie pas une seule chose. C'est pourquoi souvent, ajoute Aristote, des phénomènes dont on observe les signes dans le ciel, comme par exemple l'orage et la tempête, ne se produisent pas parce qu'ils en ont été fortuitement empêchés⁵¹. Et, même si cet empêchement, considéré en lui-même, se rattache aussi à une cause céleste quelconque, cependant, leur rencontre parce qu'elle est accidentelle, ne peut se réduire à une cause agissant par nature.
- 190- Notons tout de même que l'intellect peut considérer ce qui est par accident avec une certaine unité, comme "le blanc est musicien", qui, bien qu'il ne s'agisse pas d'une unité en soi, est vu dans l'unité par l'intelligence, dans la mesure où cela forme une énonciation une par

⁴⁷ *Physiques*, Livre II ; *Métaphysique*, Livre V.

⁴⁸ *Traité de l'âme*.

⁴⁹ *Traité de l'âme*.

⁵⁰ *Éthique à Nicomaque*, Livre VII.

⁵¹ *Du sommeil et de la veille*.

composition. Il peut donc se faire qu'un événement par accident et fortuit en lui-même, réponde à une intention préconçue. Une rencontre entre deux esclaves en un lieu quelconque, par exemple, peut leur sembler inopinée et fortuite, puisque chacun ignorait ce que ferait l'autre ; mais elle peut cependant être voulue du maître, qui les envoya tous deux dans le dessein qu'ils se rencontrent à cet endroit précis.

191- Pour cette raison, certains ont voulu que tout, dans ce monde, même ce qui semble fortuit ou hasardeux, soit agi en dernier ressort par la providence divine, de qui, à les entendre, dépend le destin. Mais il y eut des sots pour le nier parce qu'ils concevaient l'intellect divin à la mesure du nôtre, qui ne connaît pas les singuliers. Or, c'est faux : l'intellect divin et son vouloir ne sont autres que son être même. Et, de même que son être a le pouvoir d'embrasser tout ce qui est d'une façon ou d'une autre, à titre de participation, de même aussi, son intellect et son intellection comprennent toute connaissance et tout connaissable, comme son vouloir et son voulu, embrassent tout appétit et tout appréciable sous sa qualité de bien. Ainsi, dès lors qu'un objet est connaissable, il est appréhendé par sa connaissance, et dès lors qu'il est bon, il est soumis à sa volonté ; de même, une réalité qui est être, tombe sous son pouvoir actif que lui-même domine parfaitement, puisqu'il est agent par son intellect.

192- Mais si la providence de Dieu était par soi cause de tout ce qui arrive dans le monde, ou du moins de ce qui arrive de bien, tout arriverait par nécessité, semble-t-il.

1° D'un côté, la science de Dieu ne pouvant faillir, ce qu'il sait doit selon toute apparence, arriver inmanquablement.

2° De l'autre, sa volonté ne saurait être inefficace ; tout ce qu'il veut devra donc nécessairement se produire, semble-t-il.

193- Mais ces objections proviennent d'une conception de la connaissance intellectuelle et de l'opération de la volonté chez Dieu à l'aune de ce qui se passe chez nous, alors qu'il en va très différemment.

194- Remarquons, tout d'abord, que du point de vue de la connaissance ou de la science, pour suivre les événements dans leur chronologie, une faculté soumise elle-même à l'écoulement du temps, opère différemment de celle qui en est totalement dégagée. Nous en avons une bonne illustration avec le lieu. L'avant et l'après dans l'espace, nous dit Aristote, engendrent un avant et un après dans le parcours et par conséquent, dans le temps⁵². Supposons donc plusieurs personnes avançant à la file sur une route ; chacun connaît celui qui le précède et celui qui le suit en qualité de prédécesseur ou de suiveur, conformément à leur répartition spatiale. Et c'est pourquoi, chacun peut voir ses voisins et certains de ceux qui le précèdent, mais pas les hommes derrière lui. Mais s'il existait une personne extérieure à tout cette colonne en marche, au sommet d'une haute tour, par exemple, d'où elle pourrait apercevoir la route entière, elle verrait tous ceux qui s'y déplacent d'un seul coup d'œil et non pas l'un après l'autre, (en comparaison avec une perception). Elle les embrasserait tous d'un seul regard, et verrait aussi comment l'un précède l'autre. Or, notre connaissance est soumise au déroulement du temps, en soi ou par accident (l'âme doit nécessairement intégrer le temps lorsqu'elle compose et divise⁵³). Les choses viennent donc à sa connaissance marquées du temps présent, passé ou futur. Et c'est pourquoi l'intelligence saisit les événements présents dans leur existence en acte et perceptible par les sens. Elle garde aussi le passé comme mémorisé. Mais elle ignore les futurs en eux-mêmes, puisqu'ils ne sont pas encore là. Elle peut néanmoins les

⁵² *Physiques*, Livre IV.

⁵³ *Traité de l'âme*, Livre III.

appréhender dans leurs causes, et même avec certitude s'ils y sont totalement déterminés et en résultent avec nécessité, ou bien les conjecturer s'ils ne sont pas assurés au point de ne pouvoir être empêchés, comme les phénomènes courants ; mais elle ne peut rien en savoir s'ils sont entièrement en puissance, et ne sont déterminés ni à l'un ni à l'autre résultat possible, comme les effets ambivalents. On ne connaît quelque chose, en effet que lorsqu'il est en acte et jamais quand il est en puissance⁵⁴.

- 195- Mais Dieu est totalement libéré de l'ordre du temps, comme assis sur les hauteurs de l'éternité, d'où tout ce qui est soumis au cours universel du temps, lui apparaît simultanément dans une vision unifiée et simple. D'un seul regard, il voit la globalité des flux temporels, mais aussi chacun pour lui-même, dans sa présence et non pas comme un futur sous-jacent à l'ordre de ses causes (bien qu'il voie aussi ce concours de causalités). Il voit chacun d'eux ainsi pour l'éternité, quel que soit son temps, comme l'œil humain voit Socrate s'asseoir de lui-même, non dans sa cause.
- 196- Le fait de voir Socrate s'asseoir n'enlève rien à la contingence du passage de la cause à l'effet ; cependant, l'œil humain voit avec une inébranlable certitude Socrate s'asseoir lorsque celui-ci s'assied. Tout un chacun, dans la mesure même de sa présence, est déjà déterminé. Ainsi donc, Dieu connaît avec une certitude et une sûreté extrême tous les événements du temps, alors même que ceux-ci n'adviennent ni ne sont avec nécessité, mais demeurent contingents.
- 197- Attendons-nous à une différence comparable du côté de la volonté divine. Nous devons la concevoir au-delà de l'ordre de l'existence des choses, ou encore comme la cause de propagation de l'être en son entier et dans ses différences. Or, les différences qui le divisent sont "possible" et "nécessaire". Voilà pourquoi nécessité et contingence dans les choses viennent de la volonté divine, ainsi que la distinction entre les deux en raison de leurs causes proches. Lorsque Dieu veut un effet nécessaire, il lui prévoit des causes nécessaires ; mais s'il le veut contingent, il l'ordonne à des actions contingentes pouvant se montrer défectueuses. Les effets seront dits nécessaires ou contingents en fonction du statut des causes en question, alors même que tous dépendent de la volonté divine comme de la cause première qui transcende l'ordre de la nécessité et de la contingence. On ne peut en dire autant de la volonté humaine, ni d'aucune autre cause. Elles sont déjà toutes prises sous l'ordre de la nécessité ou de la contingence. Obligatoirement, telle cause doit pouvoir faillir, ou bien son effet n'est pas contingent, mais nécessaire. La volonté divine, quant à elle, est infaillible même si tous ses effets ne sont pas nécessaires, mais que certains sont contingents.
- 198- Parallèlement, certains se sont efforcés de détourner l'autre source de contingence proposée par le Philosophe, à savoir la prise de conseil. Ils ont voulu prouver que la volonté est inexorablement mue à choisir l'appétible. Le bien est, certes, l'objet de la volonté, et l'on ne saurait (semble-t-il) détourner le désir de celui qui estime bon quelque chose, comme la raison lorsqu'elle adhère à ce qui lui semble vrai, ne pourrait en être détournée non plus. Le choix, faisant suite au conseil, s'impose donc toujours avec nécessité ; et toutes les actions dont nous sommes les auteurs après avoir pris conseil et choisi, se réalisent inévitablement.

⁵⁴ *Métaphysique*, Livre IX.

199- Nous devons nous attendre, néanmoins, au sujet du bien, à une distinction comparable à celle du vrai. Or, il existe un vrai connu par soi, comme les premiers principes indémontrables, auquel l'intellect adhère sans partage, et un vrai connu non plus par soi, mais par autre chose. Sa condition est double :

1° Il fait parfois nécessairement suite aux principes ; il ne peut alors être faux si les principes en question sont vrais ; c'est le cas de la conclusion d'une démonstration. L'intelligence adhère nécessairement à ce type de vrai dès qu'elle a vu le lien de la conclusion aux principes, mais pas avant.

2° Mais parfois, il ne découle pas obligatoirement de principes. Ceux-ci peuvent être faux lorsque leur statut de vérité est comparable à l'opinion que l'intelligence n'approuve pas dans son entier, bien que pour un motif quelconque, elle incline davantage d'un côté que de l'autre.

De la même façon, il existe un type de bien désiré pour lui-même, comme le bonheur, qui a raison de fin ultime ; la volonté y adhère totalement. C'est par nécessité naturelle, en effet, que chacun désire être heureux. D'autres biens sont attirants en vue d'une fin ; ils se comparent à leur but comme une conclusion à ses principes⁵⁵. S'il en existe sans lesquels on ne saurait parvenir au bonheur, ceux-là sont nécessairement désirables par-dessus tout pour celui qui prend conscience de leur subordination. C'est le cas, selon toute vraisemblance, de biens comme "être", "vivre", "intelliger", et leurs équivalents. Mais les biens concrets objets des actes humains, ne sont pas ainsi, et ne sont pas non plus jugés tels que leur absence empêche le bonheur. Il s'agit par exemple de vouloir manger cette nourriture-ci ou celle-là, ou encore de s'en abstenir. Ces biens sont pourtant aptes à mouvoir l'appétit par eux-mêmes, dans la mesure où ils se révèlent être bons. Voilà pourquoi la volonté n'est pas inclinée à les choisir impérativement. Aussi le Philosophe a-t-il ostensiblement attribué la racine de la contingence à ce que nous faisons après avoir pris conseil ; il s'agit d'actes posés en vue d'une fin, sans être pour autant absolument fixés. Là où les moyens sont déterminés, en effet, il n'y a plus besoin de conseil⁵⁶. Ces points ont été développés pour préserver les racines de la contingence dont Aristote se sert ici, bien qu'ils outrepassent quelque peu les préoccupations de la logique, semble-t-il.

Leçon 15 Vérité finale

200- Ensuite, Aristote montre en conclusion comment il est dans le vrai

D'abord, quelle est la relation de la vérité aux choses

201- D'abord, la vérité et la nécessité des choses dans l'absolu

202- Ensuite, la vérité et la nécessité par comparaison avec leurs opposés

203- Ensuite, la vérité dans les énonciations

D'abord, comment la vérité du discours dépend de l'être et du non-être des choses

204- Ensuite, il conclut sur la vérité de l'ensemble des questions

⁵⁵ *Physiques*, Livre II.

⁵⁶ *Éthique à Nicomaque*, Livre III.

200- Ensuite, Aristote montre en conclusion comment il est dans le vrai

D'abord, quelle est la relation de la vérité aux choses

Après avoir expliqué pourquoi les points précédents étaient impossibles, Aristote conclut ici la vérité. L'argumentation à l'impossible allait, en effet, de l'énonciation aux choses, et avait déjà écarté un certain nombre d'incohérences. Procédant maintenant à l'inverse, il montre d'abord la vérité des choses, avant d'étudier celle des énonciations.

201- D'abord, la vérité et la nécessité des choses dans l'absolu

Aristote écrit donc en guise de conclusion, que si ses propos précédents sur l'irrecevabilité de la nécessité absolue des événements sont vrais, il faut dire que tout ce qui est, est nécessaire quand il est, et que tout ce qui n'est pas, il est nécessaire qu'il ne soit pas tant qu'il n'est pas. Cette nécessité se fonde sur ce principe qu'"il est impossible d'être et de ne pas être en même temps". Si, en effet, quelque chose est, il est impossible que simultanément, il ne soit pas. Son être est donc nécessaire à ce moment-là. En effet, impossible de n'être pas signifie la même chose qu'être nécessairement⁵⁷. Et de même, si quelque chose n'est pas, il est impossible qu'il soit en même temps ; donc il est nécessaire qu'il ne soit pas, parce que cela aussi veut dire la même chose. Et c'est pourquoi il est évident que tout ce qui est doit nécessairement être quand il est, et que tout ce qui n'est pas doit nécessairement ne pas être tant qu'il n'est pas. Cette nécessité, néanmoins, n'est pas absolue, mais dépend d'une supposition. On ne peut donc pas dire purement et simplement que tout ce qui est doit nécessairement être, et que tout ce qui n'est pas doit nécessairement ne pas être. Dire que tout être, quand il est, est nécessairement, ne veut pas dire que tout être est purement et simplement nécessaire. La première affirmation indique une nécessité soumise à un préalable, tandis que la seconde, une nécessité absolue. Ce qu'on dit de l'être, il faut l'étendre au non-être : autre, en effet, de n'être pas par nécessité pure et simple, et autre de n'être nécessairement pas quand on n'est pas. Avec cet argument, Aristote élimine, semble-t-il, l'opinion précédente, soutenant que si un événement est déterminément vrai, alors, avant qu'il ne se produise, sa venue était assurément vraie dans le futur.

202- Ensuite, la vérité et la nécessité en comparaison de leurs opposés

Dans la contradiction, la raison est comparable à celle de la supposition. De même qu'un événement non-nécessaire dans l'absolu, le devient si on suppose qu'il s'est produit, car il est nécessaire d'être quand on est, de même, ce qui n'est pas absolument nécessaire en soi, le devient par opposition avec son opposé, parce qu'il est toujours nécessaire qu'une chose soit ou ne soit pas, et qu'elle soit ou ne soit pas dans l'avenir, avec un "ou" disjonctif. Cette nécessité se fonde sur le principe qu'"il est impossible que les contradictoires soient vrais ou faux en même temps". Il est donc impossible qu'une chose ni ne soit ni ne soit pas, et obligé, par conséquent, qu'elle soit ou ne soit pas. Si, néanmoins, on ne retient que l'une des deux éventualités, il n'est pas nécessaire qu'elle soit absolument. Ce qu'Aristote manifeste par un exemple : il est inévitable que demain, il y ait une bataille navale ou qu'il n'y en ait pas, bien que cette bataille ne soit pas nécessairement pour demain. Mais parallèlement, il n'est pas obligatoire qu'il n'y en ait pas à l'avenir, parce que cela relèverait aussi de la nécessité absolue. Il demeure toutefois nécessaire qu'ou bien elle se déclare demain, ou bien non. Il s'agit alors d'une nécessité de forme dichotomique.

203- Ensuite, la vérité dans les énonciations

⁵⁷ *Traité de l'interprétation*, Livre II.

D'abord, la vérité du discours dépend de l'être et du non-être des choses

Aristote s'appuie sur la vérité des choses, pour étudier comment elle s'établit dans les discours ; comment, tout d'abord, la vérité des discours se calcule globalement sur l'être ou le non-être des choses. Les discours énonciatifs expriment la vérité conformément à l'être ou au non-être des choses (car selon que la chose est ou n'est pas, le discours est vrai ou faux). Par conséquent, pour toute réalité ambivalente et pour tout événement dont le contradictoire peut se produire soit à égalité, soit la plupart du temps, il devient obligé que la contradiction des énonciations suive le même sort. Et il explique ensuite quelles sont ces choses dont les contradictoires peuvent se produire : il s'agit de celles qui ne sont ni toujours comme les nécessaires, ni jamais comme les impossibles, mais sont parfois et parfois ne sont pas. Il fait ensuite le parallèle dans les énonciations contradictoires. Dans les énonciations portant sur des événements contingents, il est nécessaire qu'en tenant compte de la dichotomie, l'une des deux parties de la contradiction soit vraie ou fausse ; non pas cependant celle-ci ou celle-là déterminément, mais l'une ou l'autre indifféremment. Et si l'une des deux éventualités de la contradiction paraît davantage vraie, à l'image des réalités contingentes qui se produisent le plus souvent, ce n'est cependant pas pour cela qu'une des deux parties doive être déterminément vraie ou fausse dans l'absolu.

204- Ensuite, il conclut sur la vérité de l'ensemble des questions

Pour Aristote, il est évident, de ce que l'on vient de dire, qu'en tout genre d'affirmation et de négation opposées, aucune des deux branches n'est nécessairement et déterminément vraie et l'autre fausse. La vérité et la fausseté n'ont cependant pas le même statut dans les événements présents, et dans ceux qui ne sont pas encore, mais pourront être ou ne pas être. Elles sont comme on l'a déjà dit pour l'un et l'autre cas : dans les choses qui sont, il est nécessaire que l'une soit déterminément vraie et l'autre fausse ; ce n'est pas le cas, en revanche, des futurs qui peuvent être ou ne pas être. C'est ainsi que se termine le premier livre.

Livre II

205- Ensuite, la diversité des énonciations, selon les ajouts à l'énonciation simple -----**leçon 1**

D'abord, si l'on ajoute au sujet ou au prédicat

D'abord, l'ajout d'une négation indéfinie

D'abord, il traite de l'énonciation où l'ajout concerne le sujet seulement

211- Ensuite, lorsque l'ajout concerne sujet et prédicat -----**Leçon 2**

Ensuite, l'ajout d'un élément rompant l'unité

Ensuite, si on ajoute à la détermination de la vérité ou de la fausseté de la composition

Ensuite, Aristote résout un doute sur l'opposition provenant de l'ajout d'un élément

Fin du commentaire de Thomas d'Aquin au n° 225

(les alinéas en italique sont de saint Thomas)

Livre II Les divers types d'énonciations

Leçon 1 Énonciation simple avec ajout d'une négation indéfinie au sujet

205- Ensuite, Aristote traite de la diversité des énonciations

D'abord, en ajoutant un terme au sujet ou au prédicat

D'abord l'ajout d'une négation indéfinie

D'abord, il traite de l'énonciation la plus simple où l'ajout concerne le sujet seulement

D'abord, il énonce des raisons

D'abord, il énumère ces raisons du côté du nom

206- D'abord, il énonce les raisons distinguant les énonciations

207- Ensuite, il explicite ce qu'il a dit

208- Ensuite, il conclut son intention

209- Ensuite, ce ne peut être les mêmes raisons pour le verbe

210- Ensuite, il formule leurs différences et leur ordre

205- Ensuite, Aristote traite de la diversité des énonciations

D'abord, en ajoutant un terme au sujet ou au prédicat

D'abord l'ajout d'une négation indéfinie

D'abord, il traite de l'énonciation la plus simple où l'ajout concerne le sujet seulement

D'abord, il énonce des raisons

D'abord, il énumère ces raisons du côté du nom

Après avoir traité, dans le premier livre, de l'énonciation pure et simple, Aristote aborde ici l'énonciation modifiée par des ajouts.

Nous pouvons énumérer trois points :

1° Les diction, prédicat ou sujet de l'énonciation, qu'il a étudiées sous la forme du nom et du verbe

2° La composition, lieu du vrai ou du faux dans l'énonciation affirmative ou négative

3° L'opposition entre les énonciations.

Ce second livre se divise donc en trois :

1° Ce qu'il advient de l'énonciation lorsqu'on ajoute un terme aux diction posées comme sujet ou prédicat

2° Ce qu'il advient de l'énonciation lorsqu'on ajoute une expression pour préciser la vérité ou la fausseté de la composition

3° Résolution d'un doute sur l'opposition d'énonciations résultant d'ajout à une énonciation simple.

Remarquons que parfois, ajouter quelque chose au prédicat ou au sujet rompt l'unité de l'énonciation, et parfois non, comme l'addition d'une négation qui rend la diction infinie. Aristote commence donc par développer ce qu'il en est des énonciations dans ce

dernier cas. Il s'appuie pour cela sur les énonciations les plus simples, où l'on ne pose de nom fini ou infini que du côté du sujet. Il avance les raisons de commencer par le nom pour distinguer entre les énonciations.

206-

D'abord, il énonce les raisons distinguant les énonciations

Le Philosophe reprend donc ses propos précédents au sujet de la définition de l'affirmation : il s'agit d'une énonciation signifiant quelque chose de quelque chose. Or, le verbe est la note propre des choses qui se disent d'autre chose. Donc, ce dont quelque chose se dit, relève du nom. Or, le nom est ou fini ou infini. Aussi Aristote ajoute-t-il en guise de conclusion que, l'affirmation signifiant quelque chose de quelque chose, ce à quoi on attribue une caractéristique, à savoir le sujet de l'affirmation, est ou bien un nom fini (qui est dit nom en propre⁵⁸), ou bien un terme innomé, c'est-à-dire un nom infini. Ce dernier est qualifié d'innomé parce qu'il ne nomme pas quelque chose de façon précise, mais écarte seulement une détermination formelle. Et afin qu'on ne puisse dire que le sujet dans l'affirmation est à la fois nom et innomé, il ajoute que "ce qu'est", à savoir le prédicat, "dans l'affirmation" unifiée, dont on parle actuellement, "doit être unique, à propos d'un sujet unique". Il faut donc que le sujet d'une telle affirmation soit ou un nom, ou un nom infini.

207-

Ensuite, il explicite ce qu'il a dit

Ce que sont le nom et l'innomé, c'est-à-dire le nom infini, cela a été dit plus haut. "Non-homme" n'est pas un nom, mais est un nom infini, comme "non-court" n'est pas un verbe, mais un verbe infini. Aristote précise cependant un point afin de lever un doute : le nom infini signifie l'un en quelque façon. Il ne le fait pas purement et simplement, en effet, comme le nom fini, qui renvoie à une forme unique de genre, d'espèce ou même d'individu, mais dans la mesure où il indique la négation d'une forme quelconque, négation qui regroupe de nombreux éléments sous une certaine unité rationnelle. Quelque chose est dit "un" comme il est dit "être". Or, de même que le "non-être" est dit "être" non pas, certes, purement et simplement, mais d'un point de vue rationnel⁵⁹, de même, la négation sera-t-elle une d'un point de vue rationnel. Aristote introduit cette incise pour lever l'objection selon laquelle l'affirmation où le sujet est un nom infini ne signifie pas quelque chose d'un sur l'un ; comme si le sens d'un nom infini n'était pas unifié.

208-

Ensuite, il conclut son intention

Il y a deux sortes d'affirmations : une qui résulte d'un nom et d'un verbe, et une autre d'un nom infini et d'un verbe. Cela découle de ce que nous avons dit : le sujet auquel l'affirmation attribue quelque chose, est ou bien un nom ou bien un innomé. Il en va de même de la négation, car tout ce que l'on peut affirmer, on peut aussi le nier⁶⁰.

209-

Ensuite, il ne peut pas en être de même pour le verbe

⁵⁸ *Traité de l'interprétation*, Livre I.

⁵⁹ *Métaphysique*, Livre IV.

⁶⁰ *Traité de l'interprétation*, Livre I.

Cette différence entre énonciations ne peut provenir du verbe. Sans verbe, a-t-on déjà dit, il n'y a ni affirmation ni négation. L'une ou l'autre peut, en effet, se passer de nom, si on le remplace par un nom infini, mais on ne peut mettre un verbe infini à la place du verbe, pour deux raisons :

1° Le verbe est rendu infini par l'addition d'une particule infinie. Si on l'ajoute au verbe pris en soi, en dehors de l'énonciation, elle le nie totalement, comme pour le nom, car elle supprime totalement sa forme. Hors énonciation, donc, on peut voir dans le verbe infini une unité de diction, comme pour le nom infini. Mais quand la négation est ajoutée à un verbe intégré à une énonciation, cette négation dénie l'attribution du verbe à quelque chose, et produit une énonciation négative. Cela ne se passe pas ainsi du côté du nom. L'énonciation ne devient négative que parce que la composition impliquée par le verbe est niée. Un verbe infini devient un verbe négatif dans une énonciation.

2° La vérité de l'énonciation n'est en rien atteinte si nous utilisons une particule négative qui produit un verbe infini, ou que nous rendions l'énonciation négative. Or, on se sert toujours du plus simple intellectuellement, dans la mesure où il est plus spontané. C'est pourquoi on ne distingue pas entre affirmations à partir d'un verbe ou d'un verbe infini, comme on le fait à partir d'un nom ou d'un nom infini.

Parmi les noms et les verbes, outre la différence de fini et d'infini, on distingue aussi entre "direct" et "indirect". Les cas des noms, en effet, même associés à un verbe, ne constituent pas une énonciation signifiant le vrai et le faux⁶¹, parce qu'avec un nom indirect, on ne conclut pas au nom direct. Dans les cas du verbe, en revanche, le verbe lui-même est inclus au temps présent. Le passé et le futur, en effet, que désignent les cas du verbe, se disent par rapport au présent. Dire "cela sera", revient à dire "c'est du futur", et dire "cela fut" revient à dire "c'est du passé". Voilà pourquoi, avec un cas de verbe et un nom, nous formons une énonciation. Aussi Aristote ajoute-t-il que "est", "sera", "fut", ou n'importe quel autre verbe de ce type, sont du nombre des verbes sans lesquels on ne peut formuler d'énonciation. Tous les verbes connotent le temps, et les temps autres que le présent se disent par rapport à lui.

210- Ensuite, il énumère les distinctions et leur hiérarchie

Compte tenu des distinctions précédentes, où nom fini ou infini ne concernent que le sujet, on peut concevoir trois différences :

1° Du point de vue de l'affirmation et de la négation

2° Du point de vue du sujet fini et infini

3° Du point de vue du sujet universel ou non

Mais la notion de nom fini précède celle d'infini, comme l'affirmation précède la négation. C'est pourquoi Aristote retient l'affirmation première "l'homme est", et la première négation, "l'homme n'est pas". Puis il énonce l'affirmation seconde "le non-homme est", et la négation seconde "le non-homme n'est pas". Il distingue en outre les énonciations où le sujet est formulé universellement, au nombre de quatre, de celles où le sujet est non-universel. Aristote omet de donner un exemple d'énonciations où le sujet est singulier, comme "Socrate est, Socrate n'est pas", parce qu'on n'ajoute pas ce genre d'infini aux noms singuliers. Cette liste d'énonciations regroupe donc

⁶¹ *Traité de l'interprétation*, Livre I.

toutes les différences. De même, Aristote omet les exemples d'énonciations dont les sujets sont posés partiellement, car, un tel sujet se ramène en un certain sens au sujet universel pris non universellement. Il n'annonce, en revanche, aucune division du côté du verbe d'après ses cas, parce que, comme il le dit lui-même, pour les temps extérieurs, c'est-à-dire le passé et le futur qui circonscrivent le présent, la règle est la même que pour le présent.

Leçon 2 Énonciation avec ajout d'une négation indéfinie au sujet et au prédicat

211- Ensuite, lorsque l'ajout concerne sujet et prédicat

D'abord, Aristote distingue les énonciations de ce genre

D'abord, il traite de l'énonciation où le nom est prédiqué avec le verbe être

D'abord, des énonciations où le nom est fini et n'est pas universel

D'abord, il propose la diversité d'opposition de ces énonciations

212- D'abord, il énonce son intention

214- Ensuite, il développe certains de ses dires

215- Ensuite, il en conclut leur nombre et leurs relations

D'abord, la conclusion sur le nombre

215^{bis} Ensuite, la conclusion sur leurs relations

223- Ensuite, il explique la raison du nombre

224- Ensuite, il illustre son propos

211- Ensuite, lorsque l'ajout concerne sujet et prédicat

D'abord, Aristote distingue les énonciations de ce genre

D'abord, il traite de l'énonciation où le nom est prédiqué avec le verbe être

D'abord, des énonciations où le nom est fini et n'est pas universel

D'abord, il propose la diversité d'opposition de ces énonciations

Après avoir distingué les énonciations dans lesquelles le nom fini ou infini est posé seulement du côté du sujet, le Philosophe en vient à distinguer ces énonciations dans lesquelles le nom fini ou infini est posé du côté du sujet et du côté du prédicat. Il commence par analyser ce type d'énonciations, en s'occupant des énonciations dans lesquelles un nom se prédique avec le verbe "est". Il différencie ces énonciations comme il le fit des premières, en considérant trois critères liés au sujet. Il traite en effet :

1° Des énonciations dans lesquelles le sujet est un nom fini pris non universellement

2° De celles dans lesquelles le sujet est un nom fini pris universellement

3° De celles dans lesquelles le sujet est un nom infini.

Il énumère donc la variété des oppositions entre de telles énonciations.

- 212- D'abord, Aristote énonce son intention
Il faut comprendre deux points à cet effet :
1° Ce qu'Aristote entend par « ...“est” se prédique comme tiers adjoint ». Notons, afin de voir clair, que dans l'énonciation, le verbe “est” se prédique tantôt pour lui-même, comme de dire “Socrate est”, où nous n'entendons pas signifier autre chose que le fait que Socrate compte parmi les réalités naturelles. Et tantôt, il ne se prédique pas en lui-même, à titre de prédicat principal, mais comme adjoint au prédicat principal, en vue de le relier au sujet, comme dans “Socrate est blanc” ; l'intention n'est plus d'assurer que Socrate est dans la nature des choses, mais de lui attribuer la blancheur au moyen de ce verbe “est”. Dans de telles propositions, il est alors prédiqué comme adjoint au prédicat principal. On le dit tiers, toutefois, non comme un troisième prédicat, mais comme troisième diction dans l'énonciation qui, jointe au nom prédiqué, forme un seul prédicat. L'énonciation se divise donc en deux parties et non en trois.
- 213- 2° Au sujet de ce que dit Aristote « quand “est” ... », suivi de l'expression « ... se prédique comme tiers adjoint », les oppositions sont dites de deux façons, rappelons que dans les énonciations précédentes, où le nom était seulement du côté du sujet, il n'y avait qu'une seule proposition quel que fut le sujet, même, par exemple un nom fini pris non universellement, comme “l'homme est, l'homme n'est pas”. Mais, quand “est” se prédique comme tiers adjoint, il doit y avoir deux oppositions en présence d'un même sujet, selon que le nom prédiqué est fini ou infini. L'une des oppositions sera, par exemple, “l'homme est juste, l'homme n'est pas juste”, tandis que l'autre sera “l'homme est non-juste, l'homme n'est pas non-juste”. La négation, en effet, ne se produit qu'avec l'apposition de la particule négative au verbe “est” qui est la note de la prédication.
- 214- Ensuite, il développe certains de ses dires
À propos de « ... est tiers adjoint », en disant que “l'homme est juste”, le verbe “est” s'adjoint au prédicat, en qualité de troisième nom ou verbe de l'affirmation. “Est” peut être dit nom, dans la mesure où n'importe quelle diction peut être qualifiée de nom ; par troisième nom, il faut donc entendre troisième diction. Mais comme dans le langage courant, une diction connotant le temps est plutôt appelée verbe que nom, Aristote ajoute “...ou bien verbe”, comme pour dire que par rapport au fait qu'il soit troisième, peu importe qu'on le dise nom ou verbe.
- 215- Ensuite, il en conclut leur nombre et leurs relations
D'abord, la conclusion sur le nombre des énonciations
Lorsque “est” est prédiqué en tiers adjoint, cela forme deux oppositions. Or, toute opposition sépare deux énonciations. Donc, les énonciations où “est” se prédique en tiers adjoint d'un sujet fini non pris universellement, sont au nombre de quatre.
- 215^{bis} Ensuite, la conclusion sur leurs relations
Deux de ces énonciations se rattachent à l'affirmation et la négation « comme une conséquence » – ou bien comme une corrélation ou une analogie, d'après le texte grec – comme les privations ; et « deux autres de façon moindre ». Cependant, la brièveté et l'obscurité de ces mots ont suscité diverses explications selon les auteurs.
- 216- Pour en avoir l'évidence, nous devons considérer que le nom peut se prédiquer de trois façons dans ce type d'énonciation.

1° Un nom fini peut se prédiquer en deux énonciations, une affirmative et l'autre négative, comme “l'homme est juste” et “l'homme n'est pas juste”, qui sont dites simples

2° Un nom infini peut se prédiquer en deux autres, comme “l'homme est non-juste, l'homme n'est pas non-juste”, qui sont dites infinies.

3° Un nom privatif peut se prédiquer, en deux autres encore, comme “l'homme est injuste, l'homme n'est pas injuste”, qui sont dites privatives.

217-

Pour certains, deux de ces énonciations, qui concernent le prédicat infini, se comparent à l'affirmation et à la négation avec prédicat fini, comme une conséquence ou une analogie, comme les privatives qui sont formées de prédicats privatifs. Les deux propositions au prédicat infini sont comme des conséquences de celles au prédicat fini, selon une transposition de l'affirmation avec la négation et de la négation avec l'affirmation. En effet, “l'homme est non-juste”, qui est une affirmation au prédicat infini, fait suite à la négative au prédicat fini “l'homme n'est pas juste”. La négative au prédicat infini “l'homme n'est pas non-juste”, découle, en revanche, de l'affirmative au prédicat fini “l'homme est juste”. C'est pourquoi Théophraste appelait ces énonciations au prédicat infini, des “transposées”. Et, de façon comparable, l'affirmative au prédicat privatif fait suite à la négative au prédicat fini : “l'homme est injuste” découle de “l'homme n'est pas juste” et la négative à l'affirmative : “l'homme n'est pas injuste”, suit “l'homme est juste”. Tout cela se prête à la schématisation. En première ligne, les énoncés au prédicat fini : “l'homme est juste, l'homme n'est pas juste”. En seconde ligne, la négative au prédicat infini sous l'affirmative finie, et l'affirmative sous la négative. En troisième, la négative au prédicat privatif sous l'affirmative finie et l'affirmative sous la négative. Nous obtenons le tableau suivant :

L'homme est juste	l'homme n'est pas juste
L'homme n'est pas non-juste	l'homme est non-juste
L'homme n'est pas injuste	l'homme est injuste

Ainsi donc, les deux énonciations au prédicat infini, sont comparables aux privatives au prédicat privatif, au regard de l'affirmation et la négation au prédicat fini. Mais les deux autres au sujet infini, à savoir “le non-homme est juste, le non-homme n'est pas juste”, n'ont manifestement pas la même consécution. C'est l'explication que donne Herminus pour l'expression « Deux autres, cependant, de façon moindre », à propos des énoncés au sujet infini. Mais c'est manifestement contraire la lettre du texte. Herminus avait énuméré quatre énonciations, deux au prédicat fini, et deux à l'infini ; il ajoute ensuite, comme en les subdivisant : “Deux, cependant de façon moindre” ; où il laisse entendre que chaque paire appartient à ce qui précède. Or, celles au sujet infini n'y sont pas incluses, car Aristote les aborde par la suite. Il est donc clair que ce n'est pas d'elles qu'il parle maintenant.

218-

Ammonios rapporte que d'autres exposèrent autrement. Deux des quatre propositions en question, au prédicat infini, se comparent à l'affirmation et la négation, autrement dit aux espèces mêmes affirmation et négation, comme des privations, c'est-à-dire comme des affirmations ou des négations privatives. Cette affirmation “l'homme est non juste”, en effet, n'est pas une affirmation pure et simple mais seulement selon un aspect, comme une affirmation privative, de même qu'un homme mort n'est pas un homme dans l'absolu, mais par privation. La même conclusion vaut pour la négative au prédicat infini. Mais les deux énonciations au prédicat fini, ne se

rattachent pas aux espèces affirmation et négation par privation, mais purement et simplement. La proposition “l’homme est juste” est, en effet, purement et simplement affirmative, et “l’homme n’est pas juste”, purement et simplement négative. Pourtant, ce sens ne convient pas non plus aux propos d’Aristote qui dit plus bas : “comme c’est exposé dans les Analytiques”, où l’on ne trouve rien de la sorte. Et c’est pourquoi Ammonios retient un autre sens s’appuyant sur ce qui a été dit des propositions au prédicat fini, infini, ou privatif⁶².

219- Notons, pour plus de clarté que, comme Aristote le dit lui-même, une énonciation se rattache virtuellement à tous les sujets auxquels le contenu de l’énonciation se prédique en vérité ; cette énonciation “l’homme est juste” se rattache à tout sujet dont on peut dire en vérité que “c’est un homme juste” ; et de même, cette énonciation “l’homme n’est pas juste”, se rattache à tout sujet dont on peut dire en vérité que “ce n’est pas un homme juste”. En ce sens, donc, il est évident que la négative simple s’étend à plus de sujets que l’affirmative infinie correspondante. En effet, “être un homme non-juste”, peut se dire de n’importe quel homme dépourvu de l’acquis de justice, tandis que “n’être pas un homme juste” peut se dire non seulement de l’homme dépourvu de l’acquis de justice, mais encore de ce qui n’est aucunement homme. Est vraie, par exemple, l’énonciation “le bois n’est pas un homme juste” ; est fautive en revanche, “le bois est un homme non-juste”. La négative simple s’étend donc à davantage que l’affirmative infinie, comme animal s’étend au-delà d’homme, parce qu’il se vérifie de plus de spécimens. Pour la même raison, la négative simple s’étend à plus que l’affirmative privative, car on ne peut dire de “ce qui n’est pas homme”, que “c’est un homme injuste”. En outre, l’affirmative infinie s’étend au-delà de l’affirmative privative : on peut, en effet, dire de l’enfant et de tout homme encore dépourvu d’acquis de vertu ou de vice, qu’il est “un homme non-juste”, mais on ne peut pas dire en vérité, à leur propos que “c’est un homme injuste”. Encore, l’affirmative simple s’étend à moins que la négative infinie ; “non homme-non-juste” peut se dire non seulement de l’homme juste, mais encore de ce qui n’est aucunement homme. De même, la négative privative s’étend au-delà de la négative infinie. En effet, “n’être pas un homme injuste”, peut se dire non seulement de l’homme ayant l’acquis de justice, mais encore de “ce qui n’est aucunement homme”. On peut dire de n’importe lequel d’entre eux qu’“il n’est pas un homme non-juste” et de tous les hommes qui n’ont ni l’acquis de justice, ni l’acquis d’injustice.

220- Ces points étant vus, il est facile d’exposer le texte en question. « Parmi », les quatre énonciations susdites, « deux, à dire vrai », à savoir les infinies, se rattachent à l’affirmation et à la négation, c’est-à-dire aux deux énonciations simples, l’une affirmative et l’autre négative, comme des conséquences qui leur font suite au titre de privations, autrement dit, comme deux privatives. De même, en effet, qu’à l’affirmative simple fait suite la négative infinie, sans convertibilité (puisque la négative infinie s’étend à plus) de même aussi, à l’affirmative simple, fait suite la négative privative, qui va au-delà, et n’est pas convertible. De même, encore, que la négative simple fait suite à l’affirmative infinie, moins étendue, et non convertible, de même, la négative simple fait suite à l’affirmative privative, moins étendue, et non convertible. Chacun voit donc l’existence d’un rapport de conséquence des infinies aux simples, identique à celui des privatives.

⁶² *Premiers analytiques*, Livre I.

- 221- « Et deux autres » ensuite, à savoir les propositions simples restantes, une fois les deux infinies écartées des quatre propositions en questions, « de façon moindre », c'est-à-dire qui ne sont pas conséquences des infinies, comme les privatives envers elles. D'un côté, l'affirmative simple est visiblement moins étendue que la négative infinie, alors que la négative privative l'est davantage ; et d'un autre côté, la négative simple est plus étendue que l'affirmative infinie, tandis que l'affirmative privative l'est moins. Il est donc évident que les énonciations simples ne sont pas consécutives aux infinies contrairement aux privatives.
- 222- Bien que de cette façon, la lettre du Philosophe soit subtilement exposée, l'explication est néanmoins quelque peu alambiquée, semble-t-il. Elle résonne de façon inattendue en plusieurs points. Comme dans la précédente, on commence par la similitude de rapport aux énonciations simples, puis la dissemblance de rapports avec les infinies. Et c'est pourquoi, l'exposition de Porphyre rapportée par Boèce est plus simple et convient mieux. D'après lui, similitudes et différences se prennent de la consécution des affirmatives aux négatives. Il explique ainsi : « Parmi », les quatre propositions susdites, « deux, à dire vrai », à savoir les affirmatives dont l'une est simple et l'autre infinie, sont comme la conséquence de l'affirmation et de la négation. À savoir : à l'affirmative suit la négative de l'autre type ; à l'affirmative simple suit la négative infinie, et à l'affirmative infinie suit la négative simple. « Mais deux autres », à savoir les négatives, « de façon moindre », ne sont pas les antécédentes des affirmatives, puisqu'aux affirmatives succèdent les négatives. Et pour chacune des deux branches, les privatives se comportent comme des infinies.
- 223- Ensuite, Aristote, donne la raison du nombre
Il explicite ses propos précédents sur le nombre de quatre énonciations : nous parlons en effet pour l'instant des énonciations où le verbe “est” est seulement prédiqué en adjonction à un nom quelconque, fini ou infini ; comme on le joint à “juste” dans “l'homme est juste”, ou à “non-juste” dans “l'homme est non-juste”. Comme aucune des deux ne reçoit une négation à son verbe, les deux sont donc affirmatives. Or, à toute affirmation s'oppose une négation⁶³. Par conséquent, aux deux énonciations affirmatives correspondent deux négatives. Et c'est pourquoi nous comptons quatre énonciations simples.
- 224- Ensuite, il illustre son propos
Il le montre à l'aide d'un schéma graphique. Ce qu'on a dit peut se comprendre^(*) dans le tableau ci-dessous, disposé ainsi : soit un carré, dans un angle, l'énonciation “l'homme est juste”, et à l'angle opposé, la négation “l'homme n'est pas juste”, et au-dessous les deux propositions infinies “l'homme est non-juste”, “l'homme n'est pas non-juste” :

⁶³ *Traité de l'interprétation*, Livre I.

^(*) Fin du texte authentique de saint Thomas, selon R.A. Gauthier, Edition léonine 1989

L'homme est juste	Angulaires contraposées	L'homme n'est pas juste
Angulaires sous-jacentes		Angulaires sous-jacentes
L'homme n'est pas non-juste	Angulaires contraposées	L'homme est non-juste

Schéma où le verbe “est”, affirmatif ou négatif, est adjoint à “juste” et à “non-juste” ce qui permet de distinguer quatre énonciations.

225- Aristote conclut enfin que les énonciations ci-dessus sont disposées selon l'ordre de conséquence, conformément aux Analytiques⁶⁴. Il existe néanmoins une autre lettre : « mais je dis que “est” sera adjoint ou à “homme” ou à “non-homme”, et dans le schéma, “est”, est ajouté à cet endroit à “homme” et à “non-homme” ». Il ne faut pas l'entendre, cependant, comme si “homme” et “non-homme” étaient pris du côté du sujet, il ne s'agit pas, en effet, en ce moment, d'énonciations au sujet infini. “Homme” et “non-homme” doivent être du côté du prédicat. Mais comme le Philosophe illustre les énonciations en mettant “juste” et “non-juste” du côté du prédicat, il a semblé à Alexandre, que la lettre était corrompue. D'autres, en revanche, ont pensé qu'elle pouvait se soutenir, et qu'Aristote a multiplié à dessein les noms dans les exemples afin de montrer que rien ne change, quels que soient les noms retenus.

Leçon 3

226-

Ensuite, le nom est fini et universel.

D'abord, il pose une similitude de ces énonciations aux infinies posées plus haut

Ensuite, il montre leur dissimilitude

Ensuite, il conclut le nombre d'oppositions entre les dites énonciations

Ensuite, le nom est infini

Ensuite, il traite des énonciations avec d'autres verbes

⁶⁴ Premiers analytiques, Livre I.

Leçon 4

242-

Ensuite, il manifeste six doutes possibles

Leçon 5

254-

Ensuite, l'ajout d'un élément détruisant l'unité

Leçon 8

Ensuite, si on ajoute à la détermination de la vérité ou de la fausseté de la composition

Leçon 13

Ensuite, Aristote résout un doute sur l'opposition provenant de l'ajout d'un élément

Fin du commentaire de Thomas d'Aquin au n° 225^()**

^(**) Fin du texte authentique de saint Thomas, selon l'édition Marietti