



Le nombre des catégories aristotéliennes

André Côté

Volume 20, Number 2, 1964

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020059ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020059ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Côté, A. (1964). Le nombre des catégories aristotéliennes. *Laval théologique et philosophique*, 20(2), 165–175. <https://doi.org/10.7202/1020059ar>

Le nombre des catégories aristotéliennes¹

Il nous est parvenu d'Aristote un petit traité de logique² dont l'unique but, semble-t-il, est de vouloir ramener toutes choses à l'une ou l'autre de dix catégories. L'usage constant que fait l'auteur des noms de ces catégories dans tous ses autres traités n'est pas sans suggérer qu'il serait tout à fait impossible de faire œuvre de science telle que l'entend Aristote sans l'aide de ces catégories. Or, l'on est forcé de noter que l'énumération qu'il en fait lui-même en plusieurs traités différents n'est pas toujours la même : en fait, et le nombre et l'ordre des choses énumérées varient.³

La chose n'a pas été sans attirer l'attention de nombreux successeurs d'Aristote, et, disciples comme critiques lui ont le plus souvent accordé un intérêt qui dépassait la simple curiosité. Mais les explications proposées par les uns ou les autres n'ont pas toujours touché, à notre avis, le fond du problème qui nous apparaît comme étant strictement d'ordre logique. Il semble donc que toute solution éventuelle du problème tel que posé devrait s'appuyer sur les réponses aux deux questions préliminaires suivantes, à savoir : quel est le rôle précis que jouent les *Catégories* dans l'ensemble de la logique aristotélienne ; et, est-il possible de démontrer, d'une preuve proprement logique, le nombre de ces catégories ?

Nous nous limiterons ici à suggérer une réponse à ces deux questions, réponse que nous croyons se rattacher à une certaine tradition logique à laquelle nous aimerions associer les noms de Porphyre, Boèce et Albert le Grand en particulier.

Le rôle des Catégories dans la Logique aristotélienne.

Il est sans doute vrai, mais en même temps insuffisant de dire, que la réflexion de caractère proprement logique consiste à examiner et analyser les opérations rationnelles que nous posons « comme par

1. Communication présentée au Congrès de l'Association canadienne de Philosophie, juin 1964.

2. ARISTOTE, *Organon*, I Catégories, Nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1946.

3. Par exemple, sous le titre *Category*, Encyclopædia Britannica (1960, vol. 5, p. 28) affirme ce qui suit : « Aristotle himself showed no particular veneration for his lists of sometimes ten, sometimes fewer predicate types. He did not attempt to prove that his lists were exhaustive or that they did not contain some redundancies. Piety induced some of his followers to assume that all conceivable predicates must be logged in one or other of Aristotle's ten niches ; considerations of economy have induced other thinkers to compress the list of irreducible predicate types to two or three. The categories of quality and relation have been held to exhaust the radical predicate types. More harm than good has been done by such economies . . . »

nature » ; elle sert aussi, et bien plus encore, à construire à partir de là tout ce que nous pouvons faire « avec art » par la raison. C'est ce qui explique l'adage des Anciens selon lequel la logique « commence dans la nature, est parfaite par l'art et reçoit sa perfection ultime dans l'usage »,¹ entendant par là que, par sa pensée, l'homme peut naturellement construire les instruments logiques qui, seuls, le rendent capable d'une connaissance tant soit peu parfaite des choses dans les diverses sciences.

Ce caractère constructif de la logique, et qui nous fait l'appeler un art, est particulièrement évident dans l'œuvre logique d'Aristote. Il y a en effet façonné des instruments distincts pour répondre à ce qu'il croyait être toutes les exigences possibles de la raison devant l'objet à connaître. Ce faisant, il a assigné au démonstrateur ses instruments propres, et de même au dialecticien, au rhéteur et au poète, bien qu'il reconnaisse encore à chacun d'eux le besoin d'emprunter à l'occasion un instrument moins parfait que le sien propre et de l'adapter à sa nouvelle fonction. Mais ce qui, peut-être, caractérise encore plus cette logique est le fait que ces instruments ne se rencontrent pas tous dans une forme commune, abstraction faite de toute matière. S'ils se rencontrent dans la forme, en effet, ils se distinguent par la matière ; et s'ils se rencontrent dans la matière, ils se distinguent par la forme, de sorte qu'à vrai dire, chaque instrument étant voulu pour une fin particulière à laquelle il est en tout point approprié, deux d'entre eux ne se rencontrent jamais tout à fait dans un genre commun. Il serait donc plus juste de se représenter la logique d'Aristote comme ne contenant qu'une seule argumentation du type parfait en soi, le syllogisme démonstratif révélant le « pourquoi » (*διότι* ou *propter quid*), et toutes les autres argumentations comme déclinant de celle-ci, chacune acquérant indivisiblement sa perfection propre de forme et de matière uniquement en fonction de la fin particulière à laquelle elle est ordonnée.

Cette complexité n'a pas été conservée dans toute sa richesse originale par la tradition scolastique ; et l'histoire nous révèle l'existence d'une tendance toujours plus prononcée vers la formalisation de la logique, effort réfléchi de simplification qui a pour effet nécessaire de laisser tomber toute différence de matière. Mais quelle que soit notre préférence personnelle à ce sujet, il est clair que nous devons tenter ici l'effort de reconstruire la logique aristotélicienne dans l'esprit qui est le sien propre, d'autant plus, du reste, que les questions soulevées n'auraient aucun sens dans un système logique uniquement fondé sur des simples rapports numériques de classes.

1. « Et sic hic logicae modus a natura quidem incipit : perficitur autem arte, et usu et exercitio recipit perfectionem : sicut et Victorinus optime dicit, quod *natura facit habilem, ars facilem, usus autem potentem* : sic enim natura perfectae sunt omnes artes et omnes scientiae. » S. ALBERT, *In De Praedicabilibus*, Tract. I, cap. 1 *Opera Omnia*, Paris, Vivès, 1890, vol. 1. (Édition polycopiée Doyon, p. 2.)

L'instrument de la raison apte à produire le type de connaissance la plus parfaite en soi est découvert par Aristote dans ses *Analytiques*. Il le construit à partir de l'effet désiré, lui assignant, comme matière propre, les seules propositions possédant un pouvoir vraiment démonstratif, et comme forme appropriée, la figure et le mode les plus parfaits du syllogisme. De plus, ce syllogisme démonstratif constitue, pour Aristote, comme le point central de toute sa logique. Car, d'une part, tout ce qui le précède dans les traités antérieurs est ce en quoi il se résout comme en ses principes, c'est-à-dire, les éléments dont il est fait ; et, d'autre part, tout ce qui le suit dans les traités postérieurs est ce qui se résout en lui comme en son principe, puisqu'il s'agit des différents visages que prend cette argumentation face à des fins particulières et secondaires.

La fin de l'argumentation est le bien même de la raison : le vrai, de telle sorte que même l'argumentation du sophiste se doit de revêtir l'apparence de la vérité. Or le vrai, avant de pouvoir être jugé comme tel, doit d'abord être découvert par la raison. C'est pourquoi Aristote assigne la découverte de la vérité, à des degrés divers et selon un mode propre à chacun, au poète, au rhéteur et au dialecticien, attribuant même à ce dernier la double fonction de réfuter le sophiste et d'établir le probable. En revanche, il réserve en exclusivité au démonstrateur le jugement de la vérité.

L'argumentation, si nous entendons désigner par ce mot l'instrument permettant à la raison d'aller du connu à l'inconnu, n'est rien d'autre que l'ordre suivant lequel la raison dispose l'un par rapport à l'autre les concepts servant à énoncer dans des propositions ce que nous jugeons ou acceptons comme vrai ; ordre qui, à son tour, contraint la raison à conclure un autre énoncé également jugé ou accepté comme vrai. Partant donc de ce seul principe, évident en soi, que « tout ce qui est affirmé ou nié d'un prédicat est aussi affirmé ou nié du sujet de ce prédicat du moment que, dans le cas de l'affirmation, il soit posé qu'il n'y ait rien du sujet dont le prédicat ne se dise, et dans le cas de la négation, rien du sujet dont le prédicat se dise », ¹ Aristote, dans ses *Premiers Analytiques*, construit l'argumentation de forme parfaite, et à partir d'elle, toutes les variations dont elle est capable.

Le principe énoncé implique trois éléments : un sujet, un prédicat, et un prédicat de ce prédicat. Parce que l'argumentation nous apparaît comme un « mouvement » de la raison, ces éléments prennent le

1. Ce principe est énoncé dans les *Catégories* : « Quand une chose est attribuée à une autre comme à son sujet, tout ce qui est affirmé du prédicat devra aussi être affirmé du sujet. » (1 b 10-12) ; et complété dans les *Premiers Analytiques*, avec la définition du *dici de omni* et du *dici de nullo* : « Dire qu'un terme est contenu dans la totalité d'un autre terme, ou dire qu'un terme est attribué à un autre terme pris universellement, c'est la même chose. Et nous disons qu'un terme est affirmé universellement quand on ne peut trouver dans le sujet aucune partie dont on ne puisse affirmer l'autre terme : pour l'expression n'être attribué à aucun, l'explication est la même. » (24 b 27-31.)

nom de termes : les termes « à partir duquel, par l'intermédiaire duquel et vers lequel » s'effectue tout mouvement ; et comme, d'autre part, ce qui est posé comme prédicat est posé comme contenant le sujet dont il est dit, ces termes sont appelés respectivement : grand, moyen et petit. Le principe implique également une double prédication, donc deux propositions où le même terme, le moyen, est tantôt sujet du grand terme, tantôt prédicat du petit. Il est sujet du grand terme dans la proposition qui est *première*, parce qu'elle contient le terme à partir duquel procède le mouvement de la raison, et qui est dite *majeure*, parce que ce terme est nécessairement le plus grand. Il est prédicat du petit terme dans la seconde proposition ou *mineure*.

La proposition varie en elle-même selon la qualité et la quantité ; et cette variation dans le mode d'énoncer permet dans certains cas sa conversion. Ces variantes dans les parties constitutives du syllogisme engendrent à leur tour un nombre déterminé de modes différents de conclure dans trois figures distinctes. De plus, une fois concédée certaine « hypothèse », le syllogisme peut conclure ultérieurement, soit à la bonté d'une conséquence, par exemple, soit à la vérité ou à la fausseté d'une proposition, engendrant par là un nombre déterminé de formes spéciales de syllogismes dits *hypothétiques*. Enfin, dès que sont posées certaines conditions spéciales de convertibilité entre les termes, naissent certaines formes spéciales d'argumentations qui sont désignées proprement par les noms d'*induction*, *déduction*, *instance*, *enthymème* et *exemple*. Toutes cependant se ramènent schématiquement à un discours dans lequel un moyen terme, du fait qu'il est posé successivement avec un grand et un petit terme dans les propositions, lie ensemble, collige ou syllogise ces deux termes dans la conclusion par sa seule position de moyen.

Mais pour que le moyen terme soit vraiment principe de la connaissance du vrai énoncé dans la conclusion, deux conditions sont requises. Il faut en premier lieu que les énoncés joignant le moyen terme avec le grand dans la majeure et avec le petit dans la mineure soient eux-mêmes jugés ou acceptés comme vrais. Il faut en second lieu que ce qui est posé comme moyen terme soit connu comme un terme intermédiaire et commun par rapport à ce qui est posé comme grand et à ce qui est posé comme petit terme. Ainsi, les argumentations, différant par leur matière ou leur principes, c'est-à-dire, par les propositions, et en définitive, par le moyen terme dont elles procèdent, seront aptes à remplir des rôles distincts : les unes serviront à l'invention, les autres au jugement de la vérité.

Chaque fois en effet que l'intelligence compose un prédicat et un sujet, comme l'enseigne Aristote dans son *Peri Hermeneias*, elle énonce le vrai ou le faux ; et comme l'énonciation peut être affirmative ou négative, à toute affirmation vraie correspond une négation fautive qui la contredit, et inversement. Mais l'intelligence ne voit pas à chaque fois pour autant laquelle des deux contradictoires est vraie, laquelle

est fausse. En vérité, l'attitude de l'intelligence, face à ces contradictoires, est nécessairement l'une des suivantes : ou bien elle est tout à fait indéterminée à l'une ou à l'autre, et c'est l'état d'ignorance, ou bien elle est déterminée, parfaitement ou imparfaitement à l'une des deux ; et alors, c'est ou bien à la suite d'une argumentation, ou non.

L'ignorance suscite dans l'intelligence la question : *en est-il ainsi, ou non ?* Pour vaincre cette ignorance et découvrir le vrai, l'intelligence cherche alors des « raisons » pour donner son assentiment à l'une ou à l'autre des deux contradictoires. Voilà pourquoi le procédé d'invention, impliquant un choix, est nécessairement *dialectique*, c'est-à-dire, fait d'arguments pour et contre. L'argumentation en cause, d'autre part, doit procéder de propositions plus connues que la conclusion recherchée et auxquelles l'intelligence a aussi quelque « raison » de donner son assentiment. Ces propositions, Aristote, dans ses *Topiques*, les appelle probables :¹ est probable en ce sens ce que tout le monde dit parce que cela apparaît au sens, ou encore, ce que nous disons sous l'autorité des plus savants, puisque en effet toute notre connaissance prend origine dans le sens ou s'acquiert d'un autre par mode de discipline. Il faut en outre que le moyen terme contenu dans de pareilles propositions soit commun aux deux autres termes, s'il doit servir d'intermédiaire entre eux pour les joindre ensemble dans la conclusion, et il doit en quelque façon leur être antérieur et en être le principe, s'il doit être la « raison » de l'assentiment de l'intelligence à l'énoncé conclu.

Mais si l'adhésion de l'intelligence aux propositions probables n'est ainsi fondée que sur un signe sensible, il est clair que ce qui sert de moyen terme dans ces propositions n'a qu'un rapport accidentel, contingent et extrinsèque aux deux autres termes. Il ne leur est donc alors commun que de cette communauté assimilable à celle du *lieu commun* dans lequel se rencontrent plusieurs choses et qui les unit ou joint ensemble d'une certaine façon malgré toutes les différences, de nature ou autres, qui par ailleurs les séparent. Il est clair aussi que la raison procède en ce cas de ce qui peut jouer pour nous le rôle de principe de connaissance vu l'ordre selon lequel les choses viennent à notre connaissance, mais non de ce qui, en soi et selon l'ordre réel, est principe de ce qui est conclu.

L'art de l'invention consistera donc à savoir former ces argumentations appelées *topiques* en nombre suffisant pour toute occasion ; dès lors, il n'est pas étonnant que la partie de la logique destinée à assurer cet art vise à découvrir une *méthode*, au sens étymologique

1. « Est dialectique le syllogisme qui conclut de prémisses probables. (100 a 30.) Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, et, parmi ces derniers, soit par tous, soit par la plupart, soit enfin par les plus notables et les plus illustres. » (100 b 21-23.)

du mot,¹ en dressant une liste ordonnée des *lieux communs* d'argumentation ; des lieux dialectiques d'abord, des lieux sophistiques, rhétoriques et même poétiques ensuite. Seule cette méthode, en effet, rend capable de terminer tout problème à tout sujet et de répondre efficacement à tout opposant sans jamais faire violence à la forme de l'argumentation choisie, ni au probable dont elle procède.

Mais quel est le probable ainsi découvert par voie dialectique au terme d'argumentations topiques ? Ce n'est ni le vrai évident par soi, ni le vrai rendu évident par une preuve ; il s'agit tout au plus d'un énoncé que nous avons maintenant quelque « raison » de croire vrai de préférence à sa contradictoire. Ce vrai probable, au sens de prouvable, ne saurait être *jugé* vrai qu'à la suite d'une autre argumentation et d'un tout autre type. Ce nouveau procédé ne peut pas, de toute évidence, se comporter d'égale façon vis-à-vis des deux parties de la contradiction, mais est ordonné uniquement à conclure la partie qui est probable : il est donc appelé *démonstratif* de ce qu'il montre « ce qui est » à partir de sa cause dans des propositions qui sont elles-mêmes de vérité évidente.

Antérieurement à toute considération logique et indépendamment de toute théorie sur la connaissance, il y a une sorte de connaissance « que nous estimons posséder chaque fois que nous croyons, à tort ou à raison, connaître la cause de quelque chose comme étant la cause de cette chose-là et que ce que nous connaissons ainsi apparaît ne pas pouvoir être autrement ». C'est là le premier sens qu'a eu le mot *science* et qu'il est apte à conserver dans l'usage courant. Or, si pareille connaissance doit éventuellement exister, elle ne pourra être produite en nous que par un syllogisme qui procède de propositions « vraies, premières et immédiates qui sont plus connues que, antérieures à et causes de la conclusion », comme le pose Aristote dans ses *Seconds Analytiques*.² Dans de telles propositions, le rapport de prédicabilité entre les trois termes est nécessairement d'un caractère très spécial : non seulement il y aura prédication nécessaire et par soi de chaque prédicat à chaque sujet, mais aussi prédication universelle au sens où le prédicat se dit de toutes les parties du sujet et toujours. De plus, pour satisfaire à toutes ces conditions, les trois termes du syllogisme devront appartenir à un même genre de choses. Or, ce rapport précis de prédicabilité ne peut exister qu'entre un sujet, sa propriété et ce qui est en même temps principe du sujet et cause de la

1. « Est autem quod dicimus *methodum metaphorice* : dicitur enim *methodus* brevis via, quae via est compendii, et vulgariter vocatur *summa*. Per similitudinem ergo transfertur ad istam scientiam proprie et artem : quia cum speculabilia et operabilia multa offerentur, sua multitudine et longitudine, distantiae quidem ipsorum dispendiunt faciunt, nisi per formam scientiae et artis ad compendium redigantur : et ab hac similitudine nomen *methodi* ad artem et scientiam transfertur. » S. ALBERT, In I *Topicorum*, Tract. 1, cap. 2 (p. 4).

2. 71 b 9-12, 20-22.

propriété ; de sorte que la seule « raison » qui puisse démontrer la propriété d'un sujet et donner le « pourquoi » (*διότι* ou *propter quid*) de l'énoncé conclu est la définition de ce sujet. Il est à remarquer que si nous appelons aussi du nom de « démonstrations » certaines autres argumentations de vertu moindre, ce n'est que par analogie à l'acte parfait de science que nous venons de décrire et pour autant que le *quia ita est* ou *ὅτι*, par exemple, ou la déduction à l'impossible sont encore des « raisons » qui peuvent forcer l'adhésion de l'intelligence à l'énoncé conclu.

À l'intérieur d'un même genre de choses, cependant, l'interrogation scientifique ne se limite pas à porter sur le seul énoncé contenant la propriété du sujet, bien qu'il s'agisse là de la conclusion principale et ultime de toute science. Pour répondre aux interrogations antérieures de la science, il faut des principes qui sont aussi antérieurs, au moins *quoad nos*, à la définition du sujet de chaque science. C'est pourquoi, à côté des définitions qui sont les thèses ou *positiones* servant de principes propres à chaque science, nous trouvons des principes communs, soit à la manière des hypothèses et postulats — *suppositiones* et *petitiones* —, soit à la manière des axiomes ou *dignitates*. L'hypothèse et le postulat sont tous deux susceptibles d'être démontrés dans une autre science, tandis que l'axiome, indémontrable en soi, est considéré et défendu dans la « science première ». À l'encontre de l'hypothèse et du postulat, l'axiome ne démontre rien à strictement parler dans aucune science, mais étant présupposé à toute démonstration en toute science, il trouve en chacune un usage commun pour la démonstration de la vérité de quelque proposition que ce soit par mode de déduction à l'impossible.

Comme, d'autre part, les démonstrations ne peuvent procéder à l'infini sans détruire la notion même de démonstration, seules peuvent être posées comme principes premiers de science les propositions dont la vérité est connue de la façon la plus certaine, immédiatement et par seule appréhension ou intelligence des termes mis en présence par l'acte de composition ou division de l'esprit. Or, c'est là le fait exclusif de l'axiome et de la thèse, avec cette différence que la vérité de l'axiome est saisie de tous parce qu'il est formé de termes si communs qu'ils ne peuvent pas ne pas être connus de tous, tandis que la vérité de l'énoncé où l'on attribue la définition au défini n'est évidente que pour le petit nombre de ceux qui connaissent la définition d'une chose comme étant la définition de cette chose. Aussi, les principes de la science, au sens fort de ce mot et selon les fonctions différentes que nous venons de distinguer, se ramènent-ils à deux : la définition et l'axiome, encore que le second est plutôt un principe présupposé à la démonstration qu'un véritable principe de démonstration.

Ceci revient à dire que, pour Aristote, toutes les argumentations se ramènent par leur matière ou principes à l'un ou l'autre de deux grands genres : celles qui procèdent des définitions des choses et celles

qui procèdent des lieux communs dans lesquels se rencontrent les choses. Or, de même que la logique assure l'art de l'invention en dressant une liste ordonnée des lieux communs, il pourrait sembler qu'elle doive faire la même chose avec les définitions des choses pour assurer l'art de l'analyse ou de la résolution par quoi s'effectue le jugement de la raison.

Mais il n'en est pas ainsi. La proposition probable, principe de l'argumentation dialectique, est connue, et en elle-même et comme probable, d'une façon immédiate ; et, un peu à la manière de l'axiome, elle est à la portée de tous. Car ce qui sert de moyen terme dans cette argumentation, c'est ce qui en même temps sert de point de départ à toute notre connaissance ou intelligence des choses. Toutefois, ce premier connu de nous n'est pas pour autant ce qui constitue la chose ce qu'elle est, ni ce qui, de soi, pourrait nous la faire connaître pour ce qu'elle est. C'est donc dire que l'usage méthodique des lieux communs ne peut être déterminé qu'à partir d'une considération de caractère proprement logique, c'est-à-dire, de la considération du mode de connaître de la raison, mode qui est commun à toutes les sciences et à la considération de toutes choses.

La définition, au contraire, n'est connue qu'à la suite du procédé de la raison qui résout la chose en ses propres principes, résolution qui ne peut donc s'effectuer, pour chaque genre de choses, que dans chaque science particulière.

Mais pour autant qu'il est possible de faire erreur en définissant, il est nécessaire que la logique assure l'art de la définition. Or, l'erreur d'intelligence ne peut venir ici que du mauvais procédé, ou si le procédé est bon, que du principe ou point de départ de ce procédé.

Ce procédé est le procédé de division qu'Aristote, au second livre de ses *Secondes Analytiques*, démontre comme étant entièrement irréductible à la démonstration et même à la simple forme syllogistique. C'est donc dire que la logique ne pourra enseigner comment diviser convenablement pour atteindre la définition que dans une partie séparée, et antérieure aux *Analytiques* : c'est à cette fin qu'est ordonné le traité des *Divisions* de Boèce.¹

C'est au terme de la division d'un genre par ses différences qu'est atteinte la définition. Mais comme le genre et les différences des choses ne sont pas eux-mêmes connus de soi, d'autres divisions sont aussi requises pour les former. C'est pourquoi Boèce distingue six modes de divisions auxquelles il assigne une double fonction. Leur première fonction est de conduire, chacune de façon plus ou moins proche ou éloignée, à la définition des choses ; la seconde consiste à tenir lieu d'instrument pour connaître l'incomplexe à défaut de la définition. Si, en effet, la définition procède de ce qui est antérieur en soi et nous fait connaître une chose par ses principes, la division nous permet de

1. MIGNE, *Patr. lat.*, T. LXIV, p. 874.

connaître cette même chose par ce qui est postérieur en soi mais plus connu de nous.

Si, d'autre part, c'est par la division du genre par les différences que s'obtient la définition, le point de départ de ce procédé est le genre premier ou suprême de chaque chose. En conséquence, pour nous permettre de procéder avec méthode et pour assurer parfaitement l'art de la définition, la logique doit aussi dresser la liste ordonnée de ces genres premiers : c'est précisément ce à quoi sert le petit traité d'Aristote sur les *Catégories*.

C'est donc dire que, dans la logique d'Aristote, ce traité des *Catégories* est à l'analytique ce que le traité des *Topiques* est à la dialectique : les deux portent sur la *matière* de l'argumentation ; avec cette différence, cependant, que si le second porte sur les principes prochains de l'invention de la vérité, le premier ne peut porter que sur les principes éloignés de la science des choses, à savoir les principes premiers de leur définition. Tous les traités intermédiaires, en effet, portent sur le procédé lui-même de la raison.

Le nombre des Catégories aristotéliciennes.

Si, comme nous venons de le conclure, l'intégrité de la logique exige un traité spécial sur les principes premiers des définitions des choses, ce n'est pas qu'il soit impossible de donner « sans art » une première réponse générique à la question *quid est* concernant les diverses choses. Ces idées sont encore si communes qu'elles sont accessibles à tous. Mais il nous faut la considération logique pour les connaître comme principes des définitions et pour pouvoir nous en servir avec méthode dans cette fonction. Cette considération, par implication, devra, d'une part, pouvoir déterminer le nombre des genres premiers et les moyens d'y ramener aisément toutes choses, chacune à son genre propre ; et pour être logique, d'autre part, cette considération ne pourra être fondée que sur l'examen de notre mode de connaître, c'est-à-dire et plus précisément, sur l'examen des diverses façons que nous avons de dire les choses les unes des autres et dans cette seule connaissance que nous possédons tous antérieurement à toute activité proprement scientifique.

Or, c'est là précisément ce à quoi vise Aristote dans son traité sur ce qu'il appelle les catégories ou prédicats suprêmes, indiquant déjà, par cette façon de les nommer, le mode même selon lequel nous parvenons à poser en logique les principes premiers des définitions des choses.

Dans le texte, il énumère simplement les dix catégories au moyen d'exemples pour chacune. Ce procédé est la forme facile, simplifiée et proportionnée à l'auditeur, du procédé d'induction. Il est sous-entendu en effet que ce sont là les dix catégories des choses puisque aucun de ces dix prédicats ne peut se dire de l'un des neuf autres à la

manière d'un genre et que, selon notre expérience, il n'y a rien, dont quelque chose puisse se dire à la manière d'un genre, dont l'un ou l'autre de ces dix prédicats ne se dise.

La valeur de cette preuve, du type *quia ita est*, dépend manifestement de deux conditions : la première est que nous sachions ce qu'est le genre, et la deuxième, que nous ayons un moyen quelconque de vérifier la suffisance de notre expérience.

Voilà pourquoi du reste Aristote, dans son traité, fait précéder l'énumération des catégories d'une analyse de notre mode de dire les choses les unes des autres, analyse complétée par Porphyre dans son *Isagogé* ou Introduction aux *Catégories* d'Aristote.¹

Selon Aristote, l'on peut dire les choses d'une façon équivoque ou analogue, univoque et dénomminative ; dans un son de voix complexe ou incomplexe. Ce qui est dit d'une façon incomplète et univoque est dit à la manière d'un genre, d'une différence, d'une espèce, d'un propre ou d'un accident, de telle sorte que, dans un même genre de choses, ce qui se dit du supérieur se dit aussi de l'inférieur mais non inversement, et que les mêmes espèces et différences ne peuvent pas se retrouver comme telles sous des genres divers. Car d'après notre façon de connaître, toujours selon le texte d'Aristote, les choses sont ou ne sont pas dans un sujet et elles sont dites ou ne sont pas dites d'un sujet.

Notre intelligence des choses, en effet, est une connaissance de l'intérieur des choses, étymologiquement *intus-legere*, qui est elle-même tirée, par le procédé de la raison, d'une connaissance antérieure, celle-ci étant connaissance de l'extérieur des choses parce qu'objet du sens. De sorte que notre toute première connaissance intellectuelle est la connaissance de ce que perçoit le sens, vu et représenté comme une qualité, comme « ce par quoi quelque chose est dit tel » ; ceci implique immédiatement pour l'intelligence l'existence d'un sujet qui reçoit cette qualité, le « ce qui est dit tel », sur lequel elle s'interroge proprement : *quid est?* Pour répondre à cette question, elle forme une succession de concepts appropriés à partir des premiers, de sorte que tous ces concepts s'établiront l'un par rapport à l'autre selon un ordre et des degrés d'universalité bien déterminés. Répondant à la question *quid*, elle forme d'abord le genre, et formant la différence pour le qualifier, elle atteint l'espèce qui rassemble immédiatement sous elle les individus : tout le reste ne peut être qu'un accident de l'espèce qui est propre aux individus de cette espèce, ou un accident de l'individu qui est alors commun à des individus d'espèces et de genres divers. Il devient alors manifeste que l'intelligence ne peut passer de la connaissance confuse à la connaissance distincte que par un procédé de la raison, qui en est un d'élimination ; et c'est ainsi qu'elle forme les espèces en divisant le genre par les différences opposées. Et comme

1. PORPHYRE, *Isagogé*, Traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

le genre et la différence disent déjà l'intérieur de la chose, ils doivent aussi être eux-mêmes formés par mode de division à partir de ce qui est plus connu, au moins pour nous, et en même temps plus commun, au moins selon la communauté d'analogie ou de dénomination, c'est-à-dire, à partir de la notion commune d'être et des accidents communs des choses, ceux-ci conduisant non seulement au genre mais aussi aux accidents propres et, par eux, aux différences essentielles.

Mais l'intelligence ne pose pas la question : *quid est ?* qu'à propos des seuls sujets ou substances : elle pose la même question à propos des « qualités » qui sont dans ces sujets ; de sorte qu'il devient nécessaire de poser plus d'un genre suprême de choses, bien qu'il soit aussi nécessaire, d'autre part, que le nombre de ces genres soit fini si une connaissance distincte des choses doit être possible.

Il est clair que ces genres de choses se distingueront assez facilement l'un de l'autre en examinant les caractères communs et facilement observables des choses que nous posons sous chacun, ces caractères, par le jeu des divisions, devenant en effet des caractéristiques plus ou moins propres à chaque genre de choses. Mais il aura fallu auparavant distribuer le nom d'*être* selon ses multiples significations par des différences tirées uniquement de notre mode de connaître.

Or, toute connaissance acquise à partir d'une autre connaissance est acquise en réponse à une interrogation qui est suggérée par la connaissance préexistente et qui reflète l'ignorance originelle. Nous avons déjà posé que ce que nous connaissons ainsi est connu en réponse aux questions : *quid est et quale est* : c'est donc dire qu'en variant cette dernière question selon toutes ses possibilités (quelle quantité, quelle qualité, quel lieu . . .), nous obtiendrons nécessairement le nombre des catégories. En d'autres mots, nous aurons autant de catégories qu'il y a de façons génériques de répondre à toutes et aux seules questions que nous pouvons nous poser à propos des choses. Le genre ayant été défini, et le nombre des questions que l'on peut se poser étant connu d'expérience interne, et donc de façon très certaine, nous devons conclure avec Aristote que tout ce qui n'est pas la *οὐσία* est ou bien le *πόσον, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, πότε, κείσθαι, ἐκεῖ, ποιεῖν* ou *πάσχειν* d'une chose.

André Côté.

