



## Le propos et le proème des *Attributions* (Catégories) d'Aristote

Yvan Pelletier

Volume 43, numéro 1, février 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400276ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pelletier, Y. (1987). Le propos et le proème des *Attributions* (Catégories) d'Aristote. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 31–47.  
<https://doi.org/10.7202/400276ar>

# LE PROPOS ET LE PROÈME DES *ATTRIBUTIONS* (CATÉGORIES) D'ARISTOTE

Yvan PELLETIER

*RÉSUMÉ.* — *Le but de cet article est de manifester qu'Aristote, dans ses Attributions (Catégories), a pour propos de fournir le premier principe systématique de toute recherche de définition. Ce but est atteint en deux temps: 1) par l'exposé direct de la conception que s'en fait l'auteur de l'article; 2) par la vérification de cette conception à travers une lecture rigoureuse des quatre premiers chapitres formant proème aux Attributions.*

---

L'INTENTION de manifester le sens et la portée de la doctrine aristotélicienne des attributions (κατηγορίαι) n'est pas très nouvelle. Déjà dans l'antiquité, c'est le traité qu'Aristote leur consacre nommément qui paraît avoir inspiré le plus grand nombre de commentaires complets, à en juger par ceux qui nous sont conservés. Le Moyen Âge n'a pas non plus négligé leur discussion et, comme le constatait L.M. De Rijk, *the nature and origin of the Aristotelian doctrine of the categories has already come up for discussion frequently during the last hundred years*<sup>1</sup>. Il faudrait peut-être ressentir quelque gêne à revenir encore sur le sujet, comme déjà Simplicios, jadis, se croyait tenu de justifier son propre commentaire.

Il y a treize siècles, en écrivant son interprétation des Catégories, Simplicios croyait devoir justifier le nouveau commentaire à ce livre qui en avait déjà eu tant. Après Simplicios, on a écrit encore beaucoup sur les catégories d'Aristote. Aussi est-ce d'autant plus nécessaire de justifier un nouvel (écrit) à leur sujet<sup>2</sup>.

Pourtant, me semble-t-il, personne n'a encore décrit à satisfaction sur quelle intention Aristote s'aligne précisément en semblable exposé. On y a touché, bien sûr, et dans des degrés divers de succès ou de maladresse, mais on a toujours achoppé au laconisme caractéristique d'Aristote pour s'imaginer que son propos est pertinent à la

---

1. *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, Vangorcum, 1952, p. 1.

2. Alessandro CASALINI, *Le Categorie di Aristotele*, Firenze, Le Monnier, 1881, p. v.

métaphysique, à la logique, ou à la grammaire, ou encore à quelque combinaison des trois disciplines, ou de deux d'entre elles, et cela avec tous les accents imaginables mis sur l'une ou sur l'autre.

Is the treatment grammatical, logical, or metaphysical? Or is it a combination of different types of treatment? If so, are the different types coordinate, or is one basic and the other or others subordinate?<sup>3</sup>

All these views have had their advocates, with different shadings and different grades of emphasis<sup>4</sup>.

Mon intention est ici de revenir sur la question et, par une lecture très serrée des quatre premiers chapitres des *Attributions*, de montrer comment, contrairement à ce qu'en dit par exemple Owens<sup>5</sup>, **Aristote laisse très bien voir d'entrée de jeu que son propos est strictement logique et que, à l'intérieur de l'intention logique, ce propos concerne la logique de l'appréhension**<sup>6</sup> et non, du moins prochainement, celle de l'interprétation. De fait, il faut reconnaître que quelques grands scolastiques, et en particulier saint Thomas d'Aquin, ont bien compris cela. Même, sans y voir d'ambiguïté. En guise de confirmation, on trouvera, surtout en notes, quelques allusions qu'ils y font. Des allusions, dis-je, car ces auteurs ne se sont malheureusement pas étendus longuement sur la question. Ainsi :

Il y a une action de l'intellect qui est l'intelligence des indivisibles ou des incomplexes et selon laquelle il conçoit ce qu'est la chose... Et c'est à cette opération de la raison qu'est ordonnée la doctrine que traite Aristote dans le livre des *Prédicaments*<sup>7</sup>.

#### LE PROPOS DES ATTRIBUTIONS

Pour préparer à la lecture du déconcertant proème des *Attributions*, il me faut d'abord préciser quelque peu ce qui constitue comme l'hypothèse de travail de cet article : la formulation dans laquelle je viens de renfermer le propos qui anime la rédaction du traité d'Aristote. Toute la suite ira vérifier cette interprétation dans une lecture attentive du texte aristotélicien. Si donc les *Attributions* sont commandées par une intention strictement logique, si même cette intention est contractée proprement à la direction de l'intelligence des indivisibles, une question précise surgit : quel besoin précis appelle là un pareil traité ?

#### A. L'intelligence des indivisibles commande la formation d'attributions

Semblable au logicien des autres traités, celui des *Attributions* découvre et décrit le plus clairement possible des propriétés que revêtent les choses dans la raison,

3. J. OWENS, *Aristotle on Categories*, in *Revue de métaphysique*. XVI (1960), p. 79.

4. OWENS, p. 80.

5. « The opening chapter of the *Categories* fails to reveal whether it is introducing a grammatical, a logical, or a metaphysical treatise. It deals with equivocals and univocals and ends with a definition of paronyms. » (OWENS, p. 74)

6. Ἡ τῶν ἀδιαίρετων νόησις (cf. *De l'Âme*, III, 6, 430a26).

7. *In Post. Anal.*, prooemio, #4.

quand elles s'y trouvent correctement connues<sup>8</sup>. Cependant, les *Attributions* sont centrées sur l'appréhension simple des choses ; on s'y intéresse aux choses en tant que connues, mais connues, comme en une première opération, en ce qu'elles sont. En conséquence, leur auteur cherche à cerner des propriétés que la raison attache aux choses précisément pour s'en représenter l'essence, avant toute tentative de juger de la conformité de cette représentation à la réalité des choses connues à travers elle.

Or il est une propriété principale sans laquelle les choses réelles, étant matérielles, contingentes, infinies en virtualités individuelles, échappent à la connaissance rationnelle. Cette propriété indispensable, qui permet à la raison de faire l'économie de l'infinité des choses, c'est l'universalité. Par le biais de l'universalité, en effet, c'est-à-dire à travers une représentation qui demeure unique du fait de saisir les choses dans ce qu'elles ont de semblable, la raison se met en mesure de connaître une multiplicité de choses *comme* si elles n'en étaient qu'une<sup>9</sup>. C'est donc en l'universel

8. On est très méfiant, aujourd'hui, quand il s'agit de prêter à Aristote l'intelligence d'une doctrine dont on ne trouve le plein développement que chez les scolastiques. Et cette méfiance est certainement légitime. Mais on rend inintelligible sa logique, spécialement dans ses parties les plus matérielles, comme les *Topiques* et les *Attributions*, quand on se refuse absolument à trouver chez Aristote la conception de propriétés différentes que revêtiraient les mêmes natures selon leur existence concrète dans la réalité singulière ou leur présence dans la raison comme êtres connus. Cette distinction *ens naturae versus ens rationis* est tout à fait indispensable, par exemple, pour comprendre comment la métaphysique et la dialectique peuvent, sans se confondre totalement, porter sur le même *genre-sujet* : Περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ... διαλεκτικὴ τῆ φιλοσοφίᾳ (*Métop.*, Γ, 2, 1004b22-23). Comment, par exemple, refuser à Aristote une conscience assez nette, même si ce devait être exprimé en des mots différents, de la distinction présentée par saint Thomas en son commentaire à ce même passage ? « L'être est double, à savoir l'être de raison et l'être de nature. L'être de raison, de fait, se dit proprement de ces intentions que la raison découvre dans les choses du fait qu'elle les considère ; comme l'intention de genre, d'espèce et autres semblables, qui ne se trouvent pas bien sûr dans la nature des choses, mais suivent la considération de la raison. Et un tel être, à savoir l'être de raison, est proprement le sujet de la logique. Or les intentions intelligibles de cette sorte recouvrent les êtres de nature, puisque tous les êtres de nature tombent sous la considération de la raison. Et c'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à toutes les choses auxquelles l'être de nature s'attribue. D'où Aristote conclut que le sujet de la logique recouvre le sujet de la philosophie, qui est l'être de nature. » (*In IV Metaph.*, IV, 4, # 574) — Owens a certes raison, quoi qu'il en soit de ses précautions pour se garder exclusivement en Aristote, de recourir à cette distinction pour comprendre le propos des *Attributions*. Il se disqualifie toutefois lorsqu'il cherche ce propos du côté de la *nature commune* : « I would suggest that the natures upon which the categories bear are *common* to both logic and metaphysics. They are the property of neither, but rather the communal pasture land of both. » (p. 80) Je ne partage pas non plus, bien sûr, son impression que « the discussions have left unassailable the *fact* that both logical and metaphysical features are involved in Aristotle's presentation of the categories » (p. 80), du moins tant que la « presentation of the categories » dont il parle est le traité même des *Attributions*. On pourra voir assez clairement, dans la lecture à venir du proème d'Aristote, que cette impression procède d'une confusion entre les propos distincts du métaphysicien et du logicien lorsqu'ils traitent d'objets différents quoique homonymes : l'homme, ou la substance, comme réelle et comme intentionnelle.

9. « L'intelligence fait l'universalité dans les choses. » (AVERROËS, *In de Anima, prooemio* — « La même et unique nature, d'abord singulière et individuée par la matière chez des hommes singuliers, devient ensuite universelle par l'action de l'intelligence qui la dépouille des conditions présentes ici et maintenant. » (S. THOMAS, ou quiconque en soit l'auteur, *Primo de universalibus*) — « L'universel, donc, est un et multiple. Multiple, en tant qu'il se retrouve en une multiplicité de choses. Autrement, il ne pourrait s'attribuer à cette multiplicité de choses. Ainsi, l'homme est multiple dans la réalité, puisqu'il s'attribue à une multiplicité d'individus. Il devient toutefois un dans la connaissance. En effet, des choses multiples, bien que en tant que multiples elles ne constituent pas un concept unique, le font cependant en tant qu'elles sont semblables. C'est ainsi que l'intelligence ne peut distinguer entre des choses semblables en tant qu'elles sont semblables. » (*Idem, Secundo de univ.*).

que réside l'œuvre propre de la raison en matière d'appréhension et la logique de cette opération s'intéresse exclusivement aux diverses formes sous lesquelles la raison se représente ainsi des choses multiples comme unes ou semblables de quelque façon. En d'autres mots, un traité logique voué à l'appréhension ne peut se proposer d'étudier proprement que des *attributions* : car toute représentation que se forme la raison de ce qu'est une chose est apte à faire connaître une multiplicité de choses et à leur être *attribuée* à toutes pour exprimer cette connaissance<sup>10</sup>. Il faut bien prendre garde, néanmoins, que lorsqu'on exprime ainsi en termes d'attribution ou de prédication l'œuvre propre de ce premier acte de la raison, on signifie simplement le caractère d'universel et d'attribuable à plusieurs attaché à toutes les conceptions de cet acte. C'est seulement l'*aptitude* qui est engendrée alors ; le *fait* même d'être attribuées, pour ces conceptions, engage un acte différent de la raison, qui est le jugement de leur conformité aux choses dont elles veulent exprimer la nature et les propriétés véritables. À strictement parler, donc, les attributions que conçoit la raison en son premier acte ne sont pas encore les parties mêmes de l'énonciation et ne sont pas encore noms ou verbes, même si elles y sont matière assez prochaine pour qu'Aristote puisse dire, *large loquendo*, que *c'est de leur composition entre elles que procède affirmation ou négation*<sup>11</sup>. Bref, le propos des *Attributions*, traité logique du premier acte de la raison, concernera inévitablement le caractère d'universel, d'**attribution éventuelle**, que la raison confère aux natures des choses pour se représenter ce qu'elles sont.

Les commentateurs grecs se posent généralement ici la question de savoir si ces attributions sont des choses, des concepts ou des mots. Ce sont, dirai-je, des choses, mais *dans des propriétés que leur vaut le fait d'être conçues et représentées en la raison en ce qu'elles sont*. Ce sont aussi, mais par extension, des mots, en ce que certains mots sont les signes concrets de ces attributions et de la connaissance des choses qui réside en elles. C'est d'ailleurs ce qu'on pourrait dire, comme saint Thomas, de toute la logique : son propos réside tout entier dans cet *ordre que la raison met dans son propre acte tout au cours de sa considération, par exemple lorsqu'elle ordonne ses concepts entre eux*<sup>12</sup> ; mais c'est aussi, par suite, l'ordre que ce premier propos commande entre les *signes des concepts que sont les mots*<sup>13</sup>. Ce qui, cependant, constitue une tentation de donner priorité aux mots sur les concepts, dans l'intention du logicien, c'est qu'ils procurent un signe si concret et si prochain des concepts et imitent à un point tel leurs propriétés logiques que le logicien peut et va, par souci de concision et de concrétion, étendre la plupart des termes qui désignent les qualités des mots (v.g. συλλογισμός, *oratio, discours* ; λόγος, *dictio, mot* ; λέξις, et même φωνή) à la signification des qualités des concepts. Il n'y a pas là de quoi s'étonner outre mesure, malgré tout, si l'on songe que l'extension de tels termes, en grec et en latin, va jusqu'à

10. « L'intelligence incomplète, en saisissant ce qu'est la chose, appréhende sa quiddité avec une certaine comparaison à la chose, car elle l'appréhende comme quiddité de cette chose... La définition inclut une certaine composition... de toute la définition au défini. » (*Idem, Contra Gentes*, I, 59)

11. Cf. *Attributions*, c. 4, 2a6.

12. S. THOMAS, *In I Ethic.*, lect. 1, # 1. C'est moi qui souligne.

13. *Ibid.*

nommer la faculté même de connaître : le *λόγος*, la *ratio* ; car on n'en déduit pas que celui qui étudie la raison, le psychologue par exemple, s'intéresse premièrement à des mots.

## B. Une aide propre répond à une faillibilité propre

On comprend dès lors pourquoi le logicien peut appeler *Attributions* un traité ordonné à l'intelligence des indivisibles. Cependant, après les considérations précédentes, il reste encore très difficile de concevoir précisément le scopos éventuel d'un traité logique affecté à cette opération. En effet, l'intention du logicien est toujours principalement de diriger et d'assister : aussi ses observations ne prennent-elles de la valeur que pour autant que la raison puisse faillir quand elle confère aux choses les propriétés que commande son mode cognitif. Or voici, de l'avis clair d'Aristote, un acte où la raison est tout à fait immunisée contre l'imperfection ordinaire de son bien : l'erreur. *L'intelligence des indivisibles porte sur ces choses à propos desquelles il n'y a pas de fausseté*<sup>14</sup>. Il n'en saurait être autrement puisque, plus radicalement, l'appréhension est antérieure à ce jugement qui fait la vérité ou la fausseté<sup>15</sup>.

On comprendra la nature de l'assistance que le logicien peut offrir à la raison en son premier acte et, par suite, le propos d'un traité rédigé pour la lui offrir, seulement si on aperçoit d'abord comment, en cet acte où elle n'est pas proprement exposée à trahir la vérité, la raison reste tout de même susceptible de faillir. Avant de comparer ses conceptions aux choses mêmes pour juger de leur conformité, avant d'exprimer par leur composition ou division ce jugement porté sur elles, la raison ne peut pas dire faux, ni même penser faux. Ce n'est donc pas contre la fausseté que le logicien veut premièrement et immédiatement prémunir la raison dans les *Attributions*. Mais toute infallible qu'elle soit en cela, la raison n'en reste pas moins raison, c'est-à-dire intelligence si faible qu'elle ignore d'abord et doit acquérir tout ce qu'elle est susceptible de connaître. Et l'acquérir progressivement. En son premier acte comme en tous les autres<sup>16</sup>, la raison ne connaît donc pas dès l'abord ce que sont les choses ; elle l'apprend progressivement, c'est-à-dire par étapes, d'abord imparfaitement, puis de plus en plus parfaitement. Et c'est ainsi qu'elle est sujette à l'imperfection, à la déficience<sup>17</sup>. Cette règle vaut même quand la raison conçoit tout simplement ce que

14. ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 6, 430a25. — « Comme l'opération de la raison a besoin de règle dans la mesure où elle peut s'écarter de sa propre perfection, qui est la vérité, il n'est pas facile de comprendre comment la première opération de l'intelligence est réglée par la logique. » (CAJETAN, *In Praed., prologo*)

15. « La première opération regarde la quiddité de la chose ; la seconde regarde son être. Or la raison de vérité est fondée sur l'être, et non sur la quiddité, comme on l'a dit ; c'est pourquoi on trouve de la vérité et de la fausseté dans la seconde opération et dans son signe, qu'est l'énonciation, mais non dans la première ni dans son signe, qu'est la définition. » (S. THOMAS, *Super I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7)

16. « Même dans cette opération s'immisce quelque chose de la composition et de la division de l'intelligence ; et cela arrive en tant que notre intelligence accède à la connaissance de la quiddité de la chose non pas tout d'un coup mais à la suite d'une investigation. » (*Idem, Contra Gentes*, III, 108)

17. « Notre intelligence procède de la puissance à l'acte. Or tout ce qui procède de la puissance à l'acte, accède d'abord à un acte incomplet, qui fait le milieu entre la puissance et l'acte, avant d'atteindre à l'acte parfait. » (*Idem, Summ Theol.*, Ia, q. 85, a. 3, c.)

sont les choses. Elle peut ne pas aller au bout du progrès nécessaire ; elle peut aussi chambarder les étapes, ou les confondre ; elle peut ainsi ne jamais concevoir correctement la quiddité de la chose visée. Sans être une erreur encore, c'est là un défaut grave de la connaissance. Aussi la raison attend-elle du logicien du premier acte une description claire du processus et des étapes à traverser pour se représenter clairement et distinctement ce qu'est une chose. Le traité des *Attributions* se veut une contribution en vue de satisfaire cette attente de la raison. Pour en bien intelliger le scopos, il faudra donc rappeler ici par quelles étapes s'effectue l'appréhension des natures simples par la raison.

### C. Le propos précis du traité : les attributions formées au principe de toute appréhension essentielle

Processus implique principe, procédé et terme. C'est ce qu'on retrouve, par conséquent, dans la formation d'attributions destinées à représenter l'essence des choses. Une égale diversité y répondra dans l'assistance du logicien, car la raison est faillible en chacun de ces aspects. Le **terme** du premier acte, l'attribution en laquelle la raison parvient le plus parfaitement à se représenter l'essence des choses, c'est bien sûr la définition, où la raison exprime distinctement les principes essentiels des choses. Compte tenu, cependant, de l'intelligibilité inégale des choses mêmes et, surtout, de la faiblesse de la raison humaine, il faut aussi voir comme un certain terme, quoique moins parfait, plusieurs façons de notifier l'essence qui se rapprochent de la définition sans satisfaire à toutes ses exigences : étymologie, définition nominale, descriptions de toutes sortes<sup>18</sup>. La raison est très capable de mal composer les éléments de la définition ou de ces diverses descriptions et elle attend du logicien une méthode pour l'habiliter à le faire le plus adéquatement. Mais ce n'est pas là ce dont la raison a besoin le plus et d'abord en son premier acte, et ce n'est pas non plus le propos exact du traité d'Aristote que d'y subvenir.

L'attribution en quoi réside le *procédé* même que la raison effectue, d'une conception plus confuse à une plus distincte, en vue de découvrir ultimement la définition ou la meilleure description possible et leurs éléments, c'est la division, *comme lorsque nous appréhendons l'animal et, le divisant par des différences opposées, nous en laissons une de côté et apposons l'autre au genre, jusqu'à ce que nous parvenions à la définition de l'espèce*<sup>19</sup>. Là encore, beaucoup de diversité, en conformité avec la diversité des principes, c'est-à-dire des premières conceptions imparfaites et confuses que se forme la raison de ce que sont les choses. À chaque type de première conception va répondre un processus approprié, une manière particulière de diviser

18. « Cherchant à se représenter un incomplexe que l'on ignore par quelque chose que l'on ne peut ignorer, on ne peut y arriver que par sa définition ou par quelque autre chose qui imite sa définition par quelque notification. » (S. ALBERT, *In de praedicabilibus*, tr. I, c. 1) — « Quelquefois la nécessité oblige à user, en place de différences par soi, de différences par accident, pour autant que ces dernières fournissent comme des signes des différences essentielles ignorées. » (S. THOMAS, *In VII Metaph.*, 12, # 1552)

19. S. THOMAS, *Contra Gentes*, III, 108.

pour s'approcher d'une conception plus parfaite et distincte : on divisera tantôt en significations, tantôt en accidents, tantôt en sujets, tantôt en espèces...<sup>20</sup> Autant d'occasions pour la raison de mal effectuer son opération ; autant de besoins justifiant que le logicien élabore une méthode de la division sous ses différentes formes. Mais ce n'est toujours pas ce dont la raison a le besoin le plus urgent en son premier acte, ni ce que veut procurer le traité des *Attributions*.

Enfin, l'attribution formée au **principe**, c'est le résultat de la première conception que la raison se forme de la chose, représentation confuse, vague, imparfaite et la plus commune qui soit. Car si la raison appréhende ce que sont les choses en s'en formant, à travers ce qu'elles ont de semblable, une représentation attribuable à plusieurs d'entre elles ; et si son progrès se fait dans la division, c'est-à-dire dans la découverte de ce qu'a la chose visée de commun avec le moins d'autres choses, par quoi se distingue proprement son essence ; inversement, le départ de ce progrès se prendra du côté de ce que la chose a de commun avec le plus grand nombre d'autres. Cependant, la conception commune premièrement formée et vue comme attribuable à la chose pour rendre compte de sa nature peut prendre diverses formes et avoir aussi des valeurs diverses pour faire connaître celle-ci. Car, faible et dépendante des sens, la raison fonde ses premières attributions sur des analogies imparfaites et souvent étrangères aux natures mêmes des choses qu'elle connaît. Il lui est souvent difficile de repérer un principe d'universalité situé dans ce qui constitue proprement la chose en son essence<sup>21</sup>. Il est important pour la raison de ne pas se fourvoyer dans les étapes ultérieures et dans le choix du mode de division approprié à des efforts de plus grande distinction. Aussi doit-elle être facilement consciente de ce qu'elle se représente les choses selon quelque proportion ou analogie imparfaite, ou selon quelque communauté véritable mais seulement accidentelle, ou selon une véritable communauté d'essence. Pour s'en rendre apte, la raison doit découvrir ou se faire décrire par le logicien les diverses sources et formes de ces trois types d'attributions communes. De fait, plusieurs traités ont été composés à cette fin. L'*Isagogè* de Porphyre, par exemple, tâche de décrire au mieux les diverses formes d'attributions que la raison peut former à propos de ressemblances essentielles ou accidentelles mais véritables et parfaites entre les choses : telles sont le genre, l'espèce, la différence, et avec eux le

20. « Le nom de *division* se dit de bien des manières, selon une communauté d'analogie... Si l'on cherche de quoi il se dit en priorité, on doit dire que c'est de ce qui est divisé en sa substance ; et là, de ce qui comporte des parties formelles ; et encore là, par-dessus tout, de la division du genre en ses espèces constituées par des différences formelles. » (S. ALBERT, *In Boet. de divis.*, tr. 1, c. 2)

21. « Le sens et l'imagination n'accèdent jamais à la connaissance de la nature de la chose, mais seulement à celle des accidents qui entourent la chose ; et c'est pourquoi les espèces qui se trouvent dans le sens ou l'imagination ne représentent pas la nature de la chose, mais seulement certains de ses accidents. » (S. THOMAS, *Quaest. quodlibet.* 8, q. 1, a. 2, c.) — « L'intelligence implique d'après son nom une connaissance touchant l'intimité de la chose... Mais il y a des différences dans la façon d'atteindre cette essence... Quelquefois, en effet, on ne parvient à l'intimité que par des détours comme par de certaines portes ; et c'est là la façon d'appréhender chez les hommes, qui procèdent d'effets et de propriétés à la connaissance de l'essence de la chose. Et comme il faut là quelque progrès, l'appréhension même de l'homme se dit raison, bien qu'elle se termine en intelligence en cela que l'investigation conduit à l'essence de la chose. » (*Idem, Sup. III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1) — « L'esprit humain n'entre dans l'essence de la chose que par ses accidents. » (*Ibid.*)

propre et l'accident. D'après son titre, on s'attendrait aussi à ce que le *De Analogia nominum* de Cajetan nous instruisse des différents motifs qui conduisent spontanément la raison à accorder une communauté de noms à des choses où elle ne découvre qu'une similitude de proportion. Mais ce n'est pas encore le propos exact des *Attributions* d'Aristote. Ce n'est pas encore non plus le service le plus signalé que le logicien puisse rendre à la raison dans la direction de son premier acte.

La raison tire un profit évident d'une conscience claire et précise des exigences d'une définition valide ou d'une description convenable; de celles aussi d'une division adaptée à ce qu'elle divise : genre, nom analogue ou accident commun. Mais tant qu'elle connaît seulement ainsi *formellement* en quels *types* de principes, tant qu'elle ne connaît pas *aussi matériellement en quels principes déterminément* chercher le point de départ pour tout effort de dire ce qu'est une chose, elle demeure contrainte, pour chaque chose nouvelle à connaître, à errer au hasard à la recherche d'un principe approprié<sup>22</sup>.

C'est ce mal que veut éliminer le traité des *Attributions* d'Aristote. Non pas complètement, bien sûr, car Aristote ne prétend pas là fournir tous les noms analogues, tous les genres et tous les accidents où l'on peut trouver un premier élément commun entre une chose dont on cherche à appréhender l'essence et d'autres que l'on connaît déjà. Mais il veut donner en son traité les plus importants, qui sont les genres suprêmes<sup>23</sup>, c'est-à-dire les premiers principes de toute démarche de la raison en vue de se former la représentation la plus distincte qui soit de ce qu'est une chose : sa définition<sup>24</sup>. Aristote veut faire connaître à la raison que tout effort de définir passe par la division de l'un des dix genres auxquels se ramène ultimement tout ce qui peut s'attribuer à une chose pour en manifester l'essence<sup>25</sup>. Aussi, complémentarément, il veut rendre facile à la raison, par la description des propriétés, et pour ainsi dire des symptômes, de ces genres, de déterminer, pour chaque chose à définir, lequel de ces dix genres est le plus adéquatement attribuable à son essence. Bref, **le propos des *Attributions* est de désigner, de décrire et de rendre facile à reconnaître au besoin les attributions par excellence, c'est-à-dire les notions universelles à travers lesquelles la raison doit nécessairement concevoir en premier ce que sont les choses afin de s'engager dans le processus de division qui la conduira ultimement à leur définition essentielle.**

22. « Or l'être incomplexe, qui constitue l'objet de la première opération, se trouvait confusément dispersé et obscur par tout l'univers, de sorte que si par exemple la blancheur simple se présentait, il demeurerait très difficile d'apercevoir ce qu'elle est. En effet, la nature de la blancheur se trouvait mêlée avec des figures, avec de la quantité, avec de la substance, avec de la relation... En vue d'appréhender simplement,... il nous fallait errer par des choses dispersées infiniment en tout l'univers... » (CAJETAN, *loc. cit.*)

23. « Les attributions (*categoriae*) sont des attributs ; elles ne sont toutefois pas des attributions [simplement] parce qu'elles sont des attributs, mais [aussi] parce qu'elles sont des genres. » (CASALINI, p. 34)

24. « Le terrain où chercher leur acte de naissance est celui sur lequel s'était développé le problème, nettement platonicien, de la définition comme discours exprimant le τί ἐστίν d'une chose donnée. » (LEO LUGARINI, *Il problema delle categorie in Aristotele*, p. 10)

25. « Il s'agit pour Aristote de fixer les points de vue les plus généraux d'où procéder en définissant n'importe quel objet. » (LUGARINI, p. 53)

LE PROÈME AUX *ATTRIBUTIONS*

Aristote débute les *Attributions* par un proème de quatre chapitres où il manifeste son propos, l'énonçant et faisant précéder son énoncé de notions prérequisées à son intelligence. Scrutons maintenant ce proème afin de vérifier si ce propos réside bien, ainsi que je me suis efforcé de le manifester, dans les premières attributions d'ordre essentiel, conceptions les plus communes à travers lesquelles la raison puisse se représenter proprement l'essence des êtres qu'elle appréhende et par la division progressive desquelles s'élabore leur définition distincte.

**A. Le propos des *Attributions* : des êtres synonymes**

Pour bien comprendre la nature de ce propos, il faut tout d'abord s'assurer qu'on ne va pas confondre toutes les formes d'attributions communes<sup>26</sup>. En effet, la raison, lorsqu'elle fait l'unité dans les choses pour se les représenter, ne trouve pas toujours le fondement de cette unité dans un caractère commun proprement essentiel; ni même d'ailleurs toujours dans un caractère vraiment et strictement commun. Aristote consacre donc son premier chapitre à dégager ce qui est connu à travers une communauté d'essence de ce qui l'est à travers une communauté d'accident ou quelque analogie plus ou moins importante. Il nous procure un moyen éminemment concret et simple pour assurer ce départage, en attirant notre attention sur le fait que spontanément, lorsque nous croyons connaître des choses selon l'une ou l'autre de ces trois communautés, et les nommons pour signifier ce que nous en connaissons, nous leur attribuons des noms communs d'un type et d'un mode d'attribution appropriés et aisément reconnaissables.

En effet, lorsque la communauté essentielle ou accidentelle que nous découvrons entre la chose dont nous cherchons à appréhender l'essence et d'autres dont nous l'avons déjà appréhendée est imparfaite, partielle, ou se présente comme une simple proportion, nous exprimons la connaissance alors acquise en faisant de cette chose une homonyme des autres auxquelles elle nous paraît ainsi semblable. Nous lui donnons volontairement le même nom qu'elles, en signe de sa ressemblance, mais ce nom partagé sera tout ce que notre appréhension engendrera de parfaitement commun entre elles. Cela est facile à vérifier : si l'on essaie de donner une description plus précise de l'essence que nous voulons attribuer à la chose en lui donnant ce nom, cette description différera de celle que nous produirions en justifiant ce même nom pour les choses déjà connues et nommées ainsi antérieurement. Bien sûr, certains éléments plus ou moins nombreux et importants seront communs aux deux descriptions, puisque nous avons choisi de donner le même nom justement pour signifier une certaine ressemblance. Mais cette ressemblance étant imparfaite et de simple proportion, les descriptions ne seront pas identiques ni en tout point communes. Par

26. « Comme donc il s'agit ici de la façon dont ce qui s'attribue s'ordonne dans un genre, et que ce qui s'attribue se réduit à un triple commun,... il nous faut d'abord déterminer de ces trois types de commun, de manière à pouvoir apercevoir ensuite plus facilement qu'est-ce qui est contenu en quoi comme en son genre. » (S. ALBERT, *In de Praedicamentis*, tr. 1, c. 2)

exemple, nous nommons l'homme ou le lion un animal pour signifier cette essence que nous leur connaissons, d'êtres vivants et sensibles. Or en regardant le portrait d'un homme ou une figurine de lion, nous voyons bien que ce que l'homme ou le lion est *en réalité*, le portrait ou la figurine le veulent être *comme représentations*. Pour signifier cette proportion, nous donnons à tous le même nom d'*animal*. Cela ne comportera rien d'inattendu pour personne, par exemple, si, parmi un lot de figurines, nous désignons celle qui représente un lion et disons : « Voici un animal ! » Pourtant, nous demeurons conscients qu'en rendant compte de cette appellation, nous devrions user de descriptions assez différentes dans le cas de l'homme et de son portrait, ou du lion et de la figurine faite à son image. De même, lorsque nous appréhendons les bons effets d'un climat ensoleillé, c'est à travers un rapport, une certaine proportion avec la qualité qu'il engendre ou rétablit chez l'animal : d'être sain. Par suite, nous exprimons cette appréhension de la qualité d'un tel climat en la faisant homonyme de celle de l'animal ; c'est-à-dire que nous donnons à chacune le nom de *sain*. Mais nous savons bien que nous décrivions de façon passablement différente pour l'animal et pour le climat le fait d'être sain.

En en comprenant ainsi l'intention et le sens, il devient aisé de lire le paragraphe sur lequel Aristote commence ses *Attributions* :

On dit homonymes les êtres dont le nom seul est commun, tandis que la définition de l'essence signifiée par ce nom est différente. Par exemple, l'animal, c'est à la fois l'homme et son image peinte. Or, ces êtres ont effectivement le nom seul en commun et la définition de l'essence signifiée par ce nom diffère. Si, en effet, on fait connaître ce qu'est l'essence d'animal pour chacun d'eux, on donnera de chacun une définition propre (1a1-7)<sup>27</sup>.

Bien sûr, le caractère commun à travers lequel la raison appréhende une chose et la rattache à celles qu'elle connaît déjà n'est pas toujours aussi imparfait. Bien souvent, la raison appréhende, entre la chose nouvellement et antérieurement connue, un caractère strictement commun. Cela lui permet de faire les choses rigoureusement unes en sa connaissance et de concevoir ce qu'elle en connaît à travers un concept vraiment unique. Encore là, la raison signifie cette unité en donnant à la chose qu'elle vient d'appréhender le même nom qu'à celles avec lesquelles elle l'unit. Mais l'unité parfaite au principe de cette communauté du nom va faire que la raison exprimera par une seule et même description ou définition l'essence que ce nom signifie pour chacune des choses qu'il désigne. *Car si, dit Aristote, on fait connaître la définition de chacun, et ce qu'est l'essence d'animal pour chacun d'eux, on donnera la même définition* (1a10). En connaissant et nommant les

27. Pour la traduction de ce passage comme aussi de ceux qui suivront, cf. Yvan PELLETIER, *Les Attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1983. À lecture attentive, il apparaît dès ces premières lignes et restera clair tout au long du texte qu'Aristote parle directement non de mots ni de concepts mais de choses, et de choses en des propriétés que leur donne non leur réalité mais le fait qu'elles soient connues : ce n'est en effet pas prochainement la façon dont une chose existe, mais celle dont elle est connue, qui lui vaut de partager un nom avec une autre.

choses ainsi, la raison les fait univoques, du moins dans ce sens large où l'on peut parler d'univocité dès qu'il y a véritable universalité<sup>28</sup>.

Cependant, tous les caractères ainsi rigoureusement communs à travers lesquels la raison appréhende les choses n'ont pas égale valeur pour faire connaître ce que sont ces choses. Quelquefois, c'est par leur essence à elles qu'ils font connaître les choses ; le plus souvent, néanmoins, puisque la raison tire sa connaissance du sens, c'est plutôt par une essence étrangère et accidentelle à la leur, mais qui fournit l'occasion de les unir à des choses déjà connues dont elle est également l'accident. Au moment d'entreprendre le recensement des attributions propres à faire connaître l'essence même des choses, il faut être à même de les distinguer d'attributions d'ordre purement accidentel. Or là encore, les noms peuvent aider puisque naturellement la raison forme des noms de types différents pour exprimer une unité d'ordre essentiel et une unité d'ordre accidentel.

Dans un cas comme dans l'autre, la raison signifie la communauté perçue en attribuant à la chose appréhendée un nom qui lui sera commun avec les choses semblables déjà connues. Mais lorsque c'est en son essence même que la raison appréhende cette chose comme semblable à certaines qu'elle connaît déjà, c'est le nom même de cette essence que toutes ces choses auront en commun. Et c'est dans ce cas qu'Aristote dit que la raison fait des choses des synonymes. Ainsi, le varan, appréhendé par la raison selon une communauté d'essence avec l'homme et le cheval, recevra comme signe de cette appréhension le nom d'*animal*, que l'homme et le cheval possèdent déjà pour désigner leur essence de vivants sensibles. Mais lorsque la raison perçoit qu'une chose en rejoint d'autres en quelque chose d'étranger à leur essence, elle répugne naturellement à signifier cette universalité par l'imposition à toutes du nom même de l'essence perçue comme un accident commun. Aussi tend-elle à leur attribuer un nom commun qui soit autre que celui-là tout en en étant dérivé, pour bien signifier que la communauté au principe de l'appréhension en est une d'accident<sup>29</sup>. Ainsi, percevant Hector à travers une qualité qu'il a en commun avec Achille, Ulysse et Ajax : le courage, la raison va, pour signifier cette unité, leur assigner à tous un nom commun ; mais consciente d'autre part que tous ces hommes diffèrent du courage en cas, **c'est-à-dire en essence, en attribution ou catégorie essentielle**, la raison va leur assigner comme nom commun non pas le nom de cet accident commun, mais un nom qui en soit dérivé, par exemple *courageux*, pour bien marquer qu'elle connaît alors ces hommes non par leur essence mais par un accident. La raison fait ainsi de tous ceux qu'elle nomme *courageux* des paronymes de cette qualité nommée *courage*.

28. Comme le fait par exemple saint Thomas lorsqu'il appelle univoque tout ce que décrit Porphyre dans son *Isagogè* : « Tout ce qui s'attribue univoquement à plusieurs choses en est ou bien le genre, ou l'espèce, ou la différence, ou l'accident, ou le propre. » (*Contra Gentes*, I, 32) Il est utile de pouvoir ainsi étendre le mot *univoca* et lui faire couvrir les *denominativa*, lorsqu'on veut les opposer globalement aux *aequivoca*. Sans doute pourrait-on imposer aussi ce sens large au mot grec *συνώνυμα*, mais je ne connais aucun texte où Aristote l'ait fait.

29. « Lorsqu'on dit *déminatif*..., on signale la distance ou la diversité qui existe entre l'essence dénommante et l'essence dénommée. C'est pourquoi les choses qui sont de même nature ne reçoivent pas l'attribution ou l'appellation d'une dénomination. » (S. ALBERT, *ibid.*, c. 4)

En effet, pour reprendre les mots mêmes d'Aristote, Hector, Ulysse, Ajax et Achille, *tout en différant* du courage *par leur cas (essentiel), reçoivent*, pour traduire telle appréhension qu'en a la raison, *leur appellation d'après son nom* (1a13).

À condition, donc, de bien entendre les trois définitions données par Aristote en son premier chapitre, on est préparé, après sa lecture, à comprendre que le propos du traité tel qu'énoncé au chapitre 4 visera **les attributions synonymes**, c'est-à-dire celles en formant et en attribuant lesquelles la raison fait les choses synonymes, par le partage d'un même nom dû à une communauté véritable d'essence. De toute évidence, cette bonne intelligence exige que l'on évite de s'engager sur quelques fausses pistes que pourrait suggérer l'usage habituel de certains mots. Par exemple, on peut tout à fait fausser la perspective d'Aristote si, à propos des homonymes, on tire, de ce qu'Aristote dise que leur nom seul est commun, la conséquence qu'il s'intéresse principalement ou même porte ici quelque intérêt aux choses qui ont le même nom par pur accident. Mais le contexte et, déjà, l'exemple que donne Aristote devraient suffire à nous éviter cette faute. De même encore, il serait assez fâcheux de se laisser induire par la présence, dans la définition des paronymes, du mot *πῶσις*, *cas*, à croire qu'Aristote parle ici simplement de mots, ou distingue des choses simplement par la terminaison de leurs noms<sup>30</sup>. On aurait alors beaucoup de difficulté et devrait recourir à de pénibles acrobaties intellectuelles pour imaginer quel rôle joue cette définition des paronymes à côté de celle des homonymes et des synonymes. Mais le contexte encore, et le fait que, très nettement, ce soit à **des choses**<sup>31</sup> et **non à des mots** qu'Aristote attribue de différer de cas peut certes aider à surmonter cette tentation grammaticale. D'autant plus que ce n'est pas là le seul endroit où Aristote paraît se représenter les attributions de l'être comme des cas, ou des flexions, ou une déclinaison de la substance, *casus rectus* de l'être. Ainsi :

Le bien se dit de multiples façons, de fait en autant de sens que l'être. En effet, l'être, ainsi qu'on l'a divisé ailleurs, signifie soit l'essence, soit la qualité, soit la quantité, soit le temps, et exprime aussi, en plus de ces sens, le fait de subir ou de causer un changement. Le bien aussi se retrouve *dans chacun de ces cas*<sup>32</sup> et<sup>33</sup>.

Par ses cas, le non-être se dit en autant de sens qu'il y a d'attributions<sup>34</sup>.

Il faut rejeter toute tentative de rompre l'unité du premier chapitre, en imaginant par exemple que la définition des paronymes est sans rapport avec celle des synonymes<sup>35</sup>. En effet, si la séduction du cas grammatical ou l'exigence d'une

30. De fait, la très grande majorité des auteurs tombent dans le panneau et ne trouvent ici qu'une considération grammaticale plus ou moins hors d'ordre. V.g. « The definition of paronyms is merely grammatical. It shows... how adjectives can be manufactured from abstract nouns by modifying the word-ending. » (G.E.L. OWEN, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, dans OWEN et I. DÜRING ed., *Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, p. 175); « The definition of paronyms is given in purely grammatical terms. » (OWENS, p. 74)

31. Quoique, bien sûr, en tant que connues.

32. Ἐν ἐκάστη τῶν πῶσεων.

33. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, I, 8, 1217b27-30.

34. *Idem*, *Métaphysique*, XII, 2, 1089a27.

35. « Paronymy appear as a notion incomparable with synonymy and homonymy. » (K.J.J. HINTIKKA, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in *Inquiry*, 9 [1959], p. 141)

symétrie trop simpliste peuvent voiler ici l'opposition directe entre synonymes et paronymes, il deviendra très difficile de l'ignorer, plus loin, quand Aristote va opposer comme des contraires les modes d'attribuer qui en sont issus. Ce sera le cas, par exemple, au moment de donner une deuxième propriété de la substance : *Il appartient [en propre] aux substances et aux différences*, dit Aristote, *que toutes [les attributions] issues d'elles se disent synonymement* (3a33). Et cela s'oppose aux accidents en ce que les attributions issues d'eux, en tant qu'accidents, bien sûr, et non de genre à espèce, se disent de manière générale paronymement. On verra peut-être encore mieux cette opposition si l'on compare ce texte avec celui des *Topiques* où Aristote nie que quelque attribution issue d'un genre puisse se faire paronymement<sup>36</sup>.

### B. Le propos des *Attributions* : des êtres complexes

Ce que le traité d'Aristote veut nous livrer, ce sont les quelques attributions d'ordre essentiel où la raison doit puiser son principe pour l'investigation de toute définition. Or il ne suffit pas, pour les reconnaître, de savoir qu'elles font synonymes les choses auxquelles elles s'attribuent. Aussi Aristote juge-t-il important de joindre aux définitions du premier chapitre une division du complexe et de l'incomplexe qui permette de comprendre que le propos exact de son traité concerne les attributions synonymes *avant* toute composition entre elles. Leur composition, en effet, veut exprimer le jugement de leur conformité aux choses qu'elles représentent. Or ce qui nous intéresse ici est antérieur à cela : il s'agit de la façon dont elles représentent l'essence des choses<sup>37</sup>.

On peut noter, en passant, comment Aristote continue à laisser voir, dans sa manière de parler, que c'est bien des choses connues qu'il parle et traite, et non des mots et des phrases, même s'il manifeste les distinctions qu'il faut dans la façon dont elles ressortent de notre manière naturelle d'exprimer par mots et phrases la connaissance que nous avons des choses. *Ce qui se dit* (τῶν λεγομένων), affirme Aristote, *tantôt comporte composition, tantôt n'en comporte pas* (1a16). Or *ce qui se dit*, ce sont des choses, ce sont les choses comme on les connaît. Car qui ne se sentirait pas insulté à se voir accuser de ne dire que des mots ? Tous considèrent généralement qu'ils parlent pour dire *quelque chose* et non pas simplement des mots, même s'ils doivent le dire *avec* des mots.

### C. Le propos des *Attributions* : des êtres aptes à exprimer l'essence des sujets

Aristote développe son proème de façon à nous faire saisir graduellement la nature de son propos : les attributions à travers lesquelles la raison forme sa première

36. Cf. II, 2.

37. « Aristote a expliqué cinq conditions liées aux êtres en ce qu'ils sont signifiés par des mots : l'homonymie, la synonymie, la paronymie, l'incomplexité et la complexité. C'est que de leur connaissance s'ensuivent de fort grandes utilités pour cette doctrine. Partant de leur connaissance, en effet, nous savons... quelle forme d'unification il y a lieu de faire en cet art, à savoir qu'on ne vise pas des homonymes, ni des paronymes, ni des complexes, mais des synonymes incomplexes. » (CAJETAN, c. 3)

appréhension, confuse et indistincte, de ce que sont les choses en leur essence même. Il nous a préparés déjà à voir qu'on peut les reconnaître à ce qu'elles sont synonymes et précèdent toute composition. Il fait maintenant un pas de plus. Tout être synonyme in complexe, en effet, ne fournit pas le premier principe des choses en processus de définition ni n'est pas proprement l'objet de ce traité. C'est que tout être, une fois appréhendé et conçu, ne devient pas automatiquement principe pour l'appréhension d'autres êtres par la raison. Certains le sont : le propos du traité est plutôt de ce côté. Certains ne le sont pas : il faudra les écarter de nos considérations, comme nous en avons déjà écarté les êtres homonymes, paronymes et complexes.

Aussi Aristote divise-t-il maintenant les êtres selon ce que, une fois conçus, ils fournissent ou non à la raison un principe de représentation pour l'essence ou l'accident d'autres êtres, éventuels sujets de connaissance. Certains êtres, dit-il, constituent des attributions à travers lesquelles la raison peut appréhender un sujet qu'elle vise uniquement par son essence à lui, mais par aucune de ces essences qui se retrouvent accidentellement en lui.

Parmi les êtres, certains se disent d'un sujet, mais ne sont en aucun sujet : par exemple, l'homme se dit d'un sujet, tel homme, mais n'est en aucun sujet. (1a20)<sup>38</sup>

Tout à fait à l'opposé, certains êtres, continue Aristote, constituent, une fois connus, des attributions à travers lesquelles la raison peut appréhender un sujet par l'un de ses accidents, mais aucunement en ce qu'il est essentiellement.

D'autres sont en un sujet, mais ne se disent d'aucun sujet... Par exemple, telle science grammaticale est en un sujet, l'âme,<sup>39</sup> mais ne se dit d'aucun sujet. (1a23)

38. *Ne sont en aucun sujet*. C'est le type de ces formules raccourcies d'Aristote qui induisent ses lecteurs à lui prêter ici des intentions ontologiques — comparables à celles qu'il a par exemple dans la *Métaphysique*, en examinant la même matière — inextricablement confondues avec des intérêts logiques. V.g. « Les catégories sont les multiples modes de l'être proprement dit, de l'être réel. » (CASALINI, p. 33); « Starting from the name κατηγορία in its sense of "predicate" one might be inclined to follow Apelt in taking the whole doctrine of the categories to be a *logical* one... Against this theory there are... comparatively numerous passages, especially in the *Metaphysics*, where the doctrine of the categories has an *ontological* function... In some passages, such as those in the first book of the *Topics*,... the categories clearly perform an *ontological* function. » (DE RIJK, p. 3); « The distinction between substance and accidents is based solely on being. » (OWENS, p. 78). Mais ici comme dans tous les cas qui vont parsemer le traité, le contexte laisse bien voir comment une expression qui prend, superficiellement, une allure ontologique constitue simplement comme l'abréviation, pour motif de concision et d'évidence, d'un dire spécifiquement logique. *Ne sont en aucun sujet*, i.e. *ne se disent jamais comme étant en un sujet, comme accidents d'un sujet*. La formule raccourcie s'explique et se justifie très bien par le fait que ce qui est à la source d'une telle conception, ce qui est l'occasion de la naissance dans la raison d'un être apte à *se dire comme étant en un sujet*, correspond *normalement* dans la réalité, *mais pas nécessairement*, à un être qui *existe* de cette façon. Mais le contexte, i.e. l'opposition directe à *des êtres qui se disent d'un sujet*, oblige à trouver ici une opposition logique, une opposition entre deux façons de *se dire*, deux qualités logiques : *être dit comme essence* et *être dit comme accident*. — En somme, s'il demeure vrai de dire que, mais de façon éloignée, « the Aristotelian doctrine of categories [telle qu'on la trouve dans les *Attributions*]... is grounded upon the natures of things » (OWENS, p. 83), il n'en reste pas moins que le fondement plus prochain de la doctrine des *Attributions* est plutôt l'observation de la manière dont la raison a coutume d'attribuer, à des sujets dont elle se propose de se former une représentation, les choses telles qu'elles sont déjà en elle. D'où viennent, plutôt que d'une évolution de pensée, les différences de traitement qu'on trouve dans ces *Attributions* et dans la *Métaphysique*.

39. I.e. *se dit* comme l'accident d'un sujet, l'âme.

Par ailleurs, certains êtres, une fois conçus eux-mêmes, possèdent les deux qualités : par leur intermédiaire, la raison peut appréhender tel sujet par son essence propre et tel autre par quelqu'un de ses accidents.

D'autres se disent d'un sujet et sont en un sujet : par exemple, la science est en un sujet, l'âme, et se dit d'un sujet, la grammaire. (1a29)

Enfin, inversement, certains ne fournissent aucun principe tel à la raison. Ils n'ont aucune aptitude à devenir quelque attribution en la raison et n'y figurent toujours que comme sujets de connaissance.

D'autres, enfin, ne sont pas en un sujet, ni ne se disent d'un sujet ; par exemple, tel homme ou tel cheval. Car aucun être de cette sorte n'est en un sujet ni ne se dit d'un sujet. (1b2)

On comprend que ce qui va faire l'objet du traité des *Attributions*, ce seront les êtres aptes, une fois connus, à revêtir l'intention d'attributions essentielles, c'est-à-dire à servir de principes à l'appréhension par leur essence même des sujets dont la raison tâche de connaître ce qu'ils sont. Il y a deux types de ces attributions : elles sont toujours principes d'appréhension par l'essence ; mais tantôt elles sont, tantôt elles ne sont pas, en outre, principes d'appréhension de quelque autre sujet par son accident. Il est assez remarquable que la concision d'Aristote rend difficile de saisir tout de suite que ses considérations des deux premiers chapitres s'articulent ainsi. Depuis le début, en effet, il se contente de fournir comme la matière de ces considérations en ne comptant que sur le contexte pour conduire le lecteur à en saisir l'articulation. De plus, il contracte à un sens technique certaines expressions usuelles sans en donner non plus d'autre indication que le contexte, sauf peut-être pour l'expression *dans un sujet* qu'il définit brièvement. Ainsi, on peut être tenté d'interpréter καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *se dire de*, dans un sens plus large que la stricte attribution d'ordre essentiel ; ou ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *être dans un sujet*, dans un sens extra-logique, existentiel. Mais le contexte peut, avec beaucoup d'attention, nous éviter ce vagabondage ou du moins nous en tirer. En effet, il s'agit d'un contexte logique, dont on a d'ailleurs plus tôt exclus la composition : donc, pas question de considérations existentielles. Et dans ce contexte, *se dire de* et *être dans* doivent partager les êtres sans se recouvrir : aussi faut-il qu'ils signifient respectivement *l'aptitude à manifester par leur essence et par leur accident* les sujets à connaître. Aristote en donne d'ailleurs un indice assez clair, un peu plus tard, quand il signale des conséquences que l'on devrait tirer de ces considérations.

Des considérations précédentes, il devient manifeste que lorsque quelque être se dit d'un sujet, et son nom et sa définition doivent nécessairement s'attribuer à ce sujet... D'autre part, lorsque quelque être est en un sujet, ni son nom ni sa définition ne sont attribués à ce sujet ; de quelque manière, cependant, rien n'empêche que son nom ne soit attribué au sujet, mais sa définition, c'est impossible. (2a19)

#### D. Le propos des *Attributions* : des êtres dont aucun autre ne soit apte à exprimer proprement l'essence

Il reste encore une étape à franchir avant d'être à même de recevoir avec intelligence l'énoncé proprement dit du propos du traité, c'est-à-dire avant de se faire présenter déterminément les attributions mêmes qui constituent ce propos. Nous nous sommes bien approchés de satisfaire à cette préparation. Mais il faut encore qu'Aristote nous donne l'occasion de remarquer que tout être apte à faire connaître l'essence d'un sujet ne constitue pas de ce fait l'une des attributions qui nous intéressent ici. En effet, le traité en serait infini. Aussi Aristote attire-t-il maintenant notre attention sur ceci que parmi ces êtres aptes à servir à la manifestation de sujets de connaissance par leur essence, certains peuvent eux-mêmes se voir manifester à la raison en leur essence grâce à des attributions antérieures adéquates. L'homme fait connaître Socrate par son essence, mais l'animal l'homme, le vivant l'animal, et ainsi de suite. Mais non pas indéfiniment, bien sûr. Comme l'argument, l'appréhension doit pouvoir se résoudre en des principes premiers<sup>40</sup>. Or ce sont ceux-là qui intéresseront Aristote dans son traité, ce sont ces attributions premières, aptes à faire connaître par leur essence tous les êtres, sans exiger elles-mêmes d'être appréhendées dans une définition antérieure. Elles peuvent véritablement servir de premiers principes dans l'appréhension de l'essence, nous dit Aristote, car *quand quelque être s'attribue à un autre comme à un sujet inférieur, tout ce qui se dit de l'attribut se dira aussi du sujet. Par exemple, l'homme s'attribue à tel homme et l'animal à l'homme : l'animal, donc, s'attribuera aussi à tel homme.* (1b10)

Voilà donc d'où devra procéder l'effort de la raison pour appréhender la quiddité des choses ; voilà d'où elle devra recevoir le principe dans son investigation d'une définition distincte pour quelque chose que ce soit. Devant une chose dont elle souhaite saisir la nature, la raison devra d'abord identifier laquelle de ces ultimes attributions en procure une première représentation commune et confuse, mais adéquate. Tout son effort consistera ensuite à la diviser de façon à parvenir, de différences en différences, au genre le plus prochain et à ses différences ultimes exprimant le plus distinctement la nature visée. Mais le premier mouvement de la raison, en cette saisie de l'essence d'un sujet, consiste de toute nécessité à saisir quelle première attribution convient à cette essence. Tant que la raison ne fait pas, ou pas bien, ce premier mouvement, tous ses efforts ultérieurs ne vont pas la rapprocher, vont même l'éloigner d'une appréhension correcte du sujet visé en ce qu'il est. En effet, les êtres dont le principe de manifestation est autre, c'est-à-dire *les êtres connus par des genres différents et non subordonnés, auront leurs différences divisives essentiellement différentes aussi* (1b16). Il faut donc bien choisir la première attribution, puisque c'est seulement parmi celles qui la divisent et constituent ses espèces que l'on trouvera de quoi manifester plus distinctement la nature du sujet appréhendé. Car, dit Aristote, *rien n'empêche les différences des genres subordonnés d'être les mêmes* (1b20).

40. « Dans les choses démontrables, il faut réduire à de certains principes connus par soi à l'intelligence ; il en est de même dans l'investigation de ce qu'est chaque chose. Autrement on irait dans les deux cas à l'infini et ainsi périrait tout à fait la science et la connaissance des choses. » (S. THOMAS, *Q.D. de Verit.*, q. 1, a. 1, c.)

**E. Le propos des *Attributions* : Dix attributions où se résout  
la première appréhension d'une chose en son essence**

Nous savons maintenant que les attributions auxquelles doit recourir la raison au principe de son appréhension d'une chose en son essence sont des êtres synonymes, pris en dehors de toute composition, aptes une fois conçus à se dire d'un sujet pour en manifester l'essence, mais inaptés à recevoir l'attribution d'autres êtres connus pour manifester la leur propre. Reste donc, pour compléter la présentation du propos, à énumérer les attributions qui satisfont à toutes ces exigences. C'est à quoi s'adonne ensuite Aristote. Il ramène ces attributions à dix en tout, car une enquête inductive sur ce que nous entendons chaque fois que nous formons de quelque façon une attribution pour exprimer le biais par lequel nous appréhendons un sujet conduit à constater que *chacune* de ces attributions *dites sans aucune composition signifie* ultimement *ou bien la substance* même présente sous les apparences sensibles sur lesquelles le sens informe, *ou sa quantité, ou sa qualité, ou sa relation à quelque chose, ou son lieu, ou son temps, ou sa disposition, ou sa possession, ou son action, ou sa passion* (1b25). Aussi Aristote donne-t-il l'attribution d'ordre essentiel correspondant à chacune comme partie de son propos et l'illustre-t-il par l'exemple de quelques sujets dont elle peut manifester confusément l'essence.

CONCLUSION

Je suis conscient que cette interprétation du propos et du proème des *Attributions* d'Aristote tranche notablement non seulement sur toutes les présentations récentes mais même sur les explications qu'en fournissent traditionnellement les commentateurs grecs et latins. Mais on appréciera qu'elle se recommande par plusieurs avantages. Tout d'abord par la cohérence conférée au texte d'Aristote qui, écouté ainsi, *ne chante plus à l'extérieur du chœur* des logiciens et conduit, par des considérations rigoureusement articulées, à l'intelligence d'un propos vraiment approprié à la logique du premier acte, dont l'ultime fin est incontestablement de définir. Ensuite, par la simplicité de toute son approche, de loin préférable aux acrobaties intellectuelles exécutées dans les explications ordinaires, acrobaties qui confinent à l'in vraisemblance quand, appuyées sur une profusion de termes techniques, elles demandent du lecteur, avant même qu'il n'entreprenne la lecture du traité, une connaissance détaillée de tout ce qu'il contient, quand ce n'est pas une connaissance approfondie de la métaphysique.