



HAL
open science

Chrestomatie pour servir à l'histoire des sources philosophiques du Moyen Âge

Alain Galonnier

► **To cite this version:**

Alain Galonnier. Chrestomatie pour servir à l'histoire des sources philosophiques du Moyen Âge .
2017. hal-01525551

HAL Id: hal-01525551

<https://hal.science/hal-01525551>

Preprint submitted on 21 May 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Alain Galonnier
(CNRS, Centre Jean Pépin – Villejuif)

**Chrestomatie pour servir à l'histoire
des sources philosophiques du Moyen Âge**

Afin de mettre à la disposition des historiens de la pensée médiévale des textes qui nous semblent intéressants pour juger des différentes modalités à l'œuvre dans la problématique de la transmission des savoirs, nous avons réuni des extraits d'ouvrages qui illustrent, à notre sens, les divers cadres culturels mis en place au cours de la première partie du Moyen Âge. Toutes les traductions que nous soumettons sont originales et inédites.

Pseudo-Augustin

Le traité *Categoriae decem* (= *CD*), du Pseudo-Augustin, toujours sans paternité établie (nous parlerons de l'*Anonymus*), rédigé possiblement entre 350 et 400, constitue l'une des pièces maîtresses de la tradition du commentarisme aristotélicien durant le haut Moyen Âge, dans la mesure où il s'agit de la version latine du commentaire paraphrastique perdu de Themistius (c. 318-381) aux *Catégories* d'Aristote¹. L'opuscule est également d'importance pour l'histoire des traductions gréco-latines relevant de contextes culturels différents.

L. Minio-Paluello, - *Aristoteles latinus*, I, 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta*, Bruges-Paris, 1961

- « The texts of the *Categoriae*: the Latin Tradition », dans *The Classical Quarterly*, 39, 1945, p. 63-74 (= *Opuscula: the Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, p. 28-39)

- « Note sull'Aristotele latino medievale: XV - Dalle *Categoriae decem* pseudo-Augustiniane (Themistianane) al testo vulgato aristotelico Boeziano », dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 54,

¹. Cet écrit est mentionné par le *Firhist* d'Ibn al-Nadim (s. X a. D.).

1962, p. 137-147 (= *Opuscula: the Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, p. 448-458)

- « Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio », dans *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XIX, 1971, p. 743-76

C. Steel, « Des commentaires d'Aristote par Themistius ? », dans *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973, 12, p. 669-680

[1] Quoique toute science et discipline relevant de différents arts ne soit exposée que par le langage, pourtant, ô fils, il ne s'est trouvé personne de capable, dans n'importe quelle nation, qui ait voulu traiter de l'origine ou du principe du langage même, et à cet égard le scrupule mis par Aristote le Philosophe est étonnant, lui qui, désireux de dissenter sur tout, a commencé par l'examen du langage même, qu'il savait à la fois délaissé par tous et nécessaire en tout point.

[2] Il nous a ainsi fait voir, parmi ce que les grammairiens appellent les huit parties du langage², la seule correctement appelée partie du langage qui désignât quelque chose et se signalât par un mot. Par conséquent, nous ne devons accepter, comme seules parties du langage admises par l'auteur Aristote, que le nom et le verbe³, et les autres, à partir desquelles il est constitué, doivent être nommées « articulations du langage » plutôt que « ses parties » : car le nom désigne une personne, le verbe ce que fait quelqu'un ou ce qu'il subit.

[3] Cela étant vu, nous devons ensuite envisager au moyen de quelle réduction progressive le langage, condensé par degrés, englobe toutes les choses qui sont saisies à l'aide d'un seul mot. Car, quoique la désignation des choses mortelles soit diverse et innombrable et que la diversité si large de ses noms ne puisse être embrassée, pourtant au moyen d'un seul mot, par exemple « homme », tu diras connaître tous les hommes ; semblablement des autres choses : tel cheval, ou

². Rappelons que pour les grammairiens les huit parties du langage sont : nom, pronom, verbe, adverbe, participe, conjonction, préposition et interjection.

³. Cf. Aristote, *Peri* : « En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont... en réalité des noms » (16b19-20).

Xanthe, ou Ethon ou Divin⁴, ou tel ou tel ; et bien que la compréhension de ces noms soit également infinie, cependant lorsque quelqu'un dira « cheval » on les montrera tous. Et si – ce qu'il est fréquent que l'on fasse –, quelqu'un impose des noms à des lions ou à des bœufs, la connaissance de chacun sera étendue sans limite et la pénétration de l'esprit affaiblie⁵ ; mais lorsque tu diras « lion » ou « taureau », tous, en quelque endroit qu'ils fussent, tomberont sous un seul nom de nature.

[4] Mais en réalité, la richesse du langage, qu'en raison de sa fécondité à produire des genres infinis il [*sc.* Aristote] a renfermé en des mots indépendants, il a visiblement peu fait à leur égard si ce n'est, une fois concentrés en un tout, de les avoir englobés sous une désignation unique ; et pour cette raison, il a dit « animal » à la fois l'homme, la bête sauvage et le cheval, en donnant aux uns et aux autres le nom qui les renferme tous. Et il n'a pas moins désigné les (choses) dépourvues d'âme qui sont sans limite par une expression ramassée ; car, quoiqu'il existât un arbre soit à noix, soit à châtaignes, soit à glands, soit à pommes, et d'autres innombrables genres de végétaux, les appelant « rameau superflu »⁶, il les a tous rassemblés sous un même mot unique et commun. Semblablement, il a appelé synthétiquement « gemmes » diverses pierres de parure.

[5] En dernier lieu, bien qu'il ait suffisamment poussé son analyse en regroupant les genres partout dispersés et connus par ce qui leur est spécifique, pourtant, par un nom sans mesure et extensible à l'infini, comprenant absolument tout ce qui est, il a dit οὐσία ce en dehors de quoi rien ne peut être ni découvert ni pensé. C'est l'une des dix catégories.

[6] Au vrai, c'est un fait établi que les catégories tirent leur nom de ce qu'elles ne peuvent être connues qu'à partir de

⁴. Xavnqev, Povdarge, Ai[qwn et Lavmpto" divo" sont des noms de chevaux, qui pourraient désigner ceux du quadrigé que conduisait Hector (Homère, *Iliade*, Q, 185).

⁵. Indéfinissable, l'individu n'est point objet de science pour Aristote (voir par exemple *Métaphysique*, 1039b28-1040a7).

⁶. L'*Anonymus* fait ici sans doute référence à un passage du *Περὶ φύτων* d'Aristote (I, IV = 819b22-24), où l'exemple porte sur le myrte, le pommier et le poirier, qui sont des arbres à inclure dans la classe de ce qui a précisément beaucoup de « rameaux inutiles » (μάταιος κλάδος).

sujets, ὡς κατὰ τινος λεχθεῖσαι ; en effet, quelqu'un peut-il connaître ce qu'est un homme à moins de se mettre quelque homme devant les yeux comme sujet « pour l'homme » ?

[7] Et au fur et à mesure que le traité avance, il n'y est point besoin de nombreux exemples, les mêmes noms étant répétés à des fins d'illustration, et souvent il arrive même que des exemples courants, comme celui « d'Hortensius », ou celui plus élevé⁷ « d'homme », ou celui plus élevé encore « d'animal », ou celui le plus élevé « d'ousie », tombent dans une utilisation excessive, (exemples) auxquels il a ramené les autres mots que les philosophes ont utilisé pour argumenter. Ainsi, il a appelé *Hortensius*, *arbre à noix*, *cheval Xanthe* et leurs semblables, αἰσθητά, ἄτομα, ἐν ἀριθμῷ⁸, καθέκαστα : αἰσθητά (sensibles) parce qu'ils sont perçus par le toucher, ἄτομα (éléments indivisibles) parce qu'ils ne sauraient être divisés et segmentés (qui en effet croirait qu'Hortensius puisse être taillé en morceaux ? que si cela se faisait, alors Hortensius ne serait plus), ἐν ἀριθμῷ (numériquement un) parce qu'ils sont d'un seul nombre, καθέκαστα parce que individuels (et en effet ils ne peuvent être réunis en une quelconque unité).

[8] Ensuite, l'art a dit εἶδη ceux qui sont plus élevés, c'est-à-dire *homme*, *cheval*, *lion*, *arbre*, en quelque sorte les parties du genre et les formes⁹ des choses ; puis il a dénommé « genres » ceux plus élevés encore, c'est-à-dire les animaux, les végétaux, les gemmes et les pierres, desquels naissent les parties ou les formes. Pourtant, les mêmes « genres » et « espèces » ou εἶδη peuvent être appelés ainsi parce qu'ils possèdent quelque chose qui est le plus élevé, c'est-à-dire l'ousie, de laquelle ils semblent être descendus et être nés. Mais on a voulu que l'ousie elle-même, au-dessus de laquelle il n'est rien, soit appelée « genre » [...]

[13] Venons-en à présent à ces choses singulières qui sont habituellement signalées par plusieurs noms, quoique

⁷. L'*Anonymus* traduit sans doute ici le terme α[ν]ω, que Porphyre utilise dans le sens d'universel (voir *Isagoge*, par exemple p. 5, 10-11).

⁸. On trouve ces deux termes associés chez Aristote, *Catégories*, 3b12-13.

⁹. Chez Aristote, l'espèce et la forme immanente au sensible se disent toutes deux εἶδη ; cf. Porphyre, *Isagoge*, p. 3 *in fine* : « L'espèce se dit de la forme de chaque chose ».

Aristote – comme cela a été dit plus haut – néglige cette partie [il s'agit des paronymes] en raison de ce qu'il a pensé devoir traiter de ce qui est signifié, non de ce qui signifie (or, concernant ce point la question ne tourne pas autour des choses mais des noms) [...]

[31 *exit.*] D'autres ni ne sont dans un sujet, ni ne sont signifiés d'un sujet, comme l'est *Cicéron*. Il n'est pas dans un sujet parce qu'il est une ousie, et il n'est pas signifié d'un sujet puisqu'il possède un nom tiré de lui-même et ne peut être compris par une chose extérieure [...]

[50] Aristote est revenu une seconde fois sur « ce qui est dit », quoique nous ayons dit plus haut que l'un sans l'autre (*sc.* « ce qui est » et « ce qui est dit ») ne pouvait être traité (car à la fois celui qui dit quelque chose le dit de ce qui est, et ce qui est ne peut être compris d'un autre s'il n'est pas dit).

[51] Donc, parmi ce qui se dit sans liaison, tout ce qui est dit singulièrement signifie soit *ousie*, soit *quantité*, soit *qualité*, soit *relativement*, soit *être situé*, soit *faire*, soit *pâtir*, soit *où*, soit *quand*, soit *avoir*. Ce sont les dix catégories, dont la première est l'ousie - à savoir celle qui supporte les neuf autres -, et les neuf suivantes sont des συμβεβηκότα (c'est-à-dire des accidents).

[52] D'entre les expressions qui sont neuf, les unes sont intérieures à l'ousie elle-même, les autres extérieures à l'ousie, et d'autres encore à la fois intérieures et extérieures. *Quantité*, *qualité* et *être situé* sont intérieures à l'ousie elle-même (en effet, quand nous dirons par la suite *ousie*, soit *homme* soit *cheval*, il est nécessaire que nous remarquions un bipède, un tripède, ou bien quelque chose de blanc ou de noir, ou bien quelque chose debout ou étendu ; ils sont en elle et ne peuvent être sans elle).

[53] D'autres sont extérieures à l'ousie : *où*, *quand*, *avoir* (en effet, le lieu n'appartient pas à l'ousie, et le temps, avoir un vêtement, avoir une arme sont également séparés de l'ousie).

[54] D'autres encore sont communes, c'est-à-dire à la fois intérieures et extérieures à l'ousie : *relativement*, *faire* et *pâtir* ; *relativement*, comme plus grand et plus petit (en effet, l'un et l'autre ne peuvent être dits tels sinon par rapport à un autre qui lui est associé et par lequel il est plus grand ou plus

petit ; c'est donc en cela que tous deux possèdent l'un intérieur à soi l'autre extérieur à soi). Pareillement, *faire* est à la fois extérieur à l'ousie et en elle ; par exemple, quelqu'un ne peut être dit frapper sans qu'il en frappe un autre, ou bien lire sans que l'un soit le lisant même l'autre ce qu'il lit (il est donc ainsi à la fois dans l'ousie et extérieur à elle). Semblablement *pâtir* ; en effet, nul ne peut être frappé ou brûlé sinon en pâtissant d'un autre ; pour cela il est aussi à la fois dans l'ousie et extérieur à l'ousie [...]

[57] Tout ce dont il paraissait nécessaire de débattre ayant donc été exposé, il convient de définir les catégories une à une. Mais puisque l'ousie n'a pas pu être définie selon l'art - cet art qui recommande la définition, par laquelle quelque chose peut être déployé plus largement, s'est donné de commencer par le genre, et l'ousie elle-même ne possède pas de genre puisqu'elle-même les supporte tous, il a voulu la définir par ses parties, afin qu'elle soit étudiée non seulement par sa définition mais aussi par la connaissance de (ses) parties [...]

[61] Il ne faut pas perdre de vue non plus que l'espèce que nous posons seulement puisse être elle-même aussi un genre (par exemple, si quelqu'un disait « animal », il dirait aussi un genre) ; dans ces conditions, si l'on dit « homme », « cheval », « poisson », « oiseau », exprimerons-nous que tous ne sont que des espèces ? Lorsque, en effet, il y a un homme et un cheval, les espèces sont manifestes ; mais poissons et oiseaux (sont) à la fois genres et espèces (il n'y a pas en effet qu'une seule forme d'oiseaux ou de poissons)¹⁰ ; ils sont donc pour cela dénommés « espèces » et « genres ». Les choses qui sont seulement des espèces, c'est-à-dire « homme », « cheval », « aigle », « taureau », sont une ousie par un critère équivalent ; de même en effet que « homme » est une ousie,

¹⁰. En rendant « genre » et « forme » interdépendants, l'*Anonymus* semble associer deux des quatre sens distingués par Aristote dans sa *Métaphysique* (D, 28, 1024a28-1024b5), où la première définition est celle-ci : « *Genre, race*, exprime d'abord la génération ininterrompue des êtres ayant la même forme » (1024a28-20). Cette acception ne paraît pas avoir été retenue par Porphyre (*Isagoge*, p. 1, 17 *sqq.*).

de même aussi « cheval », « aigle » et « taureau » chacun dans son genre.

[62] Par conséquent, une fois parcourues jusqu'au bout les parties par lesquelles est définie l'ousie, il a également voulu la définir d'une autre manière, à supposer qu'il ait montré ce qu'il est nécessaire de trouver naturellement en elle. En effet, ce qui est intérieur à chaque chose, soit il est en un seul et en chacun, soit en un seul et non en chacun, soit en chacun et non en un seul, soit ni en un seul ni en chacun.

[63] Par exemple, si, voulant définir l'homme, on dit « être capable de rire » ; c'est à la fois en un seul et en chacun (car l'homme est seul à rire et il est naturel à la totalité des hommes de rire). En un seul et non en chacun ; par exemple, si quelqu'un, définissant l'homme « capable de science », le dit tel (cela peut bien se rencontrer en un seul, non cependant en chacun ; et en effet tous n'apprennent pas certaines sciences). En chacun et non en un seul ; par exemple, si quelqu'un définissant l'homme dit que l'homme est ce qui se déplace et ce qui prend de la nourriture (cela appartient bien à tout homme, non cependant à lui seul ; car et les animaux domestiques prennent de la nourriture et les bêtes sauvages courent). Ni en un seul ni en chacun ; par exemple, si quelqu'un, dans la définition de l'homme, dit que l'homme est ce qui est blanc (cela n'appartient ni à lui seul ni à chacun ; en effet, ni l'homme seul ne se rencontre clair de peau, pas plus que le bœuf ou le cheval, ni chaque homme est clair de peau).

[64] Donc, (parmi les quatre manières d'être intérieur à une chose) il y en a deux qui indiquent une certaine voie pour une recherche précise et deux qui ne peuvent signifier quelque chose de certain. Nous ne pouvons rien connaître de ce qui n'est ni en un seul ni en chacun, si vraiment il est général ; l'autre (qui ne signifie rien de certain), ce qui est en tous et non en un seul, ne présente pas de différence (avec le précédent), et pour cela il faut semblablement le rejeter.

[65] Les deux manières restantes concernent les choses qui peuvent indiquer par des signes certains ce en quoi ils se trouvent, c'est-à-dire ce qui est en un seul et en tous (en effet, il ne peut être mis en doute que, lorsque tu découvres une chose, tu fais savoir qu'est connu ce en quoi elle se trouve). L'autre est ce qui est en un seul et non en tous, non pas certes en fonction du même critère, mais parce que pour définir une

chose on doit nécessairement se demander si ce en quoi elle se trouve n'a pas pu être découvert en premier.

[66] À présent donc, pour désigner l'ousie, il commence à argumenter par le « en chacun et non en un seul », en démontrant qu'il y a des ousies secondes, dont il dit qu'elles sont secondes en raison de ce que l'on pourrait y trouver ce qui est dans les premières.

[67] En suite de quoi, il montre également que genre et espèce sont des ousies secondes, parce que tout ce qui s'accompagne de ce qui est pour lui un sujet peut avoir quelquefois le nom seul en commun, sans pour autant (avoir) aussi la définition ; tandis que le genre et l'espèce accompagnés de sujets (par exemple d'un homme individuel) assurent la communauté à la fois de la définition et du nom

[68] Donc, une fois établies les ousies secondes, c'est-à-dire les genres et les espèces, seule restait la différence qui, à la considérer rapidement, ressemble à un accident ; s'il est vrai que “bipède”, “mortel” ou “rationnel” est dit avec animal (*cum animal*)¹¹, on n'indique pas ce qu'il est mais quel il est, et à ce titre il semble posséder la caractéristique de la qualité. En revanche, quand la différence première vient du genre et que l'espèce s'ensuit également, elle ne doit pas être comptée au nombre des accidents.

[69] Et c'est certes pour cela qu'Aristote l'a dite mixte par sa signification et, en raison de cette caractéristique, a décidé de la ranger parmi les ousies ; en effet, il déclare que ce que l'on découvre en elle est identique à ce que l'on trouve dans les autres substances¹² à savoir de pouvoir englober avec le sujet à la fois le nom et la définition entièrement semblable (effectivement, quand nous disons “homme ingambe (*gressutus*)”¹³, nous pouvons trouver à la fois le nom même et sa définition même dans un sujet ; en effet, Socrate est à la fois homme et ingambe).

[70] Il suit que l'on doit argumenter semblablement pour toutes les autres propriétés en démontrant qu'il appartient à chacune d'être intérieure à l'ousie, la première l'étant seule et chacune, la deuxième seule et non chacune, la troisième

¹¹. Relevons au passage l'utilisation de l'accusatif avec *cum*.

¹². On notera en passant l'emploi conjoint d'*ousia* et de *substantia*.

¹³. Notons que là où Boèce usait du néologisme *gressibilis* pour traduire πεδζον, l'*Anonymus* préfère employer un terme plus classique : *gressutus*.

chacune et non seule, et la quatrième ni seule ni chacune. Il paraît superflu d'éclairer ces points puisqu'ils sont évidents chez Aristote lui-même, surtout sachant que ce discours n'a pas pour but de rendre tout ce qui a été écrit par le Philosophe mais de rapporter plus clairement ce qui est apparu obscur aux non-doctes.

[71] Une fois l'ousie décrite, puisqu'elle n'a pas pu être définie par les causes que j'ai rappelées plus haut, l'ordre nécessaire exigeait la définition des accidents. Parmi eux, le premier est le quantifié, et non sans raison car, lorsque nous voyons quelque chose il est nécessaire que ce quantifié soit évalué. Or, la quantifié ne peut être identifié sans qu'il soit délimité au moyen de la mesure.

[72] Si donc, quelqu'un veut mesurer la seule longueur, abstraction faite de la largeur, on dit de la longueur soumise à la mesure sans la largeur qu'elle est γραμμή (continue). Non point parce que ce serait la longueur qui manquerait d'une certaine largeur, mais parce que celui qui mesure la seule longueur est dit mesurer le γραμμῆν. Quant à la largeur mesurée avec la longueur, elle est dite ἐπιφάνεια (surface). En outre, si la hauteur aussi est associée à la mesure, toutes ces données forment un corps. Cependant, parce que nous ne l'entendons pas tout comme nous avons l'habitude de l'entendre naturellement, cela semble ne pas renvoyer à l'ousie.

[73] Ensuite, nous avons aussi recensé le lieu, dans lequel quelque chose est constitué. Le temps est également soumis à la mesure ; car, lorsque quelque chose se meut, il est nécessaire d'obtenir aussi la mesure du temps par le mouvement lui-même, quand nous disons : « il parvient à la première, à la deuxième, à la troisième année », et « au (premier, au deuxième, au troisième) mois » ou « jour » ou « heure » ou « instant » [...]

[93] La troisième des catégories est celle qui est recensée en latin comme « ad aliquid », en grec comme « πρὸς τι ». Et certes, ce n'est pas l'ordre qui la fait troisième, mais la nécessité du traité ; car, après le quantifié suivait le qualifié ; seulement, étant donné qu'à la fin (du chapitre sur la *quantitas*), certains quantifiés du même genre lui sont apparus pouvoir être rapportés à la catégorie du « relativement », Aristote a forcément souhaité placer cette catégorie, qui avait

été au quatrième rang, au troisième, en sorte que, une fois examiné et établi tout ce qui lui convient, l'habituelle confusion suscitée se trouvera dissipée.

[94] Aristote commence non point par ses définitions mais par les termes de ce qui auparavant a faussement voulu déterminé le *ad aliquid*. Nous devons néanmoins les considérer comme s'ils étaient nécessaires au traité. En effet, avec habileté le Philosophe à la fois apporte une confirmation aux termes déplacés et leur cherche une justification, après quoi, par l'énoncé de ses jugements, tous ceux qui sont improprement définis se trouveront rejetés [...]

[101] Par conséquent, on montre par ces arguments que la définition de la catégorie qui est dite *ad aliquid* n'est pas correctement établie.

[102] Ceux qui réfléchissent n'ont pas l'habitude de considérer assez attentivement la nature des choses. En effet, tout ce qui est dit être soit par la puissance naturelle soit par une efficace du faire, que les Grecs appellent *δύναμις καὶ ἐνέργεια*. Si quelqu'un voulait les séparer et ne les associer dans aucun ensemble, il comprendrait que *ad aliquid* ne peut être dit sans l'autre élément duquel il est dit ; en effet, la science est fondée sur le connaissable [ou sa sphère] dès l'origine même de la nature ; car, en même temps que la nature a commencé d'être connaissable, elle a eu une science à elle, mais non pas encore une science distinguée par l'*ἐνέργεια* (c'est-à-dire par l'efficace). Donc, la science de la nature ne commence pas d'être au moment où elle commence d'être pratiquée, mais elle naît avec le connaissable lui-même, et l'efficace intervient ensuite. Il nous faut en effet isoler le commencement de l'efficace ; à cet effet nous pouvons remarquer que la science est suscitée au moment où elle devient connaissable, mais que son efficace n'apparaît qu'ensuite, par l'investigation des gens avisés [...]

[113] Traitons à présent de la qualité, selon laquelle ce qui est appelé qualifié. D'aucuns demandent ce qu'est la qualité et ce qu'est le qualifié : la distinction est aisée ; car nous disons « qualité » la douceur, l'âcreté, la blancheur, la noirceur ; et nous disons « qualifié » toutes les fois que quelque chose est intelligé blanc, ou doux ou âcre ou noir (bien qu'Aristote ait posé indifféremment et le qualifié pour la

qualité et la qualité pour le qualifié, et pour cela aussi nous-même avons estimé *secuti similia*).

[114] On veut cette catégorie plus difficile que les autres, pour cela qu'elle semble, plus aisément que les autres, se rencontrer en toutes ; par exemple, on la trouve dans l'ousie... Par conséquent, cela ne relèvera pas d'une vaine précaution que, par la vivacité de l'esprit, de mettre à part des autres catégories une qualité presque indifférenciée.

[115] Ses espèces sont au nombre de quatre, qu'Aristote a mises pour des genres, sans doute en raison de ce que les (espèces) particulières ont elles-mêmes aussi leurs espèces. Mais le moment venu, elles seront dénommées « subordonnées » (ce que les Grecs ont appelé ὑπ' ἄλληλα) [...]

[176] Cela, très cher fils, qui a été obtenu par un travail de joug, puisque, quant à nous, notre mémoire n'a pas délaissé l'enseignement de l'éminent philosophe Themistius, nous l'avons traduit du grec en latin pour ton usage.

Saint Augustin

Saint Augustin, *De dialectica*, V, p. 86-90.

Saint Augustin (354-430). Né à Thagaste, il se convertit en 386¹⁴ et devient évêque d'Hippone dix ans plus tard. Son activité littéraire, inexistante avant 386, est considérable, et centrée sur une quête contemplative de Dieu. Augustin n'y récuse nullement la philosophie hellénique et hellénistique qu'il fréquenta dans sa jeunesse, mais l'intègre à une recherche de la sagesse chrétienne qui l'occupe tout entier. Les arts encyclopédiques ne le rebutent pas non plus, comme le reflètent ses premiers écrits, qui comptent un *De dialectica*, un *De grammatica* et un *De musica*. Le premier, dont nous donnons ici un échantillon, est inachevé. Il passe pour être essentiellement un compendium de la conception stoïcienne du langage, à laquelle il n'est toutefois pas complètement réductible. La

¹⁴. Il convient d'entendre par là non pas qu'il adopte le christianisme mais qu'il épure et spiritualise celui qu'il n'avait cessé de pratiquer.

théorie du signe (*signum*) qu'y développe son auteur fait exception, car elle l'est pour elle-même, c'est-à-dire sans être directement finalisée, comme ce sera le cas dans le *De magistro*, le *De doctrina christiana* et le *De trinitate*, par une perspective théologique et l'élaboration d'une méthode de décomposition et d'interprétation du donné scripturaire. De cet exposé entièrement formel émergent d'intéressantes relations entre le *verbum*, le plus élaboré des *signa*, et la *res*, qui semblent avoir marqué un point de départ dans l'histoire de la sémiologie. Augustin distingue en effet deux types fondamentaux de rapport, mis en évidence par notre fragment : celui de l'autodésignation, où le mot renvoie à lui-même, comme élément fonctionnel du discours, et devient ainsi une *res*, et celui de la métadésignation, où le mot désigne ou signifie une *res*, qui devient elle-même un *signum* relativement à ce qu'elle n'est pas. En termes augustiniens cela se traduit par un double schème opératoire, celui de la *dictio* et du *dicibile*. La première recouvre la fonction réceptrice du mot, qui n'est pas utilisé pour lui-même mais émis en vue de signifier quelque chose d'autre que lui-même, à savoir une *res*, tandis que le second s'arrête au stade conceptif, où le mot n'est que conçu, c'est-à-dire sans émission, et n'extériorise pas la *res* relativement à la sphère conceptuelle.

Augustine, De dialectica. Translated with Introduction and Notes by B. Darrell Jackson from the Text newly Edited by Jan Pinborg, Dordrecht-Boston, 1975.

J. Pinborg, « Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik », dans *Classica et Mediaevalia*, XXIII (1962), 1-2, p. 148-177 ; B.D. Jackson, « The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana* », dans *Revue des Études augustiniennes*, 15 (1969), p.9-49 ; R. Simone, « Sémiologie augustiniennne », dans *Semiotica*, VI (1972), p. 1-31.

« Un mot (*verbum*) est le signe (*signum*) d'une chose (*res*) quelconque, qui peut être compris (*intelligere*) par un auditeur (et) prononcé (*proferre*) par un locuteur. Une chose est tout ce qui est ou perçu, ou compris, ou inconnu. Un signe est à la

fois ce qui est lui-même perçu et ce qui indique à l'esprit quelque chose au-delà du signe lui-même. Parler (*loquor*) c'est donner un signe par une émission de voix articulée (*vox articulata*). Je dis "articulé" ce qui peut être exprimé (*comprehendere*) par des lettres... Tout mot (*verbum*) rend un son (*sonare*). En effet, lorsqu'il est écrit il n'est pas un mot mais le signe d'un mot ; quand nous lisons, les lettres que nous voyons suggèrent à l'esprit ce qu'il libère par l'émission de voix. Car les lettres écrites indiquent aux yeux quelque chose d'autre qu'elles-mêmes et à l'esprit (quelque chose) au-delà des émissions de voix elles-mêmes. Nous avons dit tout à l'heure que le signe est ce qui est lui-même perçu et ce qui indique à l'esprit quelque chose en dehors de lui-même. Par conséquent, ce que nous lisons ce ne sont pas des mots mais les signes des mots. C'est que, alors que la lettre elle-même est la plus petite partie d'une émission de voix articulée, pourtant nous usons mal de ce vocable (*vocabulum*) quand nous appelons également "lettre" ce qui est écrit, alors qu'il est totalement muet et n'est pas une partie de l'émission de voix mais apparaît comme le signe d'une partie de l'émission de voix. De la même manière, (nous usons mal du vocable "mot") quand nous appelons ainsi ce que nous voyons écrit, car cela apparaît comme le signe d'un mot, c'est-à-dire non pas comme un mot mais comme le signe d'une émission de voix signifiante (*vox significans*)... Puisque les mots sont les signes des choses quand ils se réfèrent à elles, mais ceux des mots au moyen desquels on discute des mots – autrement dit, puisque nous sommes incapables de parler des mots sans les mots et puisque nous ne pouvons parler sans parler des choses –, c'est par l'esprit (*animus*) que l'on reconnaît que les mots sont les signes des choses sans cesser d'être des choses. Par conséquent, quand un mot est exprimé oralement, s'il est prononcé pour lui-même, c'est-à-dire en sorte que l'on demande quelque chose concernant le mot lui-même ou que l'on en discute, il est clair que c'est la chose qui est le sujet de la discussion ou de la demande ; dans ce cas la chose elle-même est appelée "mot" (*verbum*). D'autre part, ce que l'esprit, et non l'oreille, perçoit d'un mot, et qui reste enfermé dans l'esprit lui-même, est appelé "dicible" (*dicibile*). Et quand un mot est prononcé non pour lui-même mais en vue de signifier quelque chose d'autre, il est appelé "discours"

(*dictio*). Et la chose elle-même, qui n'est déjà pas un mot et n'est pas non plus la conception d'un mot dans l'esprit, qu'il y ait ou non un mot par lequel elle peut être signifiée, n'est pas appelée autrement que "chose" (*res*), et ce dans le sens propre du terme. Par conséquent, ces quatre éléments doivent restés distincts : "mot", "dicible", "discours" et "chose". "Mot" à la fois est un mot et signifie un mot. "Dicible" est un mot, quand cependant il ne signifie pas un mot mais ce qui est compris (*intelligere*) dans le mot et contenu dans l'esprit. "Discours" est un mot, mais il signifie alors le premier des deux autres, c'est-à-dire "mot" lui-même, et ce qui est opéré dans l'esprit au moyen du mot. "Chose" est un mot qui signifie tout ce qui demeure au-delà des trois autres qui ont été mentionnés ».

Boèce

Boèce, *In librum Aristotelis Peri hermeneias, Pars posterior*, p. 4, 18-7, 18.

Boèce (c. 480-c. 524). Consul de Théodoric le Grand en 510, il tomba en disgrâce après avoir bénéficié de l'estime du roi. Son œuvre fut tout entier commandé par un idéal proprement encyclopédique d'obédience pythagoricienne. À ce titre, outre la fameuse *Consolatio Philosophiae* et cinq opuscules de théologie néoplatonico-chrétienne, qui en reflètent également quelque chose, sa production compte des traductions commentées d'ouvrages d'Aristote. On continue de prétendre que Boèce s'y montre épigone, voire plagiaire des commentateurs néoplatoniciens. Ce jugement doit être nuancé. La passage du grand commentaire – c'est-à-dire rédigé pour le lecteur avancé – au *De interpretatione* que nous avons sélectionné témoigne d'une certaine indépendance touchant à la fois l'analyse et ses résultats. Pour justifier sa traduction, inaugurale dans ce contexte, de ἐρμηνεία par *interpretatio* (« expression »), il décompose la totalité du champ où se déploie l'acte linguistique, tout en proposant une interprétation, non sans originalité relativement au fonds commentariste grec (connu ou doxographique), du dessein d'Aristote dans les deux premiers traités de l'*Organon*. Boèce s'y interroge en effet, à partir d'un point de vue

conceptualiste ou mentaliste, sur la manière dont un objet discursif (*vox*) devient un objet naturel (*res*), se demandant à quel moment, jusqu'à quel point et par quel processus intellectif il se transforme. Dans ces conditions, selon lui Aristote a modifié la fonction référentielle de la *vox* et du signifiant en passant des *Catégories* au *De interpretatione*, en ce sens que dans le premier écrit la référence au concept disparaît par focalisation sur la chose, alors que dans le second la référence à la chose disparaît par focalisation sur le concept. Une continuité n'en demeure pas moins préservée, à partir du moment où la catégorie (*praedicamentum*) est assimilée à une *vox* que conceptualisent le nom et le verbe, ou *interpretatio*, dans son renvoi à la *res*.

C. Meiser, *Bibliotheca Teubneriana*, Lipsiae, 1880.

G. Neuchelmans, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London, 1973 ; E. Montanari, *La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, 2 vol., Florence, 1984-1988 J. Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden et al., 1989

« L'émission de voix (*vox*) est une percussion de l'air par la langue qui, à l'aide d'une partie de la gorge que l'on appelle trachée artère (*arteriae*), est proférée par l'animal. Il existe en effet d'autres sons qui sont obtenus par le même souffle (*flatus*) sans que la langue ne le percute, comme la toux. Celle-ci est effectivement produite par un souffle (et) évacuée (*egredior*) par la trachée artère, mais elle n'est formée par aucune pression de la langue, et pour cela n'entre dans aucun alphabet (*elementa*), ne pouvant en effet être écrite d'aucune manière. C'est pourquoi elle n'est point dite (émission de) voix mais seulement son (*sonus*). Ce peut être aussi une définition de l'émission de voix que de la dire "son avec une image mentale (*imaginatio*) signifiante"¹⁵. Car lorsque la voix est émise, elle est proférée en vue d'une signification. Or, quoique la toux soit un son, on la dit expulsée (*subrepo*) en vue d'aucune signification plutôt que proférée. C'est pourquoi,

¹⁵. La périphrase se justifie dans la mesure où l'animal possède lui aussi une certaine faculté estimative.

sachant que notre souffle se trouve percuté et formé, si la langue le percute, il est une émission de voix, si elle (le) percute de telle façon que l'émission de voix s'extériorise (*exire*) en un son fini et circonscrit, il se fait parole (*locutio*), qui se dit en grec λέξις. La parole est en effet une émission de voix articulée – nous ne dirons pas ce mot (*sermo*), c'est-à-dire λέξις, discours (*dictio*), pour cela que nous avons traduit discours par φάσις et parole par λέξις –, dont les parties sont les lettres (*litterae*) qui, lorsqu'elles sont associées (*iuncta*), produisent une émission de voix ramassée (*coniuncta*) et composée, qui a été dite parole. Toute émission de voix signifie soit quelque chose, comme le mot “homme”, soit absolument rien, soit elle peut signifier mise pour quelque chose, comme “blityri” - en effet, quoique cette émission de voix ne signifie rien par soi, cependant mise pour quelque chose elle signifie comme s'il s'agissait d'un nom -, soit encore elle ne signifie rien par soi, mais désigne quelque chose une fois associée à d'autres, comme les conjonctions : tout cela est appelé parole, de telle façon que la voix composée, qui est transcrite (*describere*) par des lettres, soit la forme propre de la parole. Par conséquent, pour qu'il y ait parole il est besoin d'une (émission de) voix, c'est-à-dire de ce son que la langue percute, de sorte que l'émission de voix elle-même soit aussi délimitée (*determinata*) par la langue dans ce son qui peut être couché (*inscribere*) par des lettres. Mais, pour que cette parole soit significative, pour que ce soit une image mentale signifiante, par laquelle ce qui est dans l'émission de voix ou dans la parole soit proféré, il faut aussi ajouter quelque chose, et assurément pour qu'il en soit ainsi on doit dire : si dans le souffle, que nous émettons par la trachée artère, il y a la seule percussion de la langue, c'est une émission de voix, mais s'il n'y a pas une telle percussion, de sorte que le son passe (*redigere*) dans des lettres, (c'est une) parole. Et si l'on ajoute encore la capacité (*vis*) de l'image mentale, cela donne l'émission de voix significative. Par conséquent, l'expression (*interpretatio*) se fait par la rencontre de trois éléments : la percussion de la langue, le retentissement articulé de la voix, une certaine image mentale de ce qui est proféré. Car l'expression est une émission de voix articulée signifiant elle-même par soi. Voilà pourquoi toute émission de voix n'est pas une expression. En effet, il

existe des émissions de voix chez d'autres animaux qui ne méritent pas le vocable (*vocabulum*) d'expression. Et toute parole n'est pas non plus une expression, pour cela que, comme on l'a dit, il existe des paroles qui manquent de signification, et quoique certaines ne signifient pas par soi, elles signifient associées à d'autres, comme les conjonctions. L'expression se tient dans les seules émissions de voix significatives et articulées. C'est pourquoi il y a réciprocity, à savoir que tout ce qui est expression signifie quelque chose et tout ce qui signifie est appelé du vocable d'expression... Quant aux syllabes, en ce qu'elles sont des syllabes, elles ne signifient absolument rien, alors que les conjonctions peuvent sans doute consigner mais ne désignent rien par soi... Les deux grandes parties de l'expression sont le nom et le verbe. Par elles, en effet, tout ce qui est dans l'esprit est désigné à l'aide de concepts ; car par elles on procède à tout arrangement (*ordo*) du discours (*oratio*). Et dans la mesure où l'émission de voix elle-même signifie un concept, elle est partagée... en deux parties, le nom et le verbe, mais dans la mesure où l'émission de voix détermine (*demonstrare*) les choses soumises au concept par l'intermédiaire du concept, Aristote a réparti le nombre des émissions de voix significatives en dix prédicaments ».

Boèce, *In Isagogen Porphyrii* II^a, 2

Quoique Boèce soit resté indifférent aux disputes sur l'âme, il n'en a pas moins éprouvé le besoin de réserver un développement à cette faculté au début du second commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre, celui rédigé à partir de sa propre traduction du traité. Il le justifie comme suit : puisque le bien le plus excellent de la philosophie se manifeste dans l'esprit humain par le fait que tout discours y progresse avec méthode et cohérence (*via et filo*), il faut commencer par manifester l'activité même de l'âme (*anima*) dans tout corps organique, qui est triple : fournir la vie au corps, afin qu'il se développe en naissant et soit résistant en se nourrissant, procurer le jugement à la perception, et être soumis au pouvoir de l'esprit et à la raison. On aura reconnu les trois facultés de l'âme (végétative, sensitive et rationnelle) que l'on trouve chez Aristote (Περὶ Ψυχῆς, 414a29

sqq.).

In Isagogen Porphyrii Commenta. Editio secunda, ed. G. Schepss et S. Brandt, *CSEL* 48, p. 135-138 – ici 135-136.

« Dans l'ensemble, on reconnaît une triple faculté de l'âme aux corps vivants. L'une d'elles procure à l'évidence la vie au corps, afin qu'il croisse en naissant et subsiste en s'alimentant, la deuxième permet, il est vrai, le jugement des sens, et la troisième est responsable du pouvoir de l'esprit et de la raison. La fonction de la première d'entre elles est à disposition des corps, afin qu'ils croissent, se nourrissent et se maintiennent en vie, et elle n'est en rien la garante de la raison ou du jugement des sens. Elle appartient aux plantes et aux arbres et à tout ce qui tient, fixé en terre, par enracinement. Quant à la deuxième, elle est composite et connexe, et peut embrasser à la fois la première faculté, en assumant et en constituant pour une part la variété dans les choses, et le jugement d'une manière multiforme. Tout animal, en effet, qui tire sa vigueur du sens, à la fois est né, est nourri et se trouve maintenu en vie. Mais les sens sont diverses et atteignent jusqu'au nombre de cinq. Ainsi donc, tout ce qui est seulement alimenté ne sent pas encore, et à tout ce qui peut sentir il est prouvé qu'est soumise la première faculté de l'âme, à savoir naître et se nourrir. En fait, ceux à qui le sens est attesté, non seulement embrassent ces formes des choses par lesquelles ils sont frappés en présence du corps sensible, mais aussi, en l'absence du sens ou alors que les choses sensibles ont été écartées, ils retiennent les images des formes connues par le sens et constituent une mémoire, que chaque animal, en fonction de sa capacité, conserve plus ou moins. Seulement, ces images (*imagines – imaginationes ed.*) produisent (*sumere*) des représentations confuses et inévidentes, en sorte qu'elles ne pourraient rien produire par leur conjonction et leur composition. Et pour cela, ils peuvent certes se souvenir, mais, une fois que survient l'oubli, et pas de la même manière en tout, ils ne peuvent retrouver la mémoire ni même retenir quelque chose. Mais la troisième faculté de l'âme, qui entraîne avec elle les deux premières, celle qui alimente et celle qui sent, et les utilise comme des servantes obéissantes, consiste elle-même tout entière dans la

raison, et elle est versée soit dans la conception très pertinente des choses présentes, soit dans la recherche, par l'intelligence, des choses absentes ou ignorées. Elle est uniquement à disposition du genre humain, elle qui embrasse non seulement les sens et les représentations achevées et différenciées, mais aussi, par un acte plénier de l'intelligence, explique et confirme ce que suggère la représentation (*imaginatio*). Ainsi donc, comme cela a été dit, elle comprend qu'à la nature divine ne suffise pas ce qui est uniquement soumis à la connaissance des sens, mais elle peut aussi imposer des noms à la fois aux choses insensibles et aux choses absentes conçues par l'imagination, et ce qu'elle comprend par le raisonnement de l'intelligence elle l'expose aussi par la mise en place des mots. C'est aussi le propre de cette nature de rechercher ce qui lui est inconnu par ce qui lui est connu, et elle espère apprendre non seulement que toute chose existe, mais aussi en quoi elle existe, comment elle existe et aussi pourquoi elle existe. Cette faculté de l'âme triple, comme on l'a dit, ressortit seule de la nature humaine. La faculté de cette âme ne manque pas d'activités intellectuelles, parce qu'elle exerce le pouvoir de sa propre raison de quatre manières. 1. ou bien, en effet, elle examine si quelque chose est, 2. ou bien, si elle établit qu'il est, elle interroge sur ce qu'il est. Que si elle possède également par la raison la connaissance de l'un et de l'autre, 3. elle enquête sur la qualité de chaque chose et scrute en elle les autres variantes des accidents, et ceux-ci une fois connus, 4. elle cherche pourquoi il en est ainsi et n'enquête pas moins à l'aide de la raison ».

Boèce, *De hypotheticis syllogismis*, I, III, 4-7 et I, IX, 5-7, p. 216, 33-220, 76 et 250, 33-252, 52.

La tradition des penseurs latins qui se sont intéressés au syllogisme hypothétique durant le haut Moyen Âge nous a laissé fort peu de témoignages. Le *De hypotheticis syllogismis* de Marius Victorinus n'est point parvenu jusqu'à nous, pas davantage que celui de Tullius Marcellus¹⁶. Quant à Martianus Capella, il ne fait

¹⁶. Mentionné uniquement par Cassiodore (*Institutiones*, II, III, 13) pour avoir rédigé un traité sur le syllogisme catégorique et un autre sur le

que démarquer les *Topica* de Cicéron. Nous devons donc attendre Boèce pour disposer d'un petit corpus sur le sujet, avec l'*In Ciceronis Topica*, le *De differentiis topicis* et surtout le *De hypotheticis syllogismis*. En ce dernier ouvrage, il confie vouloir faire œuvre de pionnier et, attendu qu'Aristote n'a rien laissé en ce domaine, annonce poursuivre et amplifier ce que ses élèves Théophraste et Eudème avaient entamé. En fait, on estime que ce dont Boèce hérite et ce qu'il transmet par là même, c'est une partie importante de la logique propositionnelle des stoïciens, telle qu'elle fut adaptée par les péripatéticiens et les néoplatoniciens. Mais s'il n'a pas l'originalité d'un créateur, il conserve néanmoins celle d'un penseur qui a pris la mesure de certaines difficultés et s'est appliqué à les résoudre ou à les atténuer. Dans les échantillons que nous traduisons, notre auteur commence par définir et diversifier la proposition conditionnelle, qui revêt la forme : « si a , b » (I, II, 1), a étant appelé l'antécédent (*praecedens*) et b le conséquent (*consequens*) (I, IV, 1). Il la spécifie ensuite en distinguant le mode selon la contingence du mode selon la nécessité. Celui-ci se caractérise par une relation nécessaire où le conséquent se trouve implicitement dans l'antécédent, qui le détermine relativement aux valeurs de vérité et de fausseté. En revanche, pour savoir si une proposition conditionnelle est affirmative ou négative, on se doit de toujours considérer le conséquent, de sorte qu'un énoncé comme « si non a , b » est affirmatif, alors que « si a , non b » est négatif. Ce ne sont là que quelques aspects pris au hasard, mais ils témoignent bien de cette réflexion à partir de laquelle la logique médiévale pourra développer sa doctrine de l'implication.

L. Obertello, *A. M. Severino Boezio De hypotheticis syllogismis. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Brescia, 1969.

C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Graz, 1955 (2), I, p. 700-720 ; R. van den Driessche, « Sur le *De syllogismo hypothetico*

syllogisme hypothétique, cet auteur installé à Carthage serait à situer entre Martianus Capella et Boèce.

de Boèce », dans *Methodos* I (1949), p. 293-307 ; K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, Amsterdam, 1951 ; N. Fosca, *Le basi della sillogistica ipotetica boeziana*, Pescara, 1981.

« Toute proposition hypothétique se constitue soit par conjonction... soit par disjonction¹⁷ ; l'une et l'autre, en effet, sont confectionnées à partir de propositions simples. Les propositions simples sont celles que nous avons dites prédicatives... Elles apparaissent quand une chose est prédiquée d'une autre, soit en affirmant, soit en niant, comme : "il fait jour, il fait clair". Mais si une condition médiane¹⁸ intervient, cela donne : "s'il fait jour, il fait clair" ; la proposition hypothétique se constitue donc bien par assemblage de deux (propositions) catégoriques. Puisque toute proposition simple est soit affirmative soit négative, les propositions hypothétiques peuvent être constituées par conjonction de quatre manières : soit à partir de deux affirmatives ("s'il fait jour, il fait clair"), soit à partir de deux négatives ("si ce n'est pas un animal, ce n'est pas un homme"), soit à partir d'une affirmative et d'une négative ("s'il fait jour, il ne fait pas nuit"), soit à partir d'une négative et d'une affirmative ("s'il ne fait pas jour, il fait nuit").

Attendu qu'il faut dire que la conjonction "si" signifie la même chose que "puisque" quand on l'emploie dans des propositions hypothétiques, celles-ci peuvent être constituées selon deux modes conditionnels : l'un selon l'accident, l'autre de sorte qu'elles comportent une conséquence de la nature. Il est question du mode selon l'accident lorsque nous disons : "puisque le feu est chaud, le ciel est sphérique". En effet, ce n'est pas parce que le feu est chaud que le ciel est sphérique, mais ce que cette proposition indique que le moment où le feu est chaud est le même que celui où le ciel est sphérique. Les autres (propositions) sont celles qui comportent une conséquence de la nature ; il en existe également un double mode, qui s'utilise quand il est nécessaire qu'il y ait une conséquence : l'un sans que la

¹⁷. Une proposition par disjonction est du type : « aut hoc, aut illud est » (I, III, 2).

¹⁸. Si la condition est dite *media* c'est semble-t-il parce qu'elle relie les deux membres de la majeure, qui doit alors se lire : « si..., alors... ».

conséquence elle-même dépend de la position des termes, l'autre quand la conséquence dépend de la position des termes. Un exemple du premier mode s'obtient en disant ceci : "puisque'il y a un homme, il y a un animal". En effet, il n'y a pas un animal parce qu'il y a un homme, étant donné que le principe se tire du genre et que la cause d'une essence doit être déduite de préférence des universels ; c'est pourquoi (il convient de dire plutôt qu'il y a un homme parce qu'il y a un animal, la cause d'une espèce étant effectivement un genre. Et pourtant, celui qui dit : "puisque'il y a un homme, il y a un animal" produit une conséquence droite et nécessaire, une telle conséquence ne procédant pas des termes mais de leur position. Par ailleurs, il y a d'autres propositions hypothétiques dans lesquelles à la fois on trouve une conséquence nécessaire et où la position des termes détermine la cause de la conséquence elle-même, du type : "s'il y avait une interposition de la terre, il s'ensuivrait une éclipse de la lune". Car cette conséquence est valide, une éclipse de la lune s'ensuivant du fait qu'il se produit une interposition de la terre. Par conséquent, ces propositions sont certaines et utiles à la démonstration [...]

Seules les propositions hypothétiques qui ruinent leur substance sont opposées. Or, la substance des propositions hypothétiques est fonction de la capacité de leur conséquence à demeurer nécessaire. Par suite, si quelqu'un contredisait correctement une proposition conditionnelle, il ferait en sorte de détruire sa conséquence. Par exemple, lorsque nous disons ceci : "si *a* est, *b* est", il ne l'attaquerait pas s'il montrait soit que *a* n'est pas, soit que *b* n'est pas, mais si *a* ayant été posé, il prouvait aussitôt qu'il s'ensuit non que *b* soit mais que *a* puisse être, même si le terme *b* n'était pas. Et si la (proposition) conditionnelle était négative, elle serait détruite par le même mode, comme lorsque nous disons : "si *a* est, *b* n'est pas" ; il n'est pas besoin de prouver soit que *a* n'est pas, soit que *b* est, mais que puisque *a* est, le terme *b* peut être. Les propositions hypothétiques qui sont dites être en conjonction sont les unes affirmatives ("si *a* est, *b* est", "si *a* n'est pas, *b* est"), les autres négatives ("si *a* est, *b* n'est pas", "si *a* n'est pas, *b* n'est pas"). Il faut en effet considérer la proposition qui découle pour juger s'il s'agit d'une proposition affirmative ou négative ».

Boèce, *De topicis differentiis*, II, 3, 1-8 et 13-19.

Les traités sur la topique sont rares chez les penseurs altimédiévaux. Ceux que Boèce nous a laissés, à savoir l'*In Ciceronis Topica* et le *De topicis differentiis*, n'en présentent que plus d'intérêt, confirmé par l'influence que le second surtout aura durant le Moyen Âge. Le traité est fondé sur la distinction classique entre les deux parties de la logique (*ars ouratio disserendi*), à savoir l'analytique (ou dialectique), qui épure et outille le jugement pour découvrir des arguments, et la topique, ou technique des *loci*, qui assiste cette capacité heuristique pour juger desdits arguments. Composé de quatre livres, l'ouvrage boécien se propose de réaliser un travail de synthèse sur ces lieux, passant en revue leur caractéristiques et déterminant ceux qui conviennent pour construire le syllogisme, type même de l'*argumentum*. À l'issue d'une présentation générale, il examine la topique de Themistius, puis celle de Cicéron, et tente de les concilier, avant d'aborder, en dernier ressort, la topique rhétorique. Extrait du deuxième livre, le fragment proposé ici rend assez bien compte, concernant les fondements de la topique différentielle mise en place, de la pratique de notre auteur, qui ne transmet pas ce dont il a hérité après s'être contenté de l'assimiler, mais en analysant les contenus avec une indépendance et une originalité de vues non négligeables.

D.Z. Nikitas, *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Paris-Bruxelles, 1990, p. 1-92.

J. Pinborg, «Topik und Syllogistik im Mittelalter», dans *Sapienter Ordinare: Festgabe für Erich Kleineidam*, F. Hoffmann-L. Scheffczyk-K. Feiereis éd., Leipzig, 1969, p. 157-178 ; E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis. Translated, with Notes and Essays on the Text*, Ithaca and London, 1978, eadem *Boethius's In Ciceronis Topica. Translated, with Notes and an Introduction*, Ithaca and London, 1988.

« Un lieu (*locus*), comme le voulait Cicéron, est l'assise d'un argument¹⁹. Je dégagerai en peu de mots où réside l'efficacité de cette définition. L'assise d'un argument peut être comprise en partie comme une proposition endoxale²⁰, en partie comme la différence d'une proposition endoxale. Car, attendu qu'il y a certaines propositions qui, tout en étant connues par soi, ne possèdent rien de plus que ce par quoi elles sont démontrées, et sont appelées premières et endoxales, et attendu qu'il y en a d'autres dont les propositions premières et endoxales suppléent la force probante, il est nécessaire que, de toutes les propositions qui suscitent une incertitude, celles qui peuvent donner force probante²¹ aux autres détiennent la preuve la plus immédiate (*antiquissima*), de sorte que l'on ne puisse rien trouver de plus connu qu'elles. Car si un argument est ce qui donne force probante à une chose incertaine²², et doit être plus connu et plus vraisemblable que ce qui est prouvé, il est nécessaire que les propositions qui sont connues par soi, au point qu'elles n'ont pas besoin d'une preuve importée, fournissent une force probante endoxale à tous les arguments. Mais quelquefois une proposition de ce genre est contenue dans les limites d'un argument et quelquefois, situées en dehors de lui, elle remplace et fait aboutir les ressources de l'argument. Un exemple d'argument qui renferme une proposition endoxale est de ce genre. Soit la question : « ce qui s'accomplit au cours d'un règne est-il meilleur que ce qui s'accomplit au cours d'un consulat ? » ; nous disons ceci : « le règne est plus durable que le consulat, sachant que l'un et l'autre est bon ; or, un bien durable est meilleur qu'un bien de courte durée ; par

¹⁹. La définition du lieu comme *sedes argumenti* provient de Cicéron (*Topica*, II, 7-8), qui affirme la reprendre d'Aristote ; mais nous n'en connaissons pas d'équivalent chez ce dernier.

²⁰. *Maxima propositio* correspond visiblement à l'ἔνδοξος du livre I des *Topiques* d'Aristote. Elle désigne l'énoncé admis à la fois par l'opinion commune et par les gens compétents. Nous avons adopté le calque « endoxal » est le calque proposé par J. Brunschwig dans sa traduction du traité aristotélicien.

²¹. *Facere fidem* est une expression que l'on trouve chez Cicéron (*Topica*, II, 8). Elle aurait pu être traduite littéralement : « faire foi d'une chose », au sens retenu ici de « donner force probante à une chose ».

²². Cf. Cicéron, *Topica*, II, 8, *init.*

conséquent le règne est meilleur que le consulat”. La proposition endoxale, c'est-à-dire le lieu qui a été introduit dans cette argumentation, est la suivante : “les biens qui sont durables sont préférables à ceux qui sont de courte durée”. En effet, cela est si connu qu'il n'a nul besoin comme preuve de quelque chose d'extrinsèque, et lui-même peut devenir une preuve pour d'autres choses. Ainsi, cette proposition contient toute la preuve et, puisque l'argument en provient, elle est convenablement appelée lieu, c'est-à-dire assise de l'argument [...]

D'un côté le lieu, c'est-à-dire l'assise d'un argument, est dit proposition endoxale et principale procurant force probante aux autres, et d'un autre les différences des propositions endoxales sont appelées lieux, lesquels sont tirés des termes qui sont déterminés dans la question... Il y a plusieurs propositions qui, appelées endoxales, sont dissemblables entre elles, (et) ces différences par lesquelles elles se distinguent entre elles nous les appelons toutes lieux. Car si les propositions endoxales elles-mêmes sont des lieux d'arguments, il est nécessaire que leurs différences aussi soient des lieux d'arguments. Car la substance de toute chose consiste dans leurs différences propres, comme celle “de l'homme consiste dans sa rationalité”, qui est sa différence. Et les lieux, qui sont les différences des propositions endoxales, sont plus universels que ces propositions, tout comme “la rationalité est plus universelle que l'homme”. Ainsi, les lieux qui sont situés dans les différences doivent être conçus comme étant moins nombreux que les propositions elles-mêmes dont ils sont les différences ; en effet, il arrive toujours aux choses qui sont plus universelles d'être moins nombreuses. Et celles dont le nombre n'est pas si élevé qu'elles échappent rapidement à la mémoire de ceux qui savent, peuvent être objets de science ».

Saint Anselme

Saint Anselme, *De grammatico*, chap. XII, XIII, XVIII, XIX, p. 156, 157, 164-166.

Saint Anselme (c. 1033-1109). Nâtif d'Aoste, il résida une trentaine d'années en l'abbaye du Bec avant de devenir

archevêque de Canterbury. Son œuvre, souvent réduite au seul traité de théologie spéculative appelé *Proslogion* et au célèbre *argumentum* qu'il renferme, comporte bien d'autres volets. C'est ce que montrent notamment les quatre opuscules dialogués formant tétralogie (*De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii* et *De casu diaboli*), qui attestent d'une solide formation de logicien, acquise sans doute au contact des matériaux aristotéliens que Boèce avait laissé à l'Occident, et dont Anselme put prendre connaissance au cours de sa formation en l'abbaye normande. Les fragments que nous citons de trois d'entre eux témoignent de tentatives similaires et convergentes pour mieux appréhender le rapport triadique aristotélien entre le mot, l'intellection et la chose (voir tout particulièrement les trois sortes de vérité en *De veritate*, X), dans l'intention de constituer plus au moins explicitement (le *De grammatico* fait problème à ce sujet) une technique d'analyse des contenus d'Écriture. Anselme donne l'impression d'avoir voulu montrer que la relation des mots au réel n'est pas linéaire et immédiate, mais qu'elle obéit à divers processus. Cet objectif le conduit à adopter deux démarches complémentaires. D'une part, il tente de manifester l'existence d'un rapport rigoureux et décisif entre la naturalité des formes linguistiques et leur conventionalité, c'est-à-dire le contenu sémantique dont elles sont dépositaires. De l'autre, le morcellement du rapport signifiant qu'il opère, toujours en deux paramètres - qu sont pour l'essentiel *per se - per aliud* (*De grammatico*), *naturaliter - accidentaliter* ou *secundum usum* (*De veritate*), *removendo* ou *destruendo - constituendo* (*De casu diaboli*) -, lui sert à montrer la modification qu'entraîne le déplacement de la valeur signifiante d'un mot sur sa portée référentielle. Son souci de maîtriser les relations mot-chose en les contrôlant par la sphère intellectuelle qui soumet la signification à des variations ou modalités, l'amène à opérer à chaque fois un détour par l'ontologie pour définir une règle sémantique, puis à compartimenter de différentes manières et à mesurer la charge sémantique de chaque signification, qui se trouve renvoyée à un domaine bien précis du langage et de l'être. Dans les extraits que nous avons choisis, on se montrera surtout attentif

respectivement à la mise en évidence de la fonction de l'intellection au sein de l'acte signifiant, à la rectitude comme norme interne de la signification et au rôle de la négation à travers le *nihil*.

D.P. Henry, *The De grammatico of St. Anselm: the Theory of Paronymy*, Manchester, 1964

- *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, 1967 ; L. Steiger, « Contexe syllogismos. über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm », dans *Analecta Anselmiana*, I (1969), p. 107-143

- *Commentaries on the De grammatico*, Dordrecht-Boston, 1974

H.L. Dazeley et W. Gombocz, « Interpreting Anselm as Logician », dans *Synthese*, 40 (1979), p. 71-96.

« D(isciple). Puisque personne comprenant le nom de “grammairien” n’ignore que “grammairien” signifie “homme” et “grammaire”, néanmoins, si me fiant à cela je disais parlant en public : “le grammairien est une science utile”, ou : “cet homme sait bien le grammairien”, non seulement les grammairiens se formaliseraient, mais même les rustres riraient. Et de fait, je ne croirais nullement que les auteurs de traités de dialectique aient écrit sans aucune autre raison dans leur livre, si souvent et si consciencieusement, ce qu’eux-mêmes rougiraient aussi de dire en conversant. Car très souvent lorsqu’il veulent montrer une qualité ou un accident, ils ajoutent : “comme grammairien” et des (termes) semblables, alors que l’usage de tous ceux qui parlent atteste que “grammairien” est plutôt une substance qu’une qualité ou un accident. Et lorsqu’ils veulent enseigner quelque chose sur la substance, nulle part ils n’avancent : “comme grammairien” ou quelque chose de ce genre. À cela s’ajoute que si “grammairien”, pour cela qu’il signifie “homme” et “grammaire”, doit être dit “substance” et “qualité”, pourquoi “homme” n’est-il pas semblablement “qualité” et “substance” ? Car “homme” signifie une substance avec toutes les différences qui sont en l’homme, comme le sont la sensibilité et la mortalité. Mais nulle part où il est écrit quelque chose sur quelque qualité il n’est avancé en exemple :

“comme homme”.

M(aître). Quant à la raison que j’ai dite, à savoir pourquoi “grammairien” serait une substance et une qualité, tu la rejettes pour la raison qu’elle ne vaut pas dans le cas du nom d’“homme”. Tu fais ainsi, selon moi, parce que tu ne considères pas ceci : à savoir avec quelle dissemblance le nom d’“homme » signifie ce à partir de quoi se constitue l’homme et “grammairien » signifie l’homme et la grammaire. Certes, le nom d’“homme » signifie par soi (*per se*) et comme en un tout (*ut unum*) ce à partir de quoi se constitue un homme tout entier. Parmi ces éléments, la substance tient la place principale, puisqu’elle est cause des autres et les possède, non pas en ayant besoin d’eux mais en ce qu’ils ont besoin d’elle. En effet, il n’est aucune différence de la substance sans laquelle elle ne puisse être trouvée, et sans elle il ne peut exister aucune de ses différences. Voilà pourquoi, quoique tous ces éléments ensemble, comme en un tout et sous une signification-une soient appelés d’un seul nom : “homme », pourtant ce nom est principalement significatif et appellatif d’une substance ; en sorte que même si l’on dit correctement : “la substance est un homme » et “l’homme est une substance », personne cependant ne dirait : “la rationalité est une homme » ou “l’homme est la rationalité », mais “possédant la rationalité ». D’autre part, “grammairien » ne signifie pas “homme et grammaire » comme en un tout, mais il signifie “grammaire » par soi (*per se*) et “homme » par autre chose (*per aliud*). Et quoique ce nom soit appellatif de l’homme, il n’en est pourtant pas proprement significatif ; et bien qu’il soit significatif de la grammaire, il n’en est pourtant pas appellatif. Or, je dis à présent nom appellatif d’une chose quelconque ce par quoi la chose elle-même est appelée dans le langage usuel (*usus loquendi*). En effet, on ne dit en aucun langage usuel : “la grammaire est le grammairien“, ou : “le grammairien est la grammaire“, mais : “l’homme est grammairien” et “le grammairien est homme”... Lorsque la grammaire sépare l’homme grammairien du non-grammairien, elle conduit le grammairien vers l’être, est aussi une partie de ce qu’est l’être de la chose et ne peut être présente ou absente du grammairien sans une destruction du sujet... La grammaire

n'est par conséquent pas un accident mais une différence de la substance, et homme en est le genre et grammairien l'espèce. Que cela soit faux, un traité entièrement consacré à notre art le montre...

Nous ne devons pas nous émouvoir de ce que les dialecticiens écrivent d'une façon sur les émissions de voix (*vox*) d'après ce dont elles sont significatives et en usent d'une autre, quand ils parlent, d'après ce dont elles sont appellatives, si les grammairiens aussi disent d'une manière d'après la forme des émissions de voix et d'une autre d'après la nature des choses. Ils disent certes que "caillou" est du genre masculin, "pierre" du féminin et "esclave" du neutre, que "craindre" est actif mais "être craint" passif, alors que personne ne dit que "caillou" est un mâle, ou "pierre" une femelle, ou qu'"esclave" n'est ni un mâle ni une femelle, pas davantage que "craindre" est "agir" et "être craint" "pâtir"... Je ne crois assurément pas qu'une chose une et identique puisse être placée sous divers prédicaments, bien que dans certains cas il est possible de douter... Une émission de voix-une signifiant une pluralité non comme en un tout, je ne vois pas ce qui l'empêcherait d'être mise quelquefois sous plusieurs prédicaments, comme lorsqu'on dit "blanc" qualité et possession (*habere*). "Blanc", en effet, ne signifie pas la qualité et la possession comme en un tout, de la même manière qu'"homme" signifie comme en un tout la substance et les qualités par lesquelles l'homme se constitue. En effet, la chose qui est appelée homme est une certaine chose-une se constituant de ce que j'ai dit ; mais la chose qui est appelée blanc n'est pas quelque chose d'un (*unum aliquid*) se constituant d'une possession et d'une qualité, parce que rien n'est appelé blanc sinon la chose qui possède la blancheur, laquelle ne se constitue nullement d'une possession et d'une qualité. C'est pourquoi, si l'on dit : "l'homme est une substance et l'homme et une qualité", une chose une et identique qui est signifiée et appelée par ce nom est dite être une substance et une qualité, ce qui semble contradictoire (*inconveniens*). Mais lorsque nous disons que "blanc" est une qualité et une possession, nous ne disons pas que ce qui est appelé par ce nom est une qualité et une possession, mais que ces deux prédicaments sont signifiés par ce nom, et il ne suit

rien de contradictoire... "Homme" est principalement significatif de la substance et... l'unité (*unum*) de ce qu'il signifie est une substance et non une qualité (*qualitas*) mais un qualifié (*quale*). D'autre part, "blanc" ne signifie rien de manière principale mais autant la qualité que la possession, et il ne se forme pas non plus une unité à partir de ces prédicaments du fait que "blanc" serait plutôt l'un que l'autre des prédicaments dont il serait significatif ».

Saint Anselme, *De veritate*, II et XIII, p. 179 et 197-198.

L'importance du *De veritate* dans l'œuvre de saint Anselme tient au fait que le traité se situe à la croisée de sa théologie, de sa philosophie, de sa christologie et de sa morale. Le maître y cherche ce qu'est la vérité puis, l'ayant fait découvrir à son disciple, l'exprime dans une définition demeurée célèbre : « veritas est rectitudo mente sola perceptibilis = la vérité est la rectitude perceptible au seul esprit » (XI). Son interprétation par les historiens de la philosophie fut et demeure très orientée par la lecture de saint Thomas (*Quaestio disputata de veritate, quaest. I, art. 1 et 2*), qui y vit une adéquation entre la chose et l'intellect, laquelle adéquation ne se réalise pleinement qu'avec l'intellect divin. On se doit d'insister sur cette référence à l'Absolu qui seule permet de donner toute sa dimension à la formule et de comprendre que le vrai se manifeste à moi chaque fois que je prends conscience que la rectitude qui se trouve en l'homme et dans le monde n'est que l'expression d'une conformité à la règle et à la norme qui est Dieu, autrement dit quand je réalise que Dieu se donne comme source et aboutissement de toute vérité. Pour l'établir, Anselme parcourt l'ensemble des lieux de la *veritas* (dans le langage, la pensée, la volonté, l'action, les sens corporels, l'essence des choses et en Dieu lui-même), guidé par un processus d'unification intelligible du créé dans l'incréé, que commandent des catégories mentales toujours plus précises, destinées à scruter progressivement la réalité multiple tout en accentuant la présence du divin. Les fragments traduits ici visent à illustrer la méthode par laquelle sont atteintes quelques-unes des étapes de cette ascension, où

la dialectique détermine à la fois l'approche, l'instrument et l'élucidation.

K. Flash, « Zur Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965), p. 322-353

M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Paris, 1981, p. 59-107

E. Briancesco, *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, Paris, 1982, p. 27-54

H. Külling, *Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift De veritate von Anselm von Canterbury*, Bern et al., 1984

M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury in Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter-besonderer Berücksichtigung seiner antiker Quellen*, Leiden et al., 1999.

« M(aître). Il n'est certes pas habituel de dire (le discours) vrai lorsqu'il signifie être ce qui n'est pas ; il a pourtant vérité et rectitude (*rectitudo*), parce qu'il fait ce qu'il doit. Mais lorsqu'il signifie être ce qui est, il fait doublement ce qu'il doit, puisqu'il signifie et ce qu'il a reçu de signifier et ce en vue de quoi il a été fait. Et c'est selon cette rectitude - qui est aussi vérité - qu'il signifie être ce qui est, qu'il est d'usage de dire l'énonciation (*enuntiatio*) correcte (*recta*) et vraie, et non selon celle par laquelle il signifie être ce qui n'est pas. Il doit en effet davantage produire en raison de ce dont il a reçu signification qu'en raison de ce dont il n'a pas reçu signification. En effet, il n'a pas reçu de signifier qu'est une chose quand elle n'est pas, ou qu'elle n'est pas quand elle est, si ce n'est parce qu'il ne peut alors lui être donné de signifier seulement qu'elle est quand elle est ou n'est pas quand elle n'est pas. Autre par conséquent est la rectitude - qui est aussi vérité - de l'énonciation, parce qu'elle signifie ce en vue de quoi elle a été faite pour signifier, et autre parce qu'elle signifie ce qu'elle a reçu de signifier. Assurément, celle-ci est immuable pour le discours (*oratio*) lui-même, celle-là est en revanche muable. Effectivement, il possède toujours la dernière, mais point toujours la première. Il possède en effet celle-ci naturellement, mais celle-là accidentellement et selon l'usage. Car lorsque je dis : "il fait jour" en vue de signifier qu'est ce qui est, j'use correctement (*recte*) de la signification

de ce discours, parce qu'il a été fait pour cela ; et c'est alors à cause de cela qu'il est dit signifier correctement. Mais lorsque je signifie par le même discours être ce qui n'est pas, je n'en use pas correctement, parce qu'il n'a pas été fait pour cela ; et pour cette raison sa signification n'est alors pas dite correcte. Cependant, dans certaines énonciations ces deux rectitudes ou vérités sont inséparables, comme lorsque nous disons : "l'homme est un animal", ou "l'homme n'est pas une pierre". Cette affirmation signifie en effet toujours être ce qui est, et cette négation n'être pas ce qui n'est pas ; et nous ne pouvons user ni de celle-là pour signifier être ce qui n'est pas - un homme en effet est toujours un animal -, ni de celle-ci pour signifier n'être pas ce qui est - parce qu'un homme n'est jamais une pierre. Nous pouvons par conséquent chercher cette vérité que possède le discours et selon laquelle quelqu'un en use correctement, puisque (c'est) selon elle que l'usage commun du langage (*locutio*) juge celui-ci vrai ; nous parlerons ensuite de cette vérité que nous ne pouvons pas ne pas avoir...

D(isciple). À l'occasion d'une chose pour laquelle nous disons qu'il y a rectitude, montre-moi que comprendre en d'autres (choses).

M. J'affirme que si la rectitude de la signification est autre que la rectitude de la volonté, pour cela que celle-ci est dans la volonté, celle-là dans la signification, la rectitude a son être en raison de la signification et change d'après elle.

D. C'est ainsi. Lorsqu'en effet on signifie être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas, la signification est correcte et l'on établit qu'il y a une rectitude sans laquelle la signification ne saurait être correcte. Mais si l'on signifie être ce qui n'est pas ou ne pas être ce qui est, ou bien si l'on ne signifie absolument rien, il n'y aura aucune rectitude de la signification, laquelle n'est que dans la signification. C'est pourquoi, sa rectitude a l'être et change par elle, de la même manière que la couleur a l'être et le non être par le corps. Effectivement, qu'un corps existe et il est nécessaire que sa couleur soit : qu'un corps périsse et il est impossible que sa couleur demeure.

M. Il n'en va pas semblablement de la couleur par rapport au corps et de la rectitude par rapport à la signification... Si personne ne veut signifier par quelque signe ce qu'il faut signifier, y aura-t-il quelque signification par signe ?

D. Aucune.

M. Sera-t-il correct pour cela que soit signifié ce qui doit être signifié ?

D. Non...

M. Donc, qu'une signification n'existe pas et la rectitude ne disparaît pas, signification par laquelle ce qui est signifié est correct et par laquelle il est exigé que soit signifié ce qu'il faut signifier... Penses-tu que, lorsqu'est signifié ce qui doit être signifié, la signification est alors droite en raison de cette rectitude et selon celle-là même ?

D. Mieux, je ne peux penser autrement. Si en effet la signification est correcte par une autre rectitude, qu'elle disparaisse et rien n'empêche la signification d'être correcte. Mais aucune signification n'est correcte qui signifie ce qu'il n'est pas correct de signifier, ou ce que la rectitude n'exige pas.

M. Par conséquent, aucune signification n'est correcte par une autre rectitude que celle qui demeure quand la signification disparaît... Ne vois-tu donc pas que la rectitude est dans la signification non pas parce qu'elle commence d'être au moment où est signifié être ce qui est, ou n'être pas ce qui n'est pas, mais parce que la signification se produit à ce moment-là selon la rectitude qui est toujours, et qu'à cause de cela elle est absente de la signification non pas parce qu'elle disparaît quand la signification n'(est pas) comme elle doit être ou quand il n'y a aucune signification, mais parce qu'à ce moment-là elle fait défaut par rapport à la rectitude qui ne fait point défaut ?... Par conséquent, la rectitude par laquelle la signification est dite correcte n'a pas l'être ou quelque moteur par la signification, de quelque façon que la signification même soit provoquée... Peux-tu prouver qu'il en va semblablement de la couleur par rapport au corps comme il en va de la rectitude par rapport à la signification ?

D. ... C'est de manière très dissemblable ».

Saint Anselme, *De veritate*, V, VI et VII.

« Maître. Si mal agir et faire la vérité sont des opposés, comme l'a montré le Seigneur quand il a dit : “qui agit mal, hait la lumière” et “qui fait la vérité, vient à la lumière” (*Ioh.*, 3, 20-21), pareillement il est identique de faire la vérité et de

bien faire. Car bien faire est le contraire de mal faire. C'est pourquoi, si faire la vérité et bien faire sont identiques dans leur opposition à mal faire, ils ne sont pas différents dans leur signification. Mais il est de l'avis de tous que celui qui fait ce qu'il doit fait bien et fait la rectitude. Car il est reconnu que faire la vérité c'est bien faire, et que bien faire c'est faire la rectitude. C'est pourquoi il n'est rien de plus évident que la vérité de l'action soit la rectitude... Examinons si toute action qui fait ce qu'elle doit est dite convenablement faire la vérité. Il existe assurément une action rationnelle, comme donner l'aumône et il existe une action irrationnelle, comme l'action du feu qui chauffe. Vois donc s'il convient de dire que le feu fait la vérité.

D. Si le feu a reçu de chauffer par celui duquel il possède l'être, lorsqu'il chauffe, il fait ce qu'il doit. Par conséquent, je ne vois pas quelle inconvenance il y aurait à ce que le feu fasse la vérité et la rectitude quand il fait ce qu'il doit.

M. Il ne me semble pas non plus en être autrement. Dans ce cas, il est possible de remarquer qu'il y a une rectitude ou une vérité de l'action soit nécessaire, soit non nécessaire. C'est en effet par nécessité que le feu fait la rectitude et la vérité quand il chauffe, et ce n'est pas par nécessité que l'homme fait la rectitude et la vérité quand il fait bien. Or, quand le Seigneur a dit que "celui qui fait la vérité vient à la lumière", il a voulu entendre "faire" non seulement pour ce qui est dit proprement faire, mais aussi pour tout verbe. En effet, il ne sépare pas de cette vérité ou lumière celui qui souffre persécution "pour la justice" (*Matth.*, 5, 10), ou celui qui est quand et où il doit être, ou celui qui se tient debout ou assis quand il le doit, et d'autres cas semblables. Car nul ne dit d'eux qu'ils n'ont pas bien fait. Et quand l'apôtre dit que chacun recevra « pour autant qu'il aura accompli » (*2 Cor.*, 5, 10), il faut comprendre en cela tout ce (à propos de quoi) nous avons l'habitude de dire bien faire ou mal faire.

D. Il relève aussi de l'usage commun du langage de dire "faire" souffrir et beaucoup d'autres choses qui ne sont pas "faire". C'est pourquoi, si je ne me trompe pas, nous pouvons compter aussi la volonté droite, dont nous avons contemplé la vérité avant la vérité de l'action, parmi les actions droites.

M. Tu ne te trompes pas. Car on dit de celui qui veut ce qu'il doit qu'il fait droitement et bien, sans qu'il soit exclus de

ceux qui font la vérité. Mais puisque nous avons parlé de la vérité en enquêtant sur elle, quand le Seigneur dit du diable qu'“il ne s'est pas tenu dans la vérité” (*Iohn.*, 8, 44), j'ai voulu considérer séparément ce qu'est la vérité dans la volonté... Donc, puisqu'il est établi qu'il existe une vérité de l'action soit naturelle soit non naturelle, cette vérité du discours doit être posée sous la naturelle, dont nous avons vu plus haut qu'elle ne peut en être séparée. De même en effet que le feu fait la vérité quand il chauffe, parce qu'il l'a reçu de celui dont il possède l'être, de même aussi ce discours, à savoir “il fait jour”, fait la vérité quand il signifie qu'il fait jour, qu'il en soit ainsi ou non, puisqu'il a naturellement reçu de la faire. Crois-tu que, mis à part la vérité suprême, tous les lieux de la vérité aient été trouvés ?

D. La vérité est assurément dans les sens du corps, mais pas toujours. Car ils nous trompent quelquefois. Lorsque je vois quelque chose par l'intermédiaire d'une vitre, la vue me trompe parfois, parce que parfois elle me transmet que le corps que je vois derrière la vitre est de la même couleur que celle de la vitre, alors qu'il est d'une autre couleur, et parfois elle me fait croire que la vitre a la couleur de la chose que je vois derrière elle, alors qu'elle ne l'a pas. Il y a bien d'autres (exemples) où la vue et les autres sens se trompent.

M. Il ne semble pas que cette vérité ou cette fausseté soit dans les sens, mais dans le jugement. Car c'est le sens interne qui se trompe lui-même, non l'externe qui lui ment. Parfois quelque chose est connu facilement, parfois difficilement. En effet, lorsqu'un enfant a peur d'un dragon sculpté à la gueule ouverte, on sait facilement que ce n'est pas la vue qui le provoque, laquelle ne transmet rien de plus à l'enfant qu'au vieillard, mais le sens interne de l'enfant, lequel ne sait pas encore bien discerner entre la chose et ce qui lui ressemble. Il en est ainsi quand, voyant un homme qui ressemble à un autre, nous croyons qu'il est celui auquel il est ressemblant, ou bien quand, entendant une voix qui n'est pas celle d'un homme, on pense que c'est la voix d'un homme. Cela aussi c'est le sens interne qui le fait.

Quant à ce que tu dis de la vitre, il en est ainsi parce que lorsque la vue passe à travers un corps quelconque de la couleur de l'air, elle n'est pas plus empêchée de capter la ressemblance de la couleur qu'elle voit à travers que

lorsqu'elle passe à travers les airs, à moins que le corps à travers lequel elle passe ne soit plus dense ou plus obscur que l'air. Comme lorsqu'elle passe à travers une vitre de couleur neutre, c'est-à-dire à laquelle aucune autre couleur n'a été ajoutée, ou à travers une eau très pure, ou à travers un cristal, ou à travers quelque chose ayant une couleur semblable. Mais lorsque la même vue passe à travers une autre couleur, comme à travers une vitre qui n'est pas de couleur neutre mais à laquelle une autre couleur a été ajoutée, elle est affectée par la couleur même qui se présente en premier. Voilà pourquoi, si après la perception d'une couleur par laquelle elle a été affectée, n'importe quelle autre se présente, elle ne la perçoit pas, du moins pas entièrement ; pour cela elle transmet celle qu'elle a reçue en premier, soit seule soit avec celle qui se présente ensuite. Si, en effet, la vue est affectée par la première couleur autant qu'elle est capable de l'être par une couleur, elle ne peut percevoir en même temps une autre couleur. Mais si elle est moins affectée par la première que ce qu'elle peut percevoir d'une couleur, elle peut en percevoir une autre. Par exemple, si la vue passe à travers un corps quelconque, en particulier à travers une vitre, qui est si parfaitement rouge qu'elle est complètement affectée par sa rougeur, elle ne saurait en même temps être affectée par une couleur différente. Mais si elle ne trouve pas dans la première couleur qui se présente un rouge aussi parfait que ce qu'elle est capable (de percevoir) de (cette) couleur, elle n'est en quelque sorte pas encore pleine et peut recevoir une autre couleur, pour autant que sa capacité n'a pas été saturée par la première couleur. Donc, celui qui ne le sait pas, pense que la vue transmet pour autant que tout ce qu'elle perçoit après avoir été affectée par la première couleur est soit absolument soit quelque peu de la même couleur. D'où il arrive que le sens interne impute son erreur au sens externe.

Il en va de même lorsqu'on croit qu'un bâton entier, dont une partie est dans l'eau et l'autre hors de l'eau, est brisé²³, ou bien lorsque nous croyons que notre vue découvre notre visage dans un miroir, et quand la vue et les autres sens paraissent nous signaler beaucoup d'autres choses autrement qu'elles ne sont. L'erreur ne relève pas des sens, qui

²³. On reconnaît l'exemple qui sera repris par Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Sixièmes réponses*, [613], #.

transmettent ce qu'ils peuvent, puisqu'ils ont reçu de le pouvoir, mais il faut l'imputer au jugement de l'âme, qui ne discerne pas bien ce qu'ils peuvent ou ce qu'ils doivent. Puisque le montrer serait plus laborieux que fructueux, j'estime qu'il ne faut point perdre du temps de cette manière. Qu'il suffise de dire seulement que les sens, quoi qu'ils paraissent transmettre – le font-ils soit à partir de leur nature soit à partir de n'importe quelle autre cause –, font ce qu'il doivent faire, et pour cela ils font la rectitude et la vérité ; et cette vérité est contenue sous cette vérité qui est dans l'action...

Il n'est rien qui ne soit pas, quelquefois ou quelque part, dans la vérité suréminente, et qui n'en ait pas reçu ce qu'elle est en tant qu'elle est, ou bien qui puisse être autre que celle qu'elle y est... La vérité est donc dans l'essence de tout ce qui est, parce qu'il est ce qu'il est dans la vérité suréminente... Si donc tout ce qui est est ce qu'il y est, il est sans aucun doute ce qu'il doit être... Or, tout ce qui est ce qu'il doit être est droitement... Par conséquent, tout ce qui est est droitement... Si donc à la fois la vérité et la rectitude sont dans l'essence des choses du fait qu'elles sont ce quelles sont dans la vérité suréminente, il est certain que la vérité des choses est leur rectitude ».

Saint Anselme, *De casu diaboli*, chap. XI, p. 248-251.

« M(aître). Je pense que tu n'es pas insane au point de dire que “rien” (*nihil*) est quelque chose, quand pourtant tu ne peux nier que “rien” soit un nom. Voilà pourquoi, si tu ne peux prouver par le nom de “rien” que rien est quelque chose, comment estimes-tu prouver par le nom de “mal” que le mal est quelque chose ?

D(isciple). ... Ce rien même, je ne sais ce qu'il est. Voilà pourquoi, puisque la question sur le mal relève du même domaine que celui dont tu dis que relève le rien, si tu veux m'apprendre à reconnaître ce qu'est le mal, apprends-moi d'abord à reconnaître ce qu'est le rien, ensuite tu répondras aux autres (points) qui, outre le nom de “mal”, m'ont poussé à dire de lui qu'il semble être quelque chose.

M. Puisque être rien et ne pas être quelque chose ne diffèrent aucunement, comment peut-on dire qu'est ce qui

n'est pas quelque chose ?

D. Si ce qui est signifié par ce nom n'est pas quelque chose, il ne signifie pas quelque chose. Or, s'il ne signifie pas quelque chose, ce n'est pas un nom. Mais c'est assurément un nom. Par conséquent, quoique nul ne dise que le rien est quelque chose et que nous soyons toujours contraints de reconnaître que le rien est rien, personne cependant ne peut nier que le nom de "rien" soit signifiant. Au vrai, si ce nom même ne signifie pas rien mais quelque chose, ce qui est signifié semble ne pas pouvoir être rien mais bien plutôt quelque chose. Si donc ce qui est signifié n'est pas rien mais quelque chose, en quoi sera-t-il vrai que par ce nom soit signifié ce qui est rien ? Assurément, s'il est dit vraiment rien, il est vraiment rien, et pour cela n'est pas quelque chose. C'est pourquoi, si ce qui est signifié par ce nom n'est pas rien mais quelque chose, comme la logique (*consequentia*) semble le montrer, c'est fausement et de manière incongrue que ce nom est appelé tel. Au contraire, si au jugement de tous ce qui est nommé rien est vraiment rien et aucunement quelque chose, où voit-on quelque chose de plus logique (*consequentius*) que de dire : ce nom même signifie rien, c'est-à-dire ne signifie pas quelque chose ? En un mot, qu'en est-il de ce nom, à savoir « rien », qui ne signifie pas rien mais quelque chose et qui ne signifie pas quelque chose mais rien ?

M. Peut-être signifier rien et signifier quelque chose ne se contredisent-ils pas.

D. S'ils ne se contredisent pas, ou bien cette (émission de) voix signifie rien et quelque chose selon une considération différente, ou bien il faut découvrir une chose quelconque qui signifie quelque chose et rien.

M. Qu'en est-il si l'un et l'autre peut être découvert ?... Il est reconnu que cette émission de voix, à savoir "rien", ne diffère nullement quant à la signification de ce que je dis "non-quelque chose". Rien non plus n'est davantage évident que le fait que cette émission de voix, à savoir "non-quelque chose", établit par sa signification qu'il faut radicalement écarter de l'intellect toute chose et tout ce qui est quelque chose, et ne retenir dans l'intellect absolument aucune chose ni radicalement rien qui soit quelque chose. Mais puisque la mise à l'écart d'une chose quelconque ne peut nullement être signifiée si ce n'est avec la signification de cela même dont la

mise à l'écart est signifiée - nul en effet ne comprend ce que signifie "non-homme" si ce n'est en comprenant ce qu'est l'homme -, il est nécessaire que cette émission de voix qu'est "non-quelque chose" signifie quelque chose en détruisant ce qui est quelque chose. Et puisqu'en éliminant tout ce qui est quelque chose il ne signifie aucune essence dont il établisse qu'elle doit être contenue dans l'intellect de celui qui entend, pour cela l'émission de voix "non-quelque chose" ne signifie aucune chose ni ce qui est quelque chose.

Par conséquent, pour ces diverses raisons cette (émission de) voix "non-quelque chose" signifie jusqu'à un certain point une chose et quelque chose. Il signifie en effet en écartant et ne signifie pas en établissant. Pour cette raison le nom "rien", qui supprime tout ce qui est quelque chose, à la fois ne signifie pas rien mais quelque chose en détruisant et ne signifie pas quelque chose mais rien en établissant. Voilà pourquoi il n'est pas nécessaire que rien soit quelque chose, pour cela que son nom signifie quelque chose d'une façon quelconque, mais il est plutôt nécessaire que rien soit rien, parce que son nom signifie quelque chose de cette façon-là. De cette façon-là il n'est ainsi pas contradictoire que le mal soit rien et que le nom de "mal" soit un nom signifiant, s'il signifie quelque chose en supprimant au point qu'aucune chose ne soit établie.

D. Je ne saurais nier que le nom « rien », selon la raison que tu viens de dire, signifie quelque chose de quelque façon ; mais il est assez connu que ce quelque chose qui est signifié de cette façon par ce nom, n'est pas nommé "rien", et que lorsque nous entendons ce nom nous ne le recevons pas pour cette chose qui est ainsi signifiée. Par conséquent je demande : ce pour quoi ce nom est posé et que nous comprenons lorsque nous entendons le nom même, cela, dis-je, je demande ce que c'est. En effet, ce nom signifie cela proprement, et c'est un nom pour cela qu'il en est le signifiant, (et) non parce qu'il signifie en niant à la manière susdite. Certes, c'est le nom pour la signification duquel il est compté parmi les noms et appelé "rien". Je demande donc comment il est quelque chose s'il est proprement appelé "rien", ou encore en qualité de quoi il est rien si le nom le signifiant signifie quelque chose, ou comment le même est quelque chose et

rien. Je le demande également du nom de “mal” et de ce qu'il signifie et qui est nommé “mal”.

M. Tu demandes correctement parce que, bien que par la raison posée plus haut mal et rien signifient quelque chose, cependant ce qui est signifié n'est pas le mal ou le rien. Mais il y a une autre raison par laquelle ils signifient quelque chose et par laquelle ce qui est signifié est quelque chose, et non pas vraiment quelque chose mais presque quelque chose.

Assurément, bien des choses sont dites selon la forme, qui ne le sont pas selon la chose. Ainsi “craindre” est dit actif selon la forme de l'(émission de) voix, alors que c'est un passif selon la chose. De même, “cécité” est dite aussi quelque chose selon la forme du langage, alors qu'elle n'est pas quelque chose selon la chose. De même en effet que nous disons de quelqu'un qu'il possède la vue et que la vue est en lui, de même nous disons qu'il possède la cécité et que la cécité est en lui, alors que celle-ci n'est pas quelque chose mais plutôt non-quelque chose, et que la posséder n'est pas posséder quelque chose mais plutôt manquer de ce qui est quelque chose. Effectivement, la cécité n'est pas autre que la non-vue ou l'absence de vue là où la vue doit être. Or, la non-vue ou l'absence de vue n'est pas davantage quelque chose là où doit être la vue que là où elle ne doit pas être. C'est pourquoi la cécité n'est pas plus quelque chose dans l'œil parce que la vue doit y être que la non-vue ou absence de vue dans la pierre où la vue ne doit pas être. Bien d'autres (choses) aussi sont semblablement dites quelque chose selon la forme du langage, qui ne sont pas quelque chose, puisque nous parlons d'elles comme de choses existantes.

C'est par conséquent de cette façon que “mal” et “rien” signifient quelque chose ; et ce qu'ils signifient est quelque chose non pas selon la chose mais selon la forme du langage. “Rien” ne signifie pas en effet autre chose que non-quelque chose ou l'absence de ce qui est quelque chose. Et mal n'est pas autre chose que le non-bien ou l'absence de bien là où le bien doit être et là où il est avantageux qu'il soit. Or, ce qui n'est autre que l'absence de ce qui est quelque chose n'est certes pas quelque chose. Par conséquent, le mal est vraiment rien et rien n'est pas quelque chose ; et pourtant ils sont quelque chose d'une certaine manière, parce que nous en parlons comme s'ils étaient presque quelque chose quand nous

disons : “il n'a rien fait” ou “il a mal fait”, ou bien “ce qu'il a fait n'est rien” ou “ce qu'il a fait est mal”, de la même manière que nous disons : “il a fait quelque chose” ou “il a fait le bien”, ou bien “ce qu'il a fait est quelque chose” ou “ce qu'il a fait est le bien”. De là vient que lorsque nous nions absolument que ce que dit quelqu'un soit quelque chose, nous disons : “ce que tu dis n'est rien”. Car “ce” et “que” ne sont pas dit proprement si ce n'est de ce qui est quelque chose ; et quand ils sont dits de la manière dont je l'ai dit, ils ne sont pas dits de ce qui est quelque chose mais de ce qui est dit presque quelque chose ».

Opera Omnia, éd. F.S. Schmitt, 2 vol., Stuttgart, 1968.