

# COMMENTAIRE DES SECONDS ANALYTIQUES THOMAS D'AQUIN

*Transcription mot à mot à usage privé, en vue de la rédaction de notre ouvrage :*

*« Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le traité de la démonstration d'Aristote » paru chez L'Harmattan en 2005*

*<http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=19885>*

*Relue en 2011 et proposée comme telle*

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Synopse général de l'ouvrage

Voici le plan général des *Seconds Analytiques*, tel que saint Thomas le dégage :

### **1. Nécessité du raisonnement démonstratif**

### **2. Nature du raisonnement démonstratif**

#### *a. Le syllogisme démonstratif en lui-même*

- i. Le syllogisme qui “fait savoir”
- ii. Matière
  1. Démonstration “en raison de quoi”
    - a. Principes nécessaires
    - b. Principes par soi
    - c. Principes propres
  2. Démonstration “du fait de”
  3. Première figure et les autres
- iii. Le syllogisme, source d’ignorance
- iv. Faut-il remonter à l’infini ?

#### *b. Comparaison entre les démonstrations*

- i. Les démonstrations entre-elles
- ii. Les sciences engendrées par les démonstrations

### **3. Principes du raisonnement démonstratif**

#### *a. La connaissance du moyen terme*

- i. Quel est le médium dans la démonstration ?
- ii. Le “ce que c’est” dans la démonstration
- iii. Le “en raison de quoi” dans la démonstration
- iv. Comment chercher le “ce que c’est”
- v. Comment chercher le “en raison de quoi”

#### *b. La connaissance des propositions premières*

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Synopse intergroupe

## SYNOPSIS INTER-GROUPE DE LEÇONS

### LIVRE I - LEÇON 1

1- Le genre humain vit d'art et de raison

8- D'abord il montre la nécessité du syllogisme démonstratif dont traite ce livre

### LEÇON 4

28- Ensuite, il traite du syllogisme démonstratif lui-même, de façon déterminante

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif en lui-même

D'abord du syllogisme démonstratif absolument,

D'abord il détermine du syllogisme démonstratif qui fait "savoir"

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif par lequel nous acquérons la science : ce qu'il est et sa matière

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif en montrant ce qu'il est

### LEÇON 9

76-

Ensuite il détermine de la matière du syllogisme démonstratif, montrant quelle et comment elle est et d'où elle vient

D'abord, il continue ce qui précède : ce qu'est "savoir" par démonstration

78-

Ensuite, il interpose des éléments nécessaires à la préconnaissance : "de tous", "par soi" et "universel"

### LEÇON 13

109-

Ensuite, il détermine la proposition, c'est-à-dire ce d'où vient le syllogisme démonstratif

D'abord, il montre d'où procède la démonstration "en raison de quoi"

D'abord, il montre quels sont les principes d'où la démonstration procède

### LEÇON 18

149-

Ensuite il détermine quels sont les principes propres et les principes communs

### LEÇON 23

192-

Ensuite d'où procède la démonstration "du fait que"

### LEÇON 26

213-

Ensuite il détermine de sa forme, montrant en quelle figure il se fait principalement : la première

### LEÇON 27

221-

Ensuite, il montre comment même par le syllogisme, nous pouvons acquérir une certaine ignorance

### LEÇON 31

255-

Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, d'où, comment et en quelles figures peuvent se faire les démonstrations, on se demande ici si la démonstration peut procéder à l'infini

### LEÇON 37

323-

Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, il compare ici les démonstrations entre elles et comme la science est causée par la démonstration

D'abord, il compare les démonstrations entre elles

### LEÇON 41

356-

Ensuite, il compare entre elles les sciences qui sont les effets des démonstrations

## LIVRE II

### LEÇON 1

407- Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, il détermine de ses principes. Comme toute doctrine et toute discipline se fait par une connaissance antérieure, et que dans la démonstration la connaissance de la conclusion se fait par un medium et des propositions premières indémonstrables

D'abord, il détermine de la connaissance du medium dans la démonstration

D'abord, il cherche quel est le medium dans la démonstration

### LEÇON 2

418- Ensuite, comment ce medium vient à notre connaissance

D'abord comment le *ce que c'est* et le *en raison de quoi* se comportent vis à vis de la démonstration

D'abord, comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration

420-

D'abord, il suit son propos en s'y opposant disputativement

D'abord, il procède disputativement à propos de la définition qui signifie le *ce que c'est*

### LEÇON 3

431-

Ensuite du *ce que c'est* qui est signifié par la définition : peut il y en avoir démonstration

### LEÇON 7

470-

Ensuite, il détermine la vérité

### LEÇON 9

490-

Ensuite comment se comporte le *en raison de quoi* vis à vis de la démonstration

D'abord, comment la cause est assumée dans la démonstration

### LEÇON 10

504-

Ensuite, comment de façon différente dans les choses diverses

### LEÇON 13

527-

Ensuite, comment rechercher le *ce que c'est* et le *en raison de quoi*

D'abord, comment rechercher le *ce que c'est*

### LEÇON 17

560-

Ensuite, comment rechercher le *en raison de quoi*

D'abord, comment il convient de rechercher le *en raison de quoi*

### LEÇON 18

566-

Ensuite, il pose certaines questions à propos du *en raison de quoi* lui-même

### LEÇON 20

582-

Ensuite, il détermine de la connaissance des propositions premières

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Synopse interleçons

## SYNOPSIS INTER-LEÇONS

### LIVRE I

#### LEÇON 1

1- Le genre humain vit d'art et de raison

8- D'abord il montre la nécessité du syllogisme démonstratif dont traite ce livre

#### LEÇON 4

28- Ensuite, il traite du syllogisme démonstratif lui-même, de façon déterminante

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif en lui-même

D'abord du syllogisme démonstratif absolument,

D'abord il détermine du syllogisme démonstratif qui fait "savoir"

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif par lequel nous acquérons la science : ce qu'il est et sa matière

D'abord, il détermine du syllogisme démonstratif en montrant ce qu'il est

D'abord, il montre du syllogisme démonstratif ce qu'il est : il dit ce qu'est "savoir"

#### LEÇON 5

44-

Ensuite, il dit ce qui est posé dans la définition du syllogisme démonstratif : les principes sont premiers et immédiats

#### LEÇON 7

60-

Ensuite il exclut certaines des erreurs possibles : qu'on ne peut avoir science de rien ou qu'on peut avoir science de tout

#### LEÇON 9

76-

Ensuite il détermine de la matière du syllogisme démonstratif, montrant quelle et comment elle est et d'où elle vient

D'abord, il continue ce qui précède : ce qu'est "savoir" par démonstration

Ensuite, il interpose des éléments nécessaires à la préconnaissance : "de tous", "par soi" et "universel"

78-

#### LEÇON 13

109-

Ensuite, il détermine la proposition, c'est-à-dire ce d'où vient le syllogisme démonstratif

D'abord, il montre d'où procède la démonstration "en raison de quoi"

D'abord, il montre quels sont les principes d'où la démonstration procède

D'abord, il montre que la démonstration vient de principes nécessaires

D'abord, il montre que la démonstration procède de principes nécessaires

D'abord, il poursuit son propos

Ensuite, il prouve que la démonstration procède de principes nécessaires

110-

114-

Ensuite, il infère une conclusion : les principes ne peuvent être seulement probables ou vrais

116-

Ensuite il prouve des présupposés

D'abord, qu'une conclusion nécessaire ne peut se savoir de principes non nécessaires

118-

Ensuite, bien que le nécessaire ne peut être connu du non nécessaire. On peut syllogiser une conclusion nécessaire à partir de moyens non nécessaires

119-

Ensuite, il infère la conclusion principalement poursuivie

#### LEÇON 14

120-

Ensuite la démonstration vient de principes qui sont par soi

**LEÇON 15**

127-

Ensuite la démonstration procède de principes propres

D'abord, il montre que la démonstration procède de principes propres

D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes

D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes

**LEÇON 16**

135-

Ensuite, qu'elle porte sur les choses non corruptibles mais perpétuelles

**LEÇON 17**

143-

Ensuite, qu'elle ne procède pas de principes communs

**LEÇON 18**

149-

Ensuite il détermine quels sont les principes propres et les principes communs

D'abord, il montre la nécessité de cette détermination

Ensuite, il détermine des principes propres et communs

D'abord, il détermine de principes propres et communs

150-

**LEÇON 20**

167-

Ensuite, il montre comment la démonstration se rapporte à ce genre de principes

D'abord, il montre comment la science se rapporte aux principes communs

**LEÇON 21**

173-

Ensuite, comment la science démonstrative se rapporte aux principes propres

D'abord qu'il y a des interrogations, des réponses et des disputes propres

**LEÇON 22**

180-

Ensuite qu'il y a des erreurs et des ignorances propres

**LEÇON 23**

192-

Ensuite d'où procède la démonstration "du fait que"

D'abord, il montre la différence entre les deux dans la même science

D'abord, il montre une double différence entre les deux modes de démontrer dans la même science par rapport à 1° l'immédiateté, et 2° la causalité

Ensuite il manifeste les différences par des exemples

D'abord il pose des exemples de démonstrations "du fait que" qui est par l'effet

196-

**LEÇON 24**

201-

Ensuite de la démonstration "du fait que" par des causes médiates

**LEÇON 25**

207-

Ensuite, il montre la différence dans des sciences diverses

**LEÇON 26**

213-

Ensuite il détermine de sa forme, montrant en quelle figure il se fait principalement : la première

**LEÇON 27**

221-

Ensuite, il montre comment même par le syllogisme, nous pouvons acquérir une certaine ignorance

D'abord il montre quelle ignorance peut s'induire par le syllogisme

225-

Ensuite, il montre le mode par lequel un tel syllogisme procède et comment une telle ignorance est causée

D'abord, comment est causée l'ignorance qui est selon le syllogisme : 1° selon l'ignorance totale, 2° selon un savoir corrompu

D'abord, comment est causée l'ignorance par le syllogisme dans les propositions premières et immédiates

D'abord, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime être ce qui n'est pas

**LEÇON 28**

233-

Ensuite, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime ne pas être ce qui est

**LEÇON 29**

240-

Ensuite comment est causée l'ignorance dans les propositions qui ne sont pas premières et immédiates

**LEÇON 30**

248-

Ensuite, comment provient l'ignorance sans syllogisme

**LEÇON 31**

255-

Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, d'où, comment et en quelles figures peuvent se faire les démonstrations, on se demande ici si la démonstration peut procéder à l'infini

D'abord, il pose la question

**LEÇON 32**

268-

Ensuite, il traite la question

D'abord, il montre que la solution de certaines difficultés se réduit à la solution d'autres

**LEÇON 33**

278-

Ensuite, il résout les questions où la difficulté principale et par soi se pose : si un stade dans les extrêmes entraîne nécessairement un dans les moyens, et qu'un dans l'affirmative, entraîne nécessairement un dans la négative, il veut ici montrer qu'il y a un stade dans l'affirmative

D'abord par des raisons logiques, communes à tout syllogisme

D'abord on ne va pas à l'infini dans les prédicats qui se prédisent dans le *ce que c'est*

280-

Ensuite on ne va pas à l'infini universellement dans les prédicats affirmatifs

D'abord les préalables nécessaires : distinction entre prédicat par accident et par soi, et entre prédicats par soi

**LEÇON 34**

287-

Ensuite, il montre la proposition

**LEÇON 35**

298-

Ensuite, analytiquement par des raisons propres à la démonstration

D'abord, il montre la proposition principale

**LEÇON 36**

308-

Ensuite, il en tire quelque corollaire

**LEÇON 37**

323-

Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, il compare ici les démonstrations entre elles et comme la science est causée par la démonstration

D'abord, il compare les démonstrations entre elles

324-

D'abord il soulève un doute sur la comparaison entre les démonstrations : la démonstration se subdivise en trois modes universel / particulier, catégorique / privative c'est-à-dire affirmative / négative, ostensive/ conduisant à l'impossible

325-

Ensuite, il dit par quel ordre il faut procéder

326-

Ensuite, il continue sur le doute soulevé

D'abord la comparaison entre démonstration universelle et particulière

D'abord, il propose les raisons pour dire que la démonstration particulière est plus puissante que l'universelle

329-

Ensuite il résout ces raisons

**LEÇON 38**

332-

Ensuite, il pose les raisons pour le contraire

**LEÇON 39**

340-

Ensuite la comparaison entre démonstration affirmative et négative

**LEÇON 40**

349-

Ensuite la comparaison entre démonstration ostensive et conduisant à l'impossible

**LEÇON 41**

356-

Ensuite, il compare entre elles les sciences qui sont les effets des démonstrations

D'abord, il compare la science à la science

361-

Ensuite, il compare la science à la science du point de vue de l'unité et de la diversité

D'abord, il donne la raison de l'unité et de la diversité des sciences du point de vue du sujet et des principes

**LEÇON 42**

372-

Ensuite, il poursuit sur ces thèmes

D'abord du sujet dont traite la science

382-

Ensuite des principes de la science

**LEÇON 44**

395-

Ensuite, il compare la science aux autres modes de connaître

## LIVRE II

### LEÇON 1

407- Ensuite, après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, il détermine de ses principes. Comme toute doctrine et toute discipline se fait par une connaissance antérieure, et que dans la démonstration la connaissance de la conclusion se fait par un medium et des propositions premières indémonstrables

D'abord, il détermine de la connaissance du medium dans la démonstration

D'abord, il cherche quel est le medium dans la démonstration

### LEÇON 2

418- Ensuite, comment ce medium vient à notre connaissance

D'abord comment le *ce que c'est* et le *en raison de quoi* se comportent vis à vis de la démonstration

D'abord, comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration

420-

D'abord, il suit son propos en s'y opposant disputativement

D'abord, il procède disputativement à propos de la définition qui signifie le *ce que c'est*

### LEÇON 3

431-

Ensuite du *ce que c'est* qui est signifié par la définition : peut il y en avoir démonstration

433-

D'abord, il exclut certains modes spéciaux qui semblent démontrer le *ce que c'est*

D'abord, il montre qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* par acception de termes convertibles

### LEÇON 4

443-

Ensuite qu'on ne peut le démontrer par division

### LEÇON 5

451-

Ensuite, qu'on ne peut le démontrer en prenant ce qui est requis au *ce que c'est*

### LEÇON 6

460-

Ensuite, il pose des raisons communes à démontrer le *ce que c'est*

### LEÇON 7

470-

Ensuite, il détermine la vérité

D'abord, il donne son intention

471-

Ensuite, il poursuit son propos

D'abord quant au *ce que c'est*

### LEÇON 8

483-

Ensuite, quant à la définition qui est la notion qui le signifie

489-

Ensuite, il conclut sur ce qui a été dit

### LEÇON 9

490-

Ensuite comment se comporte le *en raison de quoi* vis à vis de la démonstration

D'abord, comment la cause est assumée dans la démonstration

### LEÇON 10

504-

Ensuite, comment de façon différente dans les choses diverses

D'abord, selon que la cause est simultanée ou non avec son effet

D'abord, comment quelque chose est démontré par la cause simultanée avec l'effet dont elle est la cause

508-

Ensuite comment quelque chose est démontré par la cause qui n'est pas simultanée avec l'effet dont elle est la cause

D'abord dans ce qui devient en directe

D'abord, il pose la question

510-

Ensuite, il interpose des préalables nécessaires à la compréhension de la solution

### LEÇON 11

514-

Ensuite, il résout la question

**LEÇON 12**

521-

Ensuite dans ce qui devient circulairement

524-

Ensuite, selon que la cause produit l'effet toujours ou fréquemment

**LEÇON 13**

527-

Ensuite, comment rechercher le *ce que c'est* et le *en raison de quoi*D'abord, comment rechercher le *ce que c'est*

528-

D'abord il manifeste quel doivent être les éléments acceptés pour constituer le *ce que c'est***LEÇON 14**

536-

Ensuite, comment il faut les rechercher

D'abord il propose le mode convenant le mieux à la recherche des éléments à poser dans la définition : par division du genre

D'abord, il montre qu'il faut utiliser la division du genre pour rechercher une définition particulière

D'abord, il montre la vérité

**LEÇON 15**

542-

Ensuite, il exclut une erreur

547-

Ensuite il montre ce qu'il faut observer dans une telle investigation

**LEÇON 16**

552-

Ensuite, il pose un autre mode par similitudes et différences

**LEÇON 17**

560-

Ensuite, comment rechercher le *en raison de quoi*D'abord, comment il convient de rechercher le *en raison de quoi***LEÇON 18**

566-

Ensuite, il pose certaines questions à propos du *en raison de quoi* lui-même

D'abord la coexistence de la cause avec l'effet

**LEÇON 19**

575-

Ensuite, l'unité de la cause

**LEÇON 20**

582-

Ensuite, il détermine de la connaissance des propositions premières

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Prohème

## PROHÈME

### 1- Le genre humain vit d'art et de raison (1 mph.)

Propriété par laquelle l'homme diffère de tous les autres animaux. Les autres animaux sont poussés à agir par leur instinct naturel, mais l'homme dirige ses actes par le jugement de la raison. C'est pourquoi divers arts servent les hommes à accomplir facilement et avec ordre leurs actes, car l'art ne paraît être rien d'autre qu'une certaine ordination de la raison par laquelle l'acte de l'homme parvient à la fin attendue grâce à des moyens déterminés. La raison non seulement peut diriger les actes de la partie inférieure, mais est aussi directive de son propre acte, car il est propre à la partie intellectuelle de se retourner sur elle-même. En effet, l'intellect s'intelligent lui-même et la raison peut raisonner à propos de son propre acte. Si en raisonnant sur l'acte de la main, la raison invente des arts d'édification ou de fabrication, par lesquels l'homme peut exercer un tel acte de façon aisée et organisée, pour la même raison, une sorte d'art est nécessaire qui soit directif de l'acte propre de la raison par lequel l'homme peut procéder de façon ordonnée, facilement et sans erreur dans l'acte même de la raison.

2- Et cet art est la *Logique*, c'est à dire la science rationnelle, dite rationnelle non seulement parce qu'elle est conforme à la raison, ce qui est commun à tous les arts, mais aussi parce qu'elle porte sur l'acte même de la raison comme sur sa matière propre.

3- D'où cet art est dit "*l'art des arts*", car il nous dirige dans l'acte de la raison, d'où tous les arts procèdent.

4- Nous devons donc diviser la logique en fonction de la diversité des actes de la raison. Or il y a trois actes de la raison, dont les deux premiers sont de la raison entant qu'elle est un certain intellect. Une action de l'intellect est l'intellection des indivisibles ou incomplexes, selon qu'elle conçoit ce qu'est une chose et cette opération est dite par certains information de l'intellect ou représentation par l'intellect, et à cette opération de la raison est consacrée la doctrine qu'Aristote expose dans le livre des prédicaments. La seconde opération de l'intellect est la composition ou la division de l'intellect, où se trouvent le vrai et le faux, et à cet acte de la raison est dédiée la doctrine qu'Aristote rapporte dans le livre de l'interprétation. Le troisième acte de la raison est selon ce qui est propre à la raison, à savoir discourir d'un point à un autre, pour, à partir de ce qui est connu parvenir à la connaissance de l'ignoré, et à cet acte est dédié le reste des livres de la logique.

5- Notons que les actes de la raison sont semblables à certains points de vue avec les actes de la nature, d'où l'art imite la nature dans toute la mesure du possible. Or nous trouvons dans les actes de la nature une triple diversité. Dans certains, la nature agit avec nécessité de sorte qu'elle ne peut faire défaut, dans d'autres, la nature agit le plus souvent, bien que parfois elle puisse défailir de son propre acte, d'où, dans ce cas, l'acte est nécessairement duel : un qui est le plus fréquent, comme de la semence naît un animal complet et un où la nature échoue dans ce qui lui convient, comme la semence engendre un monstre, par la corruption d'un principe. Et ces trois états se retrouvent dans les actes de la raison. Il existe en effet un processus de la raison conduisant à la nécessité, dans lequel il n'y a aucune possibilité de défaut de la raison ; et par ce processus de la raison, on acquiert la certitude de la science. Il y a un autre processus de la raison, dans lequel on conclut au vrai le plus souvent, sans pourtant qu'il y ait nécessité. Un troisième processus de la raison existe, dans lequel la raison manque le vrai à cause d'un défaut de principe, qui doit s'observer dans le raisonnement.

6- La part de la logique qui sert le premier processus est dite partie judicative de ce que le jugement est avec la certitude de la science. Et comme on ne peut avoir de jugement certain des effets sans les résoudre dans leurs premiers principes, cette partie est appelée *analytique* c'est à dire résolutoire. La certitude du jugement acquise par la résolution vient ou bien simplement de la forme du syllogisme, et à cela est ordonné le livre des *Premiers Analytiques* qui porte seulement sur le syllogisme ; ou bien en plus de la matière car sont assumées des propositions par soi et nécessaires, et à cela est ordonné le livre des *Analytiques Postérieurs*, qui traite du syllogisme démonstratif. L'autre part de la logique, dite inventive, sert le second processus de la raison, car la découverte n'est pas toujours avec certitude, d'où de ce qui est découvert, il est requis un jugement afin d'avoir la certitude. De même que dans les choses naturelles, dans ce qui se passe le plus souvent, on s'attend à des degrés, car plus la puissance de la nature est forte, moins elle manque son effet, de même, dans le processus de la raison qui n'est pas en tout point avec certitude, on trouvera des degrés selon qu'on parvient plus ou moins à la certitude parfaite. Parfois par ce type de processus, en effet, même si ne se produit pas la science, se fait tout de même une croyance ou une opinion, en raison de la probabilité des propositions d'où il procède, car la raison incline totalement d'un côté de la contradiction, bien qu'en redoutant l'autre. Et à cela est ordonnée la *topique* ou *dialectique* car le syllogisme dialectique est fait de probabilités. Aristote en traite dans le livre des *Topiques*. Parfois, il ne se fait pas complètement une croyance ou une opinion, mais un soupçon, car on n'incline pas totalement d'un côté de la

contradiction, bien qu'on penche davantage pour un côté que pour l'autre et à cela est ordonnée la *Rhétorique*. Parfois, on estime plus une partie de la contradictoire en raison de son illustration, <sup>2</sup> comme on dégoûte un homme d'un met si on le lui présente d'une façon écœurante, et à cela est ordonné la *Poétique*, car il est propre au poète d'amener à une vertu par une représentation digne. Tout cela appartient à la *philosophie rationnelle* car aller d'un point à un autre est le propre de la raison. Le troisième processus rationnel est servi par la partie de la logique dite *sophistique*, dont traite Aristote dans son livre des sophismes.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 1 à 3

## PROHÈME

1- Le genre humain vit d'art et de raison (1 mph.)

### LEÇON 1

7- Laissons les autres parties de la logique, et intéressons nous maintenant à la partie judicative, donnée dans les *Analytiques Postérieurs*, divisée en deux parties.

8- D'abord il montre la nécessité du syllogisme démonstratif dont traite ce livre.

9- D'abord, il montre la proposition

D'abord, il induit une proposition universelle contenant son propos

10- Ensuite, il manifeste la proposition ci-dessus par une induction.

D'abord dans les démontrables où sont acquises les sciences

11- Ensuite dans les discours disputatifs ou dialectiques qui utilisent le syllogisme et l'induction

12- Ensuite dans la rhétorique

### LEÇON 2

13- Ensuite, après avoir montré que toute discipline se fait par préconnaissance, il enseigne ce mode de préconnaissance

D'abord, quant à ce qu'il faut préconnaître pour avoir la connaissance de la conclusion dont la science s'enquiert.

14- D'abord, la science recherche par la démonstration une conclusion dans laquelle une passion propre est prédiquée d'un sujet

20- Ensuite, il détermine du mode de préconnaissance à partir de ce mode même que la précognition implique.

### LEÇON 3

22- Ensuite, après avoir montré comment il faut préconnaître quelque chose d'autre avant d'acquérir la connaissance de la conclusion, il veut montrer comment il convient de préconnaître la conclusion elle-même avant que sa connaissance soit acquise par syllogisme ou par induction.

D'abord, il détermine la vérité

23- Ensuite, il exclut de la vérité déterminée un doute introduit par Platon dans le livre "Ménon", intitulé du nom de son disciple

24- Ensuite, Aristote répond en quatre points

D'abord, on ne peut éviter ce doute sans poser que ce qu'on apprend par démonstration ou induction est connu non pas absolument, mais virtuellement dans ses principes.

25- Ensuite, il pose une fausse objection aux doutes de Platon

26- Ensuite, il infirme ainsi cette solution

27- Ensuite, il pose la vraie solution au doute susdit, à partir de la vérité déjà établie, disant que celui qui apprend, rien n'empêche qu'il le sache d'abord d'une certaine façon et l'ignore d'une autre.

## LEÇON 1

- 7- Laissons les autres parties de la logique, et intéressons nous maintenant à la partie judiciaire, donnée dans les *Analytiques Postérieurs*, divisée en deux parties.
- 8- D'abord il montre la nécessité du syllogisme démonstratif dont traite ce livre. La nécessité de tout ce qui est ordonné à une fin se tire de la fin ; or la fin du syllogisme démonstratif est l'acquisition de la science ; donc si la science ne peut s'acquérir par un syllogisme ou un argument, il n'y a nulle nécessité du syllogisme démonstratif. Or Platon a posé que la science n'est pas causée en nous par le syllogisme, mais par l'impression des formes idéales dans nos âmes. D'où il disait écouler également les formes naturelles dans les choses naturelles qu'il posait être comme des participations des formes séparées de la matière. D'où s'ensuit que les agents naturels ne causent pas les formes dans les choses inférieures, mais seulement préparent la matière à participer aux formes séparées. Et de même, il posait que par l'étude et par l'exercice, n'est pas causée en nous la science, mais sont seulement ôtées les obstacles, et l'homme est comme reconduit à la mémoire de ce qu'il sait naturellement par l'impression des formes séparées. Les dires d'Aristote sont contraires sur les deux points. Il pose que les formes naturelles sont réduites à l'acte par les formes qui sont dans la matière, c'est-à-dire par la forme des agents naturels et il pose aussi que la science se fait en nous par quelque science préexistante en nous antérieurement. Et c'est ainsi que la science est produite en nous par quelque syllogisme ou argument ; en effet, nous procédons d'un point à un autre par argumentation
- 9- Donc pour montrer la nécessité du syllogisme démonstratif, Aristote pose d'abord que le savoir est acquis en nous par une connaissance préexistante  
D'abord, il montre la proposition  
D'abord, il induit une proposition universelle contenant son propos : l'acquisition d'un savoir se fait en nous par un savoir préexistante, et il dit à dessein : *toute doctrine et toute discipline* et non *toute connaissance*, car si toute connaissance dépendait d'une connaissance antérieure, nous devrions aller à l'infini. Mais toute discipline s'acquiert par une connaissance préexistante. Les noms de doctrine et de discipline relèvent de l'acquisition de connaissances. La doctrine est l'action de faire connaître quelque chose, la discipline celle de recevoir la connaissance d'un autre. Doctrine et discipline ne signifient pas seulement l'acquisition de la science, mais de toute forme de connaissance, ce qui devient évident lorsqu'Aristote manifeste cette même proposition dans les disputes dialectiques et rhétoriques, qui ne donnent pas la science. Aussi il ne dit pas "d'une science ou d'une intellection préalable", mais universellement "d'une connaissance". Il ajoute "intellectuelle" pour exclure l'acquisition d'une connaissance sensible ou imaginative. En effet, aller d'un point à un autre est le propre de la seule raison.
- 10- Ensuite, il manifeste la proposition ci-dessus par une induction.  
D'abord dans les démontrables où sont acquises les sciences. Les plus importantes d'entre elles sont les mathématiques en raison de la parfaite certitude du mode de démontrer. Puis viennent tous les autres arts, car ils ont tous un mode de démonstration, ou bien ils ne seraient pas des sciences.
- 11- Ensuite dans les discours disputatifs ou dialectiques qui utilisent le syllogisme et l'induction, chacun procède de quelque préconnu. En effet, dans le syllogisme, on acquiert la connaissance d'une conclusion universelle à partir d'autres universels connus, dans l'induction, on conclut une universelle à partir des singuliers qui sont manifestent aux sens.
- 12- Ensuite dans la rhétorique, où la persuasion se fait par l'enthymème ou par l'exemple et non par syllogisme ou induction complets, en raison de l'incertitude de la matière dont elle traite : les actes singuliers des hommes où l'on ne peut assumer véritablement de propositions universelles. On utilise au lieu du syllogisme où il doit y avoir une universelle, de l'enthymématique, et au lieu de l'induction qui doit conclure universellement, un exemple où l'on procède du singulier vers non pas l'universel, mais le singulier. D'où il est clair que comme l'enthymème est un syllogisme tronqué, l'exemple est une induction imparfaite. Si donc dans le syllogisme et l'induction, on procède de quelque préconnu, il faut comprendre de même dans l'enthymème et dans l'exemple.

## LEÇON 2

- 13- Ensuite, après avoir montré que toute discipline se fait par préconnaissance, il enseigne ce mode de préconnaissance  
D'abord, quant à ce qu'il faut préconnaître pour avoir la connaissance de la conclusion dont la science s'enquiert. La préconnaissance inclut deux choses : la connaissance et l'ordre de la connaissance. Il détermine donc du mode de préconnaissance quant à la connaissance elle-même, avant de l'aborder quant à l'ordre.
- 14- D'abord, la science recherche par la démonstration une conclusion dans laquelle une passion propre est prédiquée d'un sujet ; or cette conclusion est inférée de certains principes et la connaissance du simple précède celle du composé ; donc, avant d'avoir la connaissance de la conclusion, il faut connaître d'une certaine façon le sujet et la passion. Et de même, il faut préconnaître les principes d'où la conclusion est inférée, puisque c'est par les principes que la conclusion se fait connaître.
- 15- Or principes, sujet et passions sont préconnus par deux modes : "*par quoi est-ce?*" et "*qu'est-ce?*" Le complexe ne se définit pas - d'"homme blanc" il n'y a pas de définition - et encore moins de l'énonciation de quelque chose (mph 7). Or les principes sont des énonciations, donc, on ne peut connaître leur qu'est-ce, mais seulement par quoi est-ce vrai. Des passions, on peut savoir leur qu'est-ce car les accidents ont une certaine définition (mph 7). L'être de la passion, et de tout accident, est d'inhérent dans un sujet, ce que justement la démonstration conclut. De la passion on ne peut donc savoir par quoi est-ce, mais seulement qu'est-ce. Le sujet a définition et son être ne dépend pas de la passion, mais son être propre est intelligé avant celui de la passion en lui ; donc du sujet, il faut préconnaître et qu'est-ce et par quoi est-ce, d'autant plus que de la définition du sujet et de la passion est pris le moyen de la démonstration. C'est pourquoi il dit qu'il faut préconnaître deux choses car deux choses sont à préconnaître de ce dont nous avons une préconnaissance : par quoi est-ce et qu'est-ce. Et qu'il y ait d'autres choses dont il faut connaître d'abord le par quoi est-ce, tel que les principes dont il traitera par la suite, il donne l'exemple du premier des principes : *de tout, il y a une affirmation ou une négation vraie.*
- 17- Pour d'autres choses, à savoir les passions, il faut préintelliger le "*qu'est-ce qui est dit?*", c'est-à-dire ce qui est signifié par le nom des passions ; non pas qu'est-ce, mais qu'est-ce qui est dit, car avant de savoir que quelque chose existe, on ne peut savoir proprement ce qu'il est, puisqu'il n'y a pas de définition des non-êtres. D'où la question existe-t-il précède la question qu'est-ce. Mais on ne peut montrer de quelque chose qu'il existe si on ne sait pas d'abord ce qui est signifié par le nom d'où contre les négateurs des principes, il enseigne de commencer par le sens des mots (mph 4). Il l'illustre par le triangle dont il faut savoir comment le nom signifie ce qui est contenu dans la définition. Comme l'accident réfère selon un certain ordre à la substance, il n'y a pas d'inconvénient à ce que ce qui est accident pour quelque chose soit sujet pour autre chose, comme la surface est accident de la substance corporelle mais est aussi le premier sujet de la couleur. Ce qui est sujet de façon qu'il n'est aucunement accident, est substance, et dans les sciences dont le sujet est une substance, ce qui est sujet ne peut être passion, comme c'est le cas de la philosophie première et dans la science naturelle qui a pour sujet l'être mobile. Mais dans les sciences qui portent sur un accident, rien n'empêche que ce qui est retenu pour sujet d'une passion puisse être retenu comme passion pour un sujet antérieur. On ne peut aller à l'infini. On parvient à un premier dans cette science du sujet tel qu'il ne puisse être passion, comme il paraît des mathématiques qui portent sur la quantité discrète ou continue. Est supposé dans ces sciences ce qui est premier dans le genre quantité, comme l'unité, la ligne, la superficie, etc. Ceci supposé, elles recherchent par démonstration autre chose, comme le triangle équilatéral ou le carré en géométrie, etc. C'est pourquoi les démonstrations sont dites quasi opératives, comme celle-ci : à partir de telle ligne droite donnée, constituer un triangle équilatéral ; ce que trouvé, de nouveau on prouve quelque passion à son sujet, comme que ses angles sont égaux, ou quelque chose comme cela. Il apparaît donc que le triangle dans le premier mode de démonstration se comporte comme une passion, et dans le second comme un sujet. D'où le philosophe illustre cela du triangle comme passion, et non comme sujet seulement, quand il dit que *du triangle, il faut présavoir comment cela signifie.*

- 18- Il dit aussi qu'il faut parfois présavoir et qu'est-ce et par quoi est-ce. Exemple de l'unité, principe dans tout genre de quantité bien qu'elle soit un certain accident de la substance, elle ne peut, en mathématiques, qui porte sur les quantités, être prise pour passion, mais seulement comme sujet, puisque dans ce genre, il n'y a rien d'antérieur.
- 19- La raison de cette diversité est que manifester principes, passions et sujets ne se fait pas de la même façon ; la raison de connaître n'est pas la même. Les principes sont connus par l'acte de composer et de diviser, passions et sujets, par l'acte d'appréhension du "*ce que c'est*", mais différemment pour chacun des deux, car le sujet est défini absolument, car dans sa définition, on ne pose rien d'extérieur à son essence, tandis que la passion est définie avec sa dépendance au sujet, qui est posé dans sa définition. Donc comme on ne les connaît pas de la même façon, il n'est pas étonnant que leur préconnaissance soit différente.
- 20- Ensuite, il détermine du mode de préconnaissance à partir de ce mode même que la précognition implique. Quelque chose est antérieur et selon le temps et selon la nature. Il faut considérer ce double ordre dans la précognition : quelque chose est préconnu car il est connu avant dans le temps. Il dit qu'il arrive de connaître certaines choses, en connaissant auparavant quelque chose d'antérieur à ce que l'on dit préconnu. D'autres choses sont connues en même temps mais selon une priorité de nature. Il dit que certains préconnus sont connus simultanément avec ce dont ils sont préconnus
- 21- Est ainsi tout ce qui est contenu sous un universel dont on a la connaissance, c'est-à-dire ce qu'on sait contenu sous un universel. Et il le manifeste par un exemple : comme pour inférer une conclusion, deux propositions sont requises, à savoir la majeure et la mineure, connaissant la majeure, nous n'avons pas encore la connaissance de la conclusion ; donc la majeure est connue avant la conclusion non seulement par nature, mais aussi dans le temps. De plus, si dans la mineure, est jugé ou retenu quelque chose contenu dans l'universelle qu'est la majeure, dont il n'est pas manifeste qu'il soit contenu sous cet universel, on n'a pas encore la connaissance de la conclusion, car la vérité de la mineure n'est pas encore établie avec certitude. Si cependant, dans la mineure est retenu un terme dont il est manifeste qu'il soit contenu sous un universel dans la proposition majeure, alors paraît manifeste la vérité de la proposition mineure, car ce qui est pris sous un universel contient sa connaissance et on a aussitôt connaissance de la conclusion. Ayant démontré que *tout triangle a trois angles égaux à deux droits*, on n'a pas encore connaissance de la conclusion, mais, retenant après cela *la figure inscrite dans un demi-cercle est un triangle*, on sait aussitôt qu'elle a trois angles égaux à deux droits. S'il n'était pas manifeste que la figure inscrite dans un demi-cercle est un triangle, la conclusion ne serait pas encore immédiatement connue par la proposition retenue, mais il faudrait chercher un autre moyen pour démontrer que la figure est un triangle. Illustrant ce qui est connu avant la conclusion dans le temps, il dit qu'acquérant la connaissance d'une conclusion par une démonstration, il préconnaissait aussi selon le temps que tout triangle a trois angles égaux à deux droits. Mais, retenant la proposition que ce qui est dans un demi-cercle est un triangle, on connaît simultanément la conclusion ; car ceci proposé, on a connaissance de l'universel sous lequel il est contenu, et il n'est pas utile de chercher un autre moyen. Aussi il ajoute : certaines disciplines sont de ce mode, c'est-à-dire que leur connaissance est acquise par soi, et il n'est pas nécessaire de les connaître par un autre moyen qui soit ultime dans la résolution, par lequel, le médiat soit réduit à l'immédiat. Ou on peut lire : l'extrême retenu sous l'universalité du moyen n'est pas nécessairement à connaître sous cet universel par un autre moyen. Et ce qui a toujours connaissance par son universel, il manifeste ensuite que ce sont les singuliers, qui ne sont pas dits d'un sujet, car entre l'espèce et le singulier, aucun moyen n'est trouvable.

### LEÇON 3

22-

Ensuite, après avoir montré comment il faut préconnaître quelque chose d'autre avant d'acquérir la connaissance de la conclusion, il veut montrer comment il convient de préconnaître la conclusion elle-même avant que sa connaissance soit acquise par syllogisme ou par induction.

D'abord, il détermine la vérité. Avant que l'induction ou le syllogisme conduise à faire connaître une conclusion, cette conclusion est déjà connue d'une certaine manière, et d'une autre non. Purement et simplement, elle est ignorée, mais d'un point de vue, elle est connue, comme si on avait à démontrer cette conclusion : *un triangle a ses angles égaux à deux droits*, avant que cela soit démontré, celui qui reçoit la science par la démonstration l'ignorait dans l'absolu, mais le savait sous un certain rapport, il le préconnaissait donc de façon relative, mais non de façon absolue. La raison en est qu'il faut reconnaître les principes de la conclusion, or les principes sont pour la conclusion dans la démonstration comme dans la nature, les causes actives envers leurs effets (aussi en II phys, les propositions du syllogisme sont placées parmi les causes efficientes). Mais l'effet, avant d'être produit en acte, préexiste virtuellement dans les causes actives mais pas activement, car c'est être absolument. Et de même avant que des principes de la démonstration, on déduise la conclusion, dans ces principes préconnus est préconnue virtuellement la conclusion, mais pas actuellement : c'est ainsi qu'elle préexiste en eux. Elle n'est pas donc préconnue *absolument*, mais *d'un certain point de vue*.

23-

Ensuite, il exclut de la vérité déterminée un doute introduit par Platon dans le livre "Ménon", intitulé du nom de son disciple. Voici le doute : Platon introduit Quelqu'un d'absolument ignorant en géométrie. Interrogé méthodiquement à partir de principes qui conduisent à une conclusion géométrique, commençant par des principes connus par soi. Cet ignorant de la géométrie, répondit juste à chacun d'entre eux, et ainsi, déduisant des questions jusqu'aux conclusions, répondit vrai à chaque fois. D'où il veut inférer que même les incompetents d'une discipline, en ont une connaissance avant qu'on les en instruisse. D'où il s'ensuit que l'homme n'apprend rien, ou rien qu'il ne sache déjà.

24-

Ensuite, Aristote répond en quatre points

D'abord, on ne peut éviter ce doute sans poser que ce qu'on apprend par démonstration ou induction est connu non pas absolument, mais virtuellement dans ses principes. Un ignorant de la science, interrogé à ce sujet peut répondre la vérité, mais selon les dires de Platon, la conclusion était connue absolument, d'où on n'apprend rien de neuf, mais on est plutôt reconduit par déduction de la raison à la mémoire comme pour Anaxagore, les formes naturelles préexistent absolument dans la matière avant leur génération. Tandis qu'Aristote a posé qu'elles existent en puissance et non absolument.

25-

Ensuite, il pose une fausse objection aux doutes de Platon : la conclusion, avant d'être démontrée, ou acquise par quelque moyen que ce soit, était totalement ignorée. On peut objecter à Platon : si on demande à un ignorant : sais-tu que toute dualité est paire, et disant cela, c'est-à-dire concédant qu'il le soit, on avance une dualité à laquelle l'interrogé n'avait pas pensé, comme la troisième part de six, on conclurait qu'il savait que la troisième part de six est un nombre pair, ce qui lui était inconnu, mais qu'il a appris par la démonstration avancée. Il semble ainsi soit qu'il n'a pas appris ou qu'il a appris quelque chose qu'il savait déjà. Afin d'éviter ce doute, ils le résolvent ainsi : celui qui est interrogé répond qu'il sait que toute dualité est un nombre pair, mais il n'a pas dit qu'il connaissait absolument toutes les dualités, mais celles-là qu'il savait être des dualités. D'où, la dualité avancée lui était totalement ignorée et il ignorait totalement qu'elle fut un nombre pair. D'où il suit que celui qui connaît les principes ne préconnaît la conclusion en aucune manière, ni absolument, ni relativement.

- 26- Ensuite, il infirme ainsi cette solution : est su ce dont on a la démonstration ou ce qu'elle apporte de nouveau. Et il dit cela pour l'apprenant qui commence à savoir. L'apprenant ne reçoit pas la démonstration de toutes les dualités qu'il connaît, mais de toutes absolument, et ainsi de tout nombre et de tout triangle. Il n'est donc pas vrai qu'il connaît au sujet de chaque nombre qu'il sait que c'est un nombre, ni de chaque dualité qu'il sait être une dualité, mais de tous dans l'absolu. Qu'il ne connaisse pas au sujet de tout nombre qu'il sache être un nombre, mais de tous dans l'absolu, il le prouve : la conclusion concorde dans ses termes avec les principes. En effet, le sujet et le prédicat de la conclusion sont les extrêmes des prémisses majeure et mineure, mais dans les prémisses, il n'a pas été pris une proposition sur le nombre ou la ligne droite en ajoutant : *que tu connais*, mais de tous purement et simplement. Donc la conclusion n'est pas non plus avec l'ajout susdit, mais pour tous absolument.
- 27- Ensuite, il pose la vraie solution au doute susdit, à partir de la vérité déjà établie, disant que celui qui apprend, rien n'empêche qu'il le sache d'abord d'une certaine façon et l'ignore d'une autre. Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on présache d'une certaine manière ce qu'on apprend, mais il ne conviendrait pas qu'on présache ce que justement on apprend. Apprendre est proprement engendrer la science en quelqu'un, et ce qui est engendré, n'était avant de l'être, ni absolument non-être, ni absolument être, mais être en un sens et non-être en un autre, être en puissance et non-être en acte. Et engendrer c'est réduire de la puissance à l'acte, d'où celui qui apprend ni ne préconnaît absolument, comme le pose Platon, ni n'ignore complètement, comme posèrent ceux dont l'opinion a été réfutée plus-haut. Mais cela a été connu en puissance, dans les principes préconnus universellement, et ignoré en acte selon une connaissance propre. Et apprendre, c'est être réduit d'une connaissance potentielle ou virtuelle ou universelle, à une connaissance propre et actuelle

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçon 4

## LEÇON 4

- 28- D'abord, il montre du syllogisme démonstratif ce qu'il est.
- 30- D'abord, il définit ce qu'est savoir
- 31- D'abord, il détermine comment est ce savoir, qu'il veut définir.
- 32- Ensuite, il pose la définition du savoir dans l'absolu.
- 33- Ensuite, il manifeste la définition posée
- 34- Ensuite, il conclut quelque corollaire de la définition
- 35- Ensuite, il répond à une question tacite
- 36- Ensuite, il définit la démonstration par la fin qui est le savoir lui-même  
D'abord, il pose que savoir est la fin du syllogisme démonstratif  
Ensuite, il définit le syllogisme démonstratif par cette fin : la démonstration est un syllogisme scientifique, c'est à dire qui fait savoir  
Ensuite, le syllogisme est dit "scientifique" parce qu'on sait lorsque on l'a
- 37- Ensuite, des deux définitions, il conclut la définition de la démonstration par comparaison avec la matière de la démonstration.  
D'abord il conclut  
D'abord, il pose la conséquence par laquelle la définition matérielle de la démonstration conclut de prémisses.
- 38- Ensuite, il s'excuse d'ajouter une autre particularité qui semble s'opposer
- 39- Ensuite, il manifeste la nécessité de la conséquence susdite
- 40- Ensuite il manifeste la définition en éclairant ce qui vient d'être dit : si les conditions susdites ne sont pas présentes, la science ne se produit pas.  
D'abord, il montre que pour engendrer la science, on procède toujours du vrai
- 41- Ensuite, il montre que la démonstration vient du premier et de l'immédiat, c'est-à-dire de l'indémontrable.
- 42- Ensuite il prouve que les propositions de la démonstration sont les causes de la conclusion car nous savons si nous connaissons la cause.

#### LEÇON 4

- 28- D'abord, il montre du syllogisme démonstratif ce qu'il est.
- 29- Dans tout ce qui est en vue d'une fin, la définition par la cause finale est la raison de la définition par la cause matérielle, et le moyen prouvant celle-ci. La fonction d'une maison étant de protéger du froid et de l'été, elle doit être faite de bois et de pierres. Ainsi, Aristote donne ici deux définitions : l'une est tirée de la fin qui est de "savoir", et de là, une autre est prise de la matière de la démonstration
- 30- D'abord, il définit ce qu'est savoir
- 31- D'abord, il détermine comment est ce savoir, qu'il veut définir. Nous disons savoir quelque chose purement et simplement quand nous le connaissons en lui-même. Nous disons le connaître en quelque manière quand nous le connaissons en autre chose, dans lequel il est comme une partie dans un tout comme connaissant la maison, nous disons connaître le mur ou comme un accident dans un sujet comme connaissant Coriscos, nous connaissons celui qui vient ou comme un effet dans sa cause comme dit plus haut que nous connaissons la conclusion dans les principes ou comme tout autre mode de ce genre. Et cela est connaître par accident, car connaissant quelque chose par soi, nous disons connaître ce qui lui arrive quelque soit le mode. Il veut donc d'abord définir "savoir" dans l'absolu, et non savoir par accident, car ce mode est sophistique. Les sophistes usent de ce genre d'argument : je connais Coriscos, or Coriscos vient, donc je connais celui qui vient.
- 32- Ensuite, il pose la définition du savoir dans l'absolu. Savoir quelque chose est le connaître parfaitement ; c'est appréhender parfaitement sa vérité, car les principes d'être d'une chose et de sa vérité sont la même chose (mph II). Donc le savant, s'il connaît parfaitement, doit connaître la cause de la chose sue. S'il ne connaissait que la cause, il ne connaîtrait pas l'effet en lui-même, ce qui est connaître absolument, mais virtuellement simplement, ce qui est connaître en quelque manière et comme par accident. Donc le savant doit connaître absolument aussi l'application de la cause à l'effet. Comme la science est une connaissance certaine de la chose, ce qui peut se comporter différemment ne peut être connu avec certitude, donc ce qui est su ne peut se comporter autrement. Comme la science est une connaissance parfaite, il ajoute : *nous pensons connaître avec la cause*. Comme la science est une connaissance actuelle, par laquelle nous savons dans l'absolu, il ajoute : *et ce pourquoi elle est cause*. Comme la science est une connaissance certaine, il ajoute : *et qui ne peut se comporter autrement*.
- 33- Ensuite, il manifeste la définition posée : autant les savants que les non-savants qui pensent savoir, conçoivent le savoir comme il a été dit. Le non-savant pensant savoir croit être vis à vis de la connaissance comme susdit, et celui qui sait l'est vraiment. Voici la véritable manifestation de la définition. La définition est la notion de ce qui est signifié par le nom (mph IV) ; la signification du nom est à prendre à partir de ce que veulent habituellement signifier ceux qui l'utilisent, d'où il est dit que le nom doit être utilisé comme la plupart le font (top II). A y regarder de près, cette notification montre plus ce que signifie le nom que la chose signifiée. Il ne notifie pas la science, dont on peut donner la définition propre, car elle est l'espèce d'un genre, mais il notifie ce qu'est "savoir", d'où il commence par : *et nous pensons savoir ...*, et il ne dit pas "savoir est quelque chose de tel et tel".
- 34- Ensuite, il conclut quelque corollaire de la définition posée : ce dont on a une science absolue doit être nécessaire, à savoir ne pas pouvoir se comporter autrement.
- 35- Ensuite, il répond à une question tacite : y a-t-il un autre mode de savoir que celui-ci ? Il promet d'y répondre plus tard : il y a un savoir par l'effet, comme la suite le montrera. Il dit aussi qu'est un certain savoir celui des principes indémonstrables dont on ne peut acquérir la cause, mais le mode de savoir le plus propre et parfait est celui susdit.

- 36- Ensuite, il définit la démonstration par la fin qui est le savoir lui-même  
D'abord, il pose que savoir est la fin du syllogisme démonstratif, ou son effet, car savoir paraît n'être rien d'autre qu'intelliger la vérité d'une conclusion par la démonstration  
Ensuite, il définit le syllogisme démonstratif par cette fin : la démonstration est un syllogisme scientifique, c'est à dire qui fait savoir  
Ensuite, le syllogisme est dit "scientifique" parce qu'on sait lorsque on l'a, afin que nous ne pensions pas que le syllogisme scientifique est celui dont une science se sert
- 37- Ensuite, des deux définitions, il conclut la définition de la démonstration par comparaison avec la matière de la démonstration.  
D'abord il conclut  
D'abord, il pose la conséquence par laquelle la définition matérielle de la démonstration conclut de prémisses. Si savoir signifie ce que nous disons, c'est-à-dire connaître la cause de la chose, il est nécessaire que la science démonstrative qui s'acquiert par démonstration, procède de propositions *vraies, premières et immédiates*, c'est-à-dire qui ne sont pas démontrées par un autre moyen, mais sont manifestes par soi, immédiat regarde l'absence de moyen de démonstration et premier au regard des autres propositions prouvées par elles, et en outre *plus connues, antérieures et causes à de la conclusion*.
- 38- Ensuite, il s'excuse d'ajouter une autre particularité qui semble s'opposer : que la démonstration procède de principes propres. Mais il dit lui-même que cela doit se comprendre par ce qui est dit : si les propositions de la démonstration sont les causes de la conclusion, il est nécessaire qu'elles soient ses principes propres. La cause est toujours proportionnée à l'effet.
- 39- Ensuite, il manifeste la nécessité de la conséquence susdite : bien que le syllogisme ne requière pas les conditions susdites dans les propositions dont il procède, la démonstration, elle, les requiert, sinon elle ne produirait pas la science.
- 40- Ensuite il manifeste la définition en éclairant ce qui vient d'être dit : si les conditions susdites ne sont pas présentes, la science ne se produit pas.  
D'abord, il montre que pour engendrer la science, on procède toujours du vrai, car du non-être, il n'y a pas de savoir, comme de la commensuration de la diagonale au côté du carré. [Sont dites incommensurables les quantités dont on ne peut avoir une mesure commune. Ces quantités n'ont pas de proportion mutuelle, comme de nombre à nombre, ce qui arrive nécessairement à la diagonale du carré, vis à vis du côté (X Euclide)]. Ce qui n'est pas vrai n'est pas, car être et être vrai sont convertibles. Il faut donc que ce qui est su soit vrai. Donc la conclusion de la démonstration, qui fait savoir, doit être vraie, ainsi que ses propositions, car il n'arrive pas que le vrai soit su par le faux, même si l'on peut conclure d'eux, comme on le verra.
- 41- Ensuite, il montre que la démonstration vient du premier et de l'immédiat, c'est-à-dire de l'indémontrable. On ne peut avoir la science de quelque chose sans avoir la démonstration de ce qui est démontrable, et ceci par soi et non par accident, car on peut savoir une conclusion sans en avoir la démonstration des prémisses, même si elles étaient démontrables, car on l'aurait eu par d'autres principes, et ce serait par accident. Soit un démonstrateur qui syllogise à partir de démontrables ou de moyens : ou bien il a leur démonstration ou bien non ; s'il ne les a pas, alors, il ne connaît les prémisses, ni la conclusion en rapport avec ses prémisses ; s'il les a, on ne peut remonter à l'infini dans les démonstrations, comme on le verra après, mais l'on doit parvenir à quelque immédiat et indémontrable. La démonstration doit donc procéder d'immédiats, soit tout de suite, soit par des moyens, d'où il dit que la démonstration est de premiers et de vrais ou de ce qui est pris pour tel par confiance (Top.)

- 42- Ensuite il prouve que les propositions de la démonstration sont les causes de la conclusion car nous savons si nous connaissons la cause. D'où il conclut qu'elles sont antérieures et plus connues car toute cause est naturellement antérieure à l'effet et plus connue que lui. La cause de la conclusion démonstrative doit être plus connue quant au "qu'est-ce", mais aussi quant au "du fait de quoi est ce". Pour démontrer l'éclipse de soleil, il ne suffit pas de savoir qu'elle est l'interposition de la lune, mais il faut aussi savoir que la lune s'interpose entre le soleil et la terre. Et comme l'antérieur et le plus connu se dit de deux façons, à savoir par rapport à nous, ou selon la nature, il ajoute que ce dont procède la démonstration est antérieur et plus connu selon la nature, et non par rapport à nous. Le plus connu et l'antérieur absolu est éloigné des sens, comme l'universel, tandis que le plus connu pour nous est proche des sens, c'est-à-dire les singuliers qui s'opposent aux universels, ou l'opposition du précédent au suivant, ou du proche à l'éloigné
- 43- Mais il semble dire le contraire en phys I : l'universel est premier par rapport à nous, et postérieur selon la nature ; mais c'est ici l'ordre du singulier à l'universel, qu'on doit acquérir selon notre ordre de connaissance sensitive et intellectuelle. La connaissance sensible est en nous antérieure à l'intellective, car celle-ci procède en nous de celle-là, d'où le singulier est plus connu de nous que l'universel. En phys, il ne pose pas l'ordre de l'universel au singulier dans l'absolu, mais plutôt du plus universel au moins universel, comme d'animal à homme, et donc par rapport à nous, le plus universel est antérieur et plus connu. Dans toute génération, ce qui est en puissance est antérieur en temps et postérieur en nature, ce qui est achevé en acte est antérieur par nature et postérieur dans le temps. La connaissance du genre est comme potentielle en comparaison de la connaissance de l'espèce, dans laquelle sont connus en acte tous les traits essentiels de la chose. D'où, dans la génération de notre science, on commence par connaître le plus commun avant le moins commun.
- 43<sup>bis</sup>- De même en phys, il dit que nous est innée la voie à partir du plus connu de nous, donc la démonstration ne se fait pas de ce qui est antérieur absolument, mais par rapport à nous. Mais on doit dire qu'il parle ici selon que ce qui est dans le sens est plus connu de nous que ce qui est dans l'intellect, tandis que là, selon que ce qui est plus connu quant à nous est déjà dans l'intellect. Des singuliers qui sont dans le sens, il n'y a pas de démonstration, mais seulement de l'universel qui est dans l'intellect ou bien, dans toute démonstration, le plus connu de nous dont on doit procéder, c'est non le singulier mais l'universel. Quelque chose ne peut être fait connu que par ce qui est plus connu de nous. Or tantôt ce qui est plus connu par rapport à nous l'est aussi absolument et selon la nature, comme en mathématiques, où, en raison de l'abstraction de la matière, la démonstration ne se fait que par des principes formels, et dans ces disciplines, les démonstrations proviennent de ce qui est plus connu absolument ; tantôt, ce qui est plus connu par rapport à nous, n'est pas plus connu absolument, comme dans les choses naturelles, où l'essence et les vertus des choses, parce qu'elles sont dans la matière, sont cachées mais elles nous sont connues par ce qui apparaît de l'extérieur. D'où, dans de telles réalités, la démonstration procède le plus souvent par l'effet, qui est plus connu par rapport à nous, et non absolument. Ici il ne parle pas de ce mode de démonstration, mais du premier. Ayant oublié de montrer que la démonstration procède de principes propres, il ajoute que cela découle de ce qui précède. Ayant posé que la démonstration vient de principes premiers, on pose qu'elle vient de principes propres, comme dit plus haut. Premier et principe semblent identiques car le premier et l'extrême dans chaque genre est cause de tout ce qui suit (mph II)

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 5 à 8

## LEÇON 5

- 44- Il a dit que la démonstration procède de principes premiers et immédiats mais cela n'a pas encore été manifesté et il entend le faire ici  
D'abord, il montre ce qu'est une proposition immédiate  
D'abord, il montre quelle est une proposition immédiate  
D'abord, il résume ses dires précédents
- 45- Ensuite, il définit la proposition immédiate
- 46- Ensuite, il montre quelle est la proposition qui est posée dans la définition de la proposition immédiate.  
D'abord, il définit la proposition dans l'absolu
- 47- Ensuite il pose la différence entre la proposition dialectique et la démonstrative
- 48- Ensuite, il définit l'énonciation qui est posée dans la définition de la proposition
- 49- Ensuite, il divise le principe immédiat.  
D'abord, il divise
- 50- Ensuite, il subdivise le second membre de la division
- 51- Ensuite, il subdivise l'autre membre de la première division

## LEÇON 6

- 53- Ensuite, après avoir montré quels sont les principes immédiats, il détermine de leur connaissance.  
D'abord, il montre que ces principes doivent être plus connus que la conclusion.
- 54- D'abord, il propose son intention
- 55- Ensuite, il prouve sa proposition de deux façons.  
D'abord, par une raison ostensive
- 57- Ensuite, par la réduction à l'absurde suivante
- 58- Ensuite, il expose ce qu'il a dit, à savoir qu'il est davantage nécessaire de croire tous les principes, ou certains, que la conclusion.
- 59- Ensuite il montre que même la fausseté des contraires doit aussi être plus connue.

## LEÇON 7

- 60- Ensuite après avoir déterminé de la connaissance des principes de la démonstration, il exclut des erreurs pouvant être occasionnées par ce qui a été dit.
- 61- D'abord, il pose les erreurs
- 62- Ensuite, il pose les raisons des erreurs susdites.  
D'abord les raisons de ceux qui ont dit qu'il n'y a pas de science
- 63- Ensuite, il pose la raison de ceux qui disent qu'il y a science de tout par démonstration
- 64- Ensuite, il exclut l'erreur à la racine de ces arguments  
D'abord le présupposé qu'on ne peut savoir que par la démonstration

## LEÇON 8

- 68- Ensuite, après avoir exclu une fausse racine, montrant que toute science n'est pas par démonstration, il exclut une autre, montrant qu'on ne peut démontrer circulairement.
- 69- Un syllogisme est dit circulaire lorsque de la conclusion et de la conversion d'une prémisses, on conclut l'autre prémisses  
D'abord, la première
- 72- Ensuite la seconde raison
- 73- Ensuite, troisième raison

## LEÇON 5

- 44- Il a dit que la démonstration procède de principes premiers et immédiats mais cela n'a pas encore été manifesté et il entend le faire ici  
D'abord, il montre ce qu'est une proposition immédiate  
D'abord, il montre quelle est une proposition immédiate  
D'abord, il résume ses dires précédents : le principe de démonstration est une proposition immédiate. Il a en effet dit que la démonstration procède de premiers et immédiats
- 45- Ensuite, il définit la proposition immédiate : celle dont il n'y a pas d'antérieure. La raison de cette notification ressort de ce qui précède : on a dit que la démonstration procède d'antérieures, donc chaque fois que la proposition est médiate c'est-à-dire qu'elle a un *moyen* par lequel est démontré le prédicat du sujet, il faut qu'il y ait des propositions antérieures d'où on démontre, car le prédicat de la conclusion se trouve dans le moyen avant d'être dans le sujet, dans lequel est d'abord le moyen avant le prédicat. Donc il reste que la proposition dont il n'y a pas d'antérieur est immédiate.
- 46- Ensuite, il montre quelle est la proposition qui est posée dans la définition de la proposition immédiate.  
D'abord, il définit la proposition dans l'absolu : la proposition est l'une ou l'autre partie de l'énonciation dans laquelle est énoncée une chose d'une autre. L'énonciation a deux parties : l'affirmation et la négation ; or tout syllogiseur doit en choisir une et ne peut prendre les deux, car ceci est le propre de celui qui initie la question, et par là se sépare la proposition du problème. Or comme dans un syllogisme ne se conclut qu'une chose, il faut que la proposition qui est au principe du syllogisme soit une. Est une celle qui contient un seul élément au sujet d'une seule chose. En disant un seul élément d'une seule chose, il sépare la proposition de l'énonciation, qui est dite plurielle, dans laquelle plusieurs sont dits d'une chose, ou un élément est dit de plusieurs choses.
- 47- Ensuite il pose la différence entre la proposition dialectique et la démonstrative : la dialectique accepte indifféremment chacune des propositions de l'énonciation ; elle conduit à chacune des deux contradictoires puisqu'elle procède de probables. Aussi, en proposant, elle accepte n'importe laquelle des contradictoires, et en demandant, elle propos. Tandis que la proposition démonstrative accepte une partie déterminée car le démonstrateur n'a d'autre voie que de démontrer la vérité. Aussi, en proposant, il accepte toujours la partie vraie de la contradictoire ; c'est pourquoi celui qui démontre n'interroge pas, mais assume comme connu.
- 48- Ensuite, il définit l'énonciation qui est posée dans la définition de la proposition : l'énonciation regroupe les deux parties de la contradictoire. Il montre ce qu'est la contradiction : une opposition dont en soi il n'y a pas de milieu. Bien qu'entre privation et acquis, ou entre contraires immédiats, il n'y a pas de milieu par rapport à un sujet déterminé, il y a un milieu absolu. En effet, la pierre n'apparaît ni aveugle, ni voyante, et le blanc ni pair ni impair. Ce qu'ils ont d'immédiateté pour un sujet déterminé participe pour une part de la contradiction, car la privation est une négation dans un sujet donné, et chaque contraire a quelque chose de la privation. Mais la contradiction manque d'intermédiaire dans tous les cas, et non par autre chose, mais par elle-même ; c'est pourquoi il dit qu'il n'y a pas pour elle de milieu en soi. Il explique ensuite ce qu'est une partie de la contradiction : la contradiction est l'opposition entre affirmation et négation, une de ses parties est l'affirmation qui prédique quelque chose d'autre chose, et l'autre la négation qui enlève quelque chose d'autre chose.
- 49- Ensuite, il divise le principe immédiat.  
D'abord, il divise : le principe immédiat du syllogisme est double : un qui est dit "*position*" qu'on ne peut démontrer, et est dit pour cela immédiat, que celui qui doit être enseigné dans la science démonstrative ne doit pas nécessairement concevoir mentalement ni assentir ; un autre qui est dit "*dignité*", ou "*proposition- maxime*" auquel doit assentir et consentir mentalement celui qui est enseigné. Il est clair qu'il y a des principes de ce genre comme

"l'affirmation et la négation ne sont pas vraies simultanément" (mph 4), dont personne ne peut croire le contraire, quand bien même il le profèrerait de bouche. Pour ce genre, nous utilisons les mots susdits de *dignité* ou *maxime*, en raison de la certitude de ces principes à manifester le reste.

- 50- Ensuite, il subdivise le second membre de la division : toute proposition dont le prédicat est de la notion du sujet est en elle-même *immédiate* et *connue par soi*. Mais les termes de certaines propositions sont tels qu'ils sont connus de tous, comme "être" ou "un", et tout ce qui relève de l'être en tant qu'être, car l'être est la première conception de l'esprit. Donc ces propositions, non seulement en soi, mais aussi pour tous, sont reçues comme connues par soi, comme "*il n'arrive pas que le même soit et ne soit pas*" ou "*le tout est plus grand que sa partie*", etc. D'où, toutes les sciences reçoivent ces principes de la métaphysique, à qui il revient d'étudier l'être dans l'absolu, et ce qui lui appartient. Certaines propositions sont immédiates, dont les principes ne sont pas connus de tous ; si le prédicat est de la notion du sujet, mais que la définition du sujet n'est pas connue de tous, elles ne sont pas nécessairement concédées par tous, comme "*tous les angles droits sont égaux*", car en soi, c'est connu par soi et immédiatement, car l'égalité est dans la définition de l'angle droit. L'angle droit est celui que fait une ligne droite rencontrant une autre ligne droite, de sorte que les angles de chaque côté, soient égaux. Donc ces principes sont reçus moyennant une certaine "*thèse*". Il y a un autre mode par lequel les propositions sont dites "*suppositions*" : certaines propositions ne peuvent être prouvées que par les principes d'une autre science ; il faut donc que dans ces sciences, on les suppose, bien qu'ils soient prouvés par les principes d'une autre science ; ainsi la géométrie suppose que la ligne droite est la conduction d'un point à un autre, tandis que la science naturelle le démontre en montrant qu'entre n'importe quel couple de points, il y a une ligne intermédiaire.
- 51- Ensuite, il subdivise l'autre membre de la première division, à savoir la thèse : une thèse est la partie acceptée de l'énonciation, affirmation ou négation. Il dit : je dis quelque chose est ou n'est pas, et cette thèse est dite axiome, car elle est supposée comme vraie. Une autre thèse ne signifie pas être ou non-être, c'est la définition, qui est dite thèse (P.H.) ; l'arithmétique pose comme une sorte de principe la définition de l'unité, à savoir que *l'unité est l'indivisible selon la quantité*, mais la définition n'est pas dite axiome, car est vraiment supposé ce qui signifie le vrai ou le faux. C'est pourquoi il ajoute que n'est pas pareil "ce qu'est l'unité" qui ne signifie ni le vrai ni le faux, et "être unité", qui signifie le vrai et le faux.
- 52- Mais on pourrait se demander, si la définition n'est pas une proposition signifiant l'être ou le non-être, comment est-elle posée en subdivision des propositions immédiates. Disons que par subdivision, on n'entend pas subdiviser la proposition immédiate, mais le principe immédiat, or le principe du syllogisme peut être non seulement la proposition, mais aussi la définition. Ou bien on peut dire que la définition, bien qu'elle ne soit pas en soi une proposition en acte, l'est cependant virtuellement, car la définition connue, il apparaît qu'elle se prédique en vérité du sujet.

## LEÇON 6

- 53- Ensuite, après avoir montré quels sont les principes immédiats, il détermine de leur connaissance.  
D'abord, il montre que ces principes doivent être plus connus que la conclusion.
- 54- D'abord, il propose son intention : comme nous croyons à une chose conclue, et que nous la savons par le fait que nous en avons le syllogisme démonstratif, et cela arrive lorsqu'on connaît le syllogisme démonstratif, il est nécessaire non seulement de préconnaître les premiers principes de la conclusion, mais aussi de les connaître davantage que la conclusion. Il ajoute ou tous, ou quelques uns, car certains principes demandent une preuve pour être connus, et avant d'être prouvés, ils ne sont pas plus connus que la conclusion. Ainsi, l'angle extérieur d'un triangle vaut les deux angles intérieurs opposés, est inconnu avant d'être prouvé, de même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Mais d'autres principes sont tels qu'aussitôt proposés, il sont plus connus que la conclusion ; ou bien dit autrement : certaines conclusions sont les mieux connues, car acceptées par les sens, comme "le soleil s'éclipse", donc les principes la prouvant ne sont pas plus connus absolument, à savoir que la lune s'interpose entre le soleil et la terre", bien qu'ils soient plus connus dans le processus de la raison allant de la cause à l'effet ; ou bien dit autrement encore : il dit cela, car il a dit plus haut que certains principes sont connus antérieurement à la conclusion, certains simultanément avec elle.

- 55- Ensuite, il prouve sa proposition de deux façons.  
D'abord, par une raison ostensive : "*ce pourquoi autre chose, celui-là d'autant plus*", comme lorsqu'on aime quelque chose pour autre chose ; ainsi le maître étant en vue de l'élève, on aime l'élève d'autant plus. Mais nous connaissons la conclusion et nous y croyons en raison des principes, donc nous savons mieux les principes que la conclusion, et nous y croyons plus.
- 56- Pour la raison que la cause est toujours plus forte que son effet. Quand la cause et l'effet conviennent dans un même nom, il se prédique plus de la cause que de l'effet, comme le feu est plus chaud que ce qui est chauffé par lui ; parfois la cause et l'effet ne conviennent pas dans un nom, et bien que le nom de l'effet ne convienne pas à la cause, quelque chose de plus digne lui convient ; même s'il n'y a pas de chaleur dans le soleil, il y a en lui une vertu du principe de la chaleur.
- 57- Ensuite, par la réduction à l'absurde suivante : les principes sont connus avant la conclusion, et quand les principes sont connus, la conclusion ne l'est pas encore. Si les principes étaient moins connus que la conclusion, alors, l'homme connaîtrait mieux ou autant ce qu'il ne connaît pas que ce qu'il connaît. Cela est impossible, et impossible que les principes ne soient pas plus connus que la conclusion. Le sens littéral s'explique ainsi : *Ni celui qui sait, ni celui jouissant d'une meilleure disposition dans la connaissance que la science, si cela se pouvait* qu'il y ait une disposition de ce type (ce qu'il dit en raison de l'intelligence des principes, qui n'est pas encore manifeste), *il ne peut davantage croire ce qui n'existe pas*, c'est à dire savoir à partir d'eux, à partir de ce qu'il sait déjà. *C'est ce qui arriverait pourtant s'il ne connaissait déjà quelque chose du nombre des conclusions crédibles par démonstration*, c'est à dire qu'il connaissait mieux les principes. En grec, le sens est plus clair : *il n'est pas possible de croire mieux ce qu'on connaît qui n'existe pas ni en le sachant, ni par une disposition meilleure que la science, si tant est qu'elle existe.*
- 58- Ensuite, il expose ce qu'il a dit, à savoir qu'il est davantage nécessaire de croire tous les principes, ou certains, que la conclusion. Cela doit se comprendre de celui qui doit acquérir la science par la démonstration. Si la conclusion était connue autrement, comme par les sens, rien n'empêcherait que les principes soient moins connus que la conclusion par cette voie.
- 59- Ensuite il montre que même la fausseté des contraires doit aussi être plus connue. Dans une démonstration, non seulement il faut plus connaître les principes que la conclusion, mais rien ne doit être plus certain que le fait que les opposés des principes sont faux, car la science ne doit pas reposer sur des principes non-crédibles, mais on doit y assentir le plus fermement. Quiconque doute de la fausseté d'un des opposés, ne peut adhérer fermement à l'autre, car il redoutera toujours la vérité du premier opposé.

## LEÇON 7

- 60- Ensuite après avoir déterminé de la connaissance des principes de la démonstration, il exclut des erreurs pouvant être occasionnées par ce qui a été dit.
- 61- D'abord, il pose les erreurs : d'une vérité susdite, deux erreurs contraires en sont sorties. On a montré qu'il faut connaître les principes de la démonstration et même qu'il faut les connaître plus, mais le premier membre suffit au propos. Aussi, certains ont pensé qu'il n'y avait science de rien et d'autre qu'il y avait réellement science, et qu'on pouvait avoir science de tout par démonstration. Aucune des deux positions n'est vraie, ni ne découle nécessairement de leurs raisons.
- 62- Ensuite, il pose les raisons des erreurs susdites.  
D'abord les raisons de ceux qui ont dit qu'il n'y a pas de science : ou les principes de la démonstration remontent à l'infini, ou il y a un terme ; s'ils remontent à l'infini, on ne peut trouver un premier, car on ne peut parcourir l'infini pour parvenir à un premier, et il n'y a pas de premier connu. Et en cela ils argumentent bien, car on ne peut connaître le postérieur si on ignore l'antérieur. S'ils s'arrêtent à un terme, les premiers doivent être

ignorés si on ne sait que par démonstration, les premiers n'ont pas d'antérieur pour les démontrer ; si les premiers sont ignorés, les postérieurs ne peuvent pas être connus absolument ni en propre, mais seulement sous cette condition que les principes existent. On ne peut par quelque chose d'inconnu connaître autre chose que sous cette condition, si ce premier qui est inconnu, existe. D'où il suit des deux modes, que les principes s'arrêtent ou qu'ils soient infinis, qu'il n'y a science d'aucune chose.

- 63- Ensuite, il pose la raison de ceux qui disent qu'il y a science de tout par démonstration, car à la prémisse d'origine, selon laquelle on ne sait que par démonstration, ils ajoutent une autre, à savoir qu'on peut démontrer circulairement. Donc même s'il y a un terme dans les principes de la démonstration, les premiers principes sont connus par démonstration ; car ces premiers sont dits démontrés par les postérieurs, car démontrer circulairement, c'est démontrer les uns les autres : ce qui est d'abord principe devient ensuite conclusion et inversement.
- 64- Ensuite, il exclut l'erreur à la racine de ces arguments  
D'abord le présupposé qu'on ne peut savoir que par la démonstration : toute science n'est pas démonstrative ni acquise par démonstration ; des principes immédiats, il est une science indémontrable, c'est-à-dire non acquise par démonstration.
- 65- Ici Aristote entend science au sens large, pour toute connaissance certaine, et non en tant que science se distingue d'intelligence, dans la mesure où on dit que la science porte sur les conclusions, et l'intelligence sur les principes
- 66- Il prouve ainsi qu'il est nécessaire d'avoir une connaissance certaine de quelque chose sans démonstration : il est nécessaire de connaître les antérieurs d'où viennent la démonstration, mais cela conduit à réduire parfois en quelque immédiat, autrement entre deux extrêmes, c'est-à-dire sujet et prédicat, il y aurait infinité de moyens en acte. Bien plus, il ne faudrait pas accepter deux extrêmes entre lesquels il n'y aurait pas infinité de moyens. De quelque façon que le moyen soit retenu, il faudrait trouver un autre immédiat et l'immédiat, étant premier, doit être indémontrable. Donc il est clair qu'il y a nécessairement science sans démonstration.
- 67- Comment a-t-on science de l'immédiat ? Répondons que non seulement on en a science, mais bien plus, leur connaissance est le début de toute science, car de la connaissance des principes découle celle de la conclusion, dont il est en propre science. Ces principes immédiats ne sont pas connus par quelque moyen extrinsèque, mais par la connaissance de leurs termes propres. Sachant ce qu'est le tout et la partie, on sait que le tout est plus grand que la partie, car dans de telles propositions, on a dit que le prédicat est de la raison du sujet. Donc il est rationnel que la connaissance de ces principes soit la cause de la connaissance de la conclusion, car toujours, ce qui est par soi, est la cause de ce qui est par autre chose

## LEÇON 8

- 68- Ensuite, après avoir exclu une fausse racine, montrant que toute science n'est pas par démonstration, il exclut une autre, montrant qu'on ne peut démontrer circulairement.
- 69- Un syllogisme est dit circulaire lorsque de la conclusion et de la conversion d'une prémisse, on conclut l'autre prémisse. Comme par exemple dans ce genre de syllogisme : tout animal rationnel mortel est capable de rire, or tout homme est un animal rationnel mortel, donc tout homme est capable de rire. Syllogisme dont on induit en prenant la conclusion et la conversion de la mineure comme principes : tout homme est capable de rire, or tout animal rationnel mortel est un homme, donc tout animal rationnel mortel est capable de rire, majeure du premier syllogisme.
- 70- Aristote montre par trois raisons qu'on ne peut démontrer circulairement :

D'abord, la première : dans le syllogisme circulaire, principe et conclusion sont identiques, or le principe de la démonstration est antérieur et plus connu que la conclusion, donc le même est avant et après le même, et plus et moins connus. Or c'est impossible, donc il est impossible de démontrer circulairement. Mais on pourrait dire que le même est différemment antérieur et postérieur, c'est-à-dire antérieur tantôt par rapport à nous et tantôt absolument, comme les singuliers sont antérieurs par rapport à nous, et postérieurs absolument, et les universels inversement. C'est ainsi que l'induction fait connaître, c'est-à-dire d'une autre façon que la démonstration. En effet, la démonstration procède d'antérieurs absolus, et l'induction d'antérieurs par rapport à nous. Mais si la démonstration circulaire est telle qu'on conclut d'abord d'antérieurs absolus, et ensuite d'antérieurs selon nous, alors, on n'a pas bien déterminé plus haut ce qu'est savoir, c'est-à-dire connaître la cause de la chose. Il faut donc que la démonstration, qui fait savoir, procède d'antérieurs absolus. Si elle procède d'antérieurs tantôt absolus et tantôt selon nous, savoir ne serait plus seulement connaître la cause de la chose, mais se dirait en deux sens car il serait en quelque sorte aussi un savoir par le postérieur. C'est cela ou reconnaître que la démonstration à partir du plus connu selon nous n'est pas une démonstration absolue.

71<sup>bis</sup>- D'où le syllogisme dialectique peut être circulaire, car il procède de probables. Le probable vient de ce qui est plus connu soit des sages, soit d'une large majorité. Donc le syllogisme dialectique procède de ce qui est plus connu de nous. Or il arrive que le même soit plus connu de certains et moins d'autres. Donc rien n'empêche que le syllogisme dialectique soit circulaire. Mais la démonstration se fait à partir de plus connus dans l'absolu et il ne peut y avoir de démonstration circulaire.

72- Ensuite la seconde raison : si la démonstration était circulaire, le même serait prouvé par le même. Si c'est cela, c'est cela ! Et on pourrait ainsi facilement tout prouver et engendrer aussi bien la science que l'ignorance, de sorte qu'on n'acquerrait pas la science par la démonstration, contrairement à sa définition. Il n'y a donc pas de démonstration circulaire. Il montre ainsi la vérité de la première conséquence : la démonstration circulaire conduit à prouver le même par le même si on prend trois termes, que le retour se fasse par beaucoup ou peu de termes ne change rien. [Retour désigne le processus de la démonstration circulaire, allant du principe à la conclusion puis revenant de la conclusion au principe]. La force argumentative de ce retour ne change pas qu'il y ait beaucoup ou peu de termes, et elle ne diffère pas entre peu et deux termes. Il y a même force d'argumentation si on procède ainsi : si A alors B, et si B alors C, et si C alors D, et retour : si D alors C, et si C alors B, et si B alors A, et si l'on retourne tout de suite le principe : si A alors B, et si B alors A. Et il dit deux termes, comme il a posé plus haut trois termes, car dans la déduction à laquelle il procède, il utilise un troisième terme identique au premier.

72<sup>bis</sup>- Il propose la forme d'argumentation en trois termes : si A alors B, et si B alors C, donc si A alors nécessairement C. Il montre par la forme d'argumentation proposée, que dans la démonstration circulaire, on conclut le même par le même, avec deux termes seulement. En disant : si A alors B, et en retournant : si B alors A (ce qui est démontrer circulairement), il s'ensuit des deux que selon la forme d'argumentation susdite : si A alors A, comme dans la déduction par trois termes, à B suit C, de même dans le retour à deux termes, à B suit A. Donc A signifie dans la seconde déduction réfléchie, la même chose que C dans la première déduction directe. Aussi dire dans la réflexion si B alors A revient au même que de dire dans la déduction si B alors C ; comme dans la déduction, à si B alors C, il suit si A alors C, dans le retour, il suit, si A alors A, car C et A sont posés les mêmes, et il est ainsi facile de tout démontrer, comme on l'a dit.

73- Ensuite, troisième raison : si on peut tout démontrer parce que la démonstration est circulaire, tout doit pouvoir se démontrer d'une démonstration circulaire, donc on doit dire que dans la démonstration circulaire, de la conclusion, on peut prouver les deux prémisses. Mais cela ne peut se faire que dans ce qui est mutuellement convertible, c'est-à-dire convertibles comme propres ; or tout n'est pas ainsi ; donc il est vain de dire que tout peut se démontrer parce que la démonstration est circulaire.

- 74- Que dans la démonstration circulaire, tout soit convertible selon leur position, il le montre ainsi : une chose posée, il ne s'ensuit pas nécessairement une seconde (anal I) que ce soit un terme ou une proposition. Tout syllogisme procède au moins de trois termes et de deux propositions ; on doit donc prendre trois termes convertibles dans la démonstration circulaire, à savoir A, B et C, tels que A soit dans tout B et dans tout C, et que B et C inhèrent mutuellement de sorte que tout B soit dans C et que tout C soit dans B, et qu'en plus ils soient en A de sorte que tout A soit B et tout A soit C. Et à de tels termes, il faut montrer en première figure à partir de chacun, c'est-à-dire circulairement, ce qui est cherché, c'est-à-dire la conclusion à partir de deux prémisses, et chaque prémisses à partir de la conclusion et la conversion de l'autre prémisses, comme on l'a montré à propos du syllogisme, aux *Premiers Analytiques*, qui traitent du syllogisme dans l'absolu. Avec trois termes convertibles : capable de rire, animal rationnel mortel et homme, on a : tout animal rationnel mortel est capable de rire, or tout homme est un animal rationnel mortel, donc tout homme est capable de rire ; et de cette conclusion, on peut à nouveau conclure tant la majeure : "tout homme est capable de rire or tout animal raisonnable mortel est un homme, donc tout animal raisonnable mortel est capable de rire", que la mineure : "tout capable de rire est un animal raisonnable mortel, or tout homme est capable de rire, donc tout homme est un animal raisonnable mortel.
- 75- Dans la seconde et la troisième figure, ou bien il n'y a pas de syllogisme circulaire par lequel on puisse conclure les prémisses à partir de la conclusion, ou bien il procède d'autres propositions qui ne sont pas prises dans le premier syllogisme. En seconde figure, la conclusion est négative, donc une prémisses est négative et l'autre affirmative, car on ne peut rien conclure de deux prémisses négatives, ni du négatif de deux affirmatives ; donc d'une conclusion et d'une prémisses négatives, on ne peut conclure affirmativement. On doit donc pour conclure affirmativement, prouver par des propositions autres que celles prises. En troisième figure, la conclusion est particulière et au moins une des prémisses est universelle. Avec une prémisses particulière, il ne peut se produire que sans une troisième figure, on syllogise les deux prémisses à partir de la conclusion. En première figure, un syllogisme circulaire n'est que selon le premier mode, seul à conclure l'affirmative universelle, et on ne peut le faire que si les trois termes sont égaux, c'est-à-dire convertibles, car de la conclusion et de la conversion d'une prémisses, on conclut l'autre ; or chacune ne peut se convertir que si les termes sont convertibles, puisque chacune est universelle affirmative

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 9 à 12

## LEÇON 9

- 76- Après avoir montré ce qu'est le syllogisme démonstratif, il commence à montrer par quoi et comment il procède  
D'abord, il continue ce qui précède.
- 78- Ensuite, il interpose des éléments nécessaires à la préconnaissance de ce dont on va traiter.  
D'abord, avant de dire spécialement par quoi et comment vient la démonstration, il faut déterminer avant ce qu'on entend par "de tous", "par soi" et "universel"
- 79- Ensuite, il détermine la proposition.  
D'abord, ce qu'est "dit de tous".  
D'abord, il montre que "dit de tous" au sens ou il est pris ici, ajoute au "dit de tous" pris dans les Anal I  
Ensuite, il manifeste la définition par un signe
- 81-

## LEÇON 10

- 82- Ensuite, après avoir déterminé ce qu'est "dit de tous", le philosophe aborde ce qu'est "dit par soi".
- 83- D'abord, il montre de combien de modes quelque chose se dit par soi
- 89- Ensuite, comment le démonstrateur utilise ces modes.

## LEÇON 11

- 90- Ensuite, ce qu'est "universellement".  
D'abord il montre ce qu'est "universel".  
D'abord il montre ce qu'est "universel"
- 91- D'abord, il montre qu' "universel" contient en lui "dit de tous" et "par soi".
- 95- Ensuite, ce qu' "universel" ajoute à dit "de tous" et "par soi".  
D'abord, il dit qu'un prédicat est maintenant universel non seulement quand il est dans tout ce dont il est prédiqué, mais aussi l'appartenance à ce à quoi il est prédiqué, est démontrée en premier.  
Ensuite, il donne un exemple
- 96-
- 97- Ensuite, il montre comment le démonstrateur utilise l' "universel "

## LEÇON 12

- 98- Ensuite, après avoir fait savoir ce qu'est "universel", il montre comment il arrive d'errer dans la conception d' "universel".
- 99- D'abord, il dit qu'il arrive parfois d'errer à ce sujet
- 100- Ensuite il donne le nombre de façons dont on peut se tromper à ce sujet.  
D'abord, il énumère les trois modes d'erreurs dans la prise en compte de l'universel
- 103- Ensuite, il joint des exemples aux modes susdits
- 108- Ensuite, il donne le moyen de reconnaître si l'universel est accepté en vérité

## LEÇON 9

- 76- Après avoir montré ce qu'est le syllogisme démonstratif, il commence à montrer par quoi et comment il procède. D'abord, il continue ce qui précède. Comme on ne peut changer la définition de "savoir", est nécessaire ce qui est connu par démonstration. D'où, il expose ce qu'est savoir par démonstration : la science démonstrative est *ce qu'on a en possédant la démonstration*, c'est-à-dire ce que nous acquérons par démonstration, d'où la conclusion d'une démonstration est nécessaire. Bien qu'on puisse syllogiser le nécessaire à partir de contingent, on ne peut avoir science du nécessaire par un moyen contingent, comme on le verra. La conclusion de la démonstration non seulement est nécessaire mais sue par démonstration, le syllogisme démonstratif vient de nécessaires, d'où il faut acquérir par quels nécessaires et de quel type vient la démonstration.
- 78- Ensuite, il interpose des éléments nécessaires à la préconnaissance de ce dont on va traiter. D'abord, avant de dire spécialement par quoi et comment vient la démonstration, il faut déterminer avant ce qu'on entend par "de tous", "par soi" et "universel". Savoir cela est nécessaire pour savoir d'où vient la démonstration et doit s'observer dans les démonstrations. Dans les propositions de la démonstration, quelque chose doit être prédiqué universellement, ce que signifie "dit de tous" et "par soi", et aussi "en premier", que signifie "universel". Les trois sont à additionner : ce qui se prédique par soi se prédique universellement et non l'inverse, de même prédiqué en premier est prédiqué par soi et non l'inverse d'où la raison de leur ordre. Leur nombre et leurs différences vient de ce qu'on dit prédiqué "de tous" ou "universellement" par comparaison avec ce que contient le sujet ; on dit "de tous", quand on ne peut rien prendre dans ce sujet, duquel le prédicat ne se dit pas ; quelque chose est prédiqué "par soi" envers le sujet lui-même, quand il est posé dans la définition du sujet ou inversement ; on prédique quelque chose d'autre chose en "premier" par rapport à ce qui précède le sujet et le contient. Avoir trois angles etc. ne se dit pas en premier du triangle isocèle, car on le prédique d'abord du supérieur, c'est-à-dire du triangle.
- 79- Ensuite, il détermine la proposition.  
D'abord, ce qu'est "dit de tous".  
D'abord, il montre que "dit de tous" au sens où il est pris ici, ajoute au "dit de tous" pris dans les Anal I. En Anal I, "dit de tous est pris au sens communément utilisé par le dialecticien et le démonstrateur en anal I. On n'ajoute pas à la définition le fait que le prédicat appartient à quoi que ce soit contenu sous le sujet, soit présentement, comme lorsque le dialecticien fait usage du "dit de tous", soit absolument et en tous temps, comme seul le démonstrateur le fait.
- 80- Ici deux éléments de définition : rien dans le sujet à quoi le prédicat n'appartient pas, aucun temps où le prédicat ne convient pas au sujet. Par exemple : animal se dit de tout homme, et pour tout ce dont on peut dire vraiment que c'est un homme, on peut vraiment dire que c'est un animal, et chaque fois qu'il est vrai que c'est un homme, il est vrai que c'est un animal ; et de même le point est en toute ligne et toujours.
- 81- Ensuite, il manifeste la définition par un signe : l'instance s'oppose à la proposition universelle par un manque dans la signification de celle-ci. Lorsqu'on se demande si quelque chose est prédiqué "de tout" dans la démonstration, on donne un contre-exemple de deux façons : soit ce n'est pas vrai pour quelque chose contenu dans le sujet, soit ce n'est parfois pas vrai. Il est donc évident que "dit de tous", signifie les deux critères susdits

## LEÇON 10

- 82- Ensuite, après avoir déterminé ce qu'est "dit de tous", le philosophe aborde ce qu'est "dit par soi".
- 83- D'abord, il montre de combien de modes quelque chose se dit par soi. La préposition "par" désigne le rapport à la cause, et parfois la situation, comme on dit que quelqu'un est "par soi" quand il est solitaire. Elle désigne parfois le rapport à la cause formelle comme : le corps vit "par" l'âme. Elle désigne parfois le rapport à la cause matérielle, comme : le corps est coloré "par" sa surface car elle est le sujet propre de la couleur. Elle désigne parfois le rapport à une cause extrinsèques, principalement efficiente, comme : l'eau réchauffe "par" le

feu. De même que , la préposition "par" désigne le rapport à la cause, quand quelque chose d'extérieur est cause de ce qui est attribué au sujet, de même, quand le sujet ou un de ses éléments est cause de ce qui lui est attribué, et c'est ce que signifie "par soi".

- 84- Premier mode de dire "par soi": ce qui est attribué au sujet appartient à sa forme, comme la définition signifie la forme et l'essence de la chose, le premier mode de "par soi" est la prédication à quelque chose de sa définition, ou de quelque chose posé dans sa définition, que ce soit posé directement ou indirectement (c'est pourquoi il dit qu'est par soi tout ce qui appartient au "ce que c'est", c'est-à-dire à la définition exprimant le "qu'est-ce"). Dans la définition du triangle, est posée la ligne, d'où elle appartient "par soi" au triangle, et dans celle de la ligne, le point, d'où le point est inhérent par soi à la ligne. Il donne la raison pour les poser dans la définition : la substance, c'est-à-dire l'essence, que signifie leur définition c'est- à-dire triangle et ligne, provient d'eux, c'est-à-dire de la ligne et du point. Non pas que ligne soit composée de points, mais le point est de la notion de la ligne, et la ligne du triangle. Ceci pour exclure les parties matérielles et non de l'espèce, qui ne sont pas posées dans la définition ; le demi-cercle n'est pas dans la définition du cercle, ni le doigt dans celle de l'homme (mph7). Et il ajoute que tout ce qui inhère universellement dans la notion donnant le "qu'est-ce" s'attribue "par soi".
- 85- Second mode de "par soi" : "par" signifie le rapport à la cause matérielle, dans la mesure où ce à quoi quelque chose est attribué est sa matière et son sujet propres. Le sujet propre doit être posé dans la définition de l'accident, soit indirectement, quand l'accident est défini abstraitement : comme lorsque nous disons que la camusité est la courbure du nez, soit directement, quand l'accident est défini concrètement, comme lorsque nous disons que le camard est le nez courbe car l'être de l'accident dépend du sujet d'où sa définition signifiant son être doit contenir en soi le sujet. D'où le second mode de "dit par soi" : le sujet est posé dans la définition du prédicat, ce qui est le propre de son accident. Ce qu'il dit : par soi se dit de tout ce qui inhère à autre chose, c'est-à-dire au support de l'accident, ce support étant dans la notion démontrant ce qu'est l'accident, c'est-à-dire dans la définition de l'accident. La droite et la courbe appartiennent par soi à la ligne, car la ligne est posée dans leur définition, de même pair et impair sont par soi dans le nombre, car le nombre est posé dans leur définition, car pair est un nombre ayant une moitié, de même, premier et multiple se disent par soi du nombre, car le nombre est posé dans leur définition. Premier désigne le nombre divisible que par l'unité, comme sept. Multiple celui qui est mesuré par un autre nombre, comme neuvaine. De même, équilatéral ou scalène, c'est-à-dire ayant trois côtés inégaux, appartient par soi au triangle, car triangle est posé dans leur définition. Aussi il ajoute qu'aux sujets appartenant aux accidents selon la notion donnant le "qu'est-ce" c'est-à-dire dans la définition comme certains accidents susdits adhèrent à la ligne, d'autres au nombre, et d'autres à d'autres supports semblables. On dit qu'à chacun des sujets de ce genre, son accident lui appartient "par soi".
- 86- Les prédicats inhérents de façon neutre, c'est-à-dire ni posés dans la définition de leur sujet, ni recevant leur sujet dans leur définition, sont des accidents, c'est-à-dire prédiqués "par accident", comme musicien et blanc sont prédiqués par accident de l'animal
- 87- Troisième mode de "par soi" : quelque chose de solitaire, comme on dit être par soi un individu dans le genre substance, qui ne se prédique pas d'un sujet, car on ne signifie pas en marche ou blanc comme existant solitaires par soi, mais on comprend que quelqu'un d'autre marche et est blanc, mais dans ce qui signifie l'individu, c'est-à-dire la substance première, cela n'arrive pas. En disant Socrate ou Platon, on ne comprend pas qu'il y a quelque chose d'autre que ce qu'ils sont en vérité, et qui serait leur sujet. Ainsi selon ce mode ce qu'on ne prédique pas d'un sujet est par soi, et ce qui est dit d'un sujet comme existant en lui, est accident ; en effet, ce qui est dit d'un sujet comme un universel de ses inférieurs, n'est pas toujours un accident. Ce mode n'est pas un mode de prédication, mais d'existence, d'où au début, il ne dit pas : "se dit par soi" mais "est par soi".

88- Quatrième mode de "par soi" : "par" signifie un rapport à la cause efficiente ou autre. Il dit que tout ce qui appartient en raison de lui-même à quelque chose est dit "par soi", et ce qui n'est pas en raison de lui-même dans quelque chose est dit "par accident". Par ex : en marchant, il défaille, or ce n'est pas du fait de la marche qu'il défaille, mais c'est dit "par accident". Si le prédicat appartenait en raison de lui-même au sujet, il lui serait inhérent par soi. On dirait : il mourut d'un fait mortel, car c'est en raison de ce qui l'a fait mourir qu'il est mort et ce n'est pas par accident que ce fait mortel l'a tué.

89- Ensuite, comment le démonstrateur utilise ces modes. Comme la science porte proprement sur la conclusion et l'intelligence sur les principes, est dite proprement objet de science la conclusion de la démonstration où la passion est prédiquée de son sujet propre. Non seulement le sujet propre est posé dans la définition de l'accident, mais est aussi sa cause ; donc la conclusion d'une démonstration inclut un double ordre de "par soi", le second et le quatrième. C'est ce qu'il dit : ce qui est prédiqué dans le simple savoir c'est-à-dire dans la conclusion de la démonstration, est par soi comme appartenant au prédiqué, quand le sujet est contenu dans la définition du prédicat qui lui est prédiqué, ou lui appartient en raison de lui-même, c'est-à-dire quand le prédicat appartient au sujet en raison du sujet même, qui est la cause du prédicat. Ces savoirs sont nécessaires car l'accident propre est obligatoirement prédiqué de son sujet, mais cela de deux façons : parfois dans l'absolu, l'accident est convertible avec le sujet, comme "avoir trois" avec "triangle", ou "capable de rire", avec "homme" ; parfois, deux opposés appartiennent nécessairement l'un ou l'autre à un sujet, comme la ligne droite ou courbe, et le nombre pair ou impair, car contrariété, privation et contradiction sont de même genre, et la privation n'est autre que la négation dans un sujet déterminé ; parfois, le contraire est équivalent à la négation dans un genre, comme dans les nombres, impair égale non pair quant aux conséquences, comme il est nécessaire d'affirmer ou de nier, ainsi, il est nécessaire qu'un des deux qui sont par soi, soit dans son sujet propre. Ensuite il conclut et sa conclusion est évidente.

## LEÇON 11

- 90- Ensuite, ce qu'est "universellement".  
D'abord il montre ce qu'est "universel".  
D'abord il montre ce qu'est "universel".
- 91- D'abord, il montre qu' "universel" contient en lui "dit de tous" et "par soi". Universel n'est pas pris ici au sens où tout ce qui est prédiqué de plusieurs est dit universel, selon les cinq universels de Porphyre, mais selon une certaine adaptation ou adéquation du prédicat au sujet, telle que ni le prédicat n'est trouvé hors du sujet, ni le sujet sans le prédicat.
- 92- Aussi, il fait trois choses :  
1° Le prédicat universel est "dit de tous", c'est-à-dire prédiqué universellement du sujet, et "par soi", c'est-à-dire qu'il est en lui de sorte convient au sujet selon qu'il est son sujet même. Beaucoup de choses sont universellement dites de quelque chose qui ne lui conviennent par soi, et en tant que telle, comme de dire que toute pierre est colorée, car ce n'est pas comme pierre, mais en tant qu'ayant une surface.
- 93- 2° En corollaire au fait qu'est universel ce qui appartient par soi, ce qui appartient par soi appartient nécessairement. Il est manifeste que les prédicats universels tels qu'on les prend ici, appartiennent nécessairement aux choses dont ils sont prédiqués.
- 94- 3° Afin qu'on ne croie pas que dans la définition d'un universel, autre est de dire "par soi" et autre "en tant que tel", il montre que c'est la même chose. Le point appartient "par soi" à la ligne selon le premier mode, et la droite

selon le second, et chacun à la ligne "comme telle", et inversement, au triangle "en tant que triangle" appartiennent deux droits, car cela lui appartient "par soi".

- 95- Ensuite, ce qu' "universel" ajoute à dit "de tous" et "par soi".  
D'abord, il dit qu'un prédicat est maintenant universel non seulement quand il est dans tout ce dont il est prédiqué, mais aussi l'appartenance à ce à quoi il est prédiqué, est démontrée en premier.
- 96- Ensuite, il donne un exemple : avoir des angles égaux à deux droits n'appartient pas universellement à toute figure, bien que cela se démontre de la figure, car cela se démontre du triangle, qui est une figure. Mais cela n'appartient pas à toute figure, et le démonstrateur n'utilise pas n'importe quelle figure dans sa démonstration : le carré est une figure, mais n'a pas trois angles égaux à deux droits. L'isocèle, c'est-à-dire le triangle aux deux côtés égaux, possède universellement trois angles égaux à deux droits, mais cela ne convient pas en premier à l'isocèle, mais d'abord au triangle, car cela convient à l'isocèle en tant qu'il est triangle ; à ce qui est démontré avoir en premier deux droits ou quoi que ce soit d'autre de ce genre, à lui en premier appartient le prédicat universel comme au triangle.
- 97- Ensuite, il montre comment le démonstrateur utilise l' "universel". La démonstration est par soi de cet universel, mais est des autres en partie et non par soi. Le démonstrateur démontre la passion du sujet propre et s'il démontre autre chose, ce n'est que dans la mesure où cela concerne le sujet en question, comme la passion du triangle se prouve de la figure et de l'isocèle en tant qu'une certaine figure est un triangle et qu'un certain triangle est isocèle. Qu'avoir trois n'appartienne pas "en premier" à l'isocèle, ce n'est pas parce que cela ne se prédique pas universellement de lui, mais parce que c'est plus fréquent encore, c'est-à-dire que cela se trouve dans plus que l'isocèle, puisque c'est commun à tous les triangles.

## LEÇON 12

- 98- Ensuite, après avoir fait savoir ce qu'est "universel", il montre comment il arrive d'errer dans la conception d' "universel".
- 99- D'abord, il dit qu'il arrive parfois d'errer à ce sujet. Pour éviter les défauts dans la démonstration, ne cachons pas que le plus souvent, ce qui paraît démontré universellement ne l'est pas en fait.
- 100- Ensuite il donne le nombre de façons dont on peut se tromper à ce sujet.  
D'abord, il énumère les trois modes d'erreurs dans la prise en compte de l'universel :  
1° Quand sous un certain commun auquel convienne l'universel on n'a rien d'autre qu'un singulier à qui l'attribution ne convient pas. Comme si sensible, qui est en premier et par soi à animal, était assigné comme universel premier à homme, aucun autre animal n'existant. Notons qu'ici, singulier est pris au sens large pour tout inférieur, comme si l'espèce était un singulier contenu sous le genre. Ou l'on peut dire qu'il n'est pas possible de trouver un genre dont il n'y ait qu'une espèce : le genre se divise en espèces par des différences opposées et si un contraire est trouvé dans la nature, il faut trouver l'autre (De Caelo 2), et si une espèce est trouvée, l'autre est trouvée ; or l'espèce se divise en individus par une division matérielle. Il arrive que toute la matière proportionnée à l'espèce soit comprise sous un individu, il n'y a alors qu'un individu sous une espèce, d'où il fait mention remarquable de "singulier".
- 101- 2° Quand on prend sous un certain commun beaucoup d'inférieurs, mais que ce commun est sans nom, comme ceux réunissant des choses d'espèces différentes. Comme s'il n'y avait pas de nom imposé à animal, et que

sensible, qui est une propriété d'animal, était assigné comme universel premier à ce qui est contenu sous animal, soit par division, soit par regroupement.

- 102- 3° Quand ce dont on démontre quelque chose comme premier universel, est vis à vis de ce qui est démontré de lui comme un tout face à une partie, comme si pouvoir voir était attribué à l'animal comme universel premier, car tout animal ne pas peut voir. Cela appartient à ceux qui sont une partie, c'est-à-dire qui conviennent avec le sujet particulièrement et non universellement, on pourrait le démontrer, et ce serait une démonstration "de tous", mais pas de ce à propos de quoi on le démontre. Pouvoir voir se démontre universellement de quelque chose, mais pas d'animal comme support premier. Ce qu'est "premier", en tant qu'il engendre démonstration : c'est premier universel.
- 103- Ensuite, il joint des exemples aux modes susdits  
1° Au troisième : démontrer que des lignes droites ne se coupent pas, ceci semble une démonstration, c'est-à-dire universel première, car ne pas concourir appartient à certaines lignes droites. Mais ceci n'arrive qu'à des lignes parallèles, c'est-à-dire équidistantes. Mais si les lignes sont égales, c'est-à-dire équidistantes, alors elles ne pourraient se rencontre en aucune façon, car il est universellement vrai que les lignes droites équidistantes, ne concourent jamais, même prolongées à l'infini.
- 104- 2° Au premier : s'il n'y a pas d'autre triangle que l'isocèle, qui est un triangle ayant deux côtés égaux, alors ce qui appartient au triangle comme tel, semblerait appartenir à l'isocèle en tant qu'isocèle, ce qui n'est pas vrai.
- 105- 3° Au second, en dernier, car il s'attarde longuement sur lui  
D'abord, il pose un exemple : la proportion est le rapport d'une quantité à une autre, comme six est double par rapport à trois. La proportionnalité est la réunion de deux proportions ; si elle est disjointe, elle a quatre termes: comme quatre se rapporte à deux, six se rapporte à trois ; si elle est conjointe, elle a trois termes, dont l'un est utilisé deux fois : comme huit se rapporte à quatre, quatre à deux. Dans la proportion, deux termes sont les antécédents, et deux sont les conséquents, comme ici : comme se comporte quatre à deux, de même six à trois; six et quatre sont antécédents, trois et deux conséquents. Une proportionnalité est permutée quand les antécédents se rapportent l'un à l'autre, ainsi que les conséquents. Par exemple : comme quatre se rapporte à deux, ainsi six à trois, d'où comme quatre se rapporte à six, ainsi deux à trois. Être proportionnel de façon permutable convient au nombre, à la ligne, au volume et au corps, et au temps. Comme on doit parfois déterminer séparément des singuliers, du nombre en arithmétique, de la ligne et du volume en géométrie, des temps en physique ou en astrologie, ainsi, il arrive qu'une seule démonstration démontre pour tous les susdits par proportion commutée. Mais être proportionné commutativement est tel que chacun des singuliers est démontré séparément, car n'est pas nommé le commun en lequel tous sont uns. Même si la quantité est le commun entre tous, cependant, elle comprend sous elle d'autres choses que ce dont on a parlé, comme le discours et d'autres qui sont quantités par accident. Ou bien, pour mieux dire, être commutativement proportionné ne convient pas à la quantité en tant que quantité, mais en tant qu'elle est comparée à une autre quantité selon une proportionnalité. Et il a dit au début qu'est proportionnel ce qui est commutatif, et à tous ceux qui sont proportionnels, il n'est pas posé de nom commun. Comme on démontre à part chaque singulier susdit par proportion commutée, on ne démontre pas universellement. Il n'appartient pas à la ligne et au

nombre d'être proportionnés commutativement en tant que tels, mais selon un certain commun. Démontrant à part de la ligne ou du nombre, on pose ceci qu'être commutativement proportionné est prédiqué comme universellement de la ligne en tant qu'elle est ligne ou du nombre en tant que tel.

106-

Ensuite, il pose un corollaire en se servant de la même raison, par laquelle n'est pas démontré universellement ce qui est démontré des espèces singulières, pour ce qui est universellement prédiqué d'un innomé : il n'y a pas plus de démonstration universelle selon le mode susdit si on pose un nom commun. Comme si quelqu'un démontrait par une démonstration identique ou non, de chaque espèce de triangle qu'elle a deux droits, à savoir séparément de l'isocèle puis du scalène aux côtés inégaux. Il ne saurait pas pour autant que le triangle a deux droits sauf d'un mode sophistique, c'est-à-dire accidentel, car il ne le connaît pas du triangle en tant que tel, mais en tant qu'équilatéral, ou qu'ayant deux côtés égaux, ou trois inégaux. De même il ne connaît pas démonstrativement le triangle universel, c'est-à-dire qu'il n'a pas de connaissance universelle du triangle, même s'il n'existe pas d'autres triangles que ceux dont il a eu connaissance, car il ne connaît pas le triangle en tant que tel, mais sous la notion de ses espèces ; et il ne connaît pas non plus à proprement parler tout le triangle, car s'il le connaît en entier selon le nombre (s'il n'en est aucun qu'il ignore), il ne le connaît pas entièrement selon l'espèce. On connaît quelque chose universellement selon l'espèce en le connaissant selon la raison de l'espèce. Selon le nombre et non universellement quand on connaît la multitude des contenus sous l'espèce. Et c'est pareil si l'on compare l'espèce aux individus ou le genre aux espèces : en effet, triangle est genre de l'équilatéral et de l'isocèle.

107-

Ensuite, il assigne la raison de ses dires, cherchant quand on connaît universellement et absolument, du fait que selon le mode susdit, on ne connaît pas universellement. Réponse : il est manifeste que si étaient identiques la notion commune du triangle et celle de chacune de ses espèce prise séparément ou de toutes prises ensemble, alors, on connaîtrait universellement et absolument le triangle, quand on saurait à propos d'une espèce singulière ou de toutes ensemble. Si par contre, ce n'est pas la même notion, ce ne serait pas la même chose de connaître le triangle en général et une seule de ses espèces, mais différent, et connaissant une espèce, on ne connaîtrait pas le triangle en tant que tel.

108-

Ensuite, il donne le moyen de reconnaître si l'universel est accepté en vérité : ou quelque chose relève du triangle en tant que tel, ou de l'isocèle en tant que tel et de ce dont la démonstration est première et universelle, selon cela, c'est-à-dire selon un sujet posé, cela est manifeste de ce qui suit. Chaque fois que, quelque chose enlevé, il reste encore ce qui est assigné universellement, ceci n'est pas premier et universel pour lui. Ainsi, ôté du triangle l'isocèle ou l'airain, il reste qu'il a trois angles égaux à deux droits, donc cela n'est universellement premier ni pour le triangle isocèle, ni pour le triangle d'airain. Mais ôtée la figure, il ne reste plus trois angles, et plus encore, ôtée la limite, qui est antérieure à la figure, puisque la figure est circonscrite par une ou plusieurs limites. Mais cependant, cela ne convient pas premièrement ni à la figure, ni à la limite, car cela ne leur convient pas universellement. De quoi donc y a-t-il premier ? Il est clair que c'est du triangle, car cela est dans les autres en raison du triangle, aussi bien dans les supérieurs que dans les inférieurs. Ainsi il arrive à des figures d'avoir trois, car le triangle est une certaine figure, et de même de l'isocèle, car c'est un triangle, et qu'il a été universellement démontré qu'il appartient au triangle d'avoir trois. D'où cela lui est universel et premier.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçon 13

### LEÇON 13

- 109- Ensuite, après avoir déterminé du "dit de tous, et par soi et universel", que nous utilisons dans la démonstration, le philosophe commence à montrer d'où procède la démonstration.  
D'abord, il montre d'où procède la démonstration "en raison de quoi".  
D'abord, il montre quels sont les principes d'où la démonstration procède.  
D'abord, il montre que la démonstration vient de nécessaires.  
D'abord, il montre que la démonstration procède de nécessaires.  
D'abord, il poursuit son propos précédent
- 110- Ensuite, il montre que la démonstration procède de nécessaires.  
D'abord par deux raisons
- 113- Ensuite, il prouve la même chose par un signe
- 114- Ensuite, il infère de son propos une conclusion
- 116- Ensuite il prouve des présupposés.  
D'abord, il montre qu'une conclusion nécessaire ne peut se savoir de principes non nécessaires, par deux raisons
- 118- Ensuite, bien que par un moyen contingent, on ne puisse savoir une conclusion nécessaire, on peut cependant syllogiser  
une conclusion nécessaire à partir de moyen non nécessaire
- 119- Ensuite, il infère la conclusion principalement poursuivie par tout ce qui précède

### LEÇON 13

- 109- Ensuite, après avoir déterminé du "dit de tous, et par soi et universel", que nous utilisons dans la démonstration, le philosophe commence à montrer d'où procède la démonstration.  
D'abord, il montre d'où procède la démonstration "en raison de quoi".  
D'abord, il montre quels sont les principes d'où la démonstration procède.  
D'abord, il montre que la démonstration vient de nécessaires.  
D'abord, il montre que la démonstration procède de nécessaires.  
D'abord, il poursuit son propos précédent. Inférant de ses dires précédents : s'il y a une science démonstrative, c'est-à-dire si la science s'acquiert par démonstration, elle doit procéder de principes nécessaires. La nécessité de cette affirmation est claire, car ce qui est su ne peut se comporter autrement, comme c'est contenu dans la définition de ce qu'est "savoir".
- 110- Ensuite, il montre que la démonstration procède de nécessaires.  
D'abord par deux raisons.  
Première raison : ce qui est prédiqué par soi appartient nécessairement, et il le montre par les deux modes de "par soi" : Dans le premier mode, le prédiqué "par soi" appartient au "ce que c'est" c'est-à-dire à la définition du sujet, or ce qui est dans la définition du sujet est nécessairement prédiqué de lui. Dans le second, le sujet est parfois posé dans le "ce que c'est" des prédiqués c'est-à-dire dans la définition des prédicats. Si ce sont des opposés, il est nécessaire qu'un des deux appartienne au sujet, comme le pair ou l'impair au nombre, comme il a été montré plus haut. Mais il est manifeste que par des principes de ce genre, à savoir "par soi", se fait un syllogisme démonstratif, ce qu'il prouve parce que tout ce qui est prédiqué, l'est par soi" ou "par accident", et le prédiqué par accident n'est pas nécessaire ; d'où par le "par accident", ne produit pas de démonstration, mais plutôt un syllogisme sophistique. Il reste donc que la démonstration procède de nécessaires.
- 111- Mais dans la démonstration, on prouve la passion d'un sujet par un "moyen", qui est la définition. Il faut donc que la première proposition, dont le prédicat est la passion, et le sujet la définition qui contient les principes de la passion, soit "par soi" selon le quatrième mode, la seconde, dont le sujet est le sujet lui-même, et le prédicat la définition soit selon le premier mode et la conclusion, où la passion est prédiquée du sujet, soit "par soi" selon le second mode.
- 112- Deuxième raison : la démonstration doit porter sur le nécessaire et le démontré, c'est-à-dire que la conclusion, ne peut se comporter autrement. Phrase qu'il faut recevoir comme principe montrant le propos que la démonstration procède de nécessaires, principe dont la vérité apparaît des prémisses, comme on l'a vu. De ce principe, on argumente ainsi : une conclusion nécessaire ne peut être "sue" que de principes nécessaires, or la démonstration fait savoir une conclusion nécessaire, donc elle doit procéder de principes nécessaires. En quoi diffère la démonstration des autres syllogismes. Il suffit aux autres de procéder de principes vrais. Il n'y a aucun autre genre de syllogisme procédant de nécessaires. Mais on n'observe cela que dans la seule démonstration. Il est donc propre à la démonstration de procéder toujours de nécessaires.

- 113- Ensuite, il prouve la même chose par un signe : contre une raison, on objecte lorsque fait défaut quelque chose parmi les choses qui doivent être observées selon cette raison, mais contre celui qui pense avoir démontré, nous portons l'objection qu'il n'est pas nécessaire que les principes d'où il procède, soient vrais. Soit nous pensons qu'ils peuvent se comporter autrement, soit nous portons une telle objection "logiquement", pour servir la discussion, donc la démonstration doit procéder de principes nécessaires
- 114- Ensuite, il infère de son propos une conclusion : il est clair, de ce que la démonstration doit conclure de nécessaires, que sont stupides ceux qui pensent prendre correctement des principes de démonstration, si les propositions reçues sont seulement probables ou vraies, comme font les sophistes, c'est-à-dire ceux qui paraissent savants, mais ne le sont pas. Car savoir ne provient de rien d'autre que d'avoir la science, c'est-à-dire avec démonstration et de ce que quelque chose est probable ou non-probable, il ne découle pas qu'il soit premier ou non-premier. Or il faut que ce sur quoi porte une démonstration, soit premier dans un genre et soit vrai. Le démonstrateur ne retient pas n'importe quel premier, mais celui propre au genre dans lequel il démontre ; l'arithméticien ne retient pas un premier concernant la grandeur, mais concernant le nombre.
- 115- Sophiste ne doit pas s'entendre ici comme dans les "réfutations", de celui qui procède de ce qui paraît probable et ne l'est pas ou de celui qui semble syllogiser et ne le fait pas. Est dit ainsi sophiste, c'est-à-dire apparent et non existant, ce qui s'écarte de l'argumentation dialectique. Ainsi, des argumentations dialectiques qui semblent prouver démonstrativement mais ne le font pas, sont sophistiques, car leurs arguments paraissent scientifiques, et ne le sont pas.
- 116- Ensuite il prouve des présupposés.  
D'abord, il montre qu'une conclusion nécessaire ne peut se savoir de principes non nécessaires, par deux raisons :  
Premièrement, n'ayant pas la raison montrant le "en raison de quoi", on n'a pas produit la science, même ayant la démonstration, car savoir, c'est connaître la cause de la chose, comme il a été dit plus haut, et la raison qui infère une conclusion nécessaire de principes non nécessaires ne montre pas le "en raison de quoi". Ce qu'il illustre avec des termes généraux : posons que la conclusion : tout C est A est nécessaire et démontrée par le moyen B qui n'est pas un moyen nécessaire mais contingent de sorte que soit contingente la proposition tout B est A ou tout C est B ou les deux ; on constate que par ce moyen contingent qu'est B, on ne peut savoir de conclusion nécessaire que tout C est A "en raison de ce qu'est quelque chose". Cela se prouve ainsi : ôtée la raison pour laquelle quelque chose est, l'effet doit être ôté ; mais le moyen étant contingent, peut être enlevé, alors que la conclusion ne peut l'être, car elle est nécessaire ; donc on ne peut connaître une conclusion nécessaire par un moyen contingent.
- 117- Deuxièmement, si quelqu'un ignore maintenant, alors qu'il a la même raison qu'il avait d'abord, et est sauf, c'est-à-dire n'a pas cessé d'être, et si la chose demeure sauve, c'est-à-dire qu'elle ne s'est pas corrompue, et si en outre, la personne n'a pas oublié, il est manifeste qu'il ne savait pas non plus avant. Le philosophe donne quatre façons de perdre la science qu'on avait auparavant :  
1° quand est sortie de l'esprit la raison par laquelle il savait antérieurement  
2° par la corruption de cette science  
3° par la corruption de la chose sue, comme lorsque je te sais assis lorsque tu l'es, cette science périt lorsque tu n'es plus assis  
4° par l'oubli

D'où, aucun de ces modes n'existant, si quelqu'un ignore maintenant quelque chose, il ne le savait pas auparavant, mais celui qui a une conclusion nécessaire par un moyen contingent, une fois le moyen contingent corrompu, ignore, le moyen n'existant pas, alors qu'il a la même raison, et il est sauf et la chose est sauve, et il n'a pas oublié ; donc il ne savait pas avant lorsque le moyen n'était pas encore corrompu. Que le moyen qui est contingent, soit corrompu, il le prouve par le fait que ce qui n'est pas nécessaire doit être corrompu à un moment ou à un autre. Si l'on dit que le moyen n'est pas encore corrompu : comme il n'est pas nécessaire, il est manifeste qu'il lui arrivera d'être corrompu. Posé le contingent, ce qui arrive n'est pas impossible mais possible et contingent. Mais serait impossible que quelqu'un ait la science de quelque chose qu'il ignorerait ensuite alors que demeurent les conditions posées ci-dessus, ce qui découlerait pourtant de la corruption du moyen, car même si cela n'était pas vérifié, cela est tout de même possible, comme il a été dit.

- 118- Ensuite, bien que par un moyen contingent, on ne puisse savoir une conclusion nécessaire, on peut cependant syllogiser une conclusion nécessaire à partir de moyen non nécessaire. Rien n'empêche, si la conclusion est nécessaire, que le moyen par lequel elle est montrée ne soit pas nécessaire, le syllogisme étant dialectique et non démonstratif qui fait savoir. Il arrive de syllogiser nécessairement à partir de non nécessaires, comme il arrive de syllogiser le vrai à partir du non vrai. L'inverse n'arrive pas car un moyen nécessaire donne une conclusion nécessaire, et le vrai engendre toujours le vrai. Il prouve ainsi que du nécessaire se conclut toujours le nécessaire: si A se dit nécessairement de B, c'est-à-dire si la proposition "tout B est A" est nécessaire, et si cela se dit de C, c'est-à-dire si est également nécessaire "tout C est B", de ces deux nécessaires, il suit un troisième nécessaire : tout C est A, car il est prouvé dans 1 Anal que de deux propositions nécessaires suit une conclusion nécessaire. Il montre corrélativement que si la conclusion n'est pas nécessaire, le moyen ne peut pas l'être non plus. Si on pose que la conclusion "tout C est A" est non nécessaire, et que les deux prémisses sont nécessaires, selon ce qu'on a montré plus haut, il s'en suivrait que la conclusion serait nécessaire, alors qu'on avait posé le contraire, c'est-à-dire qu'elle était non nécessaire.
- 119- Ensuite, il infère la conclusion principalement poursuivie par tout ce qui précède : puisqu'il faut que soit nécessaire ce qui est su par démonstration, il est manifeste de ce qui précède que la démonstration doit s'obtenir par un moyen nécessaire, sinon, on ne saurait pas que la conclusion est nécessaire ni "en raison de quoi", ni "du fait de quoi", puisque le nécessaire ne peut se savoir par le non nécessaire. Mais si quelqu'un a une raison par un moyen non nécessaire, il peut être disposé de deux façons. Soit que ne sachant pas, il pense tout de même savoir, s'il a accepté dans son opinion un moyen non nécessaire comme nécessaire, soit qu'il ne pense pas savoir, s'il croit ne pas avoir de moyen nécessaire. Et ceci est à comprendre universellement, autant de la science "du fait de", par laquelle on sait quelque chose par des intermédiaires, que de la science "en raison de ce qu'est", par laquelle on sait quelque chose par l'immédiat. Leur différence sera montrée plus tard.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 14 à 17

#### LEÇON 14

- 120- Ensuite, après avoir montré que la démonstration porte sur le nécessaire, et procède de nécessaires, le philosophe montre qu'elle porte sur ce qui est par soi et procède de ce qui est par soi.
- 121- D'abord, il montre que la démonstration est au sujet de ce qui est "par soi
- 123- Ensuite, il soulève un doute et le résout  
D'abord, il pose le doute
- 124- Ensuite, il résout le doute
- 125- Ensuite, il montre que la démonstration procède de ce qui est par soi, c'est-à-dire que les principes de la démonstration doivent être par soi

#### LEÇON 15

- 127- Ensuite, après avoir montré que la démonstration procède de principes "par soi", le philosophe conclut que la démonstration procède de principes propres et non de principes externes ni communs.  
D'abord, il montre que la démonstration procède de principes propres.  
D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes.  
D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes
- 128- D'abord, il propose son intention
- 129- Ensuite, il prouve sa proposition.  
D'abord, il donne au préalable ce qui est nécessaire à la démonstration
- 130- Ensuite il montre ce qui de ces trois peut être commun à diverses sciences, et ce qui ne peut l'être
- 131- Ensuite, il prouve sa proposition :  
D'abord, il induit sa proposition principale sous mode de conclusion acceptable des prémisses posées disant qu'il est nécessaire
- 132- Ensuite, il montre cette proposition ainsi
- 133- Ensuite, il conclut son intention et pose deux conclusions à ses prémisses  
D'abord, aucune science ne démontre quelque chose sur le sujet d'une autre science
- 134- Ensuite, il énonce sa seconde conclusion

#### LEÇON 16

- 135- Ensuite, après avoir conclu que la démonstration ne conclut pas à partir de principes extérieurs, ni non plus de principes supérieurs, il entend conclure que la démonstration ne porte pas sur les choses corruptibles, mais sur les perpétuelles  
D'abord, il montre qu'il y a démonstration des perpétuels et non corruptible  
D'abord il montre que la démonstration ne porte sur le corruptible mais sur le perpétuel
- 136- D'abord, il pose deux conclusions poursuivies, dont l'une découle de l'autre
- 137- Ensuite, il pose la raison prouvant les conclusions avancées
- 138- Ensuite, il montre que la définition porte aussi non sur du corruptible, mais sur de l'éternel
- 142- Ensuite il montre comment de ce qui est très fréquent, il y a démonstration et science

#### LEÇON 17

- 143- Ensuite, ayant montré plus haut que la démonstration ne procède pas de principes externes, il montre ici qu'elle ne procède pas de principes communs.  
D'abord il montre la proposition.  
D'abord, il propose son intention
- 144- Ensuite, il prouve son propos
- 145- Ensuite, il exclut un doute
- 146- Ensuite, il induit une conclusion de ses dires  
D'abord, il induit la conclusion

147-  
148-

Ensuite il montre la prééminence de ce genre de science qui considère les principes communs  
Ensuite, il revient à la conclusion principale

## LEÇON 14

- 120- Ensuite, après avoir montré que la démonstration porte sur le nécessaire, et procède de nécessaires, le philosophe montre qu'elle porte sur ce qui est par soi et procède de ce qui est par soi.
- 121- D'abord, il montre que la démonstration est au sujet de ce qui est "par soi", c'est-à-dire que les conclusions des démonstrations sont par soi. La science démonstrative ne peut porter sur l'accident qui n'est pas par soi, tel que le "par soi" a été défini plus haut, à savoir qu'est "par soi" l'accident dont le sujet est posé dans la définition, comme pair ou impair est accident par soi du nombre. Tandis que blanc n'est pas d'animal, car animal n'est pas posé dans sa définition. Il prouve ainsi qu'il ne peut y avoir de démonstration des accidents qui ne sont pas par soi : l'accident qui n'est pas par soi peut ne pas inhérer (car nous parlons de ce genre d'accident). Si la démonstration procédait d'accident non par soi, il s'en suivrait que la conclusion de la démonstration ne serait pas nécessaire, ce qui contraire à ce qui a été montré plus haut. Que l'accident qui n'est pas par soi puisse ne pas inhérer nécessairement, peut se comprendre de ceci : si un accident inhère toujours et nécessairement dans un sujet, il faut qu'il ait sa cause dans le sujet, laquelle une fois posée, l'accident ne peut pas ne pas inhérer. Ce qui peut arriver de deux façons :
- 1° quand l'accident est causé par les principes de l'espèce, et un tel accident est dit par soi, ou propre
  - 2° quand l'accident est causé par les principes de l'individu, et c'est l'accident inséparable
- Tout accident qui est causé par les principes du sujet, s'il doit être défini, doit contenir dans sa définition son sujet, car tout est défini par ses principes propres et tout accident inhérent nécessairement à un sujet, est un accident par soi, donc ceux qui ne sont pas par soi n'inhèrent pas nécessairement.
- 122- Il semble cependant qu'Aristote utilise une démonstration circulaire, qu'il a réprouvée plus haut. Il a montré que la démonstration porte sur le nécessaire car elle porte sur ce qui est par soi, et maintenant, il montre que la démonstration porte sur le "par soi", car elle porte sur le nécessaire. Mais plus haut, il n'a pas seulement montré que la démonstration porte sur le nécessaire parce qu'elle porte sur le "par soi", mais parce qu'elle porte sur la définition de ce qu'est savoir, et cela fut un vrai mode de démonstration. Mais avoir montré que la démonstration porte sur le nécessaire parce qu'elle porte sur le par soi, ne fut pas une vraie démonstration, mais une illustration "ad hominem", faisant connaître que la démonstration porte sur ce qui est par soi.
- 123- Ensuite, il soulève un doute et le résout  
D'abord, il pose le doute : si la conclusion qui suit de contingents ou du par accident n'est pas nécessaire, pourquoi s'interroge-t-on sur eux, puisque eux donnés, on procède à une conclusion, alors que le syllogisme requiert que la conclusion tombe nécessairement. Et que l'interrogation procède du contingent ou de ce qui est par accident, il le manifeste en ajoutant : "cela ne change rien si quelqu'un, interrogé sur le contingent, pose après cela une conclusion", comme s'il disait qu'une conclusion peut être inférée d'interrogations contingentes concédées autant que de nécessaires, car la forme du syllogisme est la même pour les deux.
- 124- Ensuite, il résout le doute : on n'interroge pas les prémisses contingentes pour tirer une conclusion absolument nécessaire "en raison des interrogées", c'est-à-dire en raison des prémisses contingentes, mais parce qu'il est nécessaire, les prémisses étant dites, que la conclusion soit posée, et de dire le vrai de la conclusion si les prémisses sont vraies, comme s'il disait que bien que de prémisses contingentes, il ne vient pas de conclusion nécessaire de nécessité absolue, il s'en suit tout de même une de nécessité de conséquence, selon que la conclusion découle des prémisses.
- 125- Ensuite, il montre que la démonstration procède de ce qui est par soi, c'est-à-dire que les principes de la démonstration doivent être par soi. La démonstration provient de nécessaires et porte sur le nécessaire parce qu'elle est scientifique, c'est-à-dire qu'elle fait savoir. Ce qui n'est pas "par soi" n'est pas nécessaire, car il est "par accident", et les choses de ce genre ne sont pas nécessaires, comme il a été dit. Mais est nécessaire en chaque genre, tout ce qui est "par soi", et convient à chacun selon ce que chacun est. Donc la démonstration ne peut être que de ce qui est "par soi" et de réalités de ce genre.

- 126- Il montre après que même si les prémisses sont permanentes, nécessaires et vraies, mais non "par soi", on se saurait pas la conclusion "en raison de ce qu'est", comme cela paraît dans les syllogismes par signe, dans lesquels la conclusion qui est "par soi", n'est pas sue "par soi" et "en raison de ce qu'est". Comme si quelqu'un prouvait que tous les éléments sont corruptibles, parce qu'ils semblent vieillir avec le temps. Cela serait une certaine démonstration par le signe, mais pas "par soi" et "en raison de ce qu'est". Car savoir "en raison de ce qu'est", c'est savoir par la cause. Le moyen doit donc être la cause de ce qui est conclu dans la démonstration, et cela est manifeste des prémisses car le moyen doit être dans le troisième "en raison de lui-même", c'est-à-dire "par soi", et de même le premier dans le moyen ; il appelle premier et troisième les deux extrêmes.

### LEÇON 15

- 127- Ensuite, après avoir montré que la démonstration procède de principes "par soi", le philosophe conclut que la démonstration procède de principes propres et non de principes externes ni communs.  
D'abord, il montre que la démonstration procède de principes propres.  
D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes.  
D'abord que la démonstration ne procède pas de principes externes.
- 128- D'abord, il propose son intention : la démonstration procède de principes par soi, donc il est clair qu'on ne peut démontrer en descendant ou en remontant d'un genre à l'autre, comme il est clair que la géométrie ne peut démontrer de ses principes propres quelque chose descendant en arithmétique.
- 129- Ensuite, il prouve sa proposition.  
D'abord, il donne au préalable ce qui est nécessaire à la démonstration, à savoir qu'il y a trois choses dans la démonstration :  
- une qui est ce qui est démontré, à savoir la conclusion, qui contient en elle ce qui inhère par soi à un genre donné.  
Par la démonstration, en effet, une passion propre est conclue à propos de son sujet propre.  
- une qui est les dignités d'où procède la démonstration  
- une qui est le genre sujet, dont la démonstration montre les passions propres et les accidents par soi
- 130- Ensuite il montre ce qui de ces trois peut être commun à diverses sciences, et ce qui ne peut l'être. Des trois, un seul à savoir la dignité d'où vient la démonstration, peut être identique dans diverses démonstrations et même dans diverses sciences. Mais dans les sciences qui ont divers genres sujets, comme l'arithmétique qui porte sur les nombres et la géométrie qui porte sur les grandeurs, il n'arrive pas que la démonstration qui procède de principes d'une science comme l'arithmétique descende aux sujets d'une autre science comme sur les grandeurs qui sont le sujet de la géométrie, sauf si le sujet d'une science est contenu dans celui d'une autre, comme si les grandeurs étaient contenues dans les nombres (nous verrons plus tard comment est possible que le sujet d'une science soit contenu sous le sujet d'une autre) ; mais les grandeurs ne sont contenues sous les nombres que dans la mesure où elles sont nombrées. Les sujets de diverses démonstrations ou de diverses sciences sont divers ; une démonstration arithmétique a toujours un genre propre au sujet duquel elle démontre, et les autres sciences aussi.
- 131- Ensuite, il prouve sa proposition :  
D'abord, il induit sa proposition principale sous mode de conclusion acceptable des prémisses posées disant qu'il est nécessaire : ou bien que ce soit un seul et même genre où soient pris les principes et la conclusion, et il n'y a ainsi ni descente ni passage d'un genre à un autre ; ou bien, si la démonstration devait descendre d'un genre à un autre, il faudrait qu'il y ait comme une sorte de genre unique. Autrement, il est impossible de démontrer une

conclusion de principes qui ne seraient pas de même genre ou absolument, ou relativement. Un genre est identique dans l'absolu quand pour le sujet on ne prend pas une différence déterminante, externe à la nature du genre. Comme si de principes vérifiés du triangle, on démontre quelque chose sur l'isocèle ou quelque autre espèce de triangle. Un genre est identique sur un point quand on prend pour le sujet une différence externe à la nature de ce genre, comme "visible" est externe au genre de la ligne, et "sonore" à celui du nombre. Le nombre pur et simple, qui est genre sujet de l'arithmétique et le nombre du son, qui est genre sujet de la musique, ne sont pas un même genre dans l'absolu, de même que la ligne pure et simple, que considère la géométrie, et la ligne visible que considère la perspective. D'où il est clair que lorsque ce qui relève de la ligne pure et simple est appliqué à la ligne visible, il se fait une certaine descente dans un autre genre, pas quand quelque chose relevant du triangle est appliqué à l'isocèle.

132-

Ensuite, il montre cette proposition ainsi : il faut dans la démonstration un moyen et deux extrêmes ; or la conclusion contient les extrêmes, car l'extrême majeur est le prédicat et l'extrême mineur le sujet, et le moyen est contenu dans les prémisses. Il faut donc que principes et conclusions soient pris dans un même genre. Comme nous avons ajouté que diverses sciences portent sur divers genres sujets, il s'en suit nécessairement que des principes d'une science, ne peut se conclure quelque chose dans une autre science qui ne serait pas posée sous elle. Que dans la démonstration, il faille que les extrêmes et le moyen soient du même genre, il le prouve ainsi : si le moyen était d'un autre genre que les extrêmes, que les extrêmes soient par ex "triangle" et "avoir trois angles égaux à deux droits", la passion conclue du triangle inhère par soi en lui, mais n'inhère pas par soi à l'airain et si au contraire, la passion inhérait par soi à l'airain, comme être sonore ou quelque chose du genre, il est clair qu'elle n'inhérait que par accident au triangle. D'où, il faut absolument que, si le sujet de la conclusion et le moyen soit d'un genre totalement différent, la passion soit n'inhère pas par soi au moyen, soit n'inhère pas par soi au sujet. Donc elle inhère forcément par accident à l'un des deux, et si elle inhère par accident au moyen, elle est par accident dans les prémisses, et par accident dans la conclusion, si elle inhère par accident au sujet, et ceci du côté de la passion. Mais dans les deux cas, il faut qu'elle soit par accident dans les prémisses du fait que le sujet est contenu sous le moyen, comme si le triangle était contenu sous l'airain ou l'inverse. Mais on a montré que dans la démonstration, la conclusion comme les prémisses sont par soi et non par accident. Il faut donc que moyen et extrêmes soient du même genre.

133-

Ensuite, il conclut son intention et pose deux conclusions à ses prémisses

D'abord, aucune science ne démontre quelque chose sur le sujet d'une autre science. Que celle-ci soit plus commune ou hétérogène comme la géométrie ne démontre pas que des contraires, il n'y ait qu'une même science. Car les contraires appartiennent à une science commune, c'est-à-dire à la philosophie première ou à la dialectique, et de même, la géométrie ne démontre pas que deux cubes font un cube, c'est-à-dire qu'un cube multiplié par un autre cube produit un cube. On appelle cube le résultat de la multiplication d'un nombre deux fois par lui-même, comme huit est un cube résultant du produit de deux, deux fois par lui-même, car deux fois deux fois deux font huit ; et de même, vingt-sept est un cube dont la racine est trois, car trois fois son produit donne vingt-sept. Si donc on multiplie huit par vingt-sept, on obtient le cube deux cent seize, dont la racine est six, car six par six par six donne deux cent seize. Cette démonstration relève de l'arithmétique et non de la géométrie. De même, ce qui relève d'une science n'a à prouver une autre science que lorsqu'une science est sous l'autre, comme il en est de la perspective vis-à-vis de la géométrie ou de l'harmonie et de la consonance, c'est-à-dire de la musique vis-à-vis de l'arithmétique.

134- Ensuite, il énonce sa seconde conclusion : la science, même à propos de son sujet propre, ne démontre pas n'importe quel accident, mais l'accident qui est de son genre. Ce qui inhère à la ligne, non pas en tant que ligne ni selon les principes propres de la ligne, ne se démontre pas par la géométrie, comme le fait que la droite soit la plus jolie des lignes, ou qu'elle soit ou non contraire à la courbe, car cela ne relève pas du genre propre de la ligne, mais de quelque chose de plus commun. Le beau et la contrariété transcendent le genre de la ligne.

## LEÇON 16

135- Ensuite, après avoir conclu que la démonstration ne conclut pas à partir de principes extérieurs, ni non plus de principes supérieurs, il entend conclure que la démonstration ne porte pas sur les choses corruptibles, mais sur les perpétuelles

D'abord, il montre qu'il y a démonstration des perpétuels et non corruptible

D'abord il montre que la démonstration ne porte sur le corruptible mais sur le perpétuel

136- D'abord, il pose deux conclusions poursuivies, dont l'une découle de l'autre  
1° Il est nécessaire que la conclusion de la démonstration telle que nous en parlons ici, et qu'on peut appeler démonstration pure et simple, soit perpétuelle, car on a dit que les propositions formant le syllogisme, doivent être universelles, c'est-à-dire "se dire de tous".  
2° Ni la démonstration ni la science ne portent dans l'absolu sur le corruptible, mais seulement par accident.

137- Ensuite, il pose la raison prouvant les conclusions avancées : la conclusion corruptible et non perpétuelle ne peut contenir en soi ce qui est universel mais ce qui est ainsi et à l'occasion. Il a été dit que "se dire de tous", contient deux choses : ne pas être ainsi dans tel cas et différent dans tel autre, ni être ainsi à tel moment et différent à tel autre ; or tout ce qui est corruptible est tantôt ainsi et tantôt autre ; donc on ne peut y trouver du "se dire de tous", c'est-à-dire de l'universel. Mais où la conclusion n'est pas universelle, il faut qu'une des prémisses ne le soit pas non plus. Une conclusion corruptible suit donc de prémisses dont l'une n'est pas universelle. Si donc la démonstration absolue doit toujours provenir de nécessaires, elle ne peut avoir de conclusion corruptible, mais perpétuelle.

138- Ensuite, il montre que la définition porte aussi non sur du corruptible, mais sur de l'éternel. La démonstration, quant aux principes et aux conclusions, porte sur le perpétuel et non corruptible. Mais la définition est soit principe d'une démonstration, soit conclusion, soit une démonstration différent par la position. Donc la définition ne porte pas sur le corruptible, mais sur le perpétuel.

139- Il faut savoir que des définitions diverses d'une même chose peuvent être prises de causes différentes. Les causes ont une ordination mutuelle : d'une est prise la notion de l'autre ; de la forme est prise la raison de la matière, car celle-ci doit être telle que la forme la requiert ; l'efficience est la notion de la forme car l'agent agit conformément à lui-même et il faut que la modalité de la forme qui suit l'action soit selon la modalité de l'agent ; et de la fin est prise la notion de l'efficience car tout agent agit en vue d'une fin. La définition prise de la fin doit donc être la notion et la cause probante des définitions prises des autres causes. On pose donc deux définitions de la maison : l'une prise de la cause matérielle, s'énonce ainsi : "construction composée de pierres, de ciment et de bois" ; l'autre de la cause finale : "construction nous protégeant de la pluie, du froid et de la chaleur". La première peut donc être démontrée ainsi par la seconde : toute construction protégeant des intempéries doit être composée de pierres, de ciment et de bois, or la maison est ainsi, donc

... La définition prise de la fin est principe de démonstration, et celle prise de la matière est conclusion de démonstration. Les deux peuvent être unies en une seule : "construction composée comme il est dit pour protéger des intempéries". Une telle définition contient tout ce qu'il y a dans la démonstration c'est-à-dire moyen et conclusion ; elle est donc une démonstration différant par la position, car elle ne diffère de la démonstration que parce qu'elle n'est pas organisée selon une figure et un mode.

140- Comme la démonstration et la définition ne portent pas sur le corruptible, mais sur le perpétuel, Platon fut contraint de poser les idées. Comme les sensibles sont corruptibles, il lui semble qu'il ne peut y en avoir ni démonstration, ni définition, et qu'il fallut donc poser quelques substances incorruptibles dont on donnerait démonstration et définition, et on appela "espèces" ou "idées" ces substances perpétuelles.

141- Aristote aborda plus haut cette opinion en disant que la démonstration porte sur le corruptible par accident. Même si le sensible est corruptible au niveau particulier, il a une certaine perpétuité au niveau universel. Comme on donne de ces sensibles une démonstration universelle et non particulière, la démonstration ne porte sur le corruptible que "par accident", et sur le perpétuel "par soi".

142- Ensuite il montre comment de ce qui est très fréquent, il y a démonstration et science. De ce qui survient très souvent, il y a aussi démonstration et science, comme de l'éclipse de lune qui n'est pas pourtant perpétuelle car la lune n'est pas éclipsée en permanence mais parfois. Les choses fréquentes, selon qu'elles sont telles, c'est-à-dire sous l'aspect où elles sont objets de démonstration, sont permanentes, et particulières sous l'aspect où elles ne sont pas permanentes, car du particulier on ne peut donner de démonstration, mais seulement de l'universel. D'où, en tant qu'objets de démonstration, elles sont permanentes, et il en est du reste comme de l'éclipse. Considérons cependant certaines différences entre elles : certaines qui ne sont pas permanentes selon le temps, le sont par comparaison à la cause, car la cause posée, il ne fait jamais défaut que l'effet suive, comme pour l'éclipse de lune. Jamais en effet, l'éclipse ne fait défaut à chaque fois que la terre est diamétralement interposée entre soleil et lune. Certains ne sont pas permanents y compris par rapport à la cause car celle-ci peut être contrecarrée. De la semence de l'homme ne se produit pas toujours un homme ayant deux mains, mais parfois survient un défaut du fait d'empêchement tenant à la cause agente ou à la matière. Dans chaque cas, la démonstration doit être ainsi organisée que de propositions universelles soit inférée une conclusion universelle, en enlevant ce qui peut faire défaut soit dans le temps, soit par rapport à la cause

## LEÇON 17

143- Ensuite, ayant montré plus haut que la démonstration ne procède pas de principes externes, il montre ici qu'elle ne procède pas de principes communs.

D'abord il montre la proposition.

D'abord, il propose son intention : il est manifeste que n'importe quoi ne se démontre pas par n'importe quoi, mais on doit procéder de chaque principe de sorte que le démontré le soit selon ce qu'est le principe, c'est-à-dire que les principes de démonstration inhèrent par soi en ce qui est démontré. Et s'il en est ainsi, il ne suffit pas pour savoir quelque chose qu'il soit démontré de principes vrais et immédiats, il faut en outre démontrer de principes propres.

144- Ensuite, il prouve son propos : il ne suffit pas pour démontrer que les propositions soient vraies et immédiates, car on démontrerait comme Bryson la tétragonie, c'est-à-dire la quadrature du cercle. Un carré serait égal à un cercle par quelque principe commun, car en chaque genre, si on trouve quelque chose de plus grand et quelque chose de plus petit qu'autre chose, on trouvera aussi en lui quelque chose d'égal ; or dans le genre des carrés, il y a un carré plus petit qu'un cercle, qui est inscrit

dans le cercle, et un carré plus grand, à l'intérieur duquel ce même cercle s'inscrit donc on doit trouver un carré égal au cercle. Mais cette preuve est selon le commun : égal, plus grand et plus petit dépassent le genre du carré et du cercle. Ces raisons démontrent communément, car le moyen inhère en d'autres que ceux dont il est fait démonstration. Elles conviennent à d'autres, et ne conviennent pas particulièrement à ce à quoi elles sont attribuées. Par de telles raisons on ne sait pas selon la chose, c'est-à-dire par soi, mais seulement par accident. Si elle était en soi, la démonstration ne conviendrait pas à un autre genre. Nous connaissons quelque chose par accident quand nous ne le connaissons pas selon ses principes à lui, c'est-à-dire par soi, comme avoir trois angles égaux à deux droits inhère par soi au triangle, c'est-à-dire selon ce que sont ses principes. C'est pourquoi si inhérait par soi le moyen accepté pour la conclusion, il serait nécessairement de même proximité, c'est-à-dire proche selon le genre de la conclusion.

145-

Ensuite, il exclut un doute : le moyen de la démonstration ne peut ne pas être du même genre que la conclusion. Il montre comment : si le moyen n'a pas même proximité que la conclusion comme on démontre quelque chose en harmonique, c'est-à-dire en musique, par l'arithmétique. Mais il est vrai que cela démontre de la même façon : on fait une démonstration dans la science inférieure par les principes de la science supérieure, comme on l'a vu, de la même façon qu'on démontre dans la science supérieure par des principes supérieurs. Mais la science inférieure ne sait que le "du fait de", car le genre du sujet de la science inférieure est autre que celui de la science supérieure, d'où sont tirés les principes. Mais connaître le "en raison de ce qu'est", relève de la science supérieure à qui les passions sont par soi. Comme la passion inhère au sujet en raison du moyen, considère le "en raison de ce qu'est" la science à qui appartient le moyen qui possède par soi la passion démontrée. Si par contre le sujet relève d'une autre science, cette science ne serait pas "en raison de ce qu'est", mais seulement "du fait de", et à un tel sujet, la passion démontrée ne conviendrait pas par soi, mais par un moyen extérieur. Mais si sujet et moyen relèvent de la même science, il reviendrait à celle-ci de connaître le "en raison de ce qu'est" et le "du fait de". Ôté le doute, il induit la conclusion principalement poursuivie : on ne peut démontrer quoi que ce soit comme cela, c'est-à-dire de n'importe quelle façon, mais selon que chaque chose est démontrée par ses principes propres. Mais les principes propres d'une science particulière ont des communs qui les précèdent.

146-

Ensuite, il induit une conclusion de ses dires

D'abord, il induit la conclusion : s'il est vrai que la démonstration en science particulière ne vient pas de principes communs, et que les principes des sciences ont quelque chose avant eux qui est commun, il est manifeste qu'il ne revient pas à chaque science de démontrer ses principes propres. Ces principes antérieurs par lesquels on prouve les principes propres des sciences particulières, sont ceux communs à toutes sciences. La science qui considère ces principes communs est propre à tout, c'est-à-dire qu'elle se comporte envers ce qui est commun à tout, comme les sciences particulières envers ce qui leur est propre. Le sujet de l'arithmétique étant le nombre, il lui revient de considérer ce qui est propre au nombre, et de même, la philosophie première qui considère tous les principes, a pour sujet l'être qui est commun à tous, d'où elle considère les propriétés de l'être, qui sont communes à toutes choses, comme lui étant propres.

147-

Ensuite il montre la prééminence de ce genre de science qui considère les principes communs, c'est-à-dire la philosophie première, sur les autres. Il faut toujours que ce qui prouve autre chose soit mieux su ou connu. Celui qui sait quelque chose par les causes supérieures, doit mieux comprendre ces causes, car il connaît par l'antérieur absolu, puisqu'il ne sait pas par des causes causées. Quand on sait par des causes causées, alors, on ne comprend pas par l'antérieur et le plus connu absolument, mais du plus connu et de l'antérieur par rapport à nous. Les principes d'une science inférieure étant prouvés par ceux de la supérieure, on ne procède pas du causé à la cause, mais l'inverse. Un tel processus doit donc procéder de l'antérieur et du plus connu absolu. Ce qui relève de la science supérieure doit donc être plus connu, pour prouver ce qui est inférieur, et doit être le plus connu ce qui

prouve tout le reste, et il ne doit pas être prouvé par un autre antérieur. D'où une science supérieure est plus science que l'inférieure, et la science suprême, à savoir la philosophie première, est la plus scientifique.

148-

Ensuite, il revient à la conclusion principale: la démonstration ne procède pas dans un autre genre autrement que comme on l'a dit de la démonstration de la géométrie envers des sciences inférieures comme les arts mécaniques qui utilisent la mesure, ou spéculatifs, comme les sciences portant sur la vue, telles que la perspective qui porte sur le visuel, ou pareillement de l'arithmétique en comparaison de l'harmonique c'est-à-dire de la musique.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 18 à 19

## LEÇON 18

- 149- Ensuite, après avoir montré que la démonstration ne procède pas de principes communs, mais de principes propres, il détermine quels sont les principes propres et les principes communs  
D'abord, il montre la nécessité de cette détermination.
- 150- Ensuite, il détermine des principes propres et communs  
D'abord, il détermine des principes propres et communs  
D'abord, il distingue les principes des non-principes
- 151- D'abord, il montre quels sont les principes
- 152- Ensuite, il montre les convenances et différences entre principes et non-principes.
- 153- Ensuite, il distingue les principes entre eux  
D'abord, il distingue les principes propres des principes communs  
D'abord, il divise les principes propres et les principes communs
- 154- D'abord, il pose la division.
- 155- Ensuite, il illustre chaque sorte
- 156- Ensuite, il montre comment les principes susdits sont utilisés par la science démonstrative  
D'abord des principes communs, il suffit de les recevoir autant qu'ils concernent le genre sujet sur quoi porte la science.  
Ensuite, il montre de quelle façon les sciences démonstratives utilisent les principes propres
- 157- Ensuite il éclaire sur ce qui pourrait être un doute

## LEÇON 19

- 159- Ensuite, après avoir divisé les principes communs des principes propres, il distingue les principes communs entre eux.  
D'abord, il donne les distinctions des principes communs entre eux
- 160- D'abord, il distingue les conceptions communes de l'âme des pétitions ou suppositions  
- 162- Ensuite il distingue les pétitions et suppositions entre elles
- 163- Ensuite, il montre les différences entre définitions et suppositions à partir d'un certain genre de principes communs, avec deux raisons :  
D'abord, la première raison
- 165- Ensuite, la seconde raison
- 166- Ensuite, il exclut certaine erreur

## LEÇON 18

- 149- Ensuite, après avoir montré que la démonstration ne procède pas de principes communs, mais de principes propres, il détermine quels sont les principes propres et les principes communs  
D'abord, il montre la nécessité de cette détermination. Il est difficile de savoir si nous savons par des principes propres (ce qui seulement est vraiment savoir) ou par des non-propres. Beaucoup pensent savoir s'ils tiennent un syllogisme formé de principes vrais et premiers, mais cela n'est pas vrai. Il faut avant tout pour savoir, que les principes soient proches de ce qui doit être démontré (et l'on parle ici de premier comme plus haut d'extrême), ou qu'ils soient proches des premiers principes indémontrables.
- 150- Ensuite, il détermine des principes propres et communs  
D'abord, il détermine des principes propres et communs  
D'abord, il distingue les principes des non-principes
- 151- D'abord, il montre quels sont les principes. Dans chaque genre, les principes sont ceux qui sont vrais mais qu'on ne peut démontrer, qu'ils soient des principes premiers absolument, ou du moins, qu'ils ne soient pas à démontrer dans la science où ils sont pris comme principes. Il dit "vrais" à la différence des faux, qui ne sont démontrables en aucune science.
- 152- Ensuite, il montre les convenances et différences entre principes et non-principes. Les principes conviennent avec les non-principes en ce que pour chacun, il faut accepter et comme supposer ce que signifient et les premiers, c'est-à-dire les principes et ce qui en découle c'est-à-dire ce qui est assumé à partir des principes, car le "ce que c'est" appartient en propre à la science qui traite de la substance, à savoir la philosophie première d'où toutes les autres sciences reçoivent. Mais les principes diffèrent de ce qui en découle car des principes, il faut supposer qu'ils sont, tandis que des autres qui sont issus des principes, il faut démontrer "pourquoi" ils sont, comme en mathématiques, il faut supposer ce qu'est l'unité qui est principe, mais aussi ce qu'est un droit ou ce qu'est un triangle, qui ne sont pas principes mais passions. Mais que l'unité ou la grandeur soient, les mathématiques l'acceptent comme des principes, tandis qu'elles démontrent les autres qui découlent des principes ; elles démontrent le triangle équilatéral et l'angle droit, et encore que cette ligne est droite.
- 153- Ensuite, il distingue les principes entre eux  
D'abord, il distingue les principes propres des principes communs  
D'abord, il divise les principes propres et les principes communs
- 154- D'abord, il pose la division. Des principes utilisés dans la science démonstrative, certains sont propres à chaque science, d'autres communs. Comme cela peut sembler s'opposer à ce qu'on a dit qu'une science démonstrative ne procède pas de communs, il ajoute que les principes communs sont pris dans chaque science démonstrative "selon l'analogie", c'est-à-dire selon qu'ils sont proportionnés à cette science. Et il ajoute qu'il est utile de recevoir ce genre de principes dans les sciences autant qu'ils conviennent au genre sujet contenu sous cette science.
- 155- Ensuite, il illustre chaque sorte. Les principes propres sont comme la ligne ou le droit : la définition du sujet comme de la passion sont considérés comme les principes de la science ; sont principes communs : "si de choses égales, on ôte une part égale, les restes sont égaux", et autres conceptions communes de l'âme de ce genre.
- 156- Ensuite, il montre comment les principes susdits sont utilisés par la science démonstrative  
D'abord des principes communs, il suffit de les recevoir autant qu'ils concernent le genre sujet sur quoi porte la science. Ainsi ferait la géométrie si elle n'acceptait pas les principes communs susdits dans leur généralité, mais

seulement dans la grandeur, et l'arithmétique seulement dans les nombres. La géométrie pourrait aussi bien conclure en disant : "si de grandeurs égales, on ôte une grandeur égale, les grandeurs restantes sont égales", qu'en disant : "ôtée une chose égale de deux choses égales, les restes sont égaux", et il faut dire la même chose des nombres.

157-

Ensuite, il montre de quelle façon les sciences démonstratives utilisent les principes propres, en disant que les principes propres sont ceux qui sont supposés être dans la science, c'est-à-dire les sujets dont la science spéculé sur ce qui inhère en eux par soi, comme l'arithmétique considère l'unité et la géométrie les "signes", c'est-à-dire les points et les lignes, qui sont supposés être et être tels, c'est-à-dire qu'on suppose d'eux "pourquoi" ils sont, et "quels" ils sont. Mais des passions, les sciences susdites présupposent "ce que signifie" chacune, comme l'arithmétique suppose "ce qu'est" le pair et "ce qu'est" l'impair, ou ce qu'est un nombre carré ou cube et la géométrie suppose ce qu'est le rationnel dans la ligne, c'est-à-dire ce dont on peut raisonner à partir d'une ligne donnée, c'est-à-dire toute ligne commensurable avec une ligne donnée ; celle qui n'est pas commensurable est appelée irrationnelle ou (absurde). De même la géométrie suppose ce qu'est le réfléchi ou le courbe. Mais ces sciences susdites démontrent des passions susdites qu'elles sont, par les principes communs ou par ces principes qui sont démontrés par les principes communs et ce qu'on a dit de l'arithmétique ou de la géométrie dit s'entendre aussi de l'astrologie. Toute science démonstrative porte sur trois choses :

- 1° le genre sujet dont sont recherchées les passions par soi,
- 2° les "dignités" communes, d'où on démontre comme à partir de premiers
- 3° les passions dont chaque science reçoit ce qu'elles signifient

158-

Ensuite il éclaire sur ce qui pourrait être un doute. On a dit que les sciences supposent le "pourquoi" des principes, le "ce que c'est" des passions, et les deux du sujet ; donc quelqu'un peut penser qu'il doive être spécialement fait mention de tous, d'où, pour ôter ce doute, il ajoute que rien n'empêche que certaines sciences oublient l'un d'entre eux c'est-à-dire ne fasse pas mention expresse de prémisses, comme ne pas mentionner qu'on suppose exister le genre sujet, si son existence est évidente. Car l'existence de tous n'est pas également manifeste, comme celle du nombre comparée à celle du chaud et du froid, car l'une est proche de la raison, l'autre du sens. De même certaines sciences ne posent pas la signification de la passion par une mention expresse. Il n'est pas non plus nécessaire que la science fasse toujours mention des principes communs, car ils sont connus, néanmoins, les trois susdits sont à supposer par nature dans chaque science.

## LEÇON 19

159-

Ensuite, après avoir divisé les principes communs des principes propres, il distingue les principes communs entre eux.

D'abord, il donne les distinctions des principes communs entre eux

160-

D'abord, il distingue les conceptions communes de l'âme des pétitions ou suppositions. Les conceptions communes de l'âme ont quelque chose de commun avec les autres principes de démonstration, et quelque chose de propre :

- Commun car il est nécessaire qu'elles comme les autres principes soient vrais par soi.
- Propre car ces principes doivent non seulement être vrais par soi, mais aussi doivent faire voir qu'ils sont vrais par soi personne ne peut penser le contraire à leur sujet.

161-

Ce principe qui est reconnu non seulement être par soi, mais encore être nécessaire, à savoir la conception commune de l'âme ou "dignité", n'est ni pétition ni supposition. Pétition et supposition peuvent se confirmer par une raison extérieure, c'est-à-

dire par une argumentation. Mais une conception commune de l'âme est sans raison extérieure, car elle ne peut se prouver par une argumentation, mais relève de ce qui est dans l'âme, car elle est immédiatement connue par la lumière naturelle de la raison. Elle ne relève pas de raison extérieure puisque aucun syllogisme ne prouve ce genre de conception. Qu'elle ne soit pas connue par une raison extérieure mais de l'intérieur se prouve ainsi : on peut s'opposer à une raison extérieure en vérité ou en apparence, tandis qu'à une raison interne, on ne peut pas toujours objecter. Car rien n'est vrai au point qu'on ne puisse le nier verbalement. Même le principe le plus connu selon lequel "le même ne peut être et ne pas être" fut nié de bouche par certains. Cependant, certains principes sont si vrais que l'intelligence ne peut saisir leurs contraires, et donc on ne peut les nier d'une raison intérieure, mais seulement de l'extérieur par la voix ; ainsi sont les conceptions communes de l'âme.

- 162- Ensuite il distingue les pétitions et suppositions entre elles. Pétitions et suppositions ont quelque chose de commun et quelque chose de différent :
- Commun : bien que démontrables, elles sont prises par le démonstrateur sans démonstration, surtout parce qu'elles ne sont pas démontrables par sa science, mais par une autre, comme on l'a déjà dit. D'où elles sont comptées pour des principes immédiats, car le démonstrateur les utilise sans moyen parce qu'il n'a pas de moyen relevant de cette science.
  - Différent : est dite "supposition" la proposition probable pour l'apprenant à qui la démonstration est faite ; donc la supposition n'est pas dite absolument, mais par rapport à quelqu'un. Si celui-ci n'est ni de cet avis ni d'un avis contraire, le démonstrateur doit la lui demander, et on la dit "pétition". S'il est d'un avis contraire, alors, c'est une "question" dont il faut disputer entre eux. Mais est commun à chaque qu'elle est utilisée par le démonstrateur sans démontrer, alors qu'elle est démontrable
- 163- Ensuite, il montre les différences entre définitions et suppositions à partir d'un certain genre de principes communs, avec deux raisons : D'abord, la première raison : toute pétition ou supposition dit que quelque chose est ou n'est pas, tandis que les termes, c'est-à-dire les définitions, ne le disent pas. Les termes pris par soi ne sont ni suppositions ni pétitions. Mais pris dans une proposition, ils font une supposition, comme lorsqu'on dit que "l'homme est un animal rationnel mortel" ; mais les termes pris par soi ne sont qu'intelligibles et intelliger, comme entendre, n'est pas supposer. Mais est supposée l'existence de chaque proposition – c'est-à-dire celles dont l'existence induit la conclusion – dans le fait qu'elles sont telles, c'est-à-dire parce qu'elles sont prémisses.
- 164- Il exclut un doute : certains disent que les géomètres utilisent de fausses suppositions. Parlant par exemple d'une ligne d'un pied, alors qu'elle ne mesure pas un pied, ou d'une ligne tracée dans la poussière qu'ils prétendent droite alors qu'elle ne l'est pas. Mais lui dit que le géomètre ne suppose pas le faux pour lui-même, car la géométrie ne démontre rien au sujet du particulier, mais de l'universel, comme il a été dit ; or ces lignes sont quelque chose de particulier et il est clair que rien n'est démontré d'elles, ni à partir d'elles ; mais elles sont prises comme des exemples de l'universel permettant de comprendre ce qui est démontré, et d'où cela l'est.
- 165- Ensuite, la seconde raison : toute supposition ou pétition est dans le tout ou dans la partie, c'est-à-dire est proposition universelle ou particulière, mais la définition n'est dans aucun des deux, car rien en elle n'est prédiqué ni posé, ni universellement ni particulièrement ; donc ...
- 166- Ensuite, il exclut certaine erreur : il n'est pas nécessaire de poser les idées comme Platon. Il a été montré que les démonstrations portent sur l'universel et donc sur le perpétuel ; l'existence d'"espèces" ou d'"idées" ou de quoi que ce soit d'un au delà du multiple

n'est donc pas nécessaire à la démonstration, comme les platoniciens posèrent les mathématiques séparées comme les idées, pour pouvoir démontrer le perpétuel. Mais il doit y avoir une unité dans et de multiples s'il doit y avoir démonstration, car l'universel n'est rien d'autre que l'unité de multiples, et s'il n'y avait pas d'universel, il n'y aurait pas de moyen de démonstration, donc pas de démonstration. Et le moyen doit être universel car il doit être un et même de plusieurs prédiqués non équivoquement, mais selon la même notion, qui est la notion universelle. S'il était équivoque, il pourrait y avoir vice dans l'argumentation.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 20 à 22

## LEÇON 20

- 167- Ensuite, après que le philosophe a déterminé des principes propres et communs, il montre comment la démonstration se rapporte aux principes propres et communs  
D'abord, il montre comment la science démonstrative se rapporte aux principes communs  
D'abord, il montre comment se la démonstration se comporte envers les deux premiers parmi tous les principes communs (IV MPH)
- 168- D'abord, il montre comment se comporte la démonstration envers ce principe : " il n'arrive pas qu'on puisse affirmer et nier en même temps
- 169- Ensuite, comment les sciences démonstratives utilisent ce principe : "de toutes choses, il y a une affirmation ou une négation vraie"
- 170- Ensuite, comment la démonstration se comporte en général envers tous les principes communs  
D'abord, toutes les sciences communiquent dans les principes communs en ceci que toutes les utilisent comme ce à partir de quoi on démontre
- 171- Ensuite certaines sciences utilisent les principes communs autrement que susdit

## LEÇON 21

- 173- Ensuite, après avoir montré comment la science se rapporte aux principes communs, il montre comment la science démonstrative se rapporte aux principes propres  
D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations, des réponses et des disputes propres  
D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations propres
- 174- D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations propres
- 176- Ensuite quelles sont ces interrogations propres à chaque science.  
D'abord prises comme propositions d'où le démonstrateur démontre
- 177- Ensuite prises comme conclusions
- 178- Ensuite que dans chaque science, il y a des réponses et des disputes propres  
D'abord qu'il y a des réponses propres
- 179- Ensuite qu'il y a des disputes propres

## LEÇON 22

- 180- Ensuite, après avoir montré que dans chaque science, il y a des interrogations, des réponses et des discussions propres, il montre que dans chaque science il y a des erreurs et des ignorances propres
- 181- D'abord, il soulève trois questions
- 182- Ensuite il résout les questions susdites  
D'abord la première
- 183- Ensuite, la seconde
- 184- Ensuite, la troisième  
D'abord il montre que dans les sciences démonstratives, il n'y a pas de paralogisme dans le dit
- 185- Ensuite qu'il n'y a pas de paralogisme hors le dit  
D'abord, il montre comment porter une instance dans les sciences démonstratives
- 186- Ensuite, il montre qu'il ne peut y avoir de paralogisme hors du dit dans les démonstrations, à partir du sophisme du conséquent
- 187- D'abord, dans le paralogisme selon le conséquent, il arrive qu'on ne dise pas syllogistiquement
- 188- Ensuite, que selon ce mode de syllogisme, la erreur n'arrive pas dans les sciences démonstratives  
D'abord il manifeste que de ce mode de syllogiser ne suit pas toujours une erreur
- 189- Ensuite, dans les sciences démonstratives, ce genre de syllogisme peut arriver sans erreur  
D'abord, selon le précédent mode, l'erreur vient de ce que n'est pas convertible le conséquent qu'on croyait tel
- 190- Ensuite, il pose la seconde raison
- 191- Ensuite, la troisième raison

## LEÇON 20

167- Ensuite, après que le philosophe a déterminé des principes propres et communs, il montre comment la démonstration se rapporte aux principes propres et communs

D'abord, il montre comment la science démonstrative se rapporte aux principes communs

D'abord, il montre comment se la démonstration se comporte envers les deux premiers parmi tous les principes communs (IV MPH)

- 168- D'abord, il montre comment se comporte la démonstration envers ce principe : " il n'arrive pas qu'on puisse affirmer et nier en même temps". Aucune démonstration n'utilise ce principe : "il n'arrive pas d'affirmer et de nier en même temps". Si on devait l'utiliser pour démontrer une conclusion, ce serait en affirmant et non-niant le premier, c'est-à-dire le grand extrême, du moyen, car si on acceptait l'affirmation et la négation du côté du moyen, il serait indifférent d'être ainsi ou autrement, et il en est de même du troisième, c'est-à-dire du petit extrême, en comparaison du moyen. Autrement dit, si "animal" est premier, "homme" moyen et "Callias" troisième, si on veut utiliser le principe en question dans une démonstration, il faudrait argumenter ainsi : tout homme est animal et n'est pas non-animal, or Callias est homme, donc Callias est animal et n'est pas non-animal. Mais en disant "tout homme est animal" cela ne change pas que soit aussi vrai de dire que "le non homme est animal" ou que cela ne soit pas vrai. De même dans la conclusion cela ne change pas, du fait que "Callias est animal", que le non-Callias soit animal ou soit non-animal, car le premier ne se dit pas que du moyen mais aussi de quelque chose d'autre, différent du moyen, signifié par la négation du moyen, en raison de ce que le premier se dit parfois de plus que le moyen, comme l'animal de plus que de l'homme comme du cheval qui est non-homme. Si on prend un moyen même et non-même, c'est-à-dire affirmatif et négatif, comme en disant : homme et non-homme sont animal, cela n'amène rien à la conclusion. En prenant affirmation et négation du côté du grand extrême, cela change pour la conclusion et même la vérité des prémisses. Si l'homme était non-animal, il ne serait pas vrai qu'il soit animal, et il ne s'ensuivrait pas que Callias soit animal. Cependant rien de plus ne serait certifié en disant "l'homme est animal et n'est pas non-animal" qu'en disant seulement : "l'homme est animal". Les deux donnent la même chose à comprendre. Il est ainsi manifeste que la démonstration n'utilise ce principe : "affirmation et négation ne sont pas vraies ensemble", ni du côté du prédicat ni du côté du sujet.
- 169- Ensuite, comment les sciences démonstratives utilisent ce principe : "de toutes choses, il y a une affirmation ou une négation vraie". Ce principe est utilisé par la démonstration qui conduit à l'impossible. Par cette démonstration, on prouve que quelque chose est vrai parce que l'opposé est faux, ce qui ne se pourrait si chacun des deux opposés pouvaient être faux. Mais cette démonstration n'utilise pas toujours ce principe car parfois, l'opposé qui est montré être faux n'est pas la négation, mais un contraire immédiat, comme si on montrait qu'un nombre est pair parce qu'il est faux qu'il soit impair par réduction à l'impossible, et ce principe n'est pas utilisé universellement, c'est-à-dire dans son universalité en termes d'être et de non-être, mais en tant que cela suffit à un genre donné. On veut parler de ce genre à propos duquel portent les démonstrations, comme en géométrie, on prend droit et non-droit pour montrer qu'une ligne est droite parce qu'il est faux qu'elle soit non-droite par réduction à l'impossible.
- 170- Ensuite, comment la démonstration se comporte en général envers tous les principes communs  
D'abord, toutes les sciences communiquent dans les principes communs en ceci que toutes les utilisent comme ce à partir de quoi on démontre. Elles les utilisent comme des principes, et non comme ce dont on démontre quelque chose, c'est-à-dire le sujet, ni comme ce qui est démontré, c'est-à-dire la conclusion.
- 171- Ensuite certaines sciences utilisent les principes communs autrement que susdit. La dialectique porte sur les communs, et une autre science porte également sur les communs, à savoir la philosophie première dont le sujet est l'être et qui considère ce qui suit l'être en tant que passions propres de l'être. C'est pour des raisons différentes que la dialectique, la logique et la philosophie première portent sur les communs. La philosophie première le fait car sa considération porte sur les choses communes elles-mêmes, c'est-à-dire l'être, ses parties et ses passions. Et parce que la raison a affaire au sujet de tout ce qui est dans les choses, la logique porte sur les opérations de la raison ; la logique porte aussi sur ce qui est commun à toutes choses, c'est-à-dire les intentions de raison qui se rapportent à toutes choses, mais pas en sorte que la logique porte sur les choses

communes comme sujet. La logique considère comme sujet le syllogisme, l'énonciation, le prédicat etc. La part de la logique qui est démonstrative, même si son enseignement porte sur les intentions communes, cependant, l'usage de la science démonstrative ne consiste pas à procéder de ces intentions communes pour montrer quelque chose à propos des choses qui sont les sujets d'autres sciences. Mais c'est ce que fait le dialecticien en argumentant à partir d'intentions communes pour montrer quelque chose des choses sujets d'autres sciences, qu'elles leur soient propres ou communes, mais surtout communes : ainsi : la haine est dans le concupiscible, comme l'amour, car les contraires reposent en un même sujet. La dialectique porte sur les communs non seulement parce qu'elle traite des intentions communes de la raison, ce qui est commun à toute la logique, mais aussi parce qu'elle argumente sur les communs des choses. Mais toute science qui argumente sur les communs des choses doit argumenter sur les principes communs, car la vérité des principes communs est manifestée par la connaissance des termes communs, comme être et non-être, tout et partie, etc. Et il dit expressément "si quelque science tient à montrer les communs", car la philosophie première ne démontre pas les principes communs qui sont indémontrables dans l'absolu. Mais certains ont erré à tenter de les démontrer (IV MPH) ou bien, ne pouvant les démontrer absolument, il a tenté de les montrer selon le mode qui est possible, en contredisant ceux qui les nient, à partir de ce que ceux-ci doivent concéder et non de ce qui est plus connu.

- 172- La philosophie première ne démontre pas seulement ainsi, mais montre aussi quelque chose d'eux comme d'un sujet, comme "il est impossible de concevoir mentalement leur opposé" (IV MPH). Dialectique et philosophie première discutent sur les principes communs, mais différemment. La dialectique ne procède pas de principes démonstratifs et ne se limite pas à une seule partie de la contradiction mais considère les deux, (car les deux peuvent être reçues parce que probables ou issues de plus probables, domaine du dialecticien), et c'est pourquoi il interroge. Mais le démonstrateur n'interroge pas, car il ne se tourne pas vers les opposés et cette différence entre les deux est posée dans le livre du syllogisme (I AN). Donc la philosophie première procède envers les communs par mode de démonstration, et non par mode de dispute dialectique.

## LEÇON 21

- 173- Ensuite, après avoir montré comment la science se rapporte aux principes communs, il montre comment la science démonstrative se rapporte aux principes propres  
D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations, des réponses et des disputes propres  
D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations propres
- 174- D'abord que dans chaque science, il y a des interrogations propres. L'interrogation syllogistique est substantiellement même que la proposition qui prend une partie de la contradiction, bien qu'elle diffère dans la manière d'être proférée (ce qui est répondu à une interrogation est pris comme proposition dans un syllogisme) ; or dans chaque science, il y a des propositions propres d'où se font les syllogismes, car il a été montré que chaque science procède de principes propres ; donc dans chaque science, il y a des interrogations propres. Donc ce n'est pas n'importe quelle interrogation qui est géométrique ou médicale, etc.
- 175- Mais l'interrogation en sciences démonstratives est autre qu'en dialectique. En dialectique, on interroge non seulement sur les conclusions, mais aussi sur les prémisses, sur lesquelles le démonstrateur n'interroge pas, mais les prend quasiment comme connues par soi, ou prouvées par de tels principes, tandis qu'il interroge seulement sur les conclusions. Mais quand il les a démontrées, il s'en sert comme propositions pour démontrer d'autres conclusions.
- 176- Ensuite quelles sont ces interrogations propres à chaque science.  
D'abord prises comme propositions d'où le démonstrateur démontre. Les interrogations géométriques sont à l'origine de ce qu'est démontré quelque chose relevant de la géométrie ou à partir des principes de cette même géométrie, comme ce à partir de quoi est démontré quelque chose en science spéculative, c'est-à-dire en perspective, qui procède des principes de la géométrie. Et ce qui est dit de la géométrie doit s'entendre des autres sciences, car la proposition ou l'interrogation est dite propre à une science de ce qu'elle démontre ou dans cette science, ou dans une science qui lui est subalternée.

- 177- Ensuite prises comme conclusions. Il fait connaître l'interrogation en géométrie dans la mesure où elle est conclusion de l'interrogation en géométrie. Il faut poser la raison, c'est-à-dire en démontrant sa vérité à partir de principes géométriques et des conclusions qui ont été démontrées à partir de ces principes, car la raison de démonstration géométrique ne vient pas toujours des premiers principes de la géométrie, mais parfois de conclusions issues des premiers principes. De l'interrogation qui est toujours une conclusion dans les sciences démonstratives, on peut rendre raison dans la même science, mais la raison des principes ne peut être donnée par le géomètre en tant que géomètre, et de même dans les autres sciences. Car aucune science ne prouve ses principes, comme il a été montré. Et il dit "en tant que géomètre", car il arrive dans certaines sciences de prouver ses principes en tant que cette science assume les principes d'une autre science, comme la géométrie prouve ses principes en assumant la forme de la philosophie première, c'est-à-dire la métaphysique.
- 178- Ensuite que dans chaque science, il y a des réponses et des disputes propres  
D'abord qu'il y a des réponses propres. N'importe quelle science ne pose pas n'importe quelle question, et n'a pas à répondre à n'importe quelle question, mais seulement à celle qui relève proprement de cette science, car de la même science relèvent l'interrogation et la réponse.
- 179- Ensuite qu'il y a des disputes propres. Puisque des questions et des réponses constituent des disputes, il y a dans chaque science des disputes propres. Si le géomètre dispute avec le géomètre en tant que tel, c'est-à-dire de ce qui relève de la géométrie, il est clair que la dispute se déroule bien si non seulement la dispute porte sur ce qui relève de la géométrie, mais procède de principes géométriques. Mais si la dispute en géométrie ne se faisait pas ainsi, elle ne se déroulerait pas bien et si quelqu'un dispute avec un géomètre de non-géométrique, il n'argumente pas, c'est-à-dire ne convainc que par accident, comme si une dispute porte sur la musique et qu'il se trouve que le géomètre soit accidentellement musicien. Donc ce n'est pas plus au non géomètre de disputer de géométrie, car il ne pourrait juger par les principes de cette science s'il dispute bien ou mal, et ainsi dans les autres sciences.

## LEÇON 22

- 180- Ensuite, après avoir montré que dans chaque science, il y a des interrogations, des réponses et des discussions propres, il montre que dans chaque science il y a des erreurs et des ignorances propres
- 181- D'abord, il soulève trois questions :
- 1° comme il y a des interrogations géométriques, n'y en a-t-il pas de non-géométriques ? Et ce qu'on cherche en géométrie, ne peut on pas le chercher dans n'importe quelle autre science ?
  - 2° les interrogations qui sont selon l'ignorance inhérente à chaque science peuvent elles dites propres à la géométrie ou à une autre science, car on appelle interrogation selon l'ignorance dans une science quand on interroge sur ce qui est contre la vérité de cette science
  - 3° dans chaque science, il arrive des erreurs par quelque syllogisme, qu'on appelle selon l'ignorance
- Une erreur dans un syllogisme peut arriver de deux façons : on pêche soit dans la matière, en procédant de principes faux, soit dans la forme, en ne donnant pas la bonne figure selon le bon mode. Il y a une différence entre les deux : celui qui pêche dans la matière fait un syllogisme, s'il respecte tout ce qui appartient à la forme. Mais celui qui pêche dans la forme ne syllogise pas, mais paralogise, c'est-à-dire syllogise en apparence. La dialectique connaît les deux modes d'erreurs et Aristote fait (Top I) la distinction entre le litigieux, qui est un syllogisme et le défectueux, qui est un syllogisme pêchant par la forme et n'est syllogisme qu'en apparence. La question est donc si le syllogisme d'ignorance qui se produit dans les sciences démonstratives procède de l'opposé de la science, c'est-à-dire procédant de principes faux, ou est un paralogisme, pêchant par la forme, qui n'est syllogisme qu'en apparence

- 182- Ensuite il résout les questions susdites  
D'abord la première : l'interrogation totalement non-géométrique est celle qui se fait entièrement par un autre art, comme la musique. Comme si en géométrie, on demandait si le ton pouvait se diviser en deux demi-tons égaux. Une telle interrogation est totalement non-géométrique car elle provient de sujets qui n'appartiennent nullement à la géométrie.
- 183- Ensuite, la seconde : l'interrogation de géométrie, c'est-à-dire de sujets relevant de la géométrie, quand elle interroge sur quelque chose qui est contre la vérité de la géométrie (comme de demander si des parallèles peuvent se rejoindre c'est-à-dire des droites équidistantes peuvent se croiser) est en un sens géométrique et en un autre non. Comme "arythmé", c'est-à-dire sans rythme ou sans son, a deux sens : soit n'avoir aucun son, comme de la laine, soit avoir un sens défectueux comme une cloche qui ne sonne pas bien, de même, interrogation non-géométrique a deux sens : 1° Ce qui est absolument non-géométrique comme n'ayant rien de géométrie, comme la question susdite sur la musique, 2° Ce qui est défectueux en géométrie car c'est contraire à la vérité géométrique. Cette interrogation sur le concours de droites équidistantes n'est non géométrique selon premier mode, puisqu'elle porte sur des choses géométriques, mais selon le second mode car elle erre sur ce qui est géométrique et cette ignorance qui réside dans le mauvais usage de principes géométriques est contraire à la vérité en géométrie.
- 184- Ensuite, la troisième  
D'abord il montre que dans les sciences démonstratives, il n'y a pas de paralogisme dans le dit. Comme selon six lieux sophistiques, se fait le paralogisme dans le dit, il prend ici l'un d'entre eux, à savoir celui selon l'équivoque. Il montre qu'un tel paralogisme ne peut se produire dans les sciences démonstratives. Il dit qu'en doctrine, il n'y a pas de paralogisme, c'est-à-dire de syllogisme péchant selon la forme, comme en dialectique. Dans les sciences démonstratives, le moyen doit toujours être deux fois le même, c'est-à-dire comparé aux deux extrêmes, car l'extrémité majeure doit être universellement prédiquée du moyen, et le moyen à son tour universellement de la mineure. Aussi, à ce qui est prédiqué n'est pas ajouté "tous", c'est-à-dire que le signe de l'universalité n'est pas apposé au prédicat. Dans le sophisme de l'équivoque, le moyen est le même selon la voix, mais pas selon la chose et tant qu'il est proposé dans la voix, il demeure caché, mais s'il est montré aux sens, il ne peut y avoir d'erreur, comme le mot "cercle" se dit équivoquement de la figure et du poème. Dans les raisonnements, c'est-à-dire dans les argumentations, cela est caché, et il peut arriver des erreurs, comme si on disait que tout cercle est une figure, or le poème d'Homère est un cercle, donc c'est une figure. Mais si on décrit aux sens le cercle, il ne peut y avoir d'erreur car il est manifeste qu'un chant ne peut être un cercle. De même que cette erreur a été exclue par le fait que le moyen a été démontré aux sens, ainsi elle est exclue dans la science démonstrative par le fait que le moyen est démontré à l'intelligence. Lorsque quelque chose est défini, il se comporte envers l'intelligence comme ce qui est décrit sensiblement envers la vue ; donc les définis dans les sciences démonstratives sont ce qui est vu dans l'intellect. Dans les démonstrations, on procède toujours des définitions d'où il ne peut y avoir d'erreurs selon le sophisme de l'équivoque et encore moins selon les autres sophismes dans le dit.
- 185- Ensuite qu'il n'y a pas de paralogisme hors le dit : ce genre de paralogisme se réfute souvent par une instance montrant le défaut dans la forme du syllogisme  
D'abord, il montre comment porter une instance dans les sciences démonstratives. Il ne faut pas dans les démonstrations porter une instance envers le paralogisme par une proposition inductive, c'est-à-dire particulière, car l'induction procède du particulier comme le syllogisme de l'universel. La démonstration prend ses propositions parmi ce qui est dans plusieurs car sinon, elle ne pourrait être dans tous. Mais le syllogisme démonstratif doit procéder d'universels, donc l'instance doit être universelle dans les sciences démonstratives, car proposition et instance sont semblables. Aussi bien en dialectique qu'en démonstration, ce qui est pris comme instance est ensuite pris comme proposition dans le syllogisme contre ce qui est proposé.

- 186- Ensuite, il montre qu'il ne peut y avoir de paralogisme hors du dit dans les démonstrations, à partir du sophisme du conséquent. Comme il a montré auparavant qu'il n'y a pas de paralogisme dans le dit dans les sciences démonstratives, en le montrant d'un d'entre eux, à savoir du paralogisme selon la fausseté de l'équivoque, de même, il montre ici que dans les sciences démonstratives, il n'y a pas de paralogisme hors du dit, en le montrant de l'un d'entre eux, qui survient de l'erreur du conséquent. Il est en effet évident que selon les autres faussetés hors du dit, il ne peut y avoir de paralogisme dans les sciences démonstratives. Ni selon l'accident, puisque les démonstrations procèdent de ce qui est par soi, ni relativement ou absolument, puisque ce qui est pris dans les démonstrations est universel et perpétuel, et non relatif.
- 187- D'abord, dans le paralogisme selon le conséquent, il arrive qu'on ne dise pas syllogistiquement, c'est-à-dire de ne pas servir la bonne forme syllogistique du fait qu'on prend l'inhérence pour les deux cas, c'est-à-dire que le moyen est affirmé comme prédicat de chaque extrême, ce qui est syllogiser en seconde figure à partir de deux propositions affirmatives. Ce qui crée le sophisme du conséquent, comme fit un certain Caenée pour montrer que le feu se multiplie géométriquement, c'est-à-dire qu'une plus grande quantité de feu s'engendre que celle du corps d'où provient ce feu, car le feu est un corps très rare et s'engendre par raréfaction des autres corps ; la matière des corps antérieurs doit donc être plus étendue lorsqu'ils assument la forme de feu. Et pour prouver cela, il utilise ce syllogisme : ce qui s'engendre géométriquement s'engendre très rapidement ; or le feu s'engendre très rapidement, donc le feu s'engendre géométriquement.
- 188- Ensuite, que selon ce mode de syllogisme, la erreur n'arrive pas dans les sciences démonstratives  
D'abord il manifeste que de ce mode de syllogiser ne suit pas toujours une erreur. Parfois, selon le mode susdit d'argumenter, on ne peut syllogiser à partir de ce qui a été accepté, lorsque les termes ne sont pas convertibles. Il ne suit pas de ce que tout homme est animal que tout ce qui est animal soit homme. Parfois, on le peut, lorsque les termes sont convertibles. Si l'homme est un animal rationnel mortel, à l'inverse si c'est un animal rationnel mortel, c'est un homme, mais sans apparence syllogistique, car la forme adéquate n'est pas desservie.
- 189- Ensuite, dans les sciences démonstratives, ce genre de syllogisme peut arriver sans erreur  
D'abord, selon le précédent mode, l'erreur vient de ce que n'est pas convertible le conséquent qu'on croyait tel. Mais si la conclusion est vraie ainsi que les prémisses, alors, en convertissant, il n'y aura pas d'erreur, comme en disant de Socrate : "Socrate est un homme, donc Socrate est un animal", il ne s'ensuit aucune erreur si en convertissant, on argumente ainsi : "il est un animal, donc il est un homme". Mais si une prémisse est fautive, alors que la conclusion reste vraie, la conversion entraîne l'erreur, comme en disant : "si un âne étant homme est animal, alors, étant animal, il est homme". Si donc il est impossible de montrer le vrai à partir du faux, et que le vrai doit toujours être montré par le vrai, alors, il est facile de réduire la conclusion en ses principes sans erreur, car aucune erreur ne provient de ce qu'on infère une prémisse à partir de la conclusion. Avec une telle supposition, conclusion et prémisses se convertissent nécessairement en vérité. De même que les prémisses étant vraies, la conclusion est vraie, de même l'inverse : posons A de façon que je sois certain qu'il s'ensuit que B soit vrai, alors comme les deux sont vrais, je pourrais inférer A de B. Il y a donc une raison pour n'avoir pas

d'erreur par le sophisme du conséquent dans les démonstrations, car il est impossible de syllogiser le vrai de faux, comme on l'a montré.

190-

Ensuite, il pose la seconde raison : dans les termes convertibles, il n'y a pas d'erreur selon ce sophisme car le conséquent est convertible. Les objets mathématiques, c'est-à-dire de sciences démonstratives, sont le plus souvent convertibles car ils ne prennent pas pour moyen un prédicat par accident, mais seulement des définitions qui sont principes de démonstration ; en cela diffère le dialogue, c'est-à-dire le syllogisme dialectique, qui prend souvent des accidents.

191-

Ensuite, la troisième raison : dans les démonstrations, il y a des principes déterminés d'où on procède aux conclusions, donc à partir des conclusions, on peut revenir aux principes, comme du déterminé au déterminé. Que les démonstrations procèdent de principes déterminés parait de ceci : les démonstrations n'augmentent pas par les moyens, c'est-à-dire qu'on ne prend pas plusieurs moyens pour démontrer une seule conclusion, du moins dans les démonstrations "en raison de ce qu'est", dont nous parlons actuellement. Un seul effet ne peut provenir que d'une seule cause propre en raison de laquelle il est. Mais bien qu'elles ne se multiplient pas par les moyens de démonstration, elles peuvent augmenter par deux autres modes : 1° En "post assumant", c'est-à-dire en assumant un moyen sous un autre moyen, comme si sous A, on assume B, et sous B, C, et sous C, D, etc., comme avoir trois angles se prouve du triangle par le fait qu'il est une figure ayant un angle extrinsèque égal aux deux angles intrinsèques qui lui sont opposés, et de l'isocèle du fait qu'il est un triangle. 2° les démonstrations se multiplient latéralement, comme si A se prouve de C et de E, c'est-à-dire "toute valeur numérique est finie ou infinie," et A consiste en "être fini ou infini". Mais l'impair est une valeur numérique, et "valeur numérique" est B, mais impair est posé comme C, donc A est prédiqué de C, c'est-à-dire que l'impair est une valeur finie ou infinie. Et l'on peut conclure de même pour le pair (E) par le même moyen. Mais on peut aussi introduire autrement ce passage : dans les sciences démonstratives, on prend la définition pour moyen or pour une chose, il y a une seule définition, d'où la démonstration n'augmente pas par le moyen.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 23 à 25

### LEÇON 23

- 192- Ensuite, après avoir déterminé de la démonstration "en raison de ce qu'est", il montre la différence avec la démonstration "du fait de quoi"  
D'abord, il montre la différence entre les deux dans la même science
- 193- D'abord, il montre une double différence entre les deux modes de démontrer dans la même science
- 196- Ensuite il manifeste les différences par des exemples  
D'abord il pose des exemples de démonstrations "du fait de quoi" qui est par l'effet  
D'abord il pose des exemples de syllogismes qui se font par l'effet convertible  
D'abord un premier exemple
- 197- D'abord il pose l'exemple de démonstration "du fait de" qui est par l'effet
- 198- Ensuite, il montre comment la démonstration "du fait de quoi" peut se convertir en "en raison de ce qu'est"
- 199- Ensuite, un second exemple qui montre la même chose, c'est-à-dire une démonstration faisant savoir le fait
- 200- Ensuite des exemples de syllogismes par effet non convertible

### LEÇON 24

- 201- Ensuite, après avoir manifesté comment on démontre "du fait de quoi" par l'effet, à l'aide d'exemples, le philosophe traite ici de la démonstration "du fait de quoi" par des causes non-immédiates, après avoir montré celle par l'effet immédiat.  
D'abord, il manifeste son propos.
- 202- D'abord, il donne son intention
- 203- Ensuite, il manifeste son intention par un exemple
- 204- Ensuite, il ordonne son exemple sous forme syllogistique
- 205- Ensuite, il montre comment dans ces démonstrations, le moyen se comporte envers la conclusion
- 206- Ensuite, il épilogue

### LEÇON 25

- 207- Ensuite, après avoir montré comment la démonstration "du fait de quoi" diffère de celle "en raison de ce qu'est" dans la même science, le philosophe montre la différence dans des sciences diverses.  
D'abord, il donne son intention : pour une autre raison que plus haut, le "en raison de ce qu'est" diffère aussi du "du fait de quoi" en raison de ce qu'il est considéré dans des sciences diverses, c'est-à-dire qu'à une science revient de connaître le "en raison de ce qu'est" et à l'autre de connaître le "du fait de quoi".
- 208- Ensuite, il manifeste son propos  
D'abord, il manifeste son propos dans les sciences dont l'une est sous l'autre  
D'abord il montre le rapport mutuel entre des sciences dont l'une est sous l'autre, dont l'une possède le "en raison de ce qu'est", et l'autre le "du fait de quoi"  
D'abord, il montre leur rapport mutuel selon l'ordre.
- 209- Ensuite leur rapport selon la convenance
- 210- Ensuite les rapports des sciences subalternées dont l'une possède le "du fait de quoi" et l'autre le "en raison de ce qu'est"  
D'abord, il montre comment les sciences qui contiennent d'autres sous elles, ont à dire le "en raison de ce qu'est".
- 211- Ensuite, comment les sciences contenues sous d'autres c'est-à-dire subalternées, disent le "en raison de ce qu'est" au regard de sciences autres que les subalternantes
- 212- Ensuite, comment le "du fait de quoi" et le "en raison de ce qu'est" diffèrent dans des sciences dont l'une n'est pas sous l'autre

## LEÇON 23

192- Ensuite, après avoir déterminé de la démonstration "en raison de ce qu'est", il montre la différence avec la démonstration "du fait de quoi"

D'abord, il montre la différence entre les deux dans la même science

193- D'abord, il montre une double différence entre les deux modes de démontrer dans la même science. Il a été dit plus haut que la démonstration est un syllogisme qui fait savoir et que la démonstration procède des causes des choses et de ce qui est premier et immédiat, ce qu'il faut comprendre de la démonstration "en raison de ce qu'est". Mais il est différent de savoir du fait de quoi quelque chose est ainsi et en raison de quoi elle est ainsi, et comme la démonstration est un syllogisme qui fait savoir, il faut que la démonstration faisant savoir le fait soit différente de celle faisant savoir la raison. Différence qu'il faut d'abord voir dans la même science puis dans des sciences diverses.

194- Dans une même science, les deux modes susdits diffèrent de deux façons, selon les deux caractéristiques de la démonstration absolue qui fait connaître le "en raison de ce qu'est", c'est-à-dire qu'elle soit à partir de la cause, et qu'elle soit immédiate.

1° Savoir "du fait de quoi" diffère du "en raison de ce qu'est" car savoir du fait de quoi se produit si le syllogisme démonstratif ne se fait pas par un non-médiat, c'est-à-dire par un immédiat, mais par des intermédiaires. Ainsi n'est pas prise la première cause, alors que la science qui est "en raison de ce qu'est", se fait par la première cause, et ainsi, il n'y a pas de science en raison de ce qu'est.

195- 2° Savoir "du fait de" arrive quand le syllogisme n'est pas par intermédiaires, mais par immédiats, mais ne se fait pas par la cause. Il se fait par conversion, c'est-à-dire par l'effet convertible et immédiat. Cette démonstration se fait par le plus connu de nous, sinon elle ne ferait pas savoir. Nous ne pouvons parvenir à la connaissance de l'inconnu que par quelque chose de mieux connu ; or rien n'empêche que de deux termes qui se prédisent équivalamment c'est-à-dire convertibles, dont l'un est la cause et l'autre l'effet, le plus connu soit parfois non pas la cause, mais plutôt l'effet, car l'effet est parfois plus connu que la cause par rapport à nous et selon le sens bien que la cause soit toujours plus connue dans l'absolu et selon la nature ; donc par l'effet plus connu que la cause, peut se faire une démonstration sans faire connaître le "en raison de ce qu'est", mais seulement le "du fait de quoi".

196- Ensuite il manifeste les différences par des exemples

D'abord il pose des exemples de démonstrations "du fait de quoi" qui est par l'effet

D'abord il pose des exemples de syllogismes qui se font par l'effet convertible

D'abord un premier exemple

197- D'abord il pose l'exemple de démonstration "du fait de" qui est par l'effet. La démonstration "du fait de quoi" par l'effet est comme si quelqu'un concluait que les planètes sont proches parce qu'elles ne scintillent pas. Ce n'est pas que de ne pas scintiller soit la cause que la planète soit proche, mais l'inverse : la raison pour laquelle les planètes ne scintillent pas c'est qu'elles sont proches, car les étoiles fixes scintillent car la vue est éblouie par leur considération, du fait de leur distance. On formera donc un tel syllogisme : tout ce qui est non-scintillant est proche, or les planètes sont non-scintillantes, donc elles sont proches. Planète est placée en C c'est-à-dire prise comme extrême mineure, ne pas scintiller est placé en B c'est-à-dire comme moyen terme, et être proche est placé en A, c'est-à-dire en extrême majeur ; donc est vraie cette proposition tout C est B car les planètes ne scintillent pas. Est vraie aussi que tout B est A, car toute étoile non-scintillante est proche, mais il faut que la vérité de cette proposition soit acquise par induction ou par sensation, car l'effet est plus connu du sens que la cause ; donc il s'ensuit la conclusion que tout C est A, et est ainsi démontré que toutes les planètes ou les étoiles erratiques sont proches. Ici, par conséquent, le syllogisme n'est pas "en raison de ce qu'est", mais "du fait de quoi". Ce n'est en effet pas en raison de ce qu'elles ne scintillent pas que les planètes sont proches, mais en raison de ce qu'elles sont proches qu'elles ne scintillent pas.

- 198- Ensuite, il montre comment la démonstration "du fait de quoi" peut se convertir en "en raison de ce qu'est". Il arrive que l'on puisse alternativement démontrer l'un par l'autre, c'est-à-dire que du fait d'être proche, on démontre le non-scintillement, et il y a ainsi une démonstration "en raison de ce qu'est". En posant C "étoiles erratiques" comme petit extrême, B "être proche" comme moyen terme alors qu'il était avant grand extrême, et A "non-scintillant" comme grand extrême, alors qu'il était moyen terme, B est donc en C, car toute planète est proche, et A est en B car toute planète qui est proche ne scintille pas ; d'où il suit que A est en C, c'est-à-dire que toutes les planètes sont non-scintillantes et il y a ainsi un syllogisme "en raison de ce qu'est", car est prise la cause première et immédiate.
- 199- Ensuite, un second exemple qui montre la même chose, c'est-à-dire une démonstration faisant savoir le fait, en démontrant que la lune est ronde par ses changements de phases, c'est-à-dire par le fait que chaque mois, elle grossit et diminue. On argumente ainsi : tout ce qui augmente ainsi circulairement est circulaire, or la lune augmente ainsi, donc elle est circulaire. Ainsi est fait un syllogisme démontrant "du fait de", mais par conversion, en posant le moyen est fait un syllogisme "en raison de", c'est-à-dire si "circulaire" est posé comme moyen terme et "augmentation" comme grand extrême, car la lune n'est pas circulaire du fait qu'elle augmente, mais c'est parce qu'elle est circulaire qu'elle a une telle augmentation ; donc "lune" est C, c'est-à-dire petit extrême, "augmentation" est B, c'est-à-dire moyen terme, "circulaire" A, c'est-à-dire grand extrême et cela doit s'entendre du syllogisme "du fait de", le syllogisme "en raison de" étant l'inverse.
- 200- Ensuite des exemples de syllogismes par effet non convertible. Dans ces syllogismes où le moyen n'est pas convertible avec les extrêmes et reçu comme mieux connu de nous c'est-à-dire en tenant lieu de moyen qui n'est pas cause mais effet, il y a démonstration "du fait de", mais non "en raison de". Et si un tel moyen est convertible avec le grand, et dépasse le petit, le syllogisme est convenable, comme de prouver que Vénus qu'elle est proche, parce qu'elle ne scintille pas. Si à l'inverse, le petit est plus étendu que le moyen assumé, le syllogisme ne serait pas convenable, on ne peut conclure universellement de l'étoile qu'elle est proche, parce qu'elle ne scintille pas. En comparaison avec le grand, c'est l'inverse, si le moyen est dans moins que le grand, le syllogisme est convenable, comme être mû d'un mouvement d'approche prouve que l'on a une âme sensible. Mais si il est dans plus que le grand, le syllogisme n'est pas convenable, car de l'effet qui peut procéder de plusieurs causes, on ne peut conclure à une seule, comme on ne peut conclure que quelqu'un a la fièvre du fait de l'excitation de son pouls.

## LEÇON 24

- 201- Ensuite, après avoir manifesté comment on démontre "du fait de quoi" par l'effet, à l'aide d'exemples, le philosophe traite ici de la démonstration "du fait de quoi" par des causes non-immédiates, après avoir montré celle par l'effet immédiat.  
D'abord, il manifeste son propos.
- 202- D'abord, il donne son intention. Il y a démonstration "du fait de quoi" et non "en raison de ce qu'est", non seulement pour ce qui est prouvé par l'effet, mais aussi là où le moyen est posé de l'extérieur. Le moyen est posé de l'extérieur quand il est divers du grand terme, comme dans le syllogisme négatif, ou le moyen est dit extérieur quand il est hors du genre, comme plus commun et ne se convertit pas avec le majeur. Qu'avec un tel moyen on ne puisse pas démontrer "en raison de ce qu'est", il le prouve par le fait que la démonstration "en raison de ce qu'est" est faite par la cause ; or un tel moyen n'est pas cause à proprement parler.
- 203- Ensuite, il manifeste son intention par un exemple. Si quelqu'un veut prouver que le mur ne respire pas parce qu'il n'est pas un animal, il ne démontre pas "en raison de" et n'a pas la cause. Car, si n'être pas animal était la cause de ne pas respirer, il faudrait qu'être animal soit la cause de la respiration, ce qui est faux : nombreux sont les animaux qui ne respirent pas. Il faut en effet que si

la négation soit cause de la négation, l'affirmation soit cause de l'affirmation, comme si être anormalement chaud et froid est cause de dégradation de la santé, alors être en température normale est cause de l'amélioration de la santé. Et à l'inverse, si l'affirmation est cause de l'affirmation, alors la négation est cause de la négation. Dans l'exemple susdit, ce n'est pas le cas, car l'affirmation n'est pas cause de l'affirmation, car tout ce qui est animal ne respire pas.

204- Ensuite, il ordonne son exemple sous forme syllogistique. Il doit se faire en seconde figure. Car en première figure, quand la conclusion est négative, la majeure ne peut être affirmative, ce que comporte l'exemple susdit, car "respirer" qui est le terme majeur, doit être associé à "animal", qui est moyen terme, selon l'affirmation, mais "le mur", qui est le terme mineur, doit être associé à "animal", qui est moyen, selon la négation ; donc la majeure doit être affirmative et la mineure négative, ce qui ne se fait jamais en première figure, mais seulement en seconde. Prenons "animal" pour A, c'est-à-dire pour moyen terme, "respirer" pour B, c'est-à-dire pour grand extrême et "mur" pour C, c'est-à-dire pour petit extrême. Ainsi A est dans tout B car tout respirant est animal, et dans aucun C car aucun mur n'est animal ; d'où il suit que B n'est aussi dans aucun C, c'est-à-dire qu'aucun mur ne respire. Mais si on avait pris un moyen proche, il y aurait démonstration "en raison de", comme si on avait montré que le mur ne respire pas parce qu'il n'a pas de poumon, car tout ce qui a poumon respire et inversement.

205- Ensuite, il montre comment dans ces démonstrations, le moyen se comporte envers la conclusion. Ces causes éloignées se comparent à des dires selon l'emphase, car ils excèdent la communauté de la conclusion à prouver. On peut dire de ce moyen qu'il est très distant, comme celui d'Anacharsidis pour prouver que les scythes ne sont pas siffleurs, car il n'y a pas chez eux de vigne, ce qui est un moyen très éloigné. N'avoir pas de vin, et plus encore ne pas boire de vin serait un moyen plus proche, car de là sort la joie du cœur qui incite à chanter, si l'on entend siffler pour chanter. Ou mieux encore, si l'on prend siffler non pas pour tout chant, mais pour un chant de vendange appelé tel.

206- Ensuite, il épilogue : ces différences entre le syllogisme "du fait de quoi" et celui "en raison de ce qu'est", dans la même science et avec la même position, c'est-à-dire ayant le même ordre, pour ôter ce qu'il dira ensuite sur la science qui est sous une autre.

## LEÇON 25

207- Ensuite, après avoir montré comment la démonstration "du fait de quoi" diffère de celle "en raison de ce qu'est" dans la même science, le philosophe montre la différence dans des sciences diverses.

D'abord, il donne son intention : pour une autre raison que plus haut, le "en raison de ce qu'est" diffère aussi du "du fait de quoi" en raison de ce qu'il est considéré dans des sciences diverses, c'est-à-dire qu'à une science revient de connaître le "en raison de ce qu'est" et à l'autre de connaître le "du fait de quoi".

208- Ensuite, il manifeste son propos

D'abord, il manifeste son propos dans les sciences dont l'une est sous l'autre

D'abord il montre le rapport mutuel entre des sciences dont l'une est sous l'autre, dont l'une possède le "en raison de ce qu'est", et l'autre le "du fait de quoi"

D'abord, il montre leur rapport mutuel selon l'ordre. Sont de ce genre (à savoir dont l'une possède le "du fait de quoi" et l'autre le "en raison de ce qu'est") toutes les sciences qui se comportent de façon telle que l'une est sous l'autre. Qu'une science soit sous l'autre peut se comprendre de deux façons : 1° quand le sujet d'une science est une espèce du sujet de la science supérieure, comme animal est espèce de corps naturel, et la science de l'animal est sous la science naturelle ; 2° quand le sujet de la science inférieure n'est pas une espèce du sujet de la science supérieure, mais qu'il s'y compare comme la matière à la forme. C'est ainsi que l'optique ou perspective, se compare à la géométrie. La géométrie porte sur la ligne et les autres grandeurs, tandis que la perspective porte sur la ligne déterminée par une matière, c'est-à-dire une ligne visuelle. La ligne visuelle n'est pas une simple espèce de ligne, comme le triangle en bois envers le triangle. Le bois n'est pas une différence du triangle, de même, la mécanique, ou science de la fabrication de machines, envers la métrique, c'est-à-dire la science de la mesure des corps. Elle est dite science sous l'autre science par application d'une matière à une forme, car la mesure simple

des corps se compare à la mesure du bois et des autres matières requises aux mécanismes par application d'une forme à une matière ; de même l'harmonie ou la musique à l'arithmétique, car la musique applique un nombre formel (que considère l'arithmétique) à une matière c'est-à-dire le son ; de même la météorologie, ou science de la navigation, qui estime les calmes et les tempêtes, envers l'astronomie, qui étudie le mouvement et la situation des astres.

- 209- Ensuite leur rapport selon la convenance : ces sciences sont presque univoques entre elles. Il dit presque car elles communiquent dans le nom du genre et non dans le nom de l'espèce. Ces sciences susdites sont toutes appelées mathématiques ; certaines parce qu'elles ont un sujet abstrait de la matière comme la géométrie ou l'arithmétique qui sont absolument des mathématiques, d'autres par application de principes mathématiques à des choses matérielles, comme l'astronomie est dite mathématique et la science de la navigation ; de même l'harmonique c'est-à-dire la musique est dite mathématique, et qui relève de l'ouïe, c'est-à-dire la pratique de la musique qui connaît les sons par expérience auditive. Ou l'on peut dire univoque car elles conviennent même dans le nom de l'espèce : La science de la navigation est dite astronomie et la pratique de la musique est dite musique. Il dit alors "presque" car cela n'arrive pas dans toutes mais dans la plupart
- 210- Ensuite les rapports des sciences subalternées dont l'une possède le "du fait de quoi" et l'autre le "en raison de ce qu'est"  
D'abord, il montre comment les sciences qui contiennent d'autres sous elles, ont à dire le "en raison de ce qu'est". Dans toutes les sciences susdites, celles qui sont contenues sous les autres appliquent les principes mathématiques aux sensibles et celles qui contiennent les autres sous elles sont plus mathématiques. Savoir le "du fait de quoi" est d'abord sur les sensibles, c'est-à-dire sur les sciences inférieures qui s'appliquent aux sensibles et savoir le "en raison de ce qu'est" relève des mathématiques, c'est-à-dire des sciences dont les principes s'appliquent aux sensibles car il leur revient de démontrer ce qui est pris comme cause dans les sciences inférieures. Mais comme certains pourraient croire que connaître le "en raison de ce qu'est" entraîne nécessairement celle du "du fait de quoi", il réfute en ajoutant que souvent, ceux qui connaissent le "en raison de ce qu'est" ignorent le "du fait de quoi", ce qu'il éclaire par un exemple : ceux qui considèrent l'universel ignorent souvent certains singuliers parce qu'ils ne les voient pas dans leur considération. Comme celui qui sait que toutes les mules sont stériles, l'ignore de celle qu'il ne considère pas, de même, le mathématicien qui démontre "en raison de ce qu'est", ignore parfois le "du fait de quoi" car il n'applique pas les principes de la science supérieure à ce qui est démontré dans la science inférieure. Ayant dit que le "en raison de ce qu'est" relève du mathématicien, il veut montrer le genre de cause pris par les mathématiques : ces sciences qui reçoivent le "en raison de ce qu'est" des mathématiques, sont en quelque sorte autres, c'est-à-dire différentes d'elles selon le sujet, c'est-à-dire quant au fait qu'elles s'appliquent à une matière ; d'où ces sciences utilisent des espèces, c'est-à-dire des principes formels, qu'elles reçoivent des mathématiques, car les mathématiques portent sur les espèces. Pas sur le sujet, c'est-à-dire sur la matière, car bien que les objets que considère la géométrie existent dans la matière, comme la ligne ou la surface, la géométrie ne les considère pas selon qu'ils sont dans la matière mais selon qu'ils en sont abstraits. Ce qui est dans la matière selon l'existence en est abstrait selon la considération par la géométrie tandis que les sciences subalternées reçoivent ce qui est considéré abstraitement par la géométrie et l'appliquent à la matière, d'où il apparaît que la géométrie dit le "en raison de ce qu'est" dans ces sciences selon la cause formelle.
- 211- Ensuite, comment les sciences contenues sous d'autres c'est-à-dire subalternées, disent le "en raison de ce qu'est" au regard de sciences autres que les subalternantes. La perspective est contenue sous la géométrie. Et si l'on compare la perspective à la géométrie, la première dit le "du fait de quoi", et l'autre le "en raison de ce qu'est", mais comme la perspective est subalternée à la géométrie, la science de la réverbération est contenue sous la perspective. Elle applique les principes dont traite la perspective dans l'absolu, à une matière déterminée. Le physicien qui aborde l'arc en ciel connaît donc le "du fait de quoi", et à l'opticien le "en raison de ce qu'est". Le physicien dit que la cause de l'arc en ciel est la direction de la vue vers des nuages disposés d'une certaine façon envers le soleil, tandis que la raison de cela relève de la perspective.

212-

Ensuite, comment le "du fait de quoi" et le "en raison de ce qu'est" diffèrent dans des sciences dont l'une n'est pas sous l'autre. Beaucoup de sciences qui n'ont pas de lien de subordination se comportent semblablement, c'est-à-dire que l'une connaît le "du fait de quoi" et l'autre le "en raison de ce qu'est" comme on le voit pour la médecine et la géométrie. Le sujet de la médecine n'est pas contenu sous celui de la géométrie comme celui de la perspective, mais certaines conclusions relevant de la médecine sont des applications des principes de la géométrie, comme savoir que les blessures circulaires sont plus longues à soigner relève de la médecine, qui connaît le "du fait de quoi" qu'elle expérimente, mais le "en raison de ce qu'est" relève de la géométrie qui sait que le cercle est une figure sans angle, d'où les parties circulaires de la blessure ne s'approchent pas assez pour se cicatriser facilement. Mais la différence entre le "du fait de quoi" et le "en raison de ce qu'est" selon des sciences diverses est contenue sous l'autre mode susdit, à savoir quand la démonstration se fait par la cause éloignée.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçon 26

## LEÇON 26

- 213- Ensuite, après avoir déterminé de la matière du syllogisme démonstratif, il détermine de la forme, montrant par quelle figure se fait principalement le syllogisme démonstratif  
D'abord, qu'il se fait surtout dans la première figure pour trois raisons.
- 214- D'abord, la première raison
- 215- Ensuite, la seconde raison
- 216- Ensuite, la troisième raison
- 217- Ensuite, comme la première figure procède aussi de négatives, et qu'il faut démontrer d'immédiates, il montre comment la proposition négative peut être immédiate  
D'abord, il donne son intention
- 218- Ensuite, il manifeste son propos  
D'abord, il montre comment la proposition négative est médiate  
D'abord, il manifeste la proposition
- 219- Ensuite, il manifeste le présupposé que l'un des extrêmes existant dans un tout, l'autre n'est pas dans le même
- 220- Ensuite, comment la proposition négative est immédiate.  
Ensuite, il conclut et le sens de la lettre est clair d'après ce qu'il dit.

## LEÇON 26

213- Ensuite, après avoir déterminé de la matière du syllogisme démonstratif, il détermine de la forme, montrant par quelle figure se fait principalement le syllogisme démonstratif  
D'abord, qu'il se fait surtout dans la première figure pour trois raisons.

214- D'abord, la première raison : quelle que soit la figure où se fait le plus le syllogisme "en raison de ce qu'est", c'est elle qui fait le plus savoir et est donc la plus adaptée à la démonstration puisque la démonstration est un syllogisme qui fait savoir ; mais en première figure se fait le plus le syllogisme "en raison de ce qu'est" (comme le montre le fait que les sciences mathématiques comme l'arithmétique et la géométrie, et toutes celles qui démontrent "en raison de ce qu'est" utilisent le plus souvent la première figure) ; donc la première figure est celle qui fait le plus savoir, et est la plus adaptée à la démonstration. Voici la raison pour laquelle la démonstration "en raison de ce qu'est" se fait dans la première figure : dans la première figure, le terme médian est sujet du majeur qui est le prédicat de la conclusion et il est prédiqué du mineur, sujet de la conclusion ; or il faut que dans la démonstration "en raison de ce qu'est", le moyen soit la cause de la passion, qui est prédiquée du sujet dans la conclusion et un mode du "par soi" consiste en ce que le sujet est cause du prédicat, comme "il est mort assassiné", comme il a été dit plus haut, et cela convient à la première figure, dans laquelle, le moyen est sous-jacent au grand extrême.

215- Ensuite, la seconde raison : "ce qu'est" une chose, tient une place très puissante dans les sciences démonstratives, car la définition est le principe de la démonstration, ou sa conclusion, ou une démonstration différant par la position, comme on l'a déjà dit. Pour rechercher la définition, seule la première figure convient. En elle seule, en effet, on conclut une affirmative universelle, qui seule convient à la science de "ce que c'est", car le "ce que c'est" est connu par l'affirmation. La définition est prédiquée du défini affirmativement et universellement ; ce n'est pas un quelconque homme qui est animal bipède, mais tous les hommes ; donc la première figure est celle qui fait le plus savoir, et est la plus accommodée à la démonstration.

216- Ensuite, la troisième raison : les autres figures requièrent la première dans la démonstration, tandis que celle-ci ne requiert pas les autres donc elle fait plus efficacement savoir que les autres. Que les autres figures requièrent la première, est manifeste du fait qu'il importe à l'obtention parfaite de la science, que les propositions médiates, qui sont prises dans la démonstration soient réduites à des immédiates, ce qui se fait de deux manières : en condensant les intermédiaires et en les augmentant. On les condense quand le médian accepté est conjoint comme intermédiaire entre les deux extrêmes ou avec l'un d'eux, d'où quand on accepte d'autres médians entre le premier médian et les extrêmes, il se fait comme une condensation des médians, comme : tout E est C, et tout C est A, et Ensuite, entre C et E, on prend un médian D, et entre C et A, un médian B. On les augmente quand le médian est immédiat avec l'extrême de la mineure, et médiat avec la majeure ; il faut alors accepter plusieurs autres médians au dessus du médian accepté en premier, comme : tout E est D, et tout D est A, puis, au delà de D sont acceptés d'autres médians. Cette condensation et augmentation des médians ne se fait que par la première figure, car 1° seule elle conclut à une universelle affirmative, et 2° seule en elle le médian est pris entre les extrêmes. En seconde figure, le médian est pris au delà des extrêmes, comme leur prédicat, et en troisième figure, en deçà, comme leur sujet.

217- Ensuite, comme la première figure procède aussi de négatives, et qu'il faut démontrer d'immédiates, il montre comment la proposition négative peut être immédiate  
D'abord, il donne son intention : comme il arrive que A soit dans B individuellement, c'est-à-dire immédiatement, on peut concéder de la même façon qu'il n'y soit pas, c'est-à-dire qu'on peut concéder que la proposition signifiant "A n'est pas dans B" soit immédiate ; d'où il expose ce qu'est être et ne pas être individuellement, c'est-à-dire quand l'affirmative ou la négative n'a pas de médian qui la prouve.

218- Ensuite, il manifeste son propos  
D'abord, il montre comment la proposition négative est médiate  
D'abord, il manifeste la proposition : comme A c'est-à-dire le majeur, ou B, c'est-à-dire le mineur, sont dans un certain tout, comme une espèce dans un genre, ou même qu'ils soient ensemble sous un genre, il n'arrive pas que A ne soit pas en B en premier, c'est-à-dire qu'il n'arrive pas que cette proposition :

"aucun B n'est A" soit immédiate. Il le manifeste d'abord quand A est dans un certain tout, à savoir C; mais B dans aucun, comme si A est "homme", C "substance", B "quantité". On peut en effet faire un syllogisme pour prouver que A n'appartient à aucun B par le fait que C appartient à tout A et à aucun B, tel ce syllogisme de seconde figure : tout homme est substance, aucune quantité n'est substance, donc aucune quantité n'est homme. Et de même, si B c'est-à-dire le mineur, est dans un tout comme D, mais A n'est pas dans un tout, on peut syllogiser que A n'est dans aucun B, comme si A est substance, B ligne, D quantité, et qu'on fait ce syllogisme en première figure : aucune quantité n'est substance, toute ligne est quantité, donc aucune ligne n'est substance. De la même façon on peut démontrer une conclusion négative si chacun est dans un tout, comme si A est une ligne, C une quantité, B la blancheur, et D la qualité, on peut syllogiser en seconde et en première figure ; en seconde ainsi : toute ligne est une quantité, aucune blancheur n'est une quantité, donc aucune blancheur n'est une ligne ; en première : aucune qualité n'est une ligne, toute blancheur est une qualité, donc aucune blancheur n'est une ligne. Il faut comprendre que la proposition négative est intermédiaire si les deux extrêmes existent dans un tout ; non dans le même, mais dans des différents, car dans le même tout, la proposition sera immédiate, comme "aucun rationnel n'est irrationnel", ou "aucun bipède n'est quadrupède".

219- Ensuite, il manifeste le présupposé que l'un des extrêmes existant dans un tout, l'autre n'est pas dans le même : cela est manifeste à partir des coordonnés, c'est-à-dire de prédicaments divers, qui ne sont pas interchangeables. Car ce qui est dans un des prédicaments n'est pas dans un autre : il est manifeste que B n'est pas dans le tout dans lequel est A, ou inversement, car il se fait qu'un des termes est pris dans un prédicament, dans lequel n'est pas l'autre. Il y a une coordination de prédicament entre A, C et D, à savoir le prédicament substance, et une autre entre B, E et F, à savoir la quantité ; si rien de ce qui est dans la coordination A C D n'est prédiqué de ce qui est dans la coordination B E F, alors, A est dans P comme dans un très général, qui est principe de toute la première coordination, et il est manifeste que B ne sera pas dans P, car sinon, de tels coordonnés, c'est-à-dire prédicaments, seraient convertibles ; de même, si B est dans un tout tel que E, il est manifeste que A ne sera pas dans E.

220- Ensuite, comment la proposition négative est immédiate. Si aucun, ni A ni B, n'est dans un tout, et si A n'est pas dans B, alors "aucun B n'est A" est nécessairement immédiate, car si on prend quelque médium pour syllogiser cela, il faudrait que l'un des deux soit dans un tout quelconque. Il faudrait que le syllogisme se fasse ou en première figure, ou en seconde, car en troisième, on ne peut conclure une universelle négative ; ce doit être une proposition immédiate. Si le syllogisme se fait en première, il faut que B soit dans un tout, car B est le petit extrême, et en première, la mineure doit toujours être affirmative ; il ne peut y avoir de première avec une majeure positive et une mineure négative. Mais si le syllogisme se fait en figure intermédiaire, chacun, c'est-à-dire A ou B, peut appartenir à un tout, car en figure intermédiaire, aussi bien la première proposition que la seconde peut être négative ; ni en première ni en seconde, elles ne peuvent jamais être toutes deux négatives. Il faut donc qu'existant une proposition positive, l'un des extrêmes appartienne à un tout. Donc la proposition négative est immédiate quand aucun des termes est dans quelque tout, et on ne peut dire que bien qu'aucun ne soit dans un tout, on peut tout de même prendre un médium pour conclure, à savoir un médium convertible car un tel médium doit être premier et plus connu, c'est-à-dire genre, ou définition qui n'est pas sans genre.

Ensuite, il conclut et le sens de la lettre est clair d'après ce qu'il dit.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 27 à 30

## LEÇON 27

- 221- Après le syllogisme démonstratif, par lequel s'acquiert la science, il détermine ici du syllogisme par où s'introduit l'ignorance ou l'erreur
- 222- D'abord il montre quelle ignorance peut s'induire par le syllogisme
- 225- Ensuite, il montre le mode par lequel un tel syllogisme procède et comment une telle ignorance est causée.
- 226- D'abord, comment est causée l'ignorance qui est selon le syllogisme.  
D'abord, comment est causée l'ignorance par le syllogisme dans les propositions premières et immédiates.  
D'abord, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime être ce qui n'est pas.  
D'abord, par quel mode l'ignorance susdite est communément causée  
Ensuite il donne le nombre de variantes pouvant se produire
- 227- D'abord, il commence par montrer comment ce type de syllogisme procède de deux propositions fausses  
D'abord comment ce type de syllogisme procède de deux propositions fausses, contraires aux vraies.
- 228- Ensuite, comment ce type de syllogisme procède de propositions toutes deux fausses
- 229- Ensuite, comment ce type de syllogisme procède d'une proposition fausse et d'une vraie
- 230- Ensuite, il répond à une question sous entendue
- 232-

## LEÇON 28

- 233- Ensuite, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime ne pas être ce qui est  
D'abord en première figure.  
D'abord, il montre de quoi il s'agit  
Ensuite, il poursuit son intention.  
D'abord comment se fait un tel syllogisme en première figure avec deux propositions fausses  
Ensuite comment le syllogisme susdit se fait avec une proposition fausse et une vraie  
D'abord, il montre comment on peut avoir la majeure vraie et la mineure fausse  
Ensuite comment est possible l'inverse, c'est-à-dire la mineure vraie et la majeure existant fausse
- 234- Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance négatif en seconde figure  
D'abord, quand les deux propositions sont fausses  
Ensuite, quand une seule des deux propositions est fausse.  
D'abord en second mode de la seconde figure  
Ensuite en premier mode de la seconde figure, où la majeure est négative
- 235- D'abord, quand les deux propositions sont fausses
- 236- Ensuite, quand une seule des deux propositions est fausse.
- 237- D'abord en second mode de la seconde figure
- 238- Ensuite en premier mode de la seconde figure, où la majeure est négative
- 239-

## LEÇON 29

- 240- Ensuite, après avoir montré comment un syllogisme produit l'ignorance dans les propositions immédiates, le philosophe montre ici comment est causée l'ignorance dans les propositions qui ne sont pas premières et immédiates
- 241- D'abord, comment on conclut une proposition négative fausse opposée une affirmative vraie  
D'abord comment cela se fait en première figure  
D'abord, comment se fait un syllogisme d'ignorance dans les propositions médiates par un médium propre  
Ensuite comment par un médium extérieur mais ayant une similitude avec le médium propre quant aux termes
- 242- Ensuite comment se fait un syllogisme d'échec par un médium extérieur et différent du propre
- 243- Ensuite, comment se fait le syllogisme d'ignorance négatif en seconde figure
- 244-

Ensuite il conclut qu'il a été dit comment et par quoi peut se faire l'erreur si le syllogisme est négatif.

- 245- Ensuite, comment advient un syllogisme fallacieux avec des propositions médiates  
D'abord par un médium propre
- 246- Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance par un médium non propre, semblable et de même ordre mais coordonné autrement
- 247- Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance affirmatif par un médium extérieur  
Ensuite, il conclut qu'on a montré en combien de modes et par quelles propositions vraies ou fausses, peut se faire l'échec par syllogisme, aussi bien dans les propositions immédiates que dans les médiates qui sont prouvées par démonstration.

### **LEÇON 30**

- 248- Ensuite, après avoir déterminé de l'ignorance dans la disposition, qui provient par syllogisme, le philosophe détermine ici comment provient l'ignorance sans syllogisme par simple négation.
- 249- D'abord il montre où l'ignorance provient nécessairement
- 251- Ensuite il prouve la proposition par le fait qu'est double le mode d'acquisition de la science
- 254- Ensuite ces dires excluent deux positions

## LEÇON 27

221- Après le syllogisme démonstratif, par lequel s'acquiert la science, il détermine ici du syllogisme par où s'introduit l'ignorance ou l'erreur.

222- D'abord il montre quelle ignorance peut s'induire par le syllogisme. Il distingue une double ignorance, l'une selon la négation, l'autre selon la disposition. L'ignorance selon la négation est quand on ne connaît absolument rien de la chose, c'est l'ignorance dans la non atteinte (mph9) comme le paysan qui ne sait absolument pas que le triangle a trois angles égaux à deux droits. L'ignorance selon la disposition est quand quelqu'un a quelque disposition à savoir, mais corrompue ; lorsqu'il estime quelque chose d'une chose mais de faux, lorsqu'il estime être ce qui n'est pas ou ne pas être ce qui est et cette ignorance est la même chose que l'erreur. La première se fait sans syllogisme, tandis que la seconde peut se faire avec et est alors appelée échec.

223- Cette ignorance ou échec peut se produire de deux façons :

1° concernant ce qui relève des principes premiers et immédiats, lorsqu'on est d'avis de principes opposés, car même si cela ne peut être pensé intérieurement mentalement, car cela ne tombe pas sous l'appréhension. On peut les contredire en parole et selon une fausse représentation, comme il est dit de certains détracteurs des principes en mph4.

2° concernant la conclusion qui n'est ni première ni immédiate. La première ignorance ou erreur s'oppose à la connaissance de l'intelligence et la seconde à celle de la science.

224- Les deux ignorances selon la disposition, qu'elle porte sur ce qui est premier ou sur ce qui n'est pas premier, peut arriver à l'homme de deux façons :

1° D'une façon simple quand on estime absolument, sans indice raisonnable, quelque chose de faux, en affirmant ou en niant.

2° quand on est induit à une fausse estimation par quelque raison syllogistique, comme (4mph), certains contredisent les principes comme persuadés par quelque raison, et d'autres, non comme persuadés par quelque raison, mais parce que par inculture ou entêtement ils réclament en tout une démonstration.

225- Ensuite, il montre le mode par lequel un tel syllogisme procède et comment une telle ignorance est causée.

226- D'abord, comment est causée l'ignorance qui est selon le syllogisme.

D'abord, comment est causée l'ignorance par le syllogisme dans les propositions premières et immédiates.

D'abord, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime être ce qui n'est pas.

D'abord, par quel mode l'ignorance susdite est communément causée. L'opinion fausse, qu'on a appelée pure et simple, est un échec pur et simple c'est-à-dire qu'on ne peut y parvenir que d'une seule façon. Elle n'est pas causée par une raison, qui peut être diverse, mais plutôt par un défaut de raison, qui ne se diversifie pas selon des modes divers, comme ne le font pas non plus les autres négations par raison propre, mais parce qu'une raison fausse peut varier beaucoup. Ce type d'ignorance qui procède par syllogisme peut arriver de multiples façons, selon les multiples façons de faire un faux syllogisme. Il donne le mode commun : il n'y a de A dans aucun individu B c'est-à-dire qu'est immédiatement vraie la proposition : aucun B n'est A. Alors sont posées deux négations au lieu d'une, comme en disant : aucune quantité n'est substance, selon la doctrine des négatives immédiates établie plus haut Si quelqu'un conclut l'opposé, par quelque syllogisme, que tout B est A, prenant pour moyen C, il y a échec par syllogisme.

227- Ensuite il donne le nombre de variantes pouvant se produire : une conclusion fausse ne peut venir que d'un syllogisme faux. Un syllogisme peut être faux de deux façons : par défaillance de forme et ce n'est que l'apparence de syllogisme, ou parce qu'il utilise de fausses propositions, et c'est un syllogisme en raison de sa forme syllogistique, mais il est faux en raison de la fausseté des propositions assumées. Dans la discussion dialectique, qui porte sur le probable, on use des deux syllogismes faux, car une telle discussion procède de communs, et on peut avoir des erreurs quant à la matière assumée qui est commune et à la forme qui est commune ; mais dans la dispute démonstrative portant sur le nécessaire, il n'est de syllogisme faux que

par la matière, car le paralogisme d'une discipline procède des principes propres de la discipline, mais non de principes vrais (1top). La forme syllogistique étant à compter parmi les principes communs, le paralogisme dans la discipline dont nous parlons présentement ne pèche pas par la forme, mais seulement par la matière, et à propos de propres et non de communs.

- 228- D'abord, il commence par montrer comment ce type de syllogisme procède de deux propositions fausses. Ce premier point peut se produire de deux façons, car une proposition fausse peut être soit contraire à la proposition vraie, soit elle en est la contradictoire.  
D'abord comment ce type de syllogisme procède de deux propositions fausses, contraires aux vraies. Dans le syllogisme susdit, qui cause l'échec, il arrive parfois que les deux propositions soient fausses et que parfois ce soit l'une seulement ; les deux sont fausses d'une façon lorsque on prend le contraire des vraies. Ainsi, lorsque C est envers A et envers B de telle façon qu'aucun C n'est A et aucun B n'est C. Si on retient les contraires, à savoir : tout C est A et tout B est C, les deux propositions seront fausses. Par exemple : toute qualité est une substance et toute quantité est une qualité, donc toute quantité est une substance.
- 229- Ensuite, comment ce type de syllogisme procède de propositions toutes deux fausses, non pas contraires mais contradictoires avec les vraies, comme si C est envers A et envers B de telle façon qu'il n'est ni contenu totalement dans A ni n'appartient universellement à B ; comme si nous prenions le parfait ou l'être en acte et que nous procédions ainsi : tout parfait est une substance et toute quantité est parfaite, donc ...Il est manifeste que les deux sont fausses mais ne le sont pas totalement ; elles sont contradictoires aux propositions vraies , à savoir certaines perfections ne sont pas des substances et certaines quantités ne sont pas parfaites. Les contraires sont fausses, à savoir qu'aucune perfection n'est substance, et qu'aucune quantité n'est parfaite. Que C n'appartienne pas universellement à B, (c'est-à-dire que ne soit pas vraie la proposition toute quantité est parfaite, qui est la mineure, comme tout B est C), il le prouve ainsi : B ne peut être contenu sous quelque tout qui serait prédiqué universellement de lui, car la proposition aucun B n'est A est dite être immédiate de ce que A n'inhère pas dans B en premier. Il a été dit que ces négatives, dont aucun des termes n'est sous quelque tout, sont immédiates, mais cette preuve ne semble pas suffisante car de ce qui n'est pas sous un tout, comme l'espèce sous le genre, on peut prédiquer quelque chose universellement. Se prédisent universellement non seulement le genre ou l'espèce, mais aussi le propre. Mais il faut dire que même si la preuve susdite n'est pas efficace en général, elle l'est en la circonstance, car le paralogisme de la discipline dont nous avons parlé présentement (1Top) provient de propositions convenant à la discipline, aussi il tend à utiliser des médiums identique à ceux utilisés par le démonstrateur ; or le médium de la démonstration est la définition ; donc notre syllogisme entend utiliser la définition pour médium ; mais la définition contient le genre et la différence ; donc ce qui est universellement prédiqué dans ce syllogisme doit contenir ce dans quoi est le sujet comme dans un tout. Que A ne soit pas universellement en C (c'est-à-dire que ne soit pas universellement vraie cette proposition : *tout parfait est une substance*, qui est une majeure, comme tout C est A), il le prouve ainsi : il n'est pas nécessaire que tout universel soit universellement dans tous ceux dans lesquels il est, car aucun prédicament ne se prédique de ceux qui sont contenu sous un autre prédicament ni ne se prédique universellement davantage de ce qui suit communément l'être, à savoir l'acte et la puissance, le parfait et l'imparfait, l'avant et l'après, etc.
- 230- Ensuite, comment ce type de syllogisme procède d'une proposition fausse et d'une vraie. Dans le précédent syllogisme on peut prendre une proposition vraie, la majeure A-C, l'autre, la mineure B-C, étant fausse. Que la mineure soit toujours fausse, il le prouve comme plus haut, par le fait que B n'est nulle part comme dans un tout. Mais que cette proposition A-C puisse être vraie, l'autre existant fausse, il le prouve dans les termes : posons que A appartienne à B et à C individuellement, c'est-à-dire, immédiatement, comme un genre prochain pour ses espèces, , comme la couleur pour la blancheur et la noirceur ; il est alors manifeste, que la majeure est vraie, c'est-à-dire tout C est A, comme toute

blancheur est couleur, et la mineure est fausse c'est-à-dire toute noirceur est blancheur, car lorsque quelque chose est prédiqué en premier de plusieurs, aucun de ces plusieurs n'est prédiqué d'un autre. La première prédication du genre est des espèces opposées.

231- Il y a cependant un doute: une fois les termes posés, il ne suit pas une conclusion fausse, mais vraie. La conclusion sera que A appartient à B, à qui, comme sujet, il est inhérent individuellement. Mais cet exemple n'est que pour montrer comment se trouvent une majeure vraie et une mineure fausse, il ne vaut pas dans l'intention de chercher une conclusion fausse. Aussi il ajoute : *il ne diffère en rien s'il n'appartient pas individuellement*. On peut en effet trouver des termes tels que A n'inhère pas individuellement à B, ni d'une façon quelconque et même plus encore, qu'il lui soit ôté individuellement. Alors, il n'est pas nécessaire qu'il inhère en C individuellement, car le démonstrateur peut ne pas utiliser les seules propositions immédiates, mais aussi celles qui deviennent fiables par les immédiates. On peut prendre d'autres termes pertinents, comme la substance intellectuelle pour moyen : toute intelligence est substance. Mais la mineure est fausse : toute quantité est intelligence, d'où il suit une conclusion fausse.

232- Ensuite, il répond à une question sous entendue : quelqu'un pourrait exiger de cela qu'on montre la diversité de ce syllogisme selon les autres figures. Mais Aristote répond que l'erreur, qui est l'être lui même par quoi on estime que la proposition affirmative est fausse, ne peut se faire que par la première figure, car dans d'autres comme la seconde, ne peut faire un syllogisme affirmatif, et la troisième ne convient pas au propos, car en elle, on ne peut conclure universellement, ce qui est principalement poursuivi dans la démonstration et dans ce syllogisme.

## LEÇON 28

233- Ensuite, comment est causée l'ignorance par laquelle on estime ne pas être ce qui est : après avoir montré comment on conclut par syllogisme une affirmative fausse contraire à une négative immédiate, il montre ici comment on conclut par syllogisme une négative fausse contraire à une affirmative immédiate.

D'abord en première figure.

D'abord, il montre de quoi il s'agit : l'universelle négative peut se conclure en première et seconde figure. Il faut d'abord dire en combien de modes le syllogisme engendre l'ignorance en première figure et comment de comportent les propositions au regard de la vérité et de la fausseté.

234- Ensuite, il poursuit son intention.

D'abord comment se fait un tel syllogisme en première figure avec deux propositions fausses. Si A est en C et en B individuellement c'est-à-dire immédiatement, car le genre est immédiat dans les espèces prochaines en lesquelles il se divise premièrement, comme la couleur en noir et en blanc. Le genre se prédique par soi de l'espèce car il est posé premièrement dans sa définition, et il se prédique immédiatement de l'espèce prochaine car il est posé immédiatement dans sa définition et non parce qu'il est posé dans la définition d'une partie du définissant, comme le genre éloigné pour l'espèce dernière. Les termes sont donc couleur, blancheur et noirceur. Si on accepte que A ne soit dans aucun C comme en disant *aucune blancheur n'est une couleur* et que C soit dans tout B, comme en disant *toute noirceur est blancheur*, les deux propositions sont fausses, et fausse la conclusion *aucune noirceur n'est une couleur*.

235- Ensuite comment le syllogisme susdit se fait avec une proposition fausse et une vraie.

D'abord, il montre comment on peut avoir la majeure vraie et la mineure fausse.

1° Il arrive que le syllogisme d'ignorance soit négatif en première figure, peu important quelle est la proposition fausse. Il peut arriver que la proposition A-C, qui est majeure, soit vraie, et la proposition B-C soit fausse, qui est la mineure. Que la

majeure puisse être vraie, il le prouve parce que ce terme A quel qu'il soit, ne doit pas nécessairement inhérer dans tout, comme la couleur ne se prédique pas de tous les êtres. Que la mineure soit fausse, il le prouve parce qu'on ne peut prendre quelque terme dont on puisse nier universellement A et qu'on puisse cependant prédiquer de B. Supposons vraie et immédiate la proposition *tout B est A* si quelque chose se prédique de B de telle façon que *tout B est C* est vrai, il ne peut se faire qu'on puisse nier universellement A de C, et la proposition *aucun C n'est A* ne peut être vrai, qui serait majeure. Si donc, nous retenons que *tout B est A* et *tout B est C*, il s'ensuit en troisième figure *quelque C est A*, contraire à la majeure. Sera donc fausse ceci *aucun C n'est A* et si la majeure est vraie, il faut que soit fausse la mineure *tout B est C*.

2° Il le prouve par le fait que de deux vraies, on ne peut conclure une fausse, comme cela a déjà été prouvé. Accordons pour vrai qu'*aucun C n'est A* et aussi que *tout B est C*, il s'ensuit qu'est vraie la conclusion *aucun B n'est A*, qui cependant était supposée fausse, car contraire à cette proposition immédiate *tout B est A*.

236-

Ensuite comment est possible l'inverse, c'est-à-dire la mineure vraie et la majeure existant fausse. La proposition C-B, qui est mineure, peut être vraie, quand la majeure est fausse. Comme *tout B est A*, dont on doit conclure le contraire, est immédiate, B doit être en A comme partie dans le tout, comme la blancheur dans la couleur. On peut accepter quelque chose d'autre, dans lequel B soit comme dans un tout, mais pas immédiatement, qui serait la qualité, à titre de C. Il est alors nécessaire que de ces deux, A et C, l'un soit sous l'autre, c'est-à-dire la couleur sous la qualité. Si alors, on accepte que A n'est dans aucun C, comme *aucune qualité n'est une couleur* la proposition sera fausse, mais la mineure sera vraie *toute blancheur est une qualité*, et la conclusion sera fausse, et immédiatement contraire à *aucune blancheur n'est une couleur*. Donc peut se faire un syllogisme d'ignorance négatif en première figure, avec une proposition fausse, ou les deux.

237-

Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance négatif en seconde figure.

D'abord, quand les deux propositions sont fausses. En figure intermédiaire, il n'arrive pas que les deux propositions soient totalement fausses. Il déclare totalement fausse la proposition contraire à une proposition vraie, ce qu'il prouve par le fait que, comme on doit conclure une négative fausse contraire à une affirmative immédiate, on doit accepter que soit vraie et immédiate *tout B est A*, comme *toute blancheur est une couleur*. Avec de tels termes, on ne peut trouver un moyen qui se prédique universellement de l'un et s'ôte universellement de l'autre. Soit donné le terme C universellement ôté de A, et universellement prédiqué de B ; on aura donc ceci de vrai *aucun A n'est C*, et pour cette raison, la converse *aucun C n'est A* sera vraie, mais *tout B est C* donc *aucun B n'est A* dont le contraire avait été posé. De même, il ne peut être ôté universellement de B et prédiqué universellement de A, car si est vrai *tout A est C* la converse *quelque C est A* est vraie, et si est vraie *aucun B n'est C*, la converse est vraie *aucun C n'est B*, alors de ces deux propositions *quelque C est A* et *aucun C n'est B* il suit *quelque B n'est pas A*, qui est la contradictoire de ce que l'on a supposé : *tout B est A*. Il est donc impossible de trouver un médium qui, envers A et B, se prédique de l'un et soit ôté de l'autre. Mais il le faudrait pour faire un syllogisme en seconde figure où le médium est prédiqué d'un extrême et nié de l'autre ; donc si les propositions sont toutes deux totalement fausses, leurs contraires devront être vraies, ce qui a été prouvé impossible. Rien n'empêche que chaque proposition soit fausse particulièrement, en prenant un médium qui se prédique en particulier de A et B, comme masculin se prédique particulièrement d'animal et d'homme. Si donc on prend C dans tout A : *tout animal est masculin* et C n'est dans aucun B : *aucun homme n'est masculin*, les deux propositions sont fausses, non totalement mais particulièrement, et la raison est la même si c'est la majeure négative et la mineure affirmative, *aucun animal n'est masculin, tout homme est masculin*.

238-

Ensuite, quand une seule des deux propositions est fausse.

D'abord en second mode de la seconde figure : il arrive qu'une proposition soit fautive, peu importe laquelle. Supposons que A se prédique par soi et immédiatement de B : *tout ce qui est en tout A est en tout B*. Comme ce qui se prédique universellement de l'animal se prédique universellement de l'homme, si donc on accepte quelque moyen C qui se prédique universellement de A, comme si l'on disait : *tout animal est vivant* et se nie universellement de B : *aucun homme n'est vivant*, on constate que A-C qui est la majeure, est vraie, mais que B-C qui est la mineure, est fautive. Il prouve de même qu'à l'inverse, il arrive que la majeure soit fautive. Il est impossible que quelque chose soit universellement ôté de B et universellement prédiqué de A, avec des termes ainsi pris. On a dit que si quelque chose est en A universellement, il s'en suit qu'il est en B, si donc quelque chose est ôté de B universellement, il ne peut être prédiqué de A universellement, comme ce qui est universellement ôté de homme ne peut être universellement prédiqué de animal. Si donc on accepte quelque chose qui est universellement ôté de homme, comme *irrationnel* et qu'on dise *tout animal est irrationnel, aucun homme n'est irrationnel*, il suit que la mineure est vraie et la majeure est fautive. Mais avec ces termes, la majeure n'est pas totalement fautive, mais on peut avoir un moyen avec lequel elle sera totalement fautive, si par exemple, nous prenons *inanimité* pour moyen.

239-

Ensuite en premier mode de la seconde figure, où la majeure est négative. Il est manifeste que les termes susdits A et B se comporte de la même façon que précédemment, à savoir que ce qui est ôté universellement de A ne peut être en aucun B. Soit alors un médium C qui est universellement ôté de A et universellement prédiqué de B ; la majeure sera vraie, et la mineure fautive, comme avec les termes *inanimité, animal, homme*. Il montre également que la mineure peut être vraie et la majeure fautive : c'est clair quand on a dit que ce qui se prédique universellement de B ne peut s'ôter universellement de tout A, car l'universellement prédiqué de B doit être au moins dans quelque A. Si donc on prend un médium C qui se prédique universellement de B, comme *rationnel* ou *vivant* et qui se nie universellement de A, la mineure sera vraie, comme *tout homme est rationnel* ou *vivant*, la majeure *aucun animal n'est rationnel* est en partie fautive et *aucun animal n'est vivant* est totalement fautive. Ensuite, en conclusion : le syllogisme trompeur peut se faire avec des propositions immédiates fausses toutes les deux, ou seulement une d'elles.

## LEÇON 29

240-

Ensuite, après avoir montré comment un syllogisme produit l'ignorance dans les propositions immédiates, le philosophe montre ici comment est causée l'ignorance dans les propositions qui ne sont pas premières et immédiates.

241-

D'abord, comment on conclut une proposition négative fautive opposée une affirmative vraie.

D'abord comment cela se fait en première figure.

D'abord, comment se fait un syllogisme d'ignorance dans les propositions médiates par un médium propre. Soit un syllogisme concluant le faux se fait avec des propositions qui ne sont pas individuées, c'est-à-dire immédiates ; si on accepte un médium propre d'où se fait le syllogisme, seule la majeure peut être fautive et non les deux propositions. Il explique ce qu'il entend par médium propre : si une proposition dont on syllogise le contraire, est médiate, il faut que le prédicat soit syllogisé du sujet par quelque médium ; donc ce même médium peut être pris pour conclure l'opposé. Ainsi cette proposition : *tout triangle a trois angles égaux à deux droits*, est médiate. Le médium par lequel est syllogisé le prédicat du sujet est : *figure ayant un angle extérieur égal aux deux angles internes opposés* ; si donc on veut prouver qu'aucun triangle n'a trois angles égaux à deux droits par ce même médium, il y a aura un syllogisme faux par un médium propre. D'où il dit que le médium propre est ce par quoi se fait un syllogisme de contradiction, c'est-à-dire envers des opposés. Ainsi dans l'exemple : A est le triangle, B avoir trois, et le médium C telle figure. En première figure, la mineure doit être affirmative ; il faut donc que la mineure dans le syllogisme vrai reste non convertie ni changée en son opposée dans le syllogisme faux. Elle doit donc toujours être vraie. Mais la majeure du syllogisme vrai

est converti en négative contraire ; il faut donc que la majeure soit fausse, comme en disant : *aucune figure n'a etc., ce qui a trois etc., tout triangle est une figure telle, donc etc.*

242- Ensuite comment par un médium extérieur mais ayant une similitude avec le médium propre quant aux termes. On syllogise pareillement si le médium est pris d'un autre ordre, comme si A est démontré de B par C, et qu'on accepte dans le syllogisme faux pour médium non pas C, mais D, de sorte tout de même que D soit contenu universellement sous A, et se prédique universellement de B, comme en acceptant pour médium une figure contenue dans trois lignes droites, car la mineure D B doit demeurer comme dans un syllogisme concluant le vrai bien que par un médium propre ; mais la majeure doit être transposée en sa contraire ; donc la mineure est toujours vraie et la majeure toujours fausse. Quant au mode d'argumenter, cette erreur est semblable à celle faite par un médium propre.

243- Ensuite comment se fait un syllogisme d'échec par un médium extérieur et différent du propre. On peut prendre un médium contenu universellement sous A et prédiqué d'aucun B. Dans ce cas, il faut que les deux propositions soient fausses, car pour faire un syllogisme de première figure, les propositions doivent être prises à l'inverse ; la majeure étant négative comme *aucun D n'est A* et la mineure affirmative comme *tout B est D*. Donc les deux sont manifestement fausses, et cette relation entre les termes ne peut exister entre des convertibles, comme entre le sujet et la passion qui se conclut du sujet par quelque médium, il n'existe rien qui reçoive universellement la prédication d'une passion qui se nie universellement de ce sujet. Mais elle peut se trouver quand la proposition est médiate, lorsque un genre supérieur ou une passion du genre supérieur est prédiqué de l'espèce ultime, comme en disant *tout homme est vivant*, vivant peut se conclure d'homme par le médium qu'est *animal*. Soit quelque chose dont vivant peut se prédiquer universellement, comme *olive* qui se nie en vérité universellement de homme, nous aurons la relation recherchée entre les termes : serait fausse *aucune olive n'est vivante* et la mineure *tout homme est une olive* et la conclusion *aucun homme n'est vivant*, qui est la contraire de la proposition médiate vraie. Il arrive cependant que la majeure soit vraie et la mineure fausse : soit un médium non contenu sous A comme *Pierre* alors, la majeure A-D *aucune pierre n'est un vivant* est vraie, car Pierre n'est pas contenue sous vivant, mais la mineure *tout homme est une pierre* sera fausse. Si elle était vraie, la première étant vraie, la conclusion le serait aussi, alors qu'on la dite fausse. Mais il ne peut y avoir l'inverse que la mineure soit vraie si le médium est externe, car le médium externe ne peut se prédiquer universellement de B. Or en première figure la mineure est toujours affirmative.

244- Ensuite, comment se fait le syllogisme d'ignorance négatif en seconde figure. Il ne peut arriver en seconde figure que les deux propositions soient totalement fausses. Si on doit conclure qu'est fausse *aucun B n'est A*, comme contraire au vrai, alors A doit se prédiquer universellement de B. On ne peut donc trouver quelque chose qui se prédique universellement d'une, et se nie universellement de l'autre, comme on l'a dit plus haut du syllogisme d'ignorance procédant d'immédiats. Cependant l'une des deux, quelle qu'elle soit peut être totalement fausse. En premier dans le second mode de seconde figure où la majeure est affirmative et la mineure négative, le médium est tel qu'il se prédique universellement des deux, comme vivant se prédique universellement d'homme et d'animal. Si donc on prend la majeure affirmative *tout animal est vivant* et la mineure négative *aucun homme n'est vivant*, la majeure est vraie la mineure fausse, et fausse la conclusion. De même dans le premier mode de seconde figure avec la majeure négative, en disant *aucun animal n'est vivant* et la mineure affirmative *tout homme est vivant*, la majeure sera fausse, la mineure sera vraie et la conclusion fausse.

Ensuite il conclut qu'il a été dit comment et par quoi peut se faire l'erreur si le syllogisme est négatif.

- 245- Ensuite, comment advient un syllogisme fallacieux avec des propositions médiates, et plus précisément, comment on conclut une affirmative fausse opposée à une négative vraie dans les propositions médiates.  
D'abord par un médium propre. Si survient un syllogisme faux affirmatif dans des propositions médiates, avec un médium propre, il est impossible que les deux soient fausses, comme exposé plus haut. Un tel syllogisme ne peut se faire qu'en première figure où les deux propositions sont affirmatives. La mineure doit rester de même façon qu'elle serait dans un syllogisme vrai, et la majeure doit être mutée de négative en affirmative et doit donc être fausse, comme pour conclure *tout homme est quantité*, contraire de *aucun homme n'est une quantité* avec pour médium propre *substance*. On prend cette proposition fausse *toute substance est une quantité*, et cette vraie *tout homme est substance*.
- 246- Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance par un médium non propre, semblable et de même ordre mais coordonné autrement, comme *tout agent est une quantité; tout homme est un agent; donc tout homme est une quantité*. La mineure doit être inchangée et la majeure doit être convertie de négative en affirmative. Cette erreur est donc semblable à la précédente comme on l'a dit du syllogisme négatif.
- 247- Ensuite comment se fait un syllogisme d'ignorance affirmatif par un médium extérieur. Soit un tel médium externe contenu sous le terme majeur, alors la majeure est vraie et la mineure fausse. L'extrême majeur A peut se prédiquer universellement de plusieurs sujets qui ne sont pas contenus l'un dans l'autre, comme *habitus de grammaire* et de *vertu* de sorte que la proposition *aucune compétence en grammaire n'est vertu* est médiate. Et la contraire *toute compétence en grammaire est vertu* peut se conclure par un médium contenu sous *vertu*, alors la majeure sera vraie et la mineure fausse, comme *toute tempérance est vertu; toute compétence en grammaire est tempérance; donc toute compétence en grammaire est vertu*. Si le médium n'est pas sous A, la majeure sera toujours fausse car elle est prise affirmative. Mais la mineure peut aussi être fausse dans ce cas et les deux seront alors fausses, comme *toute blancheur est une vertu; toute compétence en grammaire est une blancheur; donc ...*Parfois elle peut être vraie car rien n'empêche, dans ce cas de figure, que A soit nié de tout D et que D soit en tout B, comme avec les termes *animal, science, musique*, animal, extrême majeur, est universellement nié de toute science ; donc la majeure prise dans le syllogisme *tout science est animal* est fausse, mais la mineure *toute musique est science* est vraie et la conclusion fausse est le contraire de la négative médiate vraie. Même, A peut n'être dans aucun D et D dans aucun B, comme cela a été dit ; donc quand le médium n'est pas contenu sous le majeur, les propositions peuvent être chacune fausse ou toutes les deux, car la majeure comme la mineure peuvent être fausses, étant entendu que la majeure ne peut être vraie dans cette configuration.  
Ensuite, il conclut qu'on a montré en combien de modes et par quelles propositions vraies ou fausses, peut se faire l'échec par syllogisme, aussi bien dans les propositions immédiates que dans les médiates qui sont prouvées par démonstration.

### LEÇON 30

- 248- Ensuite, après avoir déterminé de l'ignorance dans la disposition, qui provient par syllogisme, le philosophe détermine ici comment provient l'ignorance sans syllogisme par simple négation.
- 249- D'abord il montre où l'ignorance provient nécessairement. Si quelqu'un manque d'un sens comme la vue ou l'ouïe, il est nécessaire que lui manque la science des sensibles propres de ce sens. Ainsi, si manque à quelqu'un la vue, il est nécessaire que lui manque la science des couleurs ; il a donc des couleurs une ignorance par négation, ignorant totalement la couleur ; mais cela doit s'entendre quand on n'a jamais possédé le sens de la vue, comme pour l'aveugle de naissance, car si quelqu'un perd la vue qu'il avait déjà eue, il ne serait pas nécessaire pour cela que lui manque la science de la couleur, car de ce qu'il avait vu auparavant, il lui reste le souvenir de la couleur.

- 250- Il arrive qu'on ait l'ignorance par négation de quelque chose qu'on peut cependant connaître parce qu'on en a le sens, comme quelqu'un ayant la vue, manque de la science de la couleur parce qu'il a toujours vécu dans les ténèbres ; mais pas de nécessité car on peut acquérir cette science en sentant les couleurs, ce qui ne peut arriver à qui manque le sens de la vue. D'où il ajoute *qui est impossible à acquérir* car celui à qui manque la capacité de voir ne peut acquérir la connaissance de la couleur.
- 251- Ensuite il prouve la proposition par le fait qu'est double le mode d'acquisition de la science. L'un par démonstration et l'autre par induction, comme il a été posé au début de ce livre. Ces deux modes diffèrent cependant car la démonstration procède d'universels et l'induction de particuliers. Si les universels d'où procède la démonstration, pouvaient se connaître sans induction, on pourrait avoir science de ce dont on n'a pas le sens, mais il est impossible de saisir un universel sans induction. C'est plus manifeste des choses sensibles, car c'est par l'expérience des singuliers sensibles que nous connaissons l'universel (MP).
- 252- Mais cela semble très douteux de ce qui est dit selon une certaine abstraction, comme en mathématiques. Comme l'expérience s'origine dans le sens (MPH), cela ne semble pas concerner ce qui est abstrait de la matière sensible. Aussi dit-il pour exclure cette hypothèse, que même ce qui est dit selon une certaine abstraction est rendu connu par induction, car dans chaque genre d'abstraction, il y a certains particuliers qui ne sont pas séparables de la matière sensible, selon que chacun d'eux est quelque chose, bien que la ligne soit dite selon une certaine abstraction, cette ligne qui est dans la matière sensible, en tant qu'elle est individualisée, ne peut être abstraite, car son individuation provient de la matière. Les principes des abstraits d'où se tirent les démonstrations, ne se manifestent que par certains particuliers perçus par les sens. Par le fait que nous voyons un certain tout singulier sensible, nous sommes conduits à connaître ce qu'est le tout et la partie, et nous connaissons que tout est plus grand que la partie après l'avoir plusieurs fois observé dans les choses. Ainsi, les universels d'où procède la démonstration ne nous deviennent connus que par induction.
- 253- Les hommes manquant d'un sens ne peuvent faire l'induction des singuliers appartenant à ce sens, car des singuliers d'où procède l'induction il n'existe qu'une connaissance par les sens. Il faut que ces singuliers soient totalement ignorés, car il ne se peut que celui qui manque d'un sens acquiert la science de tels singuliers, car on ne peut ni démontrer par des universels sans l'induction par laquelle l'universel est connu ni ne peut être connu par induction quelque chose sans le sens qui porte sur le singulier d'où provient l'induction.
- 254- Ensuite ces dires excluent deux positions :
- 1° La position des platoniciens qui posent que nous avons la science des choses par les espèces participant des idées. Si cela était vrai, les universels nous seraient connus sans induction et nous pourrions avoir la science de ce dont on n'a pas le sens. Aristote se sert de cela contre Platon à la fin de 1 MPH.
  - 2° La position de ceux qui disent qu'on peut connaître en cette vie les substances séparées en intelligant leur quiddité, alors que par les sensibles que nous connaissons, qui sont entièrement transcendés par elles, on ne peut les connaître. Si donc on les connaissait selon leur essence, on pourrait connaître quelque chose sans induction ni sens, ce que nie ici le philosophe, y compris pour les abstraits.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 31 à 36

### LEÇON 31

255- Après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, d'où, comment et en quelles figures peuvent se faire les démonstrations, on se demande ici si la démonstration peut procéder à l'infini.

256- D'abord, il pose la question.

D'abord il aborde des préalables nécessaires à la compréhension de la question.

D'abord, il aborde les formes syllogistiques à observer dans la démonstration.

257- Ensuite, il rappelle quelle doit être la matière de la démonstration

D'abord il propose la matière de la démonstration

258- Ensuite, il montre la différence avec la matière du syllogisme dialectique

259- Ensuite il manifeste la différence posée

260- Ensuite, il formule la question attendue :

261- D'abord, il s'interroge sur les circonstances où elle se pose.

D'abord, il pose la question dans les démonstrations affirmatives.

D'abord, il pose trois questions en fonction des trois termes du syllogisme.

D'abord du côté du majeur, faut-il aller à l'infini en remontant ?

262 Ensuite, du côté du mineur, faut-il aller à l'infini en descendant ?

264- Ensuite, la troisième question, du côté du médium

265- Ensuite, il montre de quoi ce genre de questions relève : de la matière dont on parle maintenant c'est-à-dire de la démonstration

266- Ensuite il montre que ces questions ont lieu de la même façon dans les démonstrations négatives

267- Ensuite il montre où la question ne se pose pas

### LEÇON 32

268- Ensuite, après avoir soulevé la question, il commence ici à la déterminer.

269- D'abord, il montre que la solution de certaines difficultés se ramène à la solution d'autres.

D'abord, il montre que le doute qui porte sur les media se ramène au doute sur les extrêmes et ceux-ci résolus, celui-là le sera.

D'abord il énonce son propos

270- Ensuite, il prouve son propos

271- Ensuite, il exclut certaine objection

273- Ensuite, que si dans les démonstrations affirmatives, on ne procède pas à l'infini, il en est de même dans les négatives, et ainsi, le doute sur la démonstration négative se ramène à celui sur la démonstration affirmative.

D'abord, il propose son intention

274- Ensuite, il prouve son propos, et comme on peut conclure négativement, dans les trois figures, il commence par dire qu'on peut démontrer de trois façons une proposition négative, par laquelle on signifie que quelque chose n'est pas.

D'abord dans la première figure

275- Ensuite, il démontre la même chose dans la négative concluant en seconde figure

276- Ensuite, la même chose dans la troisième figure

277- Ensuite, il rejette une objection

### LEÇON 33

- 278- Ensuite, il résout la question dans ce qu'elle pose de difficulté principale et par soi  
279- D'abord par des raisons logiques, communes à tout syllogisme construit selon un prédicat pris communément.  
D'abord on ne va pas à l'infini dans les prédicats qui se prédisent dans le *ce que c'est*  
280- Ensuite on ne va pas à l'infini universellement dans les prédicats affirmatifs.  
D'abord, il pose les préalables nécessaires à la proposition.  
D'abord, il distingue les prédicats par accident des prédicats par soi  
283- Ensuite, il distingue les prédicats par soi entre eux.  
D'abord il distingue les prédicats selon divers genres  
284- Ensuite, il montre les différences entre les différents prédicats.  
D'abord, il propose la différence  
285- Ensuite, il manifeste cette différence par des exemples  
286- Ensuite, il exclut une objection

### LEÇON 34

- 287- Ensuite, ayant posé les distinctions nécessaires à la démonstration de son propos sur la distinction entre les prédicats, il montre qu'on ne peut procéder à l'infini dans les prédicats.  
288- D'abord il donne un premier mode de démonstration.  
D'abord qu'on ne peut aller à l'infini par mode circulaire.  
D'abord les préalables posés, il ajoute quelque chose de nécessaire.  
289- Ensuite de ces prémisses il conclut son propos  
290- Ensuite il le prouve.  
D'abord dans la prédication essentielle  
D'abord, il pose une division entre les prédicats essentiels.  
291- Ensuite il rappelle ce qui a été prouvé plus haut  
292- Ensuite, il prouve que dans les prédicats substantiels, on ne peut aller à l'infini par mode de circularité  
293- Ensuite on ne peut aller à l'infini par mode circulaire dans la prédication de l'accident au sujet  
294- Ensuite il montre universellement qu'on ne peut aller à l'infini en mode rectiligne, ni en montant, ni en descendant dans quelque genre que ce soit  
295- D'abord il rappelle ce qui a été dit auparavant  
296- Ensuite, à partir de ces prémisses, il prouve son intention que dans la prédication où un est prédiqué de un on ne procède pas à l'infini, ni en montant ni en descendant  
297- Ensuite, il donne un second mode de démonstration  
Enfin, il conclut son propos principal.

### LEÇON 35

- 298- Ensuite, après avoir montré logiquement qu'on ne peut procéder à l'infini dans les prédicats, ni en montant ni en descendant, le philosophe montre ici la même chose analytiquement par des raisons propres à la démonstration construite selon des prédicats par soi, propres à la démonstration, qu'on ne procède pas à l'infini en montant ou en descendant.

- 299- D'abord, il montre la proposition principale.  
 D'abord il donne son propos
- 300- Ensuite, il prouve sa proposition  
 D'abord, il propose de quelle prédication l'analytique, c'est-à-dire de quelle science démonstrative, on se sert, c'est-à-dire la prédication par soi. La démonstration est seulement au sujet de ce qui inhère par soi à la chose
- 301- Ensuite, il rappelle les deux modes d'une telle prédication par soi :
- 302- Ensuite, il montre qu'en aucun de ces modes, la prédication peut aller à l'infini mais qu'il doit y avoir un arrêt.
- 303- D'abord, il rappelle la proposition, à savoir qu'en aucun des modes de dire par soi, on ne peut procéder à l'infini, puis il montre qu'un arrêt est nécessaire dans chaque mode de prédication par soi tant en montant qu'en descendant.  
 D'abord il le montre dans le second mode de dire *par soi* quand le sujet est posé dans la définition du prédicat, comme impair avec nombre  
 Ensuite, dans le premier mode de dire par soi, quand le prédicat est posé dans la définition du sujet
- 305- Ensuite, il conclut qu'on ne peut aller à l'infini dans les media s'il y a arrêt en montant ou en descendant
- 306- Ensuite, qu'on ne peut aller à l'infini dans les démonstrations
- 307- **LEÇON 36**
- 308- Ensuite, après avoir montré qu'il n'arrive pas de procéder à l'infini dans les démonstrations, le philosophe en tire quelque corollaire.
- 309- D'abord il montre qu'il est nécessaire de prendre quelque proposition première.  
 D'abord qu'il est nécessaire d'arriver à quelque premier quand un est prédiqué de plusieurs.  
 D'abord il pose son intention
- 310- Ensuite il manifeste son propos par un exemple
- 311- Ensuite il le prouve. Soit B prédiqué de C et de D selon ce commun qu'est A
- 313- Ensuite, il exclut quelque objection
- 314- Ensuite on doit parvenir à une unité quand un est prédiqué de un  
 D'abord dans l'affirmative  
 Ensuite il faut prendre un premier dans la négative
- 315- Ensuite comment ces propositions premières sont à utiliser dans la démonstration.
- 316- D'abord dans les démonstrations affirmatives.  
 D'abord, il montre comment il faut prendre les propositions premières et immédiates dans la démonstration
- 318- Ensuite, comment ces propositions se comportent dans la démonstration. (MPH X)
- 319- Ensuite il conclut
- 320- Ensuite comment on utilise les propositions immédiates dans les syllogismes négatifs.  
 D'abord dans le syllogisme de première figure
- 321- Ensuite en seconde figure
- 322- Ensuite en troisième figure

### LEÇON 31

255- Après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, d'où, comment et en quelles figures peuvent se faire les démonstrations, on se demande ici si la démonstration peut procéder à l'infini.

256- D'abord, il pose la question.

D'abord il aborde des préalables nécessaires à la compréhension de la question.

D'abord, il aborde les formes syllogistiques à observer dans la démonstration.

1° Ce qui est commun à tout syllogisme : être fait de trois termes (Prior).

2° Ce qui n'appartient qu'au syllogisme affirmatif dont la forme est qu'il conclut que A est en C en raison de ce que A est en B et que B est en C. Et ceci est la forme syllogistique en première figure la seule qui puisse conclure une universelle affirmative, ce qui est le plus recherché dans la démonstration.

3° Ce qui appartient au syllogisme négatif : avoir nécessairement une proposition affirmative et l'autre négative, mais de façon différente dans la 1ère et dans la 2ème figure (Prior).

257- Ensuite, il rappelle quelle doit être la matière de la démonstration

D'abord il propose la matière de la démonstration. Le syllogisme a trois termes d'où sont formées deux propositions concluant à une troisième ; donc il est manifeste que ces propositions d'où on procède dans le syllogisme démonstratif selon la forme susdite, sont les principes et suppositions dont on a parlé auparavant (lec 5 et 19). Celui qui admet de tels principes démontre ainsi par eux comme c'est exposé dans la forme syllogistique, à savoir que A soit en C est prouvé par B, et si la proposition A-B est à son tour médiate, que A soit en B est démontré par un autre médium, et il en est de même si la mineure B-C est médiate.

258- Ensuite, il montre la différence avec la matière du syllogisme dialectique. Le syllogisme dialectique tend à donner une opinion car la seule intention du dialecticien est de procéder de ce qui est très opinable, et c'est ce qui se constate chez la plupart ou chez les plus sages. Soit pour le dialecticien une proposition qui a selon la réalité de la chose, un médium par lequel elle peut être prouvée, mais qui n'apparaît pas, alors qu'elle semble connue par soi en raison de sa probabilité, cela suffit au dialecticien et il ne cherche pas de médium bien que la proposition soit médiate et syllogisant à partir d'elle, il a suffisamment construit son syllogisme dialectique. Mais le syllogisme démonstratif est ordonné à la vérité de la science ; il appartient donc au démonstrateur de procéder de ce qui, selon la vérité des choses est immédiat, et si se présente à lui une proposition médiate, il est nécessaire qu'il la prouve par un médium propre, jusqu'à parvenir à un immédiat et ne se contente pas de propositions probables.

259- Ensuite il manifeste la différence posée. Ce qui est dit, à savoir que le démonstrateur procède vers la vérité à partir des choses qui sont, se fait comme on a dit. Il trouve en effet quelque chose *qui se prédique d'autre chose, mais pas par accident*, et il expose cela par l'affirmative, en montrant ce qu'est être prédiqué par accident. Quelque chose est prédiqué par accident de deux façons : quand le sujet est prédiqué de l'accident comme en disant : *le blanc est homme*, et de façon très différente, quand l'accident est prédiqué du sujet comme en disant : *l'homme est blanc*. Ce mode diffère du précédent car là, quand l'accident est prédiqué du sujet, on dit que l'homme est blanc non parce que quelque chose d'autre est blanc, mais parce que l'homme lui-même est blanc. Mais cette proposition reste par accident, car la blancheur ne convient pas à l'homme selon une raison propre, elle n'est pas posée dans sa définition ni l'inverse. Mais quand on dit *le blanc est homme*, on ne le dit pas parce qu'être homme appartient à blanc mais parce que être homme appartient au sujet de blanc, dont il se trouve qu'il est blanc. Ce mode de prédiquer est plus éloigné de la prédication par soi que le précédent. Il y a des prédications qui ne sont prédiquées par accident selon aucun de ces deux modes, celles là sont dites *par soi*, et telles sont celles dont le démonstrateur procède mais le dialecticien ne les requiert pas. La question à venir sur ce qui se prédique *par soi* ne se pose pas au syllogisme dialectique mais au seul démonstratif.

- 260- Ensuite, il formule la question attendue :
- 261- D'abord, il s'interroge sur les circonstances où elle se pose.  
 D'abord, il pose la question dans les démonstrations affirmatives.  
 D'abord, il pose trois questions en fonction des trois termes du syllogisme.  
 D'abord du côté du majeur, faut-il aller à l'infini en remontant ? Cette question présuppose un sujet ultime qui ne se prédique pas d'autre chose et dont les autres se prédisent. Soit C ce sujet, et en C soit premièrement et immédiatement B, et en B, E comme s'en prédisant universellement, puis F en E s'en prédisant de même universellement ; la question est alors : cette ascension s'arrête-t-elle à un moment ? De sorte qu'on parvienne à quelque chose prédisé des autres universellement et dont rien d'autre ne lui est prédisé, ou bien cela n'est pas nécessaire et on peut remonter à l'infini
- 262- Ensuite, du côté du mineur, faut-il aller à l'infini en descendant ? Cette question présuppose un premier prédicat universel qui se prédique des autres et dont rien n'est plus universel qui s'en prédiserait. Soit A ce prédicat, dont rien ne se prédique comme un tout universel de sa partie. Alors A se prédique de C premièrement et immédiatement, et C de I, et I de B. ; la question est alors : est-il nécessaire de s'arrêter dans la descente ou peut-on aller à l'infini ?
- 263- Il montre la différence entre ces deux questions : la première cherche à savoir si ayant quelque chose qui commence du sujet le plus particulier, qui n'est dans rien d'autre comme le serait un tout universel dans sa partie, mais où les autres sont, peut-on monter à l'infini ? La seconde cherche à savoir si ayant quelque chose qui commence par un prédicat parfaitement universel qui est prédisé des autres comme un tout universel de la partie et dont rien ne lui serait prédisé selon ce mode, peut-on descendre à l'infini ?
- 264- Ensuite, la troisième question, du côté du médium. La question suppose deux extrêmes déterminés : un prédicat parfaitement universel, et un sujet parfaitement particulier. On se demande si entre eux il peut y avoir une infinité d'intermédiaires. Soit A le prédicat universel extrême et C le sujet particulier extrême, entre A et C un médium B et un autre entre A et B et de même entre B et C, et un autre médium entre leurs media aussi bien en montant qu'en descendant ; la question est : peut-on aller ainsi à l'infini ou est-ce impossible ?
- 265- Ensuite, il montre de quoi ce genre de questions relève : de la matière dont on parle maintenant c'est-à-dire de la démonstration. Rechercher la vérité en ces questions revient à se demander si les démonstrations vont à l'infini, en remontant ou en descendant. En montant : toute proposition d'où procède une démonstration est démontrable par une démonstration antérieure. Ce que certains pensent, qui ont erré sur les principes (4 MPH) ; en descendant : de toute proposition démontrée, on peut procéder à une nouvelle démonstration. Et cela est un membre de l'interrogation sur l'infinité ascendante ou descendante de la démonstration. L'autre membre est si les démonstrations se bornent mutuellement, de sorte qu'une démonstration est renforcée par une autre en montant et d'une démonstration procède une autre en descendant, et ceci jusqu'à un certain terme.
- 266- Ensuite il montre que ces questions ont lieu de la même façon dans les démonstrations négatives, car la démonstration négative doit utiliser une proposition affirmative où le sujet de la conclusion est contenu sous un médium, de quoi le prédicat de la conclusion est nié. De même qu'il y a ascension et descente dans l'affirmation, de même il doit y en avoir dans le syllogisme négatif et les propositions. Soit la conclusion du syllogisme démonstratif *aucun C n'est A* et le médium B dont A est nié, demandons nous d'abord si A est nié de B premièrement et immédiatement ou y a-t-il un médium dont A est d'abord nié avant

de l'être de B, comme s'il était nié de I qui doit se prédiquer universellement de B ? Et de nouveau, si A est nié de quelque chose premièrement avant de l'être de I, soit T universellement prédiqué de I, de sorte que l'on puisse aller ainsi à l'infini dans la négation en ayant toujours quelque chose à nier auparavant, ou faut-il s'arrêter à un moment donné ?

267- Ensuite il montre où la question ne se pose pas. Car dans les éléments se prédisent mutuellement et qui sont mutuellement convertibles, on ne doit pas prendre un antérieur et un postérieur selon ce mode par lequel est antérieur ce par quoi ne sont pas convertibles les éléments conséquents dans l'être, dans la mesure où les universels sont antérieurs. Car soit les prédicats sont infinis, et l'on procède à l'infini dans la prédication, soit qu'ils soient infinis des deux parties, c'est-à-dire aussi bien du côté du prédicat que du sujet, tous les infinis de ce genre se comportent de la même façon partout, car n'importe lequel peut se prédiquer de n'importe lequel et être convertible avec n'importe quel sujet. A moins qu'il y ait cette différence qu'un d'eux soit prédiqué comme accident et l'autre comme prédicament, c'est-à-dire comme prédicat substantiel. Et ceci est la différence entre la définition et le propre. Tous les deux sont convertibles mais la définition est prédicat essentiel et est donc naturellement antérieure au propre qui est prédicat accidentel, et c'est pourquoi dans les démonstrations, nous utilisons la définition comme médium démontrant passion propre du sujet.

### LEÇON 32

268- Ensuite, après avoir soulevé la question, il commence ici à la déterminer.

269- D'abord, il montre que la solution de certaines difficultés se ramène à la solution d'autres.

D'abord, il montre que le doute qui porte sur les media se ramène au doute sur les extrêmes et ceux ci résolus, celui là le sera.

D'abord il énonce son propos. S'il l'on veut bien regarder rationnellement, il ne peut manifestement y avoir de media infinis si la prédication tant au dessus qu'en dessous, se stabilise à certains termes, à savoir à un prédicat plafond et à un sujet plancher. Et il explique ce qu'est procéder à des prédications au dessus et au dessous. Au dessus, on monte, quand on procède vers plus universel dont la notion est d'être prédiqué ; au dessous, on descend, quand on va vers du plus particulier, dont la notion est d'être sujet.

270- Ensuite, il prouve son propos. Soit A le prédicat plafond, C le sujet plancher et une infinité de media, appelés indifféremment B. A, premier prédicat, se prédique d'un premier médium plus proche de lui et ce médium d'un autre médium inférieur, et comme les media sont infinis il s'en suit que la prédication descendrait à l'infini, ce qui est contraire à ce qu'on a posé, car on a posé que la prédication ne descend pas à l'infini. De même, commençant par C, sujet plancher, on monterait à l'infini avant d'arriver à A, à nouveau contrairement à la proposition de départ. Si donc il est impossible d'aller à l'infini en montant ou en descendant, il est impossible que les media soient infinis ; donc la question de l'infinité des media se ramène à celle de l'infinité des extrêmes.

271- Ensuite, il exclut certaine objection. Cette preuve procède ainsi : A B C, le médium et les extrêmes, se comportent mutuellement comme s'ils étaient contigus, comme s'il n'y avait pas de médium entre eux. La contiguïté est définie en PH5 comme ce qui est successif, car en contact. Semble présupposé dans la preuve susdite, que A est prédiqué d'un médium comme contenu, c'est-à-dire suivant immédiatement. Mais celui qui pose des media infini dit que cela ne peut se trouver et qu'entre quelques termes que ce soit, il peut y avoir un médium.

272- Mais cela ne change rien, que nous acceptons une infinité de médiums ainsi contigus, comme des quantités discrètes – en ville, une maison est ainsi contiguë avec sa voisine et dans les nombres, l'unité avec l'unité – ou qu'il n'y ait pas de contiguïté entre eux, mais toujours un médium entre deux media, comme dans le continu où, entre deux repères ou deux points, on peut toujours prendre un intermédiaire. Et que cela ne diffère en rien pur notre propos, qu'il s'agisse d'un mode ou de l'autre, il le manifeste ainsi : supposé une infinité de media entre A et C, appelés indifféremment B, de toutes les manières, ou bien

il y a infinité de media entre ce A et entre ce C, ou bien il n'y a pas infinité vis à vis de l'un ou de l'autre. Posons les media comme contigus entre eux tels des discrets, et qu'un médium soit en contiguïté avec A, alors il est nécessaire qu'entre ce médium et C il y ait à nouveau une infinité de media. Et de même si nous posons un médium fini entre A et ce médium accepté, et ce sera le même raisonnement avec un médium accepté immédiatement joint à C ou distant de lui par des media finis, toujours, d'un médium accepté, il faut une infinité de media vis à vis de l'autre extrême, peu important qu'il soit tout de suite joint à l'autre c'est-à-dire sans medium, ou non, c'est-à-dire séparé par quelques media. Car s'il est joint à un extrême sans médium, il doit y avoir infinité de media vis à vis de l'autre. Il faut donc, avec une infinité de media, une infinité de prédictions montantes ou descendantes, de la même façon que dans la démonstration précédente.

273- Ensuite, que si dans les démonstrations affirmatives, on ne procède pas à l'infini, il en est de même dans les négatives, et ainsi, le doute sur la démonstration négative se ramène à celui sur la démonstration affirmative.

D'abord, il propose son intention : il sera manifeste par ce qui suit que si la prédicative, c'est-à-dire la démonstration affirmative s'arrête des deux côtés, c'est-à-dire en haut et en bas, il est nécessaire que la démonstration négative s'arrête aussi. Et il ajoute pour développer son propos : si c'était tel que cela ne touchait pas à l'ultime, c'est-à-dire au sujet dernier, on irait à l'infini en vers le prédicat universel. Et il explique ce qu'est l'ultime : c'est non pas ce qui est dans quelque chose d'autre en tant que moins particulier, mais que l'autre soit en lui, et soit Z ce dernier. Posons que commençant par un premier vers un ultime, on ne procède pas à l'infini. Et il expose ce qu'est ce premier : c'est ce qui se prédique d'autrui, et dont rien ne se prédique, comme plus universel que lui. Le premier doit être compris comme le plus universel et l'ultime comme le plus particulier ; si donc des deux côtés, la démonstration affirmative s'arrête, alors la démonstration négative également.

274- Ensuite, il prouve son propos, et comme on peut conclure négativement, dans les trois figures, il commence par dire qu'on peut démontrer de trois façons une proposition négative, par laquelle on signifie que quelque chose n'est pas.

D'abord dans la première figure. B est universellement en C la mineure existant universelle affirmative et A dans aucun B, la majeure existant universelle négative. Comme est supposé que dans l'affirmative, on s'arrête et en haut, et en bas. Si B-C affirmative n'est pas immédiate, et si, quelque soit l'espace accepté, il existe un médium entre B et C. Alors il est nécessaire de revenir à une immédiateté, car cette distance qui est attendue selon la contiguïté du médium au mineur est affirmative dans laquelle est supposé un arrêt. Si nous acceptons un autre espace, entre A et B, si la proposition *aucun B n'est A* n'est pas immédiate. A doit être ôté d'un autre en premier avant B, soit D, qui s'il est pris comme médium entre A et B, doit être prédiqué universellement de B car la mineure doit être affirmative. Et si à nouveau, *aucun D n'est A* n'est pas immédiate, A doit être nié de quelque autre en premier avant D, disons E, qui doit pour la même raison être prédiqué universellement de D. Si on monte jusqu'à un arrêt dans l'affirmative, comme cela est supposé, on doit arriver à ce dont est nié A en premier et immédiatement, sinon, on irait plus loin dans l'affirmative, comme il paraît plus haut.

275- Ensuite, il démontre la même chose dans la négative concluant en seconde figure. Soit le médium B, prédiqué universellement de A et nié universellement de C, et dont on conclut qu'*aucun C n'est A*. S'il faut à nouveau démontrer la négative, du fait qu'elle est médiante, soit elle est démontrée en première figure, et il est acquis que la démonstration parvient à un arrêt, s'il y a arrêt dans l'affirmative, soit elle doit être démontrée par ce mode de la seconde figure, ou par le troisième, c'est-à-dire la troisième figure ; or on a dit qu'en première figure, il y a arrêt dans la négative, s'il y a arrêt dans l'affirmative. Mais nous allons le démontrer en seconde figure. Démontrons cette proposition *aucun C n'est B*. D étant universellement prédiqué de B, la majeure existant universelle affirmative et universellement nié de C, la mineure existant universelle négative, si à nouveau, la proposition *aucun C n'est D* est médiante, on doit prendre à nouveau un médium qui se prédique universellement de D et se nie universellement de C. Et comme on procède dans les démonstrations négatives, on doit le faire dans les affirmatives. B se prédique de A et D de B, et quelque chose d'autre

de D, et on irait ainsi à l'infini dans l'affirmative. Ayant posé que l'affirmative s'arrête par en haut, il faut un arrêt aussi dans la négative, selon le mode par lequel on démontre les négatives en seconde figure.

276- Ensuite, la même chose dans la troisième figure. Soit le médium B dont A est prédiqué universellement et C qui en est nié ; il s'ensuit la particulière négative : C est nié de quelque A et il est posé qu'on s'arrête dans l'affirmative susdite *tout B est A* et il est clair qu'on doit s'arrêter dans la majeure négative *aucun B n'est C*, car ou on le démontrerait par ce qui précède, c'est-à-dire par la première et la seconde figure, ou par voie semblable à la façon de poser la conclusion, c'est-à-dire par troisième figure, c'est-à-dire que la majeure n'est pas prise universellement mais particulièrement. Dans ce mode, on s'arrête, c'est-à-dire en première et seconde figure, mais pour conclure en troisième *quelque B n'est pas C*, on prend le médium E dont B est universellement affirmé et dont C est nié particulièrement. Et il arrive à nouveau semblablement que la démonstration négative procède toujours selon l'augmentation de la prédication affirmative dans l'inférieur, car B, premier médium, est prédiqué de E, et E de quelque autre, et ainsi à l'infini, comme on a supposé qu'il y a arrêt en affirmative vers le bas, cela s'arrêtera manifestement en négative du côté de C.

277- Ensuite, il rejette une objection. On peut dire qu'un arrêt en affirmative rend nécessaire de s'arrêter en négative, si on syllogise toujours selon la même figure. Mais on peut aller à l'infini si on démontre tantôt avec une figure et tantôt avec une autre. Mais il est manifeste que si on ne procède pas dans la démonstration par une voie unique, mais par toutes, tantôt par la première, tantôt par la seconde, tantôt par la troisième, même ainsi, il faut un arrêt dans la négative, s'il existe un arrêt dans l'affirmative. Ces voies diverses de démontrer sont finies, et quelque soit leur multiplication, elle est non pas infinie mais finie en montant ou descendant, comme on l'a montré. Mais si on accepte que les bornes soient finies, le tout doit être fini. De sorte que par tous les modes, il doit y avoir arrêt dans la démonstration négative, s'il y a arrêt dans l'affirmative.

### LEÇON 33

278- Ensuite, il résout la question dans ce qu'elle pose de difficulté principale et par soi : ayant montré qu'un stade dans les extrêmes entraîne nécessairement un dans les moyens, et qu'un dans l'affirmative, entraîne nécessairement un dans la négative, il veut ici montrer qu'il y a un stade dans l'affirmative.

279- D'abord par des raisons logiques, communes à tout syllogisme construit selon un prédicat pris communément.  
D'abord on ne va pas à l'infini dans les prédicats qui se prédisent dans le *ce que c'est*. Comme il a été montré que dans les négatives, on ne va pas à l'infini si on s'arrête dans l'affirmative, voici comment certains éléments montrent que dans ces dernières il y a un arrêt pour des raisons logiques. Et sont dites logiques les raisons qui procèdent de communs qui relèvent de considérations logiques. C'est clair pour ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est* c'est-à-dire le prédicat constituant le *ce que c'est*, c'est-à-dire ce par quoi quelque chose est ce qu'il est, c'est-à-dire par quoi la définition est constituée. Si ces prédiqués étaient infinis on ne pourrait définir, et de quelque chose de défini, on ne pourrait connaître la définition, car on ne peut parcourir l'infini. On ne peut définir ni connaître la définition qu'en parvenant à un dernier en descendant et à un premier en montant ; si donc on parvient à définir ou à connaître une définition, alors, on ne peut aller à l'infini dans la prédication, mais elle doit s'arrêter.

280- Ensuite on ne va pas à l'infini universellement dans les prédicats affirmatifs.  
D'abord, il pose les préalables nécessaires à la proposition.  
D'abord, il distingue les prédicats par accident des prédicats par soi. Comme il a été montré que pour certains prédicats qu'on ne peut procéder à l'infini, à savoir dans ceux du *ce que c'est*, on montre qu'il en est de même universellement pour tout prédicat affirmatif.

281- Aristote commence par les prédicats par accident, où il y a un triple mode véritable de prédication :

1° Quand l'accident est prédiqué de l'accident, comme *le blanc marche*.

2° Quand le sujet est prédiqué de l'accident, comme *ce grand est bois*.

3° Quand l'accident est prédiqué du sujet comme : *le bois est blanc* ou comme *l'homme marche*.

Ces trois modes sont différents les uns des autres. Quand le sujet est prédiqué de l'accident, comme *le blanc est bois*, cela signifie que le prédicat universel bois est prédiqué du sujet à qui il arrive d'être blanc c'est-à-dire de ce bois particulier dans lequel est la blancheur. Le sens est le même dans *le blanc est bois* et dans *ce bois à qui il arrive d'être blanc est du bois* ; le sens n'est pas que le blanc soit sujet du bois. La preuve en est que le sujet devient ce qui est prédiqué de lui, à titre de sujet, selon le tout ou la partie, comme *l'homme devient blanc*. Mais ni le blanc, ni une part du blanc qui soit vraiment du blanc, c'est-à-dire de la substance même de la blancheur, ne devient bois. L'accident n'est pas sujet d'une transmutation par laquelle du non-bois, quelque chose devient bois. Tout ce qui commence à être cela devient cela, et s'il ne le devient pas, il n'est pas cela, sauf à ce qu'il l'ait toujours été ; or il n'est pas toujours vrai de dire que *le blanc est bois*, car parfois, blancheur et bois ne sont pas réunis. N'étant pas vrai de dire : *le blanc devient bois*, le blanc n'est pas bois à proprement parlé et par soi. Mais si on concède que *le blanc est bois*, on le comprend *par accident*, parce que ce sujet particulier à qui il advient d'être blanc, est du bois. C'est le sens de ce genre de prédication où le sujet est prédiqué de l'accident. Mais en disant *le bois est du blanc*, prédiquant l'accident du sujet, on ne signifie pas comme avant, qu'autre chose est substantiellement blanc, à qui il arrive d'être bois. Ce qui est signifié tant dans le mode précédent où le sujet est prédiqué de l'accident, que dans cet autre mode où l'accident se prédique de l'accident, comme : *le musicien est blanc*. On signifie ici : cet homme particulier, disons Socrate, à qui il arrive d'être musicien, est blanc. Mais par *le bois est blanc*, je signifie que le bois lui-même est vraiment fait sujet de blanc, et non : autre chose que le bois ou que la partie du bois qui est du bois, devient blanc. Il y a donc une différence entre ces trois modes susdits. La prédication de l'accident au sujet ne se fait pas par un autre sujet, mais la prédication du sujet ou de l'accident à l'accident se fait en raison de ce qui est supporté, le terme étant posé dans un sujet dont l'accident est prédiqué accidentellement, mais l'espèce essentiellement.

282- Nous avons appelé ces trois modes *prédication* et de même que nous pouvons donner des noms, nous pouvons pareillement en restreindre le sens. Donnons donc ce nom dans la preuve suivante ou nous disons *prédiquer* seulement pour désigner ce mode qui n'est pas en raison d'un autre sujet. Ce qui est dit en raison d'un autre sujet, lorsque le sujet est prédiqué de l'accident, ou l'accident de l'accident, ne sera pas dit prédiqué purement et simplement, mais par accident. Etablissons désormais tous les «*blanc*» du côté du prédicat, et tous les «*bois*» du côté du sujet, nous supposerons toujours dans la preuve suivante, la prédication par soi et non par accident. La raison nous obligeant à utiliser ainsi le vocable "prédication" est que nous sommes en matière démonstrative, qui n'utilise que ce genre de prédication.

283- Ensuite, il distingue les prédicats par soi entre eux.

D'abord il distingue les prédicats selon divers genres. Réservant "prédiqué" à ce qui ne l'est pas en raison d'un autre sujet, cela se distingue selon les dix prédicaments. Tout ce qui est prédiqué ainsi, l'est selon le *ce que c'est* c'est-à-dire par mode de prédicat substantiel ou par mode de qualité ou de quantité ou de quelque autre prédicament, dont on a traité dans les catégories. Et il dit *comme un est prédiqué de un* car si le prédicat n'est pas un, mais multiple, il ne pourrait être dit simplement essence ou qualité, mais plutôt essence et qualité à la fois, comme *homme est animal blanc*. Cette addition fut nécessaire, car si plusieurs sont prédiqués d'un, de sorte que ces plusieurs sont réunis dans la raison d'un prédicat unique, on peut multiplier à l'infini les prédications selon les modes infinis de combinaisons des prédicats entre eux. Comme on recherche un arrêt dans la prédication, il est nécessaire de prendre un prédiqué de un.

- 284- Ensuite, il montre les différences entre les différents prédicats.  
 D'abord, il propose la différence : signifier la substance doit signifier vraiment ce qu'est ce dont on prédique, ou que c'est vraiment quelque chose de lui. Ce qui peut être compris de deux façons :  
 1° en montrant la distinction du côté du prédicat, qui signifie soit toute l'essence du sujet, comme la définition, signifiée par *ce qu'est vraiment*, ou partie de l'essence, tel le genre ou la différence, en disant *ou que c'est vraiment quelque chose de lui*.  
 2° mieux encore, du côté du sujet, parfois convertible avec le prédicat essentiel comme le défini avec la définition, ce que signifie *ce qu'est vraiment*, parfois partie subjective du prédicat comme *homme d'animal*, ce que signifie *ou que c'est vraiment quelque chose de lui*, car l'homme est quelque animal. Mais ce qui ne signifie pas la substance, mais dit de quelque sujet, mais pas véritablement, c'est-à-dire pas essentiellement, ni quelque chose de lui, ce prédicat est accidentel.
- 285- Ensuite, il manifeste cette différence par des exemples. Dans *l'homme est blanc*, le prédicat est accidentel, car homme n'est pas ce qu'est vraiment le blanc, c'est-à-dire *être blanc* n'est pas l'essence de l'homme, ni vraiment quelque chose du blanc, comme il a été exposé plus haut. Mais dans *l'homme est animal* l'homme est totalement ce qu'est vraiment l'animal. Animal signifie l'essence de l'homme, car l'être même de l'homme est essentiellement animal. Et bien que ce qui ne signifie pas l'essence soit accident, il n'est pas prédiqué *par accident*. Il n'est pas prédiqué d'un sujet en raison d'un autre sujet. Dans *l'homme est blanc*, blanc n'est pas prédiqué d'homme parce qu'un autre sujet est blanc, en raison de quoi homme serait dit blanc, comme dans ce qui est prédiqué par accident.
- 286- Ensuite, il exclut une objection. On pourrait dire le prédicat signifant la substance non vrai ni essentiel à ce dont il est prédiqué ni quelque chose de lui. L'accident, dans l'individu comme dans son sujet, ne convient pas à ces prédications communes essentielles, car ces prédicats universels signifient des essences toujours séparées subsistant par elles-mêmes, comme le dirent les platoniciens. Mais il répond que si on pose les espèces et les idées, on doit se réjouir, car selon les platoniciens elles ont un être plus noble que les réalités naturelles connues de nous. Ces dernières sont particulières et matérielles mais les premières sont universelles et immatérielles. Elles sont comme des «pré-monstrations» des choses naturelles c'est-à-dire leurs modèles, et on les utilise comme on prémonstre quelque chose servant à prouver autre chose. Etant les exemplaires et les prémonstrations des choses naturelles, on doit trouver dans ces choses naturelles, quelque participation à ces espèces qui relève de l'essence de ces choses naturelles. S'il y a des espèces séparées platoniciennes, elles ne servent en rien à notre propos. Nous nous intéressons aux choses dont nous acquérons la science par démonstration. Et ce sont de celles connues de nous comme existant dans la nature que nous faisons des démonstrations. Si *animal* est séparé, comme une prémonstration de l'animal existant dans la nature, en disant *l'homme est animal*, selon qu'on utilise cette proposition dans une démonstration, *cet animal* signifie l'essence de la chose naturelle dont on démontre.

#### LEÇON 34

- 287- Ensuite, ayant posé les distinctions nécessaires à la démonstration de son propos sur la distinction entre les prédicats, il montre qu'on ne peut procéder à l'infini dans les prédicats.
- 288- D'abord il donne un premier mode de démonstration.  
 D'abord qu'on ne peut aller à l'infini par mode circulaire.

D'abord les préalables posés, il ajoute quelque chose de nécessaire.

1°- Comme le prédicat qui signifie l'accident, signifie quelque genre d'accident, comme la qualité, il ne peut se faire que deux se comportent mutuellement de façon que l'un soit qualité de l'autre et réciproquement. Autre est la notion de qualité et ce dans quoi inhère la qualité.

2°- Il n'est pas possible universellement que la qualité ait une quelconque autre qualité inhérente en elle, car parlant par soi, aucun accident n'est sujet d'un autre. La notion de sujet convient en propre à la seule substance.

289- Ensuite de ces prémisses il conclut son propos. Si ce qui vient d'être dit est vrai, il est impossible de faire une prédication mutuelle selon un des modes susdits. On ne dit pas qu'on ne peut faire de vraie prédication de l'un à l'autre et inversement, on dit en vérité que l'homme est blanc et que le blanc est homme. Mais que cela ne se fait pas équivalement, c'est-à-dire selon un même type de prédication. Et il en est de même dans les prédications essentielles.

290- Ensuite il le prouve.

D'abord dans la prédication essentielle

D'abord, il pose une division entre les prédicats essentiels. Pour montrer qu'on ne peut prédiquer mutuellement à équivalence, il faut d'abord considérer cela à propos des prédicats essentiels. Ou bien on prédique équivalement comme se prédiquera la substance, ou bien autrement. Si comme la substance, ou bien comme genre, ou bien comme différence, car ce sont les deux parties de la définition qui signifie l'essence.

291- Ensuite il rappelle ce qui a été prouvé plus haut : ce type de prédicat n'est pas infini, car s'il procédait à l'infini; il n'y aurait pas lieu de réciprocation ni de circularité. Il n'arrive pas, comme cela a été démontré, de procéder à l'infini ni en remontant, ni en descendant. Comme si bipède se prédiquait de homme, et animal de bipède, et de animal quelque chose d'autre, on n'irait pas à l'infini en remontant ni en descendant, comme si animal était dit d'homme selon son «ce que c'est», et homme de Calias et ce dernier de quelque autre (à supposer qu'homme soit un genre contenant sous lui plusieurs espèces dont une serait Calias), on ne pourrait aller à l'infini. Et il rappelle la raison pour montrer ce qu'il a posé plus haut : toute substance de ce genre, de quoi quelque chose de plus universel se prédique, et qui peut se prédiquer de quelque inférieur, il lui convient d'être définie. Mais le genre ultime de quoi aucun plus universel ne peut être prédiqué, et les singuliers qui ne prédisent pas d'un inférieur, il ne leur convient pas d'être défini ; donc seule la substance intermédiaire peut être définie. Mais on ne peut définir la substance dont on peut prédiquer à l'infini, car il faut, pour intelliger le définissant, parcourir tout ce qui est substantiellement prédiqué du défini, car tous tombent dans la définition, soit comme genre, soit comme différence ; or on ne peut parcourir l'infini ; il faut donc que toute substance universelle qui n'est ni genre suprême, ni sujet ultime, n'ait pas une infinité qui se prédique d'elle substantiellement; donc, on ne peut procéder à l'infini, ni en montant, ni en descendant.

292- Ensuite, il prouve que dans les prédicats substantiels, on ne peut aller à l'infini par mode de circularité. Si un prédicat substantiel est prédiqué comme genre on ne peut prédiquer mutuellement à égalité, c'est-à-dire par conversion, de sorte que l'un soit genre de l'autre et réciproquement. Pour le prouver, il ajoute *il sera lui même un*

*quelque chose de ce qu'est vraiment la chose*, comme pour dire : si quelque chose est prédiqué comme genre, ce de quoi il est prédiqué est quelque chose qui est vraiment ceci, c'est-à-dire vraiment particulier et qui reçoit substantiellement cette prédication. Si donc il est prédiqué de celui là comme genre, il s'ensuivrait que lui-même qui convient, comme particulier à quelque chose, recevrait inversement prédication particulière de celui-ci. Ainsi, le même serait partie et tout vis à vis du même, ce qui est impossible. Le raisonnement est le même pour la différence : les problèmes concernant la différence se ramènent à ceux concernant le genre (1Top).

- 293- Ensuite on ne peut aller à l'infini par mode circulaire dans la prédication de l'accident au sujet. La qualité n'est pas convertible avec son sujet, ou rien d'autre ne pourrait avoir ce genre de prédication qui prédique l'accident, sauf si la prédication se fait par accident, selon qu'on a dit que l'accident ne se prédique du sujet que par accident. La qualité et le reste de ce genre arrivent à la substance, ils sont donc prédiqués de la substance comme l'accident de son sujet.
- 294- Ensuite il montre universellement qu'on ne peut aller à l'infini en mode rectiligne, ni en montant, ni en descendant dans quelque genre que ce soit. Non seulement on ne peut aller à l'infini dans la prédication par mode circulaire, mais on ne peut aller à l'infini ni en remontant, ni en descendant.
- 295- D'abord il rappelle ce qui a été dit auparavant :
- 1° Il rappelle tout ce dont on peut prédiquer quelque chose, quelque signification qu'il ait, que ce soit la qualité, la quantité, ou tout autre genre d'accident ou même ce qui entre dans la substance et qui sont les prédicats essentiels.
  - 2° Il rappelle que ces derniers, les prédicats essentiels, sont finis.
  - 3° Il rappelle que les genres de prédicaments sont finis, à savoir qualité, quantité, ... Cela exclut de dire que la quantité se prédique de la substance, la qualité de la quantité, et ainsi à l'infini. Il l'exclut par le fait que les genres de prédicament sont limités.
  - 4° Il rappelle que comme dit plus haut, l'un est dit de l'un dans la prédication simple. Ceci parce qu'on pourrait dire que d'abord un est prédiqué de un, comme animal de homme, et cette prédication se multiplierait jusqu'à ce qu'on trouve quelque un qui se prédique de homme. Ceci fait, on prédiquerait deux de un comme animal blanc de homme, et on trouverait ainsi de multiples prédicats, selon les diverses combinaisons de prédication. A nouveau, on prédiquerait trois de un comme l'homme est un grand animal blanc. On ajouterait ainsi perpétuellement une unité supplémentaire et multiplierait les prédications. On irait à l'infini, comme les nombres, ce qu'il exclut par la prédication de un à un.
  - 5° Il rappelle qu'on ne dit pas que quelque chose est prédiqué absolument de ce qui n'est pas quelque chose, c'est-à-dire l'accident dont rien n'est quelque chose de subsistant. De l'accident, ni sujet ni accident ne se prédiquent en propre, a-t-on dit. Or tout ce qui n'est pas quelque chose de substantiel est accident, et de lui, rien ne se prédique à proprement parlé, mais les uns se prédiquent par soi c'est-à-dire du sujet, qu'il s'agisse d'une prédication soit substantielle soit accidentelle, et les autres, selon un autre mode, c'est-à-dire par accident lorsqu'ils sont prédiqués de l'accident que ce soit un sujet ou accident. Tout accident a pour notion d'être dit d'un sujet, et ce qui est accident n'est pas sujet, d'où rien ne peut à proprement parlé en être prédiqué car rien de tel que l'accident n'est posé être tel dont on dit qu'il est dit tel, c'est-à-dire qu'il reçoit une prédication de ce dont il se prédique et non comme à un existant autre, comme il arrive pour la substance. L'homme est dit animal ou blanc non parce que quelque chose d'autre est animal ou blanc, mais parce que cela même qui est homme est animal ou blanc. Mais blanc est dit

homme ou musicien parce que quelque chose d'autre, à savoir le sujet de blanc est homme ou musicien. Mais l'accident inhère en autrui et ce qui est prédiqué de l'accident est prédiqué d'autre chose à savoir du sujet de l'accident, et en raison de lui, prédiqué de l'accident. Il introduit cela car si l'accident se prédique du sujet et inversement, tout ce qui arrive à un sujet se prédique de lui également et la prédication irait à l'infini, car il arrive des choses infinies à un.

296- Ensuite, à partir de ces prémisses, il prouve son intention que dans la prédication où un est prédiqué de un on ne procède pas à l'infini, ni en montant ni en descendant, car tout accident est prédiqué de ce qui appartient à la substance, ce qui était le 5<sup>ème</sup> présumé. Or les prédicats substantiels ne sont pas infinis (2<sup>d</sup> présumé), et du côté du sujet, on ne va pas à l'infini dans ce genre de prédication, comme en descendant. En remontant ni prédicat substantiel ni prédicat accidentel ne sont infinis, car les genres d'accidents sont finis, et dans chaque genre, on ne procède pas à l'infini en remontant ou en descendant, comme dans les prédicats substantiels, car dans chaque prédicament, le genre est prédiqué de l'espèce dans le ce que c'est. D'où on peut conclure universellement qu'il doit y avoir un sujet premier de quoi quelque chose est prédiqué, se trouvant en dessous dans le statut de prédication, et de ce sujet, quelque chose est prédiqué et a statut de sommet, et on doit trouver quelque chose qui n'est plus prédiqué d'un autre ni selon que le postérieur est prédiqué du précédent par accident ni selon que le précédent est prédiqué par soi du postérieur. Voilà donc un mode logique de démonstration tiré des divers modes de prédication.

297- Ensuite, il donne un second mode de démonstration. Quand il y a une proposition où quelque chose est prédiqué d'un sujet, et que quelque chose peut être prédiqué en premier du sujet, cette proposition sera démontrable. Ainsi cette proposition l'homme est substance est démontrée par celle-ci : l'animal est substance, car substance se prédique d'abord de animal avant de se prédiquer d'homme. Si une proposition est démontrable, on ne peut mieux la connaître que par science, comme les principes indémonstrables sont mieux connus que par science, car nous les connaissons comme connu par eux-mêmes. En outre, les démontrables de ce genre ne sont su que par démonstration, car comme on a dit, la démonstration est un syllogisme faisant savoir. De même, soit une proposition connue par une autre, si nous ignorons celle par laquelle elle est connue, et que nous ne pouvons la connaître par un meilleur moyen que par science. Alors nous n'avons pas la science cette proposition connue par l'autre. Ces trois points posés, il procède ainsi : si quelque chose est connu par démonstration simple et non au moyen d'autre chose ni par supposition, il y a nécessairement arrêt dans les prédicats pris pour media. Il dit *simple et non au moyen d'autre chose* pour exclure la démonstration conduisant à l'impossible, dans laquelle, une proposition étant donnée, on contre une position. Il dit aussi *ni par supposition* pour exclure la démonstration *du fait que* qui se font dans les sciences subalternées, qui supposent les conclusions des sciences supérieures comme dit plus haut. On sait par démonstration absolue quand une des propositions posées, si elle est démontrable, est sue par démonstration, ou si elle n'est pas démontrable, est intelligée par elle-même. Et cela posé, il doit y avoir un arrêt dans la prédication, car sinon, qu'on puisse toujours accepter quelque chose de plus haut, alors tout aurait démonstration. S'il y avait alors conclusion démontrée, toute prémisses devrait être démontrable, et ainsi, pour la connaître, rien ne serait mieux que de la savoir par démonstration. Il faudrait donc la démontrer par d'autres propositions et celles-ci par d'autres et ainsi à l'infini. L'infini ne pouvant se parcourir, on ne pourrait connaître par démonstration ni avoir une meilleure connaissance car toutes sont démontrables et donc, rien ne serait démontré absolument mais seulement par supposition. Enfin, il conclut son propos principal.

## LEÇON 35

- 298- Ensuite, après avoir montré logiquement qu'on ne peut procéder à l'infini dans les prédicats, ni en montant ni en descendant, le philosophe montre ici la même chose analytiquement par des raisons propres à la démonstration construite selon des prédicats par soi, propres à la démonstration, qu'on ne procède pas à l'infini en montant ou en descendant.
- 299- D'abord, il montre la proposition principale.  
D'abord il donne son propos : qu'il n'arrive pas dans les sciences démonstratives dont nous parlons, de faire des prédications à l'infini, ni en montant ni en descendant, on peut le montrer plus vite et plus facilement analytiquement que logiquement. L'analytique, c'est-à-dire la science démonstrative, qui résout en des principes connus par soi, est dite judicative. Elle est partie de cette logique qui contient aussi la dialectique. Il revient globalement à la logique de considérer universellement la prédication selon qu'elle contient la prédication par soi et non par soi. Mais relève de la science démonstrative en propre la prédication par soi. Aussi plus haut il prouva la proposition logiquement, car il a montré universellement en tous genres de prédication, qu'on ne peut aller à l'infini. Ici, il entend le montrer analytiquement, car il le prouve seulement pour ce qui est prédiqué par soi, et cette voie est plus performante et suffit au propos, car dans les démonstrations, on n'utilise que ce mode de prédication.
- 300- Ensuite, il prouve sa proposition  
D'abord, il propose de quelle prédication l'analytique, c'est-à-dire de quelle science démonstrative, on se sert, c'est-à-dire la prédication par soi. La démonstration est seulement au sujet de ce qui inhère par soi à la chose. Telles sont ses conclusions et elle démontre par de telles propositions, comme il a été montré.
- 301- Ensuite, il rappelle les deux modes d'une telle prédication par soi :  
1° Est prédiqué par soi tout ce qui inhère dans le *ce que c'est* du sujet c'est-à-dire lorsque le prédicat est posé dans la définition du sujet.  
2° Quand le sujet lui-même inhère au *ce que c'est* du prédicat, c'est-à-dire quand le sujet est posé dans la définition du prédicat.  
Et il illustre les deux modes. L'impair est prédiqué du nombre *par soi* selon le second mode, car le nombre est posé dans la définition de l'impair. L'impair est un nombre manquant de milieu. Tandis que la pluralité ou la divisibilité se prédique du nombre et est posée dans sa définition, d'où elles sont prédiquées *par soi* du nombre selon le premier mode. Les autres modes qui ont été posés plus haut se ramènent à ces deux là.
- 302- Ensuite, il montre qu'en aucun de ces modes, la prédication peut aller à l'infini mais qu'il doit y avoir un arrêt.
- 303- D'abord, il rappelle la proposition, à savoir qu'en aucun des modes de dire par soi, on ne peut procéder à l'infini, puis il montre qu'un arrêt est nécessaire dans chaque mode de prédication par soi tant en montant qu'en descendant.  
D'abord il le montre dans le second mode de dire *par soi* quand le sujet est posé dans la définition du prédicat, comme impair avec nombre :  
1° Si on continuait, de sorte que quelque chose d'autre soit prédiqué par soi de impair, selon ce mode de dire par soi, il s'ensuivrait que impair serait dans la définition de celui-là. Comme le nombre est dans la définition d'impair, il serait dans celle du 3<sup>ème</sup> qui est par soi dans l'impair. Mais cela ne peut aller à l'infini, car il y aurait à l'infini dans la définition de quelque chose, comme cela a été prouvé. Donc dans de telles prédications par soi, on ne peut aller à l'infini en remontant, c'est-à-dire du côté du prédicat.

- 304- 2° Tant qu'on procède à la prédication par soi du second mode, il faut que tous les prédicats pris dans l'ordre soient inhérents au premier sujet, disons le nombre, comme prédiqués de lui. Si l'impair se prédique par soi du nombre, tout prédiqué par soi de l'impair l'est par soi du nombre et le nombre doit être à l'intérieur de tous. Si le nombre est dans la définition d'impair, il doit être dans toutes celles qui se définissent avec l'impair. Donc ils sont mutuellement inhérent l'un à l'autre. Ils sont donc convertibles et ne se *dépassent* pas entre eux. Ainsi se comportent les passions propres envers leur sujet. D'où si les prédicats par soi sont infinis selon ce mode, cela n'irait pas dans le sens du propos par lequel quelqu'un entend poser que l'infini existe dans la prédication, en montant ou en descendant.
- 305- Ensuite, dans le premier mode de dire par soi, quand le prédicat est posé dans la définition du sujet. Ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est* comme posé dans la définition du sujet, ne peut aller à l'infini, car sinon, on ne pourrait parvenir à définir, comme il a été prouvé. D'où, si tout prédicat est prédiqué par soi dans une démonstration, et qu'on ne peut monter à l'infini dans les prédicats par soi, le prédicat de la démonstration doit s'arrêter dans la montée. D'où il doit s'arrêter dans la descente, car où qu'on pose l'infini, on ôte la possibilité de science et de définition, comme on l'a dit.
- 306- Ensuite, il conclut qu'on ne peut aller à l'infini dans les media s'il y a arrêt en montant ou en descendant. On a déjà montré que si les extrêmes existent déterminés, on ne peut avoir infinité de media.
- 307- Ensuite, qu'on ne peut aller à l'infini dans les démonstrations. Si ce qu'on a dit est vrai, il doit exister quelques premiers principes de démonstration qui ne soient pas démontrables, et ainsi, il n'y a pas démonstration de tout, contrairement à ce qu'ont dit certains, comme on a dit au début. Et que cela en découle, il le montre : ayant posé qu'il existe certains principes de démonstration, ceux-ci doivent être indémontrables, car toute démonstration procède d'antérieurs, comme on l'a montré, si les principes étaient démontrés, il y aurait quelque chose d'antérieur aux principes, ce qui est contraire à la notion de principe. Si donc tous ne sont pas démontrables, les démonstrations ne procèdent pas à l'infini. Tout cela découle de ce qu'on a montré qu'on ne va pas à l'infini dans les media, car poser pour vrai que la démonstration procède à l'infini, ou que tout est démontrable, ou qu'il n'y a pas de principe de démonstration, revient à poser qu'aucun espace n'est immédiat et indivisible. Cela revient à ce que deux termes ne peuvent adhérer mutuellement affirmativement ou négativement sans media. Si une proposition est immédiate, elle est indémontrable, car dans la démonstration, il faut prendre un terme *interstitiel* c'est-à-dire inférieur au prédicat et au sujet qui soit prédiqué ou nié du prédicat avant de l'être du sujet. On n'accepte pas dans la démonstration de medium *rapporé* de l'extérieur. Ce serait utiliser un medium externe et non propre, comme dans le syllogisme dialectique ou douteux. Si donc, une démonstration allait à l'infini, il y aurait une infinité de media entre deux termes. Mais cela serait impossible si la prédication s'arrête en montant ou en descendant comme on l'a démontré. Et on a montré logiquement puis analytiquement que ce genre de prédication s'arrête vers le haut comme vers le bas. On récapitule donc dans cette conclusion ultime l'intention de tout le chapitre, et pourquoi une telle proposition est induite.

## LEÇON 36

- 308- Ensuite, après avoir montré qu'il n'arrive pas de procéder à l'infini dans les démonstrations, le philosophe en tire quelque corollaire.
- 309- D'abord il montre qu'il est nécessaire de prendre quelque proposition première.  
D'abord qu'il est nécessaire d'arriver à quelque premier quand un est prédiqué de plusieurs.

D'abord il pose son intention. On a démontré qu'on ne peut aller à l'infini dans la prédication et la démonstration ; d'où si quelque chose est prédiqué de deux, disons A de C et de D, de sorte qu'un des deux ne se prédique de l'autre soit d'aucune façon, comme animal se prédique de homme et de bœuf, alors qu'aucun des deux ne se dit de l'autre, soit qu'il ne se prédique pas *de tous* comme animal se prédique de homme et de mâle, dont aucun ne se dit universellement de l'autre, si donc les termes sont ainsi, le prédicat qui se dit des deux peut ne pas être dans les deux selon quelque commun, et cela toujours, c'est-à-dire en procédant à l'infini.

- 310- Ensuite il manifeste son propos par un exemple. Il y a deux espèces de triangles : l'un appelé scalène, ou triangle quelconque, car ses trois côtés sont inégaux, et l'autre isocèle, car deux de ses côtés sont égaux ; l'un ne se prédique pas de l'autre. Or chacun a cette passion d'avoir trois angles égaux à deux droits et c'est en eux par quelque commun, selon que chacun est une certaine figure, à savoir un triangle. Mais *cela ne se comporte pas ainsi pour toujours*, c'est-à-dire qu'il convienne à l'infini selon quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'avoir trois convienne à nouveau au triangle selon autre chose, et ainsi à l'infini.
- 311- Ensuite il le prouve. Soit B prédiqué de C et de D selon ce commun qu'est A. B sera manifestement en C et en D selon ce commun qu'est A. Si A est à nouveau dans un commun et celui-ci encore selon quelque chose d'autre, on irait à l'infini dans les media. Il s'ensuivrait qu'entre deux extrêmes comme C et B, il y aurait infinité de termes médians. Or cela est impossible. D'où il n'est pas nécessaire si le même inhère en plusieurs, qu'il soit à l'infini en eux selon quelque commun, car on doit parvenir à un *espace immédiat* c'est-à-dire quelque prédication immédiate qu'on a appelé espace.
- 312- Il n'est pas dans l'esprit de la démonstration d'Aristote de dire que n'est pas toujours vrai que quelque chose prédiqué de plusieurs qui ne se prédisent pas mutuellement ne soit pas dans ces plusieurs selon quelque commun. Cela est toujours vrai de ce qui se prédique comme une passion. Il faut que si elle est dans plusieurs, elle le soit selon quelque commun, même innomé, comme on a parlé plus haut de l'universel. Mais dans ce commun, on ne va pas à l'infini comme le prouve évidemment l'argument d'Aristote. Si l'on prenait quelque chose d'inhérent à plusieurs, comme le genre dans ses espèces, il ne faudrait pas toujours trouver quelque chose d'antérieur selon l'inhérence, comme si vivant est inhérent à homme et âne selon quelque antérieur, à savoir animal, tandis qu'il n'y a pas d'antérieur pour animal et plante, car ce sont les premières espèces de corps vivants ou animés.
- 313- Ensuite, il exclut quelque objection : on peut dire qu'on accepte toujours selon quelque commun, car on peut accepter un commun selon un autre genre, comme de dire qu'être automate appartient à homme et à âne selon ce commun d'être animal, et selon cet autre commun d'avoir quantité ou couleur, ou quelque chose de ce genre, ce qui peut se trouver à l'infini. Mais pour exclure cela, il ajoute que les termes media doivent être pris du même genre et de même atome, c'est-à-dire indivisibilité, et il appelle atome les termes extrêmes entre lesquels doivent se prendre les media, si ce commun pris comme terme media, est du nombre de ce qui est prédiqué par soi. Qu'il faille prendre les termes médians du même genre, il le montre par ceci, qui a déjà été établi : il ne convient en effet pas à la démonstration d'aller d'un genre à un autre.
- 314- Ensuite on doit parvenir à une unité quand un est prédiqué de un  
D'abord dans l'affirmative. Quand A est prédiqué de B, s'il y a quelque media entre eux, il peut servir à démontrer que A est en B, et sont les principes de cette conclusion. Tout media est principe de conclusion intermédiaire conclue par lui. Les éléments ou principes de

démonstration ne sont rien d'autre que les propositions immédiates. Il dit *toutes, ou les universelles* ce qui peut s'entendre de deux façons :

- 1<sup>er</sup> mode : comme proposition universelle opposée à la singulière. En effet, aucune espèce dernière ne se prédique du singulier par quelque medium, d'où est immédiate cette proposition *Socrate est un homme*. Mais elle n'est pas principe de démonstration car il n'y a pas de démonstration du singulier, puisqu'il n'est pas objet de science. Donc toute proposition immédiate n'est pas principe de démonstration, mais seulement les propositions universelles.

- 2<sup>ème</sup> mode : selon que les propositions universelles sont dites communes pour toutes les propositions d'une science, comme *le tout est plus grand que la partie*. Ces propositions sont purement et simplement principes de démonstration et toutes connues par soi. *L'homme est animal* ou *l'isocèle est un triangle* n'est pas principe dans toute une science, mais seulement pour quelques démonstrations particulières, et ces propositions ne sont pas non plus connues par soi. Si donc il y a un medium dans une proposition, on démontrera par quelque medium jusqu'à ce qu'on parvienne à quelque immédiat, et s'il n'y a pas de medium, on ne pourra démontrer. Mais c'est la voie de découverte des premiers principes de démonstration, à savoir aller du medium à l'immédiat en résolvant.

315- Ensuite il faut prendre un premier dans la négative. Si A est nié de B et si on peut prendre quelque medium de qui s'ôte d'abord A avant de s'ôter de B, alors la proposition B n'est pas A sera démontrable. S'il n'y a pas un tel medium, il n'y aura pas de proposition démontrable mais principe de démonstration et il y aura autant d'éléments, c'est-à-dire de principes de démonstration, qu'il y aura de termes où on s'arrête, de sorte qu'il n'y a plus de medium à attendre. Les propositions qui sont faites de ces termes sont principes de démonstration. Si C se prédique immédiatement de B et A s'ôte immédiatement de B, ou est prédiqué immédiatement de lui, B sera le terme auquel on parviendra ultimement dans la succession des media. Donc chaque proposition sera immédiate et principe de démonstration. Et il ressort de ces prémisses que comme il y a certains principes indémontrables affirmatifs dans lesquels un est prédiqué d'un autre, signifiant que ceci est essentiellement cela, comme le genre est prédiqué de l'espèce proche, ou que ceci est dans cela, comme la passion de son sujet propre et immédiat, ainsi il y a également des principes indémontrables dans les négatives, niant soit le prédicat essentiel, soit la passion propre. D'où il paraît que certains sont principes de démonstration pour une conclusion affirmative qu'il ne faut conclure qu'à partir d'affirmatives et d'autres sont principes de démonstration pour prouver une conclusion négative pour laquelle il suffit d'avoir une négative.

316- Ensuite comment ces propositions premières sont à utiliser dans la démonstration.

317- D'abord dans les démonstrations affirmatives.

D'abord, il montre comment il faut prendre les propositions premières et immédiates dans la démonstration. Pour démontrer quelque conclusion affirmative, comme *tout B est A*, Il faut prendre quelque chose qui se prédique d'abord de B avant A, et de quoi A se prédique aussi, soit C ce quelque chose ; et si il y a à nouveau quelque chose dont A se prédique en premier avant C, on procéderait toujours ainsi. Ainsi, aucune proposition, ni aucun terme signifiant un être ne sera pris dans la démonstration hors de A, car A doit être prédiqué de lui par soi et de sorte qu'il soit contenu sous lui et ne lui soit pas extrinsèque, mais on devra toujours condenser les media. Comme sont condensés des gens assis sur un siège, lorsqu'il n'y a plus de place entre deux, ainsi les media sont dits denses quand aucun medium ne tombe entre deux termes. *Le medium est condensé jusqu'à* parvenir à ce que les espaces *deviennent indivisibles*, c'est-à-dire que la distance entre deux termes est telle qu'elle ne peut être divisée en espaces de même genre, mais qu'il ne reste qu'un espace

unique. Et cela arrive quand la proposition est immédiate : la proposition est vraiment non seulement unique en acte, mais aussi en puissance, quand elle est immédiate. Si elle était médiante, bien que unique en acte car un est prédiqué de un, elle serait pourtant multiple en puissance, car un medium accepté formerait deux propositions, comme la ligne qui étant continue, est une en acte, est cependant multiple en puissance, car elle est divisible par un point intermédiaire. Aussi dit-il que la proposition immédiate est une comme l'indivisible absolu.

- 318- Ensuite, comment ces propositions se comportent dans la démonstration. (MPH X). En tout genre, il faut un premier qui est le plus absolu du genre, et mesure de tout ce qui est dans ce genre. Comme la mesure est homogène au mesuré, selon la diversité des genres. Il y a même diversité de premiers indivisibles. Donc cela n'est pas identique en tous. Pour le poids, on prend pour unité indivisible l'once ou la mine c'est-à-dire un poids minime, non pas qu'elle soit absolument simple, car tout poids est divisible en poids inférieurs, Mais on la prend par hypothèse pour simple. Pour la mélodie, on prend pour principe unique le ton qui est une proportion  $6/8$ , ou la dièse, qui est la différence ton plus demi-ton. Et dans divers genres, il y a divers principes indivisibles. Or les principes du syllogisme sont les propositions. D'où la proposition la plus absolue, qui est immédiate, doit être l'un qui est mesure du syllogisme. Mais la démonstration ajoute au syllogisme qu'elle engendre la science. L'intellection se compare à la science comme l'un et l'indivisible au multiple. La science est par déclinaison des principes à la conclusion, tandis que l'intellection est l'acception pure et simple des principes connus par soi. D'où l'intellection répond à la proposition immédiate et la science à la conclusion, qui est proposition médiante. Ainsi pour la démonstration vue en tant que syllogisme, l'un indivisible est la proposition immédiate. Mais vu de la science qu'elle cause, l'un est l'intellection.
- 319- Ensuite il conclut : dans le syllogisme affirmatif, le medium ne tombe pas à l'extérieur des extrêmes.
- 320- Ensuite comment on utilise les propositions immédiates dans les syllogismes négatifs.  
D'abord dans le syllogisme de première figure. Dans les syllogismes négatifs, rien des media immédiats ne tombe hors du genre des termes de la proposition affirmative en première figure. Démontrons qu'aucun B n'est A, par un medium C. Le syllogisme sera alors : *aucun C n'est A or tout B est C donc aucun B n'est A*. S'il fallait à nouveau prouver qu'aucun C n'est A, il faudrait un medium entre C et A qui se prédirait de C et donc de B et appartiendrait au genre des termes de l'affirmative. Donc jamais le medium ne tombe hors de la proposition affirmative. Il tombe cependant hors du genre du prédicat négatif, hors du genre de A.
- 321- Ensuite en seconde figure. Démontrons qu'aucun E n'est D avec le medium C, en seconde figure, de sorte d'obtenir tel syllogisme : *Tout D est C, aucun E n'est C ou quelque E n'est pas C, donc aucun ou pas tout E n'est D*. Jamais le medium ne tombe hors de E, car pour démontrer à nouveau que aucun E n'est C, il faudrait un medium entre E et C, car en seconde figure, il faut prouver toujours la négative, car on ne peut prouver l'affirmative dans cette figure. Comme en première figure, le medium vient toujours de l'affirmative, en seconde, il vient toujours de la négative.
- 322- Ensuite en troisième figure. Le medium n'est ni hors du prédicat qui est nié, ni hors du sujet dont on nie. Car le medium est sous-jacent aussi bien dans l'affirmative que dans la négative. Pour prendre à nouveau un medium, celui-ci doit être sous-jacent aussi bien en affirmant qu'en niant. D'où le medium n'est jamais pris ni hors du prédicat nié, ni hors du sujet dont on nie.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 37 à 40

### **LEÇON 37**

323- Après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, le philosophe compare ici les démonstrations entre elles. Comme la science est causée par la démonstration,

324- D'abord, il compare les démonstrations entre elles.

D'abord il soulève un doute sur la comparaison entre les démonstrations

325- Ensuite, il dit par quel ordre il faut procéder.

326- Ensuite, il continue sur les doutes soulevés.

D'abord la comparaison entre démonstration particulière et universelle.

327- D'abord, il propose trois raisons pour dire que la démonstration particulière est a semblé plus digne

329- Ensuite il résout ces raisons dans l'ordre

D'abord la première

330- Ensuite la seconde

331- Ensuite la troisième

### **LEÇON 38**

332- Ensuite, ayant réfuté les raisons fausses, il donne les vraies raisons pour lesquelles les démonstrations universelle est plus puissante. Il en donne sept, incluant les solutions précédentes, montrant qu'on peut conclure ce propos, comme ce fut manifesté plus haut.

### **LEÇON 39**

340- Ensuite, après avoir montré que la démonstration universelle est plus puissante que la particulière, le philosophe, en comparant l'affirmative à la négative, montre que la démonstration affirmative est plus puissante que la négative, par cinq raisons.

### **LEÇON 40**

349- Ensuite, après avoir montré que la démonstration universelle est plus digne que la particulière, et l'affirmative que la négative, le philosophe montre en troisième que, en comparant la démonstration ostensive à celle conduisant à l'impossible, l'ostensive est plus puissante que la réduction.

D'abord il propose son intention

350- Ensuite, il fait précéder quelques nécessaires à montrer son propos.

D'abord il montre ce qu'est la démonstration négative

351- Ensuite il montre ce qu'est la démonstration conduisant à l'impossible

352- Ensuite, il conclut la comparaison entre les deux démonstrations qu'on vient d'expliquer :

353- Ensuite, il prouve son propos.

## LEÇON 37

323- Après avoir déterminé du syllogisme démonstratif, le philosophe compare ici les démonstrations entre elles. Comme la science est causée par la démonstration,

324- D'abord, il compare les démonstrations entre elles.

D'abord il soulève un doute sur la comparaison entre les démonstrations : la démonstration se subdivise en trois modes : universel / particulier, catégorique / privative c'est-à-dire affirmative / négative, ostensive/ conduisant à l'impossible. La question est alors de savoir laquelle est la plus puissante dans le cadre de ces divisions.

325- Ensuite, il dit par quel ordre il faut procéder. Il faut commencer par la comparaison universel / particulier. Comme cela aura été fait, il restera la démonstration qui affirme quelque chose et celle qui conduit à l'impossible, c'est-à-dire l'affirmative est-elle la plus puissante ? Et la conduite à l'impossible est-elle la plus puissante ?

326- Ensuite, il continue sur les doutes soulevés.

D'abord la comparaison entre démonstration particulière et universelle.

327- D'abord, il propose trois raisons pour dire que la démonstration particulière est a semblé plus digne que l'universelle aux yeux de certains qui ont posé immédiatement ces raisons.

1° - La première raison : la démonstration est plus puissante par laquelle nous savons le maximum. Car la vertu de la démonstration est de savoir. Et on appelle ici vertu ce que l'on peut ultimement, comme la vertu de l'homme qui est apte à porter cent livres n'est pas d'en porter dix, mais cent, ce qui est l'ultime de sa puissance (I de Caelo). Le maximum que peut faire la démonstration, c'est de faire savoir. Telle est la vertu de la démonstration. Et chaque chose est d'autant plus parfaite qu'elle atteint plus sa propre vertu (VII Phys). D'où est évidente cette proposition : la démonstration est d'autant plus puissante qu'elle fait mieux savoir. Or nous connaissons mieux chaque chose quand nous la connaissons en elle-même plutôt qu'en vertu d'une autre. Quand nous connaissons de Corsicus que Corsicus lui-même est musicien, nous le savons mieux que lorsque nous savons seulement que l'homme est musicien, et cette proposition est vraie dans l'absolu car ce qui est par soi est antérieur à ce qui est par un autre, et sa cause (PH. 8). Mais on doit en déduire que la démonstration faisant savoir par soi est plus puissante que celle en autre chose. La démonstration universelle démontre et fait savoir non en soi, mais selon autre chose, c'est-à-dire selon l'universel. Le triangle isocèle aux deux côtés égaux, a trois angles non pas parce que isocèle, mais parce que triangle. Tandis que la démonstration particulière démontre de quelque chose de particulier selon lui-même. Donc la démonstration particulière est plus puissante que la démonstration universelle.

328- 2° - les deuxième et troisième raisons : l'universel n'est pas quelque chose au-delà du particulier(VII MPH), et la démonstration universelle fait une opinion, par sa façon même de démontrer, qu'il y a quelque chose et une nature dans les êtres, comme démontrer quelque chose du triangle, au delà des triangles particuliers, ou de la figure au-delà des figures particulières, ou du nombre au-delà des nombres particuliers. Ces deux propositions posées, il en ajoute deux autres. A la première qui disait que l'universel n'est rien en dehors du particulier, il ajoute que la démonstration qui est de l'être est plus puissante que celle qui est du non-être ; à la seconde, disant que la démonstration universelle fait l'opinion que l'universel est quelque chose dans la nature des choses, il ajoute que la démonstration qui ne fait pas errer est plus puissante que celle par laquelle nous errons ; or nous errons en raison de la démonstration universelle, car procédant par démonstration universelle, on démontre de quelque universel comme d'un analogue, c'est-à-dire comme d'un commun qui se rapporte proportionnellement à plusieurs, comme si c'était un commun qui n'était ni une ligne, ni un nombre, ni un solide ou un corps, ni une surface, mais quelque chose au delà d'eux, c'est-à-dire la quantité universelle elle-même ; ou quelque chose en raison d'eux, c'est-à-dire nécessaire pour qu'ils aient raison de quantité. D'après ces deux media, il dit, comme conclusion unique de deux raisons : si la démonstration universelle relève moins de l'être que la particulière et fait plus une opinion fausse, il s'ensuit de ces deux media que l'universelle est moins noble que la particulière.

329-

Ensuite il résout ces raisons dans l'ordre :

D'abord la première : de la façon dont procède le premier argument, il n'a pas d'autre sens dans l'universelle que dans la particulière ; on trouve du en soi et du en autrui dans les deux. On trouve du en soi en universelle : avoir trois angles égaux à  $180^\circ$  ne convient pas à l'isocèle en soi, c'est-à-dire en tant qu'isocèle, mais en tant que triangle. Savoir que quelque triangle comme l'isocèle a trois est moins connaître ce qui est par soi que de savoir que le triangle a trois. Et généralement, si quelque chose ne relève pas du triangle en tant que triangle, et qu'on démontre à son propos, alors, quoi que soit démontré à son sujet, nous n'aurons pas une vraie démonstration ; mais si cela relève du triangle en tant que tel, celui qui connaît dans l'universel du triangle selon ce mode, possède une meilleure connaissance. Il en déduit quelques conditions par lesquelles ce qui précède pose trois choses :

1° le triangle est en plus que l'isocèle.

2° le triangle se dit de l'isocèle et des autres de la même notion et non équivoquement.

3° avoir trois angles égaux à deux droits appartient à tous les triangles.

Et supposé ces trois, il en déduit qu'avoir trois ne convient pas au triangle parce qu'il est isocèle, mais bien pour la raison inverse. Il a posé les deux premières en antécédent, car si le triangle n'était pas dans plus, ou s'il était prédiqué équivoquement de plusieurs, il ne se comparerait pas à l'isocèle comme l'universel au particulier. Il ajoute cependant le troisième car si avoir trois ne convenait pas à tout triangle, cela ne lui conviendrait pas en tant que triangle, mais en tant qu'un certain triangle. Comme cela même d'avoir trois, parce que cela ne convient pas à toute figure, ne convient pas à la figure en tant qu'elle est figure, mais en tant qu'elle est une certaine figure, qui est triangle. Et ce ces prémisses, il conclut l'opposé de ce que l'objection supposait, à savoir que celui qui sait dans l'universel connaît davantage la chose par si et en tant que telle, qui celui qui connaît en particulier. Et de cela, il conclut ultérieurement sa proposition principale, à savoir que la démonstration universelle est plus puissante que la particulière.

330-

Ensuite la seconde : si l'universel est dit de plusieurs selon une notion une et non équivoque, alors l'universel, quant à ce qu'il est de raison, c'est-à-dire quant à la science et la démonstration, ne sera pas moins être que le particulier, mais davantage, car l'incorruptible est plus être que le corruptible, et la notion universelle est incorruptible, alors que les particuliers sont corruptibles, car il leur arrive la corruption selon les principes de l'individuation, non selon la notion de l'espèce, qui est commune à tous, et se conserve par la génération. Donc pour ce qui est du rationnel, l'universel est plus être que le particulier, bien que pour la substance naturelle, les particuliers, dits substance première et principale, sont plus être.

331-

Ensuite la troisième : bien que dans propositions ou les démonstrations universelles, il est signifié quelque chose d'un en soi, disons le triangle, il n'y a cependant aucune nécessité que quelqu'un pense pour cela que le triangle est quelqu'un de plus que les plusieurs, comme dans ce qui ne signifie pas la substance mais un genre accident lorsque nous le signifions dans l'absolu, en disant par exemple : la blancheur ou la paternité, personne ne pense que ce genre de chose s'ajoute au delà de la substance. L'intellect peut penser quelque chose de choses qui soient unies selon la chose sans penser en acte l'autre, et ne pas être dans l'erreur. Comme si le blanc étant musicien, je peux comprendre le blanc et lui attribuer et démontrer quelque chose, comme d'éblouir la vision sans prendre aucunement en considération la musique. Mais si quelqu'un comprenait que le blanc n'est pas musicien, son intelligence serait dans l'erreur ; donc comprendre que la blancheur est une couleur, sans mentionner son sujet, c'est dire le vrai. Mais il serait faux de dire que le blanc, qui est une couleur, n'est pas dans un sujet. De même en disant "l'homme est animal", nous disons vrai, même sans mentionner quelque homme particulier. Mais on aurait tort de dire *homme est animal existant séparément des hommes particuliers* ; si c'est le cas, alors la démonstration n'est pas la cause de l'opinion fautive que l'universel est hors des singuliers, mais c'est l'auditeur qui a mal compris. Ainsi rien ne manque à la démonstration universelle.

## LEÇON 38

- 332- Ensuite, ayant réfuté les raisons fausses, il donne les vraies raisons pour lesquelles la démonstration universelle est plus puissante. Il en donne sept, incluant les solutions précédentes, montrant qu'on peut conclure ce propos, comme ce fut manifesté plus haut.
- 333- 1° - La démonstration est un syllogisme donnant la cause et le en raison de quoi, car c'est ainsi qu'on arrive à savoir. Mais l'universel est plus tel que le particulier. Il a déjà été montré dans la 1ere solution précédente que quelque chose est par soi plus inhérent par l'universel que par le particulier. Or ce à quoi inhère par soi quelque chose est sa cause ; le sujet est la cause de la passion propre qui lui est par soi inhérente. L'universel est le premier à qui la passion propre inhère, comme cela ressort de ce qu'on a dit, d'où ce qui est l'universel est la cause propre. Donc la démonstration universelle est plus digne car elle déclare plus la cause et le en raison de quoi.
- 334- 2° - A partir de la cause finale. Quelque chose peut être fin d'autre chose et quant au devenir, et quant à l'être ; quant au devenir, comme la génération est pour la forme, quant à l'être comme la maison est pour l'habitation. Nous cherchons le en raison de quoi quelque chose est ou devient jusqu'à ce terme où il n'y a plus à assigner quelque chose d'autre que ce à quoi la chose est parvenue, en raison de quoi elle devient ou est ce dont on recherche le en raison de quoi ; et quand nous l'avons trouvé, alors, nous pensons savoir le en raison de quoi, car l'ultime tel qu'il n'y a pas d'ultérieur à chercher, est ce qui est vraiment fin et terme que nous recherchons quand nous cherchons le en raison de quoi. Par exemple, cherchant la cause de la venue de quelqu'un et répondant : pour recevoir de l'argent, nous nous demandons : en raison de quoi ? Pour rendre un dû et ceci en vue d'autre chose : pour ne pas agir injustement, et nous continuerons ainsi jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'autre motif et que nous soyons parvenu à la fin ultime, qui est le bonheur, et nous disons qu'il est venu pour cela comme fin. Et il en est de même dans tout ce qui arrive ou est en raison d'une fin, quand nous parvenons à elle, nous savons en raison de quoi cela arrive. S'il en est pour les autres causes comme pour la cause finale, c'est-à-dire que nous savons le plus quand nous parvenons à l'ultime, alors, dans les autres, nous savons le mieux en parvenant à ce que ceci est en cela sans raison supplémentaire à celle qu'on a et cela se produit quand nous parvenons à l'universel. Par exemple : si cherchant pourquoi les angles extérieurs de ce triangle particulier sont égaux à 4 droits, nous répondons que cela arrive à ce triangle parce qu'il est isocèle, mais l'isocèle est tel parce qu'il est triangle, et le triangle parce qu'il est telle figure rectiligne. Si nous ne pouvons aller plus loin, nous savons le maximum, et cela se fait quand nous parvenons à l'universel. Donc la démonstration universelle est plus puissante que la particulière.
- 335- 3° - Plus on va vers le particulier, plus on va à l'infini, car l'infini convient à la matière (PH3) qui est principe d'individuation. Mais plus on va vers l'universel, plus on va vers quelque chose de simple et vers la fin elle-même, car la notion universelle vient de la forme, qui est simple et a raison de fin en délimitant l'infinitude de la matière. Or il est clair que l'infini, en tant que tel, n'est pas connaissable, car quelque chose est connaissable pour autant qu'il est fini, car la matière n'est pas principe de connaissance, mais plutôt la forme. Donc, l'universel est plus connaissable que le particulier. Il est donc plus démontrable, car la démonstration est un syllogisme qui fait savoir. Mais du plus démontrable se fait une démonstration plus puissante, car on vise ensemble ce qui se dit l'un de l'autre. Or la démonstration se dit du démontrable. Comme l'universel est plus démontrable, la démonstration universelle est plus puissante.
- 336- 4° - Comme la fin de la démonstration est la science, plus la science fait connaître de choses, plus elle est puissante. On doit préférer la démonstration faisant connaître ceci et cela à celle ne faisant connaître que ceci. Mais connaissant l'universel, on connaît aussi le particulier, si l'on sait que le particulier est contenu dans l'universel, comme, sachant que toute mule est stérile, on sait que cet animal, connu comme mule, est stérile. Mais celui qui connaît le particulier, ne connaît pas pour cela l'universel ; si je sais que cette mule est stérile, je ne sais pas pour cela que toute mule est stérile. Donc la démonstration universelle, par laquelle je connais l'universel et le particulier est plus puissante que la démonstration particulière, par laquelle je ne connais que le particulier.

- 337- 5° - Plus le medium de la démonstration est proche du premier principe, plus la démonstration est puissante. Ce qu'il prouve : si la démonstration qui procède de principes immédiats est plus certaine que celle qui ne procède que de principes médiats, il est nécessaire que plus la démonstration procède de médias plus proches du principe immédiat, plus elle est puissante. Mais la démonstration universelle procède de medium plus proche du principe qui est la proposition immédiate. Et il est manifeste dans les termes : pour démontrer en effet, A, le plus universel, de D qui est le plus particulier, comme substance de homme, avec pour media B et C, comme animal et vivant, si B est supérieur à C, comme vivant par rapport à animal, il est manifeste que B, qui est plus universel, est immédiat à A, et qu'on connaît plus par lui que par C qui est moins universel. D'où, il reste que la démonstration universelle est plus puissante que la particulière.
- 337bis Il ajoute que certaines raisons sont *logiques*, car elles procèdent de principes communs et non propres à la démonstration. Surtout la 3eme et la 4eme, qui ont un medium commun à tout processus de connaissance. Les trois autres, la 1, la 2 et la 5, semblent analytiques, c'est-à-dire procédant de principes propres à la démonstration.
- 338- 6° - La plus grande évidence de la primauté de la démonstration universelle vient des propositions mêmes d'où chaque démonstration procède. La démonstration universelle procède de propositions universelles et la particulière d'une proposition particulière. Le rapport entre la proposition universelle et la particulière est celui de la connaissance de l'antérieur, c'est-à-dire de l'universel, qui connaît d'une certaine façon le postérieur, c'est-à-dire en puissance. En effet, les particuliers sont en puissance dans l'universel, comme dans un tout, les parties sont en puissance. Par exemple, sachant que tout triangle a trois angles égaux à deux droits, on le sait en puissance de l'isocèle. Mais celui qui connaît en particulier, ne connaît en universel ni en acte, ni en puissance ; la proposition universelle n'est contenue dans la particulière ni en acte, ni en puissance. Si donc la plus forte démonstration vient des plus fortes propositions, alors la démonstration universelle est la plus forte. Comprenons que cette raison ne diffère de la 4 qu'en ce que la 4 compare les conclusions, connues par la démonstration, tandis qu'ici, on compare les propositions d'où procède la démonstration.
- 339- 7° - La démonstration universelle est intelligible, c'est-à-dire se termine dans l'intellect même, car elle s'achève dans l'universel, connu de l'intellect seul. Mais la démonstration particulière, commençant dans l'intellect, s'achève dans le sens, car elle conclut au particulier, qui est directement connu par le sens, et par application ou réflexion, est produite une raison démontrant jusqu'au particulier. Comme l'intellect est plus puissant que le sens, la démonstration universelle est plus puissante que la particulière. Enfin, en conclusion, cela est évident par tout ce qui précède

### LEÇON 39

- 340- Ensuite, après avoir montré que la démonstration universelle est plus puissante que la particulière, le philosophe, en comparant l'affirmative à la négative, montre que la démonstration affirmative est plus puissante que la négative, par cinq raisons.
- 341- 1° - Supposons que, à conditions égales, est plus digne la démonstration ayant moins de demandes, de supposés ou de propositions. La façon dont elles diffèrent est claire d'après ce qui précède. On dira aussi proposition celle connue par soi, contrairement à la supposition ou à la demande. La supposition diffère de la demande, car c'est une proposition non connue par soi, mais acceptée comme opinion par celui qui apprend. La demande est une proposition ni connue par soi, ni acceptée comme opinion par celui qui apprend, que celui-ci pense le contraire ou non.
- 342- Deux raisons pour montrer que la démonstration utilisant moins de medias est plus digne, toutes choses étant égales par ailleurs :  
1° A connaissance égale des deux propositions, la connaissance par peu de propositions sera plus rapide que par beaucoup, car le discours par peu de propositions sera terminé plus vite que celui par beaucoup. Il est préférable et plus agréable d'apprendre plus vite. Donc, la démonstration procédant par moins de propositions, à connaissance égale, est meilleure.

2° Il prouve universellement la même proposition, sans les présupposés précédents, que toutes les propositions prises sont connues de façon égale. Il suppose que les médiums qui sont de même ordre sont également connus mais les médias qui sont antérieurs sont plus connus. Cela doit être vrai universellement. Ceci supposé, soit une démonstration où est démontré qu'*A est en E* par trois médias qui sont B, C, D, ce qui se conclut de quatre propositions qui sont : *tout B est A, tout C est B, tout D est C, tout E est D*. Soit une autre démonstration qui conclut la même conclusion, *A est en E*, par deux médias Z et H, ceci supposé, il est manifeste que de ce que l'ordre de connaissance est proportionné à l'ordre de médias, car les premiers sont plus connus, il est nécessaire que soit connue à égalité cette proposition *tout D est A* dans la première démonstration et *tout E est A* dans la seconde, car en chacune on trouve deux médias. Mais il est manifeste que dans la première démonstration cette proposition *tout D est A* est première et plus connue que cette propositions *tout E est A*, car cette seconde est démontrée d'antérieures dans la première démonstration, et de ce qui a été dit ci dessus, il apparaît que ce par quoi quelque chose est démontré est plus crédible et plus connus que ce qui est démontré par lui. Reste donc que cette proposition : *tout E est A* selon qu'elle est conclue par la seconde démonstration, est plus connue que la même proposition selon qu'elle est conclue par la première démonstration qui use de plusieurs médias. Il reste donc que la démonstration qui procède de médias moins nombreux est plus puissante que celle qui procède avec plus de médias.

- 344- La proposition majeure ainsi prouvée, Aristote assume que la démonstration affirmative procède de moins que la négative, non pas moins de termes ou moins de propositions selon la matière, car les deux démonstrations, affirmative comme négative, démontrent par trois termes et deux propositions, mais la démonstration négative est dite procéder de plus selon la qualité des propositions. En effet, la démonstration affirmative accepte seulement l'être, c'est à dire procède des seules propositions affirmatives, tandis que la démonstration négative accepte être et non être, c'est à dire assume ensemble la proposition affirmative et la négative. Donc l'affirmative est plus digne que la négative.
- 345- 2° - Pour confirmer la première qui pouvait sembler déficiente de ce qu'elle n'était pas assumée sous une proposition majeure de sorte qu'elle soit prouvée. Aussi, afin d'exclure toute calomnie, il ajoute cette seconde raison pour confirmer la première. Il a été montré au Premiers Analytiques, que de deux propositions négatives, il ne peut être fait de syllogisme, mais il faut qu'au moins une proposition soit affirmative et l'autre négative. D'où il apparaît ouvertement, que les propositions affirmatives ont plus d'efficacité pour syllogiser que les négatives. D'où il suite que la démonstration affirmative, qui procède des seuls affirmatifs, est plus puissante que la démonstration négative qui procède d'affirmative et de négative.
- 346- 3° - Selon la conséquence des raisons susdites, nous pouvons tenir que : quand la démonstration augmente à savoir par la résolution des propositions dans leurs principes, il est nécessaire qu'il y ait plusieurs propositions affirmatives, mais il est impossible qu'il y ait plus d'une négative. Soit cette démonstration négative *aucun B n'est A, tout C est B, aucun C n'est A* ; la démonstration augmente quant à chaque proposition, si chacune est médiate, en recevant le moyen de chacune ; et soit D le médium de la majeure *nul B n'est A* et soit E le médium de la mineure *tout C est B*, et parce que cette proposition *tout C est B* est affirmative, à la conclusion de laquelle ne concourt aucune négative, il est nécessaire que son médium qui est E soit affirmatif pour les deux extrémités. Et sont ainsi assumées deux propositions affirmatives, à savoir : *tout E est B, tout C est E* d'où est conclu *tout C est B*. Mais la proposition majeure est négative, *aucun B n'est A*, et la négative ne conclut pas de deux négatives. Mais dans la première figure par laquelle surtout se fait la démonstration, selon le susdit, la majeure doit être négative, et la mineure affirmative. D'où il faut que ce médium D soit affirmatif par comparaison à B est soit négatif par comparaison à A, donnant telle démonstration : *Aucun D n'est A, tout B est D, aucun B n'est A*. Dans la démonstration négative ainsi augmentée par résolution des propositions dans leurs principes, il y a quatre propositions dont une seule est négative : *aucun D n'est A* et trois autres affirmatives : *tout B est D, tout E est B, tout C est E*. Il en est de même pour tous les autres syllogismes, car toujours, le médium par lequel les propositions affirmatives sont prouvées, doit être affirmatif des deux extrêmes. Mais le médium par lequel est prouvée une proposition négative doit être négatif seulement à un extrême. De là suit que une seule proposition est négative, toutes les autres affirmatives. D'où il paraît que la proposition négative est démontrée surtout par les

affirmatives. Si donc, ce par quoi quelque chose est démontré est plus connu et plus crédible que ce qui est démontré par lui, comme la proposition négative est surtout démontrée par l'affirmative, et non l'inverse, il s'ensuit que l'affirmative est première et plus connue et plus crédible que la négative. Donc la démonstration affirmative est plus digne.

- 347- 4° - Le principe d'un syllogisme démonstratif est une proposition universelle, immédiate, de sorte que du syllogisme affirmatif, la proposition affirmative est le principe propre, et du syllogisme négatif, le principe propre est la proposition négative universelle. Mais du principe le plus noble sort l'effet le plus noble. Donc selon la proportion de la proposition affirmative à la négative, est la proportion de la démonstration affirmative à la négative. Mais la proposition affirmative est plus puissante que la négative, ce qui se prouve de deux façons :
- 1° car l'affirmative est première et plus connue, puisque l'affirmative prouve la négative et non l'inverse.
  - 2° car l'affirmation précède naturellement la négation comme l'être précède le non-être. Bien que dans quelque chose d'un et même, qui procède du non être à l'être, le non-être est premier dans le temps, l'être est cependant premier par nature, et dans l'absolu premier même dans le temps, car le non être n'est produit à l'être que par quelque être.
- Donc il est clair que la démonstration affirmative est plus puissante que la négative.
- 348- 5° - Ce de quoi quelque chose dépend est plus principal. Mais la démonstration négative dépend de la démonstration affirmative, car la démonstration négative ne peut être sans proposition affirmative, qui ne peut être prouvée que par une démonstration affirmative. Donc la démonstration affirmative est plus principale que la négative.

#### LEÇON 40

- 349- Ensuite, après avoir montré que la démonstration universelle est plus digne que la particulière, et l'affirmative que la négative, le philosophe montre en troisième que, en comparant la démonstration ostensive à celle conduisant à l'impossible, l'ostensive est plus puissante que la réduction.
- D'abord il propose son intention. Comme il a été montré que la démonstration affirmative est plus puissante que la négative, il s'ensuit donc que la démonstration affirmative ostensive est plus puissante que la réduction à l'impossible.
- 350- Ensuite, il fait précéder quelques nécessaires à montrer son propos.
- D'abord il montre ce qu'est la démonstration négative : pour éclairer son propos, il faut considérer les différences entre la démonstration négative et la réduction à l'impossible. Si, en recevant que *A n'est dans aucun B*, et que *B est dans tout C*, on conclut que *A n'est dans aucun C*, ce sera une démonstration négative.
- 351- Ensuite il montre ce qu'est la démonstration conduisant à l'impossible. La démonstration conduisant à l'impossible se comporte ainsi. Devant démontrer que *A n'est pas dans B*, acceptant l'opposé de ce que nous voulons prouver : *tout B est A*, et accepté que *B soit en C* par cette proposition : *tout C est B*, d'où suit la conclusion *tout C est A*, tel qu'elle soit connue et reconnue par tous comme impossible. D'où nous concluons que la première proposition est fautive, à savoir *tout B est A*, et il faudra que *aucun B ne soit A*, ou au moins que quelque *B ne soit pas A*. Mais il faut comprendre qu'il suit que *A n'est pas dans B* quand il est manifeste que *B est en C*, car s'il était manifeste qu'était faux *tout C est A* et qu'il n'était pas manifeste qu'est vrai *tout C est B*, il ne serait par conséquent pas manifeste que soit faux *tout B est A*, car la fausseté de la conclusion pourrait procéder de l'une ou de l'autre des prémisses, comme cela ressort de ce qu'on a déjà dit.
- 352- Ensuite, il conclut la comparaison entre les deux démonstrations qu'on vient d'expliquer :

1° - Il montre en quoi elles conviennent en raison d'un même ordre des termes : comme dans la démonstration négative, on reçoit B comme médium entre A et C, ainsi dans la conduite à l'impossible.

2° - Il montre la différence, car diffère dans les deux démonstrations que la proposition négative soit plus connue, à savoir cette proposition *aucun B n'est A* ou cette autre *aucun C n'est A*. Car dans la démonstration conduisant à l'impossible, est reçue cette proposition C n'est pas A comme plus connue, car de ce que A n'est pas en C est montré que A n'est pas en B. Donc C n'est pas A est pris comme plus connue. Mais quand ce qui est posé comme prémisse dans le syllogisme est reçu comme plus connu, alors il est démonstratif c'est-à-dire une démonstration ostensive négative.

353- Ensuite, il prouve son propos. Cette proposition *B n'est pas A* est naturellement antérieure à cette autre *C n'est pas A*. Il le prouve parce que les prémisses d'où s'infère la conclusion sont naturellement antérieures à la conclusion. Mais dans l'ordre du syllogisme, C n'est pas A est posé comme conclusion, mais B n'est pas A est posé comme ce d'où la conclusion est inférée. Donc B n'est pas A est naturellement antérieur.

354- Il réfute une objection : on peut dire que cette négative *C n'est pas A* est ce d'où est conclu dans la démonstration à l'impossible que B n'est pas A. Mais il exclut l'hypothèse en disant que de ce que la conclusion est enlevée et que de cet enlèvement, est enlevé une des prémisses, il ne s'en suit pas que ce qui était d'abord conclusion soit principe et inversement, simplement et selon la nature, mais seulement envers quelque chose. En effet, le rapport de la conclusion aux principes est tel que ôtée la conclusion, est ôté le principe. Mais celui-ci est comme un principe d'où le syllogisme procède, qui se comporte à la conclusion comme un tout à la partie, et la conclusion envers le principe comme la partie au tout. En effet, le sujet de la conclusion négative est pris sous le sujet de la première proposition. Les propositions *A C* et *A B* ne se comportent pas mutuellement de façon qu'*A C* se compare à *A B* comme le tout à la partie. *B A* n'est pas pris sous *C A*, mais plutôt l'inverse, d'où il reste que bien que enlevé *C A*, on conclut l'enlèvement de ce qu'est *B A*, naturellement cependant *C A* est conclusion et *B A* est principe, et par conséquent, *B n'est pas A* est naturellement plus connu que *C n'est pas A*.

355- Et de cela, il argumente ainsi : la démonstration est plus digne qui procède de plus connus et d'antérieurs, mais la démonstration négative procède de plus connus et de plus antérieurs que la réduction à l'impossible. Toutes deux font savoir par quelque proposition négative, mais la démonstration négative produit foi de cette proposition négative B n'est pas A, qui est naturellement antérieure. La démonstration à l'impossible produit foi à partir de la proposition négative C n'est pas A, qui est naturellement postérieure. Reste donc que la démonstration négative est plus puissante que celle conduisant à l'impossible ; mais l'affirmative est plus puissante que la négative, comme vu plus haut ; donc la démonstration affirmative ostensive est beaucoup plus puissante que celle conduisant à l'impossible.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 41 à 44

#### LEÇON 41

- 356- Ensuite, après avoir comparé les démonstrations entre elles, le philosophe compare la science qui est l'effet de la démonstration.  
357- D'abord, il compare la science à la science.  
D'abord, il compare la science à la science du point de vue de la certitude.  
361- Ensuite, il les sciences entre elles du point de vue de l'unité et de la diversité.  
D'abord il montre que l'unité et la diversité sont dans la science et selon le sujet et selon les principes.  
D'abord, il montre ce qui contribue à l'unité et à la diversité de la science.  
D'abord il montre ce qui fait l'unité de la science.  
362- D'abord, il montre que la science est dite une de ce qu'elle porte sur un genre de sujet.  
363- Ensuite, il montre quel type de genre peut être sujet de science, en posant deux conditions.  
365- Ensuite la raison de la diversité de la science.  
D'abord, il pose une raison.  
368- Ensuite, il manifeste la raison.  
369- Ensuite, il montre ce qui est nécessaire pour connaître la cause de la pluralité des sciences.  
D'abord d'une façon, quand plusieurs média sont dans une même coordination.  
370- Ensuite d'une autre façon, quand on prend divers media à partir de coordinations diverses.  
371- Ensuite, que cette conclusion peut aisément se syllogiser de media divers dans les autres figures.

#### LEÇON 42

- 372- Ensuite, ayant donné la raison de l'unité et de la diversité des sciences du point de vue du sujet et des principes, il poursuit sur ces thèmes.  
D'abord du sujet dont traite la science.  
373- D'abord, il montre que la science démonstrative ne peut pas porter sur ce qui vient par fortune.  
375- Ensuite que la science n'est pas de ce qui est connu par les sens.  
D'abord la science ne consiste pas dans le sens.  
D'abord que la science n'est pas par le sens.  
376- D'abord, il montre la vérité.  
378- Ensuite, il exclut l'erreur de ceux qui pensent que la science consiste dans la perception même du sens.  
379- Ensuite, la science est plus puissante que la sensation.  
380- Ensuite il conclut son propos principal.  
381- Ensuite, comment le sens est ordonné à la science.

#### LEÇON 43

- 382- Ensuite après que le philosophe a parcouru les sujets dont il y a science, il poursuit ici au sujet des principes des sciences, qui ne sont pas les mêmes pour tous les syllogismes.  
D'abord par des raisons logiques, qui sont les mêmes pour tous les syllogismes.  
D'abord, il montre la proposition par la différence entre syllogismes faux et vrais.  
383- D'abord, il montre la proposition.  
384- Ensuite il exclut une objection.  
385- Ensuite, par la différence entre les principes faux entre eux.  
386- Ensuite, par la différence entre les syllogismes vrais entre eux.  
390- Ensuite analytiquement par des raisons propres aux principes par lesquels la science démontre.

#### LEÇON 44

- 395- Ensuite, après avoir comparé les sciences entre elles selon la certitude, et selon l'unité et la diversité, le philosophe compare la science aux autres modes de connaître.
- D'abord, il compare la science à l'opinion, qui porte sur le vrai et le faux.
    - D'abord, il détermine la vérité.
      - D'abord il pose qu'il y a une différence entre science et opinion.
- 396- Ensuite il montre ce qui appartient à la science.
- 397- Ensuite ce qui appartient à l'opinion.
- 402- Ensuite il exclut un doute.
  - D'abord il expose les doutes.
- 403- Ensuite, il résout les doutes susdits.
  - D'abord le second sur l'identité entre science et opinion.
  - Ensuite le premier sur l'identité de l'objet de science et de l'opposable.
- 404- Ensuite, le philosophe compare la science aux autres habitus cognitifs qui sont toujours vrais.
- 405- D'abord à ces habitus qui portent sur les principes et la conclusion.
- 406- Ensuite, le philosophe fait mention d'un certain habitus qui regarde spécialement le médium.

## LEÇON 41

- 356- Ensuite, après avoir comparé les démonstrations entre elles, le philosophe compare la science qui est l'effet de la démonstration.
- 357- D'abord, il compare la science à la science  
D'abord, il compare la science à la science du point de vue de la certitude. Il pose les trois modes par lesquels une science est plus certaine qu'une autre.  
1° - Une science est première et plus certaine quand elle fait connaître à la fois le en raison de quoi et le du fait que. N'est pas plus certaine celle qui ne fait connaître que le du fait que, séparément de celle qui fait connaître de en raison de quoi, car c'est la disposition de la science subaltermée vis à vis de la science subalternante. La science subaltermée prise en elle-même, connaît le du fait que en ignorant le en raison de quoi, comme le chirurgien sait que les blessures circulaires mettent plus longtemps à cicatriser, sans savoir pourquoi. Mais ce savoir appartient au géomètre qui considère le concept de cercle, dont les parties ne s'approchent pas par un angle dont la proximité est la raison de la rapidité de cicatrisation des blessures triangulaires.
- 358- 2° - La science qui n'est pas du sujet est plus certaine que celle qui est du sujet, sujet étant entendu pour matière sensible, car (PH2) certaines sciences sont purement mathématiques qui abstraient totalement selon le concept, de la matière sensible comme la géométrie ou l'arithmétique ; d'autres sont intermédiaires, qui appliquent les principes mathématiques à la matière sensible, comme la perspective applique les principes de la géométrie à la ligne visuelle et l'harmonique ou musique applique des principes mathématiques aux sons sensibles. On dit alors que l'arithmétique est plus certaine que la musique, et première, première parce que la musique utilise les principes de la mathématique à autre chose, plus certaine, car l'incertitude vient de la variabilité de la matière sensible, et plus on va vers elle, moins la science est certaine.
- 359- 3° - La science qui vient de peu de principes est première et plus certaine que celle qui vient de l'accumulation, c'est-à-dire par ajout. La géométrie par exemple, est seconde et moins certaine que l'arithmétique car les objets de la géométrie résultent d'addition aux objets de l'arithmétique et c'est ce que montre la position platonicienne qu'explique Aristote en se servant d'eux pour manifester sa proposition. Comme souvent en logique, il se sert des positions des autres philosophes pour montrer la sienne par voie d'exemple. Platon a posé que l'un est la substance de toute chose car il a confondu l'un convertible avec l'être désignant la substance, et l'un principe du nombre, vu par l'arithmétique. Cet un, selon qu'on lui ajoute une position dans le continu, reçoit la notion de point. D'où il disait que l'un est la substance n'ayant pas de position, tandis que le point est substance avec position. Ainsi, le point ajoute la position à l'unité. Et de même que de l'un sont causés tous les nombres sans position, ainsi, selon les platoniciens, du point sont causées toutes les quantités continues. En effet, un point en mouvement fait une ligne, la ligne en mouvement fait la surface, et la surface en mouvement fait le corps. C'est pourquoi la quantité continue, dont traite la géométrie, se comporte par ajout au nombre dont traite l'arithmétique. Les platoniciens ont donc posé que les nombres sont les formes des grandeurs. La forme du point est l'un, celle de la ligne est deux, pour ses deux extrémités, celle de la superficie est trois, car la première surface qui est le triangle terminé par trois angles, celle du corps est quatre, car la première figure corporelle est la pyramide triangulaire qui a quatre angles corporels, un à la pointe et trois à la base.
- 360- La comparaison de la certitude des sciences provient ici de deux choses : le premier mode est pris selon que la cause est première et plus certaine que l'effet ; les deux autres selon que la forme est plus certaine que la matière car principe de connaissance de la matière. La matière est double (VII MPH) une sensible qui donne lieu au second mode, et une intelligible, c'est-à-dire la continuité elle-même, qui donne lieu au troisième mode. Et bien que ce troisième mode soit exposé avec l'opinion de Platon, même pour Aristote, le point se comporte par ajout à

l'un. Le point est un certain un indivisible dans le continu, abstrait selon la raison de la matière sensible ; l'un est abstrait et de la matière sensible et de la matière intelligible.

- 361- Ensuite, il les sciences entre elles du point de vue de l'unité et de la diversité.  
D'abord il montre que l'unité et la diversité sont dans la science et selon le sujet et selon les principes.  
D'abord, il montre ce qui contribue à l'unité et à la diversité de la science.  
D'abord il montre ce qui fait l'unité de la science.
- 362- D'abord, il montre que la science est dite une de ce qu'elle porte sur un genre de sujet, car tout processus scientifique est comme un mouvement de la raison. Or l'unité d'un mouvement se considère surtout de son terme (VPH) ; donc l'unité de la science soit considérée de la fin, ou terme de la science. Est fin et terme de la science le genre sur quoi porte la science, car en science spéculative, on ne recherche rien d'autre que la connaissance du genre du sujet et en science pratique, on poursuit pour fin la construction de ce sujet. De même qu'en géométrie est poursuivie comme fin la connaissance de la grandeur qui est son sujet, de même, en architecture, est poursuivie comme fin la construction de la demeure qui est sujet de cet art. Donc l'unité de toute science est à attendre de l'unité de son sujet ; mais comme l'unité de certains genres de sujet est plus commune que d'autres, comme l'être ou la substance plus que le corps mobile, ainsi une science est plus commune qu'une autre, comme la métaphysique qui porte sur l'être ou la substance, est plus commune que la physique, qui porte sur le corps mobile.
- 363- Ensuite, il montre quel type de genre peut être sujet de science, en posant deux conditions.  
1° - Tous ceux qui sont composés de primordiaux sont ceux dont un genre unique est sujet d'une seule science. Pour en avoir l'évidence, il faut considérer, a-t-on dit, que le processus scientifique est comme un mouvement de la raison discourant d'un point à un autre. Tout processus commence par un principe et s'achève à un terme; donc dans le processus scientifique, la raison doit partir de principes premiers. S'il y a quelque chose qui n'a pas de principe antérieur d'où la raison peut procéder, il ne peut y en avoir science, si on entend par science l'effet de la démonstration. D'où les sciences spéculatives ne portent pas sur l'essence des substances séparées. Nous ne pouvons savoir par science démonstrative le ce que c'est en elles, car l'essence même de ces substances est intelligible par elle-même pour un intellect proportionné à cela. La connaissance de leur ce que c'est n'est pas constituée par un antérieur. Mais par les sciences spéculatives, on peut savoir si elles existent, ce qu'elles ne sont pas, et quelque chose d'elles par similitude dans la découverte des réalités inférieures. Nous utilisons alors le postérieur à titre d'antérieur pour les connaître, car ce qui est postérieur selon la nature sont premiers et plus connus par rapport à nous ; d'où, ce dont on a science par un premier absolu, est en soi composé de quelque antérieurs. Mais tout ce qui est connu par le postérieur qui est premier par rapport à nous, même s'il est en soi simple, selon qu'il est reçu dans notre connaissance, est composé de quelque premier par rapport à nous.
- 364- 2° - Le sujet de quelque science peut avoir deux sortes de parties, c'est-à-dire les parties qui le composent premièrement, c'est-à-dire les principes mêmes du sujet, ou ses parties subjectives. Bien que ce qu'on dit ici s'attribue aux deux, cela semble mieux se comprendre du premier genre de parties. En toute science, il y a certains principes du sujet dont il y a une considération première, comme en science naturelle, la matière et la forme, et en grammaire les lettres. Et en toute science, il y a quelque ultime où se termine la considération de la science, lorsque les passions du sujet sont manifestées.

Mais les deux, c'est-à-dire les parties premières et les passions peuvent s'attribuer par soi et non par soi. Les principes et les passions par soi du triangle ne sont pas les principes et passions par soi de l'isocèle en tant qu'il est isocèle, mais en tant qu'il est triangle ; ce ne sont pas non plus les propriétés du bronze ou du blanc, même s'il arrive qu'un triangle soit de bronze ou blanc. D'où s'il est une science qui manifeste à partir des principes du triangle ses passions, le sujet de cette science ne serait pas l'isocèle, ni le blanc ou le bronze, mais le triangle, dont par ailleurs les parties subjectives par soi sont l'isocèle, l'équilatéral et le scalène. Mais ce qui est dit de ces parties ne convient pas autant à notre propos présent, car on peut avoir plutôt des informations sur comment se comporte la science au regard de ces parties subjectives à partir de la façon dont elle se comporte envers le genre entier, que par l'inverse.

365-

Ensuite la raison de la diversité de la science.

D'abord, il pose cette raison : comme la raison de l'unité de la science provient de l'unité du genre du sujet, la raison de la diversité ne se prend pas de la diversité des genres de sujets, mais de la diversité des principes. Une science diffère d'une autre parce que leurs principes sont différents, de sorte que ni les principes des deux sciences ne procèdent de principes antérieurs, ni les principes de l'une ne procèdent des principes de l'autre. Car s'ils procédaient de principes communs, ou les uns des autres, les sciences ne seraient pas diverses

366-

C'est évident si l'on sait que ce n'est pas la diversité matérielle de l'objet qui différencie le comportement, mais la différence formelle d'objet, comme ce qui est susceptible d'être su est l'objet propre de la science, les sciences ne se diversifient pas selon la diversité des objets matériels de science, mais selon leur diversité formelle, comme la raison de visible est prise de la luminosité par quoi la couleur est vue, de même la raison d'objet de science est prise selon les principes par lesquels quelque chose est connu. Et des objets de science divers par nature mais sus par les mêmes principes, appartiennent à une seule science, car ils ne divergent pas selon qu'ils sont objets de science ; ils sont objets de science par leurs principes. Comme la voix humaine diffère beaucoup par nature du son de l'inanimé mais que la consonance de la voix humaine et du son de l'inanimé sont attendus des mêmes principes, c'est la même science de la musique qui les considère tous les deux. Si des choses étaient de même nature, mais considérées par des principes différents, elles appartiendraient manifestement à des sciences différentes. Bien que le corps mathématique ne soit pas séparé en sujet du corps naturel, comme il est connu par des principes quantitatifs alors que le corps physique l'est par les principes du mouvement, géométrie et science naturelle ne sont pas deux mêmes sciences. La diversité des principes, que produit la diversité des genres d'objets de science, suffit à différencier les sciences. Tandis que pour l'unité de la science sont requis et l'unité du sujet et l'unité des principes ; et c'est pourquoi il fit mention plus haut de l'unité du sujet et des principes.

367-

Mais il faut comprendre que les seconds principes tiennent leur force des premiers, d'où il faut la diversité des premiers principes pour la diversité des sciences, ce qui ne se produit pas si des principes divers découlent des mêmes principes, comme les principes du triangle et ceux du carré dérivent de ceux de la figure ou si les principes des uns découlent des principes des autres, comme les principes de l'isocèle découlent de ceux du triangle. Et il ne faut pas comprendre que suffit à l'unité de la science l'unité absolue des premiers principes, mais l'unité des premiers principes dans un genre d'objet de science. Les genres d'objets de science sont distingués selon les divers modes de connaître. Comme est connu autrement ce qui se définit avec matière et ce qui se définit sans. Donc autre genre d'objet de science est le corps naturel et

autre le corps mathématique. D'où il y a des principes divers de ces deux genres et des sciences diverses. Et chacun des genres se distingue en diverses espèces d'objets de science, selon les divers modes et concepts de connaissabilité.

368- Ensuite, il manifeste la raison de la diversité des sciences : le signe de la divergence des sciences selon les principes est quand elles parviennent à la résolution dans les premiers principes qui sont indémontrables. Ils doivent être de même genre que ce qu'ils démontrent, car on ne peut démontrer en procédant d'un autre genre. Pour signe que les principes indémontrables sont d'un seul genre : les choses démontrées par eux sont de même genre et congénitales, c'est-à-dire de même nature ou proche selon leur genre ; or ces choses ont les mêmes principes. D'où l'unité du genre d'objet de science en tant que objet de science, d'où est tirée l'unité de la science, et l'unité des principes, d'où provient la diversité des sciences, se correspondent mutuellement.

369- Ensuite, il montre ce qui est nécessaire pour connaître la cause de la pluralité des sciences : comment une conclusion peut être démontrée par plusieurs principes.

D'abord d'une façon, quand plusieurs média sont dans une même coordination, et qu'on prend l'un dans une démonstration et un autre dans une autre pour démontrer la même conclusion. Il faut alors prendre un médium non continu de sorte que s'il y a deux extrêmes A et B, comme avoir trois et isocèle, et qu'il y ait entre eux deux média coordonnés, C et D, comme triangle et telle figure. On peut démontrer A de B par deux démonstrations dont l'une prend pour médium C et l'autre D, et dans aucune on prend un médium continu aux extrêmes car dans l'une le médium est continu à l'un des extrêmes, et discontinu à l'autre, et dans l'autre, c'est l'inverse.

370- Ensuite d'une autre façon, quand on prend divers média à partir de coordinations diverses, comme A, extrême majeur, être transmuté, et B, extrême mineur, se délecter, et divers média n'existant pas dans une dépendance mutuelle, comme E, se reposer, et D, se mouvoir. On peut tirer la même conclusion par divers média d'ordre non unique. Une démonstration sera : tout ce qui se repose est transmuté, car est identique de se reposer et d'être transmuté, et tout ce qui se délecte se repose, car le repos dans le bien désiré et la cause de la délectation ; donc tout ce qui se délecte est transmuté. L'autre démonstration sera : tout ce qui est mû est transmuté, or tout ce qui se délecte est mû, car la délectation est un mouvement de l'appétit, donc tout ce qui se délecte est transmuté ou la phrase : tout ce qui se délecte est mû, est selon l'opinion de Platon, est se passe dans les délectations sensibles qui sont avec mouvement. Et l'autre : tout ce qui se délecte se repose, est vraie selon l'opinion d'Aristote (Eth VII, X). Et cela se vérifie surtout dans les délectations intellectuelles.

371- Ensuite, que cette conclusion qu'on vient de manifester en première figure, peut aisément se syllogiser de média divers dans les autres figures. Cela conduit le philosophe à montrer que des média divers appartiennent tantôt à la même science, c'est-à-dire quand ils appartiennent à la même coordination, et tantôt à des sciences diverses, quand ils proviennent de coordinations autres. Comme la rotondité de la terre est démontrée avec un médium par l'astrologue, à savoir l'éclipse de soleil et de lune, et avec un autre par le physicien, à savoir le mouvement des graves vers le centre (II Phys).

## LEÇON 42

372- Ensuite, ayant donné la raison de l'unité et de la diversité des sciences du point de vue du sujet et des principes, il poursuit sur ces thèmes.

D'abord du sujet dont traite la science. Les deux conditions susdites du genre qui est sujet de la science : être composé de premiers, et que ses parties et passions soient par soi en lui. Une de ces conditions fait défaut dans ce qui est le fait de la fortune, car cela ne vient

pas par soi mais par accident et en dehors de l'intention (II Phys) ; l'autre fait défaut dans ce qui est connu par le sens, qui est premier dans notre connaissance.

- 373- D'abord, il montre que la science démonstrative ne peut pas porter sur ce qui vient par fortune, c'est-à-dire par accident. Tout syllogisme démonstratif procède ou de propositions nécessaires, ou de propositions vraies fréquemment. De propositions nécessaires suit une conclusion nécessaire, comme on l'a démontré, et de propositions fréquentes, une conclusion fréquente, ou même nécessaire, car il peut suivre du nécessaire du contingent, comme le vrai du faux. Mais jamais de propositions vraies fréquentes ne suit une proposition vraie rare, car alors, des propositions vraies entraîneraient une conclusion fausse, ce qui est impossible, comme on l'a démontré. Il est donc nécessaire que la conclusion d'un syllogisme démonstratif soit soit nécessaire soit vraie comme fréquente. Mais ce qui est par fortune n'est ni nécessaire ni fréquent, mais arrive rarement (II Phys) ; donc la science démonstrative ne peut être de ce qui arrive par fortune.
- 374- Cependant, il y a démonstration du fréquent dans la mesure où il y a en lui quelque nécessité. Le nécessaire est différent dans les sciences naturels qui sont vraies fréquemment et défont en peu de cas et dans les disciplines mathématiques, qui sont toujours vraies. Dans les disciplines, il y a nécessité *a priori*, dans les sciences naturelles, *a posteriori* (ce qui est tout de même premier selon la nature), à savoir à partir de la fin et de la forme. C'est bien ainsi qu'Aristote enseigne de montrer le *en raison de quoi* comme ce qui doit être. Ainsi, pour qu'une olive soit générée, il doit préexister cela, à savoir la semence d'olive ; mais de la semence d'olive ne s'engendre pas nécessairement une olive, car la génération peut être empêchée par quelque corruption. D'où si on fait la démonstration par ce qui est premier dans la génération, on ne conclut pas avec nécessité, sauf à retenir cette nécessité que la semence d'olive engendre fréquemment une olive, car cela se fait selon les propriétés de sa nature, sauf si elle est empêchée.
- 375- Ensuite que la science n'est pas de ce qui est connu par les sens.  
D'abord la science ne consiste pas dans le sens.  
D'abord que la science n'est pas par le sens.
- 376- D'abord, il montre la vérité : de même que la science ne porte pas sur ce qui est par fortune, de même, elle n'est pas la connaissance par le sens. Ce qu'il prouve : le sens connaît de quelque chose le tel, et non le cela. L'objet par soi du sens n'est pas la substance et le ce que c'est, mais quelque qualité sensible, telle que : le chaud, le froid, le blanc, le noir, etc. ; ces qualités affectent une substance singulière, existant en un lieu et un temps déterminés, d'où il est nécessaire que ce qui est senti soit un quelque chose, à savoir une substance singulière et qu'il soit quelque part et à quelque moment, c'est-à-dire en un temps et un lieu déterminés. D'où il est clair que ce qui est universel ne peut tomber sous le sens ; l'universel n'est pas déterminé par l'ici et le maintenant, car alors, il ne serait plus universel. Car nous disons universel ce qui est toujours et partout.
- 377- Il ne faut pas entendre comme une affirmation que relève de la notion d'universel ou de ce qui est universel, d'être toujours et partout. Si c'était le cas, comme pour homme ou animal, il faudrait que tout homme ou animal singulier soit toujours et partout, car la notion d'homme ou d'animal se remarque dans tout singulier. Si c'était le cas de la notion d'universel, comme il est de la notion de genre de contenir sous lui des espèces, rien ne serait universel qui ne serait pas rencontré toujours et partout. Olive ne serait pas universel, car l'olive ne peut se trouver en toute terre. On doit donc l'entendre par négation ou abstraction, car l'universel abstrait

toute détermination de lieu et de temps. D'où, pour ce qui le regarde, comme on le trouve en n'importe quoi, en un seul lieu et temps, c'est ainsi qu'il est fait pour se trouver en tout. Ainsi, il est clair que l'universel ne tombe pas sous le sens. Comme la démonstration est principalement universelle, comme on l'a vu, il est clair que la science acquise par démonstration ne consiste dans la connaissance du sens.

378-

Ensuite, il exclut l'erreur de ceux qui pensent que la science consiste dans la perception même du sens. Cette opinion appartient à ceux qui n'ont pas su distinguer entre sens et intelligence, et pour qui il n'y a pas d'autre connaissance que sensible (III De An & IV Mph). Pour exclure cette position, il ajoute : supposons que le sens puisse percevoir que le triangle a trois angles égaux à deux droits, il faudrait encore en rechercher la démonstration pour en avoir la science. Nous ne pouvons pas davantage savoir par le sens car il porte sur le singulier et la science consiste en ce que nous savons dans l'universel. Ayant posé un exemple parmi ce que le sens ne peut percevoir, il prend un autre exemple parmi les choses sensibles pour plus d'évidence : l'éclipse de lune, qui découle de l'opposition de la terre, qui s'interpose entre le soleil et la lune, de sorte que la clarté du soleil ne peut atteindre la lune en raison de l'ombre de la terre, de sorte que quand la lune pénètre, elle est éclipsée. Supposons quelqu'un sur cette lune, qui perçoive l'interposition de la terre par son ombre, il percevrait sensiblement que la lune s'estompe du fait de l'ombre de la terre, mais il ne saurait pas pour cela totalement la cause de l'éclipse. Est cause par soi de l'éclipse ce qui cause universellement l'éclipse ; or l'universel n'est pas connu par le sens, mais à partir de multiples vues singulières, au cours desquelles, on voit très souvent arriver la même chose, nous acquérons une connaissance universelle. Ainsi, par la cause universelle, nous démontrons quelque chose dans l'universel, dont il y a science.

379-

Ensuite, la science est plus puissante que la sensation. La connaissance par la cause est plus noble car la cause par soi est la cause universelle ; donc la connaissance par la cause universelle, comme est la science, est honorable ; or une telle cause universelle ne peut être appréhendée par le sens, donc la science, qui montre la cause universelle, est plus honorable que toute connaissance sensible, et même que toute autre connaissance intellectuelle, dans la mesure où elle est porte sur les choses qui ont une cause. Savoir, en effet, quelque chose par la cause universelle est plus noble que de connaître de quelque façon que ce soit ce qui a une cause, sans connaître cette cause. Mais pour les premiers qui n'ont pas de cause, il en va autrement. Ils sont intelligibles par eux-mêmes et une telle connaissance d'eux est plus certaine que toute science, car la science tient sa certitude d'une telle intelligence.

380-

Ensuite il conclut son propos principal : l'impossibilité de connaître un démontrable par le sens sauf à utiliser équivoquement le mot de sens, en appelant sens la science démonstrative en raison de ce que la science démonstrative est déterminée à l'un selon la certitude, comme le sens. De sorte que la science est aussi appelée estimation certaine..

381-

Ensuite, comment le sens est ordonné à la science : certains problèmes se ramène à un défaut du sens pour cause. Nous ne chercherions pas certaines choses si nous les voyions, non que la science consiste à voir, mais l'universel dont est faite la science est acquis des choses vues par voie d'expérience. Si nous pouvions voir les trous du verre et comment la lumière le traverse par eux, nous saurions pourquoi la vitre est translucide. Et il donne cet exemple pour ceux qui pensent que la lumière est un corps : que certains corps sont transparents par la petitesse de trous qu'ils

appellent pore. Comme on ne peut les voir à cause de leur taille, nous nous demandons pourquoi le verre est transparent. Nous pourrions donner un exemple similaire de toutes les choses qui ont une cause sensible cachée. Il prouve que la science de ces choses ne réside pas dans la vision. La vue fait connaître séparément chaque singulier mais par la science nous devons les connaître tous dans l'universel, de sorte que nous intelligeons que tous se comportent ainsi. Nous voyons un à un les différents verres, mais nous acquérons de tout verre la science qu'il est tel.

### LEÇON 43

382-

Ensuite après que le philosophe a parcouru les sujets dont il y a science, il poursuit ici au sujet des principes des sciences, qui ne sont pas les mêmes pour tous les syllogismes

D'abord par des raisons logiques, qui sont les mêmes pour tous les syllogismes.

383-

D'abord, il montre la proposition par la différence entre syllogismes faux et vrais.

D'abord, il montre la proposition : en y regardant d'abord logiquement, tous les syllogismes ne peuvent avoir les mêmes principes, car certains sont faux et concluent le faux, et d'autres sont vrais et concluent le vrai ; or les syllogismes vrais et les faux relèvent de principes différents. Les principes des syllogismes vrais sont vrais et ceux des faux sont faux, d'où tous les syllogismes n'ont pas les mêmes principes.

384-

Ensuite il exclut une objection : le syllogisme vrai peut procéder de principes faux, car il arrive de syllogiser le vrai à partir du faux. Mais il rejette l'hypothèse en disant que bien qu'il arrive de syllogiser le vrai à partir du faux, cela n'arrive qu'une fois dans le premier syllogisme par lequel du faux se conclut le vrai. S'il fallait, en effet, faire appel aux suivants pour prouver les prémisses susdites, ces syllogismes procéderaient de principes faux car du vrai ne se conclut pas le faux, et ainsi seul le premier syllogisme peut conclure le vrai du faux. Par exemple : soit la proposition vraie *Tout C est A* et acceptons pour chaque extrême un medium faux *B*, de sorte que ni *A* n'est dans *B*, ni *B* n'est dans *C*. Pour prouver par un media les prémisses susdites, toutes les propositions de syllogisme faux seront fausses, car le faux se conclut de faussetés mais le vrai peut se conclure si toutes les prémisses sont vraies. Donc, quand les prémisses concluant au vrai, sont vraies, on ne peut parvenir à la fausseté. Donc, si autres sont les propositions vraies et fausses, autres sont les principes des syllogismes vrais et des faux.

385-

Ensuite, par la différence entre les principes faux entre eux : même les syllogismes faux ont des principes différents, car il arrive que des conclusions fausses soient contraires entre elles et ne peuvent donc être possibles ensemble, comme *la justice est injustice* n'est pas conciliable avec *la justice est crainte* alors que les deux sont fausses. La crainte, comme elle diffère en genre de la justice, le fait aussi de l'injustice. De même, ces deux conclusions fausses : *l'homme est cheval*, et *l'homme est bœuf* sont contraires et inconciliables, et de même *l'égal est plus grand* et *l'égal est plus petit*. Il faut pourtant poser que ces propositions sont telles parce qu'elles découlent de ce qui a été posé ; d'où comme elles sont contraires et inconciliables, leurs principes doivent l'être aussi.

386-

Ensuite, par la différence entre les syllogismes vrais entre eux : les syllogismes vrais n'ont pas les mêmes principes pour quatre raisons :

1° par la différence des principes propres : divers genres ont des principes divers. Les principes de la grandeur sont le point, ceux du nombre, l'unité, qui ne conviennent pas entre eux, car l'unité n'a pas de position, alors que le point en a

une. Si les principes de tous les syllogismes convenaient mutuellement, ils devraient nécessairement convenir soit dans le medium, soit en montant vers le majeur, soit en descendant vers le mineur, car dans le syllogisme, il est nécessaire que les termes soient pris soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. A l'intérieur quand se multiplient les syllogismes pour prouver les propositions assumées. Il est alors nécessaire de prendre des media qui sont entre le prédicat et le sujet des propositions. Soit un tel syllogisme : *tout B est A, tout C est B, alors tout C est A*. Pour prouver *tout A est B*, il faut quelque medium entre B et A soit D, et de même, pour prouver la mineure, il faut un medium entre C et B soit E, et ainsi les termes sont toujours pris à l'intérieur. A l'extérieur quand le majeur est pris comme medium en montant, ou le mineur en descendant. Si A est conclu de C par B et de même C conclu de B par A (?), et ainsi de suite. Et de même en descendant si B est conclu de F par C. Dans les syllogismes communiquant dans les principes le medium d'un syllogisme doit venir d'au dessus des propositions de l'autre syllogisme, ou que les extrêmes d'un syllogisme viennent au dessus ou au dessous des extrêmes de l'autre syllogisme. Mais cela ne peut arriver là où les principes sont divers. Le point ne peut être medium ni extrême concluant sur le nombre ni l'unité sur la grandeur. Les principes ne peuvent donc être identiques pour tous les syllogismes.

387-

2° Par les principes communs : il ne peut y avoir de principes communs uniques d'où tout est syllogisé, comme ce principe commun : *de tout il y a affirmation ou négation* qui est vrai communément en tous genres. Mais on ne peut tout syllogiser à partir des seuls principes communs de ce genre, car les genres d'êtres sont différents et les principes sur la seule quantité divergent de ceux sur la seule qualité. Or il faut les coassumer avec les principes communs pour conclure en quelque matière que ce soit. Dans la quantité, s'il faut syllogiser du principe commun susdit, il faut reconnaître que si la proposition *le point est une ligne* est fautive, alors est vraie la proposition *le point n'est pas une ligne* et de même dans la qualité, il faut coassumer quelque chose de propre à la qualité. D'où il est impossible que soient identiques les principes de tous syllogismes.

388-

3° Par la comparaison des prémisses à la conclusion : les principes ne sont pas très inférieurs en nombre aux conclusions. Ils sont moins nombreux car bien qu'il faille deux principes pour une conclusion, c'est-à-dire que deux propositions sont requises, car on ne peut conclure immédiatement qu'au moins de deux propositions ; cependant, une proposition peut servir à induire plusieurs conclusions. Selon que sous un sujet ou sous un prédicat on peut prendre beaucoup. Les principes ne sont cependant pas beaucoup moins nombreux que les conclusions, car plusieurs des principes coassumés pour conclure sont induits ailleurs comme conclusions. Ces principes sont alors appelés propositions : elles sont ou prises des extrêmes ou incisives, c'est-à-dire que les propositions de syllogisme se multiplient soit en assumant des termes extrinsèques au dessus du majeur ou au dessous du mineur, comme on l'a dit, soit en prenant des termes qui sont dans les media. Les conclusions sont infinies : on peut conclure quoi que ce soit de quoi que ce soit affirmativement ou négativement. Ce n'est pas contradictoire avec la finitude des prédications, car les termes sont finis. Cela correspond à ce qui a été dit qu'il y a arrêt dans la prédication. Mais de termes finis, on peut tirer une infinité de conclusions selon diverses combinaisons, si nous acceptons des conclusions communes, autant par soi que par accident. Car nous parlons ici du syllogisme en général. Si les conclusions sont infinies, et que les principes ne sont pas beaucoup moins nombreux, ils sont aussi infinies. Les principes ne sont donc pas tous les mêmes pour les syllogismes.

389-

4° par la différence entre le nécessaire et le contingent : certains principes utilisés dans le syllogisme sont nécessaires, d'autres contingents ; comme exposé aux Premiers analytiques, qui enseignent à syllogiser à partir de nécessaires et de

contingents. Or contingent et nécessaire ne sont pas la même chose, donc les principes des syllogismes ne sont pas tous les mêmes. Des deux dernières raisons, il conclut que les conclusions étant infinies, les principes de tous les syllogismes ne peuvent être les mêmes, ni même finis.

390-

Ensuite analytiquement par des raisons propres aux principes par lesquels la science démontre et il pose trois raisons :

1° Si quelqu'un ne dit pas que de tous les syllogismes, il y a mêmes principes, mais dit d'une certaine manière autrement, à savoir que certains sont principes de géométrie, et certains de logiques, qui sont dits principes de syllogisme ou de raisonnement, et certains sont principes de médecine et ainsi recueillant les principes de toute sciences, ceux-ci ainsi acceptés, les principes sont les mêmes pour toutes démonstrations et cela ne change rien que quelqu'un veuille soutenir par là que ces principes sont les mêmes, parce que par ce qui est dit, rien d'autre n'est dit si ce n'est que chaque science a ses principes. Mais que soient les mêmes les principes d'une science, qui sont d'une autre (ce qui arrive si les principes sont les mêmes pour tous les syllogismes scientifiques), c'est impossible et risible, car, il s'en suivrait que tout ce qui est dans les sciences soit même, et ainsi toutes les sciences seraient une science. Ceux qui sont semblables au même, sont semblables mutuellement, mais les principes de chaque sciences sont d'une certaine manière semblables aux conclusions, car elles sont du même genre. Cependant, on ne peut démontrer d'un genre à l'autre, comme cela a été dit. Si donc les principes sont les mêmes, alors tous ce qui est dans les sciences seraient les mêmes.

391-

2° Si quelqu'un cherchant que les principes de tous soient les mêmes, veut dire que n'importe quoi se démontre par n'importe quoi, cela est stupide, car cela n'est possible ni dans les leçons évidentes, ni dans la résolution. Et il appelle « leçons évidentes », c'est-à-dire dans les considérations ou disciplines, quand de certaines propositions manifestes, découle immédiatement la conclusion. Il appelle résolution lorsque les propositions assumées ne sont pas manifestes, mais il faut les résoudre en d'autres plus manifestes. Il prouve que c'est impossible car en chaque mode, les principes des syllogismes démonstratifs sont des propositions immédiates qui sont soit assumées immédiatement dans les disciplines ou les doctrines manifestes, soit sont réduites à elles par la résolution. Nous voyons qu'est démontrée une autre conclusion lorsque sont assumées des propositions immédiates autres, et ainsi, il ne peut se faire que quoi que ce soit démontre quoi que ce soit.

392-

C'est pourquoi il exclut une objection. On pourrait dire que le genre des propositions immédiates est double. Certaines sont des propositions immédiates premières et d'autres secondes, de sorte qu'est pris l'ordre des propositions immédiates selon l'ordre des termes. Les propositions immédiates qui consistent en des termes premiers et communs comme être et non être, égal et inégal, tout et partie, sont premières et immédiates, comme il n'arrive par que le même soit et ne soit pas, et les choses équivalentes à un même sont équivalentes entre elles, etc. Les propositions immédiates qui sont sur des termes postérieurs et moins communs, sont seconde par rapport aux premières, comme le triangle est une figure, ou l'homme est un animal. On pourrait dire que diverses propositions immédiates secondes sont coassumées à démontrer diverses conclusions. Mais que les premières propositions immédiates sont les mêmes dans toutes les démonstrations. Et pour exclure cela, il dit que si quelqu'un dit que ces propositions immédiates premières sont ces principes d'où tout est démontré, il doit considérer que néanmoins, dans chaque genre il faut qu'il y ait un principe ou une proposition immédiate, première dans ce genre et non première absolument et que de celle qui est première absolument, un principe propre de ce type de genre étant coassumé à elle, il faut démontrer dans ce genre. Et ainsi, on ne peut tout démontrer des seuls principes communs, mais il faut coprendre des principes propres, qui sont divers selon les diverses disciplines.

393- Puis, la position intellectuelle stupide contre laquelle il disputait étant exclue, il conclut son propos : si on ne dit pas que quoi que ce soit est démontré par quoi que ce soit, comme il faut le dire à cause de ce qui précède, il s'en suit que pas plus, du principe d'où se conclut cette conclusion, se conclut un autre. Sinon, de n'importe quoi se démontrerait n'importe quoi. D'où il est nécessaire que de diverses sciences soient divers principes, s'il faut que pour toutes les sciences, les principes soient d'un seul genre, celui par lequel elles démontrent. Mais il faut que de ces principes soient démontrées ces conclusions et de ceux-ci, celles-là, c'est-à-dire de divers principes une démonstration est faite dans diverses sciences qui sont de genres divers.

394- 3° Il est manifeste d'une autre façon que cela n'arrive pas que les principes de toutes sciences sont semblables, car il a été montré que de divers genres sont des principes divers par le genre. D'où comme diverses sciences sont de genre divers, il suit que divers principes sont de diverses sciences. Mais parce que d'une certaine façon, les principes communs dont toutes les sciences se servent sont les mêmes, ainsi, il distingue entre les principes et il dit que les principes sont doubles. Certains à partir desquels on démontre en premier, comme les premières dignités, comme il n'arrive pas que le même à la fois soit et ne soit pas. En outre, il y a certains principes autour desquels sont les sciences, à savoir les sujets des sciences, car nous utilisons les définitions des sujets comme principes dans les démonstrations. Donc les premiers principes d'où nous démontrons sont communs à toutes les sciences, mais les principes autour de quoi sont les sciences sont propres à chaque science, comme le nombre pour l'arithmétique, et la grandeur pour la géométrie. Les principes communs doivent être appliqués à ces principes propres pour qu'ils démontrent. Et parce que on ne démontre pas par les seuls principes communs, on ne peut dire que les principes sont les mêmes pour tout syllogisme démonstratif, ce qu'on entendait prouver.

#### LEÇON 44

395- Ensuite, après avoir comparé les sciences entre elles selon la certitude, et selon l'unité et la diversité, le philosophe compare la science aux autres modes de connaître.

D'abord, il compare la science à l'opinion, qui porte sur le vrai et le faux.

D'abord, il détermine la vérité.

D'abord il pose qu'il y a une différence entre science et opinion. La science diffère de l'opinion, et de même le scientifique, objet de science, de l'opinionable, objet de l'opinion.

396- Ensuite il montre ce qui appartient à la science

1° - La science porte sur l'universel. Elle n'est pas des singuliers tombant sous le sens, ce qui a été montré plus haut

2° - La science est par les nécessaires, et il explique ce qu'est nécessaire, c'est-à-dire ce qui ne peut se comporter autrement. Il a été manifesté plus haut que la démonstration procède de nécessaires

397- Ensuite ce qui appartient à l'opinion : elle porte sur le contingent qui peut se comporter autrement, tant en universel qu'en particulier, ce qu'il prouve en trois points :

1° - Par mode de division. Outre le vrai nécessaire qui ne peut se comporter autrement, il y a le vrai non nécessaire qui peut se comporter autrement qu'il n'est. Manifestement, de ce qui précède, il n'y a pas science à son sujet, car le contingent ne pourrait se comporter autrement car c'est à ce propos qu'il y a science. De même, il ne peut y en avoir intellection. Nous comprenons en effet ici intellection non au sens de puissance de l'âme, mais au sens de principe de science, c'est-à-dire habitus des principes premiers d'où procède la démonstration pour causer la science. Et pour montrer ce qu'est cet intellect qui est principe de science, il ajoute : ni n'est science d'indémontrable, que seraient les choses à qui il arrive de se comporter autrement, comme s'il disait

que l'intellect n'est rien d'autre qu'une sorte de science des indémontrables. Comme la science comporte la certitude de la connaissance acquise par démonstration, de même l'intellect comporte la connaissance certaine sans démonstration, non par défaut de démonstration, mais parce que ce dont on a la certitude est indémontrable et connu par soi. La preuve : la science démonstrative n'est rien d'autre qu'une estimation certaine des propositions immédiates. Que l'intellect soit une science indémontrable paraît de ce qu'il dit qu'il est principe de la science. Comme la science porte sur les nécessaires, et que les nécessaires ne se concluent que de nécessaire, comme on l'a vu, il est nécessaire que l'intellect, qui est principe de la science ne porte pas sur le contingent.

398- Ayant montré que ni la science ni l'intellect ne portent sur le contingent, il pose une division : il arrive que intellect, science et opinion ainsi que ce qui s'en dit, soient vrais, c'est-à-dire soient énoncés de la voix par une intellection et une science et une opinion vraie. Le vrai est dans la composition et la division dans l'intellect et dans l'énonciation extérieure quand elle signifie la vérité intérieure de l'opinion, de la science ou de l'intellect. Si donc quelque vrai est ou dans l'intellect ou dans la science ou dans l'opinion et qu'il y ait quelque vrai contingent, dont il n'y a ni science ni intellection, il reste qu'à son propos il y a opinion, qu'elle soit vraie en acte ou fautive en acte, dans la mesure ou elle peut se comporter autrement.

399- Pour expliquer ce qu'est l'opinion, il ajoute que l'opinion est une acception, c'est-à-dire une estimation, de proposition immédiate et non nécessaire. Cela peut se comprendre de deux façons : soit la proposition est en soi nécessaire, mais reçue de l'opinant comme non nécessaire, soit elle est en soi contingente. Est dite immédiate la proposition qui ne peut se prouver par quelque médium, qu'elle soit nécessaire ou non nécessaire. On a prouvé qu'on ne peut procéder à l'infini dans la prédication, ni quant aux media, ni quant aux extrêmes, et cela non seulement analytiquement dans la démonstration, mais aussi logiquement de façon globale quant à tous les syllogismes. Si donc il y a quelque proposition contingente médiate, il faut qu'elle soit réduite à quelques immédiats. Elle n'est pas réduite à des immédiats nécessaires, car les nécessaires ne sont pas principes propres du contingent, et il ne peut se conclure du contingent de nécessaires. Donc il reste qu'il y ait quelque proposition immédiate contingente, comme l'homme ne court pas est médiate. Peut être prouvée par ce médium l'homme ne se meut pas qui est contingente mais immédiate. L'estimation de telle proposition contingente immédiate est une opinion, ce qui n'exclut pas que l'estimation de proposition contingente médiate soit aussi une opinion. Ainsi l'opinion se comporte à propos du contingent, comme l'intellect et la science à propos du nécessaire.

400- 2° - Il prouve la même chose par ce qui apparaît communément. Ce qui est dit, à savoir que l'opinion porte sur le contingent est une sorte d'aveu, c'est-à-dire de consentement à ce qui apparaît. Opinion résonne comme faible et incertain et semble avoir une nature telle qu'elle comporte médiocrité et incertitude.

401- 3° - Il prouve la même chose par l'expérience : personne, quand il opine que ce ne peut se comporter autrement, pense opiner, mais il prétend alors savoir. Quand il opine que c'est ainsi et que rien n'empêche que cela se comporte autrement, alors, il prétend opiner. Et si l'opinion est telle, c'est-à-dire porte sur le contingent, la science porte sur le nécessaire

402- Ensuite il exclut un doute.  
D'abord il expose les doutes.

- 1° - Quant à l'opposable et à l'objet de science : si l'opinion porte sur le contingent, la science porte sur le nécessaire, et que nécessaire et contingent ne sont pas semblables, alors il reste un doute sur comment l'homme peut à la fois opiner et savoir sur une même chose.
- 2° - Quant à la science et à l'opinion : pourquoi l'opinion n'est elle pas la science, si on pose que de tout connu, il peut y avoir une opinion ? De tout connu, l'homme peut opiner qu'il peut se comporter autrement, sauf des premiers principes connus par soi, dont les contraires ne tombent pas sous l'estimation, au sujet desquels, pourtant, il n'y a pas de science. Mais de tout médiat, dont il y a démonstration et science, quelqu'un peut estimer qu'il peut de comporter autrement, et donc opiner de lui. L'opinion n'est pas seulement de ce qui est contingent dans sa nature, car selon cela, il n'arriverait pas que de tout ce qu'on connaît, on pourrait opiner, mais elle porte aussi sur ce qui est reçu comme contingent pouvant se comporter autrement, qu'il soit tel ou qu'il ne le soit pas. Ceci supposé, il semble que science et opinion soient semblables, car aussi bien le savant que l'opinant poursuivent la science ou l'opinion par quelque médium, jusqu'à ce qu'ils parviennent à quelque immédiat, comme cela ressort de nos propos. D'où si quelqu'un procède par média à l'immédiat, il a la science. Que l'opinion vienne par média à l'immédiat, il le manifeste ainsi : de même qu'il arrive qu'on opine en raison de quel fait est ceci, de même, il arrive qu'on opine en raison de quelle identité est ceci. Ce qu'on appelle en raison de l'identité signifie le médium. D'où il apparaît que l'opinion peut procéder par médias à l'immédiat, que l'opinion soit sur le contingent par nature, ou accepté comme contingent.

403-

Ensuite, il résout les doutes susdits

D'abord le second sur l'identité entre science et opinion. Si quelqu'un procède par média à l'immédiat, de sorte que les médias ne sont pas jugés comme contingents pouvant se comporter autrement, mais pense qu'ils se comportent comme des définitions qui sont média d'où procède la démonstration, il n'y aura pas opinion, mais science. Mais si quelqu'un procède jusqu'aux immédiats par quelque média vrai qui cependant n'appartient pas à ceux dont on dit qu'ils sont par soi, comme les définitions qui se prédisent substantiellement et signifie l'espèce des choses, ou ne les accepte pas comme leur appartenant, alors il a une opinion, et ne sait pas véritablement la raison du fait et la raison de l'identité ensemble, même s'il procède cependant, jusqu'aux immédiats. Alors, il opine par les immédiats mais ne sait pas. Mais s'il ne procède pas par des immédiats, mais par des médiums, alors, il n'opine pas en raison de l'identité, mais seulement en raison du fait. En effet, la science qui n'est pas en raison de l'identité ni immédiate, n'est pas science en raison de l'identité, mais seulement en raison du fait.

404-

Ensuite le premier sur l'identité de l'objet de science et de l'opposable. Il n'est pas inconvenant que ce qui est su par un soit opiné par l'autre, car ce que l'un reçoit comme impossible à se comporter autrement comme su, l'autre le reçoit comme contingent pouvant se comporter autrement, comme opiné. Mais que le même homme ait de la même chose opinion et science n'est pas vrai dans l'absolu, mais d'une certaine façon, Comme il peut y avoir d'une certaine façon opinion fautive et opinion vraie de la même chose, mais pas absolument. Ainsi en est-il de la science et de l'opinion. Si quelqu'un dit que l'opinion vraie et fautive sont totalement de la même chose, comme ceux qui disent que tout ce qui apparaît à quelqu'un est vrai (IV MP), celui là veut poursuivre quelques inconvenants et beaucoup d'autres posés en IV MP, qui suivent de ce que quelqu'un dit que le vrai et le faux sont identiques. Et suivrait particulièrement cet inconvenant que aucune opinion ne serait fautive et que celui qui opinerait fautive n'opinerait pas. On ne peut donc dire que l'opinion vraie et l'opinion fautive soient absolument sur le même sujet. Mais puisque identique se dit de multiples façons, parfois, il peut arriver que l'opinion vraie et l'opinion fautive soient du même sujet et parfois non. Si l'on prend le même sujet selon la chose, dont il y a opinion, ainsi, il peut y avoir du même, opinion vraie et fautive. Mais si on prend comme même être l'énonçable opiné lui-même, cela est impossible. Ainsi que le diamètre soit commensurables au côté du carré est opiné par certains comme opinion fautive, et il est inconvenant de dire que de cet énonçable

quelqu'un peut opiner une opinion vraie. Mais si nous acceptons ce sujet énonçable diamètre, du même il peut y avoir opinion vraie et fausse : l'un opine en vérité qu'il soit incommensurable, et l'autre faussement qu'il soit commensurable. Il est donc manifeste que ce dont il y a opinion et science, même si elles sont mêmes dans le sujet, ne sont pas même selon la raison. Sont de même sujet être commensuré par le diamètre et ne pas être commensuré car le sujet des deux énonçables est même. Mais il est manifeste qu'en raison, le diamètre diffère selon qu'il est pris comme commensurable ou incommensurable. Donc opinion vraie et fausse peuvent être sur le même selon le sujet, mais pas sur le même selon la raison. Il en est de même de la science et de l'opinion. La science est de ce que quelqu'un sait l'animal de sorte qu'il n'arrive pas que celui-ci ne soit pas animal, mais l'opinion est de ce que quelqu'un sait animal de sorte qu'il arrive que celui-ci ne soit pas animal. Comme si la science est que l'homme est en vérité ce qu'est l'animal, et ne peut donc se comporter autrement, tandis que l'opinion est de ce que l'homme n'est pas en vérité ce qu'est l'animal, et par cela il lui arrive de se comporter autrement, il est manifeste qu'est même le sujet du su et de l'opiné, qui est l'homme, mais pas identique selon la raison. Ainsi, il est manifeste qu'il n'arrive pas en même temps de savoir et d'opiner absolument le même, car l'homme aurait en même temps l'estimation qu'il peut se comporter autrement et pas se comporter autrement. Mais en un autre homme, il arrive que du même, l'un a science, et l'autre opinion, comme on l'a dit. Mais en un même homme cela n'arrive pas, pour la raison susdite.

405-

Ensuite, le philosophe compare la science aux autres habitus cognitifs qui sont toujours vrais.

D'abord à ces habitus qui portent sur les principes et la conclusion. Les autres que l'opinion appartenant à la connaissance, comment ils se distinguent en raison et intellect, et science et art et prudence et sagesse, relèvent sur certains points de la considération de la philosophie première, ou même de la philosophie naturelle, et sur d'autres de la considération de la philosophie morale qu'on nomme éthique. En VI ETH, Aristote pose cinq qui se comportent toujours au vrai, à savoir l'art, la science, la sagesse, la prudence et l'intellect, ajoutant deux qui se comportent au vrai et au faux, à savoir l'opinion et le soupçon. Les cinq premiers se comportent seulement au vrai, car ils importent la rectitude de la raison, mais trois d'entre eux, à savoir sagesse science et intellect importent rectitude de connaissance au sujet des nécessaires. La science sur les conclusions, l'intellect sur les principes, et la sagesse sur les causes les plus hautes, qui sont les causes divines. Les deux autres, art et prudence, importent rectitude de la raison au sujet des contingents. La prudence sur les agibles, c'est-à-dire les actes qui sont dans l'opérant, comme aimer, haïr, choisir etc. qui appartiennent aux actes moraux dont la prudence est directive, L'art importe rectitude de la raison au sujet des factibles, c'est-à-dire de ce qui est agi dans une matière extérieure, comme couper et les autres opérations de ce genre, dans lesquelles l'art dirige. Il ajoute une raison qui appartient à la déduction des principes vers les conclusions. Déterminer de la sagesse ce qu'elle est et comment elle se comporte et de la science, et de l'intellect, et de l'art, appartient d'une certaine façon à la philosophie première mais la prudence appartient à la considération morale l'intellect et la raison, selon qu'ils signifient des puissances, appartiennent à la considération du naturaliste (cf. De AN).

406-

Ensuite, le philosophe fait mention d'un certain habitus qui regarde spécialement le médium. Le génie (solertie) est une sorte de subtile et facile conjecture du médium pour lequel quelque chose arrive. Et ce lorsque l'on n'a pas beaucoup de temps pour étudier ou délibérer, comme quelqu'un voyant que la lune tournée à l'opposé du soleil, se met toujours à briller, comprend tout de suite le en raison de quoi, car elle est illuminée par le soleil. Et de même, dans les actes humains, si quelqu'un voit un pauvre se battre avec un riche, connaît que ce riche lui accorda quelque chose, et qu'ils se disputent sur la reddition. Ou si quelqu'un voyant certains, d'abord ennemis, devenus amis, sait le en raison de quoi, parce qu'ils étaient ennemis du même. Et connaître le médium, c'est connaître le en raison de quoi, il le montre par deux moyens :

1° par une raison car un tel génie voyant toutes les causes intermédiaires, connaît aussi les ultimes, où se fait la résolution ultime par laquelle on connaît le en raison de quoi.

2° par un exemple ordonné en syllogisme. Posons la lune comme C, c'est-à-dire l'extrême mineur et resplendir en opposition au soleil comme A, c'est-à-dire l'extrême majeur et être illuminé par le soleil en B, c'est-à-dire le médium. C est B, c'est-à-dire la lune a sa lumière par le soleil et A est dans ce même B, car ce qui a lumière du soleil resplendit en opposition au soleil. Ainsi est prouvé qu'À est dans C par B. Ainsi est clair que le génie est quelque perspicacité d'appréhender rapidement le médium, ce qui arrive par aptitude naturelle et également par exercice. Il a posé divers exemples de génie pour montrer que dans tout habitus susdits, à savoir prudence, sagesse etc. il peut y avoir génie.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçons 1 à 2

## LEÇON 1

407- Ensuite, après avoir déterminé dans le premier livre, du syllogisme démonstratif, il détermine dans celui-ci de ses principes

408- D'abord, il détermine de la connaissance du médium dans la démonstration.

D'abord, il cherche quel est le médium dans la démonstration. Comme le médium dans la démonstration est pris pour faire connaître quelque chose dont il peut y avoir doute ou interrogation, aussi, il fait deux choses :

D'abord, il pose le nombre de questions.

412-

Ensuite, de ces questions, il investigate son propos, montrant comment les questions se rapportent au médium de la démonstration

## LEÇON 2

418-

Ensuite, après avoir montré que toute question est une question sur le médium, qui est *le ce que c'est*, et le *en raison de l'identité*, il commence à montrer ici comment ce médium vient à notre connaissance.

419-

D'abord comment le *ce que c'est* et le *en raison de quoi* se comportent vis à vis de la démonstration.

D'abord, comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration.

## LEÇON 1

- 407- Ensuite, après avoir déterminé dans le premier livre, du syllogisme démonstratif, il détermine dans celui-ci de ses principes. Il y a dualité des principes du syllogisme démonstratif, à savoir son médium et les premières propositions indémonstrables. Il divise donc ce livre en deux parties : 1° il détermine de la connaissance du médium dans la démonstration, 2° de la connaissance des premières propositions. Comme il fut acquis, dans le premier livre, que toute doctrine et toute discipline se fait d'une connaissance préexistante, et que dans la démonstration, la connaissance de la conclusion est acquise par quelque médium et par les propositions premières et indémonstrables, il reste à investiguer comment ceux-ci sont connus.
- 408- D'abord, il détermine de la connaissance du médium dans la démonstration.  
D'abord, il cherche quel est le médium dans la démonstration. Comme le médium dans la démonstration est pris pour faire connaître quelque chose dont il peut y avoir doute ou interrogation, aussi, il fait deux choses :  
D'abord, il pose le nombre de questions.  
D'abord, il énumère les questions. Il dit donc qu'est égal le nombre de questions et de ce qui est su. La raison en est que la science est connaissance par démonstration acquise. On doit acquérir la connaissance par démonstration de ce qui fut ignoré auparavant. Et nous posons des questions sur ce que nous ignorons. D'où ce que nous cherchons est en nombre égal à ce que nous savons. Or il y a quatre que nous cherchons, à savoir *en raison de quel fait ? En raison de quelle identité ? Existe-t-il ? Quelle identité ?* À quoi peut se ramener tout ce qui est objet de recherche et de savoir. Il divise en Topique les questions ou problèmes autrement en quatre, qui sont tous compris sous une de ces questions qui est dite de quel fait ? Il n'entend pas alors traiter d'autres questions que celles dont dispute la dialectique.
- 409- Ensuite, il manifeste les questions composées. Comme la science n'est que du vrai et que le vrai n'est signifié que par énonciation, il faut que seule l'énonciation soit objet de savoir et donc de recherche. L'énonciation se forme de deux façons (II PH).  
1° D'un nom et d'un verbe sans quelque apposition, comme on dit l'homme est.  
2° Quand quelqu'un adjoint un troisième, comme on dit l'homme est blanc.  
La question formée peut référer ou au premier mode d'énonciation et est ainsi comme une question simple, ou au second mode et ainsi, il y a une question comme composée ou posant en nombre, car on paraît chercher sur la composition de deux. Sur ce mode d'énonciation, deux genres de question peuvent être formés. L'une donc : ce qui est dit est-il vrai ? Et il expose d'abord cette question : nous cherchons de quelque chose si cette chose est ceci ou cela, et ainsi d'une certaine manière, nous posons en nombre (à savoir acceptant deux : dont un est prédicat et l'autre sujet, ainsi lorsque nous nous demandons si le soleil est décroissant par l'éclipse ou non, et l'homme est-il un animal ou non ?) Alors nous disons chercher le *en raison de quel fait*, non pour dire que ce quel est note ou signe de l'interrogation, mais parce que nous cherchons à savoir *en raison de quel fait* est-il ainsi. Donc le signe de cela, c'est que quand nous trouvons par démonstration, nous nous reposons de nous interroger. Si nous le savions au début, nous ne chercherions pas si c'est ainsi. La recherche ne cesse que lorsqu'on a acquis ce qui était cherché. C'est pourquoi, comme la question par laquelle nous cherchons si *ceci est cela* cesse lorsqu'on a acquis que c'est ainsi, est manifesté qu'est ce que recherche ce genre de question.
- 410 - L'autre question, conséquente, qui pose aussi nombre. Lorsque nous savons *en raison de quel fait* cela est, nous cherchons *en raison de quelle identité* cela est ainsi. Ainsi, quand nous savons *en raison de quel fait* le soleil est décroissant par l'éclipse et que la terre est mue par le mouvement terrestre, nous cherchons *en raison de quelle identité* le soleil s'efface, ou *en raison de quelle identité* la terre est mue. Nous nous interrogeons donc ainsi, à savoir en posant nombre.

- 411- Ensuite, il manifeste les deux questions qui ne pose pas nombre, mais sont simples. Nous cherchons certains d'une autre façon que la précédente, c'est à dire sans poser nombre, comme si nous demandons est-ce que le centaure est ou non. Là, on cherche simplement du centaure *s'il est*, ne nous demandant pas si le centaure est cela, à savoir blanc ou non. Et de même qu'en sachant *en raison de quel fait* ceci est cela, nous avons cherché le *en raison de quelle identité*, de même, sachant *en raison de quel fait* cela est simplement, nous cherchons *l'identité*, comme qu'est-ce que Dieu ou qu'est-ce que l'homme. Tels et autant sont ce que nous cherchons, que nous disons savoir lorsque nous les avons trouvés.
- 412- Ensuite, de ces questions, il investigate son propos, montrant comment les questions se rapportent au médium de la démonstration  
D'abord, il propose son intention. Des quatre questions précédentes, dont deux posent nombre est deux non, la première de chaque groupe se coordonnent en une, à savoir la question *en raison de quel fait* et la question *est-ce*. Et il ajoute que, comme nous cherchons *en raison de quel fait* ceci est cela, ou quand nous cherchons de quelque chose simplement *s'il est*, nous ne cherchons rien d'autre que est-ce que quelque médium de ce que nous cherchons soit à trouver ou non. Ce qui n'est pas dit selon la forme même de la question. En effet, lorsque je cherche si le soleil s'éclipse, ou si l'homme est, je ne cherche pas, d'après la forme même de la question, *s'il y a un médium* par lequel peut se démontrer ou que le soleil s'éclipse ou que l'homme est. Mais si le soleil est éclipsé ou si l'homme est, la conséquence, c'est qu'il y a quelque médium à trouver pour démontrer ce qui est cherché. Il n'y a pas question sur les immédiats, qui bien que vrais, n'ont pas de médium, car ce genre de chose, comme c'est manifeste, ne tombe pas sous le questionnement. Donc qui cherche si ceci est cela, ou si ceci est tout simplement, cherche par conséquent s'il y a un médium de ce genre. On cherche avec la question *est-ce* ou *en raison de quel fait est-ce* s'il y a ce qui est médium, car ce qui est médium est la raison de ce dont on cherche s'il est ceci ou s'il est tout simplement, comme on le dira plus bas. Mais nous ne le recherchons cependant pas sous la raison de médium. Il arrive qu'ayant trouvé ce qu'on cherche par ces deux questions, on connaisse ou *en raison de quel fait est-ce*, ou si cela est. L'un des deux étant connaître l'être simplement, l'autre, l'être partiellement, comme lorsque nous connaissons que l'homme est blanc, car être blanc ne signifie pas totalement l'être de l'homme mais signifie que celui-ci est quelque chose. C'est pourquoi quand l'homme devient blanc, il n'est pas dit engendré absolument, mais relativement. Mais quand on dit l'homme est, on signifie l'être pur et simple, et quand l'homme devient être, il est dit engendré absolument. Comme, connaissant *en raison de quel fait est-ce* nous cherchons *en raison de quelle identité est-ce*, ou connaissant *si cela est*, nous cherchons *qu'est-ce que c'est*, alors, nous cherchons *qu'est-ce qu'est* le médium. Et cela est semblablement à prendre non selon la forme de la question, mais selon la concomitance. Celui qui cherche la cause pour laquelle le soleil s'éclipse ne la cherche pas comme médium démontrant, mais cherche ce qui est médium, car la conséquence est que ceci acquis, on peut démontrer, et c'est la même chose pour la question *qu'est ce que c'est*.
- 413 - Ensuite, il manifeste ce qu'il a dit, à savoir que *en raison de quel fait est-ce* et *est-ce* diffèrent selon le partiel et l'absolu. Lorsque nous nous demandons si la lune diminue ou augmente, c'est une question partielle. Dans ce genre de question, nous nous demandons si la lune est quelque chose, si elle est réduite, ou augmentée, ou pas. Mais si la question est la lune est-elle, ou la nuit est-elle, c'est une question sur l'être pur et simple.
- 414 - Ensuite il prouve son propos, à savoir que les questions susdites concernent le médium.  
D'abord par une raison. Il conclut de la manifestation précédente, que dans toutes les questions susdites, nous cherchons soit s'il existe un médium, à savoir dans les questions *en raison de quel fait est-ce*, ou *est-ce*, soit quelle est *l'identité* de ce médium, à savoir dans les questions *en raison de quelle identité* ou *qu'est-ce que c'est*. Et il prouve que la question *en raison de quelle identité* cherche quelle est *l'identité* du médium. Il est manifeste que la cause est le médium dans la démonstration, qui fait savoir, car savoir est connaître la cause de la chose. La cause est ce qui est cherché dans toutes les questions susdites. Ce qu'il manifeste

d'abord dans la question *en raison de quel fait*. Lorsqu'on se demande si la lune s'efface, on cherche, selon le mode exposé plus haut, si quelque chose est cause de la décroissance de la lune ou non. Et il le montre ensuite dans la question *en raison de quelle identité*. Lorsque nous savons *en raison de quel fait* il y a une quelconque cause à la décroissance de la lune, on cherche quelle est l'*identité* de cette cause, et c'est cela chercher le *en raison de quelle identité*. Et la raison est la même dans les deux autres questions, comme il le montre par ce qui suit. Soit nous acceptons qu'une chose soit non ceci ou cela, (comme l'homme est blanc, ou grammairien), mais nous acceptons que la substance soit absolument, soit nous n'acceptons pas qu'une chose soit absolument, mais qu'une chose quelconque soit quelque chose posant ainsi nombre (que ce quelque chose soit du nombre de ce qui se prédique par soi, ou du nombre de ce qui se prédique par accident), que ce soit selon ce mode ci ou selon celui là que nous acceptons que la chose soit, sa cause est le médium pour la démontrer. Il explique ensuite ses paroles *que la substance soit absolument* : lorsque nous cherchons à propos de la lune, ou de la terre, ou du triangle, ou de quelque sujet s'il existe, et que nous acceptons quelque médium pour le démontrer. On dit qu'une chose est *quelque chose*, lorsqu'on cherche l'éclipse à propos de la lune, l'égalité ou l'inégalité à propos du triangle, ou si la terre est au milieu du monde ou non. Et il montre qu'accepter que la chose soit selon l'un ou l'autre mode ne change rien quant à son propos, car dans tout ce qui précède, l'*identité* et l'*en raison de l'identité* sont identiques. Il le montre d'abord dans la décroissance de la lune. Si nous cherchons ce qu'est la décroissance de la lune, on répond que c'est la privation de la lumière de la lune, en raison de la terre qui s'interpose entre elle et le soleil. Et nous répondons la même chose si nous cherchons *en raison de quelle identité* la lune s'efface. Nous disons que la lune s'efface en raison du défaut de lumière dû à l'interposition de la terre. Il montre ensuite la même chose d'un autre exemple : si nous cherchons *ce qu'est* la consonance, on répond que c'est le rapport, c'est-à-dire la proportion de nombres selon l'aigu et le grave. Et à nouveau, si nous cherchons *en raison de quelle identité*, l'aigu consonne au grave, on répond en raison de ce qu'ils ont une proportion numérique de l'aigu au grave. Ainsi les questions quelle est l'*identité*, et raison de *quelle identité* renvoient au même sujet, bien qu'elles diffèrent en notion. Aussi, comme en cherchant *en raison de quelle identité*, nous cherchons l'*identité* du médium, comme on l'a montré, il reste que lorsque nous cherchons quelle est l'*identité*, nous cherchons pareillement le médium. Pareillement dans la question *en raison de quel fait* : la consonance est un rapport numérique entre le grave et l'aigu. Lorsque nous cherchons si l'aigu et le grave consonent, nous cherchons s'il y a un rapport numérique du grave et de l'aigu. Et cela est le médium pour démontrer que l'aigu et le grave consonent. Donc dans la question *en raison de quel fait* on cherche s'il existe un médium. Lorsque nous accepterons pour quel fait il existe un rapport numérique du grave à l'aigu, nous demanderons *quelle est cette raison*. Et c'est demander l'*identité* ou *en raison de l'identité*.

415-

On voit qu'ici Aristote dit que la définition de la passion est le médium dans la démonstration. Mais il faut considérer que la définition de la passion ne peut s'accomplir sans la définition du sujet. Il est manifeste que les principes contenus dans la définition du sujet sont les principes de la passion. La démonstration ne résout donc dans la cause première que si elle accepte comme médium de démonstration la définition du sujet. Ainsi, il faut conclure la passion du sujet par la définition de la passion et ultérieurement conclure la définition de la passion du sujet par la définition du sujet. C'est pourquoi on a dit au début qu'il faut préconnaître l'*identité* non seulement de la passion, mais aussi du sujet. Cela ne serait pas nécessaire si la définition de la passion ne se concluait pas du sujet par la définition du sujet. Il le montre par un exemple : si nous voulons démontrer du triangle qu'il a trois angles égaux à deux droits, nous acceptons d'abord pour médium qu'il est une figure ayant un angle extrinsèque égal aux deux intrinsèques opposés, ce qui est comme une définition de la passion. Ce qu'il faut à nouveau démontrer par la définition du sujet : toute figure contenue dans trois lignes droites possède un angle extérieur égal au deux intérieurs opposés. Or le triangle est de ce genre, donc. Et il en va de même si nous voulons démontrer que la voix aiguë et la grave consonent. On accepte la définition de la passion : avoir une proportion numérique, mais en outre pour la démontrer, il faut accepter la définition du grave

et de l'aigu. La voix grave est naturellement mouvante du sens selon un temps long, et l'aiguë selon un temps court. Or le court et le long sont en proportion numérale. Donc, il y a une proportion numérale entre la voix aiguë et la voix grave. Peu importe qu'on définisse autrement l'aigu et le grave. Il faut poser dans leur définition quelque chose relevant de la quantité. Il serait donc ainsi nécessaire de conclure en eux une proportion numérale.

416- Ensuite par un signe sensible. Ce où le médium est sensible, montre manifestement que toute question est la question du médium, car lorsque le médium est connu par le sens, la question n'a plus lieu d'être. Alors, nous cherchons dans les choses sensibles selon quelque question susdite, quand nous ne sentons pas le médium, comme lorsque nous cherchons si la décroissance de la lune existe ou non, car nous ne sentons pas le médium qui est la cause faisant s'effacer la lune. Mais si nous étions dans un lieu placé sur la lune, nous verrions comme la lune, s'introduisant dans l'ombre de la terre, s'efface. Aussi nous ne chercherions plus rien à ce propos, ni *si cela est*, ni *par quelle identité est-ce*, mais les deux nous seraient manifestes simultanément.

417- Et comme on pourrait objecter en disant que le sens protè sur le singulier, alors que ce qui est recherché est universel, comme l'objet du savoir, et qu'ainsi, par le sens ne paraît pas possible pour nous de connaître ce dont il est question, aussi comme pour répondre, il ajoute que de ce que nous sentons de particulier, c'est-à-dire que lorsque ce corps lunaire ci pénètre maintenant dans cette ombre terrestre ci, il nous arrive immédiatement que nous savons l'universel. Notre sensation serait de ce que maintenant, la lumière du soleil est obstruée par l'opposition de la terre et par cela il nous serait manifeste que la lune maintenant s'efface. Et comme nous conjecturerions que toujours selon ce mode se produirait la décroissance de la lune aussitôt, dans notre science, la sensation de la chose singulière deviendrait l'universelle. Il conclut qu'est identique de savoir le *ce que c'est* et le *en raison de quelle identité*. En effet, de ce que nous verrions la terre interposée entre le soleil et la lune, nous saurions et l'*identité* de la décroissance de la lune, et par *quelle identité* la lune s'efface. L'un, savoir l'*identité*, réfère à la science par laquelle nous savons de quelque chose qu'il existe absolument et pas que quelque chose est dans autre chose, mais le *en raison de l'identité* réfère à la connaissance de ce qui appartient à autre chose, comme nous disons que trois angles sont égaux à deux droits ou plus grands ou plus petits. Ensuite, pour finir, il conclut sa proposition principale : Il est manifeste de ce qu'on a dit, que dans tout ce qu'on cherche, la question porte sur le médium.

## LEÇON 2

418- Ensuite, après avoir montré que toute question est une question sur le médium, qui est *le ce que c'est*, et le *en raison de l'identité*, il commence à montrer ici comment ce médium vient à notre connaissance.

419- D'abord comment le *ce que c'est* et le *en raison de quoi* se comportent vis à vis de la démonstration.

D'abord, comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration.

D'abord, il dit de quoi il est intention. Parce que toute question, pour la résolution de laquelle est introduite la démonstration, est une question sur le médium, qui est l'*identité* et *en raison de l'identité*, il faut d'abord dire par quel mode cette *identité* nous est montrée : par démonstration ou par division ou par un autre mode. En outre il faut dire qui est le mode de réduire ce qui apparaît de la chose à l'*identité*. Et comme la définition est un discours signifiant l'*identité*, il faut aussi savoir ce qu'est la définition et quels sont les objets définissables. Aussi nous procéderons selon cet ordre, d'abord en nous y opposant, ensuite en déterminant la vérité.

420- Ensuite, il suit son propos en s'y opposant disputativement

D'abord, il procède disputativement à propos de la définition qui signifie le *ce que c'est*,

D'abord, il cherche disputativement si de tout ce dont il y a démonstration, il y a une définition

D'abord, il donne l'intention : parmi ce qu'il faudra dire, il faut prendre le principe à partir de ce qui sera le plus convenable pour les acquis futurs, c'est à dire pour les raisons conséquentes. Car quelqu'un peut se demander s'il arrive que le même et de la même façon peut être connu par définition et par démonstration.

421-

Ensuite, il poursuit son propos en prouvant que tout ce dont il y a démonstration n'a pas définition, et ceci en quatre points :

1° - Par ce que la définition est indicative de l'*identité*. Tout ce qui appartient à l'*identité* se prédique affirmativement et universellement. Donc la définition est seulement de ce qui est contenant ou signifiant, qui est prédiqué affirmativement et universellement. Mais, tout syllogisme ne démontre pas une conclusion affirmative universelle ; certains sont négatifs comme tous ceux en seconde figure, et certains sont particuliers, comme tous ceux en troisième figure ; donc tout ce dont il y a démonstration n'a pas définition.

422-

2° - Il montre la même chose : il ne peut même y avoir définition de toutes choses qui sont conclues par syllogisme affirmatif qui seul est en première figure, comme on a démontré par syllogisme que tout triangle a trois angles égaux à deux droits. Car ce qu'on a dit, à savoir qu'il ne peut y avoir de définition de tout ce qui est ainsi syllogisé, la raison en est que savoir quelque chose démonstrativement n'est rien d'autre d'avoir la démonstration. D'où si de tout cela la science n'est acquise que par démonstration, il n'y en a pas de définition. Ce dont il y a définition est connu par la définition. Donc, il s'ensuit que quelqu'un n'ayant pas leur démonstration les saurait, du fait que rien n'empêche quelqu'un ayant la définition de n'avoir pas en même temps la démonstration, bien que la définition soit le principe de la démonstration. Celui qui connaît les principes, en effet, ne sait pas nécessairement la conclusion en la déduisant par démonstration.

423-

3° - Il montre la même chose par induction d'où on peut avoir une foi suffisante des conclusions susdites, car la démonstration porte sur ce qui inhère par soi, comme il paraît (LI). Mais personne jamais ne connaît par définition ni quelque chose ce qui inhère par soi, ni même de ce qui inhère par accident, non que l'accident qui inhère par soi ou par accident ne peut recevoir quelque définition (VII meta) mais parce que le fait d'inhérent par soi ou par accident, à quoi conclut le syllogisme, n'est jamais donné par la définition.

424-

4° - Il montre la même chose par un raison, car la définition est la notification de la substance, tant parce que c'est principalement la substance qui se définit, et après quoi l'accident, d'une définition par ajout, (VII.M), tant parce que l'accident ne se définit que s'il est signifié par mode de substance, par quelque nom. Ce dont il est démonstration n'est pas substance, ni n'est signifié par mode de substance, mais par mode d'accident, à savoir selon l'inhérence de quelque chose à autre

chose. D'où il conclut qu'il n'est pas possible qu'il y ait définition de tout ce dont il y a démonstration.

- 425- Ensuite, il se demande à l'inverse, si de tout ce dont il y a définition, il y a démonstration, et il montre que non pour deux raisons :
- 1° Déjà évoquée, de l'un, en tant qu'un, il n'y a qu'une science unique, c'est à dire un mode unique de connaître. D'où, si ce qui est démontrable est vraiment su par le fait qu'on en a la démonstration, il s'ensuit une certaine impossibilité si on peut le savoir par définition, car celui qui a la définition, saurait quelque chose de démontrable sans avoir l'apport de la démonstration, ce qui paraît inconvenant. Cette raison fut la seconde posée dans les précédentes.
- 426- 2° Les définitions sont les principes de démonstration (L1) mais les principes ne sont pas démontrables, car il y aurait principes de principes et que les démonstrations iraient à l'infini, ce qui est impossible (L1). D'où les définitions sont indémontrables, en tant que principes premiers de démonstration. Et ainsi, ce n'est pas de tout ce dont il y a définition qu'il y a démonstration.
- 427- Ensuite, l recherche si de quelque chose, définition et démonstration sont la même chose, même si ce n'est pas de toutes choses, et il montre que non pour trois raisons :
- 1° La définition montre le *ce que c'est* et la substance, c'est à dire l'essence de chaque chose, tandis que la démonstration ne manifeste pas cela, mais le suppose, comme en mathématiques, les démonstrations arithmétiques supposent ce que sont l'unité et l'impair, et de même dans les autres démonstrations. Donc démonstration et définition ne sont pas de la même chose.
- 428- 2° Dans ce qui est conclu par démonstration, une chose est prédiquée d'une autre affirmativement ou négativement. Mais dans la définition, il n'y a pas prédication d'une chose à une autre, comme dans cette définition : l'homme est animal bipède, ni animal n'est prédiqué de bipède, ni bipède d'animal. Et de même dans cette définition : le cercle ou le triangle est une figure plane, ni plan n'est prédiqué de figure, ni l'inverse. Si les parties de la définition s'adjoignaient mutuellement, il faudrait que la prédication soit comprise par mode convenant à la définition, à savoir dans *le ce que c'est*. Ce que nous ne voyons pas. Ni le genre n'est prédiqué dans *le ce que c'est* de la différence, ni l'inverse. Il n'y a donc pas définition et démonstration de la même chose.
- 429- 3° Autre est manifester *ce que c'est* et *par quel fait est-ce*, comme paraît dans la différence des questions posées plus haut. Mais la définition montre l'*identité* d'une chose alors que la démonstration montre affirmativement ou négativement que quelque chose relève d'autre chose ou non. Nous voyons que d'une chose autre, autre est la démonstration sauf si les deux se comportent mutuellement comme le tout et la partie, car alors, la démonstration des deux est une et même. Avoir démontré que le triangle a trois angles égaux à deux droits, c'est avoir montré pareillement de l'isocèle qui se rapporte au triangle comme la partie au tout. Mais ce n'est pas identique dans ces deux *pourquoi est-ce* et *ce que c'est*. Aucun n'est en effet partie de l'autre.

430-

Est donc montré que ni de tout ce dont il y a définition, il n'y a démonstration, ni l'inverse. D'où on conclut qu'elles ne sont nullement mêmes et que définition et démonstration ne sont ni mêmes, ni une dans l'autre comme partie subjective dans son tout, car il faudrait que ceux sur quoi elles portent se comportent par mode de tout et de partie, de sorte que tout définissable soit démontrable et inversement. Ce qui a été réfuté plus haut. Il conclut en épilogue. Tout ceci est fait par mode de dispute.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçons 3 à 6

### LEÇON 3

431- Ensuite, après avoir recherché disputativement si la définition signifiant *ce que c'est* peut être démontrée, le philosophe poursuit en recherchant dialectiquement le *ce que c'est* qui est signifié par la définition

D'abord, il soulève donc la question : peut-il y avoir un syllogisme ou une démonstration du *ce que c'est*, de sorte qu'on conclut que ceci est le *ce que c'est* de cela ou cela est-il impossible comme le suppose la raison immédiatement susdite ?

433- Ensuite, il procède disputativement pour montrer qu'il n'y a pas de syllogisme ou de démonstration du *ce que c'est*

D'abord, il exclut disputativement certains modes spéciaux qui semblent démontrer le *ce que c'est*.

D'abord, il montre qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* par acception de termes convertibles.

434- D'abord, il pose quelques présupposés nécessaires à montrer la proposition.

435- Ensuite, il induit une raison établissant son propos.

D'abord, il dit quel devrait être le syllogisme concluant au *ce que c'est*, si cela était possible.

D'abord, il montre ce qui est requis au syllogisme concluant au *ce que c'est*, à partir de ce qui lui est propre

436- Ensuite de ce qui est requis pour conclure ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est*

437- Ensuite, il montre quel mode de syllogiser est requis

438- Ensuite, il conclut l'inconvénient de ce qui en découle

439- Ensuite il développe ce qu'il a dit dans les termes

440- Ensuite, il manifeste comment les inconvénients suivent de ce qui précède.

### LEÇON 4

443- Ensuite ayant prouvé qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* par les termes convertibles, il montre qu'on ne peut le démontrer par division.

D'abord, il montre son propos.

444- D'abord, il montre son propos par une raison commune à tout ce qui peut être syllogisé

447- Ensuite, il montre son propos avec deux raisons propres au *ce que c'est*.

449- Ensuite, il exclut quelque solution erronée

D'abord, il l'expose

450- Ensuite, il exclut la solution susdite

### LEÇON 5

451- Ensuite, après avoir montré qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* par termes convertibles ni par voie de division, ici le philosophe poursuit en montrant qu'on ne peut le démontrer en prenant ce qui est requis au *ce que c'est*.

D'abord, il montre la proposition.

D'abord, il induit des raisons propres à la proposition.

D'abord, il montre qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* en recevant ce qui appartient à la raison du *ce que c'est*.

452- D'abord, il pose la question

453- Ensuite, il objecte à cette question par deux raisons montrant que le *ce que c'est* susdit ne peut être démontré de la façon susdite

455- Ensuite, il montre qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* d'une chose de ce qu'on reçoit le *ce que c'est* d'une autre

D'abord, il propose son intention

456- Ensuite, il prouve son propos qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* en deux points :

458- Ensuite, il induit une raison commune contre celui qui démontre par supposition et division

459- Ensuite, il conclut que de tout ce qui précède, *le ce que c'est* ne peut être démontré en aucune manière

## LEÇON 6

460- Ensuite, après avoir montré qu'on ne parvient pas à démontrer *le ce que c'est* en considérant les modes particuliers selon lesquels quelque chose peut être démontré, il pose des raisons communes pour lesquelles on n'arrive pas de démontrer *le ce que c'est*.

461- D'abord, il pose des préalables nécessaires à la manifestation de son propos.

462- Ensuite, il montre son propos, à partir de ce qui précède.

D'abord, il montre qu'on ne peut montrer *le ce que c'est* par démonstration, en trois points

465- Ensuite, il montre qu'on ne peut montrer *le ce que c'est* par définition, en conduisant à l'incompatible.

D'abord, il montre que suit de cela que celui qui définit peut montrer ou *le ce que c'est*, ou seulement *ce que signifie le mot*

466- Ensuite, il montre par trois raisons qu'il ne convient pas que la définition ne soit rien d'autre que la notion exposant la signification du nom

469- Ensuite, il conclut sur ce qui a été dit de façon disputative

### LEÇON 3

431- Ensuite, après avoir recherché disputativement si la définition signifiant *ce que c'est* peut être démontrée, le philosophe poursuit en recherchant dialectiquement le *ce que c'est* qui est signifié par la définition

D'abord, il soulève donc la question : peut-il y avoir un syllogisme ou une démonstration du *ce que c'est*, de sorte qu'on conclut que ceci est *le ce que c'est* de cela ou cela est-il impossible comme le suppose la raison immédiatement susdite ?

432- Cette dispute est nécessaire après ce qui a été dit, car de la définition, on attend non seulement que ce qu'elle signifie soit *le ce que c'est*, mais aussi qu'elle soit rapportée de façon à manifester *le ce que c'est*, de sorte que ce soit d'antérieurs et de plus connus et ce genre de choses se doivent d'être observées dans la définition. Il dit à dessein "syllogisme et démonstration", car certains conclurent de raisons subséquentes que du *ce que c'est* il n'y a pas démonstration, d'autre qu'il n'y a de lui absolument aucun syllogisme.

433- Ensuite, il procède disputativement pour montrer qu'il n'y a pas de syllogisme ou de démonstration du *ce que c'est*

D'abord, il exclut disputativement certains modes spéciaux qui semblent démontrer *le ce que c'est*.

D'abord, il montre qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* par acception de termes convertibles.

434- D'abord, il pose quelques présupposés nécessaires à montrer la proposition.

1° concernant le syllogisme : tout syllogisme prouve quelque chose d'autre chose par quelque médium, comme il apparaît plus haut.

2° concernant *le ce que c'est* qui est à prouver par syllogisme, à quoi sont requises deux conditions.

a) *Le ce que c'est* doit être propre, car chaque chose a sa propre essence ou identité.

b) Il doit être prédiqué de l'identité, parce que tout ce qui est propre à quelque chose n'appartient pas à son essence, comme risible pour l'homme.

Et de ces deux conditions suit nécessairement que *le ce que c'est* est convertible avec ce dont il est.

435- Ensuite, il induit une raison établissant son propos.

D'abord, il dit quel devrait être le syllogisme concluant au *ce que c'est*, si cela était possible.

D'abord, il montre ce qui est requis au syllogisme concluant au *ce que c'est*, à partir de ce qui lui est propre. Si A, étant à prouver de C en tant que son *ce que c'est*, est propre à ce C (c'est requis pour *le ce que c'est*), il faut que le premier, A, soit propre au médium B. En effet, si A excède B qui est prédiqué universellement de C, il suit que A excède beaucoup plus C. Et de même, il est manifeste qu'il faut que B soit propre à ce C. En effet, si B excède C, il suit qu'A qui est prédiqué universellement de B excède C, et ainsi, il ne serait pas propre à lui, comme cela a été supposé. Donc si existe un syllogisme concluant au *ce que c'est*, il doit avoir un comportement dans ses termes tel que tous soient mutuellement convertibles

436- Ensuite de ce qui est requis pour conclure ce qui est prédiqué dans *le ce que c'est*. Il faut que le syllogisme procède de façon que l'extrémité majeure, A, soit prédiquée dans *le ce que c'est* du médium, B, et de même B doit être prédiqué dans *le ce que c'est* de l'extrême mineur C. Et c'est ainsi qu'il conclut que A est prédiqué de C dans *le ce que c'est*

437- Ensuite, il montre quel mode de syllogiser est requis. Si on ne rend pas des termes qui se dupliquent ainsi, c'est-à-dire qui observent les deux conditions susdites, ou plutôt recevant *le ce que c'est* des deux parties, il ne suit pas nécessairement que A soit prédiqué de C dans *le ce que c'est*, mais si une seule partie des conditions susdites est observée, cela ne suffit pas au propos. Même s'il été donné que A soit prédiqué de B dans *le ce que c'est*, ce n'est pas pour cela qu'il s'en suivrait qu'il se prédiquerait dans *le ce que c'est* de n'importe quoi dont B se prédiquerait de quelque façon que ce soit. Et ainsi, il suit qu'il faut recevoir *le ce que c'est* des deux parties. Non seulement A doit être *le ce que c'est* de B, mais aussi B être *le ce que c'est* de C en tant que convertible dans *le ce que c'est* de ce qui est prédiqué

- 438- Ensuite, il conclut l'inconvénient de ce qui en découle : si des deux parties on trouve non seulement prédiqué quelque chose dans *le ce que c'est*, comme le genre de l'espèce, mais aussi que des deux parties, soit le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, que signifie la définition, il suit que *ce qui est l'essence permanente de l'être* fut d'abord dans le terme moyen, c'est-à-dire que le terme intermédiaire soit le *ce qui est l'essence permanente de l'être* de l'extrême mineur. Et ainsi on suppose ce qu'on doit démontrer, c'est-à-dire l'identité de C.
- 439- Ensuite il développe ce qu'il a dit dans les termes. Ainsi si nous voulons montrer ce qu'est l'homme, soit C, l'extrémité mineure, "homme", A, l'extrémité majeure, *le ce que c'est* de l'homme, par exemple *animal bipède* ou *quelque chose de ce genre*. Si on devait prouver cela par syllogisme, il faudrait que soit défini quelque médium, B, de qui tout A soit prédiqué, et appartiendrait à ce médium une autre définition intermédiaire, qui serait la définition de l'extrême mineur. D'où il suivrait que ce médium soit *le ce que c'est* de l'homme. Donc qui syllogiserait ainsi, reçoit en supposition ce qu'il faut montrer, à savoir que B soit *ce qui est l'essence permanente de l'être* de l'homme.
- 440- Ensuite, il manifeste comment les inconvénients suivent de ce qui précède.  
1° Il montre le mode par lequel cela se manifeste correctement : ce qui est dit, il faut considérer dans les deux propositions qui sont premières et ont des termes immédiats inhérents en elle. Il serait possible de montrer cela par plusieurs propositions, desquelles découleraient plusieurs syllogismes, ou encore, il serait possible en acceptant seulement deux propositions, de les recevoir médiates. Mais comme il faut toujours réduire à deux premières immédiates, aussi, pour une considération plus brève et efficace, nous assumerons d'emblée de telles propositions, et ainsi, le propos pourra être manifesté au maximum.
- 441- 2° Il expose ce qu'il entend faire. Concluant de ce qui précède, ceux qui veulent démontrer par des termes convertibles *le ce que c'est* de quelque chose, comme *ce qu'est l'âme* ou *ce qu'est l'homme*, ou *quoi que ce soit d'autre* de ce genre, il est nécessaire qu'ils tombent dans la pétition de principe. Il induit un exemple de définition de l'âme selon Platon. Parce que l'âme vit, et est cause de ce que le corps vit, il suit qu'elle diffère du corps parce que le corps vit par une autre cause, tandis que l'âme vit par elle-même. Platon a posé que le nombre est la substance de toutes choses parce qu'il ne distinguait pas entre l'un qui est convertible avec l'être, qui signifie la substance de ce sont il est dit et l'un qui est le principe du nombre. Et ainsi, il s'ensuit que l'âme soit substantiellement nombre, comme toute autre chose contenant en elle plusieurs autres. En outre, Platon pose que vivre est quelque mouvoir. Or vivant et non vivant se distinguent par deux choses : le sens et la motricité (1 de An), et il dit le sens lui-même ou la connaissance être quelque mouvoir. Ainsi, il disait que l'âme est un nombre se mouvant lui-même. Il disait que l'âme est ce qui est pour soi cause de vivre. Si quelqu'un veut donc prouver ce qu'est l'âme, parce qu'elle est ce qui est pour soi cause de vie et qu'il assume pour médium que l'âme est un nombre se mouvant lui-même, il est nécessaire de présupposer que l'âme est un nombre se mouvant lui-même, de sorte que ce soit identique à l'âme, comme son *ce que c'est*. Il ne s'en suivrait pas sinon que si quelque chose est *ce que c'est* du nombre se mouvant lui-même, qu'il soit *ce que c'est* de l'âme elle-même.
- 442- 3° Il prouve son propos qu'une telle preuve contient une pétition de principe. Il ne suit pas que l'extrémité majeure A soit *le ce que c'est* de l'extrême mineur C de ce que A suit B et que B suit C, mais il suit simplement que A inhère en C. Si ultérieurement, il est donné que ce A est *le ce que c'est* de quelque chose, et est prédiqué universellement de B, il ne suit pas pour autant que A est *le ce que c'est* de C. Il est manifeste que ce qu'est l'être de l'animal, c'est-à-dire *le ce que c'est* de l'animal, se prédique de ce qu'est l'être de l'homme, c'est-à-dire ce qui est *le ce que c'est* de l'homme. Ainsi, de même qu'est vrai qu'animal se prédique universellement d'homme, de même il est vrai que la définition de l'animal se prédique universellement de la définition de l'homme, mais pas comme si elles étaient une et même. D'où il est clair que si quelqu'un n'accepte pas les termes comme si le premier soit absolument un et même avec le médium, et le médium avec l'ultime, il ne peut syllogiser que A, qui est premier, est *le ce que c'est* de C, qui est le dernier,

et son essence. Si maintenant, il accepte les termes comme susdits, il suit qu'avant de conclure, il reçoit dans les prémisses, *le ce que c'est* de C, à savoir B. De là suit qu'il n'y a pas démonstration, mais pétition de principe.

#### LEÇON 4

- 443- Ensuite ayant prouvé qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* par les termes convertibles, il montre qu'on ne peut le démontrer par division. D'abord, il montre son propos.
- 444- D'abord, il montre son propos par une raison commune à tout ce qui peut être syllogisé : de même qu'on ne peut démontrer le *ce que c'est* par des termes convertibles, de même, on ne peut démontrer par voie de division, par laquelle rien n'est prouvé syllogiquement, comme il est dit de la résolution concernant les figures, c'est-à-dire dans les Premiers Analytiques, L I. Comme est enseignée dans les Seconds Analytiques la résolution jusqu'aux principes premiers, ainsi dans les Premiers Analytiques, il se fait une résolution à certains simples premiers appartenant à la disposition du syllogisme en modes et figures.
- 445- Qu'on ne puisse syllogiser par voie de division, se prouve parce que dans la voie de la division, la conclusion ne suit pas nécessairement, les prémisses existant (ce qui est requis pour le syllogisme) mais les choses se passent dans la voie de la division comme dans la voie de l'induction. Celui qui induit par les singuliers à l'universel ne démontre pas ni ne syllogise avec nécessité. Si quelque chose est prouvé syllogiquement, le syllogisant n'a plus à interroger sur la conclusion, ni le répondant à accorder la conclusion, mais il est nécessaire que la conclusion soit vraie, les prémisses existantes étant vraies. Cela n'arrive pas dans la voie de la division, comme il le manifeste par des exemples : on procède par voie de division quand, de quelque commun divisé en multiples, l'un enlevé, on conclut à l'autre, comme si l'animal étant un être et l'inanimé un autre, étant acquis que l'homme n'est pas inanimé, on conclut qu'il est un animal. Mais cette conclusion ne suit que si le répondant accorde que l'homme est soit animal, soit inanimé.
- 446- Et il faut s'attendre à ce qu'il compare suffisamment convenablement la division à l'induction. Dans les deux, il faut supposer que soit accepté tout ce qui est contenu sous quelque commun, autrement, ni l'induisant pourrait à partir des singuliers acceptés conclure à l'universel, ni le divisant ne pourrait, ayant ôté certaine partie, conclure à l'autre. Il est donc clair que l'induisant, ayant fait l'induction que Socrate court, et Platon et Cicéron, ne peut conclure nécessairement que tout homme court, sauf si le répondant lui accorde que rien d'autre n'est contenu sous homme que ceux qui sont induits. De même le divisant s'il prouve que ce coloré n'est pas blanc ni pâle, ne peut nécessairement conclure qu'il est noir, sauf si le répondant lui accorde que rien d'autre n'est contenu sous le coloré que ce qui est assumé dans la division. Et parce que en cherchant ce qu'est l'homme, il importe de recevoir non seulement le genre, qui est animal mais aussi la différence, il avance dans son exemple : si tout animal est ou bien pédestre, ou bien aquatique, et qu'on accepte que l'homme, parce qu'il n'est pas un animal aquatique, est tout ce qu'est un animal pédestre, cela ne suit pas nécessairement ce ces dire mais il faut que ce qu'on suppose soit accordé par le répondant, à savoir que l'animal se divise suffisamment par pédestre et aquatique. Et parce que parfois par plusieurs divisions, on procède à recevoir *le ce que c'est* de quelque chose, aussi, aux deux divisions susdites en son exemple, il ajoute que rien ne change si on procède ne beaucoup ou en peu. C'est la même raison pour tous. Et ainsi, il conclut que ceux qui procèdent par voie de division, même au sujet de ce sur quoi on peut syllogiser, n'utilisent pas de preuve syllogistique.
- 447- Ensuite, il montre son propos avec deux raisons propres au *ce que c'est*.  
1° Tout ce qui est prédiqué en vérité de quelque chose n'est pas prédiqué dans son *ce que c'est* ni ne signifie son essence. S'il est donc donné que par voie de division il est suffisamment prouvé que ce tout, à savoir animal pédestre, se prédique vraiment de homme, ce n'est pas pour cela que sera prouvé qu'il se prédique dans *le ce que c'est*, ou montre *ce qui est l'essence permanente de l'être*, à savoir qu'il démontre l'essence de la chose.

- 448- 2° L'essence de toute chose est déclarée par quelque certain à quoi il ne faut ni ajouter, ni enlever. Rien n'empêche que celui qui procède par voie de division ou ajoute quelque chose en plus de ce qui suffit à montrer *le ce que c'est*, ou ôte quelque chose de ce qui lui est nécessaire ou encore dépasse ou déborde l'essence de la chose, comme si c'était plus commun que la chose elle-même, ce qui se fait en soustrayant les différences ultimes, par lesquelles ce qui est commun est contracté. D'où par division n'est pas suffisamment prouvé *le ce que c'est*. Et c'est ce qu'il conclut que par voie de division sont abandonnées les conditions dites auparavant, à savoir ce qui conclut est prédiqué dans *le ce que c'est* et qu'il ne dépasse ni n'est dépassé.
- 449- Ensuite, il exclut quelque solution erronée  
D'abord, il l'expose : il arrive de résoudre ce qui est objecté en disant qu'en divisant on accepte tout ce qui est prédiqué dans *le ce que c'est*. Et ainsi, par conséquence de la division, on fait ce que premièrement on entendait faire, à savoir constituer la définition signifiant *le ce que c'est*, et rien ne reste de ce qui est requis à la définition. Et si on fait les deux, à savoir que tout ce qu'on reçoit par division est prédiqué dans *le ce que c'est*, et que tout cela tombe dans la division, de sorte que rien ne manque, il est nécessaire que ce qui est trouvé soit *le ce que c'est*. Et la raison de cette nécessité est que, accepté tout ce qui se prédique dans *le ce que c'est*, rien ne manquant, alors, ce qui est trouvé il faut que ce soit quelque indivisible, c'est-à-dire la raison individuelle de telle chose, de sorte qu'il n'y a plus besoin de division supplémentaire pour ce qui est approprié à cette chose
- 450- Ensuite, il exclut la solution susdite : bien qu'il soit nécessaire, ce qui est susdit existant, qu'un indivisible soit fait, comme c'est exposé, cependant, la voie susdite n'est pas syllogistique, bien qu'elle fasse connaître *le ce que c'est* par un autre mode. Pas de problème à ce que quelque chose soit manifesté d'une autre façon que par syllogisme. Celui qui utilise l'induction ne prouve pas syllogistiquement, mais manifeste quelque chose. Que celui qui parvient par division à la définition, ne fait pas de syllogisme, il le montre par un exemple : si la conclusion est induite par la proposition majeure, le médium ôté, et qu'on dit en concluant que cela suit nécessairement des prémisses, le répondant peut interroger *en raison de quel quid* cela est nécessaire, ce qui n'arrive pas dans la preuve syllogistique. D'où, un tel mode d'argumentation n'est pas syllogistique. De même, dans les termes de la division ne se fait pas un syllogisme, car demeure toujours l'interrogation *en raison de quel quid ?* Ainsi, si quelqu'un voulant notifier ce qu'est l'homme, reçoit par voie de division que l'homme est animal mortel bipède ou ayant des pieds, sans aile, pour chaque apposition susdite il peut avec justesse demander *en raison de quel quid* cela est nécessaire. Celui qui s'efforce de manifester *le ce que c'est*, non seulement dit, mais en plus prouve par division, selon ce qu'il pense lui-même, que tout ce qui est, est mortel ou immortel, et, bien qu'étant accordé que par cette division on peut démontrer la proposition, il n'est pas nécessaire que la raison conclue soit une définition, car ce par quoi s'établit une telle raison, peut ne pas se prédiquer dans *le ce que c'est*, ou dépasse la substance du défini. Si cependant, il arrive qu'une telle raison soit une définition, cependant, ce n'est pas par syllogisme qu'est prouvé que ce soit une définition, comme il paraît de ce qui était dit plus haut.

## LEÇON 5

- 451- Ensuite, après avoir montré qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* par termes convertibles ni par voie de division, ici le philosophe poursuit en montrant qu'on ne peut le démontrer en prenant ce qui est requis au *ce que c'est*.  
D'abord, il montre la proposition.  
D'abord, il induit des raisons propres à la proposition.  
D'abord, il montre qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* en recevant ce qui appartient à la raison du *ce que c'est*.
- 452- D'abord, il pose la question : arrive-t-il de démontrer *le ce que c'est* selon la substance, à partir de tels présupposés, par lequel on reçoit *ce qui est l'essence permanente de l'être* de quelque chose, à partir de ces conditions qui sont propres au *ce que c'est* ? Comme si

quelqu'un prouve qu'un animal pédestre bipède est *le ce que c'est* de l'homme, en recevant pour médium que cette raison est convertible avec homme et découle du genre et de la différence. Cela seulement est requis au *ce que c'est*, et tout ce qui est dit est propre au *ce que c'est*, car c'est son être, à savoir son *ce que c'est*, comme si on disait que le fait d'être une notion convertible, résultant du genre et de la différence, est totalement semblable à son *ce que c'est*.

- 453- Ensuite, il objecte à cette question par deux raisons montrant que *le ce que c'est* susdit ne peut être démontré de la façon susdite.  
1° Comme les modes précédents de démontrer font défaut parce qu'ils acceptent ce qu'ils cherchent, il en est de même ici. On reçoit en effet dans ce mode de prouver le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, en recevant que toute raison convertible composée du genre et de la différence, signifie *le ce que c'est*. Ainsi, la démonstration n'est pas satisfaisante. Il est nécessaire à ce à quoi la démonstration conduit qu'on ne le suppose comme médium, mais qu'on le démontre plutôt par un autre médium.
- 454- 2° Tirée de la similitude du syllogisme. Lorsque quelqu'un syllogise, il n'importe pas qu'il reçoive la définition du syllogisme pour syllogiser, car les propositions dont procède le syllogisme se comportent de façon que toujours, l'une quelconque soit ou une proposition complète, c'est-à-dire universelle ou majeure, ou est une proposition partielle, c'est-à-dire particulière ou mineure, qui est tirée sous la majeure. Et ainsi, la définition du syllogisme n'est pas quelque chose dont procède le syllogisme. Et de même, lorsque quelqu'un veut syllogiser *ce qui est l'essence permanente de l'être* de quelque chose, il n'est pas nécessaire qu'il reçoive ce qu'est *ce qui est l'essence permanente de l'être*. Mais il faut l'avoir à part dans l'esprit, outre ce qui est posé dans la définition ou le syllogisme. Ces notions de syllogisme et de définition se comportent dans le définissant et dans le syllogisant comme des règles d'art auxquelles doit faire attention l'artisan en opérant. L'artisan qui fait des couteaux ne fait pas en opérant la règle selon laquelle il opère, mais selon la règle qu'il a en tête, il examine si le couteau est bien fait. Ainsi, celui qui syllogise, ne reçoit pas la notion de syllogisme en syllogisant, mais par la notion de syllogisme, il examine si le syllogisme a été bien fait. D'où, si quelqu'un doute, le syllogisme étant fait, si c'est un syllogisme ou non, il peut, en syllogisant, s'opposer en montrant ce qui a été syllogisé, en montrant que le syllogisme est quelque chose de tel type. De même, à celui qui entend syllogiser le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, il convient qu'il ait à part dans l'esprit la notion de ce qu'est *ce qui est l'essence permanente de l'être*. Comme si quelqu'un disait que n'est pas syllogisé le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, il dit au contraire, puisque est ainsi posé le *ce qui est l'essence permanente de l'être*. Donc, en syllogisant le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, on ne soit ni prendre ce qu'est le syllogisme, ni ce qu'est le *ce qui est l'essence permanente de l'être*.
- 455- Ensuite, il montre qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* d'une chose de ce qu'on reçoit *le ce que c'est* d'une autre  
D'abord, il propose son intention : *le ce que c'est* n'est pas prouvé si quelqu'un peut le prouver en supposant *le ce que c'est* d'autre chose. Si, par exemple, quelqu'un procède ainsi en recevant que soit identique l'être du divisible et du mal, à savoir que la division soit ce qu'est le mal et qu'il argumente ensuite ainsi : dans tout ce qui a contraire, *le ce que c'est* du contraire est contraire à l'autre, mais le bien est le contraire du mal, et l'indivisible le contraire du divisible. Il s'ensuit que l'indivisible est *le ce que c'est* du bien en question. Et ces exemples sont pris chez Platon, qui pose que la raison du bien et de l'un sont semblables. Nous voyons que chaque chose désire l'unité comme son bien propre. Or l'un est identique à l'indivisible, et ainsi, par opposition, il suit que le mal soit identique au divisible. Chacun en effet, fuit sa propre division car par là, on tend à la diminution et à l'imperfection.
- 456- Ensuite, il prouve son propos qu'on ne peut démontrer *le ce que c'est* en deux points :

1° Car même dans ce mode de preuve, on démontre quelque chose en recevant le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, et ainsi, on reçoit ce qu'il faut prouver.

457- 2° Non seulement il ne convient pas de recevoir le *ce qui est l'essence permanente de l'être* pour démontrer, mais, un autre inconvénient apparaît en l'acceptation de *ce qui est l'essence permanente de l'être* pour démontrer le *ce qui est l'essence permanente de l'être*. Car dans les démonstrations où est prouvé ceci de cela, comme la passion d'un sujet, on reçoit pour médium le *ce qui est l'essence permanente de l'être*, mais le *ce qui est l'essence permanente de l'être* reçu n'est pas celui là même qu'on doit conclure, ou quelque chose de même notion et convertible. Or que le bien soit indivisible et le mal divisible c'est la même notion et est convertible, car l'un posé l'autre est posé et inversement.

458- Ensuite, il induit une raison commune contre celui qui démontre par supposition et division. La même opposition vaut contre les deux, à savoir celui qui veut démontrer le *ce que c'est* par division et celui qui utilise la supposition du *ce que c'est* dans le syllogisme. Il est manifeste que la définition signifie un quelque chose unique. D'où les composants posés dans la définition doivent être posés sans copule pour manifester l'unité. Comme si on disait que l'homme est animal terrestre bipède, il ne doit pas être dit que l'homme soit animal et bipède. D'où si quelqu'un veut prouver le *ce que c'est*, il faut qu'il prouve que de ce qui a été assumé il devient un. Mais cela n'est pas nécessaire, selon les voies susdites de division et de supposition, que de ce qui a été accepté pour définir, il se fasse un seul prédicat. Mais il peut être qu'ils soient plusieurs, comme si on disait que l'homme est grammairien et musicien. On voit donc que selon les voies susdites, on ne prouve pas le *ce que c'est*

459- Ensuite, il conclut que de tout ce qui précède, le *ce que c'est* ne peut être démontré en aucune manière. Si donc ni par des termes convertibles, ni par division, ni par supposition, ne se démontre le *ce que c'est*, comment, donc, celui qui définit peut-il démontrer la substance de la chose ou le *ce que c'est* ? Déjà de ce qui a été dit, il est clair qu'on ne prouve pas, comme rendant manifeste par ce qui est connu par soi, qu'est nécessaire que suive un autre quelque chose par ce qui a été dit, ce qui est requis à la démonstration. Il reste, outre ces trois modes, un quatrième, qui est par induction. Mais il ne peut prouver le *ce que c'est* par les singuliers manifestes de sorte que quelque chose soit prédiqué de tous, et ne soit pas de ce qui peut se comporter autrement, car en induisant ainsi, on ne démontre pas le *ce que c'est*, mais on démontre que quelque chose est ou n'est pas, comme tout homme est animal, ou aucun homme n'est une pierre. Il ne reste aucun autre mode pour démontrer le *ce que c'est*, si ce n'est le mode de la démonstration qui relève des sens, comme en démontrant du doigt. Mais il est manifeste que ce mode est hors de propos, car le *ce que c'est* n'est pas objet des sens, mais de l'intellect (III<sup>e</sup> de an). Il reste donc qu'en aucune façon, on ne peut démontrer le *ce que c'est*.

## LEÇON 6

460- Ensuite, après avoir montré qu'on ne parvient pas à démontrer le *ce que c'est* en considérant les modes particuliers selon lesquels quelque chose peut être démontré, il pose des raisons communes pour lesquelles on n'arrive pas à démontrer le *ce que c'est*.

461- D'abord, il pose des préalables nécessaires à la manifestation de son propos. Il ne semble pas possible qu'il y ait un mode par lequel quelqu'un démontre le *ce que c'est* de l'homme. Et ainsi, parce qu'il est nécessaire que chacun sachant *ce que c'est* que l'être de l'homme, ou de toute autre chose, sache que cette chose est, car le non-être n'a pas d'identité ni d'essence. Personne ne peut savoir le *ce que c'est* de ce qui n'est pas, mais on peut savoir la signification du nom ou de la notion composée de plusieurs noms, comme quelqu'un peut savoir ce que signifie ce nom tragelaphos ou bouc-cerf, car il signifie quelque animal composé de bouc et de cerf. Mais il est impossible de savoir le *ce que c'est* du bouc-cerf car il n'y a rien de tel dans la nature.

- 462- Ensuite, il montre son propos, à partir de ce qui précède.  
D'abord, il montre qu'on ne peut montrer *le ce que c'est* par démonstration, en trois points :  
1° comme la définition est induite pour manifester quelque un, en tant que des parties de la définition se fait un un par soi et non par accident, ainsi, il faut que la démonstration qui utilise la définition comme medium, démontre quelque chose d'un. Il faut que la conclusion soit proportionnée au medium. Et ainsi, il est clair que par une et même démonstration, on ne peut démontrer diverses conclusions. Mais autre est *le ce que c'est* de l'homme et d'être homme. Seulement dans le premier Principe d'être, qui est essentiellement être, son être et son identité sont un et même. Dans tous les autres, qui sont êtres par participation, il faut que soit autre l'être et l'identité de l'être. Il n'est donc pas possible que par la même démonstration, on démontre de quelque chose son *ce que c'est* (quid) et son *par quel fait il est* (quia).
- 463- 2° Selon un dicton de la sagesse commune, il est nécessaire que tout, c'est-à-dire le tout qui est démontré par démonstration, soit le *ce par quoi c'est*, si ce n'est lorsque quelqu'un dit que ce par quoi cela est, est la substance de quelque chose. Mais cela est impossible. Cela même qu'est être n'est pas substance ou essence de quelque chose dans le genre de l'existant. Sinon, il faudrait que ce que je dis être soit un genre, car le genre est ce qui est prédiqué de quelque chose dans son *ce que c'est*. Mais l'être n'est pas un genre (III mph). Pour cela, même Dieu, qui est son être, n'est pas dans un genre. Si le ce par quoi cela est était substance de quelque chose, en même temps qu'on montrerait le *ce par quoi c'est*, on montrerait *le ce que c'est*, et ainsi tout ce que démontrerait la démonstration ne serait pas un ce par quoi c'es. Mais ceci est faux. Donc il est clair que la démonstration démontre seulement le *ce par quoi c'est*. Elle démontre une énonciation qui signifie l'être ou le non être, et cela apparaît dans le processus des sciences. La géométrie reçoit ce que signifie le nom triangle, et démontre qu'il est, comme lorsqu'on démontre qu'on constitue sur une ligne droite donnée, un triangle équilatéral. Si quelqu'un ne démontrait que ce qu'est le triangle, en dehors des règles de démonstration qu'utilise la science, il ne démontrerait pas qu'existe ce tout qu'est le triangle mais démontrerait seulement ce que j'appelle triangle. Comme pour cela que l'être n'est pas la substance de la chose, celui qui démontre l'être ne démontre que cela, ainsi, si quelqu'un démontre *ce que c'est*, il ne démontre que cela. Il s'ensuivrait que quelqu'un sachant par définition ce qu'est la chose, ignorerait si elle existe, ce qui est impossible d'après ce qui précède.
- 464- 3° Il manifeste la même chose que ce qui a été conclu dans la raison précédente, à partir d'exemples de définitions habituelles, à savoir que celui qui montre *le ce que c'est*, ne montre pas le *ce par quoi c'est*. Et il dit que cela est manifeste non seulement selon ce qui est susdit, mais aussi selon les modes des termes, c'est-à-dire des définitions maintenant en usage, que celui qui définit ne manifeste pas le *ce par quoi c'est*. Ainsi, celui qui définit le cercle en disant que c'est quelque chose dont les lignes conduites du milieu à la circonférence sont égales, il lui reste encore la question *en raison de quel quid* (propter quid) il faut poser qu'existe ce qui est défini. Ainsi *en raison de quel quid* il faut poser qu'existe un cercle qui se définit de la façon susdite. Relève de la même raison l'expression montagne d'airain, à savoir qu'elle est un corps d'airain élevé, et en tout point diffusé. Mais il reste cependant à chercher s'il existe une telle chose dans la nature des choses. Car les termes, c'est-à-dire les notions définissantes, ne déclarent pas de ce à quoi ils sont assignés, ou bien s'il est, ou bien s'il est possible qu'il soit, mais toujours, une telle raison assignée, il est permis de se demander pourquoi il faut que telle chose soit. Ainsi, il paraît qu'il est impossible de démontrer ensemble *le ce que c'est* et le *ce par quoi c'est*.
- 465- Ensuite, il montre qu'on ne peut montrer *le ce que c'est* par définition, en conduisant à l'incompatible.  
D'abord, il montre que suit de cela que celui qui définit peut montrer ou *le ce que c'est*, ou seulement *ce que signifie le mot*, et que ce n'est pas pour cela qu'il faille que la définition manifeste *le ce que c'est* qui appartient en propre à la définition. Sinon, il s'ensuivrait que la définition signifiant *le ce que c'est* n'est rien d'autre que la notion signifiant la même chose que le nom. La définition n'ajoute à une telle notion que parce qu'elle signifie l'essence de quelque chose, d'où s'il n'y a pas quelque réalité, dont la définition signifie l'essence, la définition ne diffère en rien de la notion exposant la signification de quelque nom.
- 466- Ensuite, il montre par trois raisons qu'il ne convient pas que la définition ne soit rien d'autre que la notion exposant la signification du nom.

1° Il arrive que ce qu'on signifie par un nom n'est ni une substance, ni universellement un être. Or tout nom peut être expliqué par quelque interprétation. Si donc la définition n'est rien d'autre qu'une notion interprétative d'un nom, elle peut être définition de non substance et totalement de non être, ce qui est manifestement faux. Il a été montré en VII<sup>m</sup> que la définition porte principalement sur la substance, et sur les autres en tant qu'ils se rapportent à la substance.

467- 2° A n'importe quelle notion, c'est-à-dire à n'importe quel discours signifiant quelque chose, on doit apposer un nom lui correspondant qui est manifesté par ce type de notion. Si donc la définition n'est rien d'autre qu'une notion interprétative du nom, il s'ensuivrait que toutes les notions seraient des définitions. Et ainsi, il s'ensuivrait que lorsque nous disputons ou dialoguons ensemble, ces disputes et échanges seraient quelques définitions ; et de même, il s'ensuivrait que l'Iliade, le poème d'Homère sur la guerre de Troie, serait quelque définition.

468- 3° Aucune science ne démontre que tel nom signifie telle chose. Les noms signifient conventionnellement. D'où il faut le supposer selon la volonté de son créateur. Or il est manifeste que dans chaque science, sont données quelques définitions. Il est donc manifeste que les définitions ne signifient pas la seule interprétation du nom.

469- Ensuite, il conclut sur ce qui a été dit de façon disputative. Il suit de ce qui précède que la définition et le syllogisme ne sont pas identiques ni ne portent sur la même chose, et que la définition ne démontre rien car elle ne porte pas sur la même chose que la démonstration. Et de même, il est montré que il n'est pas possible de connaître *le ce que c'est*, ni par définition, ni par démonstration, car la définition ne montre que le quid et la démonstration montre le *ce par quoi c'est*. Mais à la connaissance du *ce que c'est*, est requise la connaissance du *ce par quoi c'est*, comme il a été dit.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçons 7 à 8

## LEÇON 7

470- Ensuite, après que le philosophe a cherché disputativement comme sont connus la définition et le *ce que c'est*, il détermine ici de la vérité

D'abord, il dit son intention

471- Ensuite, il poursuit son propos.

D'abord, quant au *ce que c'est* il pose deux modes de manifestation

D'abord, le mode de probation logique

473- Ensuite, le mode de probation par démonstration : comment peut-on acquérir le *ce que c'est* par démonstration ?

D'abord il montre comment se manifeste le *ce que c'est* par démonstration dans quelques occasions.

D'abord, il pose trois préalables nécessaires à montrer le propos

477- Ensuite, il manifeste son propos selon ce qui précède.

478- Ensuite, il conclut

## LEÇON 8

479- Ensuite, après avoir montré que dans certaines démonstrations, on reçoit le *ce que c'est*, le philosophe montre que ce n'est pas possible partout

483- Ensuite ayant montré comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration, il le montre pour la définition qui est la notion signifiant le *ce que c'est*.

484- D'abord, il montre comment la définition se comporte vis à vis de la démonstration.

D'abord il propose un mode de définition signifiant le qu'est ce (quid est)

485- Ensuite, il propose un autre mode de définition. Il dit qu'une autre définition de la définition est la notion signifiant le en raison de quel quid (propter quid)

486- Ensuite, il montre comment chaque définition se comporte à la démonstration

487- Ensuite, il manifeste ce qu'il a dit par un exemple.

D'abord, il manifeste par des exemples ce qui a été dit

488- Ensuite, il rassemble à partir de ce qui a été combien il y a de modes de définitions en relation avec la démonstration

489- Ensuite, il conclut ce qui a été dit

## LEÇON 7

470- Ensuite, après que le philosophe a cherché disputativement comme sont connus la définition et le *ce que c'est*, il détermine ici de la vérité

D'abord, il dit son intention : après avoir procédé disputativement, il faut reconsidérer, en déterminant la vérité, ce qui dans les propos susdits, a été bien dit et a été mal dit. Et aussi bien au sujet de la définition elle-même afin que nous considérions ce qu'est la définition elle-même, qu'au sujet du *ce que c'est* lui-même, afin que nous considérions s'il est possible en quelque façon de le manifester par démonstration ou définition, ou par aucun mode.

471- Ensuite, il poursuit son propos.

D'abord, quant au *ce que c'est* il pose deux modes de manifestation

D'abord, le mode de probation logique. Il résume d'abord ce qui a été manifesté : c'est la même chose de savoir *ce que c'est* (quid est), et de savoir la cause de la question *existe-t-il ?* (an est) Comme il est semblable de savoir le en raison de quel quid (propter quid) et de savoir la cause de la question *en raison de quel fait ?* (quia est). La raison qu'il est semblable de savoir *ce que c'est* et de savoir la cause s'il est, est que il faut que ce qui est l'être de la chose soit quelque cause. Quelque chose est dit causé parce qu'il a une cause à son être. Cette cause d'être ou est la même que l'essence de la chose elle-même ou est autre. Même comme la forme et la matière qui sont parties de l'essence, autre comme l'efficience et la fin, deux causes qui sont causes de la forme et de la matière. En effet, l'agent opère en vue d'une fin et unit une forme à une matière et si nous acceptons la cause qui est autre que l'essence de la chose, tantôt c'est telle cause par laquelle il peut se faire une démonstration, tantôt non, car ce n'est pas de toute cause agente que suit un effet avec nécessité. De la supposition de la fin suit que soit ce qui est en vue de la fin (IIphys).

472- Supposons donc que soit quelque effet dont la cause de l'être soit non seulement l'essence même de la chose, mais a aussi une autre cause qui soit telle que par elle on puisse démontrer, comme on dit que si l'homme parvient au bonheur, il est nécessaire que préexiste la vertu. Nous recevons que l'essence de la vertu soit un habitus opératoire selon une raison droite. On peut démontrer qu'existe un habitus opérant selon une raison droite s'il est un habitus conduisant au bonheur. On reçoit pour médium cette autre cause qui est démonstrative, et on forme un syllogisme en première figure. Cela advient nécessairement car le *ce que c'est* doit être prédiqué universellement et affirmativement de la chose à laquelle il appartient. On syllogise donc ainsi : tout habitus conduisant au bonheur est habitus selon la droite raison opératoire, mais la vertu est de ceux là, donc ... Il conclut que le mode recherché maintenant, est celui de montrer le *ce que c'est* par autre chose qui est la cause. Il est clair que ce mode est convenable : il est nécessaire que le médium pour prouver le *ce que c'est* (quod quid est) est de prendre le qu'est-ce (quid est) lui-même et de même comme médium pour prouver quelque propre est de prendre quelque propre. On doit considérer que comme le qu'est-ce (quid est) est la cause de l'être même de la chose, selon les diverses causes de cette même chose, on peut assigner plusieurs *ce que c'est* d'une même chose. Le *ce que c'est* de la maison peut se recevoir par comparaison à la cause matérielle, comme si on dit que c'est quelque chose de composé de bois et de pierres et aussi par comparaison à la cause finale, comme si on dit que c'est une construction préparée à être habitée. Ainsi, comme il peut y avoir plusieurs *ce que c'est* d'une même chose, l'un d'eux est montré et un n'est pas montré mais est supposé. D'où il ne suit pas qu'il y ait pétition de principe, car un *ce que c'est* est supposé et l'autre est prouvé. Ce n'est cependant pas le mode de prouver le *ce que c'est* démonstrativement, mais en syllogisant logiquement, car il n'est pas suffisamment prouvé par là que ce qui est conclu soit le *ce que c'est* de la chose au sujet de laquelle on a conclu, mais seulement qu'il est en elle.

473- Ensuite, le mode de probation par démonstration : comment peut-on acquérir le *ce que c'est* par démonstration ?

D'abord il montre comment se manifeste le *ce que c'est* par démonstration dans quelques occasions.

D'abord, il pose trois préalables nécessaires à montrer le propos.

474- 1° Il compare le *ce que c'est* au en raison de l'identité (propter quid). Pour montrer comment il arrive de recevoir le *ce que c'est* par démonstration, il faut à nouveau reprendre au début. On constate que la connaissance du en raison de l'identité se fait de deux façons : tantôt nous connaissons *le en raison du fait* (quia) et nous cherchons à partir de là *le en raison de l'identité* ; tantôt, les deux nous sont manifestes en même temps ; une troisième

hypothèse est impossible à savoir nous connaissons d'abord d'une chose *le en raison de l'identité* avant *le en raison du fait*. Et il en est de même de *ce qui est l'essence permanente de l'être*, car nous savons parfois que la chose est mais sans savoir parfaitement ce qu'elle est (quid sit), et parfois, nous savons les deux simultanément. Mais une troisième hypothèse est impossible que nous sachions l'identité (quid est) en ignorant si la chose est.

475- 2° Nous pouvons de deux façons savoir l'être de quelque chose sans savoir parfaitement son identité (quid est).

a) Selon que nous connaissons quelque de ses accidents, comme si par la rapidité du mouvement, nous estimons que c'est un lièvre.

b) Parce que nous connaissons quelque chose de son essence, ce qui est possible dans les substances composées, comme si nous comprenions que c'est un homme par le fait qu'il est rationnel, ne sachant encore rien d'autre de ce qui complète l'essence de l'homme. Dans les substances simples, cela n'arrive pas car on ne peut connaître quelque chose de la substance d'une chose simple sans en connaître la totalité (IX mph). Il faut donc que celui qui connaît l'existence d'une chose, la connaisse par quelque chose de la chose, et il faut que ce soit ou bien quelque chose en dehors de l'essence de la chose, ou bien quelque chose de son essence. Par exemple : si nous connaissons qu'il y a du tonnerre en raison du fait que nous percevons un son dans les nuages, ce qui appartient à l'essence du tonnerre, mais ce n'est pas la totalité de l'essence du tonnerre, car tout son dans les nuages n'est pas tonnerre. Et de même, si nous connaissons qu'il y a défection ou éclipse de soleil ou de lune à cause de *ce que c'est* une certaine privation de lumière bien que toute privation de lumière, ne soit pas éclipse. Et il en est de même de celui qui perçoit qu'existe l'homme en raison de ce qu'il est un certain animal ou s'il perçoit que l'âme existe en raison de ce qu'elle est quelque chose se mouvant elle-même.

476- 3° Ce dont nous savons *en raison de quel fait* (quia) il est, par quelque de ses accidents, ne se rapporte aucunement à ce que nous connaissons de lui son identité (quid est), car nous ne savons même pas vraiment par ce genre d'accident si la chose existe. Nous savons qu'ils sont les accidents de la chose, mais parce que les accidents ne sont pas la chose même, ce n'est pas pour cela que nous savons vraiment si la chose est. Il est vain de chercher ce qu'est (quid est) la chose si on ignore *en raison de quel fait* (quia) elle est. Mais ce dont nous savons qu'il existe par quelque chose de lui, nous pouvons plus facilement connaître ce qu'il est (quid est). D'où il est manifeste que selon notre rapport à la connaissance de par quel fait existe (quia est) la chose, ainsi notre rapport à la connaissance de ce qu'est (quid est) la chose.

477- Ensuite, il manifeste son propos selon ce qui précède. Dans ce que nous savons être parce que nous connaissons quelque chose de son essence, recevons d'abord ce premier exemple : soit une disparition, c'est-à-dire une éclipse en A qui est l'extrémité majeure, la lune en C qui est l'extrémité mineure, l'opposition de la terre directe entre la lune et le soleil en B qui est le médium, il revient au même de chercher si la lune s'éclipse ou non et chercher si B est ou non. Mais chercher si B est ou non ne diffère en rien de chercher s'il y a quelque raison à cette disparition. B en effet c'est-à-dire l'opposition de la terre, est la raison de la disparition de la lune, et s'il y a opposition de la terre, alors nous disons qu'il y a disparition de la lune. De même, si nous cherchons quelle est la raison d'une contradiction. Par exemple le fait d'avoir ou non deux droits est il une contradiction ? Quand nous trouvons qu'existe ce que nous cherchons, comme qu'il y a disparition, nous savons simultanément *en raison de quel fait* (quia) et *en raison de quelle identité* (propter quid) si nous trouvons le propos par le médium idoïne qui est la cause. Si ce n'est pas le cas, mais par quelque chose d'extrinsèque, nous savons le *en raison de quel fait* (quia) mais non le *en raison de quelle identité* (propter quid). Soit C la lune et A l'éclipse, nous recevons pour médium B, le fait que la lune ne peut faire quelque ombre si notre médium existe, puisqu'elle est en pleine lune. La lune en effet tant qu'elle ne s'éclipse pas, fait de l'ombre sur quelque corps interposé, mais la présence du fait de ne pas pouvoir faire de l'ombre n'est pas cause de l'éclipse, mais plutôt l'effet. Si donc B est prédiqué de C (car la lune en pleine lune ne peut faire de l'ombre notre médium existant) et de plus, si A est dans ce médium (si on reçoit que chaque fois que cela arrive, la lune s'éclipse), il est manifeste que la lune s'éclipse. Mais le *ce en raison de quelle identité* (propter quid) la lune s'éclipse n'est pas encore manifeste. Et de même, nous savons *en raison de quel fait* (quia) il y a éclipse, mais nous ignorons ce qu'est (quid est) l'éclipse, quand il est manifeste que A est en C, c'est-à-dire que la lune s'éclipse. Et comme dans l'exemple précédent, on ne sait ni le

*en raison de quelle identité* (propter quid) c'est, ni ne savons quelle identité (quid) c'est, ainsi, chercher *en raison de quelle identité* c'est n'est rien d'autre que de chercher quelle identité c'est. Comme si nous nous demandons pour quelle raison (quare) la lune s'éclipse, si elle disparaît en raison de ce que la terre fait obstacle au milieu de la lune et du soleil ou que cela se fasse par conversion de la lune de sorte qu'elle tourne vers nous la face de la lune qui est sombre, comme disent certains, ou encore que la luminosité lunaire est éteinte par quelque humidité. Chercher si c'est pour quelque de ces causes, que la lune disparaît, n'est rien d'autre que chercher si la disparition de la lune est l'interposition de la terre ou la conversion de la lune, ou l'extinction de sa lumière. Ce médium est la raison de l'autre extrémité comme dans les précédents exemples il est la raison de A qui est l'extrême majeur, car la disparition de la lune n'est rien d'autre que l'interposition faite à la luminosité lunaire par la terre. Il pose un autre exemple : cherchons ce qu'est le tonnerre. Selon Anaxagore et Empédocle, c'est l'extinction du feu dans le nuage. Selon sa propre opinion (II Météores), le tonnerre se fait par percussion d'exhalaisons sèches dans la froidure des nuages. Mais il utilise très souvent dans ses exemples les opinions des autres. Donc, si on cherche *en raison de quelle identité* il tonne, on répond en raison de ce que le feu s'est éteint dans le nuage. Soit donc le nuage C qui est l'extrême mineur, le tonnerre A qui est l'extrême majeur l'extinction du feu qui est le médium. On syllogise ainsi : en C est B c'est-à-dire en le nuage est l'extinction du feu, mais toute extinction du feu est un son. Donc en le nuage est le son du tonnerre. Et ainsi, recevant le *en raison de quelle identité*, nous recevons par démonstration le qu'est ce (quid est), car le médium lui-même montrant le *en raison de quelle identité*, est la raison définissant le premier terme, c'est-à-dire l'extrémité majeure. Mais s'il faut recevoir un autre médium pour démontrer cela, il est pris des raisons restantes, c'est-à-dire de la définition de l'extrémité mineure, et des autres causes extrinsèques. Comme le sujet est cause de la passion, il est nécessaire que la définition de la passion soit démontrée par la définition du sujet, et cela paraît dans l'exemple proposé : la lune étant un corps par nature en tel mouvement, il est nécessaire que la terre s'interpose périodiquement entre elle et le soleil

478- Ensuite, il conclut : il a été dit comment est reçu et connu le *ce que c'est* (quod quid est), c'est-à-dire par le fait que nous recevons le *en raison de quelle identité* (propter quid). Il est aussi dit qu'il n'y a pas de syllogisme ni de démonstration de l'identité (quid est), comme si en propre on syllogisait ou démontrait le *ce que c'est*. Et pourtant, le *ce que c'est* est manifesté par le syllogisme et par la démonstration, en tant que médium de la démonstration en raison de quel quid (propter quid) est *ce que c'est* (quod quid est). D'où il est manifeste que le *ce que c'est* ne peut être connu sans la démonstration dont il est une des causes, mais il ne peut y avoir une démonstration du *ce que c'est* comme prouvé dans les objections, et selon cela, ces objections sont vraies.

## LEÇON 8

479- Ensuite, après avoir montré que dans certaines démonstrations, on reçoit le *ce que c'est*, le philosophe montre que ce n'est pas possible partout. Et pour le montrer, il présuppose que de certaines choses, il y a quelque cause autre, et pour d'autres, non. Parce que le *ce que c'est* se reçoit par démonstration, dont le médium est la cause, il est manifeste qu'il y a des choses dont le *ce que c'est* doit être reçu comme un principe immédiat, de sorte qu'il faut supposer au sujet de telles choses et l'être et le *ce que c'est* ou manifester d'une autre façon que par démonstration, par exemple par l'effet ou par le semblable, ou par quelque autre chose de ce genre.

480- Il faut considérer que de certaines choses il n'y a pas d'autre cause, peut se comprendre de trois façons :  
 1° Qu'elle n'a pas de cause à son être, purement et simplement. Et cela ne convient seulement qu'au premier Principe, qui est cause de l'être et de la vérité en toutes choses. Cela n'empêche pas qu'en outre, pour ce qui existe nécessairement il y ait quelque cause de nécessité (V mph). Le philosophe parle ici de façon multiple et il ne faut pas comprendre qu'il dit ici que des choses existent qui n'ont aucune cause à leur être.

- 481- 2° Selon l'ordre des causes d'une même chose. Il est manifeste dans les choses ayant quatre causes qu'une cause est comme cause de l'autre. Parce que la matière est en raison de la forme et non l'inverse, (II phys) la définition prise de la cause formelle est cause de la définition qui est prise de la cause matérielle d'une même chose. Comme l'engendré suit la forme par l'action du géniteur, il suit que l'agent est cause de la forme et définition de la définition. Plus loin, tout agent agit en vue d'une fin, d'où la définition qui est prise de la fin est comme cause de la définition qui est prise de la cause agente. Après, on ne peut plus avancer dans les genres de causes, d'où on dit que la fin est cause des causes. On peut cependant dans chaque genre de cause procéder des postérieures aux antérieures, mais la définition doit être donnée par les causes prochaines. Selon ce sens, dans certains livres, on interpose que la définition faite selon l'espèce n'a aucun médium par lequel elle est démontrée. Les définitions faites par la matière peuvent avoir un médium, car les définitions selon la cause matérielle peuvent être démontrées par les définitions selon la cause formelle. Mais la définition donnée selon la cause formelle ne peut être ensuite démontrée par quelque principe intrinsèque à la chose, qui appartienne en propre au *ce que c'est*, comme interne à l'essence de la chose. Mais si cela été démontré par la cause efficiente, et finale, il faut dire que toujours la cause supérieure se comporte comme formelle à l'égard de l'inférieure. Ces propos ne se trouvent pas dans les textes grecs. D'où ils semblent être des gloses qui ont été introduites par erreur par les secrétaires, au lieu du texte.
- 482- 3° En tant que certaines choses sont qui n'ont pas de cause dans le genre sujet d'une science. Comme dans le genre des nombres, sujet de l'arithmétique, on doit remonter à l'unité dont dans ce genre, il n'y a d'autre principe. Ce sens concorde avec l'exemple que le philosophe ajoute, disant que l'arithméticien suppose ce qu'est (quid est) l'unité et du fait de quoi elle est (quia). Et comme de ce qu'il n'y a pas d'autre cause, ainsi ce qui peut avoir un médium et dont il y a une autre cause, on peut manifester le *ce que c'est*, sans le démontrer lui-même, mais plutôt le médium de la démonstration reçu comme *ce que c'est*.
- 483- Ensuite ayant montré comment se comporte le *ce que c'est* vis à vis de la démonstration, il le montre pour la définition qui est la notion signifiant le *ce que c'est*.
- 484- D'abord, il montre comment la définition se comporte vis à vis de la démonstration.  
 D'abord il propose un mode de définition signifiant le qu'est ce (quid est). Il suppose d'abord que la définition est une notion significative du *ce que c'est* lui-même. Si on ne pouvait avoir une autre notion de la chose que la définition, il serait impossible de savoir qu'une chose est (esse) tout en ignorant ce qu'elle est (quid est), car il est impossible que nous sachions qu'une chose soit si ce n'est par quelque notion de cette chose. De ce qui nous est totalement inconnu, nous ne pouvons savoir si il est ou non. Mais existe quelque autre notion de la chose en plus de la définition qui est ou la notion qui expose la signification du nom, ou et la notion de la chose nommée elle-même, autre cependant que la définition, car elle ne signifie pas le *ce que c'est* comme la définition, mais plutôt quelque accident. Comme on trouve quelque notion qui expose ce que signifie ce nom triangle. Et par ce genre de notion, possédant le de quel fait est-ce (quia est), nous cherchons le en raison de quel quid est-ce (propter quid est), de façon qu'ainsi nous recevons le *ce que c'est* (quod quid est). Mais comme il a été dit, il est difficile de recevoir dans ce dont nous ignorons s'ils sont (an sit). La difficulté de la cause a été assignée plus haut, car quand nous ignorons si la chose est par quelque autre chose, nous ne savons absolument si elle est ou non, mais seulement par accident, comme cela a été exposé plus haut. Pour distinguer la notion signifiant le qu'est-ce (quid est) des autres, il ajoute qu'une notion peut être dite une de deux façons :  
 1° une notion est parfois un par seule conjonction, mode par lequel l'Iliade, poème de la guerre de Troie, a son unité. Par ce mode, en outre, la notion est dite une qui expose le nom ou qui manifeste la chose nommée elle-même par quelque accident, comme on dit que l'homme est un animal rieur, capable d'apprendre.  
 2° une autre notion est une qui signifie absolument quelque chose d'un d'une chose une, dont elle est la notion, et non selon l'accident. Une telle notion est la définition signifiant le qu'est-ce (quid est) car l'essence de chaque chose est une. Ainsi, il conclut que ce qui a été dit est une définition de la définition à savoir que la définition est la notion du *ce que c'est* lui-même.
- 485- Ensuite, il propose un autre mode de définition. Il dit qu'une autre définition de la définition est la notion signifiant le en raison de quel quid (propter quid)

- 486- Ensuite, il montre comment chaque définition se comporte à la démonstration, concluant de ce qui précède, que la première définition signifie seulement le *ce que c'est*, mais ne le démontre pas. La seconde définition est comme une démonstration du *ce que c'est* lui-même ; elle ne diffère de la démonstration que dans la position, c'est-à-dire l'ordre des termes et des propositions.
- 487- Ensuite, il manifeste ce qu'il a dit par un exemple.  
D'abord, il manifeste par des exemples ce qui a été dit. Il est différent de dire en raison de quel quid (propter quid) il tonne et qu'est-ce que (quid est) le tonnerre, car selon l'opinion de ceux qui disent que l'extinction du feu dans les nuages est la cause du tonnerre, on dit en raison de quel quid (propter quid) quand on dit qu'il y a (esse) du tonnerre en raison de ce que (propter hoc) le feu s'est éteint dans les nuages. On dit le *ce que c'est* (quid est) quand on dit que c'est le son du feu qui s'éteint dans les nuages. Les deux signifient la même notion, mais par un mode différent. En effet, quand on dit qu'*il tonne en raison de ce que le feu s'est éteint dans le nuage*, on signifie par mode de démonstration continue, c'est-à-dire sans distinguer diverses propositions, car tous les termes de la démonstration sont reçus en continu. Quand on dit que *le tonnerre est le son de l'extinction du feu dans les nuages*, on signifie par mode de définition. Mais si l'on dit que *le tonnerre est un son dans les nuages*, il n'est fait nulle mention de l'extinction du feu ; ce sera une définition signifiant le qu'est-ce (quid est), qui est seulement la conclusion d'une démonstration.
- 488- Ensuite, il rassemble à partir de ce qui a été dit combien il y a de modes de définitions en relation avec la démonstration.  
1° il résume ce qui a été dit : de ce dont il n'y a pas de cause, les définitions sont à recevoir comme des principes immédiats, et il dit que la définition des immédiats, c'est-à-dire des choses qui n'ont pas de cause, est comme une position indémontrable du *ce que c'est*.  
2° il en conclut que le genre de la définition est triple par comparaison à la démonstration. L'une est la définition qui est la notion indémontrable du *ce que c'est*, celle dont il dit qu'elle concerne les immédiats. L'autre est la définition qui est comme un syllogisme démonstratif du *ce que c'est* et elle ne diffère pas de la démonstration si ce n'est accessoirement, c'est-à-dire selon la diversité de réception et de position des mots, comme on dit que *le tonnerre est le son de l'extinction du feu dans les nuages*. La troisième est la définition qui ne signifie que le *ce que c'est* lui-même et est la conclusion d'une démonstration.
- 489- Ensuite, il conclut ce qui a été dit. Est manifeste par quel mode il y a démonstration du *ce que c'est* lui-même, et par quel mode non, car le *ce que c'est* peut se recevoir de la démonstration elle-même, mais ne peut être démontré. On a également dit où il peut y avoir démonstration du *ce que c'est* selon le mode susdit parce que c'est dans ce qui a cause, et où il ne peut y en avoir, car dans ce qui n'a pas de cause. On a dit aussi en combien de modes se dit la définition car certaine signifie le *ce que c'est*, certaine manifeste le en raison du quid. On a dit aussi comment le *ce que c'est* est démontré en tant qu'il est signifié par la définition signifiant seulement le *ce que c'est* et comment il n'est pas démontré, en tant que par la définition est reçu non seulement qu'est-ce (quid), mais aussi le en raison du quid (propter quid). On a dit aussi comment la définition se comporte de façon différente par rapport à la démonstration et comment il arrive que démonstration et définition soient identiques et comment cela n'arrive pas.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçon 9

## LEÇON 9

- 490- Après avoir montré comment le *ce que c'est* (quid est) lui-même se comporte à la démonstration, il montre ici comment se comporte vis à vis de la démonstration le *en raison de quel quid* (propter quid) qui signifie la cause
- 491- D'abord, il montre comment la cause est assumée dans la démonstration.  
D'abord, il propose son intention
- 492- Ensuite, il manifeste son propos
- 493- D'abord, il montre comment diverses causes sont prises comme médium de démonstration dans diverses choses.  
D'abord, il manifeste comment la cause matérielle est reçue dans la démonstration, ce qui convient aussi aux autres causes
- 494- Ensuite, il propose un exemple en mathématiques :
- 496- Ensuite, il manifeste son propos sur la cause formelle
- 497- Ensuite, il montre la même chose de la cause efficiente
- 498- Ensuite, dans la cause finale,  
D'abord il propose un exemple dans la cause finale
- 499- Ensuite, il montre la différence entre la cause finale et la cause qui est principe de mouvement
- 500- Ensuite, il montre comment une seule et même chose peut être l'effet de plusieurs des causes susdites.  
D'abord, il manifeste plusieurs causes portant sur une même chose
- 501- Ensuite, dans lesquelles a lieu ce qui est dit.  
D'abord, il montre comme cela se comporte dans ce qui est par nature
- 502- Ensuite comment cela se comporte dans ce qui est volontaire.
- 503- Ensuite il en infère un corollaire

## LEÇON 9

490- Après avoir montré comment le *ce que c'est* (quid est) lui-même se comporte à la démonstration, il montre ici comment se comporte vis à vis de la démonstration le *en raison de quel quid* (propter quid) qui signifie la cause.

491- D'abord, il montre comment la cause est assumée dans la démonstration.

D'abord, il propose son intention : parce que nous pensons savoir lorsque nous savons la cause (LI) et que la démonstration est un syllogisme faisant savoir, ainsi, la conséquence est que le médium de la démonstration est la cause. Or il y a quatre genres de causes, (II phys, V mph) :

1° L'une est l'identité permanente de l'être (quod quid erat esse), c'est-à-dire la cause formelle qui accomplit l'essence de la chose.

2° Une autre est cause, laquelle posée, il est nécessaire que le causé soit posé, c'est la cause matérielle, car ce qui suit par nécessité de matière est nécessaire absolument (IIphys).

3° Une troisième cause qui est principe de mouvement, c'est-à-dire la cause efficiente.

4° Une quatrième cause est celle en vue de qui quelque chose est fait, à savoir la cause finale

Et ainsi, il est manifeste que toutes ces causes sont manifestées par le médium de la démonstration, car n'importe laquelle de ces causes peut être prise comme médium de démonstration.

492- Ensuite, il manifeste son propos.

493- D'abord, il montre comment diverses causes sont prises comme médium de démonstration dans diverses choses.

D'abord, il manifeste comment la cause matérielle est reçue dans la démonstration, ce qui convient aussi aux autres causes. Ce qui par son existence entraîne nécessairement un autre être, à savoir la cause matérielle, ne peut être reçue ainsi, de sorte que par nécessité quelque chose suive, si on ne reçoit qu'une seule proposition. Il faut en recevoir au minimum deux se comportant selon ce mode, qu'elles communiquent dans un médium. Si donc on reçoit en deux propositions un médium qui est cause matérielle, la conclusion s'en suit avec nécessité. Par exemple si nous disons : tout composé de contraires est corruptible, la pierre est de ce genre, donc... Il faut recevoir deux propositions non seulement pour l'exigence de forme syllogistique, mais aussi parce que tout ce qui vient de la matière ne reçoit pas de la matière sa nécessité, comme prouvé en II phys. Et c'est pourquoi outre la proposition en laquelle est pris que ceci a telle matière, il faut que soit pris une autre proposition qui déclare que de telle matière quelque chose suit avec nécessité.

494- Ensuite, il propose un exemple en mathématiques : il n'est pas contradictoire avec ce qui est dit en IIIImph que la science mathématique ne démontre pas par la cause matérielle. La mathématique est abstraite de la matière sensible, mais pas de la matière intelligible (VI mph). Cette matière intelligible est considérée selon que quelque divisible est reçu ou dans le nombre ou dans le continu. Tant qu'en mathématiques quelque chose est démontré du tout par les parties, cela paraît une démonstration par cause matérielle. Les parties en effet, se comportent au tout selon la notion de matière (II phys), et parce que la matière est dite plus proprement dans les sensibles, à cause de cela, il ne voulut pas la nommer cause matérielle mais cause de la nécessité.

495- Pour rendre évident l'exemple mis dans le texte, il faut savoir que tout angle inscrit dans un demi-cercle est droit (III Euclide). La preuve est ainsi : soit un demi-cercle A B C, la corde, qui est le diamètre du cercle, se divise en son milieu au point D qui est le centre du cercle. On dresse ensuite au dessus du point D une ligne perpendiculaire qui touche la circonférence du cercle au point B, d'où sont tirées deux lignes aux deux points A et C. On dit donc que l'angle A B C inscrit dans le demi-cercle est droit. Preuve : le triangle B D C a trois angles égaux à deux droits, mais l'angle B D C est droit, car la ligne B D est perpendiculaire, donc les deux autres angles D B C et B C D, sont égaux à un droit. Mais ces deux angles sont égaux de ce que les deux lignes D B et D C sont égales, car elles sont tirées du centre à la circonférence. Il reste donc que l'angle D B C est la partie médiate d'un angle droit. On montre de la même

façon que l'angle ABD est un demi-droit. Donc tout l'angle A B C est droit. Aristote utilise cette preuve en disant qu'il est manifeste par ce mode *en raison de quelle identité* est droit ce qui est dans le demi cercle, c'est-à-dire l'angle droit qui y est inscrit, lorsqu'on reçoit que ceci existant, il suit qu'il est droit. Soit donc l'angle droit dans lequel A qui est l'extrémité majeure ; soit la médiété des deux angles, le médium, en quoi consiste B ; soit l'extrémité mineure C l'angle inscrit dans le demi-cercle ; de ce qu'on a A est en C, c'est-à-dire de ce que l'angle dans le demi cercle est droit, la cause en est B, à savoir que l'angle du demi cercle est médian de deux angles droits, ce médium est égal par conversion à A lui-même, et C est de la même façon égal à B. B en effet consiste en être médian entre deux angles droits. Ceci existant, il est nécessaire qu'A soit en C, ce qui n'est rien d'autre que le fait qu'un angle inscrit dans un demi-cercle est un angle droit. Il ajoute cependant que ce mode de démonstration peut aussi relever de la cause formelle, qu'il a nommé ce qui demeure dans l'être, de ce que être médian de deux angles droits peut se recevoir comme notion signifiant le *ce que c'est* (quod quid est) de l'angle droit.

496- Ensuite, il manifeste son propos sur la cause formelle : il renvoie à ce qui précède, et dit qu'il a été montré plus haut comment la cause formelle qui est l'identité permanente de l'être (quod quid erat esse), appartient au médium de la démonstration.

497- Ensuite, il montre la même chose de la cause efficiente : il pose un exemple de cause mouvante, abordant un passage de l'histoire des Grecs. Certains Athéniens, s'adjoignant d'autres grecs, envahirent Sardes qui était sujette du roi des Mèdes, d'où les Mèdes envahirent les Athéniens. Il dit donc qu'on peut chercher le *en raison de quelle identité* les Mèdes firent la guerre contre les Athéniens, et ce *en raison de quelle identité* est cause pourquoi (quare) les Athéniens ont été attaqués par les Mèdes, car (quia) eux-mêmes avec d'autres, les Erètres, ont agressé Sardes, ce qui fut le premier motif de la guerre. Soit donc une guerre en A qui est l'extrémité majeure, soit B, c'est-à-dire le médium, avoir fait des agressions antérieures, soit C les Athéniens, c'est-à-dire l'extrémité mineure. Donc B est en C, en tant qu'il convient d'attribuer aux Athéniens d'avoir fait les premières agressions. Mais A est en B car ceux qui ont porté les premiers l'injustice se voient déclarer la guerre. Ainsi donc A est en B, en tant que sont provoqués à la guerre ceux qui d'abord avaient commencé. Ce B qui est médium, appartient aux Athéniens, qui les premiers commencèrent la guerre, et il apparaît ainsi qu'il est reçu comme médium cause qui meut en premier

498- Ensuite, dans la cause finale,  
D'abord il propose un exemple dans la cause finale. Tout ce qui est reçu comme cause finale en vue de quoi (cuius gratia) se fait quelque chose se comporte pareillement à ce qui précède. Par exemple, nous disons que le *en raison de quelle identité* (propter quid) quelqu'un marche après le repas c'est pour acquérir la santé ou le *en raison de quelle identité* de la maison c'est pour que les biens matériels de l'homme soient protégés et conservés. Ainsi, la marche après le repas est fait en vue de la santé, et la construction de la maison en vue de l'usage domestique, de sorte qu'il n'y a pas de différence à dire *en raison de quelle identité* (propter quid) il faut marcher après le repas et en vue de quoi (cuius gratia) il faut marcher. Soit donc C marcher après le repas, extrémité mineure, soit B le médium ne pas demeurer au dessus de l'entrée de l'estomac, soit A l'extrémité majeure contribuer à la santé, soit donc B en C car la marche après le repas fait en sorte que la nourriture ne reste pas à l'entrée de l'estomac et en raison de cela (propter quid) provient la santé qui est que A soit en B. Or il semble que marcher, qui est C soit en B qui est que la nourriture ne remonte pas à l'entrée de l'estomac. De là suit A qui est être en santé. Ainsi, il est clair que B à savoir que la nourriture ne remonte pas à l'entrée de l'estomac, est la cause pour laquelle (quare) C est A, c'est-à-dire pourquoi marcher après le repas contribue à la santé. Et ne pas refluer à l'entrée de l'estomac est la notion de ce qu'est contribuer à la santé. A en effet c'est-à-dire contribuer à la santé, est ainsi assigné, c'est-à-dire est notifié. Que B soit en C est la raison (propter quid), car (quia) il se comporte de façon que ne pas remonter la nourriture à l'entrée de l'estomac est contribuer à la santé. Et afin que les singuliers deviennent plus manifestes, il faut transposer les notions, à savoir qu'on reçoit le médium comme la notion (ratio) de l'extrême majeur comme il apparaît dans l'exemple précédent.

- 499- Ensuite, il montre la différence entre la cause finale et la cause qui est principe de mouvement. Dans la voie de la génération, la cause finale et la cause principe de mouvement se comportent de façon contraire. Dans la démonstration qui est prise là par la cause principe de mouvement, il faut que le médium soit advenu en premier, c'est-à-dire être premier dans la voie de la génération, comme fut antérieur que les Athéniens agressèrent Sardes à ce que les Mèdes leur firent la guerre. Mais ici, dans la démonstration qui se fait par la cause finale, on reçoit comme premier dans la voie de génération le C qui est l'extrême mineur et est l'ultime causé de la cause finale. L'ultime dans la voie de la génération est la fin, en vue de quoi quelque chose est. Il est manifeste que d'abord quelqu'un marche après le repas et de là suit que la nourriture ne remonte pas à l'entrée de l'estomac et de là ensuite, arrive la santé de l'homme, qui est la fin principale.
- 500- Ensuite, il montre comment une seule et même chose peut être l'effet de plusieurs des causes susdites.  
D'abord, il manifeste plusieurs causes portant sur une même chose. Il arrive qu'un seul et même effet arrive en raison ou en vue d'une fin, et par nécessité d'une cause antérieure, comme la lumière qui apparaît à travers la paroi de la lanterne, provient par nécessité, car il est nécessaire que le corps de partie inférieure traverse par les pores plus larges. Il dit cela selon l'opinion que la lumière est un corps subtil et que l'apparence de la lumière au travers du diaphane se fait en raison (propter) de la grandeur des pores, comme des ouvertures. Le corps subtil semble être la plus petite partie. Et comme ce n'est pas selon son opinion, il ajoute que cela provient d'une telle nécessité si cependant la lumière apparaît par effusion, c'est-à-dire par effusion de ses parties au travers des pores du diaphane. Que la lumière apparaisse par la paroi de la lanterne est aussi en raison (propter) d'une fin, à savoir pour que marchant dans la nuit, par le bénéfice de la lumière, nous ne nous accidentions pas. Dans de telles choses, il est possible d'argumenter de deux façons :  
1° A partir d'une cause préexistante comme lorsqu'on dit : s'il arrive que ceci existe, alors cela arrivera. Si la lumière est allumée dans la lanterne, il suit qu'elle se diffuse par les pores de la paroi.  
2° A partir d'une cause postérieure qui est postérieure dans le devenir, et nous argumenterons ainsi : s'il arrive que la fin ultime se produise, il faut que précèdent ceux par quoi on parvient à la fin, comme dans le tonnerre, s'il y a l'extinction d'un feu, il est nécessaire qu'il y ait un souffle, c'est-à-dire une vibration provoqués par l'extinction du feu, et un son. Et si l'on en croit l'opinion des Pythagoriciens, le tonnerre est fait pour menacer les habitants du Tartare, il faut dire que le tonnerre est fait pour cela, à savoir que les hommes qui sont dans le Tartare aient peur.
- 501- Ensuite, dans lesquelles a lieu ce qui est dit.  
D'abord, il montre comme cela se comporte dans ce qui est par nature. La plupart de ceux qui sont par nécessité et se produisent en vue d'une fin, se trouvent surtout dans ce qui subsiste par nature, et dans ce qui est construit par nature. La nature fait certaines choses en raison d'une fin et certaines par nécessité des causes premières, laquelle est double :  
1° Selon la nature, qui est selon la condition de la matière.  
2° Selon la cause mouvante, comme la pierre est mue par nécessité parfois vers le haut, parfois vers le bas, mais pas pour le même genre de nécessité. Vers le bas en raison de la nécessité de nature et vers le haut en raison de la nécessité d'un mouvant qui la projette.
- 502- Ensuite comment cela se comporte dans ce qui est volontaire. Ce qui se fait par raison comme les artéfacts, certains sont tels qu'ils n'adviennent jamais par hasard, comme la maison ou la statue, et ne peuvent jamais provenir de la nécessité de la nature, mais sont toujours en vue d'une fin, car ils viennent toujours de la raison qui n'œuvre que pour une fin. Certains peuvent provenir de la raison d'art, mais peuvent aussi être produits par hasard, comme il paraît de la santé qui se fait parfois par art médical mais parfois, comme elle peut provenir de quelque cause naturelle, il peut arriver que quelqu'un soit soigné sans le vouloir, comme si un lépreux guérissait après avoir digéré un serpent qu'il avait mangé pour mourir. Et il est de même du salut : quelqu'un entre dans la maison pour quelque autre raison, et est libéré des mains d'ennemis qui le cherchent. Cela arrive surtout dans toutes les choses dans lesquelles il arrive que quelque chose se produise ainsi et autrement, sans que ce soit par hasard, c'est-à-dire qu'il arrive qu'un même effet

de façon non fortuite, provienne de diverses causes. Quelqu'un peut entrer dans une maison non fortuitement, pour être sauvé de la main d'ennemis, ou manger, ou se reposer. D'où, si poursuivant l'un de ces buts, un autre advienne, ce sera par hasard. Mais la maison et la statue ne sont faites que par les mêmes causes, et ne peuvent arriver par hasard.

503-

Ensuite il en infère un corollaire : parvenir au bien est ou par nature ou par art. L'art et la nature opèrent semblablement en raison d'une fin (II phys). Mais par fortune ne se fait pas quelque chose en vue d'elle. Il dit cela parce que même si la fortune peut se produire dans ce qui arrive en raison de quelque chose (II phys), ce qui est dit arriver par fortune n'est pas intenté en tant que fin, mais arrive en dehors de l'intention.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre I, leçons 10 à 12

## LEÇON 10

- 504- Après que le philosophe a montré comment quatre genre de causes sont prises pour médium dans les démonstrations, il montre ici comment dans diverses on démontre quelque chose par la cause. Il y a sur cela une double différence à considérer.  
D'abord, la première selon que la cause est simultanée avec l'effet ou non simultanée.
- 505- D'abord il montre comment quelque chose est démontré par la cause qui est simultanément avec ce dont elle est cause
- 506- D'abord, il propose son intention
- 507- Ensuite, il manifeste son propos par deux exemples
- 508- Ensuite comment on démontre quelque chose par la cause qui n'est pas simultanément avec ce dont elle est cause et comment elle est prise pour médium de démonstration  
D'abord dans ce qui est fait en direct.  
D'abord, il propose une question.  
D'abord, il pose la question
- 509- Ensuite, il manifeste la question
- 510- Ensuite, il interpose quelque préconnu nécessaire à la solution de la question.  
D'abord, il propose ce qu'il entend faire
- 511- Ensuite, il prouve son propos.  
D'abord, il prouve son propos d'une raison prise du temps considéré absolument.  
D'abord il le manifeste quant au temps déterminé
- 512- Ensuite, il prouve la même chose quant au temps indéterminé
- 513- Ensuite, il pose une autre raison prise du temps qui arrive être médium entre la cause antérieure et l'effet postérieur

## LEÇON 11

- 514- Ensuite, après avoir cherché si dans ce qui ne se fait pas simultanément, le postérieur selon la continuité du temps suit l'antérieur et avoir introduit la nécessité que de l'antérieur on ne peut syllogiser au postérieur, le philosophe résout ici la question
- 515- D'abord, il montre comment se comporte le devenir et l'être devenu selon la continuité du temps
- 516- Ensuite, il montre selon ce qui a été dit comment on peut recevoir immédiatement ou médiatement l'effet d'une cause dans ce qui n'est pas simultanée  
D'abord, il montre son propos  
D'abord, il montre son propos dans le passé
- 517- D'abord, il montre son propos
- 518- Ensuite, il exclut certaine objection
- 519- Ensuite, il manifeste la même chose pour le futur
- 520- Ensuite, il le manifeste par des exemples

## LEÇON 12

- 521- Ensuite, après avoir montré comment il faut recevoir le médium qui est cause dans ce qui est en devenir direct, le philosophe montre ici comment il doit se recevoir dans ce qui est en devenir selon la génération circulaire
- 522- D'abord, il montre son propos
- 523- Ensuite, il le manifeste par des exemples
- 524- Ensuite, comment se démontre de diverses modes par la cause dans ce qui est toujours et dans ce qui est fréquemment  
D'abord, il propose son intention

525- Ensuite, il prouve son propos  
526- Ensuite, il conclut ce qui a été dit

## LEÇON 10

504- Après que le philosophe a montré comment quatre genre de causes sont prises pour médium dans les démonstrations, il montre ici comment dans diverses on démontre quelque chose par la cause. Il y a sur cela une double différence à considérer.

D'abord, la première selon que la cause est simultanée avec l'effet ou non simultanée.

505- D'abord il montre comment quelque chose est démontré par la cause qui est simultanément avec ce dont elle est cause. Il faut considérer que parce que dans le mouvement il est nécessaire de considérer l'antérieur et le postérieur, dans les causes de mouvement, il faut recevoir que la cause et le causé se comporte comme l'antérieur et le postérieur. Comme il paraît que la cause agente naturelle conduit en mouvant à son effet et comme par tout le mouvement le mobile est conduit à son terme, ainsi par la première partie du mouvement il est conduit à la seconde et ainsi de suite. D'où, comme le mouvement est cause du repos conséquent, ainsi la première part du mouvement est cause de la suivante, et ainsi de suite. Et peu importe si cela est considéré dans un seul mobile qui est mû continûment depuis le début jusqu'à la fin, ou si c'est dans divers mobiles dont le premier meut le second et le second le troisième. Et bien que lorsque le premier mouvant meut, simultanément, le premier mû est mû, cependant, le premier mû demeure mouvant après qu'il cesse d'être mû, tandis qu'il meut, il est simultanément mû en tant que mobile. Et ainsi, sont mus successivement les mobiles, dont un est cause du mouvement de l'autre, comme le philosophe le manifeste à propos de ceux qui sont projetés (VIII phys). Donc par ce mode, il arrive que la cause n'est pas simultanée avec ce dont elle est cause en tant que la première partie du mouvement est cause de la seconde, ou le premier mouvement meut le second. Bien que le mouvement ait succession en ses parties, cependant, il est simultanée avec la cause mouvante. En même temps que le mouvant meut, le mobile est mû, de ce que le mouvement n'est rien d'autre que l'acte du mobile issu du mouvant, selon que le mouvant est dit mouvoir et le mobile être mû. Et d'autant plus dans ce qui est hors du mouvement, il faut que la cause soit simultanée avec son causé, soit que quelque chose soit reçu comme terme du mouvement (comme l'illumination de l'air est simultanée avec le lever du soleil), soit que quelque chose soit reçu dans ce qui est absolument immobile et dans les cause essentielles qui sont les causes de l'être lui-même.

506- D'abord, il propose son intention : chaque fois qu'une cause est simultanée avec son effet, il faut recevoir la même cause quant à ce qui est devenant ou déjà devenu ou à devenir, qui est reçu quant à ceci que c'est l'être. Car si la cause est simultanée avec son causé, comme il est nécessaire que quand la cause est, l'effet soit, ainsi il est nécessaire que quand la cause devient, l'effet devient, et quand elle a été devenue que l'effet ait été devenu, et quand elle deviendra, que l'effet deviendra. Et ce n'est pas une objection que quand le constructeur devient en apprenant l'art de la construction, l'édifice dont il est cause par art de construction ne devienne pas encore. Car le constructeur ne se nomme pas cause de l'édifice en acte, mais cause en puissance ou en habitus. Mais on nomme "construisant" la cause en acte qui doit être simultanée avec ce dont elle est cause, comme dit en II phys. Il y a identité quant à ce que dans tous les média est la cause. Mais on doit le recevoir selon la due proportion, à savoir que l'être même de la cause est proportionné à l'être même de l'effet et le devenir de la cause au devenir du causé et l'avoir été de la cause de l'avoir été de l'effet et l'être futur de la cause à l'être futur du causé

507- Ensuite, il manifeste son propos par deux exemples.

1° L'éclipse de la lune : nous disons que hier a eu lieu la disparition de la lune en raison de ce que hier il s'est fait une interposition de la terre entre le soleil et la lune, et que maintenant se déroule la disparition de la lune en raison de ce que maintenant se déroule une telle interposition de la terre, et que demain se fera une disparition de la lune en raison de ce que la terre se positionnera entre les deux, et que maintenant est la disparition de la lune en raison de ce que maintenant est l'interposition de la terre.

2° la glace : si nous disons que c'est de la glace et que nous recevons pour définition que c'est de l'eau fortement solidifiée. Soit donc l'eau C c'est à dire l'extrémité mineure, et être solide A l'extrémité majeure, et recevons pour médium B, c'est à dire qui manque totalement de chaleur. Car en exhalant la chaleur, l'humidité se solidifie d'où quand s'exhale intensément la chaleur, la conséquence est que l'humidité se solidifie intensément. Ramené à une forme syllogistique, nous disons que B est dans C car la glace se comporte comme l'achèvement de l'exhalaison du chaud. Mais en B est A car ce qui manque totalement de chaleur est solide. Donc comme ce qui est glace est de l'eau pleinement solidifiée, la cause est qu'elle a défaut de chaleur. Ainsi la cause qu'elle devient glace est à cause

qu'elle devient B et c'est la même raison pour avoir été devenu et pour devoir être devenu. Il conclut que si cause et causé sont reçus pour simultanés, il faut aussi qu'ils le soient dans le devenir et dans l'être et dans l'avoir été et dans le devoir être.

- 508- Ensuite comment on démontre quelque chose par la cause qui n'est pas simultanément avec ce dont elle est cause et comment elle est prise pour médium de démonstration  
D'abord dans ce qui est fait en direct.  
D'abord, il propose une question.  
D'abord, il pose la question : dans les causes qui ne deviennent pas simultanément avec leur causé, doit on dire que le causé suit ou non la cause selon un temps continu ?
- 509- Ensuite, il manifeste la question : nous voyons que autres sont les causes d'autres n'existant pas simultanément avec elles, comme ce qui est "avoir été fait", est cause autre précédent ce qui est "devenant", et du "plus tard" lui-même, c'est-à-dire de ce que quelque chose soit futur, la cause est quelque devenant dans le futur, et en outre, du devenir lui-même, la cause est quelque chose qui d'abord a été fait. Il y a donc question : ces causes qui se succèdent entre elles, sont elles en un temps continu ou non ? Le démonstrateur doit le savoir car s'il n'y a pas continuation dans ce genre de cause, il n'y aura pas à recevoir de principe immédiat, car toujours entre deux maintenant discontinus on peut recevoir un médium. Et donc, si ce maintenant dans lequel est l'effet, n'est pas continu à cet autre maintenant dans lequel est la cause, il y aura au milieu à recevoir quelque chose qui sera cause médiante, et ainsi à l'infini.
- 510- Ensuite, il interpose quelque préconnu nécessaire à la solution de la question.  
D'abord, il propose ce qu'il entend faire. Comme la ligne est quelque continu, le point est quelque indivisible qui termine et divise la ligne, ainsi, aussi, le devenir ou le mouvement est quelque continu, et l'avoir été mû ou l'avoir été devenu est quelque indivisible, qui peut être reçu comme terminant tout le mouvement, ou comme divisant le mouvement en tant que fin d'une première partie du mouvement et principe d'une seconde comme il paraît du point divisant la ligne. Ainsi, être devenu est cause précédent le devenir lui-même dont il est le principe et il est l'effet conséquent du devenir dont il est le terme. Si donc nous devons démontrer, il faut un syllogisme démonstratif procédant du être devenu postérieur au devenir antécédent, comme si on disait : ceci a été fait, donc cela devenait d'abord. Mais comme le avoir été devenu lui-même est principe du devenir lui-même, ou ce qui a été fait de ce qui devient, la conséquence est que cela se comporte pareillement dans ce qui devient, à savoir que du devenir postérieur on syllogise vers le être devenu antérieur, comme si on disait le soleil est mû vers le point du milieu du ciel, donc il a d'abord été mû vers le point d'orient. Mais de l'antérieur ne peut se faire un syllogisme vers le postérieur, comme si on disait : parce que ceci a d'abord été fait, alors, il suit que cela qui est postérieur, se fait ou a été fait, et ce qui est raison au sujet du devenir et du avoir été devenu, la même raison concerne le à venir et de devoir devenir.
- 511- Ensuite, il prouve son propos.  
D'abord, il prouve son propos d'une raison prise du temps considéré absolument.  
D'abord il le manifeste quant au temps déterminé. C'est pourquoi du précédent, on ne peut syllogiser vers le succédant, car posé l'antécédent, il n'est pas obligé que suive le succédant, ni selon un temps déterminé, ni absolument non déterminé. Il le manifeste quant au temps déterminé, comme si nous disions : le malade boit une potion, donc il sera guéri tel jour. S'il peut être syllogisé de l'antécédent au succédant selon un temps déterminé, on pourrait conclure que parce qu'il est vrai de dire que cela a été fait, à savoir que l'infirmes a bu sa potion, qu'il est aussi vrai de dire que ceci fait, qui est postérieur, à savoir que celui-ci est soigné. Mais cela ne suit pas, car il peut être donné un temps en lequel il est vrai qu'il a bu la potion et qu'il n'est pas encore vrai qu'il soit soigné, comme dans le temps intermédiaire

entre la prise de la médecine et l'acquisition de la santé. Et la conclusion susdite ne suit pas, car dans le temps intermédiaire, il est faux de dire que cela est fait, c'est-à-dire qu'il soit soigné, bien que l'autre partie soit déjà faite, c'est-à-dire qu'il ait bu la médecine. Et c'est la même raison pour le futur : nous ne pouvons conclure : il boit maintenant sa médecine, donc il sera guéri, moyennant un temps déterminé, car ce ne sera pas vrai en tout temps futur, c'est-à-dire dans le temps intermédiaire.

512- Ensuite, il prouve la même chose quant au temps indéterminé comme si on disait : il boit cette médecine donc il guérira. Il ne suit pas que *parce que c'est fait*, à savoir qu'il boit sa médecine, qu'il adviendra qu'il sera guéri. Il a été déjà dit plus haut que la cause qui par nécessité induit l'effet est simultanée avec l'effet. Et qu'elle est reçue comme un médium homogène, c'est-à-dire d'un genre unique. Comme pour prouver que quelque chose est fait dans le passé, on reçoit pour médium et cause de quelque chose qui a été fait dans le passé et de même pour les futurs ce qui est futur, et pour les faits en devenir la cause en devenir, et pour les choses existant, ce qui existe. Mais quand on syllogise ainsi : ceci est fait donc cela sera, on ne prend pas un médium d'un genre unique, mais l'un est antérieur et l'autre postérieur. D'où l'antérieur posé, il ne suit pas nécessairement le postérieur là où l'effet de la cause peut être empêché

513- Ensuite, il pose une autre raison prise du temps qui arrive être médium entre la cause antérieure et l'effet postérieur. Comme du côté du temps considéré absolument, il est manifeste qu'on ne peut syllogiser de l'antécédent au succédant, ni selon un temps déterminé, ni selon un temps indéterminé, ainsi, il n'arrive pas non plus que du côté du médium de temps on reçoive quelque chose de déterminé ou d'indéterminé dans lequel on peut conclure le succédant de l'antécédent. En tout temps intermédiaire, il est faux de dire que ce qui est postérieur est, bien que ce qui est antérieur soit déjà précédé

## LEÇON 11

514- Ensuite, après avoir cherché si dans ce qui ne se fait pas simultanément, le postérieur selon la continuité du temps suit l'antérieur et avoir introduit la nécessité que de l'antérieur on ne peut syllogiser au postérieur, le philosophe résout ici la question

515- D'abord, il montre comment se comporte le devenir et l'être devenu selon la continuité du temps. Il faut analyser ce qui joint ou est continuant entre le être devenu et le être en devenir de sorte qu'après l'un, suive continûment l'autre. Il est manifeste que être en devenir n'est pas accolé à être devenu, c'est à dire consécutif. On dit consécutives les choses dont rien n'est médium de même genre, comme deux soldats dans une armée ou deux clercs dans le chœur. Être accolé ajoute le contact à consécutif (V phys). Ainsi, être en devenir ne peut être consécutif et être contigu avec ce qui est être devenu. La preuve, ni être devenu n'est contigu, à savoir consécutif avec un autre être devenu, car deux être devenu se comportent comme des ultimes et indivisibles dans le temps, comme deux points sur la ligne. D'où comme deux points ne sont pas consécutif mutuellement, ainsi, deux être devenu, car tant le point que le être devenu sont comme des indivisibles, et de telles choses ne sont pas consécutives dans la continuité (VI phys). Et comme deux être devenu ne sont pas consécutifs, il est manifeste que être en devenir et être devenu ne sont pas consécutifs. Être en devenir est divisible, comme être en mouvement, mais être devenu est indivisible, comme le point. Donc comme se comporte la ligne au point, ainsi se comporte le devenir à l'être devenu. Il y a en effet une infinité d'être devenu dans ce qui est être en devenir, comme une infinité de points sont potentiellement dans la ligne et c'est pourquoi dans la ligne, on ne peut recevoir deux points consécutifs, car entre deux points quelconques, on peut recevoir une autre point, et de même, entre deux être devenus quelconques, on en reçoit un autre. D'où, deux être devenus ne sont pas consécutifs. Or comme être devenu est terme de ce qui est être en devenir, il suit qu'être en devenir n'est pas plus consécutif à être devenu, car alors, deux être devenus seraient consécutifs mutuellement. Mais être en devenir se termine immédiatement à être devenu, comme la ligne au point. De cela paraît plus dans les universels au sujet du mouvement, c'est-à-dire aux Physiques VI

- 516- Ensuite, il montre selon ce qui a été dit comment on peut recevoir immédiatement ou médiatement l'effet d'une cause dans ce qui n'est pas simultané  
D'abord, il montre son propos
- 517- D'abord, il montre son propos dans le passé  
D'abord, il montre son propos : de ce qui précède, on peut recevoir comment une cause, qui est reçue comme médium dans la démonstration, est consécutive à ce qui est être en devenir ou en génération, car même dans ces démonstrations qui syllogisent de ce qui est être en devenir, il est nécessaire de recevoir quelque médium et premier qui soit immédiat. Comme si nous concluons que A a été fait en raison de cela que C a été fait, de sorte que C a été fait postérieurement et A antérieurement. Comme si on disait celui ci est soigné, donc il a bu une médecine. De l'antérieur, il ne suivrait pas de syllogisme comme il a été dit mais C est reçu comme principe, bien qu'il soit postérieur dans le devenir, pour la raison qu'il est plus proche du maintenant présent que A. Le maintenant présent est principe du temps, car selon lui se distinguent le passé et le futur, et ainsi il faut recevoir le maintenant présent comme principe faisant connaître la succession du temps. Dans le passé en effet, quelque chose est d'autant plus postérieur dans le devenir qu'il est plus proche du présent, mais dans le futur, c'est l'inverse. De même que C se reçoit comme principe de syllogisme de ce qu'il est postérieur à A dans le devenir et plus proche du présent ainsi, on reçoit D plus proche du présent que C, et nous concluons que si D a été fait, c'est que d'abord C a été fait, comme si achevée l'œuvre de guérisons de l'homme, il a d'abord été soigné. Nous pouvons donc conclure que si D a été fait, il est nécessaire que d'abord A soit advenu et que soit reçu pour cause ce qui était au milieu, à savoir C. D réalisé, il est nécessaire que d'abord fut fait C, et C réalisé, il est nécessaire que d'abord fut advenu A. Donc D réalisé, il est nécessaire que d'abord A fut advenu, comme si cet homme a déjà achevé de soigner un homme, il s'en suit qu'il a d'abord été soigné. Et s'il a été soigné, il s'ensuit qu'il ait d'abord bu une médecine. Donc, toujours en recevant le médium, soit quelque chose d'autre entre C et A, comme C est reçu comme médium entre D et A, on se stabilise quelque part dans quelque immédiat.
- 518- Ensuite, il exclut certaine objection. Certains peuvent dire qu'on ne parvient jamais à l'immédiat, mais on doit toujours recevoir un médium entre deux être devenus, en raison du fait que dans le devenir lui-même, il y a une infinité d'être devenu, car être devenu n'est pas consécutif à un autre être devenu comme il a été dit. Mais il exclut cette objection car bien qu'il y ait une infinité d'être devenu dans un devenir, cependant, il est nécessaire de commencer par quelque médium, c'est-à-dire du temps présent, comme d'un premier. Il a été dit que ce qui est postérieur est principe de syllogisme. Au regard de tout ce qui a été fait dans le passé, le dernier est le maintenant présent, d'où il est nécessaire de recevoir le maintenant présent comme principe premier et immédiat. N'importe quel autre être devenu est reçu comme principe médiat.
- 519- Ensuite, il manifeste la même chose pour le futur. Comme se comporte le être devenu, de même se comporte le ce qui sera devenu, car s'il est vrai que D sera, il est nécessaire que d'abord soit vérifié que A sera. Et on reçoit C comme cause qui est le médium tombant entre D et A, car si D sera, il est nécessaire que C sera avant, et si C sera, il est nécessaire qu'A soit d'abord dans le futur. Et de même, on peut objecter l'infinie division du futur en instants ou du mouvement en moments, car comme pour le passé, les indivisibles ne sont pas consécutifs dans le futur. Mais, il faut recevoir quelque chose comme principe immédiat, comme il a été dit de ce qui a été fait dans le passé. Bien qu'on ne puisse recevoir deux être devenu consécutifs, ni dans le passé ni dans le futur, on peut cependant recevoir quelque ultime dans les deux, que l'on reçoit comme principe immédiat.

520- Ensuite, il le manifeste par des exemples : le mode susdit d'argumentation peut être considéré à propos des œuvres humaines. Nous recevons que la maison a été faite en tant que ultime d'où nous concluons comme d'un premier qu'il est nécessaire que les pierres aient été d'abord taillées et nous recevons pour médium la construction des fondations, car si la maison est faite, il est nécessaire que d'abord aient été faites les fondations, et si les fondations sont faites, il est nécessaire que d'abord, les pierres aient été taillées. Et ce qui est dit au passé, est à recevoir aussi dans le futur : si il y aura une maison, il est nécessaire qu'il y ait taille de pierre d'abord dans le futur et que cela soit démontré par le médium qui est la construction des fondations.

## LEÇON 12

521- Ensuite, après avoir montré comment il faut recevoir le médium qui est cause dans ce qui est en devenir direct, le philosophe montre ici comment il doit se recevoir dans ce qui est en devenir selon la génération circulaire

522- D'abord, il montre son propos. Comme le mouvement circulaire du ciel est cause de la génération dans les inférieurs, une certaine circularité se trouve dans les générations (De Gen II), comme de l'eau est générée la terre et de la terre à nouveau l'eau. Comme nous voyons qu'il y a quelque génération dans ce qui est engendré circulairement, il arrive d'observer en eux ce qui est susdit, à savoir de syllogiser à partir du postérieur, si nous recevons les termes de la démonstration de telle façon que le médium et les extrêmes sont mutuellement consécutifs. Car dans ce qui s'engendre ainsi, il y a quelque conversion circulaire, alors, du premier engendré quelque chose est en devenir à l'ultime, et de l'ultime, il est retourné au premier, mais pas selon le même nombre mais la même espèce (De Gen II). Et ainsi, il ne suit pas que le même selon le nombre est antérieur et postérieur, effet et cause. Et cela convient au processus de démonstration, car comme il a été dit précédemment, parfois les conclusions se convertissent, de sorte que d'elles on syllogise quelque prémisses et cela est démontrer circulairement. Ce qui pourtant ne convient pas si c'est absolument selon l'un et le même que d'abord fut la conclusion et ensuite le principe selon le même nombre, afin que ne soit pas même le plus connu et le moins connu. Si cependant ils ne sont pas absolument les mêmes, comme il arrive dans ce qui s'engendre circulairement, il n'y a aucun inconvénient.

523- Ensuite, il le manifeste par des exemples. Dans les œuvres de la nature, on voit ainsi se produire qu'il y ait quelque processus circulaire, car si la terre est inondée, il est nécessaire que par l'action du soleil la vapeur soit constituée d'elle. Ceci fait et la vapeur élevée en altitude, il est nécessaire qu'elle engendre les nuages. Eux engendrés, il est nécessaire que s'engendre l'eau de pluie. Laquelle engendrée, il est nécessaire que tombant sur la terre elle l'inonde. Et c'est ce que nous recevons comme un principe : ce n'est cependant pas la même ondée sur terre à laquelle nous parvenons ultimement et celle d'où nous sommes partis premièrement. Ainsi, il est manifeste qu'est fait un certain cercle, en tant qu'un d'eux existant fait exister l'autre, et se dernier existant, fait exister quelque chose d'autre, lequel existant, on retourne au premier, non identique selon le nombre mais selon l'espèce. Mais ce cercle de causes ne peut se trouver selon l'ordre qui est dans les causes par soi. Ainsi, il est nécessaire de parvenir à un premier dans tout genre de cause (II MPH). Que l'eau soit engendrée par le feu, et le feu à nouveau par l'eau, ce n'est pas par soi, mais par accident. L'être ne s'engendre pas comme à partir d'un être en acte, mais à partir d'un être en puissance (I PHYS). En procédant par les causes par soi, on n'a pas cercle. Nous recevons pour cause agente de l'inondation de la terre la chaleur de l'air, causée par le soleil et non l'inverse, et pour cause matérielle l'eau dont la matière n'est pas la vapeur, mais la matière commune des éléments.

524- Ensuite, comment se démontre de diverses modes par la cause dans ce qui est toujours et dans ce qui est fréquemment  
D'abord, il propose sont intention : certains sont qui deviennent universellement et quant au temps, car toujours, et quant au sujet, car en tous, ou bien ils se comportent comme des immobiles pour lesquels il ne convient pas en propre de devenir, ou bien ils deviennent comme des mobiles qui se comportent toujours de la même façon, comme cela paraît dans les mouvements célestes. Mais certains ne deviennent pas toujours, mais comme fréquemment. Et il pose un exemple de cela : comme que tout

homme masculin est fait un jour barbu, cela n'arrive pas toujours, mais fréquemment. Comme de ce qui est toujours, il faut recevoir un médium qui est toujours, de même pour le fréquent, il faut recevoir un médium fréquent.

- 525- Ensuite, il prouve son propos. Il prouve que pour conclure ce qui est fréquent, il est nécessaire de recevoir un médium qui est fréquent. Etant accordé l'opposé, qu'un médium universel et permanent soit reçu, comme si A qui est l'extrême majeur, se prédique universellement de B qui est le médium et B de C qui est l'extrême mineur, il suit nécessairement que A soit prédiqué de C universellement et quant au temps et quant au sujet, ce qui est être prédiqué toujours et de tous. Donc, nous disons maintenant qu'être prédiqué universellement est identique à être prédiqué de tous et toujours. Mais il était supposé que A se prédiquait de C fréquemment. Il est donc nécessaire que le médium qui est B soit reçu existant fréquemment. Ainsi, il paraît qu'on peut recevoir quelques principes immédiats de ce qui est fréquent, de sorte que ces principes sont ou deviennent fréquemment. Ces démonstrations ne font pas savoir dans l'absolu qu'est vrai ce qui est conclu, mais relativement, à savoir que c'est vrai dans la plupart des cas. D'où cette sorte de science manque des sciences qui sont du nécessaire absolument, quant à la certitude de la démonstration.
- 526- Ensuite, il conclut ce qui a été dit. Il a déjà été dit comment *l'identité* qui est en quelque façon identique au *en raison de quelle identité*, est assignée entre les termes du syllogisme quand est montré comment chaque genre de cause et dans chaque réalité diverse, est le médium de la démonstration. Il est dit comment *l'identité* ou n'est pas une démonstration ou une définition.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçons 13 à 16

### LEÇON 13

527- Après avoir montré comment *le ce que c'est* et le *en raison de quoi* se comportent envers la démonstration, il montre ici comment on peut les rechercher

D'abord comment on cherche le *ce que c'est*.

D'abord il dit de quoi il est question

528- Ensuite, il poursuit son propos

D'abord, il manifeste comment doivent être les éléments qu'on reçoit pour constituer *le ce que c'est*

529- D'abord, il fait précéder une division.

530- Ensuite, il propose comment doivent être les éléments reçus pour constituer le *ce que c'est*

D'abord, il propose son intention.

531- Ensuite, il manifeste son propos par un exemple avec ces quatre : nombre, impair, premier dans les deux modes

534- Ensuite, il prouve son propos

D'abord, il faut que les susdits soient prédiqués universellement et nécessairement du ternaire

535- Ensuite, il montre que ce qui a été reçu selon le mode susdit constitue l'essence même du ternaire

### LEÇON 14

536- Ensuite, après avoir montré comment doivent être les éléments qui constituent la définition signifiant l'essence de la chose, le philosophe montre ici comme en doit les rechercher

D'abord, il propose le mode le plus convenant à rechercher ce qui est à poser dans la définition, à savoir par la division du genre

D'abord, il montre qu'il faut utiliser la division du genre pour rechercher les parties de la définition

D'abord, il montre la vérité

D'abord, il montre comment par division du genre on recherche les parties de la définition

537- D'abord, il montre qu'il faut utiliser la division du genre pour définir

538- Ensuite, il montre comment il faut recevoir les différences

539- Ensuite, il montre comment le processus susdit de division est utile à la définition

540- Ensuite, il montre à quoi il faut faire attention pour que ce processus ne débouche pas sur un défaut

D'abord il montre qu'il faut se méfier du désordre

541- Ensuite, qu'il faut se méfier de la diminution

### LEÇON 15

542- Ensuite, après avoir montré la vérité sur la division du genre, qui est prise pour définir, le philosophe exclut deux erreurs

D'abord, il propose la première erreur

D'abord, il propose l'exclusion de l'erreur

543- Ensuite, il relate l'opinion de ceux qui se trompent

544- Ensuite, il réfute ce qui a été dit

D'abord, il intercale que ce par quoi quelque chose diffère, est autre

545- Ensuite, il réfute ce qui a été dit d'une autre façon

546- Ensuite, il exclut la seconde erreur

547- Ensuite, après avoir exclu ce qui n'est pas requis à la division du défini, il montre ce qu'il faut observer dans une telle recherche selon la vérité de la chose

- 548- D'abord, il propose son intention  
 Ensuite, il manifeste son propos  
 D'abord, il montre comment les trois caractères susdits peuvent s'observer  
 D'abord, il montre comment observer le premier : recevoir ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est*
- 549- Ensuite, il manifeste comment on observe le second, à savoir la bonne ordination des parties
- 550- Ensuite, il manifeste comment on peut observer le troisième
- 551- Ensuite, il montre que les trois caractères observés suffisent pour définir, car la définition ne comporte ni superflu, ni défaut
- LEÇON 16**
- 552- Ensuite, après avoir enseigné de rechercher le *ce que c'est* selon le mode le plus convenable, qui est la division du genre, le philosophe enseigne ici un autre mode de recherche des éléments du *ce que c'est* par similitudes et différences
- 553- D'abord, il enseigne le mode d'investigation susdit
- 554- Ensuite, il le manifeste par un exemple
- 555- Ensuite, il prouve que ce mode de chercher le *ce que c'est* convient  
 D'abord, il montre que le mode susdit convient
- 556- D'abord il montre que le mode susdit convient quant au terme dans la mesure où il parvient à quelque commun
- 557- Ensuite que le mode susdit convient quant au processus à partir des particuliers par lequel on procède du moins commun au plus commun  
 D'abord en raison de la facilité
- 558- Ensuite, en raison de l'évidence
- 559- Ensuite, il montre le mode de procéder qu'il faut éviter dans ce mode de définir

### LEÇON 13

527- Après avoir montré comment *le ce que c'est* et *le en raison de quoi* se comportent envers la démonstration, il montre ici comment on peut les rechercher

D'abord comment on cherche *le ce que c'est*.

D'abord il dit de quoi il est question. Après qu'on a dit comment *le ce que c'est* est connu, et comment *le ce que c'est* ou *le en raison de quoi* est reçu comme médium dans la démonstration, maintenant il faut dire comment il faut rechercher ce qui est prédiqué dans *le ce que c'est*.

528- Ensuite, il poursuit son propos

D'abord, il manifeste comment doivent être les éléments qu'on reçoit pour constituer *le ce que c'est*

529- D'abord, il fait précéder une division. Il faut considérer que les éléments prédiqués dans *le ce que c'est* doivent toujours être prédiqués universellement, comme acquis plu haut, et ainsi, recevant les éléments prédiqués de chacun comme permanent, parmi eux, on trouve certains qui s'étendent dans plus que ce dans quoi ils inhèrent. Pas cependant au point qu'ils se trouvent hors de son genre. Et il expose ce qu'est être de plus : être de plus se dit de tout ce qui inhère universellement dans quelque chose, mais pas dans lui seulement mais aussi dans d'autres. Comprendons l'autre membre opposé, car il existe quelque chose qui s'étende en plus et est hors du genre. Il donne d'abord un exemple : il y a quelque chose qui inhère en tout ternaire mais inhère aussi dans le non-ternaire. Comme il apparaît de cet être commun lui-même, qui inhère universellement non seulement dans la trinité, mais aussi dans les autres, et non seulement dans le genre nombre, mais aussi dans ce qui est hors du genre nombre. Mais l'impair inhère en tout ternaire, et est en plus car il est aussi en la quinte, mais ne se trouve pas hors du genre ternaire qui est le nombre, car même la quinte est dans le genre nombre. Rien de ce qui est hors du genre nombre ne peut être dit impair.

530- Ensuite, il propose comment doivent être les éléments reçus pour constituer *le ce que c'est*

D'abord, il propose son intention. Pour montrer *le ce que c'est*, il faut recevoir les éléments qui sont tels qu'ils sont toujours et en plus, sans être hors du genre, jusqu'à un terme tel qu'en premier, quelque soit le reçu en plus, l'ensemble de tous ne soit pas en plus mais convertible avec la chose dont on recherche *le ce que c'est*. Il est nécessaire que cette notion signifie *le ce que c'est* de la chose.

531- Ensuite, il manifeste son propos par un exemple avec ces quatre : nombre, impair, premier dans les deux modes. Car on dit nombre premier en deux sens :

1° D'une façon parce qu'il n'est pas mesuré par un autre nombre, comme par l'opposé paraît que le quaternaire n'est pas un nombre premier, car il est mesuré par la dualité, alors que le ternaire est nombre premier car il n'est pas mesuré par un autre nombre, mais seulement par l'unité.

2° Est dit d'une autre façon nombre premier ce qui n'est pas composé de plusieurs nombres. Comme il apparaît par l'opposé de septénaire, qui est premier selon le premier mode, car il n'est mesuré que par l'unité, mais pas premier selon le second car il est composé du ternaire et du quaternaire.

Mais le ternaire est composé non de plusieurs nombres, mais seulement de la dualité et de l'unité.

Ainsi, chacun des quatre convient universellement à la trinité, chacun d'entre eux convient aussi à d'autres dans le genre nombre. En effet, ce qui est dit nombre et impair convient à tout nombre impair, et l'ultime, c'est-à-dire ce qui est premier selon les deux modes, convient aussi à la dualité qui n'est pas mesurée par un autre nombre et n'est pas composée de nombres mais des seules unités. D'où tous joints ensembles, signifient *le ce que c'est* du ternaire.

532- Mais il semble que n'est pas requis à la définition que chaque partie soit en plus que le défini. Aristote dit en VII MPH que lorsqu'on parvient aux différences ultimes, espèces et différences sont égales. Il n'est donc pas nécessaire que la différence soit en plus que l'espèce, ce qui semble rationnel.

La notion issue des différences, paraît être celle de l'espèce et de l'acte, c'est-à-dire de la forme (VIII MPH), car la différence répond à la forme (id). A chaque espèce appartient une forme qui ne convient à aucune autre. Il semble donc que la différence ultime n'excède pas l'espèce. Il dit aussi (VII MPH) qu'il n'y a rien d'autre dans la définition que le genre et la différence, et qu'il est possible de constituer une définition des deux éléments dont l'un est le genre et l'autre la différence. La différence ne se trouve pas à l'extérieur du genre propre, sinon, elle ne serait pas divisive par soi du genre mais par accident. Il semble donc que la différence n'excède pas l'espèce.

533- Mais il faut dire que si peut être reçue la différence qui notifie la forme substantielle elle-même, en aucune façon, la différence ultime ne serait en plus que l'espèce comme le montre les arguments. Mais comme les formes essentielles ne nous sont pas connues par soi, il faut qu'elles soient manifestées par des accidents qui sont signes de cette forme (VIII MPH). Il ne faut pas recevoir les accidents propres de l'espèce car de tels accidents doivent se démontrer par la définition de l'espèce mais il faut notifier la forme de l'espèce par quelques accidents plus communs. Et selon cela, les différences reçues sont dite substantielles, en tant qu'elles induisent à déclarer la forme essentielle, mais sont plus communes que l'espèce, en tant qu'elles sont reçues de quelques signes qui suivent les genres supérieurs.

534- Ensuite, il prouve son propos  
D'abord, il faut que les susdits soient prédiqués universellement et nécessairement du ternaire. Comme il a été montré plus haut que les éléments prédiqués dans *le ce que c'est* inhèrent par nécessité, tout ce qui inhère par nécessité est prédiqué universellement. Il est nécessaire que du ternaire ou de quoi que ce soit d'autre, soient reçus selon le mode susdit les éléments prédiqués dans le *ce que c'est*, c'est-à-dire prédiqués par nécessité et universellement.

535- Ensuite, il montre que ce qui a été reçu selon le mode susdit constitue l'essence même du ternaire ou de quoi que ce soit d'autre, car il est nécessaire que si ce qui a été posé plus haut n'était pas la substance même du ternaire, lorsqu'il est prédiqué dans le *ce que c'est*, soit un genre ayant ou non un nom. Le nom n'est pas imposé pour n'importe quelle raison, c'est pourquoi beaucoup sont innommés aussi bien parmi les genres que parmi les espèces. Aussi, il faut que la notion susdite soit le genre du ternaire si elle ne signifie pas l'essence, car tout ce qui est prédiqué dans le quid est soit le genre, soit la définition signifiant l'espèce. Or ce n'est pas possible que ce soit le genre, car il suivrait qu'elle serait en plus que le ternaire. Nous supposons être genre ce dont la puissance contient en soi plusieurs espèces. Il est acquis que la notion susdite ne convient qu'à l'indivisible, c'est-à-dire aux individus contenus sous le ternaire. Donc il reste que la notion susdite est la définition signifiant l'essence du ternaire. Nous supposons être l'essence de chaque chose ce qui se trouve finalement dans chaque individu de cette espèce selon le mode susdit de prédication. Et ce qui est dit du ternaire, il faut le comprendre de n'importe quel autre à qui on démontre que quelque chose est identique par le mode susdit.

## LEÇON 14

536- Ensuite, après avoir montré comment doivent être les éléments qui constituent la définition signifiant l'essence de la chose, le philosophe montre ici comment en doit les rechercher

D'abord, il propose le mode le plus convenant à rechercher ce qui est à poser dans la définition, à savoir par la division du genre

D'abord, il montre qu'il faut utiliser la division du genre pour rechercher les parties de la définition

D'abord, il montre la vérité

D'abord, il montre comment par division du genre on recherche les parties de la définition

- 537- D'abord, il montre qu'il faut utiliser la division du genre pour définir. Lorsque quelqu'un veut essayer de définir un tout universel, il convient que d'abord, il divise le genre en les premières parties de ce genre, qui sont les indivisibles selon l'espèce, qu'il divise, par exemple, le nombre en binaire et ternaire. Et cette division faite préalablement, par laquelle on connaît le genre, il tente ensuite, de recevoir la définition des espèces singulières, comme il le fait pour les autres, comme la ligne droite, le cercle et l'angle droit. Tout cela est défini convenablement une fois le genre préalablement divisé.
- 538- Ensuite, il montre comment il faut recevoir les différences. Après avoir reçu par division du genre en espèces ce qu'est le genre, s'il est par exemple dans le genre qualité ou quantité, il faut pour investiguer les différences, considérer les passions propres, qui, comme on l'a dit, sont les signes manifestant les formes propres aux espèces. Il faut le faire d'abord par quelques communs. Si nous associons les accidents à partir de genres plus communs (dits ici indivisibles, car ils ne se résolvent pas en quelque genre antérieur), aussitôt, à partir de leur définition, seront manifestes les éléments que nous cherchons. *Il faut que soit principe de toute définition ce qui est simple*, c'est-à-dire le genre commun et ces sortes de simples seulement inhérent par soi dans les accidents, qui sont trouvés commun en plusieurs. Tous les autres conviennent selon ceux-ci. Comme le blanc et le noir conviennent par soi au terme du corps, et selon ce commun, conviennent à l'homme, au cheval et à quoi que ce soit d'autre. D'où, s'il faut recevoir la définition de quelque chose à quoi convient universellement le blanc, comme la définition de la neige, il faut remonter à un genre plus commun, qui est la limite du corps, et de là, rechercher la cause de la blancheur. Et selon cela, on montre pourquoi la neige est universellement blanche. Et cette cause peut appartenir au *ce que c'est* de la neige, comme par exemple la condensation de l'eau, qui fait l'humide s'achever avec la conservation de la lumière.
- 539- Ensuite, il montre comment le processus susdit de division est utile à la définition. Pour que quelqu'un procède à définir selon le mode susdit, c'est-à-dire diviser un genre en espèces, il est utile que l'homme reçoive la division du genre par les différences. Mais comment manifester par cela *le ce que c'est* a été dit précédemment ? Les divisions susdites sont utiles à recevoir le *ce que c'est* seulement, comme il a été dit, mais semble ne servir à rien pour syllogiser le *ce que c'est*, comme il a été dit. Mais il semble qu'en divisant, on reçoit aussitôt tous les non syllogisés, comme si quelqu'un recevait au départ, avant qu'il ne divise.
- 540- Ensuite, il montre à quoi il faut faire attention pour que ce processus ne débouche pas sur un défaut  
D'abord il montre qu'il faut se méfier du désordre. Il y a une grande différence entre le prédiqué en premier et le postérieurement parmi ce qui est posé dans la définition. On peut dire d'une façon ainsi, que l'homme est un animal apprivoisé bipède, mais d'une autre façon, on peut ordonner autrement en disant l'homme est un bipède animal apprivoisé. Et qu'il y ait différence dans la façon de définir paraît dans ce que tout ce qui est défini doit être constitué de deux, c'est-à-dire du genre et de la différence. Si donc apprivoisé est reçu pour la différence d'animal, il faut que l'animal apprivoisé soit quelque un, qui est reçu comme genre à partir d'où une autre différence qui est bipède constitue l'homme. Et la même raison vaut de n'importe quel autre qui fait un de plusieurs par soi et non par accident, comme diffère selon qu'est reçu ceci ou cela pour genre ou différence, ou qu'est reçu quelque chose comme différence constitutive du genre et divisif de celui-ci. Ainsi diffère pour définir que soient ordonnées ainsi ou autrement les parties de la définition. Si je dis que l'homme est un animal apprivoisé bipède, je reçois animal comme genre, apprivoisé comme différence constitutive de lui, et bipède comme différence divisive de lui. Et ce sera l'inverse, si je dis que l'homme est un animal bipède apprivoisé. Comme la différence d'ordre fait la différence dans *le ce que c'est*, en conséquence, ce qui divise non

seulement suppose les éléments reçus comme définissant mais aussi demande l'ordre entre eux. Il est ainsi manifeste que la définition ne syllogise pas ce *ce que c'est*.

- 541- Ensuite, qu'il faut se méfier de la diminution, montrant comment il est possible de n'oublier rien de ce qui est requis au *ce que c'est*. Cela n'arrive que dans ce mode par lequel on dit : pour le voir, il faut considérer que toutes les différences des genres supérieurs appartiennent au *ce que c'est* d'une espèce. En effet, le genre inférieur est constitué par la différence divisive du genre supérieur. Pour éviter les diminutions, il faut donc qu'aucune de ces différences ne soit oubliée. Elle est oubliée si quelqu'un, recevant le genre suprême, reçoit conséquemment quelque différence divisive non de ce genre suprême, mais d'un inférieur. Ce qui peut se connaître de cette façon : animal est reçu comme un genre suprême, et qu'après cela, quelqu'un reçoit la division d'un genre inférieur, tout ce qui est contenu sous le genre supérieur ne tombe pas entièrement sous cette division. Par exemple, ce n'est pas tout animal qui est soit à aile totale, soit à aile divisée, car est dit animal à aile totale celui qui a une aile intègre et continue comme la chauve souris et à aile divisée l'animal dont l'aile se distingue par diverses plumes comme le faucon ou le corbeau. L'animal sans aile ne convient à aucun d'eux, mais tout animal volant est contenu sous l'une de ces différences, car selon les différences susdites, le genre qui est divisé, est animal volant. Mais la différence première et immédiate d'animal est attendue à partir de ce que tout animal tombe sous cette division. Et il en est de même de tous les autres genres soit que nous recevions des genres extrinsèques à l'animal, comme pierre ou plante, soit qu'ils soient contenus sous animal, comme oiseau ou poisson, la première différence d'oiseau s'attend selon qu'en elle tombe tout oiseau, et de même pour poisson. Il conclut donc que si quelqu'un procède ainsi en divisant, de sorte que tout le divisé est contenu sous les parties de la division, l'homme peut connaître que rien n'est oublié des éléments nécessaires à définir. Si on procède autrement, il manque nécessairement quelque chose et l'homme ne se connaît par comme ayant totalement défini.

## LEÇON 15

- 542- Ensuite, après avoir montré la vérité sur la division du genre, qui est prise pour définir, le philosophe exclut deux erreurs  
D'abord, il propose la première erreur  
D'abord, il propose l'exclusion de l'erreur. Il n'est pas nécessaire que celui qui définit en divisant sache tout ce qui existe dans le monde.
- 543- Ensuite, il relate l'opinion de ceux qui se trompent. Selon certains, on ne peut différencier une chose de tout le reste que si tous les autres êtres sont connus comme il paraît de deux choses dont nous ne pouvons connaître la différence qu'en connaissant les deux. Ils ajoutent qu'on ne peut savoir ce qu'est une chose sans connaître la différence entre elle et toutes les autres. Ce de quoi une chose ne diffère pas lui est identique, ce de quoi elle diffère est autre qu'elle. Nous ne pouvons savoir ce qu'est chaque chose sans savoir ce qui est identique à elle, et ce qui lui est autre. Ils en concluent qu'on ne peut connaître quelque chose sans tout connaître.
- 544- Ensuite, il réfute ce qui a été dit  
D'abord, il intercale que ce par quoi quelque chose diffère, est autre. Nous parlons en ce moment du même et de l'autre selon l'essence, que signifie la définition. Il est manifeste que même dans une même espèce, il y a plusieurs différences accidentelles, qui ne diversifient pas la substance de l'espèce que signifie la définition, et qui ne lui inhere pas par soi. D'où toute différence ne fait pas une altérité telle qu'il soit nécessaire de la connaître pour définir.

- 545- Ensuite, il réfute ce qui a été dit d'une autre façon. Comme celui qui veut définir en divisant, reçoit les différences opposées selon ce mode que tout ce qui est contenu sous le divisé tombe sous un membre de la division ou sous l'autre, et reçoit sous l'un des membres, ce dont il cherche la définition, s'il connaît que ce qu'il entend définir est contenu sous tel membre de la division. Cela ne change rien s'il sait ou ne sait pas de n'importe quelle autre chose se prédiquent les différences opposées. Ainsi, si je divise animal par rationnel et irrationnel, et que je reçois le proposé ainsi : l'homme est contenu sous rationnel, il n'est pas requis que je sache de quoi se prédique irrationnel, ni comment ceux-ci diffèrent entre eux. Il est manifeste que si quelqu'un procède ainsi, en divisant le genre par ses différences premières, et recevant le proposé sous un des membres, divisant jusqu'à parvenir à ce qui ne peut être divisé ultérieurement par des différences essentielles, en procédant ainsi, il obtient la définition de la substance, qu'il cherchait. Ces hommes se sont trompés faute d'avoir distingué entre connaître selon le commun ou selon le détail. Il faut que quiconque sait ce qu'est quelque chose connaisse tout de façon commune, mais non de façon détaillée, comme celui qui sait ce qu'est l'homme, doit savoir l'homme par cela qu'il est animal, distingué de tout ce qui n'est pas animal, et par cela qu'il est rationnel, distingué de tous ceux qui ne sont pas rationnels. Il n'est nécessaire de les connaître que dans ce commun qu'est non animal ou irrationnel.
- 546- Ensuite, il exclut la seconde erreur. On peut croire que quiconque utilise la division pour définir, doit poser que le tout divisé soit contenu sous les membres de la division. Mais ce n'est pas nécessaire si les opposés par quoi se fait la division sont immédiats, car alors il est nécessaire que le tout divisé soit contenu sous un des opposés dès lors qu'on reçoit les différences premières d'un genre. Les différences qui sont immédiates si on les compare au genre inférieur, ne sont pas immédiates si on les compare au genre supérieur, comme le pair et l'impair sont immédiats si on les compare au nombre, dont ils sont des différences propres, mais pas si on les compare à la quantité
- 547- Ensuite, après avoir exclu ce qui n'est pas requis à la division du défini, il montre ce qu'il faut observer dans une telle recherche selon la vérité de la chose  
D'abord, il propose son intention. Pour qu'on constitue un terme, c'est-à-dire une définition, par voie de division, il faut considérer trois choses :  
1° que ce qui est reçu soit prédiqué dans le *ce que c'est*  
2° que soient ordonnés ce qui est premier et ce qui est second  
3° que soit reçu tout ce qui appartient au *ce que c'est* et que rien ne soit oublié
- 548- Ensuite, il manifeste son propos  
D'abord, il montre comment les trois caractères susdits peuvent s'observer  
D'abord, il montre comment observer le premier : recevoir ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est*. Qu'on reçoive ce qui est prédiqué dans le *ce que c'est*, s'observe d'abord parce que l'homme peut induire de syllogismes que ce qui est reçu inhère, comme on dispute sur les problèmes de l'accident, ensuite, en montrant qu'on prédique dans le *ce que c'est*, par ce par quoi on dispute des problèmes de genre.

- 549- Ensuite, il manifeste comment on observe le second, à savoir la bonne ordination des parties. Sont ordonnées les parties de la définition comme il convient, si on reçoit en premier ce qui est premier, ce qui arrive si on reçoit en premier ce qui est conséquent à ce qui est reçu postérieurement et non l'inverse. Cela est plus commun et premier. Il est nécessaire que quelque chose de ce type soit reçu dans la définition comme genre, comme en disant que l'homme est un animal debout bipède. S'il est debout bipède, il est animal, et non l'inverse. Lorsqu'on a déjà reçu animal comme premier, le même mode est à observer dans l'ordination des inférieurs. On reçoit comme second dans la définition ce qui selon la raison susdite, sera premier entre tout ce qui suit, et semblablement le troisième ce qui est premier parmi les contigus, c'est-à-dire les conséquents. Le supérieur enlevé, l'accolé, c'est-à-dire le conséquent immédiat sera toujours le premier de tous les autres. Et il en est de même dans tous les autres, c'est-à-dire dans le quatrième ou le cinquième s'il est nécessaire que la définition ait autant de parties.
- 550- Ensuite, il manifeste comment on peut observer le troisième. Sera manifeste tout ce qui appartient au *ce que c'est* reçu dans la définition selon le mode susdit, de ce que en divisant un genre, nous recevons ses premières différences, sous lesquelles le divisé est contenu universellement, comme que tout animal est ceci ou cela, c'est-à-dire rationnel ou irrationnel, et nous recevons que ce que nous avons l'intention de définir est cela, c'est-à-dire rationnel. Et à nouveau, nous recevons ce tout, à savoir animal rationnel, et nous le divisons par des différences propres. Mais parvenus à la différence ultime, nous n'avons plus à diviser par d'autres différences spécifiques, mais aussitôt, la différence ultime ajoutée, ce dont nous cherchons la définition ne diffère en rien spécifiquement, du tout constitué, c'est-à-dire de la notion composée de toutes les parties reçues. Homme ne diffère pas spécifiquement de ce dont est prédiqué animal rationnel mortel.
- 551- Ensuite, il montre que les trois caractères observés suffisent pour définir, car la définition ne comporte ni superflu, ni défaut. Qu'il ne faut pas ajouter plus que ce qu'on doit, est manifeste par le premier des trois caractères en question, car ne sont acceptables que les prédiqués dans *le ce que c'est* et ce sont de telles choses qu'il nous faut accepter. De même il est manifeste que rien ne manque : il manquerait ou bien le genre ou bien la différence. Mais que le genre ne fasse pas défaut, cela paraît du second des trois susdits. Est reçu le premier ce sans quoi il n'y a pas les autres, et qui peut être dans les autres, et c'est cela le genre. Et ce qui est accepté après cela avec le genre, ce sont les différences. Mais que toutes les différences soient reçues, paraît par le troisième, car on ne peut recevoir plus de différences postérieures après celle que l'on dit sans autres différences, car il suivrait que l'ultime reçue différerait à nouveau d'une différence essentielle alors qu'il a été dit qu'il ne différerait pas. De même, paraît qu'on ne peut intercaler une différence intermédiaire, car toujours, on reçoit les différences premières. D'où il reste que ces trois caractères suffisent pour analyser ce qui est à définir

## LEÇON 16

- 552- Ensuite, après avoir enseigné de rechercher le *ce que c'est* selon le mode le plus convenable, qui est la division du genre, le philosophe enseigne ici un autre mode de recherche des éléments du *ce que c'est* par similitudes et différences
- 553- D'abord, il enseigne le mode d'investigation susdit. Si quelqu'un cherche la définition de quelque chose, il doit atteindre les choses qui lui sont semblables et celles qui lui sont différentes. Il montre comment faire en ajoutant que :
- 1° il faut considérer au sujet des similitudes ce qui se trouve le même en tous, comme ce qu'on trouve identique en tous les hommes, lesquels conviennent tous en ce que ce sont des êtres rationnels.

2° il faut considérer dans les autres qui conviennent avec le premier dans le même genre et qui sont mutuellement les mêmes dans l'espèce, mais sont d'une autre espèce que celui qui fut reçu le premier, comme le cheval de l'homme. Il faut recevoir ce qui est même en eux, c'est-à-dire les chevaux, comme le fait de hennir. Comme on a reçu ce qui est même dans tous les hommes, à savoir rationnels, et ce qui est même dans tous les autres à savoir les chevaux, c'est-à-dire le hennissement, à nouveau, il faut considérer s'il y a quelque chose de même dans ces deux reçus, à savoir dans rationnel et hennissant. Et ainsi, il faut considérer jusqu'où on parvient à quelque notion commune. Celle-ci est la définition de la chose. Si cependant, une telle considération ne conduit pas en une notion commune, mais à deux notions diverses, ou même à plus, il sera manifeste que ce dont nous cherchons la définition ne sera pas un selon l'essence, mais plusieurs. Et ainsi, on ne pourra en avoir une définition unique

- 554- Ensuite, il le manifeste par un exemple. Si nous cherchons ce qu'est la magnanimité, nous devons atteindre quelques magnanimes, afin de savoir ce qu'ils ont d'un en eux-même, en tant qu'ils sont magnanimes. Comme Alcibiade est dit magnanime, de même qu'Achille ou Ajax, qui tous ont une identité commune qui est de ne pas supporter l'insulte. Le signe en est qu'Alcibiade ne supportant pas l'insulte, combat, Achille est porté à la déraison par la colère, Ajax se donne la mort. En outre, nous devons considérer dans les autres qui sont dits magnanimes, comme Lysandre ou Socrate. Ils ont en commun qu'ils ne sont pas changés à cause de la prospérité ou l'infortune, mais se comporte indifféremment dans les deux. Nous recevons donc ces deux, c'est-à-dire impassibilité dans le sort du hasard et non tolérance des insultes, et nous considérons s'il y a quelque chose de commun entre eux. En cela réside la notion de magnanimité. Comme si nous disons que cela arrive dans les deux cas en raison qu'on s'estime digne de grandes choses. De là vient que l'homme ne supporte pas l'insulte et en outre, qu'il méprise le changement dans les biens extérieurs comme peu de choses. S'il n'y avait rien de commun à ces deux reçus, il n'y aurait pas une espèce unique de magnanimité, mais deux. D'où, il ne serait pas possible de donner une définition commune.
- 555- Ensuite, il prouve que ce mode de chercher *le ce que c'est* convient  
D'abord, il montre que le mode susdit convient
- 556- D'abord il montre que le mode susdit convient quant au terme dans la mesure où il parvient à quelque commun. Il a eu raison de dire qu'il incombe à celui qui cherche le *ce que c'est* de parvenir à un commun, car toute définition est donnée de quelque chose selon qu'elle est considérée universellement, et non dans ce singulier ou cet autre. Le médecin ne définit pas ce qu'est le sain dans cet oeil de cet homme, mais universellement dans l'absolu pour tous, ou bien il distingue selon diverses espèces, quand il dit ce qu'est le sain pour le colérique ou pour le flegmatique.
- 557- Ensuite que le mode susdit convient quant au processus à partir des particuliers par lequel on procède du moins commun au plus commun  
D'abord en raison de la facilité : l'apprentissage commence par le plus facile. Il est plus facile de définir le singulier, c'est-à-dire quelque chose de moins commun, que l'universel, qui est plus commun, car dans l'universel, qui est moins déterminé, se cachent plus d'équivoques que dans ce qui est indifférencié, c'est-à-dire qui n'est pas divisé par des différences spécifiques. C'est pourquoi pour définir il faut monter des singuliers aux universaux.
- 558- Ensuite, en raison de l'évidence. Comme dans la démonstration il faut syllogiser en présupposant quelque chose d'évident et de manifeste, de même, dans les termes, c'est-à-dire dans les définitions. On ne peut parvenir à la connaissance de l'inconnu que par du connu, qu'on tende à connaître le *du fait de quoi*, qui se fait par démonstration, ou *le ce que c'est* (quid est), qui se fait par définition. Qu'il préexiste quelque chose d'évident, cela arrive s'il est, c'est-à-dire s'il advient séparément, c'est-à-dire

distinctement, d'être défini par ce qui est dit singulièrement, c'est-à-dire qui convienne en propre et distinctement à ceci ou à cela. Comme si on voulait notifier ce qu'est semblable, on ne considère pas tout ce qui peut être dit semblable mais quelques semblables. Par exemple comment on dit semblable dans les couleurs ou dans les figures. Est dit semblable dans les couleurs en raison de l'unité de couleur et dans les figures de ce que les angles sont égaux et les côtés proportionnels. De même dans le autres, si on veut définir aigu, on ne regarde pas tout ce qui peut être dit aigu, mais on regarde l'aigu selon qu'il est dit de la voix. De cette façon, celui qui veut définir se réfugie tout de suite afin de ne pas rencontrer d'équivoque. Ce mode de définir paraît ainsi convenable de ce qu'il procède d'inférieurs au commun, car dans l'espèce ultime, il est plus facile de définir et l'univocité peut être mieux connue en de telles choses.

559-

Ensuite, il montre le mode de procéder qu'il faut éviter dans ce mode de définir. De même qu'il ne faut pas disputer par métaphores, de même il ne faut pas définir par métaphores, comme si on disait que l'homme est un arbre inversé, et il ne faut pas prendre dans la définition quoi que ce soit de dit métaphoriquement. Comme les définitions sont les principaux médiaux et les plus efficaces dans les disputes, si les définitions sont établies métaphoriquement, il faudrait disputer à partir de métaphores. Cela ne doit pas arriver car la métaphore est reçue selon quelque similitude, mais il n'est pas nécessaire que le semblable quant à un point soit semblable quant à tous

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçons 17 à 19

## LEÇON 17

560- Après avoir montré comment chercher le *ce que c'est*, il montre ici comment il faut chercher le *en raison de quoi*

D'abord, il montre comment il faut chercher le *en raison de quoi*

D'abord, il montre comment sur une question proposée, on peut rechercher le *en raison de quoi*

D'abord il enseigne à recevoir le *en raison de quoi* en recevant le commun univoque

561- D'abord, il enseigne à rechercher le *en raison de quoi* en recevant un commun univoque, qui est le genre nommé

562- Ensuite, il enseigne à rechercher le *en raison de quoi* en recevant n'importe quel autre commun qui n'est pas le genre nommé

563- Ensuite, il enseigne à recevoir le *en raison de quoi* en recevant le commun analogue

564- Ensuite, il montre comment deux nouveaux problèmes sont réunis dans le *en raison de quoi*

D'abord quant à l'unité du médium

565- Ensuite comment les problèmes conviennent dans le *en raison de quoi* quant à l'ordre des médiums

## LEÇON 18

566- Ensuite après avoir montré comment rechercher le *en raison de quoi*, le Philosophe soulève deux questions sur le *en raison de quoi* lui-même

D'abord, la coexistence de la cause et du causé

567- D'abord, il propose la question

568- Ensuite, il objecte à la question posée que la cause et le causé sont toujours ensemble selon la consécution. Et il pose deux raisons à cela

D'abord, par la notion de cause et de causé

569- Ensuite, parce que cause et causé se démontrent mutuellement l'un par l'autre

570- D'abord, il pose la raison

571- Ensuite, il enlève une erreur qui pourrait suivre de ce qui a été dit, c'est-à-dire l'un des deux se démontre de l'autre par la même raison

572- Ensuite, il prouve certains présupposés, c'est-à-dire que l'interposition de la terre est la cause de la défaillance, et non l'inverse

573- Ensuite, il résout la question en montrant en quoi est vrai que la cause et le causé se suivent toujours, et en quoi non

D'abord il montre en quoi cela n'est pas vrai

574- Ensuite, en quoi c'est vrai qu'il est nécessaire que cause et causé se suivent simultanément

## LEÇON 19

575- Ensuite après avoir résolu la question de savoir si l'existence de la cause suit l'existence de l'effet et réciproquement, le philosophe cherche si à l'unité de la cause suit l'unité de l'effet et réciproquement

D'abord, il montre comment à l'unité de l'effet suit l'unité de la cause

D'abord, il propose la question

576- Ensuite, il résout la question en distinguant

577- Ensuite, il manifeste la solution en montrant que les membres de la division sont possibles

578- Ensuite, il manifeste de cela la consécution de la cause et de l'effet et comment les causes se suivent mutuellement

D'abord, il montre quelle est la consécution de la cause et de l'effet

579- Ensuite, il ordonne le mode susdit de consécution en figure de syllogisme

580- Ensuite, il soulève un doute de ce qui a été dit

581- Ensuite, il conclut ce qui a été dit dans la totalité de la doctrine des Analytiques

## LEÇON 17

560- Après avoir montré comment chercher le *ce que c'est*, il montre ici comment il faut chercher le *en raison de quoi*

D'abord, il montre comment il faut chercher le *en raison de quoi*

D'abord, il montre comment sur une question proposée, on peut rechercher le *en raison de quoi*

D'abord il enseigne à recevoir le *en raison de quoi* en recevant le commun univoque

- 561- D'abord, il enseigne à rechercher le *en raison de quoi* en recevant un commun univoque, qui est le genre nommé. Pour obtenir le *en raison de quoi* sur des problèmes singuliers qui sont posés, il faut considérer les divisions et subdivisions et ainsi, procéder vers les singuliers en disputant, supposé le genre commun. Ainsi, pour considérer *en raison de quoi* une chose convient à des animaux, il faut recevoir quels sont celles convenant à tous les animaux. Celles-ci acquises, il faut à nouveau recevoir par division quel est ce qui suit en premier vers quelque commun qui est contenu sous animal, comme quel est ce qui suit vers tout oiseau. Et nous devons toujours procéder en recevant ce qui est premier en quoi se fait immédiatement la division, comme cela a été observé plus haut, dans les divisions pour rechercher le *ce que c'est*. Procédant ainsi, il est manifeste que nous pourrions toujours dire *en raison de quoi* inhérent des choses dans ce qui est contenu sous un commun, comme si nous voulions savoir *en raison de quoi* des choses inhérent dans le cheval et l'homme, comme le sommeil et la veille. Soit A « animal dans lequel est » qui est le medium, B c'est-à-dire le majeur, est reçu pour ce qui inhère dans tout animal, comme le sommeil et la veille, certaines espèces d'animaux, comme l'homme, le cheval, le bœuf, sont reçus comme mineurs, c'est-à-dire C D E. Ainsi il est manifeste *en raison de quoi* B c'est-à-dire le sommeil et la veille, est en D, soit dans l'homme, car en raison de A, c'est-à-dire en raison de ce que l'homme est animal. Et il faut faire de même pour les autres, et on observe le même raisonnement en toutes choses. La raison de cette technique est que le sujet est la cause propre de la passion, et si nous voulons chercher la cause de quelque passion, *en raison de quoi* elle inhère dans certains inférieurs, il faut recevoir le commun qui est le sujet propre par la définition du quel est reçue la cause de cette passion.
- 562- Ensuite, il enseigne à rechercher le *en raison de quoi* en recevant n'importe quel autre commun qui n'est pas le genre nommé. Ce qui a été dit est dit selon ce commun par lequel le nom est attribué, mais il faut considérer non seulement cela mais aussi lorsque quelque chose d'autre apparaît commun qui inhère dans certaines choses, même si ce n'est pas un genre ou s'il n'est pas nommé. Puis il faut considérer les choses qui suivent ce type de commun et quelles sont les choses qui se rapportent à ce commun innommé. Comme avoir des cornes est quelque commun auquel on n'a pas donné de nom et qui n'est pas un genre. A ce commun, suit deux choses :
- 1° Tout animal ayant des cornes a de multiples ventres en raison de la nécessité de la rumination, dont l'une est appelée échine existant dans les entrailles, ayant des aspérités et des cavités comme dit dans Hist Anim.
  - 2° Autre chose faisant suite à l'animal cornu est qu'il n'a pas de dents dans chaque mandibule, mais que dans les inférieures, car la matière des dents se change en corne. On doit considérer en outre ce qui suit d'être animal cornu, comme bœuf ou cerf. Ainsi sera manifeste le *en raison de quoi* ces animaux ont ces propriétés, du fait qu'ils ont des cornes.
- 563- Ensuite, il enseigne à recevoir le *en raison de quoi* en recevant le commun analogue. Un autre mode d'investigation du *en raison de quoi* est de choisir un commun selon l'analogie de proportion. Il arrive de recevoir un analogue qui n'est pas même selon l'espèce ou le genre, comme l'os de seiche, les arrêtes des poissons et l'os d'un animal terrestre. Tout cela convient selon la proportion, car les arrêtes se comporte pour le poisson comme les os pour les animaux terrestres. A ce commun analogue suit quelque chose en raison de l'unité de proportion, comme s'ils communiquaient dans une nature de genre ou d'espèce, comme d'être recouvert de chair.

564- Ensuite, il montre comment deux nouveaux problèmes sont réunis dans le *en raison de quoi*  
D'abord quant à l'unité du médium. Certains problèmes sont les mêmes, en tant qu'ils conviennent dans ce qui est le *en raison de quoi*. D'une première façon pour la raison qu'ils ont le même médium, comme par ce médium qu'est contre coup ou répercussion, beaucoup sont démontrés. Des médiums sont mêmes non dans l'absolu, mais dans le genre, que certaines différences diversifient, qui sont prises de la diversité des sujets ou de la diversité des modes de devenir, comme lorsqu'on cherche *en raison de quoi* se fait l'écho, ou *en raison de quoi* il apparaît quelque chose dans un miroir ou *en raison de quoi* est engendré un arc en ciel. Tous sont des problèmes concernant le médium *en raison de quoi* qui est un genre. Tous, en effet, sont causés par la répercussion. Mais les répercussions diffèrent dans l'espèce. En effet, l'écho se fait par répercussion de l'air déplacé par un corps sonnante vers un corps concave, l'apparition d'une chose dans un miroir se fait en raison de ce que le changement du milieu se répercute dans le miroir, l'arc en ciel pour la raison que les rayons du soleil se répercutent dans les vapeurs d'eau.

565- Ensuite comment les problèmes conviennent dans le *en raison de quoi* quant à l'ordre des médiums. Il dit que d'autres problèmes diffèrent entre eux de ce qu'ils ont des médiums différents dont l'un est sous l'autre. Par exemple, si on cherche *en raison de quoi* le Nil à la fin des mois lunaires, inonde plus, la raison en est que la fin de ces mois est plus pluvieuse. Pourquoi est-ce ainsi se reçoit par un autre médium : en raison de ce qu'alors, la lune qui a maîtrise sur les humeurs fait défaut, et ainsi, sa lumière faisant défaut, les vapeurs sont plus agitées dans l'air d'où est causée la pluie, et il paraît ainsi que ces deux médiums sont en rapport mutuel de telle façon que l'un est sous l'autre.

### LEÇON 18

566- Ensuite après avoir montré comment rechercher le *en raison de quoi*, le Philosophe soulève deux questions sur le *en raison de quoi* lui-même  
D'abord, la coexistence de la cause et du causé

567- D'abord, il propose la question. Au sujet de la cause et du causé, on peut se demander si lorsque l'un d'eux est présent, l'autre l'est aussi. Cette question n'est pas à comprendre quant à la simultanéité de temps, mais quant à la simultanéité de consécution, comme si posé l'un, l'autre suit ou en même temps ou selon l'avant et l'après. Et il pose deux exemples :

1° Premier exemple : la cause précède le causé dans le temps. Avoir de grandes feuilles est la cause que tombent les feuilles d'un arbre, mais avoir de grandes feuilles et avoir des feuilles qui tombent ne sont pas simultanés.

2° La cause et le causé sont simultanés comme l'interposition de la terre en même temps que la disparition de la lune

La question est donc de savoir si à l'un d'eux suit l'autre

568- Ensuite, il objecte à la question posée que la cause et le causé sont toujours ensemble selon la consécution. Et il pose deux raisons à cela  
D'abord, par la notion de cause et de causé. Tout causé doit avoir une cause. D'où, si posé ce causé, il n'est pas posé simultanément que sa cause est, il suit qu'il a une autre cause. Et cela parce qu'il est nécessaire que le causé soit simultanément avec une cause. De même que de ce que la terre s'interpose, il est nécessaire que la lune fasse défaut, et de ce qu'un arbre a des feuilles larges il suit que ses feuilles sont caduques. Si donc on ne donne pas une autre cause, il suit que ce causé soit simultanément avec cette cause.

569- Ensuite, parce que cause et causé se démontrent mutuellement l'un par l'autre

570- D'abord, il pose la raison : il est manifeste que la cause et le causé se suivent simultanément s'il est vrai qu'ils se démontrent mutuellement l'un avec l'autre, car la conclusion suit nécessairement le médium de la démonstration. Qu'ils se démontrent mutuellement se prouve dans l'exemple précédent. Soit A le majeur perdre ses feuilles, B le médium avoir des feuilles larges, C le mineur la vigne. Ainsi, en B est A car tout ce qui a des feuilles larges perd ses feuilles, et en C est B car toute vigne a des feuilles larges ; et ainsi, on conclut que A est en C, c'est-à-dire que toute vigne perd ses feuilles.

Dans tout ce processus, la cause est reçue pour médium et le causé est ainsi démontré par la cause. Il arrive à l'inverse de démontrer la cause par le causé, c'est-à-dire que la vigne a de larges feuilles par le fait qu'elle perd ses feuilles. Avoir des feuilles larges est reçu comme majeur D, perdre ses feuilles comme médium E, et vigne comme mineur Z. Ainsi, E est en Z car toute vigne perd ses feuilles, D est en E car tout ce qui perd ses feuilles a des feuilles larges, et de cela on conclut que toute vigne a des feuilles larges, et est pris pour cause dans la conséquence : perdre ses feuilles.

- 571- Ensuite, il enlève une erreur qui pourrait suivre de ce qui a été dit, c'est-à-dire l'un des deux se démontre de l'autre par la même raison. Mais lui-même dit, pour exclure cela, que s'il ne se peut que quelques deux soient mutuellement causes dans le même genre (de ce que la cause est antérieure à ce dont elle est cause et il n'arrive pas que le même soit antérieur et postérieur selon le même mode), comme la cause de la défaillance de la lune est l'interposition de la terre, il n'est pas possible que la défaillance de la lune soit la cause de l'interposition de la terre. Si donc la démonstration qui est par la cause est la démonstration *en raison de quoi*, celle qui n'est pas par la cause est celle *du fait que*, comme acquis au premier livre. Il suit que celui qui démontre par la défaillance de la lune que la terre s'interpose, connaît le fait, mais non la raison.
- 572- Ensuite, il prouve certains présupposés, c'est-à-dire que l'interposition de la terre est la cause de la défaillance, et non l'inverse. Il est manifeste que la défaillance de la lune n'est pas cause de ce que la terre s'interpose mais c'est l'inverse, car dans la notion d'éclipse est posé que la terre soit au milieu ; or comme l'identité et le *en raison de quoi* sont identiques, il est manifeste que la défaillance de la lune est connue par l'interposition de la terre, comme par un médium *en raison de quoi*, et non l'inverse.
- 573- Ensuite, il résout la question en montrant en quoi est vrai que la cause et le causé se suivent toujours, et en quoi non  
D'abord il montre en quoi cela n'est pas vrai. Il arrive qu'un commun a plusieurs causes selon qu'il convient en diverses, comme être répréhensible convient à l'audacieux en raison de l'excès et au timide en raison du manque. Soit un quelconque un, prédiqué de plusieurs premièrement et immédiatement, on prédique A de B premièrement et de même de C comme être répréhensible de la surabondance et du manque. Ces deux, soit C et B sont prédiqués de D et de E en tant que la surabondance convient à l'audace et le manque à la timidité. A sera également prédiqué de D et de E, car aussi bien l'audacieux que le timide sont répréhensibles. La cause qu'A soit en D est B lui-même et l'audacieux est répréhensible en raison de la surabondance. Qu'A soit en E, la cause en est C, car le timide est répréhensible en raison du défaut. Il est donc clair que lorsque la cause est, il est nécessaire que la chose soit, car qu'A soit surabondance ou manque, il est nécessaire que quelque chose soit répréhensible. Mais si la chose existe, il est nécessaire qu'une des causes soit mais pas nécessairement n'importe quelle des causes. Comme posé que quelque chose soit répréhensible, il n'est pas nécessaire que ce soit par surabondance, mais il est nécessaire que ce soit par surabondance ou par défaut.
- 574- Ensuite, en quoi c'est vrai qu'il est nécessaire que cause et causé se suivent simultanément. Si quelque chose est cherché dans l'universel, et que soient reçus dans l'universel autant la cause que ce dont on cherche la cause, alors il faut que toujours à une cause suive l'effet et à l'effet suive la cause. Comme ce qu'est perdre ses feuilles ne convient pas premièrement à plusieurs, comme dans le précédent exemple, mais premièrement à un seul commun déterminé, bien que ce commun possède de multiples espèces, auxquelles convient universellement de perdre ses feuilles, comme si nous recevions soit les plantes, soit telles plantes, c'est-à-dire ayant des feuilles larges. D'où, en tout ceci, il faut recevoir un médium égal, de sorte que soit convertible la cause et ce dont elle est la cause, comme si nous cherchons pourquoi les arbres perdent leurs feuilles, si on reçoit que la cause de cela est en raison de ce que l'humide est condensé et qu'il est ainsi aisément asséchable, il suivrait que si le causé est alors la cause est : si l'arbre perd ses feuilles, il est nécessaire qu'il y ait eu condensation de l'humidité. Et à l'inverse, il faut que, posée la cause dans tel sujet, soit posé l'effet : s'il y a condensation de l'humidité, non pas en toutes choses mais dans l'arbre, il s'ensuit qu'il perd ses feuilles.

## LEÇON 19

- 575- Ensuite après avoir résolu la question de savoir si l'existence de la cause suit l'existence de l'effet et réciproquement, le philosophe cherche si à l'unité de la cause suit l'unité de l'effet et réciproquement
- D'abord, il montre comment à l'unité de l'effet suit l'unité de la cause
- D'abord, il propose la question : arrive-t-il que d'un même effet, la cause ne soit pas la même en tout, mais autrement et autrement ou non ? On voit que la solution des questions précédentes suppose qu'un unique effet dans diverses choses peut provenir de causes diverses.
- 576- Ensuite, il résout la question en distinguant. Quelque chose peut être assigné pour cause de quelque effet de trois façons :
- 1° en recevant la cause par soi et ainsi en concluant l'effet de façon démonstrative
  - 2° en recevant quelque signe
  - 3° en recevant quelque accident
- Si nous recevons pour cause ce qui est par soi médium de la démonstration, il ne peut y avoir qu'une cause d'un effet unique en tous. Et il le prouve, car le médium par soi dans la démonstration est la raison ultime, c'est-à-dire la définition du grand terme, laquelle, si elle a besoin d'être démontrée du sujet, est démontrée par la définition du sujet, comme on l'a acquis. Il est manifeste que d'une chose il y a une définition une. D'où il faut que d'un effet unique ne soit reçue qu'une seule cause qui est le médium de la démonstration. Si pourtant ce qui est par soi médium de la démonstration n'est pas reçu comme une cause inférente, mais qu'est reçu pour médium, un certain signe ou quelque accident, alors, il arrive qu'un effet unique soit reçu comme par plusieurs causes dans diverses choses, comme dans l'exemple ci-dessus. La cause par soi que quelque chose soit répréhensible est d'être en dehors de la droite raison. Mais que quelque chose soit surabondant ou manquant est le signe que c'est hors de la droite raison
- 577- Ensuite, il manifeste la solution en montrant que les membres de la division sont possibles. Il arrive que ce qui est cause et ce dont elle est cause soient considérés comme accidents, comme le musicien est cause par accident de la maison, dont la cause par soi est le constructeur, qui est par accident refuge de brigands s'il arrive que cela advienne à la maison. En fait, ces problèmes paraissent être par accident. Mais si la cause et le causé ne sont pas reçus par accident, il faut que le médium reçu pour cause se comporte comme l'effet dont on cherche la démonstration, comme si certaines choses étant équivoques, le médium commun qui est reçu sera aussi équivoque. Mais si ce n'est pas équivoque, mais convient comme dans un genre, le médium sera commun selon le genre, comme le mutuellement analogue, c'est à dire le proportionnel commutatif, se trouve univoquement en plusieurs, comme dans les nombres et les lignes, où nous avons d'une certaine façon une cause autre et d'une certaine façon une cause même. Autre selon l'espèce, car autre le nombre et autre la ligne, mais même selon le genre car aussi bien la ligne que le nombre conviennent en ce qu'ils ont telle augmentation d'où est démontrée en eux la proportion commutée. Autre exemple dans l'équivoque : pour ce qui est être semblable, autre est la cause dans les couleurs et dans les figures, car cela est dit équivoquement dans chacun des deux. Dans la figure être semblable n'est rien d'autre que le fait que les côtés ont une analogie, c'est-à-dire qu'ils sont mutuellement proportionnels et que les angles sont égaux, mais dans les couleurs, être semblable est ce qui fait la même immutation dans le sens ou quelque chose de ce type. Troisièmement, à propos de ce qui convient selon l'analogie, il faut qu'il y ait un médium unique selon l'analogie comme il a été dit qu'autant l'arc en ciel que l'écho est une répercussion
- 578- Ensuite, il manifeste de cela la consécuitivité de la cause et de l'effet et comment les causes se suivent mutuellement
- D'abord, il montre quelle est la consécution de la cause et de l'effet. On trouve un mode de consécution entre la cause et le causé et le sujet en qui inhère ce causé tel que si on reçoit quelque particulier selon son unité, ce dont on cherche la cause sera en plus que la cause ou le sujet, comme d'avoir les angles extrinsèques égaux à quatre droits convient au triangle pour la même raison, car trois des angles qui lui sont extrinsèques associés aux trois qui lui sont intrinsèques équivalent à six droits. Et comme trois intrinsèques sont égaux à deux droits, il suit que les trois extrinsèques sont égaux à quatre droits. De

même, le rectangle a quatre angles égaux à quatre droit, mais pour un autre raison : ses angles intrinsèques et extrinsèques sont égaux à huit droits ; or les angles intrinsèques sont égaux à quatre droits ; donc les angles extrinsèques sont égaux à quatre droits. Ainsi, avoir les angles extérieurs égaux à quatre droits est en plus que dans le triangle ou le rectangle. Mais si on les prend ensemble, ils se comportent de façon égale. Chaque fois que les figurent communiquent en ce qu'elles ont les angles extérieurs égaux à quatre droits, il faut qu'elles communiquent ensemble dans le médium qui est la cause de l'égalité à quatre angles droits. Et cela se prouve comme précédemment, parce que le médium est la définition du grand extrême. De là vient que toute science se fait par définition. Il prouve par un exemple dans les choses naturelles : ce qu'est perdre ses feuilles suit à la vigne et la dépasse car cela est en plus et cela suit aussi au figuier et le dépasse. Mais cela ne dépasse pas tous ceux à qui cela convient mais cela leur est comme égal. Si donc quelqu'un veut recevoir ce qui est premier médium envers tout, ce sera la définition de ce qu'est perdre ses feuilles, laquelle définition sera le médium premier pour les autres du fait que toutes sont telles. Et de plus, on reçoit d'elle un autre médium à savoir que la sève se solidifie par dessiccation ou autre chose de ce type. D'où, si on cherche ce qu'est perdre ses feuilles, on dira que ce n'est rien d'autre que de solidifier la sève séminale à la jointure entre la feuille et la branche.

579- Ensuite, il ordonne le mode susdit de consécution en figure de syllogisme. Si on cherche la consécution de la cause et du causé on peut assigner ainsi selon les figures de syllogisme. Soit A en tout B, B dans chacun de ce qui est D, mais en plus que D. Ainsi, B sera universellement dans ce qui est contenu sous D, selon qu'on dit appartenir universellement, ce qui n'est pas convertible. Mais le premier universel est celui à qui chacun des contenus sous lui n'est pas convertible. Mais tous pris ensemble sont convertibles avec le premier universel et dépassent chacun de ceux contenus sous lui. Ainsi, qu'A soit dans ceux qui sont contenus sous D, la cause en est B. Il faut donc que A s'étende dans plus que B. Si ce n'était pas le cas, et qu'ils soient égaux, pourquoi B serait plus cause dans l'inférence qu'A est en D et non l'inverse ? De la convertibilité mutuelle peut être conclu les deux. Posons maintenant que A de prédique de tous ceux en quoi est E sans que ce soit convertible. Il faut dire que tous ceux qui sont contenus sous E, sont quelque un, divers de ce qu'est B. Si E n'était pas autre que B, comment serait-il vrai de dire que A inhère en tout B et non l'inverse, puisque A n'est qu'en E et en B ? D'où, si E et B ne sont pas autres, A, ne serait pas en plus que E. Supposons donc que A soit en plus que D et E. Pourquoi on ne pourrait trouver quelque cause *en raison de quoi* il inhère en tout ce qui est en D ? Et cette cause est B. Mais il faut encore se demander si tous ceux qui sont contenus sous E, ont une cause unique et soit C une telle cause. Ainsi, il conclut qu'il arrive que le même ait plusieurs causes mais non dans la même chose selon l'espèce, comme de ce qui est A, la cause est et B et C. Mais B est cause qu'A inhère dans ce qui est contenu sous D, et C cause qu'A inhère dans le contenu sous E. Il pose un exemple dans les choses naturelles : soit A ce qu'est la longue vie, D les quadrupèdes et B ne pas avoir de bile superflue qui est la cause de la longue vie des quadrupèdes. Les volatiles sont comme E, être sec ou quelque chose de ce type qui est dans eux la cause de la longue vie est comme C.

580- Ensuite, il soulève un doute de ce qui a été dit. On ne parvient pas dès le début en quelque atome indivisible dans lequel nous trouvons ce pourquoi nous sommes en recherche. Mais nous trouvons tout de suite des multiples et indivisibles dans lesquels on trouve cet un, et ce n'est pas un médium, par quoi on démontre de tous ce un, et les causes sont plusieurs. Il y a donc doute si de ces plusieurs médiums il faut recevoir quelque cause. Faut-il la recevoir du côté de l'universel premier, comme du côté de A, ou bien du côté des singuliers, c'est-à-dire de ceux qui sont moins communs, comme on a pris précédemment E et D ou les quadrupèdes et les oiseaux ? Il répond qu'il faut toujours recevoir les médias qui sont les plus proches du sujet dans lequel on cherche la cause de ce causé commun. Il faut donc procéder jusqu'à parvenir à ce qui est immédiatement commun au causé. Il donne cette raison car ce qui est du côté de ce qui est contenu sous quelque commun est cause que ce soit sous ce commun. Ainsi, si D est sous B et si C est cause de D que B inhère en lui. De là suit ensuite que C soit cause que A inhère en D et que A inhère en C, B en est la cause. B lui-même inhère en A par lui-même et immédiatement.

581- Ensuite, il conclut ce qui a été dit dans la totalité de la doctrine des Analytiques et il dit qu'est manifeste des 1ers comme des 2ds ce que sont le syllogisme et la démonstration et comment ils se produisent, et de même comment se produit la science démonstrative en nous, ce qui revient au même, car la démonstration est un syllogisme faisant savoir, comme on l'a dit.

# **Commentaire des Seconds Analytiques**

Livre II, leçon 20

## LEÇON 20

- 582- Après avoir montré comment est connu ce qui est principe de démonstration, comme médium, à savoir le *ce que c'est* et le *en raison de quoi*, il montre comment sont connus les premiers principes communs de démonstrations.
- 583- D'abord il dit de quoi il s'agit  
Ensuite il poursuit son propos  
D'abord, il soulève un doute  
D'abord, il donne les présupposés qui justifient cette recherche
- 584- Ensuite, il soulève trois questions au sujet de la connaissance des premiers principes
- 585- Ensuite, il objecte à la question ultime à quoi les autres sont ordonnées  
D'abord, il objecte à une partie
- 586- Ensuite il objecte a contrario
- 587- Ensuite, il conclut des deux raisons susdites
- 588- Ensuite il le résout les questions susdites  
D'abord, il résout la dernière  
D'abord, il résout le doute  
D'abord, il faut que préexiste en nous quelque connaissance
- 589- Ensuite, il montre quelle est cette connaissance préexistante des principes
- 592- Ensuite, il montre comment de ce principe préexistant de connaissance, se fait en nous la connaissance des premiers principes
- 594- Ensuite il manifeste ce qui est dit dans la précédente solution, selon laquelle de l'expérience du singulier s'engendre l'universel
- 596- Ensuite, il résout les deux premières questions, à savoir s'il y a science des premiers principes ou un acquis autre

## LEÇON 20

582- Après avoir montré comment est connu ce qui est principe de démonstration, comme médium, à savoir le *ce que c'est* et le *en raison de quoi*, il montre comment sont connus les premiers principes communs de démonstrations.

D'abord il dit de quoi il s'agit. De ce qui suit, il sera manifeste à propos des principes indémonstrables comment leur connaissance se fait en nous, et par quel acquis ils sont connus. Cet ordre est énoncé afin qu'antérieurement, nous posions des doutes.

583- Ensuite il poursuit son propos

D'abord, il soulève un doute

D'abord, il donne les présupposés qui justifient cette recherche. Quelque chose, a-t-on dit, ne peut être connu par démonstration que si sont préconnus les premiers principes immédiats. Aussi pour la science qui concerne la démonstration, il est utile de savoir comment sont connus les premiers principes.

584- Ensuite, il soulève trois questions au sujet de la connaissance des premiers principes

1° Est-ce une même connaissance de tous les principes immédiats ou non ?

2° Y a-t-il science de tous les principes immédiats ou d'aucuns, ou y a-t-il science de certains et un autre genre de connaissance des autres ?

3° L'acquis de ces principes vient-il en nous alors qu'ils n'y étaient pas d'abord, ou bien les avions-nous toujours eu, quoique cachés ?

585- Ensuite, il objecte à la question ultime à quoi les autres sont ordonnées

D'abord, il objecte à une partie. On ne peut dire que nous avons l'acquis de ces principes qui nous demeuraient cachés. Il est manifeste que ceux qui ont connaissance des principes, ont une connaissance plus certaine que la connaissance qui est par démonstration. Mais la connaissance par démonstration ne peut être possédée de façon cachée à son possesseur. On a dit au début de ce livre que celui qui a la science sait qu'il est impossible que cela se comporte autrement. D'autant moins donc celui qui a la connaissance des principes immédiats ne peut l'avoir cachée à lui-même. C'est pourtant l'inconvénient qui s'en suivrait si un tel acquis inhérait en lui et demeurerait caché.

586- Ensuite il objecte a contrario. Si quelqu'un dit qu'on découvre à neuf l'acquis des principes alors qu'on ne l'avait pas auparavant, il reste une question ultérieure : comment alors peut-on découvrir ces principes et les apprendre et sans connaissance préexistante ? Il est impossible d'apprendre quelque chose sans connaissance préexistante, comme nous l'avons dit plus haut, à propos de la démonstration. Nous ne pouvons donc apprendre les principes immédiats à partir d'une connaissance préexistante, car la connaissance préexistante est plus certaine car elle est cause de la certitude de ce dont nous prenons connaissance par elle. Mais aucune connaissance n'est plus certaine que la connaissance de ces principes. D'où il semble que nous ne pouvons pas les connaître puisque auparavant nous ne connaissions pas.

587- Ensuite, il conclut des deux raisons susdites qu'il n'est possible ni d'avoir toujours connaissance de ces principes qui nous demeureraient cachés, ni qu'une telle connaissance soit engendrée à neuf en nous à partir d'une totale ignorance antérieure ni sans posséder quelque autre acquis.

588- Ensuite il le résout les questions susdites

D'abord, il résout la dernière

D'abord, il résout le doute

D'abord, il faut que préexiste en nous quelque connaissance et qu'au départ il y ait en nous quelque puissance de connaissance qui préexiste à la connaissance des principes, non pas telle qu'elle soit plus puissante quant à la certitude pour la connaissance des principes. D'où ce n'est pas selon le

même mode que se fait en nous la connaissance des principes à partir d'une connaissance préexistante, comme ce qui arrive dans ce qui est connu par la démonstration.

- 589- Ensuite, il montre quelle est cette connaissance préexistante des principes. Il pose trois degrés chez les animaux  
1° degré : ce qui est commun à tous les animaux qui tous ont une certaine puissance connaturelle à juger des sensibles, qui est appelée le sens qui n'est pas acquis à neuf, mais suit cette nature même.
- 590- 2° degré : Comme le sens est dans tous les animaux, dans certains, il demeure quelque impression sensible, la chose sensible ayant disparu, comme il arrive dans tous les animaux parfaits. Cependant, cela n'arrive pas chez des animaux imparfaits comme ceux qui ne se déplacent pas. Et même il arrive que chez certains animaux il demeure une impression quant à des sensibles qui sont plus véhéments et pas quant à ceux qui sont plus faibles. Dans tout animal où aucune impression de sensible ne demeure, il n'y a de connaissance qu'au moment où il sent. Et de même, dans les animaux nés pour que demeure une telle impression, si à propos de quelque sensible, elle ne demeure pas, ils ne peuvent avoir de connaissance que lorsque ils sentent. Mais les animaux dans lesquels inhère ce type de rémanence des impressions, il arrive alors qu'ils aient quelque connaissance dans l'âme en plus du sens et ce sont ceux qui ont de la mémoire.
- 591- 3° degré : nombreux sont les animaux qui ont de la mémoire, mais il y a en eux une différence ultérieure. En certains se fait un raisonnement au sujet de ce qui demeure en mémoire, comme chez les hommes, en d'autre non, comme les brutes.
- 592- Ensuite, il montre comment de ce principe préexistant de connaissance, se fait en nous la connaissance des premiers principes. Il conclut de ce qui précède que du sens se fait la mémoire dans ces animaux où demeure l'impression sensible. Et de la mémoire très souvent répétée sur une même chose, dans divers cas singuliers, se fait l'expérience car l'expérience n'est rien d'autre que recevoir quelque chose de beaucoup de souvenirs retenus. Mais l'expérience demande un raisonnement sur des particuliers par quoi on est porté de l'un à l'autre ce qui est le propre de la raison. Ainsi, quand on a retenu que telle herbe a souvent soigné de la fièvre, on dit expérimenté que telle chose soigne de la fièvre. Mais la raison ne s'arrête pas dans l'expérience du particulier, mais de nombreux particuliers, dans lesquels elle est expérimentée, elle acquiert quelque un solidement installé dans l'âme, et elle considère celui-ci sans la considération de quelque singulier, et ce commun, elle le reçoit pour principe d'art et de science. Le médecin qui chaque fois voit que cette herbe soigne Socrate enfiévré, et Platon et beaucoup d'autres, est expérimenté. Mais quand sa considération s'élève au fait que telle espèce d'herbe soigne de la fièvre dans l'absolu, il le reçoit comme une règle de l'art de la médecine. D'où, comme de la mémoire se fait l'expérience, de même, de l'expérience, ou après d'un universel reposant dans l'âme (qui est reçu comme s'il en était en tous comme c'est expérimenté en certains ; un tel universel est dit reposant dans l'âme en tant qu'il est considéré en dehors des singuliers en qui sont le mouvement ; il est dit en outre être un en dehors des multiples, non selon l'être, mais selon la considération de l'intelligence qui considère une nature quelconque, comme l'homme sans se tourner vers Socrate ou Platon. Qui, bien que selon la considération de l'intelligence il soit un en dehors des multiples, cependant selon l'être, est dans tous les singuliers un et même, non selon le nombre, comme si c'était la même humanité en nombre en tous les hommes, mais selon la notion d'espèce. De même que ce blanc est semblable à ce blanc en blancheur, non d'une blancheur existant une en nombre dans chacun, de même, Socrate est semblable à Platon en humanité, non comme une humanité une en nombre en chacun d'eux), de l'expérimentation, et d'un tel universel reçu par expérimentation, est dans l'âme ce qui est le principe de l'art et de la science. Et il distingue entre l'art et la science ; cf. VI Eth où il est dit que l'art est la raison droite de production. Et c'est pourquoi il dit ici que si de l'expérience est reçu quelque universel à propos de la génération, c'est-à-dire à propos de production comme au sujet des soins ou de l'agriculture, cela appartient à l'art. La science, comme dit au même endroit, porte sur le nécessaire, et si l'universel est considéré à propos de ce qui est toujours selon même mode, cela appartient à la science comme au sujet des nombres ou des figures. Et ce mode en question est compétent dans les principes de toutes les sciences et les arts. D'où il conclut que l'acquis des principes ni ne préexiste en nous, comme

déterminé et achevé, ni n'apparaît à neuf à partir de d'acquis plus connus préexistants, comme est engendré en nous l'acquis de science à partir de la préconnaissance des principes. Mais l'acquis des premiers principes s'engendre en nous par le sens préexistant. Et il pose un exemple dans les guerres où l'armée vaincue et en fuite se ressaisit. Comme un d'eux demeure immobile et cesse de fuir, un autre s'adjoint à lui, puis un autre, jusqu'à ce que se rassemble ce qu'il faut pour former le principe du combat. Ainsi, du sens et de la mémoire d'un particulier, puis d'un autre et d'un autre encore, on parvient parfois à ce qui est principe d'art et de science.

- 593- Mais on pourrait croire que seul le sens ou la mémoire du singulier suffit pour causer une connaissance intellectuelle des principes, comme certains anciens l'ont posé car ils ne discernaient pas entre sens et intellect. Mais pour exclure cela, le philosophe a ajouté qu'il faut présupposer, en même temps que le sens, une telle nature d'âme qu'elle peut souffrir cela, c'est-à-dire être susceptible de connaissance universelle, ce qui se fait par l'intellect possible, et qu'en outre, elle puisse agir cela selon l'intellect agent qui rend intelligible en acte par abstraction de l'universel du singulier.
- 594- Ensuite il manifeste ce qui est dit dans la précédente solution, selon laquelle de l'expérience du singulier s'engendre l'universel. Ce qui a été dit ne montre pas clairement comment de l'expérience du singulier s'engendre l'universel dans l'âme. Aussi faut-il ajouter pour être plus clair : si on reçoit beaucoup de singuliers qui sont indifférenciés quant à quelque un existant en eux, ce un selon lequel ils ne diffèrent pas, reçu dans l'âme, est le premier universel, quel qu'il soit, qu'il appartienne à l'essence du singulier ou non. Parce que nous trouvons que Socrate, Platon et bien d'autres sont indifférents quant à la blancheur, nous recevons cet un, c'est-à-dire la blancheur comme un universel qui est un accident. Et de même, comme nous trouvons que Socrate, Platon et d'autres sont indifférents quant à la rationalité, cet un dans lequel ils ne diffèrent pas, à savoir rationnel, nous le recevons comme un universel qui est une différence.
- 595- Il montre ensuite comment s'acquiert cet un. Il est manifeste que le singulier est senti en propre et par soi, mais le sens porte d'une certaine manière sur l'universel lui-même. On connaît Calias non seulement en tant que Calias, mais aussi en tant qu'il est cet homme, et de même Socrate, en tant que cet homme. De là, par une telle acception du sens préexistante, l'âme intellectuelle peut considérer l'homme en chacun d'eux. S'il advenait que le sens n'appréhende que ce qui est la particularité, et qu'il n'appréhendait en aucune façon avec cela une nature universelle dans le particulier, il ne serait pas possible que de l'appréhension du sens soit causée en nous la connaissance de l'universel. Il montre la même chose à partir du processus qui va de l'espèce au genre. Dans l'homme et dans le cheval, l'âme arrête sa considération lorsqu'elle parvient à quelque impartageable en eux qui est l'universel, comme si nous considérions tel animal puis tel autre, comme un homme et un cheval, jusqu'à ce que nous parvenions à l'animal commun qui est le genre et nous faisons de même jusqu'à ce que nous parvenions à un genre plus élevé. Parce que nous recevons la connaissance des universels à partir des singuliers, il conclut qu'il est manifeste qu'il est nécessaire de connaître les premiers principes par induction. Ainsi, par voie d'induction, le sens fait universel à l'intérieur de l'âme en tant qu'elle considère tous les singuliers.
- 596- Ensuite, il résout les deux premières questions, à savoir s'il y a science des premiers principes ou un acquis autre. On a vu que la connaissance des principes appartient à l'intellect dont le propre est de connaître l'universel : en effet, l'universel est dit être le principe de la science. A propos de l'intellect, il y a deux genres d'acquis se comportant d'une certaine façon au vrai. Certains sont toujours vrais, d'autres sont parfois faux, comme il paraît de l'opinion ou du raisonnement qui peut être vrai ou faux. Il y a même des acquis erronés se comportant vis à vis du faux. Parce que les principes sont les plus vrais, il est manifeste qu'ils n'appartiennent pas à l'acquis qui est toujours faux, ni à l'acquis qui contient parfois de l'erreur, mais seulement à l'acquis qui est toujours vrai. Ces acquis sont la science et l'intellect. L'Éthique (VI) ajoute un troisième : la sagesse, mais comme la sagesse comprend en elle la science et l'intellect (elle est une certaine science et la tête des sciences), il l'omet ici. Ceci posé, aucun genre de connaissance que l'intellect n'est plus certain que la science. Il est manifeste que les principes de la démonstration sont plus connus que les conclusions démontrées (Livre I). Mais il ne peut y avoir science de ces principes car toute science vient d'un raisonnement démonstratif, dont les principes sont ceux dont on parle. Parce que rien ne peut être plus vrai que la science et l'intellect (la sagesse étant sous entendue en eux), il suit que l'intellect est approprié aux principes. Il le prouve par une autre raison : la démonstration n'est pas principe nécessaire de démonstration, sinon il faudrait

démontrer à l'infini, ce qui a été réfuté (Livre I). La démonstration cause la science, donc la science ne peut être principe de science, de sorte que les principes des sciences soient connus par science. Si nous n'avons aucun autre genre de connaissance que la science, qui soit toujours vrai, alors il reste que l'intellect sera principe de science, car par l'intellect, on connaît les principes des sciences, de sorte que cet intellect qui est principe de science est connaisseur de principes d'où procède la science. Cette science est tout ce qui se comporte semblablement envers toutes choses, c'est-à-dire à toute la matière dont il y a science, comme l'intellect au principe de la science.