



**HAL**  
open science

## La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes

Juliette Lemaire

### ► To cite this version:

Juliette Lemaire. La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes. Philosophie. Université Paris 10 Nanterre, 2005. Français. <NNT : >. <tel-02076570>

**HAL Id: tel-02076570**

**<https://shs.hal.science/tel-02076570v1>**

Submitted on 22 Mar 2019

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

UNIVERSITE PARIS X – NANTERRE  
U.F.R. Littérature, Langages et Philosophie

Thèse de Doctorat en vue de l'obtention du grade de  
Docteur de l'Université Paris X-Nanterre en Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

JULIETTE LEMAIRE

le 7 décembre 2005

LA CONTRADICTION CHEZ ARISTOTE  
ANALYSE ET PROBLEMES

Direction : Mr le Professeur FRANCIS WOLFF

Jury : Mr Jonathan Barnes, Président  
Mr Jean-François Balaudé  
Mme Barbara Cassin  
Mr Michel Crubellier

## *Remerciements*

*En premier lieu, je tiens à exprimer ma gratitude envers mon directeur de thèse, Francis Wolff, sans qui toute cette recherche n'aurait pas été possible, tant du point de vue théorique que pratique. Depuis cinq ans, nos nombreux entretiens m'ont permis d'affiner ma lecture d'Aristote, de la défense du principe de non-contradiction lors de mon DEA à la contradiction chez Aristote pour ma thèse. Ses nombreuses remarques et critiques ont toujours été d'un grand secours, outre le fait qu'il fut un des premiers, sinon le premier, à m'enseigner la philosophie d'Aristote.*

*Je suis aussi très honorée de soutenir ma thèse devant ce jury, composé de Barbara Cassin, Jean-François Balaudé, Jonathan Barnes et Michel Crubellier. Je remercie vivement chacun d'avoir accepté de se pencher sur mon travail, et de me donner ainsi la chance de soutenir ma thèse face aux spécialistes les plus éminents de la philosophie antique.*

*Je suis également très reconnaissante envers tous les membres du Centre Léon Robin qui ont bien voulu m'accueillir dans leur séminaire, et en particulier lors des séances de lecture du De Interpretatione qui m'ont permis de mettre le doigt sur plusieurs points épineux de la conception aristotélicienne de la contradiction.*

*Je remercie mes lecteurs, notamment Jonathan Barnes, Jena-Baptiste Gourinat et enfin Patrick Hochart à qui je veux dire encore aujourd'hui à quel point il a été déterminant dans ma formation philosophique. Je suis aussi reconnaissante envers Maddalena Bonelli qui a toujours su répondre à mes doutes concernant cette recherche.*

*Enfin, je remercie mes proches, qui, durant toutes ces années de travail, n'ont cessé de me soutenir et m'encourager, en particulier mes parents, mon frère, ma sœur et mes amies. Et Nicolas toujours.*



## Introduction

S'interroger sur la contradiction peut apparaître aujourd'hui comme un faux problème. Contredire signifie s'opposer à quelqu'un dans le discours, et plus précisément opposer une proposition à une autre. Telle est rigoureusement la contradiction : l'opposition d'une négation à une affirmation. Pourtant, la contradiction a bien été une question pour la philosophie grecque classique, *i.e.* au Ve et IVe siècles avant J.C.. Un certain nombre de textes<sup>1</sup> témoigne ainsi de problèmes liés à la contradiction. Alors que la contradiction comme pratique semble répandue, aussi bien dans l'ἔλεγχος socratique telle qu'on la rencontre dans les dialogues de jeunesse de Platon que dans la technique antilogique des sophistes et des éristiques, la contradiction ne semble pas aisée à conceptualiser.

Platon, dans le dialogue *Euthydème*, présente deux paradoxes : il est impossible de dire faux<sup>2</sup> et il est impossible de contredire<sup>3</sup>. Ces paradoxes s'appuient entre autres<sup>4</sup> sur une équation d'origine parménidienne<sup>5</sup>. Selon cette équation, dire, c'est toujours dire quelque chose, et dire quelque chose, c'est dire ce qui est. Dire ce qui est, c'est dire vrai. Donc il est impossible de dire faux<sup>6</sup>. L'impossibilité du discours faux a pour conséquence l'impossibilité de la contradiction<sup>7</sup>. Lorsque deux personnes parlent, soit elles parlent de la même chose, et disent la même chose, à savoir comme elle est, soit elles ne parlent pas de la même chose. Dans les deux cas<sup>8</sup>, elles ne se contredisent pas, οὐκ ἀντιλέγουσι - il n'y a pas de contradiction. Platon présente ces deux paradoxes dans *Euthydème*, mais ne les résout pas explicitement<sup>9</sup>. Dans le *Sophiste* cependant, Platon rend explicitement raison du discours

---

<sup>1</sup> Platon, *Euthydème*, 285d7-286b8 ; Aristote, *Métaphysique* Δ29, 1024b26-34 ; Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 434, 26-435, 16 , et *in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, 79, 7- 28 ; Proclus, *In Cratylum commentaria*, 37, 2-38-6.

<sup>2</sup> 283 e7-284c7.

<sup>3</sup> 285d7-286b8.

<sup>4</sup> Ces paradoxes ont d'autres présupposés, sur lesquels je reviendrai ultérieurement.

<sup>5</sup> Parménide affirmait l'identité entre être et penser. De cette identité découle un certain nombre de conséquences, dont l'impossibilité de l'être du non-être. Puisque être et penser sont la même chose, et que le non-être n'est pas, il est impossible de penser et dire le non-être. Seuls quelques fragments du poème de Parménide nous sont parvenus. Cf. par exemple Fragment 7 : « Car jamais ceci ne sera dompté : être des non-étants. Toi, écarte donc ta pensée de cette voie de recherche... » (trad. B. Cassin, *in* Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Seuil, Paris, 1998, p.85).

<sup>6</sup> Cf. *Euthydème*, 283 e9- 284a8.

<sup>7</sup> 286a1-3.

<sup>8</sup> Je reformule en une alternative ce que Dionysodore énonce sous forme de trois possibilités en 286a4-b7 (deux personnes parlent de la chose ; l'une parle de la chose, l'autre d'une autre ; aucune des deux ne parle de la chose).

<sup>9</sup> L'objectif de ce dialogue n'est pas de proposer des solutions, mais de faire réfléchir celui qui le lit. Le fait que Dionysodore affirme l'impossibilité de contredire en réfutant Ctésippe indique déjà que la contradiction est possible. Cf. ce que dit M. Burnyeat à propos de ce dialogue et le problème du faux,

faux, à partir de la définition du non-être comme autre et du λόγος comme combinaison de verbe et de nom<sup>10</sup>. En posant que le discours faux, λόγος ψεύδους, est bien discours sur quelque chose, et qui dit de ce quelque chose des choses qui ne sont pas, et non pas discours sur le non-être absolu, Platon pose les termes décisifs de la solution au problème du faux, et partant, de la contradiction. Mais Platon ne donne pas de définition explicite de la contradiction, pas plus qu'il ne résout explicitement le paradoxe selon lequel il est impossible de contredire. Cette solution, seul Aristote semble en mesure de la donner, étant donné sa conception du λόγος et des multiples sens de l'étant.

Aristote est le premier à définir la contradiction comme l'opposition d'une affirmation et d'une négation. L'affirmation dit quelque chose de quelque chose et la négation nie quelque chose de quelque chose. La distinction entre sujet et prédicat dans le λόγος permet de penser comment discours faux et contradiction sont possibles. La prédication implique que je peux dire d'un sujet S autre chose que S, à savoir P. Je peux dire S est P – Clinias est ignorant. Et par la négation, je peux dire quelque chose d'opposé à l'affirmation : S n'est pas P- Clinias n'est pas ignorant. Aristote montre ainsi que la possibilité de la contradiction suppose qu'il faut être d'accord sur quelque chose – ce dont on parle, le sujet du discours, S – et s'opposer sur ce qu'on en dit – le prédicat, P. Par son analyse du λόγος, Aristote rend raison de la contradiction : parler de la même chose, au sujet de la même chose, et pourtant en dire des choses différentes, c'est-à-dire opposées.

Comme l'a montré Francis Wolff,<sup>11</sup> cette analyse du λόγος peut être mise en rapport avec une thèse d'Aristote : l'étant se dit en plusieurs sens. Parce que l'étant par soi et l'étant par accident se distinguent, il est possible d'instruire Clinias sans le supprimer<sup>12</sup>. Parce que l'étant se dit selon les figures de la prédication, les catégories<sup>13</sup>, Socrate est le même, même si maintenant il est assis et que tout à l'heure il boira la cigüe. Aristote a donc toutes les armes théoriques nécessaires et suffisantes pour résoudre les paradoxes sophistiques basés sur l'équation parménidienne : dire quelque chose = dire ce qui est = dire la vérité. Pourquoi alors entreprendre une recherche sur la contradiction chez Aristote ?

---

comparé au *Sophiste* : ce n'est pas parce que Platon ne donne pas de solution dans *Euthydème* qu'il n'est pas en mesure d'y répondre, in « Plato On How Not To Speak Of What Is Not : *Euthydemus*, 283a-288a », in *Le style de la pensée, en hommage à Jacques Brunschwig*, textes réunis par M.Canto-Sperber et P.Pellegrin, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p.41.

<sup>10</sup> Cf. *Sophiste*, 259e4-264b10

<sup>11</sup> in « Les deux destins de l'ontologie », in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, Paris, 2000, pp.26-31.

<sup>12</sup> Un des premiers sophismes que Platon présente dans *Euthydème* pourrait se formuler ainsi (Dionysodore s'adresse à Socrate et Ctésippe) : « Vous voulez instruire Clinias. Clinias est ignorant. Instruire Clinias revient à supprimer Clinias. Donc vous voulez la mort de Clinias. » Cf. l'argumentation de Dionysodore en 283c3-d9.

<sup>13</sup> Cf. notamment *Métaphysique*, Δ, 7, 1017a23.

Dans l'histoire de la philosophie, Aristote est reconnu comme celui qui a le premier énoncé le principe de non-contradiction. « Il est impossible que la même chose appartienne et n'appartienne pas à la fois à la même chose et sous le même rapport<sup>14</sup> » dit Aristote dans la *Métaphysique*. Certes, on peut trouver une formulation proche de cet énoncé chez Platon, dans la *République*<sup>15</sup>. Mais la comparaison des textes de Platon et de ceux d'Aristote conduit à penser que seul Aristote a conceptualisé explicitement la contradiction. Aristote serait celui qui a formalisé la contradiction. On pourrait appliquer à la contradiction l'expression que Louis-André Dorion emploie à propos de la dialectique<sup>16</sup> : de même que l'on constate une « dépersonnalisation » de la dialectique », en comparant la pratique socratique de l'entretien dialectique à celle théorisée dans les *Topiques* par Aristote, de même l'on constate une « dépersonnalisation de la contradiction » chez Aristote. Ainsi, la contradiction n'est jamais définie par Aristote comme opposition entre deux personnes, ou opposition d'une personne avec elle-même, mais comme opposition de deux énoncés.

La définition de la contradiction, ἀντίφασις, chez Aristote est constante : l'opposition d'une affirmation et d'une négation. Cette définition implique une réciprocité : la définition de la contradiction comme paire de propositions contradictoires implique qu'à toute affirmation s'oppose une négation et réciproquement, qu'à toute négation s'oppose une affirmation. Ce sont des énoncés qui s'opposent et de façon réciproque. Or, ceci ne se rencontre pas chez Platon.

Platon ne traite pas directement de la contradiction, mais comparer le vocabulaire qu'il utilise pour signifier la contradiction avec celui utilisé par Aristote permet de mesurer l'écart entre les deux. Chez Platon, deux formes verbales sont souvent utilisées pour exprimer la contradiction : ἀντιλέγειν et ἐναντία λέγειν. L'examen des occurrences du verbe ἀντιλέγειν indique que Platon l'utilise de deux façons : de façon intransitive<sup>17</sup> et de façon transitive. L'emploi transitif se fait selon trois constructions : le verbe ἀντιλέγειν est

---

<sup>14</sup> *Métaphysique*, Γ3, 1005b19-20 – je traduis. Les traductions sont personnelles, sauf mention explicite.

<sup>15</sup> Cf. *République*, IV, 436b8-c1 : Δῆλον ὅτι ταῦτόν τ'ἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω. « Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose » (trad. G.Leroux, in Platon, *La république*, traduction et présentation par Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002, p.242).

<sup>16</sup> Cf. L.A. Dorion, « La « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », in *Archives de Philosophie*, oct.-déc. 1997, T.60, cahier 4, pp.597-613. Au-delà de l'expression forgée par L.A. Dorion, il s'agit évidemment d'étendre la thèse qu'il défend à propos de la « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote à la conception aristotélicienne de la contradiction.

<sup>17</sup> ὥστε ἄπερ πάσχοις ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν, οὔτε κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν οὔτε τυπτόμενον ἀντιτύπειν οὔτε ἄλλα τοιαῦτα πολλά : « ...de telle sorte que tu ne pourrais rendre les coups que tu as reçus, ni ayant été décrié, répondre/ parler contre, ni frappé, frapper en retour, ni rien de tel », *Criton*, 51a1.

construit soit avec le datif<sup>18</sup>, soit avec le datif et *περὶ* + génitif<sup>19</sup>, soit avec *πρὸς* + accusatif<sup>20</sup>, soit avec le génitif absolu<sup>21</sup>. La construction d'*ἀντιλέγειν* avec le datif est celle du verbe *λέγειν* avec le datif : parler à quelqu'un se dit *λέγειν* + datif. Parler *ἀντί* se distingue alors de *λέγειν*, parler tout court, en tant que mode de la parole. Parler, c'est parler à quelqu'un, et un des effets de la parole est l'opposition – *ἀντί* + *λέγειν*. Contredire quelqu'un, ce sera *ἀντιλέγειν* + datif, ou *ἀντιλέγειν* *πρὸς* + accusatif. Contredire présuppose que deux personnes se parlent et s'opposent par le discours. Le discours est le moyen de leur opposition. Le relevé de ces occurrences indique aussi que le verbe *ἀντιλέγειν* peut se contruire selon, si l'on peut dire, une double transitivité : contredire quelqu'un à propos d'un discours, de paroles, *περὶ* + génitif ou le génitif absolu. De même que parler, c'est parler de quelque chose, *λέγειν* *τι*, de même contredire, *ἀντιλέγειν*, c'est contredire au sujet de quelque chose, *περὶ* ou génitif. L'objet de l'*ἀντιλέγειν* serait à la fois l'interlocuteur et le discours ou le quelque chose sur lequel porte le discours de l'interlocuteur. Et lorsqu'*ἀντιλέγειν* est employé de façon intransitive, il signifie : parler contre, au sens de répondre. La phrase de Socrate dans *Criton*<sup>22</sup> pourrait s'entendre ainsi : attaqué par une calomnie, je répondrai, *ἀντιλέγω*, par une calomnie. Le verbe *ἀντιλέγειν* utilisé de façon intransitive signifie rendre des coups, se défendre par les mêmes moyens par lesquels j'ai été attaqué, *i.e.* des *λόγοι*, des discours, des paroles.

L'autre expression que Platon utilise est *ἐναντία λέγειν*. Il l'emploie à plusieurs reprises dans *Gorgias*<sup>23</sup> et dans *l'Apologie de Socrate*<sup>24</sup>. Cette expression qui peut se traduire par « contredire » ou « dire le contraire » est utilisée en deux sens : dire le contraire de ce que les autres disent ou pensent, et dire soi-même des choses contraires. Ce *λέγειν* a pour objet les contraires, c'est-à-dire un discours qui dit une opposition, soit adressée aux autres, soit en soi-même. Socrate, dans son entretien avec Calliclès dans *Gorgias*, précise

<sup>18</sup> *περὶ δὲ Ἀφροδίτης οὐκ ἄξιον Ἡσιόδῳ ἀντιλέγειν*, « au sujet d'Aphrodite, il convient de ne pas contredire Hésiode », *Cratyle*, 406c7.

<sup>19</sup> *Οὐκ ἔχω σοι περὶ τούτου ἀντιλέγειν, ὦ Σώκρατες* : « Je ne peux pas te contredire là-dessus, Socrate », *Ion*, 533c4.

<sup>20</sup> *Εἶεν· μανθάνω, ὦ Ἰππία, ὡς ἄρα χρὴ ἀντιλέγειν πρὸς τὸν ταῦτα ἐρωτῶντα τάδε* : « Soit ; si je comprends bien, voici ce qu'il faut dire contre celui qui nous pose ces questions... », *Hippias majeur*, 289a1-2.

<sup>21</sup> *Σκοπῶμεν, ὦ ἀγαθέ, κοινῇ, καὶ εἴ πη ἔχεις ἀντιλέγειν ἐμοῦ λέγοντος, ἀντίλεγε καὶ σοι πείσομαι· εἰ δὲ μή, παῦσαι ἤδη, ὦ μακάριε, πολλάκις μοι λέγων τὸν αὐτὸν* « Examinons-le ensemble, ami, et si tu peux d'une façon ou d'une autre me contredire, contredis et je t'écouterai ; sinon, cesse, ami, de me dire toujours la même chose. », *Criton*, 48d8-e1.

<sup>22</sup> En 51a1. Cf. *supra*, note 16.

<sup>23</sup> *Gorgias* 482b7-c3 : *καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἔνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.*, Socrate considère qu'il vaut mieux « ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de dire des contraires. » (trad. M.Canto très légèrement modifiée). Et 482c1, 482c3, 483a1, 487b4, d'autres occurrences de *ἐναντία λέγειν* que M.Canto traduit par « se contredire ».

<sup>24</sup> 27a2, 27a4.

ainsi qu'il préfère être d'accord avec lui-même plutôt qu'avec les autres : mieux vaut contredire les autres que se contredire. Cette affirmation de Socrate est en accord avec ce qu'il considère être une règle de l'entretien dialectique : on ne doit pas répondre παράδοξος<sup>25</sup>, contre sa pensée, sous prétexte que l'on n'ose pas répondre contre l'opinion de la foule. L'accord avec soi-même – sa pensée, son jugement, ses actes - est plus important que l'accord avec les opinions de la foule. Cet accord est une des exigences de l'ἔλεγχος socratique<sup>26</sup>.

Contredire, c'est donc parler contre quelqu'un (πρὸς ou datif de la personne), au sujet de quelque chose (περὶ), et dire des choses contraires soit au discours des autres, soit à soi-même et en soi-même. L'examen du vocabulaire platonicien pour signifier la contradiction montre plusieurs dimensions de la contradiction : il faut être deux pour contredire lorsqu'il s'agit de répondre ou parler contre, et lorsque je contredis quelqu'un, je lui oppose un discours. L'opposition du discours peut être déterminée comme discours qui énonce des contraires, soit à un autre discours, soit à son propre discours. Un des usages de ἐναντία λέγειν signifie donc se contredire soi-même. Or, l'autocontradiction est souvent le résultat de l'ἔλεγχος socratique. Lorsque Socrate interroge quelqu'un, il lui demande de ne rien dire de contraire à sa pensée. Pourtant, le résultat de l'ἔλεγχος est le constat d'une autocontradiction de son interlocuteur. Cette autocontradiction se traduit par la honte<sup>27</sup> qui découle de « la prise de conscience » de l'interlocuteur qu'en réalité, « il ne sait pas ce qu'il croyait savoir »<sup>28</sup>.

Platon utilise une autre expression en rapport avec la contradiction : l'ἀντιλογικὴ τέχνη<sup>29</sup>. Socrate pratique la réfutation afin de purifier l'âme de son interlocuteur<sup>30</sup>. Mais Platon entend distinguer cette pratique socratique de l'activité des sophistes, c'est-à-dire de

---

<sup>25</sup> Cf. *République*, I, 350 e3 : Socrate demande à Thrasymaque : « ne réponds pas contre ta pensée » (trad. G.Leroux, *La République*, op.cit., p.112),

<sup>26</sup> Cf. ce que L.A. Dorion dit à propos de la dimension personnelle de « l'elenchos socratique » qui consiste en une épreuve de la personne et a une visée morale (in « La « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », art.cit., pp.598-600).

<sup>27</sup> Conformément à l'origine sémantique du terme ἔλεγχος, l'ἔλεγχος socratique peut engendrer la honte. La « honte » est la première signification de τὸ ἔλεγχος (et non pas encore de ὁ ἔλεγχος), attestée chez Homère. Cf. L.A. Dorion, « La subversion de l'« elenchos » juridique dans l'Apologie de Socrate », in *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 88, août 1990, pp.311-344.

<sup>28</sup> À propos de la sixième définition du sophiste dans le *Sophiste* 230b1, L.A. Dorion écrit : « la honte [de celui qui est réfuté] n'est pas liée à la présence d'amis, mais découle uniquement de sa propre prise de conscience qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir », in « La « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », art.cit., p.602.

<sup>29</sup> Cf. par exemple *Sophiste*, 232 e3.

<sup>30</sup> Cf. T.M. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953 ; G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp.27-58, « Afterthoughts on the Socratic Elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp.71-74 ; et L.A. Dorion, « La subversion de l'« elenchos » juridique dans l'Apologie de Socrate », art.cit.

ceux qui sont capables de contredire n'importe qui à propos de n'importe quoi. Dans *Phèdre*<sup>31</sup>, l'antilogie, ou technique de la contradiction, ἀντιλογική<sup>32</sup>, est déterminée comme capacité à convaincre du pour comme du contre parce qu'elle rend les choses semblables : dans leur discours, la même chose pourra apparaître tour à tour juste et injuste. La technique des antilogiques consiste à marquer des ressemblances. Ainsi, ils rendent toutes choses semblables, il n'y a plus de distinction entre vrai et faux, bon et mauvais, juste et injuste.

Dans la *République*<sup>33</sup>, Socrate critique ce qu'il vient d'établir avec Glaucon à propos des natures mêmes et différentes<sup>34</sup>. Sa critique porte sur leur façon de s'interroger et de disputer. Ainsi, au lieu de déterminer d'abord de quelle nature autre et même il s'agit, Socrate et Glaucon se sont comportés en « disputeurs ». Au lieu de pratiquer la dialectique, ils ont joué sur les mots pour mettre à jour des contradictions. Socrate oppose donc la dialectique comme recherche de la vérité, à la dispute qui pratique la contradiction seulement par goût de la victoire, sans souci de la vérité.

La critique des sophistes se trouve également dans le *Sophiste*. Le sophiste y est défini comme « une sorte de contradicteur », ἀντιλογικόν εἶναι που, la technique de la contradiction, ἡ ἀντιλογική τέχνη, comme « une certaine capacité à contester toutes choses »<sup>35</sup>. Le sens d'ἀντιλογική est ici déterminé de façon péjorative. Les spécialistes de la contradiction sont capables de réfuter n'importe qui au sujet de n'importe quoi, mais leur pratique est différente de celle de Socrate. La technique des antilogiques n'a d'autre but que le plaisir d'argumenter, et de vaincre. Leur technique de la contradiction les conduit à se croire savants en toutes choses, mais leur motivation n'est en définitive que le goût de la victoire<sup>36</sup>. Ils ont l'air savant grâce à la contestation, mais en réalité ils ne savent rien, si ce n'est contredire. Le reproche principal est donc qu'ils se font passer pour savant grâce à leur technique de la contradiction. Autrement dit, cette technique de la contradiction n'est pas orientée vers la connaissance. Inversement, lorsque Socrate purifie les âmes par la pratique de ἔλεγχος, il les prépare en quelque façon à la connaissance de la vérité.

---

<sup>31</sup> Cf. *Phèdre*, 261c4-262b9.

<sup>32</sup> 261d10 : ἀντιλογική sous entendu τέχνη. N.Cordero, dans sa traduction du *Sophiste* (Flammarion, 1993) propose « technique de la contradiction ».

<sup>33</sup> Cf. *République* V, 454a2sq.

<sup>34</sup> Le contexte de la discussion concerne la division du travail entre homme et femme, et la question est alors de savoir si les femmes peuvent remplir les mêmes fonctions que les hommes au sein de la cité.

<sup>35</sup> En 232e2-4 : Καὶ πολλῶν γε, ὦ μακάριε, ἐτέρων. ἀτὰρ δὴ τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἄρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἰκανή τις δύναμις ἔοικ' εἶναι; . «Car en fin de compte, la technique de la contradiction n'est-elle pas essentiellement une certaine capacité à critiquer toutes choses ? » (trad. N.Cordero).

<sup>36</sup> 233b-c.

Ainsi, il y aurait deux pratiques de la contradiction : l'ἔλεγχος de Socrate, qui permet la purification de l'âme, comme l'ont montré les travaux de T.M. Robinson, G.Vlastos et L.A. Dorion ; cette pratique de la contradiction est négative<sup>37</sup> au sens où elle ne propose rien après la mise en contradiction de l'interlocuteur, qui signifie, pour schématiser, la destruction des opinions. Mais, bien que négative, l'ἔλεγχος socratique n'a pas un sens péjoratif. Elle n'a pas pour but la mise en contradiction pure et simple de l'interlocuteur, mais est une mise à l'épreuve qui se caractérise par une visée morale et « une dimension existentielle ». Selon L.A. Dorion, l'ἔλεγχος dans les premiers dialogues de Platon « conserve sa fonction de test qui permet de mettre en lumière la véritable nature d'une personne ; or, par « nature d'une personne », on entend surtout ce que cette personne est, fait et pense sur le plan éthique<sup>38</sup> ». La condition de l'ἔλεγχος socratique est de ne rien dire de contraire à sa pensée. Cette condition s'exprime dans la règle « réponds ce que tu penses ». Socrate n'interroge pas ses interlocuteurs pour le plaisir d'argumenter, car « l'enquête socratique porte sur des vies, par l'intermédiaire des propositions ; mais la condition de cette médiation est que l'interlocuteur adhère sincèrement à ce qu'il dit<sup>39</sup> ». En revanche, la contradiction que pratiquent les sophistes, l'ἀντιλογικὴ τέχνη, n'est qu'une technique. Elle s'apparente à un jeu dont les buts sont le plaisir d'argumenter et de triompher et, la condition, savoir argumenter. Parce qu'elle permet de contester le pour comme le contre, le vrai comme le faux, la technique de la contradiction rend le sophiste semblable au philosophe seulement en apparence. Le sophiste n'interroge que des λόγοι, dissociés de celui qui les prononce, alors que Socrate interroge des personnes, par la « médiation<sup>40</sup> » des λόγοι.

Lorsque Platon dit ἀντιλέγειν ou ἐναντία λέγειν, il ne signifie pas l'opposition de propositions, mais l'opposition soit entre personnes, soit en soi-même, quand l'âme d'une personne est désaccordée. Cette opposition s'exprime certes au moyen de λόγοι, mais ce qui est premier dans la notion platonicienne de la contradiction est la personne. En général, chez Platon, quelqu'un contredit quelqu'un d'autre, ou quelqu'un se contredit. J'ai noté que Platon, pour dire la contradiction, utilise le plus souvent le verbe ἀντιλέγειν, et l'expression ἐναντία λέγειν. J'ajoute qu'il utilise très rarement ἀντιφῆμι<sup>41</sup>. Le vocabulaire aristotélicien

<sup>37</sup> C'est l'interprétation de Robinson. Cf. *Plato's earlier dialectic, op.cit.*, pp.10-12.

<sup>38</sup> L.A. Dorion, « La « dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », art.cit., p.599.

<sup>39</sup> *ibid*, p.600.

<sup>40</sup> Je reprends ici un des termes de L.A. Dorion, *in* « La « dépersonnalisation » », art.cit., p.600.

<sup>41</sup> Platon utilise une fois la forme conjuguée de ce verbe, dans *Gorgias*, 501c6 : Socrate a formulé

de la contradiction est différent. Chez Aristote, les occurrences d'ἀντιλέγειν sont rares. Aristote n'utilise ἀντιλέγειν que lorsqu'il cite un paradoxe, dont l'auteur n'est autre qu'Antisthène qui affirmait : « il est impossible de contredire », οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν<sup>42</sup>. D'autre part, dans les *Topiques*, Aristote utilise souvent l'expression λέγειν ὑπεναντίον<sup>43</sup>. Cette expression peut se traduire par « contredire », « dire le contraire », mais elle se distingue de la contradiction, ἀντίφασις<sup>44</sup>. Lorsqu'Aristote définit la contradiction, il dit toujours ἀντίφασις. La « dépersonnalisation » et la formalisation de la contradiction se lit dans ce changement de vocabulaire pour signifier la contradiction : non plus un verbe - ἀντιλέγειν - mais un substantif - ἀντίφασις - comme si les agents de la contradiction avaient disparu.

Outre la différence de vocabulaire, le passage de la notion platonicienne de la contradiction à la conception aristotélicienne de la contradiction implique que les paradoxes selon lesquels il est impossible de dire faux et il est impossible de contredire ne sont pas des paradoxes pour Aristote. Aristote pense la contradiction non pas comme opposition de deux personnes par la parole, le discours, mais comme opposition de deux λόγοι, deux discours, ou plutôt deux énoncés. Les personnes qui se contredisent ont comme disparu. À propos de la dialectique, L.A. Dorion montre qu'Aristote dans les *Topiques* n'emploie jamais le terme ἔλεγχος. Cette absence du terme ἔλεγχος est étonnante parce qu'Aristote dans les *Topiques* donne une méthode au questionneur pour réfuter le répondant dans la joute dialectique. La réfutation, ἔλεγχος, acquiert un sens dialectique avec Socrate, mais ἔλεγχος disparaît dans les *Topiques* qui traite pourtant de dialectique et de réfutation. Pour signifier la réfutation, Aristote emploie les verbes ἀνασκεύαζειν ou ἀναιρεῖν. L'absence du terme ἔλεγχος est cependant significative, elle souligne qu'Aristote conçoit la dialectique différemment de Socrate. Aristote adopte un nouveau vocabulaire, selon L.A. Dorion, car il a une conception de la « réfutation » « radicalement » distincte de celle de Socrate. « Pour Aristote, la réfutation est une opération essentiellement logique qui ne comporte aucune

---

l'analogie cuisine / médecine – cosmétique /gymastique pour le corps et applique le rapport flatterie /art à l'âme. Il demande à Calliclès s'il est d'accord ou s'il a quelque chose à dire contre : ἐμοὶ μὲν γάρ, ὦ Καλλίκλεις, δοκοῦσιν τε εἶναι, καὶ ἔγωγέ φημι τὸ τοιοῦτον κολακείαν εἶναι καὶ περὶ σῶμα καὶ περὶ ψυχὴν καὶ περὶ ἄλλο ὅτου ἂν τις τὴν ἡδονὴν θεραπείῃ, ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνωνός τε καὶ τοῦ χείρονος· σὺ δὲ δὴ πότερον συγκατατίθεσαι ἡμῖν περὶ τούτων τὴν αὐτὴν δόξαν ἢ ἀντίφης; « Pour ma part, Calliclès, j'ai bien l'impression que ces activités de plaisir existent en effet, et je déclare qu'elles sont une sorte de flatterie, que celle-ci s'applique au corps, à l'âme ou à tout autre objet auquel on s'occupe de donner du plaisir, sans jamais chercher à savoir ce qui est meilleur ou plus mauvais pour cet objet. Et toi alors, nous donnes-tu ton assentiment ? As-tu le même avis que nous sur ce genre d'activités ? Ou as-tu quelque chose à dire contre ? » (501c1-6, trad. M.Canto légèrement modifiée p.257).

<sup>42</sup> Cf. *Topiques*, I, 11, 104b20-21.

<sup>43</sup> Cf. *Topiques*, notamment en I, 1, 100a21 : ἐροῦμεν ὑπεναντίον. Ce n'est pas la seule utilisation de ὑπεναντίον. Cf. le chapitre 3 de ce travail.

<sup>44</sup> Je développerai ce point dans mon analyse des *Topiques*. Cf. chapitre 3 de ce travail.

dimension éthique. Le questionneur qui réfute le répondant ne fait rien de plus qu'obtenir de son interlocuteur une proposition contredisant la thèse que ce dernier soutenait initialement.<sup>45</sup>»

Dans la pratique de la dialectique telle que Aristote la théorise dans les *Topiques*, l'important pour le répondant est certes de ne rien dire de contraire à la thèse qu'il a choisie au départ, mais étant donné, premièrement, que le répondant peut parfois soutenir la thèse de quelqu'un d'autre, deuxièmement, qu'il échange parfois sa place avec celle du questionneur<sup>46</sup>, troisièmement, que l'échange dialectique se caractérise par une grande technicité<sup>47</sup>, et enfin que la difficulté du répondant est qu'il ne peut pas ne pas admettre des prémisses formées à partir d'idées admises, ἔνδοξα, l'accord entre le dire et le penser n'est pas une règle de la joute dialectique. L.A. Dorion montre ainsi que ce que dit le répondant et ce qu'il pense sont totalement dissociés dans les *Topiques*. C'est en ce sens qu'il y a « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote. Cette dépersonnalisation explique pourquoi Aristote dans les *Topiques* n'utilise pas le terme ἔλεγχος, et pourquoi l'objet des verbes ἀνασκεύαζειν et ἀναιρέειν sont les λόγοι, et non pas des personnes.

À partir de ce que L.A. Dorion a montré à propos de la dialectique et de la réfutation, on pourrait donc dire que la contradiction chez Aristote s'est dépersonnalisée, au sens où ce ne sont plus des personnes qui s'opposent par leur λόγοι, mais seulement des λόγοι, des énoncés, qui s'opposent. La contradiction est « dépersonnalisée » et formalisée. Cette formalisation de la contradiction va de pair avec la conception seulement logique de la réfutation, c'est-à-dire l'abandon de l'enjeu éthique de la réfutation.

Aristote a répondu à celui qui affirme l'impossibilité de la contradiction par son analyse du λόγος et sa thèse selon laquelle l'étant se dit en plusieurs sens. Poursuivant la solution platonicienne du *Sophiste*, il rend raison du discours faux et de la contradiction<sup>48</sup>. Père de la logique, il a le premier formulé le principe de non-contradiction et formalisé la contradiction, ἀντίφασις - fin de l'histoire du problème de la contradiction dans la philosophie grecque classique. Pourtant, s'interroger plus profondément sur la contradiction chez Aristote n'est pas inutile. Car une lecture analytique des textes où Aristote définit et utilise la contradiction, ἀντίφασις, révèle des difficultés. Le but de ce travail n'est pas exactement de s'interroger sur la genèse de la contradiction chez Aristote, mais plutôt sur sa

---

<sup>45</sup> L.A. Dorion, « La « dépersonnalisation »... », art.cit., p.604.

<sup>46</sup> J'énumère ici certaines des caractéristiques de la joute dialectique, telles que L.A. Dorion les détermine, à partir de *Topiques*, VIII, 4, 159a17-24 ; 5, 159b27-35 ; 6, 160a11-12 ; 9, 160b17-22) ; in « La dépersonnalisation » ... », art.cit., p.605-607.

<sup>47</sup> In « La « dépersonnalisation ».. », art.cit., p.608.

<sup>48</sup> Cf. ce que dit F. Wolff sur la continuité et les ruptures entre Platon et Aristote à propos de « la voie catégoriale », in « Les deux destins de l'ontologie », in *L'être, l'homme, le disciple*, op.cit., pp.22-44.

façon de conceptualiser la contradiction. Aristote est reconnu comme l'inventeur de la logique, celui qui a formalisé la contradiction et énoncé le principe de non-contradiction. Pourtant, ses textes révèlent un certain nombre de difficultés quant à la conceptualisation de la contradiction. Aristote inventeur du concept de contradiction ? Oui, mais ce n'est pas si simple.

Aristote définit toujours la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation, mais il n'obtient pas cette définition de la même façon. Sa définition de la contradiction est constante, mais l'analyse qui la produit varie d'un texte à l'autre, lorsque l'on compare *Catégories*, *Topiques*, *De l'Interprétation* et *Seconds Analytiques*. Une lecture attentive et détaillée des textes du corpus aristotélicien qui définissent et utilisent la contradiction, ἀντίφασις, révèle ainsi des difficultés internes à chaque texte, et des différences d'un texte à l'autre. Pour le dire rapidement, il y a une différence entre la conception de la contradiction comme un des quatre sens de « être opposé » - *Catégories*, *Topiques* - et la conception de la contradiction comme paire de propositions contradictoires – *De l'Interprétation*, *Seconds Analytiques*. Dit de façon plus dense, la contradiction apparaît, selon les textes, comme résultat d'une analyse sémantique et comme résultat d'une analyse logique.

L'idée directrice de cette recherche est la réponse à la question : y a-t-il une unité du concept de contradiction chez Aristote ? Malgré une définition constante - l'opposition d'une affirmation et d'une négation -, la contradiction, parce qu'elle est analysée différemment selon les textes, les contextes et donc les objectifs de ces textes, serait plurivoque parce que polyvalente ou, du moins, polymorphe. Définir la contradiction comme un des quatre sens de « être opposé » n'implique pas, par exemple, la même différence entre contradiction et contrariété que définir la contradiction comme opposition d'une proposition universelle (affirmative ou négative) et d'une proposition particulière (négative ou affirmative). La contradiction sémantique ne se distingue pas de la contrariété dans le même sens que la contradiction logique.

Cette différence de la distinction entre contrariété et contradiction peut sembler vaine, au sens où elle ne serait que verbale. Pourtant, le rapport entre contrariété et contradiction n'est pas qu'une question de mots, ce n'est pas seulement une question « λογικῶς », pour parler comme Aristote<sup>49</sup>. Car ce flottement dans la différence entre contrariété et

---

<sup>49</sup> Aristote utilise l'adverbe λογικῶς au sens de « vide », notamment dans *Éthique à Eudème*, 1217b21.

contradiction n'est pas isolé. Dans le texte fondateur et fondamental de l'ontologie, à savoir *Métaphysique* Gamma, Aristote semble utiliser en effet plusieurs formulations du principe de non-contradiction. Aristote énonce le principe de non-contradiction d'abord sous la forme : « il est impossible que la même chose appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose sous le même rapport<sup>50</sup> ». Un peu plus loin, il semble en donner une formule équivalente dans l'énoncé : « il est impossible que les contraires appartiennent en même temps au même sujet<sup>51</sup> ». Est-ce que cet énoncé est équivalent au premier ? Comment Aristote passe-t-il de l'un à l'autre ?

Un des moteurs de ce travail est l'étonnement suivant : comment Aristote peut-il passer des contradictoires aux contraires dans ce texte extrêmement connu et débattu qu'est le livre Gamma de la *Métaphysique* alors qu'il distingue dans d'autres textes l'opposition de contradiction de l'opposition de contrariété ?

J'ai dit auparavant qu'Aristote rend possible la contradiction par son analyse du λόγος. La contradiction est possible chez Aristote dans la mesure où sa conception du λόγος rend caduques les paradoxes selon lesquels dire faux et contredire sont impossibles. La contradiction est possible à dire, selon Aristote. Cependant, toujours selon Aristote, elle ne peut pas être vraie. Je ne peux dire avec vérité en même temps les propositions contradictoires. L'impossibilité de dire avec vérité une contradiction est énoncée dans les *Analytiques* comme axiome commun des sciences, aux côtés de l'axiome du tiers exclu et des égaux<sup>52</sup>. Aujourd'hui, le principe de non-contradiction est considéré comme principe logique : principe des déductions parce que toute déduction présuppose ce principe. Mais Aristote, bien qu'il cite ce principe comme axiome commun des sciences dans les *Seconds Analytiques*, ne l'analyse pas dans les textes logiques ou scientifiques.

L'étude du principe de non-contradiction appartient à l'un des livres de la *Métaphysique*. Pourquoi étudier le principe de non-contradiction, principe logique, dans la *Métaphysique* ? Le principe de non-contradiction est un des objets de la science de l'étant, en tant qu'étant, ou ontologie. Cette science est problématique notamment parce que l'étant se dit en plusieurs sens. Mais Aristote résout cette difficulté par ce qu'il est convenu d'appeler depuis l'interprétation de G.E.L. Owen<sup>53</sup> « l'unité focale » de l'étant. Parce que l'étant se dit toujours par référence à la substance, la pluralité des sens de l'étant n'est pas un problème. Et le principe de non-contradiction est étudié comme propriété des étants,

---

<sup>50</sup> *Métaphysique*, Γ3, 1005b19-20

<sup>51</sup> *Métaphysique*, Γ3, 1005b26-27.

<sup>52</sup> *Seconds Analytiques*, I, 7, 75a41-42 ; I, 11, 77a10 et 77a26-28.

<sup>53</sup> In « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », in G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, London, 1986, pp.184-199.

considérés en tant qu'étants. Il est un principe ontologique<sup>54</sup>, parce qu'il est un axiome qui appartient à tous les étants, considérés en tant qu'étant.

Considéré comme le plus ferme de tous les principes<sup>55</sup>, le principe de non-contradiction est anhypothétique. Pourtant, certains affirment qu'il est possible de dire et penser une contradiction. Malgré la position de premier principe du principe de non-contradiction, il existe des négateurs de ce principe. Aristote entreprend donc de montrer aux négateurs du principe qu'ils ont tort de faire cette négation. Mais comment démontrer ce qui est premier principe ? Aristote répond par la « démonstration réfutative ». Aristote va se mettre en scène face à un adversaire. Mais est-ce que pour autant son argumentation est dialectique ? Quelle est la nature exacte de son argumentation pour établir le principe de non-contradiction face à ceux qui le nient ?

La lecture analytique de Gamma 4 montrera comment en s'appuyant notamment sur la notion de signification, Aristote entend réfuter les négateurs du principe de non-contradiction. Ce que Platon critiquait en opposant la pratique de l'ἔλεγχος socratique – Socrate interroge des personnes par la médiation des λόγοι – à la pratique des sophistes et des éristiques – interroger seulement des λόγοι, sans souci de la personne qui dit ces λόγοι – n'est pas sans lien avec Aristote dans la mesure où celui-ci entend montrer aux sophistes que ce qu'ils prétendent dire, indépendamment d'une pensée<sup>56</sup> qui conçoit les λόγοι, ne peut pas même être dit. Reste à déterminer comment il le montre. Enfin, l'analyse de Gamma pointerait aussi un problème du livre Gamma, déjà rapidement évoqué dans cette introduction.

Aristote énonce sous différentes formes le principe de non-contradiction. S'agit-il seulement de variation de formulations ou bien de plusieurs principes ? Est-ce qu'Aristote dans Gamma ne pose pas des principes de non-contradiction, au lieu du principe de non-contradiction ? Répondre à cette question implique de se demander pourquoi et comment Aristote en vient à utiliser différentes formulations. Dernière question à laquelle il faudra répondre : les problèmes rencontrés dans Gamma quant à la variété des formulations du principe de non-contradiction ont-ils un rapport avec ceux rencontrés dans les textes aristotéliciens qui définissent et utilisent la contradiction ?

La question principale de cette recherche est donc, pour la formuler en quelques mots : la contradiction chez Aristote est-elle univoque ? La lecture analytique et la

---

<sup>54</sup> L'ontologie est définie comme science de la substance, c'est-à-dire de ses attributs par soi, et des axiomes. Je reviendrai sur cette définition dans le chapitre 6 de ce travail.

<sup>55</sup> Je résume ici la fin du chapitre 3 et le début du chapitre 4 du livre Gamma de la *Métaphysique*. Cf. Γ3, 1005b11-34 et Γ4, 1005b35-1006a18.

<sup>56</sup> Cf. la clause déterminante en *Métaphysique* Γ3, 1005b25-26.

comparaison de *Catégories*, *Topiques*, *De l'Interprétation* et *Seconds Analytiques* soulignera en effet des différences. Est-ce que ces différences impliquent une équivocité de la contradiction aristotélicienne ?

L'objectif de cette recherche n'est pas de révolutionner les interprétations de textes extrêmement connus, débattus et commentés comme celui de *Métaphysique* Gamma. Son ambition est celle de ses moyens, une lecture analytique des textes aristotéliciens traitant de la contradiction. Cette lecture se présente sous la forme d'une série d'études portant sur chacun des textes définissant et utilisant la contradiction, ἀντίφασις ; son but est de montrer que la formalisation de la contradiction qu'effectue Aristote n'est pas sans difficultés. Ce travail consistera en une analyse puis une synthèse des textes d'Aristote traitant de la contradiction – travail qui, à ma connaissance, n'a pas encore été réalisé sous cette forme. Après l'explication de chacun des textes définissant et utilisant la contradiction, ἀντίφασις, une synthèse portant sur la contradiction conduira à l'analyse du livre Gamma de la *Métaphysique*. Mettre en rapport l'analyse des textes traitant de la contradiction et celle du livre Gamma permettra ainsi de montrer comment et pourquoi la conception aristotélicienne de la contradiction n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît. La contradiction chez Aristote a certes déjà été l'objet de recherches passées, mais partielles, dans la mesure où la contradiction a toujours été interrogée chez Aristote seulement à partir de l'étude privilégiée d'un des textes d'Aristote traitant de la contradiction ou du principe de non-contradiction. Ce que je propose est de considérer avec autant d'attention les *Catégories*, les *Topiques*, *De l'Interprétation*, les *Seconds Analytiques* et *Métaphysique* Gamma.

Je ne proposerai pas une doctrine aristotélicienne de la contradiction, mais plutôt les essais d'Aristote pour penser la contradiction. Les moyens de cette recherche seront toujours les mêmes : à chaque fois, je proposerai une traduction d'un texte d'Aristote préalablement situé dans son contexte, traduction suivie d'une paraphrase et d'un commentaire analytique afin de mettre en évidence les problèmes présents dans chaque texte. La résolution des problèmes sera souvent le fruit de l'exposé et de la discussion de différentes interprétations des lecteurs d'Aristote. Chaque analyse sera suivie d'une synthèse et finalement d'une comparaison.

La première partie de ce travail est consacrée à la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation. Après un premier chapitre consacré aux paradoxes selon lesquels il est impossible de dire faux et de contredire, j'analyserai les textes où Aristote définit et utilise de façon significative la contradiction, à savoir les *Catégories*, les *Topiques*, *De l'Interprétation* et les *Seconds Analytiques*. Chaque texte a ses propres problèmes – je les soulignerai – et leur comparaison montrera des écarts. La deuxième partie est intitulée « Principe de non-contradiction et *Métaphysique* ». Elle consiste en une

lecture du livre Gamma de la *Métaphysique* dont le but est de déterminer si la défense aristotélicienne du principe de non-contradiction ne contient pas les difficultés relevées à propos de la définition de la contradiction. Mon point de départ sera la réponse à la question de savoir pourquoi le principe de non-contradiction est l'objet de l'ontologie ( $\Gamma$ 1-3). Puis, je proposerai une réponse à la question de savoir pourquoi et comment Aristote défend le principe de non-contradiction ( $\Gamma$ 4). Enfin, à partir du constat des différentes formulations du principe de non-contradiction, je répondrai à la question de savoir si Aristote distingue plusieurs principes de non-contradiction.

# **Première partie : La contradiction : l'opposition d'une affirmation et d'une négation**

## **Chapitre 1 : la possibilité de la contradiction - La contradiction avant Aristote**

### **Introduction**

La possibilité de la contradiction est une question débattue en Grèce dès le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., comme en témoignent certains textes de Platon, Aristote, et plus tardivement, Alexandre et Proclus. Outre la question de la différence entre éristique et philosophie<sup>1</sup>, la possibilité de la contradiction implique de se pencher sur ce qu'est le langage, λόγος, et son rapport à la réalité, à ce qui est, τὸ ὄν. Si la contradiction, le fait de contredire semble aller de soi - deux adversaires s'affrontent dans une joute dialectique, le répondant est réfuté lorsqu'il est contredit - rendre raison de la contradiction ne semble pas aussi aisé. Si la contradiction entre deux personnes peut être pensée comme désaccord, comme différend, quel est le lieu de ce différend ? La difficulté est de déterminer sur quoi porte exactement la contradiction. Apparemment, deux personnes qui se contredisent ne disent pas la même chose, elles disent des choses différentes. Si elles disent des choses différentes, elles ne parlent pas de la même chose. Mais comment peut-on se contredire en ne parlant pas de la même chose ? Pour se contredire, il faut parler de la même chose. Mais si deux personnes parlent de la même chose, elles doivent bien dire la même chose puisqu'elles parlent de la même chose. Il n'y a pas de différend possible si l'on dit la même chose. Tel serait le problème de la contradiction: si la contradiction peut être déterminée comme un différend entre deux personnes, sur quoi porte le différend ? Quelle est le lieu de la contradiction ? Comment se contredire ? En parlant de la même chose ? En parlant de deux choses différentes ? La contradiction est un conflit, mais sur quoi porte le conflit ? Sur quoi s'opposent deux personnes qui se contredisent<sup>2</sup> ?

---

<sup>1</sup> Quel est le but de la réfutation : contredire pour le plaisir de vaincre ou réfuter en vue de trouver le vrai ?

<sup>2</sup> Ainsi formulé, le problème de la contradiction peut sembler trivial. Cependant, c'est bien ainsi qu'il l'a été.

Bien que le phénomène de la contradiction semble aller de soi dans l'expérience de la réfutation<sup>3</sup>, certains soutenaient le paradoxe selon lequel « il est impossible de contredire », οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Qui soutenait un tel paradoxe ? Comment peut-on soutenir l'impossibilité de la contradiction ? Quelle est l'argumentation ou quelles sont les argumentations qui permettent de conclure à l'impossibilité de contredire ?

Plusieurs sources mentionnent ce paradoxe et l'argumentation sur laquelle il repose : d'une part, Platon, dans un passage du dialogue *Euthydème*<sup>4</sup>, expose ce paradoxe, en le liant au paradoxe de l'impossibilité de dire faux, et d'autre part, quatre sources liées entre elles : d'abord le chapitre 29 du livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote, ensuite, le commentaire de ce chapitre d'Aristote qu'en a fait Alexandre d'Aphrodise, ainsi que son commentaire du livre VIII des *Topiques* d'Aristote, et enfin le commentaire de Proclus du *Cratyle* de Platon<sup>5</sup>. Si toutes ces sources exposent une argumentation dont la conclusion est le paradoxe de l'impossibilité de contredire et lient ce paradoxe à l'impossibilité de dire faux, elles ne l'attribuent pas à la même personne. Ainsi, Platon attribue ce paradoxe « aux disciples de Protagoras et à d'autres plus anciens encore »<sup>6</sup>, tandis que Aristote<sup>7</sup>, Alexandre et Proclus l'attribuent à Antisthène. Doit-on penser que Platon dissimule le nom d'Antisthène sous l'expression « disciples de Protagoras » ? Ou bien faut-il considérer qu'il y a deux argumentations distinctes permettant de conclure à l'impossibilité de contredire, l'une sophistique - Protagoras et ses disciples - l'autre antisthénienne ?

Si la tradition<sup>8</sup> a longtemps considéré que le texte de Platon rapportait l'argumentation d'Antisthène, la découverte d'un papyrus attribuant le paradoxe à Prodicos, élève de Protagoras, semble remettre en cause l'attribution du paradoxe au seul Antisthène.

---

<sup>3</sup> On pourrait déterminer la réfutation de la manière suivante : la réfutation consiste à prouver que l'adversaire se contredit. X prétend que T (thèse). Y le réfute s'il prouve que non-T, c'est-à-dire s'il parvient à faire admettre X le contraire de T. Aristote définit la réfutation comme « une déduction de la contradiction » dans les *Analytiques* II, 20, 66b11, et les *Réfutations Sophistiques*, I, 165a2-3. Je reviendrai sur cette définition de la réfutation dans la deuxième partie de ce travail, notamment pour répondre à la question de savoir si la réfutation est nécessairement dialectique.

<sup>4</sup> 285d7-286b8.

<sup>5</sup> Respectivement Aristote, *Métaphysique* Δ29, 1024b26-34 ; Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 434, 26-435, 16, et *in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, 79, 7-28 ; Proclus, *In Cratylum commentaria*, 37, 2-38-6.

<sup>6</sup> *Euthydème*, 286c2-3.

<sup>7</sup> Aristote, *Métaphysique* Δ29, 1024b31-34 ; Alexandre *In Aristotelis Metaphysica...*, 434,25, et *in Aristotelis Topicorum libros octo ...*, 79,7 ; Proclus *In Cratylum...*, 37, 1.

<sup>8</sup> Cf. notamment Festugière A. J., « Antisthenica », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 21 (1932) repris dans *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1971, pp.283-314 ; M. Canto dans son commentaire et sa traduction de *Euthydème*, Flammarion, Paris, 1989, en particulier p.57 de l'introduction, note 150 de l'introduction, et notes 125 et 127 de la traduction.

Ainsi, G.B. Kerferd<sup>9</sup> estime que si Aristote mentionne Antisthène, il reste que le papyrus de Didyme l'Aveugle confirme l'origine sophistique du paradoxe – ce qui impliquerait que l'on ne peut interpréter le texte de l'*Euthydème* comme rapportant l'argumentation d'Antisthène<sup>10</sup>. Il y aurait donc deux argumentations permettant de conclure à l'impossibilité de contredire : celle de Protagoras et de ses disciples, notamment Prodicos, et celle d'Antisthène, respectivement rapportée par Platon et Didyme l'Aveugle pour la première, et par Aristote, Alexandre et Proclus pour la seconde.

La confrontation de ces textes va nous permettre de comprendre d'une part, comment le paradoxe selon lequel il est impossible de contredire est lié au paradoxe de l'impossibilité de dire faux, et d'autre part, qu'il est la conclusion de deux argumentations différentes : d'un côté, l'argumentation sophistique, et de l'autre, l'argumentation d'Antisthène. Ainsi, la première argumentation serait liée à la « doctrine de l'homme-mesure » de Protagoras, tandis que la deuxième argumentation dépendrait d'une conception particulière du λόγος, à savoir l'οἰκέλος λόγος ou discours propre<sup>11</sup>.

## 1.1. οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν dans *Euthydème* de Platon : Protagoras ou Antisthène ?

### 1.1.1. L'impossibilité de dire faux (*Euthydème*, 283e7-284c9)

L'*Euthydème* de Platon est chronologiquement le premier texte qui expose le paradoxe de l'impossibilité de contredire. Avant d'en venir à l'analyse de l'argument concluant à l'impossibilité de contredire, il convient d'analyser l'argument concluant à l'impossibilité de dire faux qui est explicitement présentée comme la cause de l'impossibilité

---

<sup>9</sup> Cf. G. B. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, présenté et traduit par Alonso Tordesillas et Didier Bigou, Vrin, Paris (Cambridge pour l'édition originale), 1999, pp.146-147.

<sup>10</sup> G.B. Kerferd n'est pas le seul à considérer que *Euthydème* ne présente pas la version antisthénienne du paradoxe. A.Brancacci estime lui aussi que dans l'*Euthydème*, « on lit une version analogue du paradoxe, mais sans référence aucune à Antisthène », in *Antisthène, Le discours propre*, Vrin, Paris, 2005, note 44, p.213. Cependant, A.Brancacci considère qu'on ne peut pas s'appuyer sur *Euthydème* pour reconstruire la position de Protagoras, en poursuivant la voie de M.Untersteiner, in « I Sofisti di Mario Untersteiner », Battagazzore A.M. e Caizzi F. Decleva (a cura di), *L'Etica della ragione*, Cisalpino-Goliradica, Milano, 1989, p.112. On peut pourtant remarquer que la position d'A.Brancacci quant aux textes de Platon et de Proclus est plus prudente dans *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, que dans son article en hommage à M.Untersteiner. Dans son dernier ouvrage, A.Brancacci rejette le texte de l'*Euthydème* comme source pour Antisthène, alors que dans son article, il analyse le texte de l'*Euthydème* en le rapprochant de la théorie de l'οἰκέλος λόγος d'Antisthène.

<sup>11</sup> Telle est la traduction de οἰκέλος λόγος retenue par A.Brancacci dans la traduction française de sa monographie sur Antisthène, *Oikeios logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli, 1990. Cf. le commentaire que fait A. Brancacci du titre de la traduction française de son livre, in Aldo Brancacci, *Antisthène, le discours propre, op.cit.*, p7 de l'Avant-propos.

de contredire<sup>12</sup>. Autrement dit, l'impossibilité de contredire est une conséquence de l'impossibilité de dire faux, ainsi que l'énonce explicitement Dionysodore en 286a1-3. C'est pourquoi il convient d'examiner d'abord l'argument permettant de conclure à l'impossibilité de dire faux.

### 1.1.1.a- Le contexte et le texte

La situation générale du dialogue est la suivante : Dionysodore et Euthydème, deux frères, prétendent pouvoir enseigner la vertu. Socrate leur demande de faire montre de leur savoir. Au lieu d'une ἐπίδειξις, les deux frères vont multiplier les sophismes, *i.e.* les réfutations viciées, face à trois interlocuteurs : Clinias, un jeune homme aux qualités dialectiques certaines, mais encore corruptible, Ctésippe, l'amant de Clinias, caractérisé par une certaine insolence, et Socrate. Euthydème et Dionysodore, au lieu de maîtres de vertu, vont se révéler maîtres en l'art de l'éristique, *i.e.* l'art de se battre dans les discussions, et de réfuter tout ce qui est dit, le vrai comme le faux.

Dans un premier temps, c'est le paradoxe de l'impossibilité du discours faux qui est exposé<sup>13</sup>. Juste avant ce passage sur l'impossibilité de dire faux, Dionysodore prétend que vouloir instruire Clinias, c'est vouloir le tuer puisque instruire Clinias ignorant revient à supprimer Clinias. Ctésippe s'indigne et accuse Dionysodore de mentir, 283 e 4, μάθων μου καὶ τῶν ἄλλων καταψεύδη τοιοῦτον πρᾶγμα<sup>14</sup>, « [qui t'a ] appris à dire un tel mensonge contre moi et les autres<sup>15</sup> ». Après l'accusation de Ctésippe selon laquelle Dionysodore ment, Euthydème pose la question de la possibilité du discours faux : Τί δέ, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, ὁ Εὐθύδημος, ἦ δοκεῖ σοι οἶόν τ' εἶναι ψεύδεσθαι; - Νῆ Δία, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε<sup>16</sup>, « Eh quoi, Ctésippe, te semble-t-il possible de dire faux ? – Oui, par Zeus, dit-il, sinon c'est que je suis fou. » La réponse de Ctésippe témoigne du fait que penser impossible le mensonge, cas particulier du discours faux<sup>17</sup>, est un paradoxe. La réfutation

<sup>12</sup> Cf. *Euthydème*, 286a2-3.

<sup>13</sup> *Euthydème*, 283e7-284c9.

<sup>14</sup> 283e4.

<sup>15</sup> Je traduis, sauf mention contraire.

<sup>16</sup> 283e7-8.

<sup>17</sup> La discussion est provoquée par le verbe καταψεύδω en 283 e8 ; il s'agit de mentir, *i.e.* dire faux intentionnellement, contre quelqu'un. Cependant, la suite du texte va transformer καταψεύδω en ψεύδεσθαι (284 e8 ; 284a7-8 avec κατά) puis ψευδῆ λέγειν (284 c 5). ψευδῆ λέγειν prend sens par rapport à τᾶληθῆ λέγειν, *i.e.* dire faux par rapport à dire vrai. La question ici n'est pas seulement celle du mensonge par opposition à sincérité ou véracité, mais de l'opposition du vrai et du faux. Cf. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. Stuart Jones, with a revised Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996 : pour καταψεύδω, on peut lire la précision suivante à propos de ce passage : « *to allege falsely against* », et pour ψεύδεσθαι « *speak false* », en précisant que c'est par opposition à τᾶληθῆ λέγειν.

commence, au sens où Euthydème va, par ses questions, tenter d'amener Ctésippe à admettre le contraire de ce qu'il pense, à savoir qu'il est impossible de dire faux.

Τί δέ, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, ὁ Εὐθύδημος, ἢ δοκεῖ σοι οἶόν τ' εἶναι ψεύδεσθαι; - Νῆ Δία, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε. - Πότερον λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ, ἢ μὴ λέγοντα; - Λέγοντα, ἔφη. - Οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκείνο ὅπερ λέγει; - Πῶς γὰρ ἂν; ἔφη ὁ Κτήσιππος. - Ἐν μὴν κάκεινό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. - Πάνυ γε. - Οὐκοῦν ὁ ἐκείνο λέγων τὸ ὄν, ἔφη, λέγει; - Ναί. - Ἄλλὰ μὴν ὃ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει· ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἴπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τάληθῆ καὶ οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται.

Ναί, ἔφη· ἀλλ' ὁ ταῦτα λέγων, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ὦ Εὐθύδημε, οὐ τὰ ὄντα λέγει. Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Τὰ δὲ μὴ ὄντα, ἔφη, ἄλλο τι ἢ οὐκ ἔστιν; - Οὐκ ἔστιν. - Ἄλλο τι οὖν οὐδαμοῦ τά γε μὴ ὄντα ὄντα ἐστίν; - Οὐδαμοῦ. - Ἔστιν οὖν ὅπως περὶ ταῦτα, τὰ μὴ ὄντα, πράξειεν ἂν τίς τι, ὥστ' ἐκεῖνα ποιήσειεν ἂν καὶ ὅστισοῦν τὰ μηδαμοῦ ὄντα; - Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Κτήσιππος. - Τί οὖν; οἱ ῥήτορες ὅταν λέγωσιν ἐν τῷ δήμῳ, οὐδὲν πράττουσι; - Πράττουσι μὲν οὖν, ἢ δ' ὅς. - Οὐκοῦν εἴπερ πράττουσι, καὶ ποιοῦσι; - Ναί. - Τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν; - Ὁμολόγησεν. - Οὐκ ἄρα τά γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδείς-ποιοῖ γὰρ ἂν ἤδη τί· σὺ δὲ ὠμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν- ὥστε κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδείς ψευδῆ λέγει, ἀλλ' εἴπερ λέγει Διονυσόδωρος, τάληθῆ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει.

Νῆ Δία, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ὦ Εὐθύδημε· ἀλλὰ τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει<sup>18</sup>.

- Eh quoi, Ctésippe, te semble-t-il possible de dire faux ? - Oui par Zeus, dit-il, sinon c'est que je suis fou. - Est-ce en disant la chose sur quoi porte le discours ou en ne la disant pas ? - En la disant, dit-il. - Donc, si on la dit, on ne dit, parmi les choses qui sont, que celle-là même dont on parle ? - Évidemment dit Ctésippe. - Mais cette chose qui est que l'on dit est une, parmi les choses qui sont, indépendamment des autres. - Tout à fait. - Donc celui qui la dit, dit une chose qui est ? - Oui. - Mais alors celui qui dit une chose qui est et les choses qui sont, dit vrai ; de telle sorte que Dionysodore, s'il dit les choses qui sont, dit vrai et ne dit rien de faux contre toi.

- Oui, dit-il. Mais Euthydème, répondit Ctésippe, celui qui dit ces choses ne dit pas les choses qui sont.

Alors Euthydème : - Mais les choses qui ne sont pas, n'est-il pas vrai qu'elles n'existent pas ? - Elles n'existent pas. - N'est-il donc pas vrai que nulle part n'existent les choses du moins qui ne sont pas ? - Nulle part. - Est-il possible que quelqu'un agisse en quelque façon sur ces choses, les choses qui ne sont pas, de telle sorte qu'un individu, quel qu'il soit, produise ces choses qui ne sont nulle part ? - Il me semble que non, dit Ctésippe. - Eh quoi ? Lorsque les orateurs parlent devant le peuple, n'agissent-ils pas ? - Certes, ils agissent, dit-il. - Si donc ils agissent, ils produisent quelque chose ? - Oui. - Donc parler, c'est à la fois agir et produire ? Il fut d'accord. - Donc personne ne dit les choses qui ne sont pas, car alors on produirait déjà quelque

<sup>18</sup> Euthydème, 283e7- 284c9.

chose. Or toi, tu as reconnu qu'une chose qui n'est pas, il n'est possible à personne de la produire. De sorte que, d'après ce que tu dis, personne ne dit des choses fausses, et si Dionysodore parle, il parle des choses vraies et des choses qui sont.

- Oui par Zeus, Euthydème, dit Ctésippe, mais les choses qui sont, il les dit d'une certaine façon, mais non pas comme elles sont vraiment.

### 1.1.1.b- Analyse de l'argument d'Euthydème

- Qu'est-ce que dire une chose, λέγειν πρᾶγμα ?

L'argument d'Euthydème va procéder à une réduction du discours faux au discours vrai, en plusieurs étapes. La première est la liaison entre le dire et la chose que l'on dit (ou dont on parle) : « Est-ce en disant la chose sur quoi porte le discours ou en ne la disant pas ? »<sup>19</sup>. Πότερον λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ, ἢ μὴ ; Cette question en grec contient une ambiguïté impossible à rendre en français. Car πρᾶγμα dans λέγειν τὸ πρᾶγμα peut s'entendre de deux manières : ou bien la chose, par exemple Socrate, ou bien l'état de chose, par exemple « Socrate est assis ». Λέγειν τὸ πρᾶγμα, est-ce dire la chose, Socrate, ou dire l'état de chose, « Socrate est assis » ? Cette ambiguïté est redoublée par l'expression περὶ οὗ. Sur quoi porte le discours, λόγος ? À quoi renvoie-t-il ? Est-ce à la chose extérieure au discours, à un état de chose dont on parle ?

Euthydème exploite ici une ambiguïté du verbe λέγειν qui peut à la fois se rapporter à la chose ou à l'état de chose, mais aussi à ce que l'on dit de la chose, ambiguïté relayée par περὶ οὗ. Pour Ctésippe, il est évident que pour mentir et donc dire quelque chose de faux, il faut d'abord dire, λέγειν, la chose ou parler de la chose au sujet de quoi l'on dit faux. Pour dire faux, il faut bien que je dise quelque chose, que je parle de quelque chose, λέγειν πρᾶγμα.

- Parler d'une seule chose qui est

La seconde étape<sup>20</sup> de l'argumentation détermine le sens de τὸ πρᾶγμα, sans pour autant lever l'ambiguïté entre chose et état de chose. Euthydème veut conduire Ctésippe à l'idée héritée de Parménide selon laquelle on ne dit que ce qui est : dire quelque chose, c'est dire ce qui est ou un être, ὄν. La référence du λόγος est d'ordre ontologique<sup>21</sup>, et non pas

<sup>19</sup> 283e9-284a1.

<sup>20</sup> 284a1-5.

<sup>21</sup> Doit-on pour autant entendre ici que le mot lui-même est un être ? C'est en effet ce qu'indique M.Canto ( *in Euthydème*, trad. et commenté par M.Canto, *op. cit.*, p.199, note 8) et L.Méridier ( *cf. Platon, Ion, Ménexène, Euthydème*, trad. et présenté par L.Méridier, Belles lettres, Paris, 1931, p.162, note 1). Certes, la réalité du mot est un thème sophistique récurrent. Mais parler à propos de ces lignes du mot comme réalité ou être me semble anticiper l'argument suivant, en. 284b3-c6.

linguistique. Mais l'argumentation ici semble insister d'abord sur l'idée d'unité et de séparation. Dire quelque chose, parler de quelque chose implique de parler seulement de cette chose que l'on dit, à part des autres choses. Et cette chose que l'on dit seule fait partie des êtres.

Euthydème introduit donc ici deux éléments nouveaux. Il veut d'une part faire admettre à Ctésippe que si je dis quelque chose, je ne parle que d'une chose à la fois. En même temps<sup>22</sup>, il opère un glissement de λέγειν τὸ πρᾶγμα à λέγειν τὸ ὄν, dire une chose et dire une chose qui est ou un être. La chose, πρᾶγμα est déterminée comme être. Autrement dit, quand je dis quelque chose, je dis la réalité. L'argument ici met en place un lien entre le λόγος et la chose réelle, et non pas la chose signifiée. En même temps, l'accent est mis sur la séparation. Je ne peux dire qu'une chose réelle à la fois, je ne parle que d'une chose.

- Dire l'être, c'est dire vrai. Donc il est impossible de dire faux.

Ayant fait admettre à Ctésippe que pour dire quelque chose de faux, il faut seulement parler d'un être parmi les choses qui sont, Euthydème abat son jeu : « - Mais alors, celui qui dit une chose qui est et les choses qui sont dit vrai ; de telle sorte que Dionysodore, s'il dit des choses qui sont, dit vrai et ne dit rien de faux contre toi<sup>23</sup>. » Ainsi, dire quelque chose, c'est dire une chose une et déterminée, c'est dire une chose qui est, et dire une chose qui est, c'est dire vrai. Donc Dionysodore ne dit pas faux. Le sophisme est obtenu par le glissement de λέγειν τὸ πρᾶγμα à λέγειν τὸ ὄν. Mais aussi par la confusion entre dire une chose et la chose au sujet de quoi l'on parle. D'abord, Euthydème fait comme si la chose dans « dire une chose » était la même chose que dire quelque chose de cette chose sans trancher l'ambiguïté de πρᾶγμα qui peut aussi bien signifier la chose que l'état de chose (cf. 283 e 9-10 λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ ). Puis il opère un glissement de « dire une chose » à « dire une chose une et déterminée », et, de là, il passe à « dire une chose qui est » ou « dire un étant ». Enfin, il passe de « dire un étant » à « dire vrai ».

L'argument contient donc trois étapes : le discours porte sur 1) quelque chose d'extérieur au λόγος - τὸ πρᾶγμα – 2) quelque chose d'un et de déterminé - εἶν et χωρὶς – 3) quelque chose qui existe - τὸ ὄν. Or ces trois conditions définissent un discours vrai en général. Les conditions du discours faux sont ici identiques à celles du discours vrai. Dès lors que dire vrai est déterminé comme dire l'être, symétriquement, dire faux est déterminé

---

<sup>22</sup> Il est difficile de déterminer l'ordre de priorité entre la séparation et l'être. Cf. leçon Baddham qui supprime τῶν ὄντων en 284a2. Si on suit cette leçon, alors la séparation est première dans l'argumentation, et la référence ontologique vient ensuite.

<sup>23</sup> 284a5-8.

comme dire le non-être. On assiste donc à une réduction des conditions du discours faux aux conditions du discours vrai, réduction qui rend impossible le discours faux. À partir du moment où Ctésippe accepte que parler d'une chose une et déterminée, c'est parler d'une chose qui est, il est contraint d'admettre qu'il est impossible de dire faux. L'erreur de l'argument réside dans le passage de τὸ πρᾶγμα à τὸ ὄν puis de τὸ ὄν à τὰληθῆ. En dernière analyse, la conception de la vérité comme discours qui dit l'être rend impossible la conception du discours faux.

- Dionysodore ne dit pas les choses qui sont.

Ctésippe accepte l'argument, mais il réplique : « Oui, dit-il. Mais Euthydème, répondit Ctésippe, celui qui dit ces choses ne dit pas les choses qui sont<sup>24</sup>. » : celui qui dit de telles choses, à savoir vouloir instruire Clinias, c'est vouloir le supprimer, ne dit pas les choses qui sont. Il admet que celui qui dit les choses qui sont, dit vrai. Mais Dionysodore précisément ne dit pas les choses qui sont. La négation οὐ porte sur le verbe λέγειν.

- Les choses qui ne sont pas n'existent nulle part

Euthydème reprend apparemment l'expression de Ctésippe, mais il lui fait en réalité subir une transformation afin d'arriver à la conclusion selon laquelle il est impossible de dire ce qui n'est pas. « - Mais les choses qui ne sont pas, n'est-il pas vrai qu'elles ne sont pas ? – Elles ne sont pas. – N'est-il donc pas vrai que nulle part ne sont les choses du moins qui ne sont pas ? – Nulle part<sup>25</sup>. » Les choses qui ne sont pas (les non-étants, μὴ ὄντα) sont déterminées par Euthydème d'abord comme celles qui ne sont pas, puis comme celles qui ne sont nulle part. Or, on peut d'emblée noter qu'Euthydème déplace le propos de « ne pas dire les choses qui sont » οὐ τὰ ὄντα λέγειν, à « dire les choses qui ne sont pas », λέγειν τὰ δὲ μὴ ὄντα. Ce déplacement de la négation est décisif, bien qu'il ne soit guère relevé par les interprètes. La réplique de Ctésippe concerne le dire : la négation οὐ porte sur le verbe λέγειν ; mais la réplique d'Euthydème concerne les choses qui ne sont pas, *i.e.* l'objet du dire : la négation οὐ devient μὴ puisqu'elle porte désormais sur la forme substantivée du participe τὰ ὄντα.

Le déplacement de la négation permet à Euthydème de substituer la détermination du non-être à celle du discours faux. Les choses qui ne sont pas, τὰ μὴ ὄντα, on ne les trouve nulle part, οὐδαμοῦ. Pourquoi cette réplique ? Pourquoi cette détermination double οὐκ ἔστιν et οὐδαμοῦ ? Les choses qui ne sont pas sont nulle part, en aucun lieu, on ne peut les trouver. Dire que les choses qui ne sont pas sont nulle part permet ainsi de

---

<sup>24</sup> 284b1-2.

<sup>25</sup> 284b3-5.

déterminer le sens de οὐκ ἔστιν, c'est-à-dire de donner un sens existentiel au verbe être, εἶναι. Ce qui n'est pas, c'est ce qui n'existe pas et n'existe nulle part.

- Si agir, c'est produire, alors dire, c'est produire

La suite de l'argument confirme ce sens existentiel du verbe εἶναι tout en donnant une interprétation sophistique du verbe λέγειν :

- Est-il possible que quelqu'un agisse en quelque façon sur ces choses qui ne sont pas, de telle sorte qu'un individu, quel qu'il soit, produise ces choses qui ne sont nulle part ? – Il me semble que non, dit Ctésippe. – Eh quoi ? Lorsque les orateurs parlent devant le peuple, n'agissent-ils pas ? – Certes, ils agissent, dit-il. – Si donc ils agissent, ils produisent quelque chose ? Oui. Donc parler, c'est à la fois agir et produire ? Il fut d'accord<sup>26</sup>.

Si les choses qui ne sont pas n'existent nulle part, alors l'assimilation du dire à un agir (ou un faire) et surtout à un produire permet d'arriver à la conclusion qu'il est impossible de dire le non-être. Si je dis quelque chose, je produis quelque chose, à savoir ce que je dis. Je produis quelque chose qui est quelque part : πράττειν ne suffit pas à transformer le discours en un être, il faut y ajouter le verbe ποιεῖν qui permet d'introduire un complément au verbe. Le discours est ici considéré comme un être, comme une chose qui est. Faire un discours, c'est produire un discours et agir par ce discours : les orateurs font quelque chose, ils agissent sur la foule en produisant un discours<sup>27</sup>. La première prémisse de cet argument est donc : agir (faire), c'est produire quelque chose ; la seconde : dire, c'est produire.

- Personne ne dit ce qui n'est pas

Ce passage par πράττειν et ποιεῖν permet à Euthydème de conclure :

- Donc personne ne dit les choses qui ne sont pas, car alors on produirait déjà quelque chose. Or toi, tu as reconnu qu'une chose qui n'est pas, il n'est possible à personne de la produire. De sorte que d'après ce que tu dis, personne ne dit des choses fausses<sup>28</sup>, et si Dionysodore parle, il dit des choses vraies et des choses qui sont<sup>29</sup>.

Telle est la proposition indispensable que Euthydème veut faire admettre à Ctésippe : personne ne dit les choses qui ne sont pas, οὐ τὰ μὴ ὄντα λέγει οὐδέ τις. Puisque Ctésippe a accepté qu'on ne peut pas agir ou produire avec ce qui n'existe nulle part, et que dire (ou parler), c'est agir et produire, alors il est obligé de reconnaître que personne ne dit ce qui

<sup>26</sup> 284b5-c2.

<sup>27</sup> Du point de vue de la persuasion, l'effet est le même sur les auditeurs : que le discours soit vrai ou faux, la croyance est la même chez les auditeurs.

<sup>28</sup> Il ne s'agit plus de mentir à propos de quelqu'un, mais plus généralement de dire faux : non plus ψεύδεσθαι κατὰ τινος mais ψευδῆ λέγει

<sup>29</sup> 284bc2-7.

n'est pas. Dès lors, personne ne dit faux. Autrement dit, dire des choses fausses serait dire ce qui n'est pas. Mais il est impossible de dire ce qui n'est pas. Donc Dionysodore ne dit pas faux, il dit la vérité et les choses qui sont.

La détermination du faux comme ce qui n'est pas rend impossible le discours faux. C'est pourquoi il me semble important de noter le déplacement de la négation. Euthydème a transformé la remarque de Ctésippe : il a opéré un glissement de ne pas dire les choses qui sont à dire les choses qui ne sont pas. Dire faux, ψευδῆ λέγειν, c'est, selon Ctésippe « ne pas dire les choses qui sont », ce qu'Euthydème transforme en « dire les choses qui ne sont pas ». Or, si je ne dis que ce qui est, je ne peux dire ce qui n'existe nulle part.

- Le discours faux rendu impossible

Bien qu'il admette la correspondance entre dire quelque chose, dire l'être, et dire vrai, Ctésippe refuse d'admettre que Dionysodore ne dit pas faux. Par deux fois, il tente d'échapper aux sophismes : si dire les choses qui sont implique de dire la vérité, cependant Dionysodore ne dit pas les choses qui sont. Ce que Euthydème transforme en : « dire les choses qui ne sont pas », ce qui s'avère impossible. Personne ne dit ce qui n'est pas, il est impossible de dire les choses qui ne sont pas, et, partant, de dire faux. Mais Ctésippe, choqué par l'accusation de Dionysodore selon lequel Ctésippe veut la mort de Clinias, persiste à dire que Dionysodore dit faux. Il tente une ultime fois de caractériser le discours de Dionysodore : il ne dit pas les choses comme elles sont : ἀλλὰ τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινα λέγει, οὐ μὲντοι ὡς γὰρ ἔχει<sup>30</sup>. - « les choses qui sont, il les dit d'une certaine façon, mais certainement pas comme elles sont ». Pourtant, cette ultime tentative qui aurait pu conduire à une définition du discours faux<sup>31</sup> est un échec puisqu'elle engendre l'affrontement entre les deux frères, d'une part, et Ctésippe de l'autre.

Ce passage qui établit l'impossibilité du discours faux en deux temps précède celui sur la contradiction. Il exploite d'abord une ambiguïté du verbe λέγειν dont le complément peut être une chose mais aussi la chose dont on parle, cette ambiguïté s'ajoutant à l'équivocité de πράγμα qui peut signifier la chose ou l'état de chose. Par là, ce premier

---

<sup>30</sup> 384c7-8.

<sup>31</sup> Une autre définition du discours faux serait ne pas dire les choses comme elles sont. Ce sera d'ailleurs ce type de solution que Platon présentera dans le *Sophiste* (cf. *infra*, section 3 du chapitre 1 « La solution de Platon dans le *Sophiste* »). Mais, dans *Euthydème*, cette réplique de Ctésippe va donner lieu à une série de répliques de plus en plus virulentes. Euthydème passe de λέγειν τὰ ὄντα (284c8-9) à λέγειν τὰ πράγματα (284d1). Puis il effectue une série de jeux de mots à partir de l'expression λέγειν τὰ πράγματα ὡς ἔχει qui devient λέγειν + adverbe. Cependant Euthydème n'arrive pas à ses fins : Ctésippe joue aussi avec les mots, jusqu'à attaquer les deux frères. Le ton monte, Dionysodore affirme être insulté. Socrate tente de calmer les esprits, et Ctésippe reprend. Je ne m'attarde pas sur ce passage puisqu'il tourne à l'affrontement.

temps de l'argument peut être caractérisé comme sophistique, c'est-à-dire une réfutation qui joue sur l'ambiguïté des termes. Mais il contient aussi un présupposé sur le λόγος, à savoir : dire quelque chose, c'est dire un être ; dire l'être, c'est dire vrai, donc il est impossible de dire faux. Le deuxième temps de l'argument établit que personne ne dit ce qui n'est pas, par le raisonnement suivant : le non-être est ce qui n'existe nulle part, il est impossible de produire quelque chose avec ce qui n'existe nulle part, or dire c'est produire, donc il est impossible de dire ce qui n'est pas. Ainsi le discours faux est déterminé comme discours sur ce qui n'est pas. Les deux temps de l'argument peuvent être ainsi reformulés : dire quelque chose, c'est dire un être et donc l'être ; dire l'être c'est dire vrai. Si dire l'être, c'est dire vrai, alors dire le non-être, c'est dire faux ; or il est impossible de dire ce qui n'est pas. Donc le discours faux est impossible. Le présupposé selon lequel dire l'être, c'est dire vrai, présupposé dont le corollaire est l'impossibilité de dire le non-être a pour origine Parménide<sup>32</sup>. Ce présupposé va également servir à établir l'impossibilité de la contradiction.

### *1.1.2. L'impossibilité de contredire*

#### *1.1.2.a- le contexte et le texte*

Le paradoxe de l'impossibilité de contredire est présenté après l'argument concluant à l'impossibilité de dire faux. Mais le rapport entre les deux paradoxes n'est pas seulement textuel. L'argument concluant à l'impossibilité de dire faux a en effet pour conséquence l'impossibilité de contredire.

- Colère, insulte et contradiction

Une fois encore, la situation dramatique du dialogue justifie l'entrée en scène du problème de la contradiction<sup>33</sup> : καίτοι με οἶεται Διονυσόδωρος οὕτως χαλεπαίνειν αὐτῷ· ἐγὼ δὲ οὐ χαλεπαίνω, ἀλλ' ἀντιλέγω πρὸς ταῦτα ἃ μοι δοκεῖ πρὸς με μὴ καλῶς λέγειν. ἀλλὰ σὺ τὸ ἀντιλέγειν, ἔφη, ὦ γενηαῖε Διονυσόδωρε, μὴ κάλει λοιδορεῖσθαι· ἕτερον γάρ τί ἐστι τὸ λοιδορεῖσθαι<sup>34</sup>. « - Assurément, Dionysodore que voici croit que je me fâche contre lui ; or moi je ne me fâche pas, mais je le contredis à propos des choses dont il me semble mal parler. Mais la contradiction, brave Dionysodore, ne l'appelle pas insulte, car l'insulte, c'est autre chose. » La première occurrence de ἀντιλέγειν, parler contre, contredire, apparaît ici, à une forme conjuguée, donc personnelle,

---

<sup>32</sup> C'est sans doute pourquoi l'on peut interpréter la remarque de Socrate à propos de ou des auteurs du paradoxe « les disciples de Protagoras et de plus anciens encore »(286c2-3) comme faisant aussi référence à Parménide, et non pas seulement à Protagoras et ses amis. Cf. note 2, de l'édition de L.Méridier de *Euthydème*, *op.cit.*, p.165.

<sup>33</sup> Le problème du discours faux apparaissait parce que Ctésippe accusait Dionysodore de dire des mensonges contre lui.

<sup>34</sup> 285d2-6.

ἀντιλέγω. Contredire est distingué de se fâcher, se mettre en colère, χαλεπαίνειν. Quelle est la différence entre, d'une part, contredire et, d'autre part, se fâcher ? La contradiction porte sur la façon de parler, de dire, d'énoncer : je le contredis au sujet des choses à propos desquelles il a tort<sup>35</sup>. Par différence, la colère est une attaque de la personne. Contredire, c'est énoncer « je ne suis pas d'accord avec ce que tu dis », ou du moins, ici, « tu as tort, tu n'as pas raison de dire que je veux la destruction de Clinias ». Contredire est mis en rapport avec une façon de mal dire les choses, de les dire comme elles ne sont pas, si on reprend la dernière expression de Ctésippe sur le discours faux<sup>36</sup>. La contradiction n'est pas une attaque violente : elle n'est pas une attaque de la personne, mais de son discours, son énoncé. Cependant, contredire est d'abord entendu au sens où quelqu'un contredit quelqu'un d'autre au sujet de choses dont cet autre parle mal. X contredit Y sur sa façon de parler de certaines choses.

En 285d4sq., Ctésippe utilise la forme infinitive de contredire, et même la forme substantivée du verbe. Là, la contradiction, le fait de contredire, τὸ ἀντιλέγειν est distingué de l'insulte, τὸ λοιδορεῖσθαι. On passe de l'action de contredire - X contredit Y, il y a un agent de la contradiction - à la contradiction comme fait à distinguer de l'insulte. La contradiction est différente de l'insulte parce que, là encore, elle concerne le discours de l'autre, et non l'autre en tant que personne. Mais s'il est question de la contradiction au sens du fait de contredire τὸ ἀντιλέγειν, il n'est pas question d'ἀντιφάσις, de la contradiction entre deux énoncés. La contradiction est pour l'instant caractérisée comme contradiction entre deux personnes.

- Démontrer la contradiction ?

Dionysodore saisit l'expression τὸ ἀντιλέγειν : Καὶ Διονυσόδωρος, ὧς ὄντος, ἔφη, τοῦ ἀντιλέγειν, ὃ Κτήσιππε, ποιῆ τοὺς λόγους<sup>37</sup> ; « Et Dionysodore : - Tu fais ces discours en pensant qu'il est possible de contredire, Ctésippe ? ». Si l'on peut traduire τοῦ ἀντιλέγειν par « la contradiction » au lieu de « contredire », c'est dans les deux cas au sens de X peut contredire Y. Il n'est pas ici question de l'autocontradiction. Cependant, le schéma est semblable à celui du début du passage sur l'impossibilité de dire faux<sup>38</sup>. Dionysodore saisit un mot de Ctésippe pour le remettre en cause. Et là encore, la réponse de Ctésippe<sup>39</sup> témoigne du fait que penser impossible la contradiction est un paradoxe.

<sup>35</sup> Cf. LSJ, *op.cit.*, à propos de μὴ καλῶς λέγειν traduit par « *to be wrong* ».

<sup>36</sup> Cf. 284c7-8.

<sup>37</sup> 285d7-e2.

<sup>38</sup> Cf. 283e7-8.

<sup>39</sup> 285e1-2 : Πάντως δήπου, ἔφη, καὶ σφόδρα γε· ἢ σύ, ὃ Διονυσόδωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν ; « Sans aucun doute, oui, absolument, mais toi, Dionysodore, tu ne crois pas qu'il soit possible de contredire ? ».

Dionysodore pose ensuite une question à Ctésippe, question d'autant plus étrange si l'on examine la réponse de Ctésippe : Οὐκουν σύ γ' ἄν, ἔφη, ἀποδείξεις πώποτε ἀκούσας οὐδενὸς ἀντιλέγοντος ἑτέρου ἑτέρῳ. - Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη· ἀλλὰ ἀκούων μὲν νυνὶ σοὶ ἀποδείκνυμι ἀντιλέγοντος Κτησίππου Διονυσοδώρῳ. - Ἡ καὶ ὑπόσχοις ἂν τούτου λόγον; - Πάνυ, ἔφη<sup>40</sup>. « - Pourtant, dit-il, tu ne saurais démontrer avoir jamais entendu quelqu'un contredire quelqu'un d'autre. - Tu dis vrai, mais en ce moment, en écoutant, je te démontre que Ctésippe contredit Dionysodore. - Peux-tu en rendre raison ? - Tout à fait. » Dionysodore met Ctésippe au défi de lui donner une démonstration que quelqu'un contredit quelqu'un d'autre, ou plus exactement Ctésippe doit démontrer qu'il a *entendu* quelqu'un contredire quelqu'un d'autre. On remarque là encore la forme X contredit Y. Mais que signifie démontrer *avoir entendu* X contredire Y ?

Il ne s'agit pas de démontrer que X contredit Y, mais de démontrer avoir entendu quelqu'un contredire quelqu'un d'autre. Pourquoi Ctésippe ne peut pas le démontrer au passé alors qu'il le peut au présent ? Plus exactement Dionysodore lui dit : tu ne peux démontrer avoir déjà entendu que X contredit Y - Ctésippe acquiesce. Mais il réplique : en écoutant maintenant, il démontre que Ctésippe contredit Dionysodore<sup>41</sup>. Au jamais de Dionysodore répond le maintenant de Ctésippe. Je ne peux te démontrer avoir jamais entendu X contredire Y, mais maintenant, parce que j'écoute, je te démontre que Ctésippe contredit Dionysodore. Peut-être que Ctésippe n'est pas capable de faire une démonstration, mais il est actuellement le témoin de la contradiction entre lui et Dionysodore.

Démontrer que la contradiction est possible consisterait à entendre des gens se contredire. Je suis témoin que X contredit Y, et non pas que l'énoncé P contredit l'énoncé non-P. Comment comprendre cette expression « démontrer avoir entendu quelqu'un contredire quelqu'un d'autre » ? Pourquoi est-ce impossible au passé mais possible au présent ? Peut-être que si la contradiction avait lieu entre énoncés, on pourrait la démontrer au passé, comme au présent. Au passé, seuls les énoncés restent, au présent, en revanche, la situation dialectique est première. Sans doute est-ce une façon de dire que la réfutation ne peut être que *ad hominem*. Je ne peux démontrer que deux personnes parlent l'une contre l'autre, mais je peux assister à une joute au présent et être témoin que X contredit Y, *i.e.* assister à une réfutation ou, mieux, être l'un des deux acteurs d'une réfutation<sup>42</sup>. Nous sommes ici dans une situation dialectique forte, où Ctésippe et Dionysodore font l'expérience

---

<sup>40</sup>285e3-8.

<sup>41</sup> La leçon Badham est justifiée si on considère que ἀκούων νυνὶ est une réponse à πώποτε ἀκούσας.

<sup>42</sup> Cf. *Théétète* : si Protagoras était encore vivant, il saurait mieux répondre et se défendre que ne le fait Socrate (cf. fin de « l'apologie de Protagoras », 168c4-5).

de la contradiction. L'expression de Dionysodore ὑπέχω λόγον, rendre raison<sup>43</sup>, est un terme qui appartient au registre dialectique : il s'agit, pour Ctésippe, de rendre raison du fait que la contradiction est possible, c'est-à-dire d'adopter la position de répondant dans la joute dialectique qui s'annonce. D'une part, Ctésippe λέγει, dit que la contradiction est possible, d'autre part, Dionysodore ἀντιλέγει, dit contre Ctésippe que la contradiction est impossible. La réfutation peut commencer : Dionysodore sera le questionneur et Ctésippe le répondant.

- L'argument de Dionysodore

Τί οὖν; ἢ δ' ὅς· εἰσὶν ἐκάστω τῶν ὄντων λόγοι; - Πάνυ γε. - Οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; - Ὡς ἔστιν. - Εἰ γὰρ μέμνησαι, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, καὶ ἄρτι ἐπεδείξαμεν μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων. - Τί οὖν δὴ τοῦτο; ἢ δ' ὅς ὁ Κτήσιππος· ἠπτόν τι ἀντιλέγομεν ἐγὼ τε καὶ σύ; - Πότερον οὖν, ἢ δ' ὅς, ἀντιλέγομεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέροι λέγοντες, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταῦτα λέγοιμεν; - Συνεχώρει. - Ἄλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγη, τότε ἀντιλέγομεν ἄν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἶη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; - Καὶ τοῦτο συνωμολόγει. - Ἄλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε ἀντιλέγομεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν; ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς <ἂν> ἀντιλέγοι; Καὶ ὁ μὲν Κτήσιππος ἐσίγησεν<sup>44</sup>.

- Eh quoi, dit-il, pour chacune des choses qui sont, y a-t-il des façons de les dire<sup>45</sup>? - Oui. - Qui disent chacune comme elle est ou comme elle n'est pas? - Comme elle est. - En effet, Ctésippe, si tu t'en souviens, nous avons démontré, il y a un instant, que personne ne dit une chose qui est comme elle n'est pas. Car personne ne fait apparaître ce qui n'est pas en le disant. - Qu'importe cela? dit Ctésippe. Nous en contredisons-nous moins, toi et moi! - Nous contredirions-nous en parlant tous les deux de la même chose<sup>46</sup>, répondit-il, ou bien dirions-nous ainsi sans doute les mêmes choses? Il l'accorda. - Mais quand aucun de nous deux, dit-il, ne parle<sup>47</sup> de la chose, est-ce qu'alors nous nous contredirions ou bien est-ce qu'ainsi aucun de nous n'aurait même fait mention de la chose? Il fut d'accord avec cela aussi. - Mais est-ce que lorsque moi je parle de la chose, tandis que toi tu parles de quelque autre

<sup>43</sup> 285 e7 : καὶ ὑπόσχοις ἂν τούτου λόγον;

<sup>44</sup> *Euthydème*, 285e9- 286b7.

<sup>45</sup> Je m'inspire ici de la traduction de L.Méridier (qui traduit « des façons d'en parler ») pour rendre λόγοι, plutôt que celle de A.J. Festugière ou de M.Canto par « énoncés » qui, par cette traduction, orientent le texte du côté d'Antisthène et de l'énoncé propre. Or la suite de l'argument de Dionysodore, comme je vais tenter de le montrer en m'appuyant sur l'analyse de G.B Kerferd, semble plutôt faire référence à la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras avec l'expression ὡς ἔστιν, « comme elle est ».

<sup>46</sup> Même remarque que dans la note précédente.

<sup>47</sup> Cf. les deux notes précédentes.

chose, alors nous nous contredisons ou bien est-ce que moi je parle de la chose tandis que toi, tu n'en parles pas du tout ? Et comment celui qui n'en parle pas pourrait-il contredire celui qui en parle ? Et Ctésippe se tut.

### *1.1.2.b- Analyse de l'argument de Dionysodore*

- un λόγος pour chaque chose

L'argumentation de Dionysodore consiste à faire admettre à Ctésippe que pour chaque chose qui est, chaque étant, ὄν, il existe des façons de les dire, des discours, λόγοι, qui disent chaque étant comme il est, ὡς ἔστιν. En effet, on ne dit pas un étant comme il n'est pas, et le non-être, personne ne le fait paraître en le disant. Dionysodore rappelle ici comme un présupposé ce que Euthydème avait fait admettre à Ctésippe. Comment comprendre ces deux prémisses ?

- un λόγος dit la chose comme elle est

La première prémisses de Dionysodore pourrait se reformuler de la façon suivante : il existe pour chaque chose un λόγος, discours, qui la dit comme elle est. L'interprétation de cette prémisses est décisive dans la mesure où elle oriente la compréhension de l'argument entier énoncé par Dionysodore. Tout repose sur la glose ὡς ἔστιν, « comme elle est ». En effet, si l'on traduit les lignes 285 e9 sq. « Y a-t-il pour chacune des réalités des énoncés qui la désignent », « comme elle est », ainsi M.Canto, cela sous-entend que Dionysodore rapporte ici l'argumentation d'Antisthène<sup>48</sup>. La glose ὡς ἔστιν transformée ensuite en πράγματος λόγος, renverrait au « discours propre » d'Antisthène. Or, si cette interprétation de l'auteur du paradoxe peut s'appuyer sur la suite de l'argument de Dionysodore, notamment l'expression πράγματος λόγος<sup>49</sup>, elle n'est pas cohérente avec ce que dit Socrate en 286c2-3. Socrate attribue en effet ce discours « aux disciples de Protagoras et à d'autres plus anciens encore ». Autrement dit, on pourrait voir dans cette argumentation de Dionysodore une théorie sophistique, et non pas antisthénienne.

Cette interprétation s'appuierait alors sur une autre traduction de la première prémisses : un discours dit chaque chose comme elle est, non au sens de sa définition, mais au sens du prédicat. Utiliser le terme « prédicat » à propos d'auteurs antérieurs à Aristote est certes anachronique. Cependant, selon G.B. Kerferd, on peut interpréter de cette façon cette prémisses. Cette interprétation coïncide avec la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras :

---

<sup>48</sup> Cf. l'introduction de ce chapitre. Selon des travaux récents, il semblerait qu'Antisthène n'est pas visé ici par Platon, mais qu'il s'agirait plutôt de Protagoras. Cf. G.B. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, op.cit., chapitre VIII, pp.138-150, et A. Brancacci, *Le discours propre*, op.cit., note 44, p.213.

<sup>49</sup> 286a4, 6, 286b3.

chaque chose apparaît à chacun comme elle est. On retrouve d'ailleurs dans la phrase attribuée à Protagoras, notamment par Diogène Laërce<sup>50</sup>, la glose ὡς ἔστιν « comme elle est ». Mais comment comprendre alors la suite de l'argument ?

- « Personne ne fait apparaître ce qui n'est pas en le disant »

La seconde prémisse de Dionysodore est un rappel explicite de ce qui a été établi par Euthydème dans l'argument concluant à l'impossibilité du discours faux. L'impossibilité du discours faux est donc première par rapport à l'impossibilité de contredire. S'il est impossible de dire faux, on ne peut pas contredire. Chacun dira la chose comme elle est, personne ne la dira comme elle n'est pas. Dès lors, lorsque deux personnes parlent d'une chose, elles en disent la même chose, à savoir comme elle est, elles ne peuvent donc pas se contredire ; et si aucune des deux ne parle de la chose, elles ne peuvent pas davantage se contredire ; enfin, si l'une parle de la chose, et l'autre parle d'une autre, elles ne peuvent pas non plus se contredire puisqu'elles parlent chacune d'une chose différente. La contradiction est donc impossible.

Auparavant, on avait : dire quelque chose, c'est dire une chose qui est, donc c'est dire vrai, et il est impossible de dire ce qui n'est pas. Maintenant, à partir de l'idée que pour chaque chose qui est, il y a un discours, λόγος, qui la dit comme elle est, on va aboutir à l'idée qu'il est impossible de contredire.

Cependant, Ctésippe n'admet pas la dernière proposition de Dionysodore. Pour lui, la question n'est pas de savoir s'il est impossible de dire le non-être, mais du fait qu'en ce moment, Dionysodore et lui se contredisent : Dionysodore place la discussion sur le terrain du discours, du λόγος, mais Ctésippe revient au fait que lui et Dionysodore se contredisent. Le verbe ἀντιλέγειν est conjugué à une forme personnelle - ἀντιλέγομεν. Ctésippe insiste sur le fait que deux personnes se contredisent, ἐγώ τε καὶ σύ, moi et toi. Il présente une certaine résistance aux questions de Dionysodore. Mais Dionysodore va reprendre la formulation de Ctésippe et lui adjoindre ses formulations sur le λόγος.

- argument par exhaustion

Les lignes 286a4-b7 présentent une argumentation qui procède par exhaustion, après avoir posé deux prémisses : d'abord, Dionysodore établit la correspondance entre chaque étant et un discours qui dit la chose comme elle est, et il rappelle<sup>51</sup> qu'il ne peut y

---

<sup>50</sup> Cf. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.O. Goulet-Cazé, Livre de Poche, Paris, 1999, IX 51, p.1088.

<sup>51</sup> L'impossibilité de dire le non-être a été établie quelques lignes auparavant, par Euthydème, le frère de Dionysodore, (cf. 284c2-3).

avoir de λόγος du non-être ; ensuite, il fait admettre à Ctésippe que la contradiction n'est pas possible en procédant par exhaustion à partir de trois cas : puisque chaque chose est dite comme elle est, lorsque deux personnes parlent de la même chose, il est nécessaire qu'elles en disent la même chose, à savoir comme elle est ; sinon, aucune des deux ne parle de la chose, chacune parle d'une autre chose ; enfin une seule des deux parle de la chose, en disant comme elle est, l'autre n'en parle pas puisqu'elle parle d'une autre chose. L'examen de ces trois cas rend la notion de contradiction impossible. On peut d'ailleurs reformuler l'argumentation par exhaustion sous forme d'une alternative : soit on parle de la même chose, et on dit la même chose, à savoir comme elle est, soit on ne parle pas de la même chose, c'est-à-dire que chacun dit un λόγος différent, chacun parle d'une chose différente de ce dont parle l'autre. Dit de façon encore plus dense, soit on parle de la même chose, soit on ne parle pas de la même chose. Dès lors, on ne peut pas se contredire.

Dire la chose comme elle est, λέγειν πράγμα ὡς ἔστιν, ce n'est pas nécessairement dire l'énoncé définitionnel de la chose. Cela peut signifier aussi dire comment elle est, c'est-à-dire comment elle apparaît à chacun. Ainsi le miel est doux pour moi et le miel est amer pour toi : chacun dit la chose comme elle est, c'est-à-dire telle qu'elle apparaît à chacun. Et il n'y a pas contradiction puisque dans un cas, il est question de la douceur du miel et dans l'autre cas de son amertume. Soit nous disons tous les deux que le miel est doux - il n'y a pas contradiction - soit je dis qu'il est doux et toi tu dis qu'il est amer - il n'y a pas davantage contradiction car en ce cas, nous ne parlons pas de la même chose.

- La contradiction rendue impossible

Le passage sur l'impossibilité de la contradiction s'achève sur la remarque « Et Ctésippe se tut ». Conformément à ce que vient de dire Dionysodore, celui qui ne dit rien ne peut pas contredire celui qui parle<sup>52</sup>. Tant que Ctésippe réplique à Dionysodore, il peut le contredire. Tant qu'il s'oppose à lui, il le contredit. Il y a comme deux registres de la contradiction ici : la contradiction conçue comme désaccord<sup>53</sup> entre deux personnes, X contredit Y, et la contradiction entre deux λόγοι (finalement introuvable étant donné la conception de ce λόγος). Ctésippe contredit Dionysodore au sujet de choses dont il lui semble que Dionysodore parle mal. Ctésippe en écoutant démontre qu'il contredit Dionysodore, mais surtout en adoptant la position de répondant. Peu importe si dire une chose c'est dire l'être, puisque de toute manière nous nous contredisons. La résistance de Ctésippe s'effrite et disparaît finalement dès lors qu'il accepte les prémisses de Dionysodore.

---

<sup>52</sup> Cf. 285b5-6.

<sup>53</sup> On peut noter le champ lexical de l'accord dans cette joute dialectique : συνεχώρει (286a7), συνωμολόγει.(286b3).

Quelles sont précisément ces prémisses ? Il y a certes la question du lien entre λόγος et chose qui est. Mais il y a aussi le fait de dire une chose comme elle est. Contrairement à A.J. Festugière et M. Canto notamment, qui interprètent ce passage et cette expression « comme elle est » comme une allusion à Antisthène et ὁἰκεῖλος λόγος, on peut reconnaître ici l'expression de Protagoras et sa « doctrine » de l'homme-mesure. Ainsi, Platon ne déguiserait pas Antisthène en Protagoras par souci conventionnel, mais exposerait bien dans ce passage de l'*Euthydème* les propos de Protagoras et de ses adeptes, comme le montre de façon convaincante G.B. Kerferd.

### 1.1.3. L'auteur du paradoxe dans Euthydème n'est pas Antisthène (G.B. Kerferd)

#### 1.1.3.a- Le papyrus de Didyme l'Aveugle attribuant le paradoxe à Prodicos

G.B. Kerferd considère en effet que la découverte du papyrus attribuant le paradoxe à Prodicos met fin à la controverse qui divise opposants et partisans de la thèse selon laquelle Platon viserait Antisthène dans ce passage de *Euthydème*. Selon G.B. Kerferd, le fait que Didyme l'Aveugle, dans son commentaire à l'*Écclésiaste*, attribue le paradoxe à Prodicos<sup>54</sup> « justifie tout à fait que l'on fasse remonter à l'époque des sophistes en général la doctrine selon laquelle il n'est pas possible de contredire, et que, plus particulièrement, on l'attribue à Protagoras et ses disciples »<sup>55</sup>. Le papyrus comporte un passage dont les termes sont proches du passage qui nous intéresse dans *Euthydème* :

Παρ[άδοξ]ός τις γνώμη φέρεται Προδίκου ὅτι οὐκ ἔστιν [ἀν]τιλέγειν. [πῶς] λέγει τοῦτο ; παρὰ τῆ[ν γν]ώμην καὶ τὴν δόξαν τῶν πάντων ἐστίν· πάντες γὰρ δι[αλέ]γονται ἀντιλέγουσι[ν κ]αὶ ἐν τοῖς βιωτικοῖς καὶ ἐν τοῖς φρονουμένοις. δογματικῶς [λέγει] ἐκεῖνος ὅτι οὐκ ἔστιν [ἀν]τιλέγειν. εἰ γὰρ ἀντιλέγουσιν, ἀμφοτέροι λέγουσιν· ἀδύνατον [δέ] ἐστὶν ἀμφοτέρους [λέγει]ν εἰς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα. λέγει γὰρ ὅτι μόνος ὁ ἀληθεύων καὶ ὡς ἔχ[ει τὰ] πράγματα ἀγγέλλων αὐτὰ οὗτος λέγει. ὁ δὲ ἐνα[ν]τιούμενος αὐτῷ οὐ λέγει τὸ πρᾶγμα οὐκ α.... [ ? ]<sup>56</sup>.

Une affirmation paradoxale de Prodicos nous est rapportée dont la teneur est qu'il n'est pas possible de contredire. Comment peut-il dire cela ? En effet, cela est contraire à la pensée et à l'opinion de tous les hommes. Car tous dialoguent et contredisent aussi bien dans les affaires quotidiennes que dans les questions spéculatives. Il affirma dogmatiquement qu'il n'est pas possible de contredire, car si deux

<sup>54</sup> Selon G.B. Kerferd, « Dans la tradition doxographique, Prodicos passe pour avoir été un élève de Protagoras (DK 84A1) », *Le mouvement sophistique*, op. cit., p.147.

<sup>55</sup> *Le mouvement sophistique*, op. cit., p.147.

<sup>56</sup> Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes*, I, 1, Gerhard Binder und Leo Liesenborghs (hrsgb), Rudolf Habelt Verlag GMBH, Bonn, 1979, pp. 74--76 = 16, 11-17 (*in Eccl 1, 8b*).

individus se contredisent, tous deux parlent, mais il est impossible qu'ils parlent l'un et l'autre en faisant référence à la même chose. Il affirme en effet que c'est seulement celui qui dit vrai et qui déclare les choses comme elles sont qui en parle. L'autre, qui s'oppose à lui, ne parle pas de la chose, ne [dit pas vrai]<sup>57</sup>.

On trouve dans ce passage une argumentation proche de celle de l'*Euthydème*. Dire la chose, c'est dire le vrai, *i.e.* la dire comme elle est. Seul celui qui dit la chose comme elle est dit vrai. L'autre, dès lors qu'il ne parle pas de la chose, dès lors qu'il ne la dit pas comme elle est, ne parle pas de la chose. Là encore, la contradiction est impossible : soit on parle de la même chose, et on dit la même chose, à savoir comme elle est, soit on ne parle pas de la même chose. Dans les deux cas, il n'y a pas de contradiction.

### 1.1.3.b- « l'origine sophistique du paradoxe » (G.B. Kerferd)

Le papyrus de Didyme l'Aveugle est décisif, selon G.B. Kerferd, car il confirme l'origine sophistique du paradoxe<sup>58</sup>. G.B. Kerferd considère qu'on a là une preuve irréfutable de cette origine sophistique, et il montre comment on peut concilier ce paradoxe avec la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras et l'affirmation qu'on lui attribue, à savoir « sur chaque chose, il y a deux discours opposés. »

- Antilogie et homme-mesure - Protagoras

Dans le chapitre intitulé « Le relativisme sophistique », G.B. Kerferd explique comment la méthode antilogique « est peut-être ce qui caractérise le plus la pensée de toute la période sophistique »<sup>59</sup>. La méthode antilogique consiste à montrer à un adversaire que ses positions sont contradictoires. Et la technique des *δίσσοι λόγοι*, discours opposés, est attribuée à Protagoras. Selon Diogène Laërce : *Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ*

<sup>57</sup> Didyme l'Aveugle, cité par G.B. Kerferd, *Le mouvement sophistique, op. cit.*, pp.147-148, traduction légèrement modifiée.

<sup>58</sup> A.Brancacci considère que l'attribution du paradoxe à Prodicos par Didyme l'Aveugle « constitue un précédent de la thèse antisthénienne », en notant qu'il y a un « grave problème » quant à « la source à laquelle a puisé Didyme, étant donné qu'Aristote attribue toujours le paradoxe à Antisthène, et dans des termes qui ne laissent pas penser qu'il ait été historiquement formulé par d'autres : voir en particulier *top.A 11.104b19-21* (...). On trouve aussi une attribution analogue dans les sources tardives : cf. *Procl.in Plat. Cratyl. 37* (...). Platon *Euthyd.286B8* peut donner un certain crédit à cette attribution, la thèse étant rapportée, dans un contexte par ailleurs problématique, à l'entourage de Protagoras (*οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν*). » A.Brancacci note : « Un examen attentif du texte de Didyme incite à conclure que le fondement du raisonnement attribué à Prodicos est analogue à la formulation du paradoxe rapporté par Proclus à Antisthène, et non à la version aristotélicienne du même paradoxe, où il est question du discours propre. *Λοῦκ ἔστι ἀντιλέγειν* de Prodicos s'appuie en effet sur l'équivalence de *λέγειν* et *ἀληθεύειν*, et rappelle, en ce sens, le style des paradoxes évoqués par Platon. *Euthyd.283A-284A ; 285D-286B ; cf. aussi Cratyl. 429D-430A.* » *In Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, note 50, p.216.

<sup>59</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.142.

παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις : « Et il fut le premier à dire que sur toute chose, il y a deux discours opposés l'un à l'autre »<sup>60</sup>. Diogène Laërce poursuit son exposé sur Protagoras en lui attribuant la phrase suivante : "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." « L'homme est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, comme elles sont ; de celles qui ne sont pas, comme elles ne sont pas »<sup>61</sup>. Selon G.B. Kerferd, il s'agit ici de l'homme comme individu et, quant à « ce qui est mesuré des choses », il s'agit non « pas [de] leur existence ou de leur non-existence, mais [de] la manière dont elles sont et elles ne sont pas, ou, pour le dire en des termes plus modernes, quels sont les prédicats<sup>62</sup> qui doivent leur être attribués dans les énoncés de type sujet-prédicat où elles sont en fonction de sujet. »<sup>63</sup>.

- « Toutes les perceptions sont vraies » (G.B. Kerferd)

G.B. Kerferd s'appuie sur le *Théétète* de Platon en 152a6-9, et sur l'exemple devenu, après *Théétète*, traditionnel dans l'Antiquité classique : « si le miel *semble* doux à certains et amer à d'autres, c'est qu'il *est* doux à ceux auxquels il semble doux, et amer à ceux auxquels il semble amer. »<sup>64</sup>. Ce que Platon examine dans *Théétète* est l'exemple du vent<sup>65</sup>. G.B. Kerferd analyse l'examen de Platon de la façon suivante : « le vent *est* froid pour celui qui le sent froid, et (qu')il *n'est pas* froid pour l'autre. » Ce qui signifie qu'il n'y a pas d'erreur quant à la perception du vent. Il n'y a pas un seul vent, ou froid ou chaud. Car si le vent était soit froid, soit chaud, cela impliquerait que l'un des deux dit faux. Or précisément, la perception de chacun est vraie : le vent est froid pour Socrate et le vent est chaud pour Théétète.

De son analyse de *Théétète*<sup>66</sup>, G.B. Kerferd conclut : les perceptions comme telles sont infaillibles. Dès lors, « chaque perception particulière, pour chaque individu et en chaque occasion particulière, ne peut, à strictement parler, être corrigée. »<sup>67</sup>. Autrement dit, il

---

<sup>60</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op.cit., p.1088, IX, 51, traduction de J. Brunschwig légèrement modifiée.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Parler de prédicat à propos de Protagoras peut sembler anachronique. Ce n'est en effet qu'à partir d'Aristote que le discours est analysé en sujet et prédicat. Pour Protagoras, il n'y a pas un vent qui est soit froid soit chaud, mais un vent chaud et un vent froid. Ce sont les interprètes de Protagoras - Platon dans *Théétète* et surtout Aristote dans *Métaphysique* Γ - qui font du vent un sujet, et de *chaud* et *froid* deux prédicats opposés. Pour Protagoras, il n'y a pas un même vent auquel on attribue deux prédicats opposés, mais « un vent chaud pour X » et « un vent froid pour Y » - ces énoncés ne sont pas décomposables.

<sup>63</sup> *Le mouvement sophistique*, op. cit., p.142.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Théétète*, 152b1-7.

<sup>66</sup> *Le mouvement sophistique*, op.cit., p.144.

<sup>67</sup> *Ibid.*

n'y a pas de perception fautive, toutes les perceptions sont vraies. « Les conséquences d'une telle position philosophique ne sont pas négligeables »<sup>68</sup> indique G.B. Kerferd. Et ces conséquences ont été, selon G.B. Kerferd, « effectivement dégagées à l'époque des sophistes »<sup>69</sup>, comme l'extrait de l'*Euthydème* de Platon en témoigne.

- *Euthydème* est une expression des conséquences de l'homme-mesure de Protagoras (G.B. Kerferd)  
G.B. Kerferd considère que le passage de l'*Euthydème* qui nous intéresse est l'expression des conséquences de la position selon laquelle toutes les perceptions sont vraies. Mais quel est alors le rapport entre ce texte de l'*Euthydème* et la doctrine de l'homme mesure de Protagoras ? Il n'y a ni discours faux, ni contradiction possibles, puisque si le vent semble chaud à X, le vent est chaud pour lui et si le vent semble froid à Y, le vent est froid pour Y. Ce qui signifie que lorsque X dit « le vent est chaud » et lorsque Y dit « le vent est froid », ils ne parlent pas de la même chose : aucun des deux ne dit faux, et il n'y a là aucune contradiction, puisque, précise G.B. Kerferd « chaque homme parle seulement de son expérience personnelle ou de ce à quoi renvoie sa propre expérience. Il n'a pas accès à l'expérience de l'autre ou à ce à quoi renvoie l'expérience de cet autre et ne peut faire à cet égard aucune déclaration dotée de signification. »<sup>70</sup>.

On peut dire que pour Protagoras, le même vent est à la fois chaud et non-chaud (c'est-à-dire froid). Dès lors, on a deux propositions contradictoires : « le vent est chaud », « le vent n'est pas chaud ». Mais formuler ainsi la doctrine de Protagoras revient à considérer que l'on parle d'une même chose, à savoir le vent, en position de sujet dans la proposition. Or « il est également vrai que les affirmations « le vent est chaud » et « le vent est froid » portent sur deux choses différentes, autrement dit sur la chaleur du vent et sur la froideur du vent. Ces affirmations peuvent toutes deux être vraies, sans contradiction, puisque ce sont des affirmations qui portent sur des choses<sup>71</sup> différentes »<sup>72</sup>. Ainsi, il n'y a pas un seul vent, mais deux vents particuliers, selon qu'il est senti par X (« le vent est chaud ») ou par Y (« le vent est froid »). X et Y ne se contredisent pas, mais parlent chacun d'un vent différent, ou plutôt X parle de la chaleur du vent et Y de la froideur du vent. Dès lors ils ne se contredisent pas. Reste alors une question : comment concilier l'impossibilité de la contradiction et l'affirmation attribuée à Protagoras selon laquelle « sur toute chose, il y a deux discours opposés » ?

---

<sup>68</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.145.

<sup>69</sup> *ibid.*

<sup>70</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.147.

<sup>71</sup> On pourrait préciser : des états de chose différents. Il n'y a pas le vent ou le miel qui est soit P soit Q mais « le-vent-P » et « le-vent-Q ».

<sup>72</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.150.

### 1.1.3.c- Concilier « il est impossible de contredire » et « sur toute chose, il y a deux discours opposés » (G.B. Kerferd)

- Isocrate

Pour concilier cela avec la théorie des deux λόγοι, G.B. Kerferd s'appuie sur un témoignage d'Isocrate<sup>73</sup>. Au début d' *Hélène*, on peut en effet lire :

Εἰσὶ τινες οἳ μέγα φρονούσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυναθῶσι· καὶ καταγεγηράκασι οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν<sup>74</sup> ;

Il y en a certains qui s'enorgueillissent quand, après avoir fait une hypothèse absurde et paradoxale, ils sont capables de parler à son sujet de façon supportable. Et les uns ont atteint la vieillesse en affirmant qu'il n'est pas possible de dire des choses fausses, ni de contredire, ni d'opposer deux discours qui portent sur les mêmes choses.

G.B Kerferd rappelle qu'Isocrate attribue dans la suite du texte ce type d'affirmations à « Protagoras et les sophistes de son temps »<sup>75</sup>, et, ensuite à Gorgias, Zénon et Mélissos. Ce qui est remarquable selon G.B. Kerferd, c'est que ce texte réunit trois principes qui semblent ne pouvoir être affirmés ensemble : « la doctrine des deux *logoi* ; l'impossibilité de l'erreur ; l'impossibilité de la contradiction »<sup>76</sup>. Comment peut-on affirmer conjointement l'impossibilité de contredire et la possibilité de deux discours opposés sur les mêmes choses ? Non

---

<sup>73</sup> A.Brancacci considère que, dans ce passage, Isocrate vise Antisthène, et que l'exorde d'*Hélène* constitue « la formulation la plus ancienne de la théorie de τοῖκεῖος λόγος » (cf. *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.205 ; cf. aussi p.208). Cependant, A.Brancacci ne fait pas état de la référence d'Isocrate à Protagoras ( *Hélène*, 2, 5-6). Analysant ensuite *Métaphysique* Delta, A.Brancacci écrit : « La formulation de τοῖκεῖος λόγος conservée par Aristote du chapitre 29 du cinquième livre de la *Métaphysique* est bien autrement significative [que celle d'Isocrate]. Le Stagirite attribue à Antisthène explicitement nommé, *les mêmes propositions* que celles énoncées par Isocrate, en les présentant toutefois dans un ordre différent, avec le souci de mettre leur lien en évidence » (in *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.206 – c'est moi qui souligne). Il me semble que cette affirmation d'A.Brancacci n'est pas entièrement exacte. Certes, Aristote évoque les paradoxes « il est impossible de contredire » et « il est impossible de dire faux » en les attribuant à Antisthène, mais il ne mentionne pas la proposition « sur les mêmes choses, il y a deux discours opposés ». Il n'est donc pas correct de dire qu'Aristote énonce « les mêmes propositions » que celles que l'on trouve dans le texte d'Isocrate. Certes, l'affirmation selon laquelle « il n'est pas possible d'opposer deux discours qui portent sur les mêmes choses » peut se déduire de la conception antisthénienne du λόγος : s'il n'est pas possible de dire faux, ni de contredire car je ne peux dire de la chose que son discours propre, il est aussi impossible de tenir deux discours opposés sur les mêmes choses. Cependant, dans les différentes sources mentionnant explicitement Antisthène (Aristote, Alexandre, Proclus), il n'est jamais fait mention de l'impossibilité d'opposer deux discours sur les mêmes choses. C'est pourquoi penser qu'Antisthène est visé dans le texte d'Isocrate peut sembler contestable.

<sup>74</sup> Isocrate, *Hélène*, 1, 1-5, in Isocrate, *Discours*, Tome I, G.Mathieu et É. Brémond éd., Belles Lettres, Paris, 1956, pp.162-164, traduction modifiée. Cet extrait est en partie cité par G.B. Kerferd, *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.148.

<sup>75</sup> Cf. *Hélène*, 2, 5-6 : Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστὰς ;

<sup>76</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.149.

seulement ces trois principes sont réunis, mais ils sont de plus attribués au même groupe d'hommes. Mais Isocrate « parle de l'impossibilité de la doctrine des deux *logoi*, alors que l'on prêtait à Protagoras l'affirmation contraire »<sup>77</sup>. Comment G.B. Kerferd résout-il ce problème ?

La différence entre la formulation traditionnelle de la doctrine des deux *λόγοι* et celle que l'on trouve dans Isocrate est la suivante : dans la première, il est question de la possibilité que deux *λόγοι* portent *sur la même chose* ; dans la seconde, il est question de l'impossibilité que deux *λόγοι* portent *sur les mêmes choses*. « Ne se pourrait-il donc pas qu'Isocrate fût montre d'exactitude en cela qu'il respectait la réponse donnée dans le cercle de Protagoras à la difficulté que nous venons précisément d'examiner<sup>78</sup> ? » Ce que l'on considère comme une chose unique dans les propositions « le vent est chaud » et « le vent est froid », c'est le vent qui dans les deux cas, occupe la fonction de sujet<sup>79</sup>. Mais il y a en réalité deux *λόγοι* qui traite chacun de quelque chose de différent. Comme on l'a vu, on peut considérer que chacune de ces propositions parle d'une chose différente : la chaleur du vent et la froideur du vent. Du point de vue des *λόγοι*, il y a une opposition entre P et non-P (« le vent est chaud », / « le vent n'est pas chaud »), entre affirmation et négation. Mais du point de vue des choses, il n'y a pas d'opposition puisque l'on ne parle pas des mêmes choses (la chaleur du vent et la froideur du vent). Si, au niveau des discours, on s'oppose, au niveau des choses, on ne s'oppose pas. Le vent chaud et le vent froid sont réellement différents : l'opposition est dans le discours en ce que P s'oppose à non-P, mais pas dans les choses puisqu'il s'agit de deux vents différents<sup>80</sup>. C'est ainsi que G.B. Kerferd concilie la doctrine de l'homme-mesure, la théorie des deux *λόγοι* opposés et l'impossibilité de contredire. Par là, il montre qu'Antisthène n'est ni le seul, ni le premier à soutenir le paradoxe selon lequel il est impossible de contredire.

---

<sup>77</sup> *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.149.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> G.B. Kerferd explique ainsi l'interprétation qu'Aristote fait de la théorie de Protagoras de la perception : « cela explique qu'Aristote considère d'habitude la doctrine protagoréenne de l'homme-mesure comme impliquant une négation du principe de non-contradiction. Pour Protagoras, le même vent est chaud et non chaud (autrement dit froid) ce qui entraîne deux propositions contradictoires... », *Le mouvement sophistique, op. cit.*, p.149.

<sup>80</sup> G.B. Kerferd : « Pour le dire en toute rigueur, si la contradiction est possible au niveau des mots, elle ne l'est pas au niveau des choses dont on parle. En effet, lorsque nous établissons au niveau des mots, des contradictions apparentes, ces contradictions ne sont précisément qu'apparentes ; si ces affirmations contradictoires ont toutes deux du sens, c'est en tant qu'elles portent sur des choses différentes et qu'elles ne concernent pas la même chose. », *Le mouvement sophistique*, p.148.

## Conclusion sur Euthydème

*Euthydème* est donc chronologiquement le premier texte<sup>81</sup> qui présente le paradoxe de l'impossibilité de contredire, en en faisant une conséquence de l'impossibilité de dire faux. Le présupposé fondamental de ces paradoxes est l'équation : dire quelque chose, c'est dire ce qui est, et dire ce qui est, c'est dire vrai. À partir de cette détermination du discours vrai, la contradiction est rendue impossible : si dire quelque chose, c'est nécessairement la dire comme elle est, alors il n'est pas possible de donner deux λόγοι différents à propos d'une même chose.

Le paradoxe de l'impossibilité de contredire a donc pour présupposé le paradoxe de l'impossibilité de dire faux. Tel qu'il est exposé dans *Euthydème* de Platon, ce paradoxe peut être considéré comme une des conséquences de la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras. Autrement dit, le paradoxe de l'impossibilité de contredire a pour origine la pensée sophistique<sup>82</sup>. Si Aristote, Alexandre et Proclus attribuent ce paradoxe à Antisthène, cela ne signifie pas que celui-ci en soit à l'origine<sup>83</sup>. Cependant, il reste à déterminer par quelle argumentation Antisthène en vient à conclure qu'il est impossible de contredire, et d'en mesurer l'écart et les différences d'avec l'argumentation supposée de Protagoras.

## 1.2. Antisthène

### 1.2.1. L'impossibilité de contredire rapportée par Aristote, Métaphysique Δ29

D'autres sources présentent le paradoxe selon lequel il est impossible de contredire, en l'attribuant cette fois-ci de façon explicite à Antisthène. Outre cette attribution explicite, ces sources font de ce paradoxe une conséquence de la conception du discours propre et le

---

<sup>81</sup> Le premier texte parmi ceux qui présentent le paradoxe de l'impossibilité de contredire, et non pas parmi les dialogues de Platon.

<sup>82</sup> Cette interprétation coïncide avec ce que dit Diogène Laërce Dans *Vies et doctrines des philosophes illustres* : οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκινήσῃ καὶ τὸν Ἀντισθένης λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ « Il [Protagoras] fut aussi le premier à lancer la forme socratique des arguments et il fut le premier à proposer l'argument d'Antisthène, qui essaye de démontrer qu'il n'est pas possible de contredire, comme le dit Platon dans l'*Euthydème*. », (IX, 53, traduction Jacques Brunschwig, in Diogène Laërce *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op.cit., p.1090). Autrement dit, selon Platon, dit Diogène Laërce, Protagoras est le premier à utiliser l'argument selon lequel il est impossible de contredire, argument ensuite attribué à Antisthène.

<sup>83</sup> G.B. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, op. cit., p.146.

présentent en même temps que le paradoxe selon lequel il est impossible de dire faux. Le chapitre 29 du livre Delta de la *Métaphysique* d'Aristote constitue chronologiquement la première d'entre elles.

### 1.2.1.a- Antisthène et l'οἰκείος λόγος

Le livre Delta de la *Métaphysique* d'Aristote est considéré comme un lexique philosophique, Aristote lui-même s'y réfère comme le livre des « acceptions multiples »<sup>84</sup>. Le chapitre 29 est consacré à la notion de faux, ψεῦδος. En *Métaphysique* Δ29, Aristote attribue de façon explicite le paradoxe selon lequel il est impossible de contredire à Antisthène et le présente comme une conséquence de la conception de l'οἰκείος λόγος. On peut en effet lire :...Ἀντισθένης ᾧετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἑνός<sup>85</sup>. « (...) Antisthène (qui) naïvement croyait qu'on ne peut rien dire de la chose sinon son discours propre, soit un seul pour un seul. » Apparemment, selon Antisthène, je ne peux dire de la chose qu'une chose, son discours, c'est-à-dire donner le discours qui lui convient en propre. Mais quelle est exactement la conception de l'οἰκείος λόγος ? Comment faut-il entendre l'expression ἐν ἑφ' ἑνός ? Est-ce un seul discours pour une seule chose ou un seul prédicat pour un seul sujet ? Faut-il entendre λόγος au sens de discours, de formule définitionnelle ou bien au sens de prédicat ? Laissant pour le moment de côté l'interprétation de l'expression ἐν ἑφ' ἑνός, on peut d'emblée dire que cette conception du λόγος<sup>86</sup> implique qu'il est impossible de contredire.

C'est à partir de cette conception du discours propre que Antisthène, selon Aristote, ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι<sup>87</sup>, « concluait qu'il est impossible de contredire, ni même de dire faux. » L'expression ἐξ ὧν συνέβαινε indique que l'impossibilité de la contradiction et celle du discours faux sont une conséquence de la conception de l'οἰκείος λόγος. Mais si l'on examine encore de plus près ce texte, on constate que la proposition qui attribue la conception de l'οἰκείος λόγος à Antisthène est elle-même une conséquence : la préposition διό fait de cette proposition une conséquence. Une conséquence de quoi ?

- L'énoncé faux est l'énoncé de ce qui n'est pas

<sup>84</sup> Cf. *Métaphysique*, Z1, 1028a11 : ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς.

<sup>85</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b32-33.

<sup>86</sup> L'impossibilité de contredire dépend chez Antisthène de sa conception du λόγος, mais chez Protagoras, l'impossibilité de contredire dépend de sa conception du relativisme.

<sup>87</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b33-34.

Reprenons le texte d'Aristote depuis son point de départ, à savoir la définition de l'énoncé faux. Dans le chapitre 29 en effet, Aristote examine les différentes significations de « faux », ψεῦδος. Une des significations de « faux » est « l'énoncé faux », λόγος ψεῦδος. L'énoncé faux est ainsi déterminé : λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πάς λόγος ψευδῆς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθῆς, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου<sup>88</sup>. « l'énoncé faux, en tant qu'il est faux, est l'énoncé de choses qui ne sont pas, c'est pourquoi tout énoncé est faux quand il est l'énoncé d'une autre chose que celle dont c'est l'énoncé vrai, par exemple l'énoncé du cercle est faux quand on l'applique au triangle ». Dans ce passage, l'énoncé faux est déterminé comme énoncé de ce qui n'est pas, μὴ ὄν. L'énoncé faux dit des non-êtres.

Aristote glose cette détermination de l'énoncé faux en en présentant une conséquence (διό, c'est pourquoi) : l'énoncé de x est faux quand je l'applique à y. Un exemple permet de comprendre ce qu'il faut entendre par là : l'énoncé du cercle est faux lorsque je l'applique au triangle. Mais est-ce parce que l'énoncé du cercle est faux du triangle qu'il est énoncé de quelque chose qui n'est pas ? Le faux, en tant qu'énoncé faux, est l'énoncé de choses qui ne sont pas, et il implique que l'énoncé de x est faux lorsque je l'applique à y. Mais quel est le rapport exact entre la définition de l'énoncé faux comme énoncé de ce qui n'est pas et la détermination de l'énoncé faux comme erreur d'attribution de la définition ? Comment l'erreur d'attribution implique-t-elle qu'il y a du non-être qui est dit ? La préposition διό indique un rapport de conséquence. Il faudrait donc comprendre que l'énoncé du cercle est faux du triangle car il est l'énoncé d'une chose qui n'est pas. Mais dire que l'énoncé du cercle est faux du triangle, ce n'est pas donner un exemple de chose qui n'est pas. Certes, en un sens, il n'y a pas de triangle qui soit une figure dont tous les points sont à égale distance du centre. Mais le triangle est une chose qui est – il a une définition – et le cercle est également une chose qui est – il a aussi une définition. Ce que Aristote donne comme conséquence de la détermination de l'énoncé faux, entendu comme énoncé de ce qui n'est pas, est la conséquence, non pas de l'énoncé d'une chose qui n'est pas, mais d'une erreur d'attribution.

- Combien d'énoncés sont possibles : un seul ou plusieurs ?

Il est difficile de reconstituer l'argumentation d'Aristote ici. Et la suite de ce passage n'est pas vraiment plus éclairante : ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως καὶ αὐτὸ πεπονηθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός<sup>89</sup>, « Mais l'énoncé de chaque chose est comme un, c'est l'énoncé de la quiddité, mais il est aussi comme multiple, puisque la chose elle-même et la chose

<sup>88</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b26-28.

<sup>89</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b28-31.

affectée sont en quelque façon identiques, comme Socrate et Socrate cultivé. » Cette phrase est obscure, non pas en elle-même<sup>90</sup>, mais dans l'économie du texte. Le rôle de cette phrase est adversatif : le δὲ indique la position soit d'une rectification, soit d'une opposition, ou du moins d'une nuance. Mais en quoi cette phrase vient-elle rectifier ce qui vient d'être dit ? Reformulons les différentes étapes : l'énoncé faux est énoncé de ce qui n'est pas. D'où la fausseté de l'énoncé du cercle quant on l'applique au triangle. Mais il y a deux sortes d'énoncés possibles à propos d'une chose, l'énoncé de ce qu'elle est, de sa quiddité, et l'énoncé de ses accidents, puisque la chose et ce par quoi elle est affectée c'est la même chose. Comment comprendre cet enchaînement ?

- Les difficultés de *Métaphysique* Δ29

La suite du texte est aussi obscure : d'abord une parenthèse, puis la mention d'Antisthène et de sa conception « naïve » comme une conséquence : (ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος) · διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός<sup>91</sup>. « (l'énoncé faux n'est l'énoncé d'aucune chose absolument). C'est pourquoi Antisthène était naïf de penser que l'on ne peut rien dire de la chose sinon son énoncé propre, un seul pour un seul. De là, il concluait qu'il n'est pas possible de contredire, pas plus que de dire faux. » Il semble que les différentes étapes du texte soient mêlées, et qu'il faille les réorganiser. D'abord, on trouve la définition de l'énoncé faux comme énoncé de ce qui n'est pas. Or, cette définition de l'énoncé faux n'est pas rigoureusement aristotélicienne. En effet, pour Aristote, la vérité et la fausseté résident dans le rapport entre la proposition et la réalité à laquelle la proposition fait référence, la structure de la proposition reproduisant la structure de la réalité. Autrement dit, il y a une composition et une division dans le discours qui correspond ou non à celles de la réalité<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Je peux donner deux sortes d'énoncés à propos d'une chose : l'énoncé de sa définition et l'énoncé de ses accidents.

<sup>91</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b31-33.

<sup>92</sup> Sur l'étrangeté de ce passage de *Métaphysique* Δ29, cf. l'article de F. Wolff « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? (À propos de *Métaphysique* Δ29) », (*in Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, textes réunis par Ph.Büttgen, S.Diebler et M.Rashed, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1999, pp.45-67) qui résout les problèmes d'interprétation de ce texte. Pour la définition aristotélicienne de la vérité et de la fausseté, cf. par exemple *Métaphysique* Γ7, 1011b6-27 : τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, « dire de ce qui est qu'il n'est pas ou de ce qui n'est pas qu'il est, c'est le faux » ; *Mét.* E4, 1027b20 : τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν « Le vrai, c'est l'affirmation au sujet de ce qui est réellement composé ou la négation au sujet de ce qui est réellement séparé ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation » ; *De l'Interprétation*, 16a12 : περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές « c'est dans la composition et division que consistent le vrai et le faux. ».

La définition de l'énoncé faux telle qu'on la trouve en *Métaphysique* Δ29 est étrange si on la compare à celle que l'on rencontre dans les autres textes d'Aristote. Ensuite - autre étrangeté de ce texte - deux idées apparemment différentes sont évoquées : une première idée selon laquelle il y a deux sortes d'énoncés possibles à propos d'une même chose (1024b28-31), l'énoncé de la quiddité et l'énoncé des accidents - cette assertion, présentée comme une opposition à ce qui précède, présente une idée familière à tout lecteur d'Aristote<sup>93</sup> ; la deuxième idée, opposée à la première, est celle d'Antisthène qui pensait qu'un seul énoncé de la chose est possible. Autrement dit, il semble que ce texte mêle deux conceptions au sein des mêmes lignes. Dans ce passage (1024b26-33), il semble qu'Aristote fasse allusion à une conception particulière du λόγος, tout en y répondant ou en la réfutant immédiatement après.

- L'impossibilité de la contradiction : une conséquence de τοἰκεῖος λόγος

De ce texte quelque peu obscur, il ressort cependant clairement que l'impossibilité de la contradiction et celle de dire faux sont déduites d'une conception particulière du λόγος, discours ou langage, à savoir celle de τοἰκεῖος λόγος, l'énoncé ou le discours propre, expression commentée par l'expression « un seul pour un seul ». Cette conception est attribuée à Antisthène. Or, Antisthène se trompe : il n'y a pas qu'un seul énoncé pour chaque chose, mais deux sortes d'énoncés à propos de la même chose. Cependant, quel est le lien entre l'idée de τοἰκεῖος λόγος et la détermination du discours faux comme énoncé de ce qui n'est pas ? Pourquoi la conception de τοἰκεῖος λόγος implique-t-elle l'impossibilité de la contradiction et aussi celle du discours faux ? Aristote ne développe pas ce point. Pour lever les difficultés de ce texte, la lecture qu'en a fait Alexandre peut nous éclairer.

---

<sup>93</sup> Comme le suggère F. Wolff, dans son article « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? (À propos de *Métaphysique* Δ29) », *art.cit.*, la distinction des deux sortes d'énoncés à propos d'une même chose, énoncé de la quiddité et énoncé des accidents est proprement aristotélicienne et ne peut pas être attribuée à Antisthène. Cf. ce que dit Alexandre à propos de ce passage, in *Aristotelis Meta.*, 434, 4-11 : « Aristotle says that in one sense there is but a single statement of each thing (for there is [only] one statement that manifests the substance of each thing), but that in another sense there are many statements of the same thing. For since the thing itself and the thing itself with an attribute seem in a way to be the same thing, as Callias and musical Callias (for these are one thing in respect to the subject), there would be one statement of Callias simply as Callias, another of Callias as musical, another as Callias as pale, and Callias will have a different statement for each accident that is combined with him, so that in this way there are several statements about the same thing if any statement about it is true. » (trad. W.E.Dooley).

### 1.2.2. L'argumentation d'Antisthène expliquée par Alexandre d'Aphrodise

Aristote, dans l'évocation sommaire de la conception antisthénienne de l'énoncé propre, ne fait que mentionner comme une conséquence de la conception de οἰκεῖος λόγος l'impossibilité de la contradiction. Sans doute peut-on reconstituer, à partir des indications denses d'Aristote, l'argumentation d'Antisthène comme suit : si je ne peux rien dire de la chose, sinon son discours propre, alors si toi et moi parlons de la même chose, de la même réalité, nous disons la même chose, c'est-à-dire le même λόγος, nous ne pouvons pas nous contredire. Sinon, nous parlons chacun d'une chose différente, et nous ne pouvons pas davantage nous contredire. C'est précisément cette argumentation que nous trouvons dans le commentaire qu'Alexandre fait de ce texte d'Aristote.

#### 1.2.2.a- Le commentaire d'Alexandre de Métaphysique Δ29 d'Aristote

Dans son commentaire du chapitre 29 du livre Delta de la *Métaphysique* d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise<sup>94</sup> présente l'argumentation rendant impossible la contradiction en l'attribuant à Antisthène et explique le lien entre cette argumentation et la conception de l'énoncé propre, οἰκεῖος λόγος. Alexandre explique en effet que, selon Antisthène, le seul énoncé que l'on puisse faire d'une chose, c'est son énoncé propre, οἰκεῖος λόγος : εἰπὼν δὲ ταῦτα αἰτιᾶται Ἀντισθένην εὐήθως λέγοντα περὶ μηδενὸς ἄλλου λέγεσθαί τινα λόγον ἢ περὶ ἐκείνου οὗ οἰκεῖός ἐστι<sup>95</sup>, « Ayant dit ces choses, Aristote blâme Antisthène qui naïvement avait dit qu'un énoncé ne peut être dit d'aucune autre chose que celle dont il est l'énoncé propre ». Un énoncé ne peut être dit que dans la mesure où il dit la chose à laquelle il convient en propre. Autrement dit, il n'y a qu'un énoncé pour chaque chose. Alexandre met ensuite en évidence une des raisons de cette conception erronée : παρακρουσθέντα ὑπὸ τοῦ τὸν ψευδῆ λόγον μηδενὸς ἀπλῶς εἶναι λόγον<sup>96</sup>. « Il était trompé par le fait que l'énoncé faux n'est l'énoncé d'aucune chose absolument ». Croire qu'on ne peut rien dire de la chose, sinon son énoncé propre repose sur l'idée que l'énoncé faux ne dit aucune chose absolument. Antisthène pensait que l'énoncé faux ne dit rien au

<sup>94</sup> Alexandre d'Aphrodise, sans doute né durant la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle après J.C., aurait été le détenteur d'une chaire impériale de philosophie aristotélicienne à Athènes, comme peut le laisser supposer sa dédicace aux empereurs Septime-Sévère et Antonin-Caracalla, en ouverture du *De Fato*. Il est reconnu comme l'un des premiers grands exégètes du corpus aristotélicien. Cf. l'article de R. Goulet et M. Aouad sur Alexandre d'Aphrodise, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome I, CNRS, Paris, 1989, pp.125-139.

<sup>95</sup> Alexandre d'Aphrodise, in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, 434, 25-26.

<sup>96</sup> in *Aristotelis Metaphysica* ..., 434, 26 - 435,1.

sens où il dit des non-êtres. L'énoncé faux ne parle d'aucune chose qui est, puisque à l'inverse, dire quelque chose, c'est toujours dire une chose qui est.

Celui qui dit faux ne parle d'aucune chose qui est, c'est pourquoi « l'énoncé faux n'est l'énoncé d'aucune chose absolument ». Or, selon Alexandre l'aristotélicien, il est possible de dire faux, quand bien même l'énoncé n'est l'énoncé d'aucune chose absolument : οὐ γὰρ εἶ μὴ ἀπλῶς ἐστι μηδὲ κυρίως, ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν<sup>97</sup>. « Car ce n'est pas vrai que si l'énoncé n'est pas absolument ni souverainement, alors il est par là impossible. » Je peux faire un énoncé au sujet de la chose, sans que cet énoncé soit un énoncé de ce que la chose est. C'est précisément parce que je peux dire autre chose de la chose qu'elle-même, c'est-à-dire autre chose que sa définition que je peux dire faux. Parce qu'il est possible de dire ce qui arrive à la chose, c'est-à-dire lui donner des prédicats, dire d'elle autre chose qu'elle-même, il est possible de dire faux. C'est ce qu'Aristote indique en *Métaphysique* Δ29 lorsqu'il dit que deux sortes d'énoncés à propos d'une chose sont possibles : l'énoncé de la quiddité de la chose, et les énoncés de ce qui l'affecte<sup>98</sup>. Mais Antisthène ne conçoit qu'une sorte d'énoncé possible de la chose, parce qu'il ne reconnaît au langage qu'une seule fonction, la définition<sup>99</sup>.

- La signification de l'οἰκείος λόγος : un seul énoncé pour chaque chose

Alexandre explicite ainsi la conception antisthénienne de l'οἰκείος λόγος : ᾤετο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἓνα ἕκαστου λόγον εἶναι· τὸν γὰρ οἰκείον<sup>100</sup>. « Or Antisthène croyait que chacune des choses qui sont n'est dite que par son énoncé propre, et qu'il n'y a qu'un seul énoncé de chacune, en effet celui qui lui est propre. » Alexandre commente l'expression « énoncé propre » par la glose « un seul énoncé de chaque chose », ἓνα ἕκαστου λόγον<sup>101</sup>. Cette glose commente ainsi le ἓν ἐφ' ἐνός, « un seul pour un seul », du texte d'Aristote<sup>102</sup>. Je ne peux dire qu'une chose de la chose dont je veux parler, à savoir son énoncé. L'expression ἓν ἐφ' ἐνός doit ainsi

<sup>97</sup> in *Aristotelis Metaphysica* ..., 435, 1-2.

<sup>98</sup> L'on comprend alors le sens adversatif de la particule δὲ (1024b29) : il s'agit d'opposer à la conception antisthénienne du « un seul pour un seul », ἓν ἐφ' ἐνός (1024b33) - un seul énoncé pour chaque chose - la distinction entre deux sortes d'énoncés : l'énoncé comme un, c'est-à-dire l'énoncé de la définition ou quiddité, et les énoncés « comme multiples », c'est-à-dire les énoncés des accidents. Et l'on comprend aussi le sens de la parenthèse dans le texte d'Aristote : l'énoncé faux n'est l'énoncé d'aucune chose absolument, c'est-à-dire que l'énoncé faux ne dit rien, il n'est l'énoncé d'aucune chose au sens où il ne définit rien, selon Antisthène.

<sup>99</sup> Selon Aldo Brancacci, l'οἰκείος λόγος doit être compris comme « discours définitionnel », « *discorso definitorio* », ou énoncé définitionnel, et non pas comme nom. Cf. Aldo Brancacci, *Antisthène, Le discours propre*, op.cit., p. 207, note 32.

<sup>100</sup> in *Aristotelis Metaphysica* ..., 435, 2-3.

<sup>101</sup> Traduction de William Dooley : « each of the things that exists is described only by its own proper statement, and (that) there is one statement of each thing, namely the proper to it », in Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, translated by William E. Dooley, Duckworth, London, 1993, p.122.

<sup>102</sup> Cf. *Métaphysique* Δ, 1024b33.

être traduite « un seul énoncé pour chaque chose », et non pas « un seul prédicat pour un seul sujet. L'interprétation du ἔν ἐφ' ἐνός dans le sens de « un seul prédicat se prédique d'un seul sujet » pose en effet problème parce qu'elle implique qu'il y ait plusieurs prédicats possibles pour un seul sujet<sup>103</sup>. Or Antisthène ne distingue pas différents prédicats d'un sujet, pas plus qu'il ne distingue l'énoncé définitionnel de l'énoncé attributif. Il n'y a pas plusieurs prédicats possibles pour un sujet parmi lesquels il y aurait à choisir celui qui convient au sujet car il n'y a pas de prédication possible pour Antisthène. Il faut donc entendre ἔν ἐφ' ἐνός dans le sens suivant : il n'y a pour chaque chose qu'un seul énoncé, et probablement<sup>104</sup> lire ἔνα ἐφ' ἐνός.

Pour parler d'une chose, je peux seulement dire l'énoncé qui la dit, c'est-à-dire l'énoncé qui la définit. Plus exactement, je ne parle pas de la chose au sens où je ne parle pas à propos d'elle, mais je la dis, je la désigne, (je m'y réfère, σημαίνειν) c'est-à-dire que je la définis, je dis ce qu'elle est<sup>105</sup>. L'énoncé propre de la chose est sa définition en tant qu'il manifeste la qualité, ποίου de la chose<sup>106</sup>.

- L'impossibilité de l'énoncé faux

S'il n'y a pour chaque chose qu'un seul énoncé, alors l'énoncé faux n'existe pas. Car l'énoncé faux, selon Antisthène, n'est absolument l'énoncé de rien. Or, je ne peux pas dire ce qui n'est pas. Je ne peux dire de la chose que sa définition, c'est-à-dire le discours qui manifeste ce qu'elle est. Si j'en dis autre chose, je dis quelque chose qui ne la concerne pas. τὸν δέ τι σημαίνοντα καὶ μὴ ὄντα τούτου περὶ οὗ λέγεται εἶναι, ἀλλότριόν γε ὄντα αὐτοῦ<sup>107</sup>. « Quant à l'énoncé qui signifie quelque chose et qui ne dit pas, au sujet de la chose, ce que la chose est, il est étranger à la chose. » La seule possibilité, en dehors de l'attribution propre de l'énoncé à la chose à laquelle il se réfère, est l'erreur d'attribution. Si pour parler d'une chose, je donne un énoncé qui n'est pas l'énoncé de la chose, si pour dire

<sup>103</sup> Cf. notamment l'interprétation de Thomas d'Aquin ( *in duod. Libr. Met. Aristot. expos., liber V, lectio XXII*, 1133, p.290), et la traduction de J. Tricot de l'expression ἔν ἐφ' ἐνός : « un seul prédicat pour un seul sujet ».

<sup>104</sup> A. Brancacci rejette cette « objection grammaticale » : « L'objection grammaticale selon laquelle, si le numéral devait être rapporté au terme λόγος, on attendrait le masculin au lieu du neutre ἔν, n'est pas décisive, puisque la formule ἔν ἐφ' ἐνός peut facilement s'entendre comme une expression complète, apposée à οἰκέλος λόγος (*in Antisthène, le discours propre, op.cit.*, p.208).

<sup>105</sup> Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, *op.cit.*, VI, 3, à propos d'Antisthène : Πρῶτος τε ὠρίσατο λόγον εἰπών, λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δῆλων, « Il fut le premier à définir l'énoncé « l'énoncé est ce qui montre ce qu'était ou ce qu'est une chose. »

<sup>106</sup> Cf. A. Brancacci : « ...à chaque chose correspond, pour Antisthène, un seul discours particulier qui lui est propre (ἴδιος καὶ οἰκέλος λόγος) – celui qui manifeste le ποῖον τί ἐστὶ, ou encore τὸ τί ἦν. En revanche, le logos qui, tout en signifiant quelque chose (τι σημαίνοντα), ne saisit pas le trait caractéristique appartenant exclusivement à l'objet proposé, demeure parfaitement étranger (ἀλλότριος) à ce dernier. Par suite, seul le logos qui satisfait à cette exigence est en mesure d'exprimer l'objet de sa façon propre (μηδὲν λέγεσθαι πλην τῷ οἰκεῖν λόγῳ) et donc de se placer au niveau de la science. », *in Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.209.

<sup>107</sup> *in Aristotelis Metaphysica ...*, 435, 4-5.

x je donne l'énoncé de y, alors je donne un énoncé étranger, ἄλλοτριός, à la chose. Autrement dit, selon Antisthène, explique Alexandre, l'énoncé, à propos de la chose, d'autre chose que la chose, est étranger à la chose et ne peut la dire.

- L'opposition antisthénienne οἰκεῖος / ἄλλοτριός

Ce commentaire d'Alexandre permet de comprendre la définition pour ainsi dire étrange qu'Aristote donne dans le chapitre 29 du livre Δ de la *Métaphysique*. Définir l'énoncé faux comme énoncé de ce qui n'est pas<sup>108</sup> et comme l'attribution de l'énoncé d'une chose à une autre chose, celle du cercle au triangle, ce n'est pas donner la définition aristotélicienne de l'énoncé faux, mais donner la conception antisthénienne de l'énoncé étranger, ἄλλοτριός. Autrement dit, chez Antisthène, l'opposition qui importe n'est pas celle entre vrai et faux, ἀληθές/ ψεῦδος, mais entre propre et étranger, οἰκεῖος/ ἄλλοτριός<sup>109</sup>. La question n'est pas de savoir si je dis vrai ou faux, mais si l'énoncé que je dis est propre ou étranger à la chose que je dis.

- Soit on parle de la même chose, soit on ne parle pas de la même chose ; le différend introuvable

À partir de cette conception de l'énoncé propre et de l'opposition οἰκεῖος/ ἄλλοτριός, Antisthène concluait qu'il est impossible de contredire : ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν<sup>110</sup>. « À partir de là, il tentait de conclure qu'il est impossible de contredire » :

τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περὶ τινος διάφορα λέγειν ὀφείλουν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἓνα τὸν οἰκεῖον ἐκάστου εἶναι· ἓνα γὰρ ἓνός εἶναι καὶ τὸν λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον, ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν τὰ αὐτὰ ἂν λέγοιεν ἀλλήλοις (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἓνός λόγος), λέγοντες δὲ ταῦτ' οὐκ ἂν ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοις. εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξειεν αὐτοὺς περὶ ταύτου τῷ εἶναι ἓνα τὸν λόγον τὸν περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας ὀφείλουν περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγειν. καὶ οὕτως συνῆγε τὸ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν<sup>111</sup>.

en effet, ceux qui se contredisent doivent énoncer à propos de quelque chose des énoncés différents, mais ils ne peuvent pas

<sup>108</sup> Ce point a été clairement établi par F. Wolff, in « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? (À propos de *Métaphysique* Δ29) », *art.cit.* Outre la définition de l'énoncé faux comme énoncé de ce qui n'est pas, il me semble que l'erreur d'attribution de définition est aussi antisthénienne, et non pas aristotélicienne, malgré le commentaire d'Alexandre qui explique l'erreur d'attribution en termes aristotéliens.

<sup>109</sup> Cf. A.Brancacci : « Si le *logos* d'une chose est ce qui manifeste la chose, alors le *logos* de x, quand il est référé à y, ne pourra être dit à aucun titre *logos* de y, comme l'application de l'alternative entre vrai et faux imposerait justement de le conclure ; en effet, le *logos*, vrai de x et faux de y, présenterait le cas, inadmissible pour Antisthène, d'un *logos* qui est le *logos* de quelque chose sans en être la manifestation (sans être δηλωτικός). Il est en revanche correct d'affirmer que, ou bien le *logos* manifeste la chose et lui est propre, ou bien il ne la manifeste pas et il lui est étranger. » In *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.210.

<sup>110</sup> in *Aristotelis Metaphysica* ..., 435, 5-6.

<sup>111</sup> Alexandre, in *Aristotelis Metaphysica*..., 435, 6-14.

apporter au sujet de la même chose des énoncés différents<sup>112</sup>, du fait qu'il n'y a qu'un seul énoncé au sujet de la même chose, le propre. Car il n'y a qu'un énoncé pour chaque chose et c'est seulement celui-là que dit celui qui en parle, de telle sorte que s'ils parlent de la même chose, l'un et l'autre diront les mêmes choses (car d'une chose il n'y a qu'un seul énoncé possible), et en disant les mêmes choses, ils ne se contredisent pas l'un l'autre. Mais s'ils disent des choses différentes, ils ne parleront plus de la même chose. Et c'est ainsi qu'il concluait qu'il est impossible de contredire.

Ainsi, si deux personnes parlent de la même chose, elles disent nécessairement la même chose, à savoir son énoncé propre. Et si elles parlent de deux choses différentes, elles ne peuvent parler de la même chose, car de la chose un seul énoncé est possible, elles ne peuvent donc pas se contredire<sup>113</sup>. Autrement dit, le raisonnement erroné d'Antisthène montre *a contrario* quel peut être le lieu du différend qu'est la contradiction : deux personnes qui se contredisent doivent différer dans leur λόγος. Mais quel est le lieu exact de ce différend ? Il faut pouvoir dire des choses différentes tout en parlant de la même chose pour pouvoir se contredire, plus exactement il faut pouvoir dire des choses différentes au sujet de la même chose pour pouvoir se contredire. Dit autrement, il faut d'abord être d'accord sur une même chose pour pouvoir ensuite s'opposer dans des énoncés à propos de cette chose.

Alexandre achève son commentaire du texte d'Aristote sur l'impossibilité de dire faux : σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι διὰ τὸ μὴ οἴόν τε εἶναι περὶ τινος ἄλλον πλὴν τὸν ἴδιόν τε καὶ οἰκείον εἰπεῖν λόγον<sup>114</sup>, « Il n'est pas possible non plus de dire faux à cause du fait qu'on ne peut rien dire au sujet de la chose, sauf ce qui lui est particulier, à savoir son énoncé propre. » L'impossibilité du discours faux, dans ce texte d'Alexandre, suit l'argumentation qui établit l'impossibilité de la contradiction, suivant par là le texte d'Aristote sur l'énoncé faux. On peut donc penser que pour Antisthène, le paradoxe de l'impossibilité

---

<sup>112</sup> Le terme grec est διάφορα. Il est intéressant de noter que l'on retrouve ce terme dans l'*Euthydème*, juste avant le passage concernant l'impossibilité de contredire (cf. 284d6, διαφέρεισθαι). Or ce terme signifie aussi bien *différent* au sens de non-identique, ou autre, que *différend* au sens d'opposé, conflictuel, en désaccord.

<sup>113</sup> Alexandre, à la suite d'Aristote, attribue ce paradoxe à Antisthène. Cependant, dans son commentaire, il utilise des expressions proches de celles que l'on trouve dans *Euthydème* (286a1-b7). Doit-on conclure que Platon visait en réalité Antisthène et non pas Protagoras et ses disciples ? Étant donné le papyrus attribuant le paradoxe à Prodicos, élève de Protagoras, il paraît peu probable que Platon vise Antisthène. Le fait que Alexandre explique l'argument de l'impossibilité de contredire dans des termes voisins de ceux de Platon dans *Euthydème* incite plutôt à penser qu'Alexandre disposait du texte de l'*Euthydème* et qu'il s'en est inspiré (en ce qui concerne notamment la façon d'exposer l'argument sous forme de l'alternative : soit on parle de la même chose, soit on ne parle pas de la même chose), en y ajoutant des termes antisthénien.

<sup>114</sup> Alexandre, *In Aristotelis metaphysica...*, 435, 15-16.

de la contradiction est une conséquence de la conception de *ῥοικεῖος λόγος*. De cette conception du *λόγος* se déduit aussi<sup>115</sup> l'impossibilité du discours faux.

Parce que je ne peux dire de la chose que ce qu'elle est, je ne peux dire faux : si je parle de la chose, j'en donne son énoncé propre. Sinon, je parle d'une chose étrangère à la chose. De même, parce qu'il est impossible de dire de la chose autre chose que ce qu'elle est, c'est-à-dire autre chose que son énoncé propre, je ne peux pas contredire : soit nous parlons de la même chose, et nous en disons la même chose, à savoir son énoncé propre, soit nous ne parlons pas de la même chose, nous parlons de deux choses différentes puisque nous disons chacun un *λόγος* différent. La contradiction n'est pas possible, pas plus que le discours faux.

### 1.2.2.b- Le commentaire d'Alexandre des *Topiques* d'Aristote : l'argumentation par exhaustion

Dans son commentaire au livre VIII des *Topiques*, Alexandre n'explique pas exactement de la même façon l'impossibilité de contredire. Alexandre montre comment Antisthène détruit<sup>116</sup> la possibilité de contredire par l'argumentation suivante :

οἱ ἀντιλέγειν δοκοῦντες ἀλλήλοις περὶ τινος ἤτοι ἀμφοτέρω λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἀντιλέγουσιν ἢ οὐδέτερος ἢ ὁ μὲν λέγων ὁ δὲ οὐ λέγων· ἀλλ' οὔτε, εἰ ἀμφοτέρω λέγοιεν τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ἀντιλέγοιεν ἄν (ταῦτ' ἀν λέγοιεν), εἴ τε μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λέγοι λόγον, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἄν τι λέγοιεν περὶ τούτου· οἱ δὲ μὴ λέγοντες περὶ αὐτοῦ τούτου οὐδ' ἄν ἀντιλέγοιεν περὶ αὐτοῦ· εἰ δ' ὁ μὲν λέγοι ὁ δὲ μὴ, οὐδ' οὕτως ἄν ἀντιλέγοιεν· ὁ γὰρ μὴ λέγων τὸν τοῦ πράγματος λόγον οὐδ' ὅλως ἄν τι λέγοι περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ σημαίνει δι' ὧν λέγει· οὕτως δὲ οὐδ' ἄν ἀντιλέγοι περὶ αὐτοῦ<sup>117</sup>.

ceux qui semblent se contredire l'un l'autre à propos de ce dont ils parlent, se contredisent soit en disant tous les deux l'énoncé de la chose, soit [lorsque] aucun ne dit l'énoncé de la chose, soit [lorsque] l'un le dit, mais l'autre non. Mais si les deux disaient l'énoncé de la chose, ils ne se contrediraient pas (car ils diraient les mêmes choses), ni si aucun des deux ne disait l'énoncé de la chose, aucun ne dirait quelque chose à propos de cette chose dès le début ; or ceux qui ne parlent pas à propos de cette même chose ne peuvent se contredire à propos de cette chose ; et si l'un disait [la chose], et l'autre non, ils ne se contrediraient pas ainsi non plus. Car celui qui ne dit pas l'énoncé de la chose ne dit rien du tout à propos de cette chose, mais il signifie à propos de cette autre chose par ce qu'il dit ; ainsi, il ne peut pas contredire à son sujet.

<sup>115</sup> Il est difficile de déterminer ce qui se déduit en premier de *ῥοικεῖος λόγος* : l'impossibilité de la contradiction ou l'impossibilité du discours faux ?

<sup>116</sup> ἀναιρῶν, in *Aristotelis Topicorum libros octo comentaria*, 79, 7.

<sup>117</sup> in *Aristotelis Topicorum libros octo comentaria*, 79, 10-19.

Alexandre présente d'abord une argumentation par exhaustion, en trois étapes, par là identique à celle que l'on trouve dans l'argumentation de l'*Euthydème*<sup>118</sup> : les deux parlent de la même chose, ils disent donc la même chose et ne se contredisent pas ; aucun des deux ne parle de la chose, ils ne se contredisent pas ; l'un parle de la chose, l'autre, non, ils ne se contredisent pas. Le texte d'Alexandre souligne que pour Antisthène, il n'y a qu'une seule façon de parler de la chose : dire son énoncé. Parce que je ne peux dire de la chose que son énoncé, mon discours ne peut pas différer de celui de mon interlocuteur à propos de la même chose. Or il y a là une erreur quant à la considération des fonctions du langage.

- L'erreur d'Antisthène.

Alexandre expose clairement quelle est l'erreur d'Antisthène :

ψεῦδος δὲ λαμβάνει τὸ τοὺς μὴ λέγοντας τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἢ τὸν μὴ λέγοντα μηδ' ὅλως ἂν τι λέγειν περὶ αὐτοῦ· οὐ γάρ, εἴ τις μὴ ἀληθῆ λέγει, οὗτος οὐδὲ λέγει περὶ τίνος. ἔστι δὲ λέγειν περὶ τίνος καὶ ψευδῆ λέγοντα (οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη τὸ ψεύδεσθαι ὅλως, εἰ μόνος εἴη λέγων περὶ τίνος ὁ τὰληθῆ περὶ αὐτοῦ λέγων), εἴ γε πᾶς μὲν ὁ ψευδόμενος περὶ τίνος λέγων περὶ τίνος ψεύδεται<sup>119</sup>.

L'erreur est : ceux qui ne disent pas l'énoncé de la chose ou celui qui ne dit pas l'énoncé de la chose ne pourraient rien dire du tout à propos de la chose. Car il n'est pas vrai que si quelqu'un ne dit pas vrai, celui-ci ne dit rien à propos d'une chose ; mais il est possible de parler à propos d'une chose en en disant des choses fausses (en effet il serait absolument impossible de dire faux si seul celui qui dit vrai à propos d'une chose parlait de la chose) si du moins quiconque dit faux parlant à propos de quelque chose, dit faux à propos de quelque chose<sup>120</sup>.

L'erreur d'Antisthène est de penser que l'on ne peut pas parler d'une chose en en disant des choses fausses. Or il est possible de parler d'une chose et de dire faux à son propos. Dit autrement, ce n'est pas parce que je dis faux à propos d'une chose que je ne dis rien, c'est-à-dire que je ne parle de rien, plus exactement à propos de rien. Je peux dire faux à propos d'une chose, et ce, non pas seulement au sens où je donne la définition du triangle à propos du cercle. L'impossibilité de l'énoncé faux chez Antisthène est une conséquence de la conception de l'énoncé propre. Si la seule chose que je puisse dire à propos de la chose est son énoncé propre, alors je dis vrai dès que je la dis. Je ne peux dire faux car il n'y a qu'une seule façon de parler de la chose : en donner sa définition. Je ne peux pas dire

---

<sup>118</sup> Comme je l'ai déjà noté à propos du commentaire d'Alexandre à *Métaphysique* Δ29, ceci ne permet pas de conclure que Platon dans *Euthydème* visait et exposait lui aussi la conception d'Antisthène, mais peut nous inciter à penser qu'Alexandre disposait du texte de l'*Euthydème* en commentant Aristote, et qu'il s'est inspiré de l'exposé de *Euthydème*, en y insérant des termes antisthénien.

<sup>119</sup> In *Aristotelis Topicorum libros octo comentaria* 79, 19-25.

<sup>120</sup> Une autre traduction de la clause εἴ γε πᾶς μὲν ὁ ψευδόμενος περὶ τίνος λέγων περὶ τίνος ψεύδεται est possible : « si du moins quiconque dit faux à propos de quelque chose, dit faux en parlant au sujet d'une chose. »

quelque chose de la chose, c'est pourquoi le faux est impossible. Parce qu'Antisthène ne reconnaît pas la possibilité de l'attribution de différents prédicats à un même sujet, il pense que le faux est impossible. Mais Alexandre répond à Antisthène qu'il est possible de dire faux à propos des choses qui sont.

- Possibilité de l'énoncé faux et prédication

Il est possible de dire faux à propos des choses car – Alexandre ne le dit pas explicitement ici – il est possible d'attribuer de multiples prédicats à une même chose. Ce n'est pas parce que je dis faux que je ne parle de rien. Or Antisthène considère l'énoncé faux comme impossible parce qu'il interdit la prédication par la conception de l'οἰκεῖος λόγος. Si je ne peux que dire l'énoncé propre de la chose, cela signifie que la prédication est impossible, c'est-à-dire qu'est impossible le fait de parler d'une chose, et d'en dire quelque chose d'autre qu'elle-même tout en parlant bien de la même chose. Or je peux parler d'une chose en en disant quelque chose d'autre qu'elle-même sans pour autant cesser de parler à son sujet. Je peux dire du triangle qu'il est isocèle ou scalène, c'est-à-dire que j'en donne des prédicats. Mais je peux aussi dire du triangle qu'il est une figure dont la somme des angles est égale à trois droits : cet énoncé est faux, mais il n'est pas impossible de le dire, quand bien même cet énoncé du triangle dit une chose qui n'est pas vraie du triangle, ni d'aucune autre figure géométrique.

- Contredire en disant faux.

Contre Antisthène, Alexandre montre qu'il est possible d'énoncer des choses fausses à propos des choses qui sont. La possibilité du discours faux implique alors celle de la contradiction : « s'il est possible de dire des choses fausses, il est possible de contredire en disant le faux » : εἰ δὲ ἔστι ψεύδεσθαι, εἶη ἂν καὶ ἀντιλέγειν τινὰ ψευδόμενον<sup>121</sup>. Possibilité de la contradiction et possibilité de dire faux sont liées. Plus exactement, la possibilité de la contradiction semble ici dépendre de la possibilité du discours faux, c'est-à-dire en dernière analyse, de la négation. Dans ce texte, Alexandre fait dépendre la possibilité de la contradiction de la possibilité du discours faux. Puisqu'il est possible de parler de quelque chose et d'en dire des choses fausses, alors la contradiction est possible.

La contradiction est déterminée par Alexandre comme l'opposition de deux énoncés opposés à propos de la même chose : καθόλου γὰρ τὸ ἀντιλέγειν ἐστὶ τὸ περὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ ἀντικείμενα λέγειν<sup>122</sup>. « Car, en général, contredire, c'est le fait de dire les opposés à propos de la même chose ». La contradiction est donc l'opposition de l'énoncé vrai et de l'énoncé faux à propos de la même chose. Or, s'il y a deux énoncés opposés à

---

<sup>121</sup> *In Aristotelis Topicorum libros octo comentaria*, 79, 25-26.

<sup>122</sup> Alexandre, *In Aristotelis Topicorum...*, 79, 26-27.

propos de la même chose, l'un des deux est nécessairement vrai et l'autre faux<sup>123</sup>. L'argumentation d'Alexandre est donc : si l'énoncé faux est possible, alors la contradiction est possible ; il est possible de dire faux ; donc la contradiction est possible.

Parce qu'il est impossible que deux personnes disant des choses opposées disent toutes deux vrai, alors l'une des deux dit faux. La contradiction est possible au sens où il est possible de dire des énoncés opposés au sujet de la même chose. Mais il est impossible que deux énoncés opposés au sujet de la même chose soient vrais. Ici Alexandre situe la réponse à Antisthène sur le terrain du vrai et du faux, il ne mentionne pas explicitement<sup>124</sup> la conception de l'énoncé propre, mais celle de l'impossibilité de dire faux.

### 1.2.3. Le commentaire de Proclus du Cratyle de Platon

#### 1.2.3.a- L'impossibilité de contredire repose sur l'impossibilité de dire faux

Une autre source fait reposer l'impossibilité de la contradiction sur celle du faux. Dans son commentaire de *Cratyle* de Platon, Proclus<sup>125</sup> cite en effet Antisthène comme l'auteur<sup>126</sup> du paradoxe selon lequel « il ne faut pas<sup>127</sup> contredire ». Comme Alexandre dans son commentaire des *Topiques*, Proclus présente un lien entre l'impossibilité de la contradiction et l'impossibilité de dire faux. Proclus explique que, selon Antisthène, l'impossibilité de la contradiction repose sur le fait que tout discours, tout énoncé dit vrai<sup>128</sup>. L'affirmation selon laquelle tout énoncé dit vrai est explicitée par la glose suivante : ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει<sup>129</sup>. « En effet, celui qui parle dit

<sup>123</sup> Alexandre dit qu'« il n'est pas possible que ceux qui énoncent les opposés au sujet de la même chose disent tous deux vrai », οὐ δυνατόν δὲ τοὺς τὰ ἀντικείμενα περὶ ταυτοῦ λέγοντας ἀληθεύειν ἀμφοτέρους., *In Aristotelis Topiconum...*, 79,27-28.

<sup>124</sup> Alexandre dit « l'énoncé de la chose », ὁ λόγος τοῦ πράγματος (79, 11 ; 14 ; 17).

<sup>125</sup> Proclus, philosophe grec du Ve s. après JC, fait partie des néo-platoniciens, il a été l'élève d'Olympiodore.

<sup>126</sup> A.Brancacci rapproche ce passage de Proclus du papyrus de Didyme l'Aveugle (qui, comme je l'ai déjà noté en m'appuyant sur G.B. Kerferd, attribue le paradoxe à Prodicos), et considère que Proclus ne présente pas la version aristotélicienne du paradoxe, version qui fait explicitement du paradoxe la conséquence de la théorie du discours propre (*cf. Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, note 50, p.216). Il est vrai que Proclus ne mentionne pas la théorie du discours propre et qu'il expose un argument proche de celui de l'*Euthydème*, en particulier l'équation : dire = dire quelque chose = dire l'être = dire vrai. Cependant, Proclus attribue explicitement les deux paradoxes à Antisthène. Peut-être que Proclus attribue les paradoxes à Antisthène, en s'appuyant sur les *Topiques* d'Aristote qui attribue le paradoxe de l'impossibilité de contredire au seul Antisthène, et qu'il restitue l'argument de Dionysodore dans *Euthydème*.

<sup>127</sup> Cette nuance - μὴ δεῖν au lieu de οὐκ ἔστιν - s'explique par le fait que Antisthène s'adresse ici au sage, σόφος, c'est-à-dire à celui qui sait et qui enseigne. *Cf. A.Brancacci, in Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.217.

<sup>128</sup> Proclus, *in Cratylum...*, 37,2-3 : πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· « tout énoncé dit vrai ».

<sup>129</sup> *in Cratylum...*, 37,3-4.

quelque chose ; et celui qui dit quelque chose dit une chose qui est ; or celui qui dit une chose qui est dit vrai.» Cette glose pose une équation que l'on pourrait schématiser de la façon suivante : λέγειν = λέγειν τι = λέγειν τὸ ὄν = λέγειν τᾰλήθη : dire = dire quelque chose = dire ce qui est = dire vrai. À partir de cette équation d'origine parméniennienne, on déduit l'impossibilité de l'énoncé faux. L'énoncé faux n'est pas possible car dire quelque chose, c'est nécessairement dire vrai.

### 1.2.3.b- La réponse de Proclus : il est possible de dire faux

Puisque l'impossibilité de la contradiction est déduite du présupposé selon lequel tout énoncé est vrai, la réponse que Proclus fait à Antisthène implique, comme celle d'Alexandre dans son commentaire des *Topiques*, la possibilité de l'énoncé faux : ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν· καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τίνος λέγει, καὶ οὐχὶ τὶ λέγει<sup>130</sup>. « Il faut lui répondre que le faux aussi est possible, et que rien n'empêche que celui qui parle de ce qui est dise faux ; de plus, également, celui qui parle au sujet de quelque chose, parle aussi, et pourtant il ne parle pas de quelque chose. » Dire faux est possible, même si dire faux, c'est parler de quelque chose qui n'est pas, au sujet de quelque chose.

Est-ce l'impossibilité du faux qui engendre l'impossibilité de la contradiction ? Telle qu'elle est présentée ici, l'impossibilité de la contradiction se déduit de l'impossibilité de dire faux. La déduction de l'impossibilité de la contradiction à partir de l'impossibilité du discours faux est-elle d'Antisthène ou de Proclus ? Il apparaît en tout cas que Proclus répond à l'impossibilité de la contradiction par la possibilité du discours faux. Et ce, parce que derrière l'équation d'origine parméniennienne, on retrouve la conception de τοῖκεῖος λόγος : si je ne peux dire que ce qui est, si je ne peux dire que l'énoncé propre de chaque chose, il est dès lors impossible de dire faux à propos d'une chose qui est – l'énoncé faux est impossible – et il est impossible de dire des choses différentes à propos de la même chose – la contradiction est impossible<sup>131</sup>.

Il est difficile de déterminer laquelle des deux impossibilités est première<sup>132</sup>, dans la mesure où chacun des témoignages rapportant les paradoxes présentent l'articulation entre les deux paradoxes de façon différente. Il est cependant possible de constater que ces deux impossibilités sont liées entre elles par l'impossibilité de la négation et l'absence de

<sup>130</sup> Proclus, *in Cratylum...*, 38, 4-6.

<sup>131</sup> Proclus, dans la suite de ce commentaire, attribue aussi à Protagoras le paradoxe de l'impossibilité de la contradiction (39, 1sq).

<sup>132</sup> Selon Caizzi, l'impossibilité de l'énoncé faux est une déduction d'Aristote, et non pas d'Antisthène (cf. A.Brancacci, *in Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, note 54, p.218).

prédication. La réponse à Antisthène consiste alors à montrer que parce que la négation et la prédication sont possibles, il est possible de dire faux et de contredire. Rendre raison du discours faux, ce sera expliquer comment est possible la négation dans le discours, et, partant, la contradiction.

### *Conclusion sur les paradoxes*

La confrontation des différentes sources rapportant les paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de l'impossibilité de contredire permet donc de conclure que ces paradoxes ont été soutenus non seulement par Antisthène, mais avant lui par Protagoras et ses disciples. Le paradoxe de l'impossibilité de la contradiction a une origine sophistique, et il repose sur l'impossibilité du discours faux. Dire que le vent est froid et dire que le vent est chaud (n'est pas froid), ce n'est pas se contredire, c'est parler de deux choses différentes. Les deux affirmations sont vraies, comme le montre la « doctrine » de l'homme-mesure de Protagoras. Mais on peut aussi expliquer l'impossibilité de la contradiction en disant qu'il est impossible de dire de la chose autre chose que son discours propre, c'est-à-dire le λόγος qui manifeste ce qu'est la chose. Ainsi Antisthène par sa conception de l'énoncé propre rend impossible le discours faux et la contradiction. Il n'est cependant pas le premier à soutenir ces deux impossibilités.

Savoir si le paradoxe est d'origine sophistique ou seulement antisthénienne peut sembler vain. Cependant, la « doctrine » de Protagoras et celle d'Antisthène sont différentes : l'argumentation et le but qui conduisent Protagoras et Antisthène à soutenir qu'il est impossible de contredire ne sont pas les mêmes. La contradiction n'existe pas pour Protagoras car un λόγος du type « le vent est chaud » est toujours relatif à celui qui le dit (ainsi qu'au moment où il le prononce). Pour Antisthène, il ne s'agit pas de dire que le λόγος est relatif à celui qui l'énonce, mais que le seul λόγος possible est celui qui donne la définition de la chose. En toute rigueur, pour Protagoras, les énoncés logiquement contradictoires « le vent est chaud » et « le vent est froid » sont tous deux vrais, alors que pour Antisthène, seul l'énoncé propre est vrai. Le faux est impossible pour Antisthène car le faux est incompatible avec la notion même de λόγος. Le λόγος a une fonction « délotique », il manifeste ce que la chose est et par là, un λόγος qui n'indique rien est impossible. En revanche, pour Protagoras, il n'y a pas de discours faux, ni d'erreur possible car le λόγος est relatif à celui qui l'énonce. Si logiquement, il est possible de dire les opposés à propos de la même chose, du point de vue des choses, il n'y a pas d'opposition. Socrate et Théétète ne parlent pas du même vent. Enfin, du point de vue des buts, Protagoras et Antisthène se distinguent dans la mesure où Protagoras ne vise pas à la constitution d'une science, ni

d'une morale, ce qui est le but d'Antisthène, comme le montre Aldo Brancacci<sup>133</sup>. Antisthène s'oppose au relativisme par sa conception du λόγος. Ainsi, Protagoras et Antisthène ont tous deux soutenu qu'il est impossible de contredire, mais leurs moyens et leurs buts sont différents.

Un point commun entre Protagoras et Antisthène permet cependant de poser les termes de la solution aux problèmes de la contradiction et du faux. Leurs argumentations respectives portent sur le λόγος, son rapport aux choses et la vérité. Plus exactement, que l'on considère l'argumentation sophistique permettant de conclure aux paradoxes dans *Euthydème* de Platon<sup>134</sup>, ou que l'on considère la version antisthénienne telle qu'on la trouve chez Aristote ou Alexandre, le λόγος d'une chose est toujours pris comme un tout indécomposable. La distinction entre un sujet et un prédicat dans la proposition n'est pas faite. Ainsi, la solution aux paradoxes réside dans l'analyse du λόγος. Platon, dans *Euthydème*, n'esquisse pas explicitement de solution, mais dans le *Sophiste*, il s'achemine vers une analyse de la proposition qu'Aristote prolongera et théoriserait définitivement ensuite. Comme l'écrit Fancis Wolff, avant Aristote, c'est encore la « préhistoire » de la proposition<sup>135</sup>. Quelle est donc la solution platonicienne au problème du faux ?

### 1.3. La solution de Platon dans le *Sophiste*

Dans *Euthydème*, Platon ne résout pas à proprement parler<sup>136</sup> les paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de contredire, bien que Socrate pointe les incohérences des

---

<sup>133</sup> Une des buts d'A. Brancacci dans sa monographie sur Antisthène est de détruire l'image d'un Antisthène éristique, ou nominaliste, ou sceptique, ou partisan du jugement d'identité. A.Brancacci montre ainsi qu'Antisthène est un héritier singulier de Socrate. Il note, dans son Introduction, que la réflexion sur le *logos* est centrale chez Antisthène, et qu'elle « a pour origine une interprétation positive et dogmatique des thèmes et des concepts rattachés à la pratique socratique du *dialégesthai*, s'accompagnant d'une polémique à l'encontre des conclusions relativistes et éristiques dégagées en milieu sophistique. D'où l'élaboration antisthénienne de la notion d'*epistème* conçue comme savoir positif, et l'émergence conjointe de la figure du sage, entendu comme mesure et garant de l'utilisation correcte de l'instrument dialectique et de son application rhétorique. » in *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.10. A.Brancacci précise : « Antisthène n'était pas un éristique, pas davantage un sophiste, et encore moins un théoricien de la légitimité exclusive des jugements d'identité. Ce n'était pas non plus un sceptique ou un nominaliste rejetant la possibilité de définir et admettant uniquement la description et l'énumération des éléments des choses : c'était un socratique rigoureux (...). », in *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.12.

<sup>134</sup> Dire la chose comme elle est, ce sera pour Socrate dire « le vent est chaud » : en tant que sensation – le vent apparaît chaud à Socrate – cet énoncé n'est pas décomposable.

<sup>135</sup> Cf. F. Wolff, « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? », *art.cit.*, p.46.

<sup>136</sup> Platon ne donne pas explicitement une définition de l'énoncé faux dans ce dialogue (encore que Ctésippe s'en approche en 284c8-9, lorsqu'il dit, à propos de Dionysodore, « les choses qui sont, il les dit d'une certaine façon, mais certainement pas comme elles sont »). Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'a pas les armes théoriques suffisantes pour répondre aux paradoxes des deux frères. Cf. M.F. Burnyeat, in « Plato On How Not To speak of What Is Not : *Euthydemus*, 283a-288a », in *Le style de la pensée, en hommage à Jacques Brunschwig*, textes réunis par M. Canto-Sperber et

discours des deux frères<sup>137</sup>. Platon examine aussi la question du discours faux dans *Cratyle*<sup>138</sup> et *Théétète*<sup>139</sup> mais il en présente une solution explicite seulement dans *Le Sophiste*.

### 1.3.1. Le non-être est, malgré Parménide

#### 1.3.1.a- Sophiste et non-être

L'objet apparent, sinon le prétexte<sup>140</sup>, du dialogue *Le sophiste*, est la définition du sophiste. Après un parcours aboutissant à sept définitions du sophiste<sup>141</sup>, il apparaît nécessaire à l'Étranger et Théétète d'examiner la question du non-être. Car tant que l'Étranger et Théétète définissent le non-être comme contraire de l'être, il leur est impossible de déterminer ce qu'est le sophiste. Sans reprendre toutes les étapes du dialogue, il convient cependant de noter que c'est la définition de l'image, liée à la définition du sophiste, qui conduit à poser ces questions. Tant que l'image est déterminée comme contraire du vrai, il est impossible de dire ce qu'est le sophiste : si l'image est ce qui n'est pas (tel est bien le contraire du vrai, ce qui n'est pas), alors on ne peut pas définir le sophiste comme producteur d'images (239c). En 239d est affirmée la nécessité de prendre un nouveau point de départ. Il s'agit de parvenir à comprendre en quel sens le non-être est en quelque

---

P. Pellegrin, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p.41 : « ..., it is because when I read the earlier texts, they seem to me to show unmistakable signs that they were written by an author who knows, at least in outline, the solution he is going to provide in the *Sophist*, and who is concerned to stimulate his readers to start working out certain elements of that solution for themselves. » ; p.65 « Plato is perfectly capable of laying out the truth in didactic mode. The *Sophist* gives a straightforward presentation of the puzzles of false statement and their solution. The *Euthydemus* prepares us for this, without competing with the *Sophist*, by showing two people in action controverting the possibility of false statements in the presence of the young. In that context, their bad reasoning verges on the wicked. An understanding of why the arguments are fallacious might help save a vulnerable soul. A generous reader of the *Euthydemus* will therefore welcome the rigors of the *Sophist*. »

<sup>137</sup> Cf. *Euthydème* 286b7-287b1.

<sup>138</sup> *Cratyle*, 385b2-c8 ; 429c6-430a5.

<sup>139</sup> *Théétète*, 187d6-201d4.

<sup>140</sup> Cf. le sous-titre : περὶ τοῦ ὄντος « de l'être ». Ce sous-titre est sans doute dû à des éditeurs anonymes de Platon, mais il correspond à l'objet fondamental du dialogue. Cf. Nestor Cordero, in Platon, *Le sophiste*, traduction, introduction et notes par Nestor Cordero, Flammarion, Paris, 1993, pp.19-20 : « « La critique de la sophistique est un déguisement qui occulte une réalité plus profonde (...). En effet, ce que l'on trouve dans le *Sophiste*, caché derrière les majestueux feux d'artifice qui fêteront la disparition des sophistes (...et de Parménide) c'est la mise au point définitive (...) de la réalité de chaque chose (n'importe laquelle : Forme ou chose sensible), ou, si l'on préfère, de l'« être ». » .

<sup>141</sup> Le sophiste est successivement défini comme « chasseur de jeunes riches pour obtenir de l'argent » (222a-223b), « trafiquant des connaissances propres à l'âme » (223b-224d), « commerçant de connaissances au détail » (224d), « fabricant de connaissances » (224e), « contradicteur professionnel » (225a-226a), « purificateur de l'âme » (226a-231c). En 235a, le sophiste apparaît comme un magicien. Cette esquisse de définition est ce qui va provoquer la discussion sur l'être et le non-être. Pour la structure du dialogue, cf. Platon, *Le sophiste*, traduction, introduction et notes par Nestor Cordero, *op.cit.*, p.64 sq.

façon<sup>142</sup> (240c). Dès ce moment du dialogue, une définition du discours faux est esquissée : dire faux, ce serait dire des êtres qu'ils ne sont pas, et des non-êtres qu'ils sont. Or, pour pouvoir dire cela, il faut réfuter Parménide<sup>143</sup>, c'est-à-dire expliquer qu'en un sens, le non-être est. L'interdit parménidien empêche d'expliquer l'erreur et le discours faux. C'est pourquoi le transgresser, ou du moins le « mettre à l'épreuve » s'impose<sup>144</sup>. À partir de 241d commence le « parricide »<sup>145</sup>.

### 1.3.1.b- Le non-être comme autre

- L'Autre comme un des cinq grands genres

La réfutation de Parménide conduit à réexaminer la notion d'être, et par là, à la position des grands genres parmi les Formes – mouvement, repos, être, même et autre. Avec la notion d'autre, on parvient à une définition du non-être acceptable<sup>146</sup>. L'Étranger pose explicitement<sup>147</sup> que le non-être est, non pas au sens de contraire de l'être, mais comme autre. Autrement dit, le non-être qui est, c'est l'autre, le différent, et non pas le contraire de l'être, à savoir le non-être absolu, le néant. Le non-être est ce qui est autre,

---

<sup>142</sup> En 240c3-4, l'Étranger dit à Théétète : 'Ορᾶς γοῦν ὅτι καὶ νῦν δια' τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστῆς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναί πως. « Du moins vois-tu qu'encore maintenant, et grâce à cet entrelacement, le sophiste aux multiples têtes nous a forcés à accorder, malgré nous, que le non-être existe en quelque façon » (trad. N.Cordero légèrement modifiée).

<sup>143</sup> Les fragments du *Poème* de Parménide distinguent « deux voies » (ou « deux chemins »), celle de l'être et celle du non-être. Parménide enjoint de ne pas suivre la deuxième. Être et penser s'identifient, et le non-être est considéré comme impossible à dire et penser. Cf. Fragment 7 : « Car jamais ceci ne sera dompté : être des non-étants. Toi, écarte donc ta pensée de cette voie de recherche... » (trad. B. Cassin, in *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Seuil, Paris, 1998, p.85).

<sup>144</sup> *Sophiste*, 241d5-7 : Τόν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. « Il sera nécessaire, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et de forcer le non-être à être, selon quelque rapport, et l'être à son tour, à ne pas être en quelque façon » (trad. N.Cordero modifiée).

<sup>145</sup> Cf. 241d3 : πατραλοῖαν.

<sup>146</sup> La définition du non-être est acceptable dans la mesure où, en définitive, elle n'enfreint pas l'interdit parménidien qui concerne le non-être absolu. Mais elle est aussi acceptable dans la mesure où elle permet de rendre raison du discours faux.

<sup>147</sup> 257b3-4 : 'Οπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον. « Lorsque nous disons que le non-être est, à ce qu'il semble, nous ne disons pas quelque contraire de ce qui est, mais seulement quelque chose d'autre. » ; 257b8-11 : Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τι μὴνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα. « Or, il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que négation signifie contraire ; admettons seulement que « non » ou « ne pas » placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose de différent de ces noms, ou davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation . » ; 258e6-259a1 : Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἶπη τις ὅτι τούναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστι. Ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινοῦ αὐτῷ χαίρειν πάλαί λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον . « Que l'on ne vienne pas nous dire, quand nous osons affirmer du non-être qu'il est, qu'il s'agit du contraire de l'être. En effet, pour nous, au sujet d'un certain contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons dit adieu, qu'il soit ou qu'il ne soit pas, qu'il soit raisonnable ou totalement irrationnel » (trad. N.Cordero légèrement modifiée).

différent, et non pas ce qui n'est pas absolument. Une chose est ce qu'elle est en vertu de sa participation à l'être et au même, mais elle n'est pas toutes les autres choses, en vertu de sa participation à l'autre : elle n'est pas ce que les autres sont, et les autres ne sont pas ce qu'elle est, car la chose est autre que ce que toutes les autres choses sont<sup>148</sup>. Ainsi le beau et le non-beau, ou le juste et le non-juste<sup>149</sup> ont autant de réalité les uns et les autres. L'autre, tel est bien le sens du non-être qui permet de comprendre ce que fait le sophiste<sup>150</sup>.

- «Un « parricide (...) respectueux du père » (F.Wolff)

La question du non-être conduit l'Étranger à poser une définition du non-être qui permet de résoudre les apories liées à son sujet. Ce que Platon présente comme un parricide<sup>151</sup>, à savoir contre Parménide, affirmer l'existence du non-être et la possibilité de penser et de dire le non-être, permet de répondre aux paradoxes. Il est possible de dire le non-être dans la mesure où le non-être n'est pas le non-être absolu, mais l'autre. L'interprétation de la négation comme autre permet de résoudre métaphysiquement le problème de la possibilité du discours faux<sup>152</sup>. Cependant, la solution n'est pas tout à fait complète. Il faut encore comprendre comment fonctionne le λόγος (discours et raisonnement<sup>153</sup>).

### 1.3.2. Sur quoi porte le discours faux ?

#### 1.3.2.a- Le λόγος est une συμπλοκή

- Les apories du λόγος conçu comme une unité indécomposable

La position des grands genres ne conduit pas seulement l'Étranger à une définition du non-être conçu comme autre, mais encore à une nouvelle détermination du λόγος, conçu comme « entrelacement » ou « combinaison », συμπλοκή. Considérer que dire vrai, c'est dire l'être et impliquer par là que le discours faux est impossible en tant qu'il dit des non-êtres revient à considérer le λόγος comme une unité indécomposable. Or, considérer le

---

<sup>148</sup> Cf. 259a4-b6.

<sup>149</sup> Cf. 257d7-e11 pour beau et non-beau ; 258a4-5 pour juste et non-juste ; 258a7-b4 pour la généralisation.

<sup>150</sup> 258b7-8 : Théétète : Δῆλον ὅτι τὸ μὴ ὄν, ὃ διὰ τὸν σοφιστὴν ἐζητοῦμεν, αὐτὸ ἐστὶ τοῦτο. « Il est évident que le non-être, celui que nous cherchions à cause du sophiste, c'est bel et bien celui-ci ».

<sup>151</sup> Est-ce vraiment un parricide ? Dans la mesure où il ne s'agit pas du non-être absolu, mais du non-être comme autre, « rarement parricide a été aussi respectueux du père », comme l'explique Francis Wolff, dans la section « Du prétendu parricide » de l'article « Les deux destins de l'ontologie », in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, Paris, 2000, pp.40-44.

<sup>152</sup> L'Étranger résume les acquis de la détermination du non-être comme autre en 258 e-259b.

<sup>153</sup> Cf. la définition de la pensée comme « dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même » en 263e3-5 : Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια ; « Pensée et discours sont en réalité la même chose, mais n'avons-nous pas réservé le nom de « pensée » à ce dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence, avec elle-même ? » (trad. N.Cordero).

λόγος comme une unité indécomposable, c'est manquer la nature du discours. Isoler chaque chose, c'est παντάπασιν ἀμούσου καὶ ἀφιλοσόφου<sup>154</sup>, « aller à l'encontre de la culture et de la philosophie<sup>155</sup> », affirme l'Étranger. Pourquoi ?, demande Théétète. Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν<sup>156</sup>, « Parce que la suppression la plus totale de tout discours consiste à séparer chaque chose de tout le reste<sup>157</sup>. En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la combinaison réciproque des formes<sup>158</sup> » répond l'Étranger. Après avoir montré que le discours est un des genres de ce qui est, mais qu'il participe aussi au non-être en tant qu'autre<sup>159</sup>, l'Étranger propose une définition du λόγος. Le discours est un mélange<sup>160</sup> entre nom et verbe, et c'est à partir de ce mélange que l'on peut penser la possibilité du discours faux. En quoi le mélange entre nom et verbe permet-il de rendre raison du discours faux ? Comment le non-être se mélange-t-il à la combinaison qu'est le λόγος ?

- Les noms et les verbes

L'Étranger distingue deux éléments dans le λόγος : les noms et les verbes<sup>161</sup>. Un nom seul nomme une chose, un individu, tandis qu'un verbe exprime une action. Les noms énoncés à la file, pas plus que les verbes énoncés à la file, ne signifient rien<sup>162</sup>. Mais pour signifier l'action de quelque chose, je dois combiner dans un λόγος un nom et un verbe. Le nom combiné à un verbe (combinaison appelée par l'Étranger « combinaison élémentaire » ou « première »<sup>163</sup>), dit l'action d'un sujet de l'action<sup>164</sup>. Dès lors que le discours, λόγος, est pensé comme combinaison de deux éléments hétérogènes, il est possible de penser de quoi il y a discours. L'Étranger dit Θεαίτητος κάθηται<sup>165</sup>, « Théétète est assis » ; le sujet de son λόγος est Théétète. Mais lorsque l'Étranger dit Θεαίτητος, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι,

<sup>154</sup> 259d9- e2.

<sup>155</sup> Trad. N.Cordero.

<sup>156</sup> 259 e4-6

<sup>157</sup> On retrouve dans ce passage du *Sophiste* les prémisses de l'argumentation d'Euthydème rendant impossible le discours faux.

<sup>158</sup> Trad. N.Cordero.

<sup>159</sup> Sur le fait que le discours participe aussi à la communauté des genres, cf. N.Cordero, introduction au *Sophiste* de Platon, *op. cit.*, p.62.

<sup>160</sup> Je me permets d'utiliser « mélange », μίξις, comme synonyme de « combinaison », συμπλοκή, dans la mesure où Platon utilise à plusieurs reprises le verbe μίγνυμι pour signifier soit la communication entre les genres, soit le discours, soit l'autre qui se mêle au discours. Cf. 260b2 μεῖξιν, 260b11 μείγνυται, 260b13 μειγνυμένου.

<sup>161</sup> En 261 e4-6, l'Étranger pose qu'il y a deux genres de signe pour montrer par la voix la réalité. Théétète demande lesquels. L'Étranger répond en 262a1 : Τοῦ μὲν ὀνόματα, τοῦ δὲ ῥήματα κληθέν, « on les appelle soit noms, soit verbes » (trad. A.Diès).

<sup>162</sup> 262a9-11 ; 262b5-7.

<sup>163</sup> 262c6 : ..ἢ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος, « la première combinaison, en quelque sorte le premier des discours et le plus petit ».

<sup>164</sup> 262a3-7 : les verbes montrent les actions, les noms sont les signes de ceux qui font ces actions.

<sup>165</sup> 263a2.

πέτεται<sup>166</sup>, « Théétète, avec qui en ce moment je dialogue, vole », son λόγος a aussi pour sujet Théétète. Pourtant, ces deux énoncés, ces deux λόγοι sont différents : « Théétète est assis » et « Théétète vole » sont deux énoncés qui ont pour sujet Théétète. En quoi diffèrent-ils alors ? Dans leur qualité<sup>167</sup> : le premier est vrai tandis que le second est faux. Comment est-ce possible ? Parce que l'énoncé qui dit vrai de Théétète dit, à propos de Théétète, « les choses qui sont, comme elles sont » : Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ<sup>168</sup> : « Parmi ces deux énoncés, celui qui dit vrai dit les choses qui sont comme elles sont à propos de toi. »

### 1.3.2.b- Comment le non-être se mélange au discours

- L'énoncé faux porte bien sur un ὄν

La définition du discours vrai est : à propos d'un sujet, dire les choses qui sont, comme elles sont. En revanche, l'énoncé qui dit faux dit, d'un sujet, autre chose que ce qui est. Serait-ce que l'énoncé faux porte sur un non-être ? Non, car il porte bien sur Théétète, mais il dit, à propos de Théétète quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire quelque chose qui est différent de Théétète : ὄντων δὲ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ<sup>169</sup>, « Il dit donc des choses qui sont, mais autres, à ton endroit, que celles qui sont. » Le discours faux est ainsi défini : un discours qui énonce, au sujet de Théétète, comme autre ce qui est même et, comme étant, ce qui n'est point.

- Le sujet de l'énoncé et ce que l'énoncé dit du sujet

Cette paraphrase du texte de Platon omet de préciser comment Platon signifie la distinction entre le sujet de l'énoncé (S dans « S est P »), et le prédicat (P). La distinction entre dire quelque chose et parler de quelque chose n'est pas donnée d'emblée par l'Étranger, mais s'effectue en plusieurs étapes : le λόγος est d'abord déterminé comme λόγος *de quelque chose*, ou *sur quelque chose* (le génitif dans τινὸς εἶναι λόγον) en 262 e6-7 : il est nécessaire que le discours porte sur quelque chose, il ne peut pas être discours sur rien. En 262e13-14, l'Étranger propose à Théétète de lui donner un énoncé dont Théétète devra dire *de qui* il est λόγος (... ὅτου δ' ἄν ὁ λόγος ᾗ ). Premier énoncé : « Théétète est assis ». l'Étranger demande : Σὸν ἔργον δὲ φράζειν περὶ οὗ τ' ἐστι καὶ

<sup>166</sup> 263a8.

<sup>167</sup> Cf. l'adjectif ποιόν en 263a9, 263b2.

<sup>168</sup> 263b4-5.

<sup>169</sup> 263b11.

ὄτου<sup>170</sup>, « À toi de dire à propos de qui et sur qui il discourt.<sup>171</sup> » . *De qui et sur qui* est l'énoncé ? Ou quel est le sujet de l'énoncé et qu'en dit l'énoncé ? La réponse de Théétète : Δῆλον ὅτι περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός<sup>172</sup>. « Evidemment à *propos de moi et sur moi* ». Deuxième énoncé : « Théétète, avec qui présentement je dialogue, vole ». La réponse est la même que pour le premier énoncé : l'énoncé est à propos de moi et porte sur moi<sup>173</sup>.

- La distinction entre énoncé vrai et énoncé faux

Les deux énoncés sont au sujet de Théétète – περι` – et sur Théétète – le pronom personnel au génitif première personne ἐμοῦ ou seconde personne σοῦ. Leur différence consiste dans leur qualité : l'énoncé vrai dit à propos de Théétète les choses qui sont comme elles sont, tandis que l'énoncé faux dit, à propos de Théétète, des choses qui sont, mais autres, différentes. Celui qui dit faux dit les choses qui ne sont pas comme elles sont - comme si elles étaient : l'énoncé faux dit à propos de Théétète, des choses différentes de ce qu'il est en ce moment. De cette comparaison entre les deux énoncés, l'Étranger tire les éléments suivants : l'énoncé doit être bref, l'énoncé porte sur quelque chose, il a un sujet – τινός en 263c5 – car il est impossible qu'un énoncé ne porte sur rien – μηδενός 263c9 et 10. Conclusion : dire faux, c'est dire des choses différentes d'un sujet comme si elles étaient ce sujet, et dire des choses qui ne sont pas comme si elles étaient<sup>174</sup>.

### 1.3.2.c - L'ébauche platonicienne de l'analyse de la proposition

Ce passage du *Sophiste* présente donc une ébauche d'analyse de la proposition, puisqu'il distingue ce à propos de quoi (ou à propos de qui) est le discours et ce qu'il en dit. La définition du λόγος comme mélange entre deux éléments différents implique la distinction de deux fonctions du λόγος – parler de quelque chose et dire quelque chose de ce quelque chose – et cette distinction permet de rendre raison du discours faux. Le discours faux n'est pas discours de rien, sur rien. L'énoncé faux a aussi un sujet, mais ce qu'il dit de ce sujet est différent de ce qu'est ce sujet. Que la proposition soit vraie – « Théétète est assis » - ou qu'elle soit fausse – « Théétète vole » - , le sujet est le même, à savoir Théétète. C'est un même être, ὄν, qui est sujet de la proposition vraie et de la proposition fausse. Ce qui diffère, c'est ce qu'on en dit : dire que Théétète vole, c'est dire, à propos de Théétète, quelque chose qui n'est pas Théétète, et faire comme si ce qui n'est pas était – à savoir le fait pour Théétète de voler.

---

<sup>170</sup> 263a4.

<sup>171</sup> Trad. A.Diès.

<sup>172</sup> 263a5.

<sup>173</sup> 263a9-10.

<sup>174</sup> 263d1-4.

### Conclusion sur la solution platonicienne dans le *Sophiste*

Dans le dialogue *Euthydème*, Platon ne donne pas de solution explicite au problème du discours faux, même si les éléments de la solution sont implicitement présents. L'absence de solution explicite dans *Euthydème* ne signifie pas que Platon n'était pas en mesure de répondre aux paradoxes des deux frères. Platon pose en revanche explicitement la solution au problème du faux dans le *Sophiste*. Cette solution est une réponse aux arguments de *Euthydème*, dont un des présupposés était l'impossibilité de dire le non-être, à partir de l'équation d'origine parménidienne : dire quelque chose = dire ce qui est = dire vrai.

Un des apports majeurs du *Sophiste* est la détermination de l'être du non-être. Le prétendu parricide consiste ainsi à définir le non-être comme autre. L'autre est d'abord déterminé comme un des cinq grands genres, aux côtés de l'être, du mouvement, du repos, et du même. La conception du non-être comme autre permet ainsi une résolution métaphysique au problème du faux. Mais Platon doit aussi préciser comment le faux est possible dans le discours. Autrement dit, il doit expliquer comment fonctionne le λόγος. Le λόγος est défini comme συμπλοκή, combinaison. Contre la séparation qui empêche tout discours et toute pensée, Platon affirme que le λόγος est la combinaison de deux éléments hétérogènes : le nom et le verbe. Cette décomposition du λόγος en nom et verbe permet ensuite de comprendre comment le discours vrai et le discours faux se distinguent.

Loin d'être un discours sur rien, sur le non-être, le discours faux porte sur quelque chose – un être, un objet. Non seulement il y a un sujet du discours faux, mais ce sujet est de plus le même que le sujet du discours vrai. Théétète est le sujet du discours vrai et du discours faux. Théétète est l'étant, ὄν, sur lequel portent à la fois le discours vrai et le discours faux. Ce qui distingue ces deux discours est leur qualité : l'un est vrai, l'autre faux, car le premier dit, à propos de Théétète, des choses qui sont, comme elles sont, tandis que le deuxième dit, à propos de Théétète, des choses qui sont, mais non pas comme elles sont, à propos de Théétète. Le discours faux consiste à dire d'un sujet des choses autres, différentes de ce sujet. Le discours faux n'est donc pas discours sur rien, ni discours qui dit le non-être, mais le discours qui dit à propos d'un sujet, des choses qui ne sont pas.

En filigrane est posée la distinction entre ce qu'Aristote appellera sujet et prédicat de la proposition. Platon donne donc une ébauche de solution au problème du discours faux. Cependant, s'il rend raison du discours faux, il ne rend pas explicitement raison de la contradiction. Son analyse consiste à comparer « Théétète est assis » et « Théétète vole », et non pas la paire de propositions « Théétète est assis » / « Théétète n'est pas assis ».

Sans doute le lecteur peut-il lui-même expliquer comment ces deux propositions s'opposent à partir des éléments donnés dans le *Sophiste*. Mais la solution complète aux paradoxes de l'impossibilité du discours faux et de la contradiction doit être attribuée à Aristote qui, par la distinction des sens de l'étant et l'analyse de la proposition en sujet et prédicat (et non plus seulement en nom et verbe) pose tous les éléments nécessaires à la solution des ces paradoxes.

## **Conclusion du chapitre 1**

Le dialogue *Euthydème* est chronologiquement le premier texte qui expose les paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de l'impossibilité de contredire. Le paradoxe de l'impossibilité de contredire peut se formuler de la façon suivante : la contradiction est impensable car soit deux personnes parlent de la même chose, elles disent donc la même chose et ne se contredisent pas, soit elles parlent de deux choses différentes, et donc ne se contredisent pas non plus. Dans *Euthydème*, l'impossibilité de contredire est présentée comme une conséquence de l'impossibilité de dire faux, à partir de l'équation d'origine parménidienne : λέγειν τι = λέγειν τὸ ὄν = λέγειν τὰληθῆ ; dire quelque chose = dire l'étant = dire vrai. Dans ce dialogue, Socrate attribue ce paradoxe à l'entourage de Protagoras. Les différents témoignages sur Protagoras permettent de comprendre comment, à partir du relativisme, il est possible pour Protagoras de dire les contradictoires avec vérité. L'attribution de ce paradoxe à la pensée sophistique est confirmée par le papyrus de Didyme l'Aveugle qui associe ce paradoxe au nom de Prodicos. Mais Antisthène est aussi reconnu comme celui qui a affirmé l'impossibilité de contredire.

L'impossibilité de contredire chez Antisthène est une conséquence de sa conception du λόγος comme énoncé ou discours propre, οἰκεῖλος λόγος. Le λόγος pour Antisthène a en effet pour seule fonction de définir, en tant qu'il manifeste ce que la chose est. C'est pourquoi il n'est pas possible de contredire, pas plus que de dire faux : il n'y a pas de discours faux, mais seulement un discours étranger à la chose.

Platon esquisse une solution au problème du faux dans le *Sophiste*, en définissant le non-être comme autre et en montrant que le discours faux n'est pas discours sur un non-être, à partir d'une définition du λόγος comme combinaison de deux éléments hétérogènes,

nom et verbe. Mais seul Aristote a les armes théoriques nécessaires et suffisantes pour dénouer les sophismes et les problèmes liés aux paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de contredire.

## **Chapitre 2 : La solution aristotélicienne : comment la contradiction est possible**

### **Introduction**

Le paradoxe de l'impossibilité de la contradiction dérive du paradoxe de l'impossibilité du discours faux. Rendre raison du discours faux, c'est-à-dire de la possibilité de la négation, permet ainsi d'expliquer comment la contradiction est possible dans le discours, λόγος. Autrement dit, c'est à partir de l'analyse de la proposition que l'on pourra définir la négation, et, partant, la contradiction. Platon esquisse une analyse du λόγος dans le *Sophiste*, analyse qui est ensuite poursuivie et approfondie par Aristote. Aristote expose les deux paradoxes en les attribuant à Antisthène, mais il n'est pas embarrassé par eux. Dit autrement, les paradoxes d'Antisthène ne posent pas problème à Aristote qui, en même temps qu'il les expose, y répond, grâce, à la fois, à sa conception des multiples sens de l'étant et à son analyse du λόγος.

### **2.1. La réponse à Antisthène : la prédication**

#### *2.1.1. L'explication des obscurités de Métaphysique Δ29 d'Aristote*

##### *2.1.1.a- Deux sortes d'énoncés sont possibles : la réponse d'Aristote à Antisthène*

- l'énoncé faux dans *Métaphysique* Δ29

La possibilité de la prédication est indiquée implicitement par Aristote en *Métaphysique* Δ29. Mais parce que cette possibilité de la prédication est présentée en même temps que la conception antisthénienne du λόγος, la lecture de ce texte d'Aristote peut prêter à confusion. On a vu qu'Aristote présente dans ce passage un sens particulier de l'énoncé faux : il ne s'agit pas de la définition aristotélicienne classique de l'énoncé faux<sup>1</sup>, mais de ce que pourrait être l'énoncé faux selon Antisthène. En effet, dire que l'énoncé faux est l'énoncé de ce qui n'est pas, c'est donner là un des présupposés de la conception antisthénienne du langage, et dire que l'énoncé faux est l'attribution de l'énoncé du cercle au triangle, c'est dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'énoncé faux, mais des énoncés étrangers à la chose dont on parle. On retrouve ici la conception de l'énoncé étranger, λόγος ἄλλότριος. La parenthèse indique d'ailleurs que l'énoncé faux n'est l'énoncé d'aucune chose, de rien. Autrement dit (l'énoncé) faux est identifié à (l'énoncé de) ce qui n'est pas, au non-être, ce qui implique que (l'énoncé) vrai est identifié à (l'énoncé de) ce qui est, l'être. Cette correspondance entre vrai et être d'une part, et faux et non-être d'autre part, implique

---

<sup>1</sup> Cf. l'article de F. Wolff, « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? », art.cit.. J'ai résumé l'explication de F. Wolff sur l'étrangeté de la définition aristotélicienne du faux dans *Métaphysique* Δ29 dans le chapitre 1 de ce travail.

que je ne peux dire que ce qui est, et symétriquement, que je ne peux pas dire le non-être. Si je dis des choses fausses, c'est que je dis de la chose autre chose qu'elle-même, j'en donne un énoncé étranger.

#### -Définition et attribution

Cette conception particulière de l'énoncé faux est celle d'Antisthène puisque Aristote le mentionne ensuite comme « celui qui naïvement croyait qu'un seul énoncé est possible », οἰκεῖλος λόγος, l'énoncé propre. Or, répond Aristote, si je peux dire par le λόγος, le discours, l'énoncé définitionnel de la chose, τὸ τί ἦν εἶναι<sup>2</sup>, sa quiddité, je peux aussi dire ce par quoi elle est affectée, πεπονηθός<sup>3</sup>. Aristote distingue ainsi deux sortes d'énoncés possibles au sujet d'une chose, l'énoncé de la quiddité<sup>4</sup> et l'énoncé des accidents<sup>5</sup>, c'est-à-dire l'énoncé de Socrate et l'énoncé « Socrate est cultivé ». Ce que Aristote indique ici par sa distinction ὡς εἷς / ὡς πολλοί, c'est la distinction entre la définition et l'attribution. L'énoncé un de la chose est l'énoncé de la quiddité d'une chose, les énoncés multiples sont les énoncés de ses accidents. Or, cette distinction est absente de la conception antisthénienne du λόγος.

#### 2.1.1.b- Pour Antisthène, la signification du dire est limitée à celle du définir

Antisthène croyait qu'on ne pouvait dire de la chose que son énoncé propre : à chaque chose correspond un seul énoncé, l'énoncé qui manifeste ce que la chose est. Chez Antisthène, le λόγος n'a qu'une seule fonction : définir la chose<sup>6</sup>. Si je ne peux rien dire de la chose, excepté son énoncé propre, alors la signification du dire est limitée à celle de définir<sup>7</sup>. Le λόγος manifeste par la définition ce que la chose est, au sens du ποῖον. Selon A.Brancacci<sup>8</sup>, il s'agit pour Antisthène de détruire l'antilogie (ἀντιλογία) sophistique en retournant la phrase de Protagoras, selon laquelle δύο λόγους εἶναι περὶ παντός

<sup>2</sup> Aristote, *Métaphysique*, Δ 29, 1024b29.

<sup>3</sup> Aristote, *Métaphysique*, Δ 29, 1024b30.

<sup>4</sup> « Quiddité » est la traduction conventionnelle de l'expression τὸ τί ἦν εἶναι, que J. Brunschwig traduit « l'essentiel de l'essence ». A. Brancacci montre que la formule antisthénienne de la définition – λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (citée par Diogène Laërce, VI,3) « est un logos celui qui rend manifeste ce qui était, à savoir ce qui est » (trad. in A.Brancacci, *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.186) – s'insère « dans une problématique qui conduit de la question socratique de la définition [τί ἐστί] à la théorie de la définition élaborée par Aristote [τὸ τί ἦν εἶναι] », in *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.177.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Δ29, 1024b28-30 : ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως καὶ αὐτὸ πεπονηθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (...).

<sup>6</sup> A. Brancacci insiste sur le point suivant : ce qu'Antisthène déclare impossible est la définition de l'essence, en tant que celle-ci est abstraction, et non pas la définition en tant que telle, en s'appuyant sur une analyse de *Métaphysique* H 3, 1043b23-38, où Aristote rapporte un argument d'Antisthène au cours de sa discussion avec les Platoniciens. Cf. *Antisthène, le discours propre, op.cit.*, pp.193-205.

<sup>7</sup> Cf. A. Brancacci, in *Antisthène, Le discours propre, op.cit.*, p.215-216.

<sup>8</sup> *ibid*, p215.

πράγματος ἀντικειμένου ἀλλήλους<sup>9</sup>, « sur toute chose, il existe deux énoncés opposés l'un à l'autre ». Face à ceux qui prétendent que deux discours sont possibles à propos de toute chose, Antisthène répond qu'il n'est pas possible de contredire<sup>10</sup>. Par sa conception de l'énoncé propre, Antisthène rend impossible le fait de pouvoir dire deux énoncés opposés à propos de la même chose. Parce qu'il ne distingue pas l'énoncé définitionnel de l'énoncé attributif, Antisthène rend impossibles à la fois la contradiction et le discours faux. Ce qui signifie, contre Antisthène, que la possibilité de la contradiction dans le discours implique la distinction entre sujet et prédicat, c'est-à-dire la distinction entre deux fonctions du λόγος : définir les choses et dire quelque chose à propos d'elles.

## *2.1.2. La contradiction : des énoncés opposés à propos de la même chose*

### *2.1.2-a La contradiction suppose la prédication*

À partir d'une expression éclairante d'Alexandre dans son commentaire sur *Métaphysique* Δ29<sup>11</sup>, on peut ainsi déterminer quelles sont les conditions de possibilité de la contradiction dans le discours : le fait de pouvoir apporter à propos de quelque chose des énoncés différents, c'est-à-dire opposés. Or, pour pouvoir dire des choses opposées, ceux qui se contredisent doivent d'abord parler de la même chose : le sujet de leurs énoncés doit être la même chose. Puis, une fois le sujet établi, ils peuvent s'opposer dans leurs énoncés, *i.e.* dire des choses opposées à propos de ce sujet. Le différend qu'est la contradiction se fait sur fond d'accord, à savoir le sujet de l'énoncé ou de la proposition. Il faut pouvoir parler de la même chose pour pouvoir en dire des choses différentes. C'est précisément cette structure prédicative du langage qu'Aristote a mise en évidence.

### *2.1.2.b- Dire quelque chose de quelque chose*

---

<sup>9</sup> Cf. Diogène Laërce, IX, 51.

<sup>10</sup> Cette conception de l'opposition d'Antisthène à l'antilogie sophistique pourrait constituer une objection à l'interprétation de G.B. Kerferd, selon lequel Platon dans *Euthydème* vise Protagoras et non pas Antisthène. Puisque Protagoras déclare qu'il est possible d'opposer deux discours sur la même chose, alors il ne peut en même temps déclarer la contradiction impossible. Mais selon G.B. Kerferd, il est possible de considérer que la contradiction est impossible pour Protagoras au sens où si une affirmation et une négation s'opposent logiquement, elles sont cependant toutes deux vraies puisque chacune est relative à celui qui la prononce. G.B. Kerferd considère de plus que l'exorde d'*Hélène* d'Isocrate fait référence à Protagoras lorsque sont cités ce qu'il appelle les trois principes : impossible de contredire, impossible de dire faux, impossible de dire les opposés à propos des mêmes choses. A. Brancacci considère au contraire que ce texte d'Isocrate constitue une attribution du paradoxe « impossible de contredire » à Antisthène. Cf. chapitre 1 de ce travail pour la discussion de ces différentes interprétations.

<sup>11</sup> Alexandre explique que, selon Antisthène, ceux qui apparemment se contredisent ne le font pas car « ils ne peuvent pas apporter au sujet de la même chose des énoncés différents ». Cf. *in Aristotelis Metaphysica...*, 535, 7-8 : μή δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι .

Pour répondre à Antisthène, c'est-à-dire établir la possibilité de la contradiction, il faut montrer que le langage n'a pas pour seule fonction de définir les choses, mais à la fois de parler des choses et de dire quelque chose à leur sujet. Dit autrement, la possibilité de la contradiction repose sur la possibilité de la prédication. C'est ce qu'indique Aristote en *Métaphysique* Δ29 lorsqu'il explique qu'il y a deux sortes d'énoncés possibles à propos de la même chose : d'une part, l'énoncé un de la quiddité, et d'autre part, les énoncés multiples des accidents. Ainsi, lorsque je dis Socrate et que je parle de Socrate cultivé, je parle du même Socrate, quand bien même je dis, de Socrate, autre chose que lui-même, à savoir cultivé. Grâce à l'analyse de la proposition en sujet et prédicat, Aristote montre qu'il est possible de dire quelque chose à propos d'une chose sans détruire cette chose. Or, ce fait de la prédication est une condition de la contradiction. Pour pouvoir se contredire, il faut en effet d'une part parler de la même chose – le sujet de la proposition – et en dire des choses opposées – affirmer ou nier l'appartenance d'un prédicat à ce sujet. La contradiction repose donc sur la possibilité de la prédication.

## 2.2. Ce dont on parle, ce qu'on en dit

### 2.2.1. Les conditions de référence du λόγος

#### 2.2.1.a- « L'étant se dit en plusieurs sens »

On peut considérer<sup>12</sup> qu'Aristote prolonge l'ébauche d'analyse du λόγος que Platon effectue dans le *Sophiste*, et ce, au moyen de deux distinctions. La distinction des multiples sens de l'étant<sup>13</sup>, ὄν, permet en effet de comprendre pourquoi Clinias peut être ignorant, puis instruit, tout en restant le même : être Clinias et être ignorant (ou être instruit) ne signifient pas être de la même façon, et ne signifient pas, à propos de Clinias, la même chose. Être Clinias, c'est être une substance, mais être ignorant, c'est un accident pour Clinias. L'ignorance ne détermine pas la nature de Clinias. Par les catégories, la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle (ou être par soi et être par accident), et la distinction entre acte et puissance, Aristote peut dénouer tous les sophismes.

---

<sup>12</sup> Cf. ce que dit F. Wolff, in « Aristote ou Antisthène ? », art.cit., et dans « Les deux voies de l'ontologie : la voie physique (Démocrite) et la voie logique (Platon) », in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, Paris, 2000, pp.26-32.

<sup>13</sup> Cf. par exemple *Métaphysique* Δ7, 1017a7-30. L'affirmation selon laquelle « l'être se dit en plusieurs sens », τὸ (...) ὄν λέγεται πολλαχῶς, se trouve en Γ2, 1003a32-33. Je reviendrai sur cette affirmation dans les chapitres concernant le livre Gamma.

- Les catégories

Dire de Théétète qu'il est, c'est signifier une substance. Mais dire que Théétète est assis, c'est indiquer comment il est, à savoir assis : c'est une position, c'est-à-dire une des dix catégories<sup>14</sup>, une des dix façons de prédiquer quelque chose d'un étant<sup>15</sup>. Et les étants ne sont pas seulement les substances : on peut aussi prédiquer quelque chose de la quantité, de la qualité, etc. « Le nombre 10 est pair », « ce blanc est mat », « cette position recourbée est inconfortable ». Tous ces énoncés sont autant de prédictions qui attribuent à un sujet – l'une des dix catégories<sup>16</sup> – un prédicat. La distinction entre l'acte et la puissance permet aussi de déjouer les sophismes. Clinias est en puissance instruit, et peut devenir instruit sans cesser d'être Clinias. Ainsi, la distinction des sens de l' étant, ὄν, permet de comprendre comment on peut attribuer un prédicat à un sujet, ou comment dire d'un sujet autre chose que lui-même sans pour autant détruire ce sujet.

- Être par soi et être par accident

Dire d'un sujet autre chose que lui-même, ce n'est pas le transformer en non-être, ce n'est pas dire quelque chose d'impossible parce que contradictoire. C'est dire quelque chose qui est pour ce sujet, à un moment donné, étant donné certaines conditions. « Théétète est assis » : *assis* est un accident de Théétète. La position assise ne détermine pas essentiellement Théétète, mais le caractérise dans certaines conditions, accidentellement, par exemple au moment où Théétète dialogue avec l'Étranger. Mais ce n'est pas seulement par la distinction des sens de l' étant qu'Aristote prolonge l'analyse effectuée par Platon dans le *Sophiste*. La distinction explicite entre sujet et prédicat dans la proposition est la deuxième distinction essentielle pour résoudre les paradoxes de l'impossibilité de contredire et celle de dire faux.

## 2.2.2. Les conditions de vérité du λόγος, ou λέγειν τι κατὰ τινός

### 2.2.2.a- Sujet et prédicat

Aristote est reconnu pour avoir posé explicitement<sup>17</sup> la distinction entre deux éléments au sein du λόγος. Il montre en effet par son analyse de la proposition que la structure du

---

<sup>14</sup> La liste des dix catégories - substance, quantité, qualité, relatifs, lieu, temps, position, possession, action, passion - se trouve dans les *Catégories* (4, 1b25-27), les *Topiques* (I, 9, 103b22-23), tandis que *Métaphysique* Δ7 n'en mentionne que 8 (1017a25-27).

<sup>15</sup> Cf. *Métaphysique* Δ7, 1017a23 : les catégories sont les « figures de la prédication », τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.

<sup>16</sup> *Métaphysique* Δ7, 1017a22-23 : les figures de la prédication sont autant de façon de dire l'être par soi.

<sup>17</sup> Plusieurs textes de l'*Organon* (*De l'Interprétation*, *Analytiques*) et de la *Métaphysique* mentionnent et explicitent cette distinction. Je reviendrai en détail sur cette distinction lors de l'analyse de ces textes dans les chapitres suivants.

λόγος est telle que je peux parler d'une chose et en dire quelque chose. Cette structure se fonde sur la distinction de deux éléments : le sujet et le prédicat, dans la proposition *S est P*. Aristote utilise entre autres<sup>18</sup> l'expression λέγειν τι κατὰ τινός pour signifier la prédication : dire quelque chose - λέγειν τι - de quelque chose - κατὰ τινός. Il y a un τι, un quelque chose, (le τινός dans la formule λέγειν τι κατὰ τινός), au sujet de quoi est le λόγος. Et le λόγος dit quelque chose, τι, de ce τινός, i.e. du sujet. C'est bien parce que deux propositions sont dites à propos d'un même sujet - κατὰ τινός - que le faux est possible, et, partant, la contradiction.

### 2.2.2.b- Aristote achève ce que Platon n'a pas fait

Aristote ne ferait que prolonger l'analyse de Platon dans le *Sophiste*. Mais, en même temps, il va plus loin. Car Platon explique pourquoi « Théétète vole » est faux, et non pas pourquoi « Théétète n'est pas assis » est faux (quand bien même on peut déduire des propos de l'Étranger la détermination de l'opposition de contradiction). Dans le *Sophiste*, l'Étranger ne dit pas explicitement pourquoi deux énoncés comportant le même nom et le même verbe peuvent s'opposer. Or, Aristote est en mesure d'expliquer pourquoi, avec un même sujet et un même prédicat, deux propositions peuvent différer et s'opposer.

## 2.3. La contradiction suppose la négation

### 2.3.1. Fausseté et contradiction

#### 2.3.1.a- Prédication et négation

La proposition comporte d'une part un sujet, et d'autre part un prédicat : la proposition dit P de S, c'est-à-dire que S est P. Le prédicat peut ou non appartenir à ce sujet, c'est ce qu'indique la copule. Ainsi Aristote, en particulier dans les textes de l'*Organon*, met en évidence la structure τι κατὰ τινός du langage. Mais cette structure ne suffit pas à elle seule à rendre raison de la contradiction. Pour qu'il soit possible de dire des choses opposées - des prédicats - à propos d'un même sujet, il faut que la négation soit possible. La contradiction est rendue possible par la prédication, et par la négation. C'est pourquoi le paradoxe de l'impossibilité de la contradiction est une conséquence du paradoxe de l'impossibilité de dire faux. Car la possibilité du discours faux est liée à l'utilisation et à la valeur de la négation. Si, depuis Parménide, il est impossible de penser et de dire ce qui

---

<sup>18</sup> L'usage du verbe κατήγορειν, notamment au participe, est une autre façon aristotélicienne de dire la prédication. Le verbe ὑπάρχειν signifie aussi chez Aristote l'appartenance d'un prédicat à un sujet.

n'est pas, c'est bien parce que l'on a attribué à la négation une valeur absolue. Pour pouvoir (se) contredire, il faut donc déjà pouvoir nier<sup>19</sup>.

### 2.3.1.b- S'opposer sur le même à propos du même

- Comment dire des choses opposées en parlant de la même chose

La contradiction présuppose la possibilité de la prédication – le fait de pouvoir dire quelque chose de quelque chose – et la possibilité de la négation. Ainsi, au ἔν ἐφ' ἐνόσ, « un seul énoncé pour chaque chose », d'Antisthène, répond le τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ<sup>20</sup>, « le même à propos du même » d'Aristote. Non seulement je peux dire de la chose autre chose qu'elle-même - l'énoncé définitionnel n'est pas le seul énoncé possible, je peux aussi donner des prédicats au sujet, c'est-à-dire lui attribuer des choses différentes de lui-même - mais encore, je peux affirmer ou nier le même prédicat du même sujet. La contradiction est possible si, à propos du même sujet, je peux opposer le même prédicat. Dit autrement, dans la contradiction, on peut s'opposer à propos du même (sujet) sur le même (prédicat). Je peux contredire mon interlocuteur si ma proposition comporte le même sujet et le même prédicat et qu'elle dit autre chose que ce que la proposition de mon interlocuteur dit. Je peux dire autre chose que mon interlocuteur tout en parlant de la même chose à propos de la même chose et, ce, grâce à la négation. Je peux m'opposer sur le même à propos du même parce que la négation est possible. Par rapport à celle de mon interlocuteur, ma proposition parle du même à propos du même, mais elle est différente parce qu'elle nie ce que l'autre proposition affirme. Si mon interlocuteur dit « S est P », je le contredis en lui opposant « S n'est pas P ». S et P sont les mêmes, mais, dans un cas, la liaison entre les deux est affirmée, dans l'autre cas, la séparation entre les deux est affirmée, c'est-à-dire que la liaison est niée : *S est P* s'oppose à *non (S est P)*. Il est possible que deux interlocuteurs « apportent » des énoncés opposés à propos du même sujet car il est possible d'affirmer et de nier un même prédicat d'un même sujet. Ce qui est impossible en revanche, c'est que la contradiction corresponde à quelque chose dans l'être.

- La contradiction est impossible dans les choses, et possible dans les discours : contradiction et vérité.

---

<sup>19</sup> C'est ce que montre la définition stoïcienne de la contradiction. Les Stoïciens conçoivent la contradiction comme négation qui porte sur l'ensemble d'un énoncé, quelle que soit la structure de cet énoncé. Je développerai cette question de la différence entre la conception aristotélicienne et la conception stoïcienne de la contradiction dans la conclusion de ce travail.

<sup>20</sup> Cf. Aristote, *De l'Interprétation*, 6, 17a35.

Le fait de pouvoir dire quelque chose de quelque chose reflète l'union ou la division dans l'être. En effet, le sujet de la proposition, ὑποκείμενον, est ce qui reçoit les différents prédicats, et il correspond dans l'être au substrat toujours identique et qui reçoit différents accidents. À la structure substance/accidents dans l'être correspond la structure sujet/prédicats dans le discours. C'est dans cette correspondance que résident la vérité et la fausseté des énoncés<sup>21</sup>. La vérité et la fausseté ne sont ni dans les choses ou dans les énoncés mais dans leur correspondance. Ainsi un énoncé est vrai si, d'une part, il obéit à la structure τι κατὰ τινός, c'est-à-dire s'il y a un sujet et un prédicat, et, d'autre part, si ce qu'il dit uni (ou séparé) est réellement uni (ou séparé). Autrement dit, la vérité n'est pas nécessairement dite par une affirmation, pas plus que la fausseté n'est seulement dite par la négation. Mais quel est alors le rapport entre vérité, fausseté et contradiction ?

La contradiction est à strictement parler possible dans le discours en raison de la prédication et de la négation, mais elle est impossible dans les choses : une même chose ne peut pas à la fois posséder et ne pas posséder le même attribut<sup>22</sup>. Autrement dit, si la contradiction est possible dans le discours, cette possibilité de la contradiction ne signifie pas que les énoncés contradictoires soient tous les deux vrais. Si la contradiction est l'opposition de deux énoncés à propos de la même chose, alors l'un des énoncés est vrai et l'autre faux. Il n'est pas possible que deux énoncés contradictoires à propos de la même chose soient vrais en même temps<sup>23</sup>. Déterminer lequel des deux énoncés contradictoires est vrai implique alors de considérer le monde à propos duquel ces énoncés disent quelque chose.

## **Conclusion du chapitre 2**

Pour Aristote, les paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de contredire ne constituent pas un problème. Son analyse de la proposition et des multiples sens de l'étant est une solution à ces paradoxes. Antisthène ne reconnaît qu'une fonction au discours : définir la chose. Or, Aristote montre que parce que le discours, le λόγος est décomposable en sujet et prédicat, il est possible de nier et de contredire.

---

<sup>21</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, Θ10, 1051b3-9.

<sup>22</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ3, 1005b19-20.

<sup>23</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ6, 1011b15-17.

Aristote est en mesure d'expliquer pourquoi et comment on peut se contredire : on peut se contredire, c'est-à-dire dire des choses différentes et opposées à propos de la même chose car dans la proposition, le *λόγος* se décompose en sujet et prédicat, et que je peux aussi bien affirmer que nier l'appartenance du prédicat au sujet. Platon a montré que le discours faux porte bien sur le même sujet que le discours vrai. Aristote ajoute : le discours faux, quand il contredit le discours vrai, porte non seulement sur le même sujet, mais il en dit la même chose, à savoir le même prédicat. La différence est que le discours faux dit la séparation là où l'affirmation dit la liaison entre sujet et prédicat.

L'analyse du *λόγος* n'est pas la seule réponse aux paradoxes. Aristote peut aussi déjouer les sophismes par la mise en évidence des multiples sens de l'étant. Parce que l'étant se dit selon les catégories, parce que l'étant par soi se distingue de l'étant par accident, parce que l'étant en acte se distingue de l'étant en puissance, il n'est pas vrai que instruire Clinias, revient à supprimer Clinias.

Aristote peut donc rendre raison de la possibilité de la contradiction. Tel est le constat que l'on peut tirer d'une comparaison entre Platon et Aristote à propos des paradoxes de l'impossibilité de dire faux et de contredire. Aristote est le premier à définir la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation. Cependant, si la définition de la contradiction est constante dans les textes d'Aristote, sa détermination diffère d'un texte à l'autre : des *Catégories* aux *Seconds Analytiques*, en passant par les *Topiques* et *De l'Interprétation*, la contradiction n'est ni déterminée, ni analysée de la même façon par Aristote. Est-ce que ces différences ont des conséquences par rapport à la notion même de contradiction ? La contradiction chez Aristote est-elle plurivoque ? Une analyse des textes pertinents peut permettre de répondre à cette question.

## **Chapitre 3 : Contradiction et opposition - Analyse de Catégories 10**

### **Introduction**

Plusieurs textes du corpus aristotélicien présentent la classification quadripartite de « être opposé » : le chapitre 10 des *Catégories*, les *Topiques*, *Métaphysique*  $\Delta 10$  et I4. Si les *Catégories* déterminent et analysent les quatre sens d'être opposé, les *Topiques* utilisent cette classification comme quelque chose de bien connu. Quant à *Métaphysique*  $\Delta 10$ , la classification quadripartite est mentionnée, mais c'est principalement l'opposition de contrariété qui est analysée de façon détaillée, de même dans *Métaphysique* I. Ces textes pointent deux distinctions entre l'opposition de contrariété et l'opposition de contradiction : d'une part, le fait que l'opposition de contradiction est sans intermédiaire, alors que l'opposition de contrariété peut avoir un ou des intermédiaires, et d'autre part, le fait que l'opposition de contradiction implique que l'une des deux propositions est nécessairement vraie et l'autre fausse, alors que dans le cas de l'opposition de contrariété, les deux propositions peuvent être fausses en même temps. Enfin, ces quatre textes déterminent chacun la distinction des sens d'être opposé en fonction de la négation.

Analyser en premier le texte des *Catégories* s'impose dans la mesure où ce texte présente en détail la distinction des quatre sens d'être opposé, alors que le texte des *Topiques* l'utilise sans l'explicitier, c'est-à-dire comme quelque chose de bien connu. Quant aux textes issus de la *Métaphysique*, ils mettent l'accent sur l'opposition de contrariété<sup>1</sup> et retiennent comme critère majeur l'impossibilité de la coexistence de deux attributs contraires dans un même sujet.

Les *Catégories* présentent ce que j'appelle « la première analyse » de la contradiction. Quel est le contexte général et particulier de cette analyse ?

### **3.1 Les Catégories : première analyse de la contradiction**

#### *3.1.1- Le statut et l'objet des Catégories*

##### *3.1.1.a- Différentes interprétations*

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi je ne les analyserai pas en détail dans ce travail.

Le statut du traité des *Catégories* est difficile à déterminer. Sa place dans l'*Organon* – première position – apparaît artificielle<sup>2</sup>, et son objet pose problème. S'agit-il des catégories entendues comme types de prédication<sup>3</sup> ? Ou bien comme genres de l'être<sup>4</sup> ? Ou bien de distinctions grammaticales et linguistiques<sup>5</sup> ? Ou de quelque chose d'autre ? On peut considérer, en s'appuyant sur *Métaphysique* Δ7<sup>6</sup>, que les genres de l'étant sont les schèmes de la prédication. Les catégories sont un guide pour trouver les genres de l'étant. Cependant, cette thèse n'est pas explicitement énoncée dans le traité des *Catégories*.

Les catégories sont les « figures de la prédication » selon *Métaphysique* Δ7, mais leur statut n'est pas ainsi déterminé dans le traité des *Catégories* dont la structure pose problème. Comment expliquer le lien entre les trois parties traditionnellement<sup>7</sup> distinguées dans ce traité ? On distingue en effet une partie préliminaire – les antépédicaments - du chapitre 1 au chapitre 3<sup>8</sup>, puis la partie centrale, traitant des catégories – les prédicaments –

---

<sup>2</sup> Cf. l'édition des *Catégories* de Richard Bodéüs : dans son introduction, il explique comment le traité des *Catégories* (ainsi que celui de *De l'Interprétation*) a été placé artificiellement en tête de l'*Organon* par Andronicos de Rhodes, alors que le contenu de ce traité ne saurait constituer une introduction aux *Analytiques*, (in Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris, 2001, pp .XVI-XXII). Cependant, la thèse selon laquelle Andronicos de Rhodes serait le premier éditeur du corpus aristotélicien est aujourd'hui remise en cause par Jonathan Barnes (cf. « Roman Aristotle », in J. Barnes and M. Griffin ed., *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp.1-69). Bien qu'il soit impossible de déterminer qui a organisé ainsi le corpus aristotélicien, il est certain que l'ordre des textes qui composent ce que nous connaissons sous le titre d'*Organon* n'est pas d'Aristote. Les *Catégories* ne sont en rien une introduction à *De l'Interprétation*, et les *Analytiques* ne présupposent pas non plus les *Catégories*.

<sup>3</sup> F. Brentano distingue trois conceptions sur la nature et les fonctions des catégories : 1° les catégories « donnent le cloisonnement dans lequel tous les concepts réels seraient à répertorier ». C'est l'interprétation de Brandis, Zeller et Strümpell. Ce sont des « types de prédication » ou des « formes de l'énonciation ». 2° les catégories sont des concepts considérés dans leur relation aux jugements, des prédicats issus de la décomposition propositionnelle. Leur diversité provient de la « diversité des relations grammaticales ». c'est l'interprétation de Tredelenburg, Biese, et Waitz dans la mesure « où il reconnaît que les catégories ont leur origine dans des relations grammaticales ». 3° les catégories sont les genres suprêmes de l'être. C'est l'interprétation de Bonitz, Ritter, et Hegel. Cf. F. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être selon Aristote*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 1992. p.86.

<sup>4</sup> Cf. l'interprétation de Bonitz, (in « Über die Kategorien des Aristoteles », in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist.Klasse, 10,4, Vienne, 1853, pp.591-645) mentionnée par R.Bodéüs, dans son introduction aux *Catégories* d'Aristote, *op.cit.*, p.XXX sq.

<sup>5</sup> R. Bodéüs mentionne notamment l'interprétation de Tredelenburg (in *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim, 1846) et celle d'É.Benvéniste (cf. « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966). Cf. Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par Richard Bodéüs *op.cit.*, p.XXXI sq.

<sup>6</sup> 1017a23.

<sup>7</sup> Certains considèrent qu'il y a quatre parties dans ce traité : la distinction entre synonymes, paronymes et homonymes ; la distinction entre être dit d'un sujet et être dans un sujet ; l'énumération des catégories ; l'énumération des postprédicaments. Cf. par exemple Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967, p. 110.

<sup>8</sup> Après avoir défini homonyme, synonyme et paronyme au ch.1, Aristote fait une distinction importante entre ce qui est dit avec combinaison et ce qui est dit sans combinaison. La suite du chapitre 2 présente une classification des êtres, ὄντα, selon le critère de leur relation à la prédication. Aristote analyse la façon dont on parle de ces êtres de deux façons : se dire ou non de quelque

du chapitre 4 au chapitre 9<sup>9</sup>, enfin une dernière partie – les postprédicaments – du chapitre 10 au chapitre 15<sup>10</sup>. Mon propos n'est pas de trancher les débats à propos de l'interprétation du statut de ce traité et de son objet. Cependant, il convient d'emblée de noter la spécificité du contexte dans lequel apparaît la contradiction.

### *3.1.1.b- Les trois parties du traité*

Le traité des *Catégories*, après avoir distingué les choses homonymes, synonymes et paronymes<sup>11</sup>, et présenté une distinction importante entre les « dits sans combinaison » et les « dits avec combinaison », puis entre « être dit d'un sujet » et « être dans un sujet »<sup>12</sup>, donne une liste de dix dits sans combinaison, ou « catégories »<sup>13</sup>. Quatre catégories - substance, quantité, relatif, qualité - font chacune l'objet d'un chapitre entier, les six autres - position, action, passion, temps, lieu et avoir - étant traitées par paronymie des quatre autres<sup>14</sup>. Aristote se demande à chaque fois en quel sens on parle de telle catégorie, par exemple la substance, puis recherche quel est le propre de la catégorie étudiée. Or, après l'examen de ce que la tradition a retenu sous le nom de « catégories », Aristote s'attache à l'examen de cinq autres notions, que la tradition a appelé « postprédicaments » : opposé, contraire, antérieur, simultanée, mouvement et avoir. Il s'agit d'examiner les façons de dire ces termes. Mais quel est le rapport entre ce que l'on a appelé les postprédicaments et les catégories ? L'examen du chapitre 10 à travers la question de la contradiction devrait permettre de répondre en partie à cette question.

## **3.2. Que signifie être opposé ?**

### *3.2.1. Être opposé se dit de quatre façons*

#### *3.2.1.a- Être opposé comme les relatifs, les contraires, la privation et la possession, l'affirmation et la négation*

- Une détermination sémantique de « être opposé »

---

chose, et être ou non dans quelque chose. Le chapitre 3 met en place la notion de prédication essentielle.

<sup>9</sup> À partir du chapitre 4, on entre véritablement dans l'analyse des catégories. Elles sont dites expressions sans combinaison (1b25), et signifient soit substance, soit quantité, soit qualité, soit relatif, soit lieu, soit temps, soit position, soit avoir, soit agir, soit pâtir. Seuls, c'est-à-dire sans combinaison, ces termes n'affirment ni ne nient. Mais ils signifient. Les chapitres suivants examinent 4 catégories (substance ch.5, quantité ch.6, relatif ch.7, qualité ch.8).

<sup>10</sup> Cette partie examine la notion d'opposé (ch.10), de contraire (ch.11), d'antérieur (ch.12), de simultanée (ch.13), de mouvement (ch.14) et enfin d'avoir (ch.15).

<sup>11</sup> Cf. ch.1.

<sup>12</sup> Cf. ch.2.

<sup>13</sup> Ch.4.

<sup>14</sup> Par exemple le temps et le lieu par rapport à la quantité.

Le passage des *Catégories* qui traite de la contradiction appartient au chapitre 10, consacré à la détermination de la notion d'opposé. Plus précisément, il s'agit dans ce texte de partir de la polysémie du terme ἀντικείμεθα, *être opposé*<sup>15</sup>. Λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρὸς τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς στέρησις καὶ ἔξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις<sup>16</sup>. « Être opposé l'un à l'autre se dit de quatre façons : soit comme les relatifs, soit comme les contraires, soit comme la privation et la possession, soit comme l'affirmation et la négation.<sup>17</sup> » Pour l'instant, la détermination d'être opposé semble sémantique, ou du moins linguistique, dans la mesure où Aristote examine les manières<sup>18</sup> de dire<sup>19</sup> « être opposé ». Il y aurait donc quatre sens de l'expression *être opposé l'un à l'autre*, ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα : être opposé au sens où des relatifs s'opposent, ou bien au sens des contraires, ou bien au sens de la privation et la possession, ou bien au sens de l'affirmation et la négation. Mais que signifie « être opposé l'un à l'autre » « comme les relatifs » ?

- En quel sens les relatifs s'opposent-ils ?

Le début de ce chapitre 10 n'est pas sans surprise. Au premier abord, les relatifs comme double et moitié ne paraissent pas s'opposer. Faudrait-il alors traduire autrement l'expression ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα ? Il serait question de deux items qui se correspondent<sup>20</sup>, plutôt que de la façon dont ils s'opposent. Cette première surprise est solidaire du fait que les relatifs ne s'expriment pas par une négation, alors que les trois autres façons de ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα peuvent être chacune exprimée à l'aide d'une négation<sup>21</sup>. Cependant, l'analyse des relatifs montrera en quel sens ils s'opposent.

- Pourquoi est-il à nouveau question des relatifs et des contraires au chapitre 10 des *Catégories* ?

Il convient aussi de remarquer que les quatre sens d' ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα ne sont pas sur le même plan du point de vue de l'économie du texte des *Catégories* : alors que la privation et la possession<sup>22</sup> d'une part, et d'autre part, l'affirmation et la négation apparaissent ici pour la première fois, les relatifs et les contraires ont déjà fait l'occasion d'un

<sup>15</sup> Je retiens pour l'instant la traduction usuelle de ἀντικείμεθα par « être opposé »

<sup>16</sup> *Cat.*, 10, 11b17-19.

<sup>17</sup> Les traductions sont personnelles, sauf mention contraire.

<sup>18</sup> Cf. l'adverbe τετραχῶς en 11b17.

<sup>19</sup> Cf. le verbe λέγεται en 11b17. Il s'agit de la forme impersonnelle, et non pas de la forme conjuguée λέγω. Doit-on considérer que Aristote examine les usages de la langue ou bien qu'il fait référence à une classification bien connue ? Dans d'autres textes au contraire (notamment *Int.*, 6 et 7, voir les occurrences de λέγω), Aristote pose explicitement le sens d'un mot ou d'une expression.

<sup>20</sup> Être correspondant est le premier sens du verbe ἀντικείμεθα.

<sup>21</sup> On peut en effet exprimer trois des quatre manières d'être opposées avec la négation : le contraire est négation de son contraire correspondant - le mal est non-bien - la privation est négation de la possession - l'œil est non-voyant - et la négation est la négation de l'affirmation - non-P contredit P (P=proposition). Les relatifs en revanche ne peuvent s'exprimer à l'aide de la négation.

<sup>22</sup> La possession traduit le terme grec ἔξις. S'il a déjà été question de l'ἔξις dans ce qui précède, c'est en tant que dérivé de ἔχειν, *avoir*, une des catégories, sans être mis en rapport avec la privation.

développement dans ce qui précède. Les relatifs sont en effet une des dix catégories, et sont l'objet du chapitre 7. Ce chapitre expose l'idée que la catégorie de relatif est la plus éloignée de celle de substance car le relatif est ce qui est dit par rapport à autre chose. La relation n'existe que dans la mise en rapport de deux choses. Le relatif n'est ce qu'il est que par rapport à autre chose, alors que la substance est ce qu'elle est uniquement par rapport à elle-même. Le père n'est pas père par soi, mais père d'un fils. En revanche, le chat est tel par soi. Ainsi, les relatifs, dès le chapitre 7 des *Catégories*, sont déterminés comme ce qui est par rapport à autre chose. Pourquoi est-il à nouveau question des relatifs dans ce chapitre ?

Si les contraires apparaissent à de multiples reprises dans les chapitres précédents, ce n'est pas en tant que catégorie, mais comme critère<sup>23</sup> d'examen des catégories. En effet, à propos de chaque catégorie qu'il analyse en détail<sup>24</sup>, Aristote se demande si la catégorie peut recevoir les contraires et si elle a un contraire<sup>25</sup>. Or à l'occasion de l'application de ce critère, la définition suivante de contraires apparaît : τὰ γὰρ πλείστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία « en effet les <choses> qui, dans le même genre, sont éloignées l'une de l'autre par la plus grande distance, sont contraires »<sup>26</sup>. Les contraires sont donc ce qui s'oppose à l'intérieur d'un même genre. Quel est le lien entre cette définition des contraires et la distinction des différents sens de l'opposition ?

Pour l'instant, contraires, relatifs, possession et privation, et enfin affirmation et négation, sont regroupés sous la notion d'ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα. Mais ces quatre façons d'ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα sont-elles sur le même plan ? Y a-t-il un ordre dans les divisions de l'ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα ?

### 3.2.1.b- Les quatre façons d'être opposé sont-elles sur le même plan ?

- Les exemples

Les exemples donnés par Aristote permettent d'éclairer l'identification de ces façons d'être opposé.

ἀντίκειται δὲ ἕκαστον τῶν τοιούτων, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ὡς μὲν τὰ πρὸς τι οἶον τὸ διπλάσιον τῷ ἡμίσει, ὡς δὲ τὰ ἐναντία οἶον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ, ὡς δὲ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν οἶον τυφλότης καὶ ὄψις, ὡς δὲ κατάφασις καὶ ἀπόφασις οἶον

<sup>23</sup> Un autre critère est « avoir le plus et le moins ».

<sup>24</sup> C'est-à-dire substance, quantité, relatif et qualité – les autres étant traitées par paronymie, ou négligées.

<sup>25</sup> Ainsi la substance n'a pas de contraire (ch.5, 3b24-27), la quantité non plus (ch.6, 5b11sq.). Mais seule la substance peut recevoir les contraires tout en restant numériquement une et la même (ch.5, 4a10-11)

<sup>26</sup> *Cat.*, 6, 6a15-18.

κάθηται-οὐ κάθηται<sup>27</sup>.

Être opposé pour chacun de ces cas, c'est, pour le dire schématiquement, pour les relatifs, comme le double à la moitié, pour les contraires, comme le mal au bien, pour la privation et la possession, comme la cécité et la vue, pour l'affirmation et la négation, *est assis, n'est pas assis*.

Les exemples semblent mettre sur le même plan les quatre façons d'ἕτερον ἑτέρω ἀντικείμεθα. En effet, à chaque fois, la manière d'ἕτερον ἑτέρω ἀντικείμεθα s'illustre par la mention d'un couple de termes : *double et moitié* διπλάσιον / ἡμίσις, *mal et bien*, κακόν / ἀγαθόν, *cécité et vue*, τυφλότης / ὄψις, *est assis et n'est pas assis*, κάθηται / οὐ κάθηται. L'opposition entre affirmation et négation, c'est-à-dire l'opposition de contradiction, semble être elle aussi présentée comme une opposition entre termes, c'est-à-dire comme un dit sans combinaison, si on se réfère à la définition et aux exemples donnés au chapitre 2 des *Catégories*<sup>28</sup>.

### 3.2.1.c- L'opposition de l'affirmation et de la négation : une opposition de dits sans combinaison ?

Il est surprenant qu'Aristote illustre par des termes, et non par des propositions l'affirmation et la négation puisqu'on sait par ailleurs que l'affirmation et la négation sont de la forme τι κατὰ τινός, c'est-à-dire qu'elles appartiennent aux dits avec combinaison<sup>29</sup>. Autrement dit, pour qu'il y ait affirmation, il faut une liaison entre un verbe et un nom. Le verbe (ou le nom) isolé est seulement φάσις, énonciation, il doit être lié avec autre chose pour constituer une κατάφασις<sup>30</sup>. Or, ici, ce qui illustre l'affirmation et la négation est un terme isolé. On peut aussi remarquer que dans ce passage Aristote mentionne l'opposition de l'affirmation et de la négation sans utiliser le mot *contradiction*, ἀντίφασις. Peut-être peut-on considérer l'absence du terme « contradiction » comme le signe de la volonté d'Aristote de placer l'opposition de l'affirmation et de la négation sur le même plan que les trois autres façons d'ἕτερον ἑτέρω ἀντικείμεθα. Mais pourquoi Aristote présente-t-il l'opposition entre affirmation et négation comme s'il s'agissait d'une opposition entre dits sans combinaison ? Les exemples d'affirmation et de négation semblent être des termes, alors que dans la suite du chapitre, Aristote présentera explicitement l'opposition entre affirmation et négation comme opposition de dits avec combinaison. Comment comprendre les exemples κάθηται – οὐ κάθηται ? L'analyse de la suite du texte va permettre de résoudre ce problème, tout en répondant à la question : les couples affirmation et négation,

<sup>27</sup> 11b19-23.

<sup>28</sup> Cf. *Cat. 2*, : « Parmi les choses dites, les unes sont dites avec combinaison, les autres sont dites sans combinaison » (1a16-17) : κατὰ συμπλοκήν : l'homme court, ἄνθρωπος τρέχει, l'homme vainc, ἄνθρωπος νικᾷ. Ἄνευ συμπλοκῆς : homme, ἄνθρωπος, bœuf, βούς court, τρέχει, vainc, νικᾷ (1a17-19).

<sup>29</sup> Un verbe seul, sans sujet, ne constitue pas un dit avec combinaison. Cf. *Cat. 2*, 1a17-19 (cité dans la note précédente) et *De l'Interprétation*, 3.

<sup>30</sup> Cf. *De l'Interprétation*, 4, 16b26-28.

d'une part, et d'autre part, de relatifs, de contraires, et privation et possession sont-ils de même nature ?

### 3.2.2 – L'analyse aristotélicienne des différents opposés

#### 3.2.2.a- Comparaison de l'opposition des relatifs et de l'opposition des contraires

Aristote s'attache dans la suite du texte à comparer le couple de contraires et le couple de relatifs. Or, une distinction importante est établie entre ces deux couples.

Ὅσα οὖν ἀντίκειται ὡς τὰ πρὸς τι αὐτὰ ἄπερ ἐστὶ τῶν ἀντικειμένων ἢ ὅπωςδήποτε πρὸς ἄλληλα λέγεται· τὰ δὲ ὡς τὰ ἐναντία, αὐτὰ μὲν ἄπερ ἐστὶν οὐδαμῶς πρὸς ἄλληλα λέγεται, ἐναντία μὲντοι ἀλλήλων λέγεται· οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ λέγεται ἀγαθόν, ἀλλ' ἐναντίον, οὔτε τὸ λευκὸν τοῦ μέλανος λευκόν, ἀλλ' ἐναντίον. ὥστε διαφέρουσιν αὐταὶ αἱ ἀντιθέσεις ἀλλήλων<sup>31</sup>.

Donc les choses qui sont opposées comme les relatifs, ce sont les choses qui sont dites de leur opposé, ou qui sont dites l'une par rapport à l'autre d'une manière ou d'une autre, mais pour les choses qui sont opposées comme les contraires, ce qu'elles sont ne réside nullement dans le fait d'être dite l'une de l'autre, mais elles sont dites contraires l'une à l'autre. En effet, le bien n'est pas dit « bien du mal », mais contraire <à lui>, et le blanc n'est pas dit « blanc du noir », mais contraire <à lui>. De telle sorte que ces oppositions diffèrent entre elles.

Le propre des relatifs réside dans leur dire en relation<sup>32</sup> alors que le propre des contraires ne réside pas dans cette façon de les dire. Plus exactement, deux choses, X et Y sont relatives quand X est dit de Y – le double de la moitié, le père de Y. Si l'opposé du double est la moitié, il n'y a pas de symétrie : la moitié n'est pas le symétrique du double, car le symétrique du double, c'est le un. De même, si X est le père de Y, Y est le fils de X. Cette première sorte de relatifs s'exprime en grec à l'aide du génitif. Mais il y a une autre sorte de relatifs, comme l'indique le deuxième exemple.

Le deuxième exemple de relatifs (ἡ ἐπιστήμη / τὸ ἐπιστητόν ; connaissance / connaissable<sup>33</sup>) pourrait conduire à traduire le verbe ἀντικεῖσθαι par « être correspondant ». Le connaissable et la connaissance se correspondent, plutôt qu'ils ne s'opposent. Cependant, le sens de la relation n'est pas le même selon que l'on prenne comme point de départ la connaissance ou le connaissable. Bien que relatifs symétriques, connaissance et connaissable s'opposent. Comme dans le cas du double et de la moitié, le connaissable et la

<sup>31</sup> *Cat.*, 10, 11b32-38.

<sup>32</sup> *Cf. Cat.* 7, 6a36-37.

<sup>33</sup> *Cf.* 11b27-31.

connaissance sont dits l'un de l'autre, mais cette fois-ci de façon symétrique. X et Y sont relatifs puisque X est de Y et Y de X. Certains relatifs sont donc dans une relation symétrique – la connaissance du connaissable, le connaissable de la connaissance – mais d'autres relatifs sont dans une relation asymétrique – le double de la moitié, le père de Hippias. Cependant, tous les relatifs ont pour caractéristique propre d'être dits l'un de l'autre.

X et Y sont relatifs si X est dit de Y et / ou Y est dit de X<sup>34</sup>. En revanche, si X et Y sont contraires, alors X n'est pas dit de Y. C'est pourquoi la relation est distincte de la contrariété. Être double, c'est être dit par rapport à la moitié, c'est-à-dire de son relatif, alors que être bien, ce n'est pas être par rapport au mal. Pourtant, bien et mal constituent un couple d'opposés. Les contraires sont (dits) contraires l'un à l'autre, mais ne sont pas du fait d'être (dits) l'un de l'autre. Le bien n'est pas en tant qu'il est (dit) bien du mal, alors que le double est en tant qu'il est dit de la moitié. Ainsi les relatifs s'opposent parce que l'être du relatif vient du fait qu'il est dit de son opposé, alors que les contraires ne sont pas contraires en tant qu'ils sont (dits) l'un de l'autre. Les contraires s'opposent, mais pas au sens où le contraire est dit contraire de son contraire (X de Y). Les relatifs sont dits l'un de l'autre, alors que les contraires sont dits d'un seul et même sujet, comme le montre la suite du texte.

### *3.2.2.b- Les contraires sans intermédiaire et les contraires avec intermédiaire*

Après cette distinction établie, Aristote détaille son analyse de la contrariété. Il divise la contrariété selon que les contraires ont un intermédiaire ou non<sup>35</sup>. Les contraires sans intermédiaire, <ἀνευ> μέσον<sup>36</sup>, sont les contraires qui sont l'un ou l'autre naturellement présents dans un sujet, par exemple maladie et santé dans le corps de l'animal, et pair et impair dans un nombre. Les deux contraires ne peuvent appartenir à la fois au même sujet, mais il est nécessaire qu'au moins l'un des deux appartienne au sujet. Dans le cas des contraires avec intermédiaire, ἀνὰ μέσον, en revanche, les contraires n'appartiennent pas nécessairement à un sujet et peuvent ne pas exister dans un sujet. ...οἶον μέλαν καὶ λευκὸν ἐν σώματι πέφυκε γίγνεσθαι, καὶ οὐκ ἀναγκαῖόν γε θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν τῷ σώματι, - οὐ γὰρ πᾶν ἦτοι λευκὸν ἢ μέλαν ἐστίν<sup>37</sup>. « Ainsi le noir et le blanc se trouvent naturellement dans un corps, mais il n'y a aucune nécessité que l'un ou l'autre

<sup>34</sup> Selon que les relatifs sont symétriques ou non : Dionysodore et Euthydème, deux frères, sont dans une relation symétrique (Si aRb, alors bRa). En revanche, le père n'est pas dans une relation symétrique avec son fils (si aRb, alors non bRa), ou l'esclave n'est pas dans une relation symétrique avec le maître (cf. *Cat.* ch.7).

<sup>35</sup> Cf. *Cat.*, 10, 11b38-12a25.

<sup>36</sup> Littéralement, « il n'y a aucun intermédiaire entre ces contraires » καὶ οὐκ ἔστι γε τούτων οὐδὲν ἀνὰ μέσον, 12a8-9.

<sup>37</sup> 12a11-13.

appartienne au corps, car tout corps n'est pas nécessairement blanc ou noir<sup>38</sup>. » Il y a un ou plusieurs intermédiaire entre certains contraires : καὶ ἔστι γέ τι τούτων ἀνὰ μέσον, οἷον τοῦ μὲν λευκοῦ καὶ τοῦ μέλανος τὸ φαιὸν καὶ ὠχρὸν καὶ ὅσα ἄλλα χρώματα, τοῦ δὲ φαύλου καὶ τοῦ σπουδαίου τὸ οὔτε φαῦλον οὔτε σπουδαῖον<sup>39</sup>. « Aussi existe-t-il entre ces termes un moyen : par exemple entre le blanc et le noir, il y a le gris et le jaunâtre et toutes les autres couleurs, et entre le vil et l'honnête, il y a ce qui n'est ni vil, ni honnête<sup>40</sup>. »

Si les contraires sont opposés, c'est soit en tant qu'ils sont les qualités contraires d'un corps, par exemple *blanc* et *noir*, contraires avec intermédiaire qui ne sont pas nécessairement dans ce corps et qui peuvent ne pas être présents en lui, soit en tant que qualités contraires sans intermédiaire, par exemple *malade* et *bien portant*, contraires qui ne peuvent pas être présents à la fois dans un corps, mais dont l'un des deux est nécessairement présent dans un corps. Donc, parmi les couples de contraires avec intermédiaire type *blanc / noir*, l'un et l'autre peuvent ne pas être présent dans un corps, mais parmi les couples de contraires sans intermédiaire type *malade / bien portant* l'un ou l'autre est nécessairement présent dans un corps. Ce que ce texte ne dit pas pour le moment, c'est que le couple de contraires ne peut être présent de manière conjointe dans un corps<sup>41</sup>.

### 3.2.2.c- L'opposition de la privation et de la possession

L'analyse du couple privation / possession réfère la privation et la possession à un sujet substantiel. Στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταῦτόν τι, οἷον ἡ ὄψις καὶ ἡ τυφλότης περὶ ὀφθαλμόν· καθόλου δὲ εἰπεῖν, ἐν ᾧ πέφυκεν ἡ ἕξις γίγνεσθαι, περὶ τοῦτο λέγεται ἑκάτερον αὐτῶν<sup>42</sup>. « Privation et possession sont dites à propos de la même chose, par exemple la vue et la cécité à propos de l'œil ; et en général, ce dans quoi la possession se trouve naturellement, c'est au sujet de cela qu'est dit chacun des opposés<sup>43</sup>. » La privation n'existe que par rapport à ce qu'un être doit naturellement posséder. Autrement dit, un être n'est privé que de ce qu'il doit naturellement posséder.

---

<sup>38</sup> Trad. Tricot.

<sup>39</sup> 12a17-19.

<sup>40</sup> Trad. J. Tricot

<sup>41</sup> L'impossibilité que les contraires appartiennent à la fois à la même chose est évoquée comme une loi au chapitre 11, 14a11-12 : μὴ εἰδέχεται δὲ ἅμα ἀμφοτέρω τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν., « il n'est pas possible que les deux [contraires] appartiennent à la fois à la même chose ». Le chapitre 10 n'évoque pas non plus la propriété essentielle des contraires, à savoir « ce qui est le plus éloigné dans un même genre », propriété qui était énoncée dans les chapitres précédents des *Cat.* .

<sup>42</sup> 12a26-29.

<sup>43</sup> Trad. J. Tricot.

L'homme n'a pas d'ailes, mais n'est pas pour autant privé d'ailes. De même n'est aveugle que ce qui doit naturellement être voyant<sup>44</sup>. La privation et la possession sont dites à propos de la même chose parce qu'une chose possède (ou est privée de) ce qu'elle doit naturellement avoir.

- Synthèse sur les trois premières façons d'être opposé

Que dire de ces trois premières analyses des couples de relatifs, contraires et privation / possession ? D'abord, les relatifs sont les seuls à être dit l'un de l'autre, c'est-à-dire X et Y sont relatifs si X est dit de Y, le double de la moitié<sup>45</sup>. Les relatifs le sont de façon symétrique ou non. En revanche, les contraires ne sont pas dits l'un de l'autre, mais ils sont les prédicats d'un même sujet. Les contraires *santé* et *maladie* se disent d'un même sujet, et non pas l'un de l'autre. Et ils s'opposent en ce qu'ils ne peuvent être présents en même temps dans le même sujet, du moins dans le cas des contraires sans intermédiaire. Aristote distingue en effet les contraires avec intermédiaire et sans intermédiaire. Si l'un des contraires sans intermédiaire appartient nécessairement à un sujet – le nombre est nécessairement soit pair, soit impair – en revanche, l'un des contraires avec intermédiaire peut ne pas appartenir au sujet – le corps peut n'être ni blanc, ni noir. Les couples de contraires sont donc référés à un sujet. On attribue l'un des contraires à un sujet, en en faisant ainsi son prédicat. Le couple privation / possession est aussi en position de prédicat d'un sujet. Mais on ne parle de privation qu'à propos de ce qu'une chose doit naturellement posséder. Donc les relatifs X et Y sont tels parce que X est dit de Y, alors que les contraires sont tels parce que P (pair) appartient à N (nombre) ou I (impair) appartient à N. Et l'oiseau est privé d'ailes parce qu'il doit naturellement en posséder. O possède A / O est privé de A. Le point commun entre contraires et privation / possession est leur attribution à un seul et même sujet qui possède à chaque fois l'un des deux membres du couple. Si les contraires et la privation / possession sont les prédicats d'un sujet, les relatifs ne le sont pas. Si dans le cas des relatifs, X est dit de Y, dans le cas des contraires et de la privation / possession, A est soit X, (contraire ou possession), soit Y (l'autre contraire ou la privation).

Les relatifs sont dits l'un de l'autre, alors que les contraires et la privation / possession sont dits alternativement d'un sujet (c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être à la fois dans un sujet). La définition des contraires (sans intermédiaire) et de la privation / possession est la même – les prédicats ne peuvent appartenir conjointement au même sujet – mais la privation / possession dépend d'une condition supplémentaire : la possession est référée à une nature. Comment analyser dès lors le couple de l'affirmation et la négation ?

---

<sup>44</sup> 12a29-34.

<sup>45</sup> Les relatifs sont pour la logique moderne des prédicats à deux places. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il est à nouveau question des relatifs dans ce chapitre des *Cat.*

L'affirmation est-elle dite de la négation ? Ou bien l'affirmation et la négation s'opposent-elles parce qu'elles font référence à un même sujet ?

### 3.2.2.d- L'opposition de l'affirmation et de la négation

Aristote insère, dans le développement sur la privation et la possession, une glose sur l'affirmation et la négation et le rapport aux choses qu'elles signifient. Ainsi peut-on lire :

οὐκ ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ὑπὸ τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν  
κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν· ἡ μὲν γὰρ κατάφασιν λόγος ἐστὶ  
καταφατικὸς καὶ ἡ ἀπόφασιν λόγος ἀποφατικὸς, τῶν δὲ ὑπὸ  
τὴν κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν οὐδέν ἐστι λόγος<sup>46</sup>.

Ce n'est pas ce qui est sous<sup>47</sup> l'affirmation et la négation qui est affirmation et négation. En effet, l'affirmation est un énoncé qui affirme quelque chose de quelque chose, et la négation un énoncé qui nie quelque chose de quelque chose, mais les choses qui sont sous<sup>48</sup> l'affirmation et la négation ne sont pas des énoncés.

Aristote distingue ici l'affirmation et la négation en tant qu'énoncé, λόγος, et la référence de cet énoncé, ce sur quoi porte l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire littéralement « ce qui est sous l'affirmation et la négation ». Il n'y a pas de chose qui soit une affirmation ou une négation en dehors de l'énoncé, c'est-à-dire du discours, λόγος. L'affirmation est distincte de ce sur quoi elle porte, mais elle a un référent. Or si l'affirmation a un référent, la négation correspondante aussi.

La distinction entre affirmation et négation, d'une part, et ce qui est au-dessous, d'autre part, signifie qu'il y a quelque chose de sous-jacent, ὑποκείμενον, à l'affirmation et la négation. Cette distinction permet à Aristote de penser que ce qui est sous-jacent à l'affirmation et la négation est la même chose, *i.e.* le même sujet<sup>49</sup>. C'est sur le même être, ὄν, ou la même chose, πρᾶγμα, que portent les deux énoncés, affirmation et négation<sup>50</sup>. Mais ce qui est dit de ce même sujet fait qu'affirmation et négation s'opposent.

λέγεται δὲ καὶ ταῦτα ἀντικείμενοι ἀλλήλοις ὡς κατάφασιν καὶ  
ἀπόφασιν· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων ὁ τρόπος τῆς ἀντιθέσεως ὁ  
αὐτός· ὡς γὰρ ποτε ἡ κατάφασιν πρὸς τὴν ἀπόφασιν

<sup>46</sup> 12b5-10.

<sup>47</sup> Une autre traduction, moins littérale, de οὐκ ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ὑπὸ τὴν κατάφασιν est possible : « Ce n'est pas ce sur quoi porte l'affirmation... ». La préposition ὑπὸ sert à signifier le sujet d'un λόγος dans l'expression ὑποκείμενον (le *subjectum*, traduction latine de ὑποκείμενον). Le sujet est ce qui est sous-jacent, c'est-à-dire ce sur quoi porte un λόγος.

<sup>48</sup> Même remarque que dans la note précédente : une autre traduction de τῶν δὲ ὑπὸ est possible, moins littérale : « les choses sur lesquelles portent ».

<sup>49</sup> Contrairement à Antisthène, par exemple, qui ne décompose pas l'énoncé « Socrate est pâle » en sujet et prédicat.

<sup>50</sup> Platon a montré dans le *Sophiste* que les énoncés « Théétète est assis » et « Théétète vole » portent sur un même être, ὄν, à savoir Théétète (263a1-d4).

ἀντίκειται, οἷον τὸ κάθηται-οὐ κάθηται, οὕτω καὶ τὸ ὑφ' ἐκάτερον πρᾶγμα ἀντίκειται, τὸ καθῆσθαι-μὴ καθῆσθαι<sup>51</sup>.

Mais on dit cependant aussi de ces choses qu'elles sont opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, car dans ce genre de cas, la façon d'être opposée<sup>52</sup> est la même. En effet, de même que l'affirmation est opposée à la négation, par exemple le « est assis / n'est pas assis »<sup>53</sup>, ainsi aussi est opposée chacune des choses sur lesquelles portent l'affirmation et la négation, « être assis, ne pas être assis »<sup>54</sup>.

Aristote établit explicitement un parallèle entre l'affirmation et la négation d'une part, et, d'autre part, ce sur quoi portent l'affirmation et la négation. Un parallèle existe donc entre λόγος et πρᾶγμα, c'est-à-dire entre λόγος et ὄν, ou du moins, entre ce que dit l'énoncé et ce à quoi il renvoie (πρᾶγμα). Le fait d'être assis<sup>55</sup> pour Théétète s'oppose au fait de ne pas être assis pour Théétète comme s'opposent, dans le λόγος, l'affirmation « Théétète est assis » à « Théétète n'est pas assis ». Il existe la même relation entre les propositions qu'entre les choses (ou états de choses, ou faits) sur lesquelles portent l'affirmation et la négation.

### 3.2.2.e- Le référent de l'opposition de l'affirmation et de la négation

Dans ce chapitre des *Catégories*, Aristote essaye de mettre l'opposition de contradiction sur le même plan que les autres oppositions. Les exemples sont à chaque fois des termes, et non pas des propositions. Pourtant, si la contradiction est définie comme opposition d'une affirmation et d'une négation, elle apparaît comme une relation purement logique. Or ce texte établit un rapport entre énoncés contradictoires et les choses à quoi renvoient ces énoncés. *Être assis* et *ne pas être assis* ne s'opposent pas seulement dans le discours, mais aussi dans le référent du discours. Mais puisque l'affirmation et la négation sont des λόγοι τι κατὰ τινος, c'est-à-dire des énoncés qui énoncent quelque chose de quelque chose, alors la contradiction porte sur des états de choses et pas seulement sur des choses<sup>56</sup>. L'affirmation « Théétète est assis » porte, non pas seulement sur Théétète – ce qui est sous (ὑπο) les énoncés, mais sur un état de choses, à savoir le fait pour Théétète d'être assis ou de ne pas être assis.

<sup>51</sup> *Cat.* 10., 12b10-16.

<sup>52</sup> Il s'agit ici du substantif ἀντιθέσις, et non pas du verbe ἀντικείμεσθαι.

<sup>53</sup> τὸ + verbe conjugué.

<sup>54</sup> τὸ + verbe infinitif.

<sup>55</sup> Dans les exemples, la forme verbale est conjuguée quand il s'agit d'illustrer l'affirmation et la négation comme λόγοι, et elle est infinitive quand il s'agit d'illustrer la chose, πρᾶγμα, sur laquelle porte l'affirmation et la négation

<sup>56</sup> *Cf.* 12b15 : « chacune des choses ».

Si ce sur quoi porte l'affirmation et la négation s'oppose comme celles-ci s'opposent, alors la relation entre être X pour S et ne pas être X pour S correspond à la relation entre affirmation et négation. Mais quel est le but de cette parenthèse au sein du développement sur la privation et possession ? L'analyse logique de la privation et de la possession, on l'a vu, met en évidence la référence à un sujet substantiel. Il faut savoir ce dont un être est naturellement pourvu pour savoir de quelles choses il est privé. Autrement dit, si l'opposition entre la privation et la possession est logique en tant qu'opposition de termes, elle a aussi un référent. Aristote semble donc indiquer que l'opposition entre affirmation et négation a elle aussi un référent dans les choses.

La privation s'oppose à la possession en tant qu'elle est seconde par rapport à la possession, entendu comme état naturel d'une substance. La privation ne prend sens que par rapport à la possession. Pour savoir de quoi un être est privé, je dois d'abord connaître son état naturel. Le rapport entre possession et privation n'est pas symétrique. En revanche, le rapport entre affirmation et négation est symétrique : l'opposition de l'affirmation et de la négation prend elle aussi son sens par rapport à un sujet – non pas nécessairement un sujet substantiel, mais un sujet dont on affirme ou nie quelque chose : *il est assis / il n'est pas assis*.

### **3.3. Opposition et vérité**

#### **3.3.1. La spécificité de l'opposition de l'affirmation et de la négation : une opposition de dits avec combinaison.**

##### **3.3.1.a- συμπλοκή**

- Seule l'opposition de contradiction est un « dit avec combinaison »

La fin du chapitre 10 examine le rapport au vrai des diverses manières d'être opposé.

Ἔσα δὲ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται, φανερόν ὅτι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων ἀντίκειται· ἐπὶ μόνων γὰρ τούτων ἀναγκαῖον αἰεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος αὐτῶν εἶναι. οὔτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐναντίων ἀναγκαῖον αἰεὶ θάτερον μὲν ἀληθὲς εἶναι θάτερον δὲ ψεῦδος, οὔτε ἐπὶ τῶν πρὸς τι, οὔτε ἐπὶ τῆς ἕξεως καὶ στερήσεως· οἷον ὑγίεια καὶ νόσος ἐναντία, καὶ οὐδέτερόν γε οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος ἐστίν· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ ὡς τὰ πρὸς τι ἀντίκειται, καὶ οὐκ ἐστὶν αὐτῶν οὐδέτερον οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος· οὐδέ γε τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, οἷον ἡ ὄψις καὶ ἡ τυφλότης· ὅλως δὲ τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε

ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν· πάντα δὲ τὰ εἰρημένα ἄνευ συμπλοκῆς λέγεται<sup>57</sup>.

Pour les opposés comme l'affirmation et la négation, il est évident qu'elles sont opposées comme aucune des façons dont nous avons parlées. C'est seulement dans ce cas qu'il est toujours nécessaire que l'un des deux <opposés> soit vrai et l'autre faux. En effet, ce n'est pas nécessaire que toujours dans le cas des contraires, l'un des deux soit vrai et l'autre faux, ni dans le cas des relatifs, ni dans le cas de la possession et de la privation. Par exemple santé et maladie sont des contraires, et aucun des deux n'est ni vrai ni faux. De la même manière aussi le double et la moitié s'opposent comme des relatifs, et aucun des deux n'est ni vrai ni faux. Aucun des deux n'est ni vrai ni faux également dans le cas de la privation et de la possession, par exemple vue et cécité. En général, les expressions qui s'effectuent sans combinaison ne sont ni vraies ni fausses. Or tous les opposés dont nous avons parlé s'expriment sans combinaison.

Ici, Aristote distingue l'opposition de l'affirmation et de la négation des trois autres façons d'être opposé. Elle est en effet la seule à obéir à la règle selon laquelle des deux opposés, nécessairement, l'un est vrai et l'autre faux. La raison de cette spécificité de la contradiction est due au fait qu'elle est la seule opposition à s'exprimer avec combinaison, συμπλοκή. En quoi l'opposition de l'affirmation et de la négation est une opposition dite avec combinaison, συμπλοκή ?

- Comment le verbe κάθηται peut-il être un exemple de dit avec combinaison ?

Au début du chapitre 10, les quatre façons d'être opposé semblaient être mises sur le même plan, Aristote donnait l'impression qu'il s'agissait à chaque fois d'une opposition de termes (cf. les exemples). Or, à partir de 12b5, Aristote insiste sur le fait que l'opposition de l'affirmation et de la négation est une opposition entre λόγοι<sup>58</sup>. Et ici, il précise que l'opposition de l'affirmation et de la négation est une opposition qui s'exprime au moyen d'une combinaison. Comment le verbe κάθηται peut-il être un exemple de quelque chose dit avec liaison, κατὰ συμπλοκὴν ? Il semble qu'Aristote confonde verbe et énoncé, λόγος. Et qu'il comprenne dès le début du chapitre 10 le verbe « κάθηται » comme quelque chose de dit avec liaison. Dès lors, soit l'on considère que le verbe κάθηται est mis en abrégé pour la proposition Θεαίτητος κάθηται<sup>59</sup>, soit le verbe est en lui-même un composé (racine et terminaison).

---

<sup>57</sup> Cat. 10, 13a37-13b12.

<sup>58</sup> Ce qui est conforme, comme nous le verrons, à la définition de l'affirmation dans *De l'Interprétation*.

<sup>59</sup> Aristote ne mentionne pas explicitement le sujet du verbe κάθηται, mais en grec, la mention du pronom sujet n'est pas nécessaire, si bien que κάθηται peut s'entendre au sens de « il est assis ». Ce verbe est-il une allusion aux propos de l'Étranger du *Sophiste* ? Le fait qu'Aristote utilise ce verbe en particulier, parmi des centaines d'autres, ne peut pas ne pas faire penser à l'exemple de l'Étranger

Si l'affirmation et la négation sont des opposés avec combinaison, les autres opposés s'expriment sans combinaison. C'est pourquoi seules l'affirmation et la négation peuvent être dites vraies ou fausses. Les autres opposés, en tant qu'ils ne sont pas des dits avec combinaison, ne sont ni vrais, ni faux<sup>60</sup>.

### 3.3.1.b- Seuls les opposés dits avec combinaison sont vrais ou faux

- Une objection : les contraires peuvent aussi être dit en combinaison

Reprenons : Aristote a annoncé<sup>61</sup> que l'opposition de contradiction est la seule opposition qui obéit au critère suivant : de deux propositions opposées, l'une des deux est nécessairement vraie et l'autre fausse. Il justifie cette propriété par le fait que l'opposition de l'affirmation et de la négation est la seule qui s'exprime avec combinaison. Le vrai et le faux n'existent en effet que quand il y a combinaison dans un λόγος entre sujet et verbe. Or, les contraires peuvent être dits avec combinaison. Aristote examine ainsi une objection possible : puisque les opposés autres que l'affirmation et la négation peuvent aussi être dits en combinaison, ils peuvent être également dits vrais ou faux. Aristote entreprend donc de répondre à l'objection selon laquelle être susceptible de vérité et de fausseté n'est pas le propre de l'opposition de contradiction. Il va devoir montrer que même si les autres opposés peuvent être dits en combinaison, l'opposition de contradiction a une spécificité.

### 3.3.1.c- Le cas des contraires dits avec combinaison

Aristote examine d'abord le cas des contraires dits avec combinaison. La question est alors de savoir si lorsque les contraires sont dits avec combinaison, la règle selon laquelle l'un des deux dits avec combinaison est nécessairement vrai et l'autre faux s'applique aussi aux contraires.

οὐ μὴν ἀλλὰ μάλιστα δόξειεν ἂν τὸ τοιοῦτο συμβαίνειν ἐπὶ τῶν κατὰ συμπλοκὴν ἐναντίων λεγομένων, -τὸ γὰρ ὑγιαίνειν Σωκράτη τῷ νοσεῖν Σωκράτη ἐναντίον ἐστίν,- ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ τούτων ἀναγκαῖον αἰεὶ θάτερον μὲν ἀληθὲς θάτερον δὲ ψεῦδος εἶναι· ὄντος μὲν γὰρ Σωκράτους ἔσται τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, μὴ ὄντος δὲ ἀμφοτέρω ψευδῆ· οὔτε γὰρ τὸ νοσεῖν

---

dans le *Sophiste*. Or, précisément par rapport au *Sophiste*, Aristote va plus loin que Platon dans la mesure où il examine l'opposition « il ([Théétète ?] est assis » / « il n'est pas assis », et non pas « Théétète est assis » et « Théétète vole ».

<sup>60</sup> Ceci est également conforme à *De l'Interprétation* : un terme n'est en lui-même ni vrai, ni faux (*Int.*, 1, 16a15-16)

<sup>61</sup> Cf. 13a37-b3.

Σωκράτη οὔτε τὸ ὑγιαίνειν ἀληθές αὐτοῦ μὴ ὄντος ὅλως τοῦ Σωκράτους<sup>62</sup>.

Néanmoins, il semblerait surtout que ceci arrive dans le cas des contraires exprimés avec combinaison. En effet, *Socrate est en bonne santé* est contraire à *Socrate est malade*. Mais dans ce genre de cas, il n'est pas nécessaire que toujours l'un soit vrai et l'autre faux. Car si Socrate existe, l'un sera vrai et l'autre faux, mais s'il n'existe pas, les deux seront faux. En effet, ni *Socrate est malade*, ni *Socrate est en bonne santé* ne sont vrais si Socrate lui-même n'existe pas du tout.

« Socrate est en bonne santé » est un dit avec combinaison contraire au dit avec combinaison « Socrate est malade ». Mais exprimer les contraires avec combinaison n'implique pas l'obéissance à la règle selon laquelle l'un des deux opposés seulement est vrai. Car, si Socrate n'est pas, les deux propositions contraires sont fausses. Si Socrate n'est pas, il est faux qu'il soit malade et il est faux qu'il soit bien portant. Est-ce que cela signifie que la vérité d'une proposition implique l'existence de son sujet ?

### 3.3.1.d- La spécificité de l'opposition de contradiction : de deux propositions contradictoires, nécessairement l'une est vraie et l'autre fausse.

- le tiers exclu

Si l'on peut énoncer des propositions avec des termes contraires, cela ne signifie pas pour autant que s'appliquera à ces propositions contraires la règle selon laquelle toujours nécessairement l'une des deux est vraie et l'autre fausse. En revanche, pour les opposées comme l'affirmation et la négation, la règle s'applique toujours :

ἐπὶ δέ γε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως αἰεί, εἴαν τε ἢ εἴαν τε μὴ ἢ, τὸ μὲν ἕτερον ἔσται ψεῦδος τὸ δὲ ἕτερον ἀληθές· τὸ γὰρ νοσεῖν Σωκράτη καὶ τὸ μὴ νοσεῖν Σωκράτη, ὄντος τε αὐτοῦ φανερόν ὅτι τὸ ἕτερον αὐτῶν ἀληθές ἢ ψεῦδος, καὶ μὴ ὄντος ὁμοίως· τὸ μὲν γὰρ νοσεῖν μὴ ὄντος ψεῦδος, τὸ δὲ μὴ νοσεῖν ἀληθές· ὥστε ἐπὶ μόνων τούτων ἴδιον ἂν εἶη τὸ αἰεὶ θάτερον αὐτῶν ἀληθές ἢ ψεῦδος εἶναι, ὅσα ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται<sup>63</sup>.

Mais pour l'affirmation et la négation, c'est toujours le cas, que le sujet existe ou n'existe pas, l'un des deux sera faux, et l'autre sera vrai. En effet, être malade pour Socrate et ne pas être malade pour Socrate, si Socrate lui-même est, il est évident que l'un des deux est vrai et l'autre faux, et s'il n'est pas, il en va de manière semblable. Car être malade, s'il n'est pas, est faux et ne pas être malade est vrai. Que toujours l'un des deux est vrai et l'autre faux est le propre pour les opposés seulement de cette façon, comme sont opposées l'affirmation et la négation.

<sup>62</sup> 13b12-19.

<sup>63</sup> 13b27-35.

Ainsi la règle selon laquelle toujours l'un des deux opposés est vrai et l'autre faux s'applique seulement dans le cas de l'opposition de l'affirmation et de la négation, c'est-à-dire de la contradiction<sup>64</sup>. Cette règle s'applique, que le sujet de la proposition soit ou non. Si deux propositions contraires peuvent être fausses en même temps, deux propositions contradictoires ne le peuvent pas. Autrement dit, si tous les opposés peuvent être qualifiés de vrai ou faux à partir du moment où ils sont dits en combinaison, c'est seulement dans le cas de l'opposition de contradiction que s'applique la règle selon laquelle toujours de deux assertions opposées l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. C'est là le propre de la contradiction. Mais pourquoi dans le cas des contraires, les deux propositions sont-elles fausses si Socrate n'est pas, alors que l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse dans le cas des propositions contradictoires ?

- Vérité et existence. Comparaison entre *Catégories* 10 et *De l'Interprétation* 11.

Ce passage est considéré par certains interprètes<sup>65</sup> comme problématique, lorsqu'il est comparé à un passage de *De l'Interprétation* sur la prédication accidentelle. En effet, dans ce passage<sup>66</sup> de *De l'Interprétation*, Aristote dit que la proposition « Homère est un poète » est vraie, alors même qu'Homère n'existe pas (plus). Comment concilier le fait que la proposition « Homère est un poète » est toujours vraie avec le fait que la proposition « Socrate est malade » est fausse et la proposition « Socrate n'est pas malade » est vraie ? Comme l'explique Francis Wolff<sup>67</sup>, il s'agit en fait de comprendre qu'il n'y a pas nécessairement d'implication existentielle dans les propositions singulières chez Aristote. La vérité de « Homère est un poète » ne dépend pas de l'existence d'Homère. En revanche, la vérité de « Socrate est malade » ou de « Socrate n'est pas malade » implique de se demander ce qu'est être pour Socrate. Car si l'on pose que pour être malade ou en bonne santé, il faut être vivant, c'est-à-dire être pour Socrate, alors si Socrate n'est pas, il est faux

---

<sup>64</sup> Le terme ἀντίφασις est absent du texte des *Catégories*, mais l'on ne peut pas ne pas voir dans l'expression « être opposé » « à la manière de l'affirmation et de la négation » (*Cat.*, 11b17et 19) la définition de la contradiction, ἀντιφάσις. D'une part, l'opposition de l'affirmation et de la négation est dans *Cat.* 10 clairement distinguée de l'opposition des contraires, et d'autre part, lorsque dans les *Topiques*, Aristote évoque la classification quadripartite des sens de « être opposé », il dit explicitement ἀντίφασις pour l'opposition de l'affirmation et de la négation (cf. par exemple *Top.* II, 7, 113b16).

<sup>65</sup> Cf. par exemple Ackrill J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, (translated with notes), Clarendon Press, Oxford, 1963, p.110, et p.148-149.

<sup>66</sup> Cf. *Int.*, 11, 21a25-28

<sup>67</sup> Cf. pour toute l'analyse qui suit l'article de Francis Wolff, « Un cogito chez les Anciens ? Le principe d'Aristote et celui de Descartes », in *Les Études philosophiques*, 1988, avril-juin, n°2, p.236-247.

qu'il soit malade et il est vrai qu'il n'est pas malade. On peut en effet reformuler<sup>68</sup> les deux propositions contradictoires de la manière suivante :

Est (Socrate malade), N'est pas (Socrate malade)

Or si Socrate n'est pas, il est vrai qu'il n'est pas (malade). En revanche, dans le cas de Homère, l'analyse n'est pas la même. Car la propriété « poète » n'implique pas que Homère soit. Il demeure poète, même après sa mort. Autrement dit, il n'y a pas chez Aristote d'implication existentielle. L'existence n'est pas chez Aristote un concept nu, contrairement à la logique moderne pour qui l'existence est un quantificateur. Dans la mesure où chez Aristote, l'étant se dit en plusieurs sens, pour savoir ce que signifie « A est », il faut d'abord savoir ce qu'est « être pour A ». La proposition « Socrate est malade » n'a de sens que parce que Socrate est, en dernière analyse, un vivant.

La différence de comportement face à la vérité de « Homère est un poète » et « Socrate est malade » dépend du prédicat. La prédication n'est pas la même dans le cas de « Socrate est malade » et « Homère est un poète ». La signification du prédicat « malade » implique « être vivant ». En revanche, « poète » n'implique pas l'existence d'Homère, mais dit ce dont on parle quand on parle d'Homère. La différence entre « Homère est un poète » et « Socrate est malade » réside dans les prédicats utilisés. Certains prédicats, comme « malade », entraînent l'existence du sujet : « Fa » entraîne « a existe ». D'autres prédicats, comme « poète », n'entraînent pas l'existence du sujet. Plus exactement, il y a des prédicats tels que « a est F à t » entraîne « a existe à t ». « Homère est [temps présent] un poète » n'entraîne pas « Homère existe [temps présent] », mais il entraîne « Homère existe ou a existé ». Cependant, cette distinction entre prédicats n'est jamais exprimée par Aristote. Ce sont les interprètes d'Aristote qui font cette distinction pour concilier *Catégories* et *De l'Interprétation*.

### 3.4. La hiérarchie des opposés

#### 3.4.1. En quel sens la contradiction est l'opposition première

##### 3.4.1.a- Opposition et tiers-exclu

---

<sup>68</sup> En vertu de la fonction aléthique du verbe εἶναι. Charles Kahn, *The Verb « Be » in Ancient Greek, in The Verb « Be » and Its Synonyms, Philosophical and Grammatical studies* edited by John W.M.Verhaar, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht /Boston, vol.6, 1973, p.333 : the veridical use « cannot in general be identified with a copula use because the syntax of the veridical is typically « absolute », with no nominal or locative predicate expression. And it does not fall under any recognized existential type since the underlying subject of the verb is sentential rather than nominal in form ; that is to say, the subject of *eimi* is represented by one or more distinct sentences in the context. »

La contradiction serait donc l'opposition dans son sens premier en tant qu'elle est une opposition de dits avec combinaison, qu'elle n'admet aucun intermédiaire<sup>69</sup>, et qu'elle seule obéit au principe selon laquelle de deux propositions opposées, l'une des deux est nécessairement vraie et l'autre fausse<sup>70</sup>. L'opposition de contradiction est la seule opposition qui obéit au principe du tiers-exclu. Les propositions contraires ne peuvent pas non plus être vraies en même temps, mais elles peuvent être fausses en même temps. Dans le cas de la privation et de la possession, l'impossibilité d'être vraies en même temps, mais la possibilité d'être fausses en même temps pourrait laisser penser que ce type d'opposition est identique à l'opposition des contraires. Mais dans le cas de la privation / possession, la référence à un état naturel du sujet introduit un critère supplémentaire de l'opposition.

### 3.4.1.b- Opposition et négation

La distinction des sens de l'opposition semble se fonder sur différents usages de la négation. Les différents sens de l'opposition correspondraient à différents usages de la négation. Ainsi si malade est contraire à sain, il est en un sens aussi non-sain, tandis que l'aveugle est non-voyant. C'est sans doute pourquoi au début de ce chapitre Aristote s'efforce de présenter l'opposition de l'affirmation et de la négation sur le même plan que les autres oppositions. Car la négation est ce qui engendre les différentes sortes d'opposition. En tant que proposition, la négation<sup>71</sup> est non P par rapport à l'affirmation P<sup>72</sup>. Mais, dans le cas des relatifs, la négation ne joue aucun rôle. Cependant, les relatifs s'opposent dans la mesure où par exemple, la relation de paternité n'est pas la même que la relation de filiation, même si les deux sont corrélatives : si X est père de Y, Y n'est pas père de X, mais son fils. L'esclave est esclave de son maître, mais le maître n'est pas esclave de l'esclave. Même dans le cas des relatifs symétriques, il y a opposition dans la mesure où les relatifs sont dits l'un de l'autre de façon non réflexive. Ainsi, avec ce texte des *Catégories*, Aristote donne un sens, sinon spécifique, du moins plus tranché du verbe ἀντικείμεθα qui, dans son sens courant, signifie plutôt *être correspondant*.

---

<sup>69</sup> C'est ce que remarque G. G. Granger dans *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris, 1976, p.53.

<sup>70</sup> On peut identifier ici un des énoncés du principe du tiers-exclu. Il est distinct de ce que la logique moderne appelle le Principe de Bivalence (toute proposition est vraie ou fausse), et du Principe de Non-Contradiction qui peut s'énoncer : « deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps » (cf. notamment *Métaphysique* Γ4, 1007b18, repris sous une forme légèrement différente en Γ6, 1001b15-17 et 1011b20-21). La marque du principe de Non-Contradiction est le ἄμα, « en même temps » ou « à la fois ».

<sup>71</sup> L'exemple est l'opposition de *est assis* opposé à *n'est pas assis*, c'est-à-dire V opposé à non V.

<sup>72</sup> Cf. l'exemple de la proposition « Socrate n'est pas malade » qu'on peut reformuler en « N'est pas Socrate malade ».

Reste à déterminer le rôle de la notion d'ἀντικείμεθα par rapport à ce qui précède dans le traité des *Catégories*.

### 3.4.2. Postprédicaments et catégories

#### 3.4.2.a- quel est le statut des postprédicaments ?

La question du rapport entre postprédicaments et catégories est vaste, elle implique de reconsidérer en détail l'ensemble du traité – ce n'est pas le propos de ce travail. Cependant, on peut noter deux grandes positions : soit on considère l'analyse de la notion d'ἀντικείμεθα et des autres postprédicaments comme un complément nécessaire à l'examen des catégories<sup>73</sup> – les postprédicaments permettent de déterminer quelles sont les relations entre catégories, mais ne sont pas au même niveau que les catégories – soit les postprédicaments n'ont pas un statut différent de celui des « catégories »<sup>74</sup> – les opposés sont, comme les « catégories », des « attributions », dont il faut distinguer les différentes acceptions.

#### 3.4.2.b- Pourquoi il est à nouveau question des relatifs et des contraires dans le chapitre 10 des *Catégories*

À la lumière de l'analyse du chapitre 10, on peut enfin répondre à la question de savoir pourquoi il est à nouveau question des relatifs et des contraires dans ce chapitre. En effet, la notion d'ἀντικείμεθα implique que deux termes ou deux propositions (dans le cas de la contradiction) se font face. Si, dans le cas des relatifs, il ne s'agit pas d'une opposition au sens où le relatif n'est pas seulement le prédicat d'un sujet, mais est le prédicat relatif d'un sujet qui lui est relatif, il y a cependant une relation entre deux items. Autant l'étude des

---

<sup>73</sup> Cf. notamment, J. Vuillemin. Pour cet interprète, en effet, la partie sur les postprédicaments est essentielle, parce qu'elle a « pour fin d'assurer l'unité de la Logique, de la Physique et de la Théologie » et qu'elle « introduit les rudiments de la notion de mouvement nécessaires pour distinguer les trois sortes de substances qu'on trouve dans l'univers et pour comprendre la subordination de l'univers à l'une d'entre elles. », *De la logique à la théologie, op.cit.*, p.111 ; et G. G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science, op.cit.*, : les postprédicaments « visent en effet à définir ce que nous appelions des propriétés « quasi formelles » du lien prédicatif, et ils se groupent assez naturellement autour de deux thèmes : l'usage de la négation (les *opposés*) et l'usage de l'ordre (l'*antérieur* et l'*ensemble*). » (p.52) ; « Avec les postprédicaments de l'opposition et de la priorité, nous avons enfin les transconcepts permettant de définir des corrélations entre des prédicats. »(p.58).

<sup>74</sup> Cf. l'interprétation de R. Bodéüs. Dans son introduction aux *Cat.*, *op.cit.*, à propos du chapitre 10 : « Ces comparaisons entre les multiples formes d'opposition poursuivent un but tout à fait analogue à celui qu'on peut assigner à l'analyse des traits distinctifs de chaque « catégorie ». Ici, comme là, l'auteur s'efforce de faire apparaître au bout du compte le « propre » de chaque forme d'opposition. C'est ce qui ressort de leur confrontation mutuelle et c'est ce qui est dit explicitement dans le dernier cas ( 13b33). Il est donc indubitable que la très longue analyse des opposés est conduite dans le même esprit que l'analyse des « catégories ». » (p.XLII et plus généralement la troisième partie de l'introduction « Du contenu des *Catégories* comparé à *Métaphysique* Δ, pp.XLII-XLIV).

relatifs comme une des dix catégories peut poser problème quant à la notion même de catégorie<sup>75</sup> et à la catégorie de substance puisqu'en un sens, tout étant est relatif<sup>76</sup>, autant l'étude des relatifs comme un des sens de l'ἀντικείμενον se justifie. En tant que le relatif est un prédicat à deux places, il trouve sa place dans la notion d'opposé. Quant aux contraires, la conclusion est semblable : si les contraires sont ce qui s'oppose le plus à l'intérieur d'un même genre, ils sont à leur place dans une analyse de la notion d'ἀντικείμενον. Les contraires ne sont pas des prédicats à deux places, mais ils sont en couple. C'est pourquoi Aristote les range dans la notion d'ἀντικείμενον.

### Conclusion du chapitre 3

Ce chapitre 10 des *Catégories* présente donc la contradiction comme une des quatre manières d'ἀντικείμενον ἕτερον ἑτέρω. Si le rapport entre affirmation et négation, mais aussi entre contraires et, enfin privation / possession peut être considéré comme un rapport d'opposition, le rapport des relatifs, lui, pourrait ne pas être compris comme opposition mais plutôt comme un rapport de correspondance. Si l'on se conforme au principe d'unité de traduction, il faudrait dire que dans ce texte, Aristote analyse les quatre façons dont les choses se correspondent<sup>77</sup>. Reste que le préfixe grec ἀντι- indique une opposition, une adversité ou du moins, un face-à-face. C'est pourquoi la traduction par « être opposé » semble la plus adéquate dans ce chapitre.

Les relatifs sont les seuls à être dits l'un de l'autre, tandis que les trois autres façons de s'opposer sont liées à un sujet et à la négation : les contraires sont les prédicats d'un sujet, et ne peuvent être présents en même temps dans le même sujet (du moins dans le cas des contraires sans intermédiaire), de même pour la privation / possession qui implique en outre la référence à l'état naturel du sujet. L'affirmation et la négation sont liées à un sujet

---

<sup>75</sup> Tous les items autres que les relatifs étudiés en tant que catégories sont représentés par des prédicats à une place. Mettre sur le même plan prédicats à une place et prédicats à deux places peut impliquer alors des conséquences fâcheuses. Cf. note suivante.

<sup>76</sup> Si les catégories sont les genres de l'être, alors la catégorie de relatif pose problème quant à cette division en genres. Pour n'importe quel étant, on peut trouver un prédicat relationnel qui suffit à établir que l'objet est relationnel. Par exemple, Socrate est père. Dès lors, il est un étant relationnel. Certes, Aristote indique, en *Cat.*, 9,11a37-38 que rien n'empêche qu'un même étant appartienne à plusieurs catégories. Et la distinction entre être par soi et être par accident peut expliquer pourquoi en un sens, Socrate est une substance, et en un autre sens, Socrate est un relatif. Cependant, en tant que prédicat à deux places mis sur le même plan que les autres catégories qui sont prédicats à une place, les relatifs viennent perturber les catégories. Cf. l'argumentation sceptique sur les relatifs qu'expose Sextus dans *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14 [137] (*in* Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Seuil, Paris, 1997, pp.128-131), en établissant une équivalence entre être relatif et être différent.

<sup>77</sup> Bien après Aristote, Strabon emploie le participe ἀντικείμενον dans un sens géographique. Cf. par exemple *Geographica*, I, 4.3, 5-10.

dans la mesure où l'on affirme ou l'on nie un prédicat d'un sujet, par exemple, être malade. Dans ces trois façons de se correspondre, la négation joue un rôle : le malade est non-sain, l'aveugle est non-voyant, « Socrate n'est pas malade » est la négation de « Socrate est malade », c'est-à-dire non-P (où P = « Socrate est malade »). Les contraires et la privation / possession se disent d'un sujet : S est soit X (malade), soit Y (bien portant) ; S est soit X (voyant), soit Y (aveugle). Et l'affirmation et la négation se disent aussi d'un sujet, mais d'une autre façon : soit S est X, soit S n'est pas X : le prédicat X est nié par une négation qui porte sur l'ensemble de la proposition. Cette spécificité de la contradiction est liée à une autre spécificité de la contradiction qu'Aristote énonce explicitement ici : la nécessité que l'une des deux propositions soit vraie et l'autre fausse, liée au fait que l'affirmation et la négation sont des dits avec combinaison. À l'inverse, les contraires, la privation / possession et les relatifs sont d'abord exprimés sans combinaison, même s'ils peuvent aussi être exprimés dans une combinaison. Ainsi les contraires et la privation / possession ne peuvent être dits avec vérité d'un même sujet en même temps, mais peuvent être en même temps dits avec fausseté d'un même sujet. Quant aux relatifs, la question de savoir s'ils peuvent être vrais ou faux en même temps d'un même sujet ne se pose pas, puisque les relatifs sont dits relatifs l'un par rapport à l'autre.

Aristote indique implicitement une hiérarchie dans son analyse des façons d'ἀντικείμενοι ἕτερον ἑτέρῳ : le fait que la contradiction soit sans intermédiaire et que nécessairement, l'une des deux propositions soit vraie et l'autre fausse, implique que la contradiction est le sens principal de l'ἀντικείμενοι ἕτερον ἑτέρῳ. Viendrait ensuite les contraires, puis la privation / possession et enfin les relatifs, dernière façon d'ἀντικείμενοι ἕτερον ἑτέρῳ, dans la mesure où les relatifs sont dits l'un de l'autre, alors que dans les autres façons d'ἀντικείμενοι ἕτερον ἑτέρῳ, se trouve l'idée d'un sujet auquel appartient ou non des prédicats. Il y a une progression des façons d'être opposé, de l'opposition la plus faible, celle des relatifs, à l'opposition la plus forte, celle de contradiction. Les relatifs s'opposent dans le sens le plus faible, ils constituent une corrélation terme à terme, parfois symétrique, parfois non-symétrique. Ils sont dits l'un de l'autre, mais pas d'un troisième terme. La privation et la possession sont symétriques dans la mesure où l'on est privé que de ce dont on doit être naturellement pourvu, mais la privation est seconde par rapport à la possession. Privation et possession constituent un couple, mais impliquent un troisième terme : le terme sujet dont on doit connaître l'état naturel. Les contraires constituent aussi un couple, et comme la privation et la possession, ne sont pas dits l'un de l'autre, mais d'un sujet : le sujet auquel on attribue l'un des deux contraires (sans intermédiaire). Le fait qu'il y ait des contraires avec et sans intermédiaire implique que les contraires avec intermédiaire peuvent être présents dans un même sujet. Les contraires ne sont pas soumis au principe

du tiers-exclu. Même si les contraires sont dits avec liaison, ils peuvent être faux tous les deux. En revanche, dans le cas de l'affirmation et de la négation, l'opposition est toujours entre dits avec combinaison, entre λόγῳι. L'opposition de contradiction implique la référence à un même sujet à propos duquel on dit des choses opposées. Elle est la seule opposition à obéir au principe du tiers exclu.

Une telle analyse de cette classification d'ἀντικείμεσθαι ἕτερον ἑτέρῳ, ne se rencontre que dans ce texte des *Catégories*. Cependant, cette classification apparaît dans d'autres textes du corpus aristotélicien, notamment dans les *Topiques* qui la mentionne comme quelque chose de bien connu. Mais l'intérêt des *Topiques* par rapport à la contradiction ne réside pas seulement dans cette mention de la classification des sens d'ἀντικείμεσθαι ἕτερον ἑτέρῳ.

## **Chapitre 4 : Contradiction implicite et contradiction explicite dans les *Topiques***

### **Introduction**

Pour qui cherche à comprendre ce qu'est la contradiction selon Aristote, la lecture des *Topiques*, œuvre de jeunesse d'Aristote, apparaît comme fondamentale dans la mesure où on peut y voir comment Aristote a pu utiliser sans les nommer expressément le concept de contradiction<sup>1</sup> et le principe de non-contradiction, avant même d'aborder les textes qui traitent explicitement de la contradiction et du principe de non-contradiction<sup>2</sup>.

Aristote donne, dans les *Topiques*, les règles et les tours permettant de pratiquer un exercice répandu dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle, en particulier à l'Académie, à savoir la joute dialectique. La contradiction n'est jamais explicitement définie dans les *Topiques*, mais dans la mesure où Aristote entend y présenter une méthode de joute dialectique, ce texte met en rapport dialectique et contradiction. Parce qu'il traite explicitement de la dialectique, ce texte traite implicitement de la contradiction. L'issue de la joute dialectique est en effet la mise en contradiction de l'adversaire, ce qui implique que la joute dialectique repose sur la possibilité de la contradiction. Pour Aristote, dire, comme Antisthène ou d'autres, que la contradiction est impossible ne pose pas problème puisque l'analyse de la proposition permet de comprendre comment je peux dire des choses opposées à propos d'une même chose. La distinction entre ce dont on parle et ce qu'on en dit permet ainsi à Aristote de comprendre la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation à propos d'un même sujet<sup>3</sup>. Aristote ne formule jamais ce présupposé de la dialectique, mais les règles mêmes de la joute le mettent en évidence. Ainsi la contradiction est présente implicitement dans le texte des *Topiques*, à vrai dire partout puisque la majeure partie de ce texte consiste en recettes argumentatives adressées au questionneur pour réfuter ou établir une proposition<sup>4</sup>. Mais la

---

<sup>1</sup> Aristote dit explicitement ἀντίφασις, « contradiction » à propos des lieux, mais jamais au sujet des présupposés de la joute dialectique.

<sup>2</sup> À savoir respectivement *De l'Interprétation* et *Analytiques* pour la contradiction et *Métaphysique* Γ pour le principe de non-contradiction.

<sup>3</sup> Cf. chapitre 1.

<sup>4</sup> Le questionneur a pour tâche soit d'établir – κατασκευάζειν - une proposition (la proposition du répondant est de forme négative, celle que le questionneur a à établir sera de forme affirmative : le questionneur établit une proposition par la négation de la proposition négative choisie par le répondant), soit de la réfuter – ἀνασκευάζειν, (la proposition du répondant est de forme affirmative, le questionneur la réfutera par une proposition de forme négative). Dans les deux cas, il s'agit pour le questionneur de faire admettre la proposition contradictoire de celle choisie au départ par le répondant. L'absence du verbe ἐλεγχειν et du substantif ἐλεγχος dans les *Topiques* est remarquable. Elle est le signe de la « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », c'est-à-dire d'une conception logique de la réfutation, sans dimension morale, comme le montre L.A. Dorion, in « La

contradiction, ἀντίφασις, est aussi présente explicitement, notamment lorsque Aristote évoque le lieu des opposés<sup>5</sup>. Dans ce cas, la contradiction, ἀντίφασις, n'est pas en tant que telle objet d'analyse, mais mentionnée comme quelque chose de connu. Ma lecture des *Topiques* s'effectuera donc en deux temps : d'abord dégager à partir de l'analyse de la déduction dialectique le rôle fondamental de la contradiction dans cette situation dialogique particulière que constitue la joute dialectique, et ensuite analyser les différentes occurrences explicites de la contradiction, souvent solidaires d'une ébauche de théorie logique de la proposition.

## 4.1- Contradiction et dialectique : la contradiction implicite

### 4.1.1. Qu'est-ce qu'une joute dialectique ?

#### 4.1.1.a- Une situation dialogique spécifique

La joute dialectique est une lutte entre deux adversaires dont les armes sont le discours. Il s'agit d'une situation de dialogue spécifique, dans la mesure où elle obéit à des règles précises. Le but de la joute dialectique consiste en la mise en contradiction du répondant, c'est là la tâche du questionneur.

La situation dialogique détermine le déroulement de la joute, comme on peut le déceler dès la phrase d'ouverture des *Topiques* : Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον<sup>6</sup>. « Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capable de raisonner déductivement à partir d'idées admises, sur tous les sujets qui pourront se présenter, comme aussi lorsqu'on nous aura à rendre raison de ces mêmes énoncés, de ne rien dire qui leur soit contraire. »<sup>7</sup> Cette phrase présente le rôle de chacun des adversaires : le questionneur doit effectuer une déduction dialectique à partir d'idées admises, tandis que le répondant tente de ne rien dire de contraire à la proposition qu'il a choisie au départ, il doit soutenir son énoncé. D'un côté, donc, déduire à partir d'idées admises, συλλογίζεσθαι ἐξ ἐνδόξων<sup>8</sup>, de

---

« dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », art.cit., pp.597-613. Cf. Introduction de ce travail.

<sup>5</sup> Pour signifier la quadripartition de l'opposition, Aristote emploie dans les *Topiques* l'expression αἱ ἀντιθέσεις τέτταρες (par exemple en 133b15). Cette quadripartition est la même que celle du chapitre 10 des *Catégories*, sauf que dans les *Catégories*, Aristote dit ἀντικείμενοι, alors que dans les *Topiques*, il dit ἀντίθεσις.

<sup>6</sup> *Topiques*, I, 1, 100a18-21.

<sup>7</sup> Trad. J. Brunschwig légèrement modifiée.

<sup>8</sup> *Topiques* I,1, 100a19-21.

l'autre, soutenir un énoncé, ὑπέχειν λόγον<sup>9</sup>. La déduction à partir d'idées admises signifie que le questionneur pose une série de questions formulées à partir d'idées admises qui sont autant de prémisses que le répondant doit accepter. Le répondant, tout en devant répondre par oui ou non aux questions de son adversaire, doit s'efforcer de ne rien dire de contraire<sup>10</sup> à la proposition choisie au départ. L'un raisonne déductivement à partir d'idées admises, l'autre s'efforce de rendre raison de l'énoncé choisi.

#### 4.1.1.b- L'opposition dialectique

- L'incarnation de la contradiction

La situation dialectique est donc celle d'une opposition entre deux adversaires : chacun des deux adversaires choisit une proposition à l'exclusion de l'autre, sa contradictoire. L'opposition culmine dans la défaite du répondant s'il est contredit, c'est-à-dire si le questionneur parvient à faire admettre au répondant la proposition contradictoire de la proposition choisie au départ. La contradiction est incarnée dans l'opposition entre le questionneur et le répondant avant d'être déterminée comme opposition d'une affirmation et d'une négation. Autrement dit, à partir de l'opposition dialectique du questionneur et du répondant, on peut penser la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation<sup>11</sup>, mais Aristote ne formule jamais cette définition dans les *Topiques*.

- Principe de non-contradiction et / ou principe du tiers exclu

Les règles de la joute impliquent également la validité du principe de non-contradiction. La question de savoir si la joute dialectique implique également la validité du principe du tiers-exclu se pose aussi. Voyons d'abord pourquoi la joute dialectique implique la validité du principe de non-contradiction. À la fin de la déduction dialectique, le répondant

---

<sup>9</sup> *Topiques* I,1, 100a20.

<sup>10</sup> Il y a un certain flottement dans le texte même des *Topiques* entre contraire, ἐναντίον, et contradiction, ἀντίφασις. Ce qui n'est pas sans poser quelques difficultés de traduction. On peut peut-être distinguer un sens large de contredire, en grec aussi bien ἀντιλέγειν que ὑπεναντίον λέγειν ou λέγειν ἐναντίον, c'est-à-dire s'opposer par le discours, dire le contraire, dire quelque chose d'opposé, opposer une affirmation à une négation, et un sens technique de contradiction, ἀντίφασις, l'opposition de l'affirmation et de la négation. Le texte des *Topiques* n'élabore pas encore la distinction des opposés telle qu'on la trouve dans *De l'Interprétation* 7 : dans l'opposition de l'affirmation et de la négation, Aristote distingue en effet entre les propositions contradictoires qui sont l'opposition d'une universelle (affirmative ou négative) et d'une particulière (négative ou affirmative), et les propositions contraires qui sont l'opposition des deux universelles. Or dans les *Topiques* si λέγειν ἐναντίον peut signifier opposer une affirmation à une négation, c'est de façon indéterminée, alors que ἀντίφασις semble désigner spécifiquement l'opposition de l'affirmation et de la négation, par différence avec ἐναντίον qui désigne le contraire au sens de prédicat contraire comme *mal* est contraire de *bien*. Ce flottement peut peut-être s'interpréter comme le passage entre, d'une part, la classification de la polysémie d'être opposé telle qu'on la trouve dans les *Catégories*, 10, et d'autre part, la distinction des propositions opposées telle qu'on la trouve au chapitre 7 de *De l'Interprétation*.

<sup>11</sup> C'est la définition de la contradiction de *De l'Interprétation* 6, 17a33-34 ; 7, 17b16-20, et des *Seconds Analytiques*, I, 2, 72a12-14.

est contredit, ce qui implique que la thèse qu'il a choisie au départ est fausse. Dès lors que je me contredis, je dis faux puisqu'il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps : je ne peux en même temps attribuer et ne pas attribuer le même prédicat au même sujet. Que cette thèse choisie au départ soit affirmative ou négative, le fait que le répondant soit contredit implique la fausseté de sa thèse. En cela, la joute implique la validité du principe de non contradiction. Reste à savoir si les *Topiques* présupposent aussi la validité du principe du tiers exclu.

Le principe du tiers-exclu implique que si l'affirmation est contredite, elle est fausse et sa contradictoire est vraie, à savoir la négation. Inversement, si la thèse choisie est négative, dès lors qu'elle est réfutée, sa contradictoire, affirmative, est vraie. Si ce principe se vérifie dans les *Topiques*, cela signifie que la dialectique présuppose aussi la validité du principe du tiers exclu, selon lequel de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Par le principe du tiers exclu, je peux déduire le vrai à partir du faux : si P est faux, alors nonP est vrai. Cependant, Aristote n'énonce jamais le principe du tiers-exclu dans les *Topiques*, ni le principe de non-contradiction. Il ne précise pas que lorsque le répondant est contredit, il a échoué du fait de la fausseté de sa thèse<sup>12</sup>. Aristote ne parle jamais de fausseté et de vérité des propositions dans les *Topiques*. Car, comme Aristote le dit dès le livre I des *Topiques*, la dialectique n'est pas la science, son but n'est pas la déduction de la vérité à partir de prémisses vraies, mais la déduction à partir d'idées admises. Ce à quoi s'attache explicitement Aristote dans les *Topiques*, c'est principalement à donner des conseils et des règles pour la déduction dialectique. Mais en quoi consiste exactement cette déduction dialectique, c'est-à-dire la tâche du questionneur ?

#### *4.1.2. La déduction dialectique*

##### *4.1.2.a- Déduction dialectique et déduction scientifique*

- La distinction des prémisses

Aristote définit la déduction dialectique en la distinguant d'autres déductions au chapitre 1 du livre I<sup>13</sup>. En effet, la déduction dialectique, le syllogisme dialectique, n'est pas la seule déduction possible. Ainsi Aristote dresse-t-il un tableau des différentes déductions possibles, où la distinction principale au sein des syllogismes réellement concluants est celle

---

<sup>12</sup> La réduction à l'absurde, par exemple en mathématiques, signifie à l'inverse que le principe du tiers exclu est présupposé par la déduction scientifique : en posant en hypothèse la contradictoire de la thèse que je veux prouver, je déduis une impossibilité, ce qui implique que la contradictoire de l'hypothèse est vraie. Je reviendrai sur la réduction à l'absurde dans le chapitre 9 de ce travail.

<sup>13</sup> *Topiques*, I, 1, 100a25-101a17.

entre syllogisme dialectique et syllogisme scientifique<sup>14</sup>. La déduction est un raisonnement qui, à partir de certaines propositions, en tire d'autres, différentes des premières, et ce, de façon nécessaire<sup>15</sup>. La différence entre déduction dialectique et déduction scientifique porte sur la matière des prémisses, mais aussi par leur forme<sup>16</sup>. Ainsi, du point de vue de la matière, la prémisses scientifique est une idée vraie et première, tandis que la prémisses dialectique est une idée admise ou endoxale<sup>17</sup>. Autrement dit, la distinction entre déduction scientifique (apodictique) et déduction dialectique porte sur la nature des points d'appui, *i.e.* les prémisses de la déduction. Dans le cas de la démonstration, les prémisses sont premières et vraies, elles emportent la conviction par elles-mêmes (100b1-4), tandis que dans le cas de la dialectique, les prémisses sont des idées admises (100b4-6). Cette distinction est décisive car elle détermine deux ordres de raisonnement : le raisonnement scientifique qui a pour objet la vérité, et le raisonnement dialectique qui a pour objet ce qui est admis.

- Les idées admises

Aristote donne la définition suivante des idées admises : ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις<sup>18</sup>. « sont des idées admises, en revanche, les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités. »<sup>19</sup> Cette définition d'ἐνδόξα détermine l'objet de la dialectique. La dialectique n'a pas affaire à la vérité, pas plus qu'à du probable, mais à ce qui est reconnu. J.Brunschwig justifie ainsi sa traduction d'ἐνδόξα par idées admises ou « prémisses endoxales »<sup>20</sup>, dans son introduction aux *Topiques* : les prémisses dialectiques « ne remplissent par leur fonction en tant qu'elles sont *probablement vraies*, mais en tant

<sup>14</sup> Cf. le schéma de J. Brunschwig, dans Introduction aux *Topiques* d'Aristote, Les Belles Lettres, Paris, 2002, (1<sup>ère</sup> éd. 1967), p. XXXVI.

<sup>15</sup> *Topiques*, I, 1, 100a25-27. On trouve quasiment la même définition de συλλογισμός dans *Pr.An.*, I, 1, 24b18-20.

<sup>16</sup> L'application du couple matière /forme aux prémisses du syllogisme n'est pas le fait d'Aristote, mais de ses interprètes, antiques et modernes. Alexandre d'Aphrodise distingue notamment la matière des différentes espèces de syllogisme, in *Analytica Priora*, 12.23-24. Sur cette distinction, cf. J. Barnes : « the matter of a demonstrative syllogism must be necessary, that of dialectical reputable, and so on », « Thus we might construct a pair of arguments, one demonstrative and the other dialectical, which « do not differ at all in their form » (both are standard syllogisms in Camestres) but which do differ in respect of their matter (in *Topics*, 2.26-3.4.) » in « Logical Form and Logical Matter », in *Logica, mente e persona, Studi sulla filosofia antica*, a cura di Antonina Alberti, Firenze, 1990, p.48.

<sup>17</sup> Terme forgé par J. Brunschwig à partir du terme grec ἐνδόξον.

<sup>18</sup> *Topiques*, I, 1, 100b21-23.

<sup>19</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>20</sup> Au lieu de la traduction traditionnelle par « opinion probable » (cf. par exemple la traduction de J. Tricot).

qu'elles sont véritablement approuvées.<sup>21</sup> » Alors que la déduction scientifique s'occupe de ce qui est, la déduction dialectique s'occupe de ce qui se dit, de ce qui est reconnu par les hommes. La dialectique a affaire aux idées reçues, c'est-à-dire à ce qui est accepté et approuvé par la communauté des hommes, ou par une ou deux autorités. Y a-t-il un lien entre la matière des prémisses, c'est-à-dire leur endoxalité et le fait que la contradiction soit le ressort de la joute dialectique<sup>22</sup> ? Aristote ne répond pas explicitement à cette question sur laquelle je reviendrai. En revanche, il expose d'emblée l'utilité de son traité.

#### 4.1.2.b- L'utilité des *Topiques*

- Les trois services des *Topiques*

Aristote souligne que son traité est utile pour trois raisons : 'Επόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἢ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας<sup>23</sup>. « Après ce que nous avons dit, il conviendrait d'indiquer le nombre et la nature des services que l'on peut attendre du présent traité. Ils sont au nombre de trois : l'entraînement intellectuel, les contacts avec autrui, les connaissances de caractère philosophique.<sup>24</sup> » En quoi les *Topiques* sont-ils utiles pour « l'entraînement intellectuel », « les contacts avec autrui », et « les connaissances de caractère philosophique » ? Aristote explique chacun de ces trois points : le traité donne une méthode pour argumenter, il permet d'acquérir une agilité argumentative<sup>25</sup>. En ce qui concerne les « contacts avec autrui », l'utilité du traité est liée à la collecte des opinions : collecter les opinions réputées permet d'améliorer la capacité du questionneur à réfuter ou établir une proposition. Le traité des *Topiques* vise à rendre capable d'argumenter sur tout sujet avec n'importe qui. Collecter le maximum d'opinions réputées permet ainsi d'adopter la position de questionneur face à n'importe qui. Plus les prémisses dialectiques seront endoxales, plus il sera difficile au répondant de les refuser. Les contacts avec autrui signifie donc un univers commun d'opinions et de croyances, à partir duquel élaborer la déduction dialectique. Étudier les *Topiques* est utile pour les contacts avec autrui car ce traité rend capable d'argumenter sur tout sujet, quel que soit le répondant. Enfin, l'utilité pour les « connaissances de caractère

<sup>21</sup> Introduction aux *Topiques* d'Aristote, *op.cit.*, p. XXXV.

<sup>22</sup> Cette question peut paraître avoir sa source chez Platon, puisque pour ce dernier, le domaine des opinions, δόξα, est celui de la contradiction, et donc de la fausseté. Cependant, cette question peut aussi prendre sens à l'intérieur même des *Topiques*. Cf. *infra*.

<sup>23</sup> *Topiques*, I, 2, 101a25-28.

<sup>24</sup> Trad.. J. Brunschwig.

<sup>25</sup> *Topiques* I, 2, 101a28-30.

philosophique » réside dans le maniement de l'aporie<sup>26</sup>. Si être un bon dialecticien, c'est être capable de réfuter et d'établir P, alors être un bon philosophe sera aussi être capable d'argumenter dans les deux sens, mais cette fois-ci en ayant pour visée le vrai et le faux.

- Un quatrième service

Aristote ajoute explicitement une quatrième utilité<sup>27</sup>, liée aux notions premières de chaque science :

ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθείσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει<sup>28</sup>.

Mais on peut encore en attendre un service de plus, qui intéresse les notions premières de chaque science. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines<sup>29</sup>.

Cet ultime service de la dialectique apparaît comme une tâche importante<sup>30</sup> : seule la dialectique permet d'atteindre les principes de chaque science. Cette question de l'appréhension des principes de chaque science est liée à celle de l'indémontrabilité des principes. Puisque la connaissance est démonstration, il semble que l'on puisse toujours démontrer Q par P, en remontant ainsi à l'infini. Or, pour éviter la régression à l'infini, il faut poser l'existence de principes indémontrables<sup>31</sup>, seulement atteignables par la dialectique<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> *Topiques*, I, 2, 101a34-36.

<sup>27</sup> Cf. note 1 de J. Brunschwig, p.116-117 : s'appuyant sur Alexandre, J. Brunschwig remarque qu'il s'agit bien d'un quatrième point, et non pas d'une subdivision du point 3.

<sup>28</sup> *Topiques*, I, 2, 101a36-b4.

<sup>29</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>30</sup> Cf. la note 2 de J. Brunschwig, *in Top., op.cit.*, p.117 : l'accès aux principes n'est pas la tâche propre de la dialectique, comparée à ses autres tâches (entraînement intellectuel, contacts avec autrui, connaissances de caractère philosophique), mais la tâche propre de la dialectique comparée aux autres méthodes (l'apodictique ou l'intuition).

<sup>31</sup> La régression à l'infini concerne à la fois les principes propres à chaque science (la thèse qui se divise en hypothèse et en définition, cf. *Sec. An* I, 2, 72a14-16, 72a18-24) et les principes communs des sciences (les axiomes, Cf. *Sec. An* I, 2, 72a16-17). Sur l'indémontrabilité des principes cf. *Sec. An.*, I, 3, 72b5-73a20.

<sup>32</sup> Les principes atteignables par la dialectique sont les principes propres à chaque science, et non pas les principes communs des sciences, comme le précise J. Brunschwig dans son article « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », *in* N. Cordero (éd.), *Ontologie et dialogue* –

Je reviendrai sur cette question de l'indémontrabilité des premiers principes lorsque j'analyserai le livre Gamma de la *Métaphysique*. Mais il convient de noter déjà que ce quatrième service de la dialectique empêche que l'on considère la dialectique comme un simple exercice de gymnastique intellectuel.

La dialectique n'est pas un jeu, mais ce qui peut ouvrir l'accès aux principes. Il faut aussi remarquer que deux des quatre utilités de la dialectique sont liées à la notion d'ἔνδοξον : la dialectique se sert des ἔνδοξα, que ce soit pour réfuter ou établir une thèse, ou que ce soit pour accéder aux principes. Que le champ de la dialectique soit ce qui est admis ne lui interdit pas une tâche de la plus haute importance. Cependant, un autre caractère distingue la dialectique, à savoir le dispositif dialogique.

#### 4.1.2.c- La prémisse dialectique

- Situation dialogique

Il est notable qu'Aristote, comme le remarque J.Brunschwig, distingue le syllogisme dialectique des autres syllogismes sans faire référence à la situation de dialogue, alors que la situation dialogique est décisive du point de vue de la nature des prémisses dialectiques<sup>33</sup>. Non seulement les prémisses sont des idées admises, c'est-à-dire des idées reconnues par la majorité, mais elles doivent être acceptées, admises par le répondant, et ne valent que par cette approbation. La nature dialectique des prémisses est déterminée par la situation dialogique qui détermine aussi leur forme. Ainsi les prémisses dialectiques se distinguent des prémisses scientifiques par leur forme. Alors que la prémisse scientifique est une « prise », une « assomption »<sup>34</sup>, la prémisse dialectique est une question.

ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις, μὴ παράδοξος· θεῖη γὰρ ἂν τις τὸ δοκοῦν τοῖς σοφοῖς, εἰ μὴ ἐναντίον ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἢ<sup>35</sup>.

Une prémisse dialectique est la mise sous forme interrogative d'une idée admise par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers, par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus, exception faite cependant des paradoxes. Car une idée propre à l'opinion éclairée a toutes

---

*Hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, 2000, pp.114-126. Cf. *infra* chapitre 8 de ce travail à propos de la nature de l'argumentation en *Métaphysique* Gamma 4.

<sup>33</sup> Cf. J. Brunschwig, Introduction aux *Topiques* d'Aristote, *op.cit.*, p.XXXVI.

<sup>34</sup> Cf. λήψεις in *Pr.An.*, I, 1, 24a23.

<sup>35</sup> *Topiques*, I, 10, 104a8-10 .

chances d'être acceptée, pourvu qu'elle ne contredise<sup>36</sup> pas celles de l'opinion moyenne<sup>37</sup>.

La prémisse dialectique est une question, mais pas n'importe quelle question, puisqu'il s'agit d'une question formulée à partir d'une idée admise. L'expression « mise sous forme interrogative d'une idée admise » traduit ἐρώτησις ἔνδοξος. La prémisse dialectique est donc la mise sous forme interrogative d'une idée admise. Le questionneur demande au répondant d'accepter les prémisses - « Est-ce le cas que P ? » où P est une idée admise. Le paradoxe, en tant qu'il est contraire aux idées admises, est exclu des idées admises. Donc la prémisse dialectique est une prémisse spécifique : d'une part, elle est de nature endoxale alors que la prémisse apodictique est vraie et première, et d'autre part, elle est une question qui appelle une réponse seulement par oui ou non, alors que la prémisse apodictique est une prise ou une assomption.

La prémisse dialectique est une question, mais c'est à partir des réponses, *i.e.* de propositions que s'effectue la déduction ( Puisque S est P, S1 est P1, Sn+1 est Pn+1, alors non-Q). On peut ainsi donner une forme propositionnelle à la déduction dialectique. Cependant, Aristote insiste sur le caractère interrogatif de la prémisse dialectique, caractère lié au dispositif dialogique de la joute dialectique.

- La double approbation des prémisses dialectiques

La situation dialogique détermine la matière et la forme des prémisses, et par là la spécificité de la déduction dialectique. Certes, la déduction, qu'elle soit dialectique ou démonstrative, est toujours constituée de prémisses et d'une conclusion. Mais le fait que cette déduction s'effectue à deux détermine sa spécificité. Les prémisses doivent être des idées admises mises sous forme interrogative, et doivent être acceptées par le répondant, sinon la déduction ne parvient pas à son terme. Une double approbation des prémisses est donc requise : en tant qu'idée admise, la prémisse endoxale doit être admise par tous ou par quelque autorité, mais elle doit encore être admise par le répondant<sup>38</sup>.

#### 4.1.2.d- Le problème dialectique

- Ce sur quoi porte la déduction

---

<sup>36</sup> L'expression que J. Brunschwig traduit ainsi est : ἐὰν μὴ ἐναντίον ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἦ. Ici, ἐναντίον a donc le sens vague de (dire le) contraire, contredire au sens large. Ce n'est pas le seul passage des *Topiques* où ἐναντίον a ce sens. Cf. *supra*.

<sup>37</sup> Trad.J. Brunschwig.

<sup>38</sup> Il est certes possible de faire des déductions dialectiques seul. Il est même sans doute recommandé de s'y entraîner, conformément au livre 8. Mais dans les *Topiques*, Aristote insiste sur le dispositif dialogique de la joute dialectique.

Les prémisses dialectiques sont des questions qui constituent les points d'appui de la déduction, ἐκ. Mais la déduction porte sur un problème, περιὸν, le problème est ce sur quoi porte la déduction<sup>39</sup>. La différence entre le problème et la prémisse dialectique est « une différence dans l'expression »<sup>40</sup> : οὕτω μὲν γὰρ ῥηθέντος, "ἀρά γε τὸ ζῶον πεζὸν δίπουν ὀρισμός ἐστιν ἀνθρώπου;" καὶ "ἀρά γε τὸ ζῶον γένος τοῦ ἀνθρώπου;", πρότασις γίνεται· ἐὰν δὲ "πότερον τὸ ζῶον πεζὸν δίπουν ὀρισμός ἐστιν ἀνθρώπου ἢ οὐ";, πρόβλημα γίνεται<sup>41</sup>. « Si l'on dit en effet : « Est-ce qu'*animal terrestre bipède* est la définition de l'homme ? », ou encore « Est-ce qu'*animal* est genre de l'homme ? », c'est une prémisse ; mais si l'on dit « Est-ce qu'*animal terrestre bipède* est la définition de l'homme ou non ? », c'est un problème.<sup>42</sup> » Ainsi, la joute dialectique porte sur un problème, et elle s'appuie sur des prémisses. Mais ce qui distingue la prémisse du problème est seulement une différence d'expression : « Est-ce que P ? » dans le cas de la prémisse – en grec, la construction interrogative avec ἀρα...; - et « Est-ce que P ou non (P) ? » dans le cas du problème (où P est une proposition de type S est P, c'est-à-dire par exemple « P est-il genre de S ? »<sup>43</sup>) – en grec la construction πότερον ...ἢ οὐ ;.

- Seulement une différence d'expression ?

La différence entre prémisse et problème semble minime, ou du moins, réside seulement dans l'expression, nous dit Aristote. Cependant, du point de vue de l'économie de la déduction dialectique, leur rôle est différent dans la mesure où une joute porte sur une des deux branches du problème (P ou nonP), alors que la déduction ne peut utiliser P comme prémisse. Si le problème est : « le plaisir est-il un bien ou non ? », le répondant peut choisir de soutenir « le plaisir n'est pas un bien ». Mais le questionneur n'utilisera pas dans sa déduction la prémisse « le plaisir n'est pas un bien » ni même « le plaisir est un bien ». Ainsi, la distinction entre prémisse et problème ne réside pas seulement dans l'expression, la manière (τρόπος) de les dire mais aussi dans la fonction jouée dans la joute dialectique.

---

<sup>39</sup> *Top.* I, 4, 101b15-16. Parfois, Aristote confond problème et prémisse dialectique. Cf. par exemple dans les *Pr. An.*, I,1, 24a25, la prémisse dialectique, par différence avec la prémisse démonstrative, est définie comme « question d'une contradiction », ἐρώτησις ἀντιφάσεως. Dans ce texte, il semble qu'Aristote fasse plutôt référence au problème dialectique puisque la distinction entre problème et prémisse en *Topiques* I, 4 est une différence d'expression : « Est-ce que P ou non ? » c'est le problème, donc une contradiction posée sous forme interrogative, et « Est-ce que P ? », une idée admise sous forme interrogative.

<sup>40</sup> Διαφέρει δὲ τὰ προβλήματα καὶ αἱ προτάσεις τῷ τρόπῳ, « Mais il y a entre un problème et une prémisse, une différence dans l'expression. » *Topiques*, I, 4, 101b28-29, traduction J. Brunshwig.

<sup>41</sup> *Topiques* I, 4, 101b29-33.

<sup>42</sup> Trad. J. Brunshwig légèrement modifiée.

<sup>43</sup> La question dialectique peut être schématisée en « Est-ce que S est P ? », mais elle demande aussi à quel titre la prédication se fait : au titre de la définition, du genre, du propre ou de l'accident (cf. *Topiques* I, 4, 101b15-28). « Est-ce que P est genre de S ? ».

- Le problème dialectique : la mise sous forme interrogative d'une contradiction

Si la prémisse est « la mise sous forme interrogative » d'une idée admise, on peut dire de façon symétrique que le problème dialectique est la mise sous forme interrogative d'une contradiction au sujet d'une opinion. Le problème énonce une contradiction sous forme interrogative : « Est-ce que P ou non-P ? » (où P est une proposition de type S est P). Son intérêt est éthique ou théorique, comme le montre les exemples de problèmes dialectiques donnés au chapitre 11 du livre I : « Est-ce que le plaisir vaut d'être choisi ou non ? », « Est-ce que le monde est éternel ou non ? »<sup>44</sup>. Aristote distingue plusieurs types de problèmes : ceux qui n'ont pas été traités, c'est-à-dire ceux au sujet desquels il n'existe pas d'argumentation en faveur de l'une ou l'autre branche de l'alternative, ceux qui divisent « l'opinion moyenne »<sup>45</sup> et « l'opinion éclairée »<sup>46</sup>, ceux qui divisent l'opinion moyenne elle-même, enfin ceux qui divisent l'opinion éclairée elle-même. Les problèmes dialectiques opposent, divisent la communauté des hommes. Ils sont des questions auxquelles des réponses contradictoires peuvent être données. Le problème est un conflit logique :

ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧν ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοὶ (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως, διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς), καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ<sup>47</sup>.

Sont des problèmes aussi bien les questions sur lesquelles il existe des déductions de sens contraire<sup>48</sup> (on hésite alors à y répondre par l'affirmative ou la négative, du fait qu'il existe dans les deux sens des arguments persuasifs) que celles à propos desquelles nous n'avons pas d'argument à donner tant elles sont vastes, et tant nous jugeons difficile de motiver notre choix, par exemple celle de savoir si le monde est éternel ou non<sup>49</sup>.

Le problème est ce qui met dans l'embarras, car il est ce à propos de quoi deux argumentations opposées existent sans qu'il soit possible de trancher en faveur de l'une à l'exclusion de l'autre.

- La thèse

Le problème peut avoir sa source dans une thèse, note Aristote. La thèse est un énoncé dialectique particulier parce qu'elle est un paradoxe, c'est-à-dire une idée contraire aux idées admises, mais qui, parce qu'elle est soutenue par quelque grand nom, peut servir

<sup>44</sup> *Topiques* I, 11, 104b7-8.

<sup>45</sup> Traduction de J. Brunschwig de l'expression οἱ πολλοί, 104b4-5.

<sup>46</sup> Traduction de J. Brunschwig de l'expression οἱ σοφοί, 104b4-5.

<sup>47</sup> *Topiques* I, 11, 104b12-16.

<sup>48</sup> 104b12-13 : ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί. Il faut noter une fois encore que le vocabulaire d'Aristote est peu ferme pour signifier cette opposition des argumentations. Aristote utilise en effet ἐναντίον sans doute pour signifier l'opposition d'une affirmation et d'une négation. Mais ἐναντίον signifie aussi dans d'autres passages des *Topiques* contraire comme peut l'être un terme, par opposition à un autre, par exemple *bien / mal* (distinction semblable à celle des *Catégories* 10), (cf. *supra*).

<sup>49</sup> Trad. J. Brunschwig légèrement modifiée

de problème à une déduction dialectique<sup>50</sup>. Par exemple Antisthène soutenait qu'il n'est pas possible de contredire<sup>51</sup>. Le problème dialectique construit à partir de cette thèse paradoxale est alors : « est-il possible de contredire ou non ? ». Ce qui caractérise la thèse comme le problème, c'est le conflit. Le terme utilisé par Aristote pour signifier ce conflit est ἀμφισβητεῖν<sup>52</sup>, contester, disputer. Il s'agit d'un verbe qui appartient au champ lexical de la joute dialectique.

#### 4.1.2.e- La contradiction, présupposé fondamental de la joute dialectique

##### - Endoxalité et conflit

Que ce soit la prémisse, le problème ou la thèse, l'aspect endoxal est toujours présent, dans la mesure où ce caractère endoxal caractérise la déduction dialectique. Puisqu'il s'agit d'une lutte entre deux adversaires, le champ possible des problèmes doit pouvoir être discuté par tous. Le joute dialectique se caractérise donc par « l'endoxalité » et le conflit. Cette description de la joute dialectique implique que la possibilité de la contradiction est un présupposé de la joute. La contradiction est incarnée dans l'opposition des deux adversaires dialectiques. Mais elle est également présente dans la formule même du problème dialectique. On a vu que l'énoncé du problème dialectique – par exemple « le monde est-il éternel ou non ? » - est l'énoncé d'une contradiction, généralement de la forme « S est-il P ou S n'est-il pas P ? ». Reste à déterminer si les ἔνδοξα, les idées admises elles-mêmes, ont un caractère contradictoire. Est-ce en raison de la définition des ἔνδοξα que la joute dialectique est possible ? Les ἔνδοξα sont-elles définies comme conflictuelles ?

##### - La discussion entre R. Bolton et J. Brunschwig

Cette question fait l'objet d'un débat parmi les interprètes, notamment Jacques Brunschwig qui répond à un article de Robert Bolton<sup>53</sup>. Pour Robert Bolton<sup>54</sup>, les ἔνδοξα sont

---

<sup>50</sup> *Topiques* I, 11, 104b19-28.

<sup>51</sup> Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, *Topiques*, I,11, 104b20-21. Il s'agit du terme ἀντιλέγειν, et non pas ἀντιφῆμι.

<sup>52</sup> Cf. *Topiques* I, 11, 104b33.

<sup>53</sup> Cf. « Remarques sur la communication de R. Bolton », in D. Devereux et P. Pellegrin éd., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, Actes du séminaire CNRS-NSF, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987*, éd. du CNRS, Paris, 1990, pp.237-262.

<sup>54</sup> Cf. « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », in D. Devereux et P. Pellegrin éd., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, Actes du séminaire CNRS-NSF, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987*, éd. du CNRS, Paris, 1990, pp.185-236. L'objectif principal de la communication de R. Bolton est de répondre à la question du rôle de la dialectique dans les traités scientifiques d'Aristote.

en conflit, en tant qu'ils comprennent et les vues de la majorité et celles des experts. R. Bolton s'appuie sur la définition du problème en *Topiques* I, 11 pour affirmer qu'il y a des conflits d'opinions. Or, demande J. Brunschwig, est-ce qu'une opinion en conflit avec une autre opinion peut encore être un *ἔνδοξον* ? Ou bien le fait de ce conflit empêche-t-il que l'on parle encore d'*ἔνδοξον* ? L'accord est-il le propre de l'*ἔνδοξον* (J. Brunschwig) ou est-ce au contraire le désaccord qui est le propre de l'*ἔνδοξον* (R. Bolton) ?

Premier argument de J. Brunschwig : Aristote parle du conflit à propos du problème dialectique et non pas de la prémisse qui elle seule est caractérisée par la notion d'*ἔνδοξον*. Or cette distinction capitale entre problème et prémisse est, selon J. Brunschwig, ignorée par R. Bolton. Cette distinction implique que dans l'énoncé du problème - P ou non-P ? - aucune des deux branches de l'énoncé ne peut servir de prémisse. Et le caractère endoxal de la prémisse dialectique implique qu'il est presque impossible que le répondant la refuse. Or, si un *ἔνδοξον* A est en conflit avec un *ἔνδοξον* B, il serait trop facile de refuser A au nom de B. Telle est la première raison pour laquelle J. Brunschwig considère que les *ἔνδοξα* ne peuvent être en conflit. Il ajoute qu'un énoncé du type « le monde est-il éternel ou non ? » est un problème dialectique du fait que chacun des énoncés contradictoires a ses partisans autorisés.

Mais peut-être faut-il alors chercher le conflit dans la définition même de *ἔνδοξον*. J. Brunschwig considère que la définition de *ἔνδοξον* est disjonctive, dans la mesure où elle distingue plusieurs groupes : a) tous – b) la plupart – ou les savants – c) tous les savants, ou d) la plupart ou e) les plus célèbres et distingués. Selon R. Bolton, l'ordre d'énumération n'est pas accidentel, et va « des types dotés (au moins en première analyse) de l'autorité maximale aux types dotés (toujours en première analyse) de l'autorité minimale. »<sup>55</sup> J. Brunschwig reconnaît que cette liste n'est pas le fruit du hasard, mais considère que ce n'est pas une raison pour penser que les *ἔνδοξα* d'un niveau supérieur d'autorité sont en conflit avec les *ἔνδοξα* d'un niveau inférieur d'autorité.

J. Brunschwig distingue alors deux interprétations de la hiérarchie entre *ἔνδοξα*. Interprétation 1° : il y a un conflit possible entre *ἔνδοξα* en tant qu'un *ἔνδοξον* appartient à l'un des groupes d'*ἔνδοξα* distingués et un autre à un autre des groupes : par exemple la majorité des hommes croient que P, et les experts croient que non-P. Mais selon J. Brunschwig, Aristote écarte cette interprétation lorsqu'il précise que les opinions des experts ne peuvent être considérées comme *ἔνδοξα* que si elles ne sont pas des paradoxes (cf. 104a11-12). Interprétation 2° : selon J. Brunschwig,

---

<sup>55</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de R. Bolton », art.cit., p.248.

L'endoxalité d'une question experte  $p$  dépend donc, non seulement de ce que pensent les experts, mais aussi de ce que pense simultanément la majorité sur la même question : si la majorité pense que  $p$ ,  $p$  est certes un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , mais pour une raison qui n'est plus la caution des experts, et qui est précisément la caution de la majorité ; si la majorité pense que non- $p$ , c'est non- $p$  qui est un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , et  $p$  n'en est pas un, malgré la caution des experts ; si la majorité n'incline ni du côté  $p$  ni du côté non- $p$ ,  $p$  est alors un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , pour la raison précise que les experts lui donnent une caution<sup>56</sup>.

Autrement dit, le critère ultime de l' $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  est sa reconnaissance par la majorité selon J. Brunschwig, alors que selon R. Bolton, l'opinion des experts reste un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , même si elle est en conflit avec l'opinion de la majorité.

R. Bolton considère que les différents types d' $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  peuvent coexister : est  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  ce qui correspond dans la définition au groupe a) et au groupe b), c) etc. Cependant, lorsque Aristote ajoute «  $\mu\grave{\eta}$  παράδοξος » en 104a10-11, cela constitue pour J. Brunschwig une adjonction, modifiant « le sens de la définition ; mais alors les deux textes deviennent virtuellement contradictoires, une opinion paradoxale d'expert devant compter, selon 104a10-11, comme *n'étant pas un*  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , et selon 100b21-23, comme étant un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ . »<sup>57</sup>. Or, cette difficulté disparaît avec l'interprétation 2° : la définition initiale d' $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  est disjonctive et « doit s'interpréter, par anticipation, à la lumière de l'adjonction  $\mu\grave{\eta}$  παράδοξος, c'est-à-dire si on la comprend ainsi : est  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  ce qui correspond à la description a), ou bien, s'il n'existe sur le sujet considéré aucune opinion répondant à la description a), ce qui répond à la description b), etc. » Dans ce cas,

l'adjonction de  $\mu\grave{\eta}$  παράδοξος de 104a10-11 ne modifie pas le contenu de la définition initiale ; une opinion d'expert ne comptera comme un  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  que s'il n'existe pas, sur le sujet considéré, d'opinion déterminée admise par tous les hommes, ou par presque tous. L' $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  en question ne sera donc en conflit, par définition (en vertu de la définition ainsi comprise), avec aucun autre  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ <sup>58</sup>.

J. Brunschwig rejette de plus l'interprétation de R. Bolton selon lequel les opinions des experts peuvent être introduites dans la discussion dialectique, comme le montre le passage des *Topiques* sur les  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ . Car, si une opinion paradoxale peut acquérir une valeur dialectique, c'est en tant qu'elle contribue à la formation d'un problème dialectique, et non pas d'une prémisses. Et si conflit il y a entre une  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  et des opinions, ce n'est pas un conflit entre  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ . Un autre argument de R. Bolton que J. Brunschwig discute porte sur les degrés d'endoxalité, à partir d'une comparaison entre *Topiques* et *Réf. Soph.* Mais J. Brunschwig écarte cet argument, pour ensuite démontrer que l'objet des *Topiques* et celui

<sup>56</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de R. Bolton », art.cit., p.248.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.249.

<sup>58</sup> *Idem.*

des *Réfutations Sophistiques* n'est pas différent, contrairement à ce que laisse entendre R. Bolton<sup>59</sup>.

- L'interprétation de J. Barnes

Une autre interprétation du caractère contradictoire ou non des ἔνδοξα est celle de Jonathan Barnes<sup>60</sup>. Le point de départ de son interprétation d'ἔνδοξα est constitué par des remarques concernant la traduction. Quel est le sens de l'adjectif ἔνδοξος ? À partir de la traduction latine de Boèce, deux réponses traditionnelles sont possibles : Boèce traduit en effet ἔνδοξος par « probabilis » que l'on traduit ensuite par « probable » ou « plausible ». Or, remarque J. Barnes, Aristote possède deux autres adjectifs pour signifier probable ou plausible, à savoir εἰκός et πιστός. Il note alors que les interprètes modernes préfèrent traduire « ἔνδοξα » par « opinion reçue » ou « opinion acceptée ». Selon lui, c'est bien essentiellement que les ἔνδοξα sont des opinions reçues, et elles ne sont probables que par accident.

L'avantage de cette traduction moderne, selon J. Barnes, réside dans la mise en valeur d'une connexion sémantique entre ἔνδοξος et δόξα, mais cette traduction a aussi des désavantages : d'une part, il s'agit d'une traduction de l'expression « τὰ ἔνδοξα », et non pas de l'adjectif « ἔνδοξος » et, d'autre part, cette traduction ignore le contexte linguistique dans lequel l'expression « τὰ ἔνδοξα » apparaît. « Perhaps τὰ ἔνδοξα are received opinions ; but if they are, that does not tell us what the phrase « τὰ ἔνδοξα » means<sup>61</sup>. » Or, il convient de noter que ἔνδοξος n'est pas un adjectif inventé par Aristote, mais est un adjectif grec ordinaire, qui apparaît une fois chez Platon et se rencontre couramment chez Xénophon et les orateurs. Démosthène en fait par exemple un usage « typique » (VIII.66 = X.68) : le mot a habituellement un sujet personnel, il est appliqué aux hommes, souvent en conjonction avec πλούσιος, γνωρίμος ou quelque chose de semblable ; et le mot est fréquemment appliqué aux cités. Une fois, Eschine l'utilise avec un sujet impersonnel (τὰ ἔνδοξα καὶ λαμπρὰ τῶν πραγμάτων - III, 231). Dans toutes ces occurrences, le sens de ἔνδοξος n'est pas problématique : ἔνδοξος signifie « réputé », « de bonne réputation », et est intimement lié avec l'usage de δόξα qui signifie réputation. Aristote ne dit nulle part qu'il utilise cet adjectif dans un sens spécial. Donc, τὰ ἔνδοξα signifie les choses réputées, et collecter τὰ ἔνδοξα, c'est collecter les vues réputées. Aristote est peut-être le premier à appliquer cet adjectif à des points de vue, mais l'adjectif conserve le sens de « réputé ».

<sup>59</sup> J. Brunschwig, « Remarques sur la communication de R. Bolton », art.cit., p.250-252.

<sup>60</sup> Cf. Jonathan Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », in *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, pp.490-511.

<sup>61</sup> J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », art.cit., p.498.

« If « τὰ ἔνδοξα » means « the reputable things », what are τὰ ἔνδοξα ? what, in other words, are the criteria for good reputation ? « τὰ ἔνδοξα » are δοκοῦντα or φαινόμενα, beliefs or opinions ; but φαινόμενα or δοκοῦντα to whom ? whose beliefs and opinions are reputable ? »<sup>62</sup> Aristote répond en *Topiques* I, 1, 100b21-23 : cette définition n'explique pas ce que signifie ἔνδοξα, mais définit ἔνδοξα en fonction de son champ. Qu'est-ce qui compte comme δοκοῦντα ? Selon J. Barnes, il y a les croyances explicites et qui sont au sens propre des choses dites, λεγόμενα. Ce sont donc des croyances explicites, mais aussi toute une gamme de croyances implicites, que l'on peut diviser en trois catégories. Catégorie 1 : « les propositions qui sont apparemment entraînées par ou proches corollaires de nos croyances explicites »<sup>63</sup>. Aristote évoque par exemple la contradictoire de la contraire de l'idée admise<sup>64</sup>. Catégorie 2 : « des croyances peuvent nous être attribuées sur la base de nos actions : ce que nous faisons montre que nous tenons le plaisir pour bon, ou la santé plus importante que la vertu (..) » Catégorie 3 : « des croyances latentes dans le langage »<sup>65</sup>.

J. Barnes examine ensuite la question du conflit des ἔνδοξα : « if most men are at odds, or with the most reputable of the wise ; or if the wise are at odds among themselves ; or if there is dispute among the most reputable of the wise – in all those cases, opposite opinions will be equally ἔνδοξα »<sup>66</sup>. Selon J. Barnes, p est un ἔνδοξον dès lors qu'il est reconnu par l'un des groupes (ou la majorité ou les experts), et c'est pourquoi il peut y avoir conflit, soit au sein d'un même groupe, soit entre deux groupes. Cependant, dans la note 29, J. Barnes précise : Aristote ne reconnaît jamais explicitement dans les *Topiques* la possibilité d'un conflit parmi les opinions. Mais il convient de remarquer que les ἔνδοξα ne sont pas seulement constitués par les croyances de la majorité, il y a aussi celles d'une minorité, celle des experts ou de l'élite. « A proposition fails to be ἔνδοξον only if either no one at all believes it (in the extended sense of « believe »), or it is believed by a group of people who include no σοφοί and do not constitute a large majority of men. » Autrement dit, il suffit à une croyance, une opinion d'être reconnue par au moins l'un des groupes pour devenir ἔνδοξον. J. Barnes semble donc considérer qu'il y a possibilité de conflit entre ἔνδοξα aussi bien au sein de chaque type d'ἔνδοξα qu'entre types différents d'ἔνδοξα.

L'examen des interprétations respectives de R. Bolton, J. Brunschwig et J. Barnes indique que le cœur du problème de la possibilité du caractère contradictoire des ἔνδοξα réside dans l'interprétation de la définition que Aristote donne d'ἔνδοξα. Il nous faut donc

<sup>62</sup> J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », art.cit., p.500. Je traduis.

<sup>63</sup> J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », art.cit., p.501.

<sup>64</sup> Cf. *Topiques*, I,4, 104a20-23.

<sup>65</sup> J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », art.cit., p.501.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.503.

revenir sur cette définition, sans oublier la distinction capitale entre prémisses dialectiques et problème dialectique.

- La détermination des *ἔνδοξα* : d'où vient la réputation ?

Si la première occurrence d'*ἔνδοξον* se trouve dès l'ouverture du traité – le traité a pour objectif de nous « rendre capables de raisonner déductivement à partir d'idées admises ... »<sup>67</sup> - *ἔνδοξα* est déterminé quelques lignes plus bas. La détermination d'*ἔνδοξα* apparaît au moment où Aristote définit la déduction, et distingue la déduction démonstrative de la déduction dialectique. La distinction entre ces deux types de déduction réside dans la matière des prémisses. Si les prémisses démonstratives sont affirmatives, vraies et premières, et emportent la conviction par elles-mêmes, les prémisses dialectiques sont des « idées admises ». Que signifie *ἔνδοξα*, « idées admises » ? *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις*<sup>68</sup>. « les idées réputées sont des croyances reçues par tous, ou par la majorité ou par les experts, et pour ces derniers par tous, ou par la majorité, ou par les plus connus et les plus réputés<sup>69</sup>. » Comment analyser cette définition ? Il y a plusieurs types d'*ἔνδοξα* : sont *ἔνδοξα* les idées reconnues par tous (ou presque tous) ou par les experts (par tous ou presque tous ou les plus réputés).

On peut ainsi interpréter cette définition comme une grande division : soit la réputation vient de la reconnaissance du grand nombre, soit elle vient des experts, et au sein de chacun de ces deux grands types, il y a des subdivisions : si ce n'est pas de tous, c'est de presque tous. Et de même pour les experts : si ce n'est pas de tous, ce sera de presque tous, et - subdivision impossible pour le plus grand nombre - par quelques uns, les plus réputés. Aristote indiquerait par là les deux sources principales de la reconnaissance d'opinions. Une idée est admise dès lors qu'elle est reconnue. Sa reconnaissance est le fait soit de la majorité, soit de quelques uns. Autrement dit, l'origine de la réputation d'une opinion est soit le grand nombre, soit la réputation de quelques uns. Cette définition ne mentionne donc pas de conflit – potentiel ou réel – entre *ἔνδοξα*, mais indique le processus par lequel une idée devient réputée : la reconnaissance par l'un des groupes.

On retrouve cette définition à plusieurs reprises (101a10-13 ; 104a 8-11 ; 105a35-b1). À chaque fois, cette définition sert à caractériser la prémisses dialectiques, et non pas le problème dialectique. Or, lorsque Aristote parle de conflit, il évoque un conflit entre opinions, et toujours à propos du problème dialectique et non pas de la prémisses. La question à

---

<sup>67</sup> *Topiques*, I, 1, 100a19-20.

<sup>68</sup> *Topiques*, I, 1, 100b23.

<sup>69</sup> Trad. J. Brunschwig légèrement modifiée.

propos des  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  est de savoir si chaque groupe d' $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  est exclusif des autres ou au contraire conjoint. À propos d'une même chose, peut-on trouver l'opinion O dans la majorité et l'opinion non-O chez quelques experts ? Du fait que O soit reconnue par la majorité, elle deviendrait  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , et du fait que non-O soit reconnu par les experts, elle deviendrait elle aussi  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ .

La nuance entre  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  et  $\delta\acute{o}\xi\omicron\nu$  serait la suivante : si  $\delta\acute{o}\xi\omicron\nu$  peut être entendu comme opinion ou croyance,  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  insiste sur la réputation, la reconnaissance d'une opinion. Une opinion extravagante ne peut être tenue pour  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$ , sauf si elle est énoncée par quelque autorité. Et l'autorité d'un expert provient de sa reconnaissance par la majorité<sup>70</sup>. Il y a donc deux degrés de reconnaissance : l'opinion d'un expert sera réputée si cet expert est réputé. Ce qui signifie qu'une autorité est telle qu'elle peut soutenir un  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  (1<sup>er</sup> degré) en vertu de sa reconnaissance par le plus grand nombre (2<sup>nd</sup> degré).

Il convient par ailleurs de noter que la déduction dialectique a pour but la déduction d'une contradiction, mais cela ne signifie pas que les prémisses utilisées sont contradictoires : la conclusion de la déduction est contradictoire avec la proposition choisie au départ par le répondant. Mais le fait que l'on puisse réfuter une proposition à partir de prémisses endoxales n'implique-t-il par le caractère contradictoire des  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  ? Non, car encore une fois, la proposition choisie par le répondant est l'une des deux branches d'un problème. Or le problème, lui, n'est pas formulé à partir d' $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ , mais d'opinions. L'importance du caractère endoxal des prémisses est liée à l'acceptation des prémisses par le répondant : il est difficile de rejeter des prémisses reconnues par tous ou par quelques experts réputés. Il est absurde de prendre comme prémisse « une opinion universellement rejetée » (104a6), ou de choisir un problème « parfaitement clair pour tout le monde » (104a5-6). Du point de vue de l'utilité du traité des *Topiques*, Aristote précise que pour les « contacts avec autrui »<sup>71</sup>, il est décisif de partir d'opinions communes, « propres » - οἰκείως - et non pas étrangères<sup>72</sup> - aux personnes interrogées lorsque celles-ci appartiennent à la majorité. Le caractère endoxal des prémisses facilite la réfutation (ou l'établissement), et la renforce d'une certaine manière. Comme si la réfutation était d'autant plus éclatante que les prémisses utilisées sont réputées. L'habileté du questionneur ne se mesure donc pas à une capacité à savoir repérer des contradictions au sein d'un des types d' $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  ou entre des types d' $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ , mais à déduire une contradiction à partir d'idées réputées, c'est-à-dire

<sup>70</sup> Le terme  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\omicron\nu$  apparaît à la fin de la définition des idées admises, τὰ  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ , pour qualifier les plus connus et les plus sages des hommes : les hommes les plus réputés le sont par la majorité (cf. *Top.*, I, 1, 100b23).

<sup>71</sup> *Topiques*, I, 2, 101a32.

<sup>72</sup> ...δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων : « non point à partir de présuppositions qui leur seraient étrangères, mais à partir de celles qui leur sont propres », *Top.* I, 2, 101a31-32., traduction J. Brunschwig).

trouver les prémisses endoxales adaptées à sa déduction de la contradictoire de la proposition choisie par le répondant.

La prémisse ne peut pas être paradoxale, car le paradoxe par définition heurte les opinions réputées, les idées admises. Le paradoxe est contraire aux idées admises, et par là, il ne peut servir de prémisse. Quant au problème dialectique, il peut certes être l'expression d'un conflit entre l'opinion de la majorité et l'opinion des experts, ou d'un conflit au sein d'un des types d'ἔνδοξα. Mais la déduction dialectique portera sur l'une des deux branches du problème. Autrement dit, le problème dialectique et la prémisse dialectique n'ont pas la même fonction dans l'économie de la joute dialectique. Quant à la thèse, elle est un paradoxe, si l'on peut dire, reconnu : le paradoxe énoncé par quelque autorité ou célébrité atténue le paradoxe, et le transforme en idée reçue parce que réputée. Mais il ne faut pas oublier que la thèse est une espèce du problème : il y a conflit à propos de la thèse<sup>73</sup>.

Ainsi, le déroulement de la déduction dialectique (l'enchaînement des prémisses) ne repose pas sur le caractère contradictoire des ἔνδοξα. Cependant, le bon dialecticien doit être capable à la fois de réfuter O et non-O. Serait-ce l'argument ultime pour affirmer le caractère intrinsèquement contradictoire des prémisses endoxales ? Le questionneur, pour réfuter O, devra puiser dans un certain type de réservoir de prémisses endoxales. Mais pour réfuter non-O (= établir O), est-ce qu'il devra puiser dans le même réservoir de prémisses endoxales ou dans un autre type de réservoir de prémisses endoxales ? Le caractère contradictoire des prémisses endoxales serait avéré si à partir des mêmes prémisses endoxales, le questionneur parvenait aussi bien à déduire O que non-O. Or ceci, Aristote ne l'énonce jamais. Autrement dit, si la contradiction entre opinions, δόξα, est présupposée par le problème dialectique dans sa forme, la contradiction supposée des ἔνδοξα n'a aucun rôle dans la déduction des prémisses. Les prémisses endoxales ne sont pas en elles-mêmes contradictoires<sup>74</sup>, bien que les ἔνδοξα, les opinions réputées, puissent être contradictoires.

- Contradiction et prédication

Le problème dialectique implique qu'à propos d'une même chose, on puisse dire des choses différentes, opposées. Ainsi du monde, on peut dire qu'il est éternel ou qu'il n'est pas éternel. Autrement dit, la structure de la proposition dialectique est le λέγειν τι κατὰ

---

<sup>73</sup> Par exemple : « Est-il possible de contredire ou non ? ».

<sup>74</sup> Aristote ne dit pas que les prémisses endoxales sont contradictoires dans les *Topiques*. Mais, lorsqu'il détermine la prémisse dialectique dans les *Sec. An.* comme « n'importe quelle partie d'une contradiction », on peut en déduire qu'une contradiction constituée par deux propositions endoxales est possible. La prémisse dialectique prend n'importe quelle partie d'une contradiction parce qu'elle est indifférente au vrai. Par différence, la prémisse scientifique prend nécessairement la partie de la contradiction qui est vraie. Cf. *Sec. An.* I, 2, 72a8-11 et *infra*, ch.6 où j'analyse ce passage des *Sec. An.*

τινός, dire quelque chose de quelque chose. C'est bien parce qu'il est possible, à propos du monde par exemple, de dire deux choses opposées que la joute dialectique est possible. Et la défaite du répondant correspond à sa mise en contradiction, c'est-à-dire au fait qu'il ne peut refuser en conclusion la contradictoire de la thèse qu'il a choisie au départ. Dès lors qu'il a accepté les prémisses endoxales, il est contraint d'admettre, en tant que conclusion de la déduction, la contradictoire de la thèse qu'il a choisie au départ. Cependant, dans les passages jusqu'ici examinés, la contradiction n'est présente que de manière implicite. Alors que la contradiction est un présupposé fondamental de la joute dialectique, elle n'apparaît pas explicitement dans ce livre I qui pose un certain nombre de définitions générales et premières relatives à la joute dialectique. En revanche, dans les livres suivants, certaines occurrences d'ἀντίφασις apparaissent, notamment lorsque Aristote expose de façon développée les différentes prémisses possibles. Autrement dit, lorsqu'il détaille l'activité du questionneur, Aristote emploie ἀντίφασις.

## 4.2. Contradiction et dialectique : la contradiction explicite

### 4.2.1. La collecte des prémisses : la contradiction comme outil logique

#### 4.2.1.a- La formulation contradictoire de la contraire de l'idée admise

- Une idée admise à partir du contraire ?

Les prémisses dialectiques se caractérisent par leur aspect endoxal. Si la prémisse est choisie parmi l'opinion de ceux qui sont éclairés, elle ne doit pas être contraire (ἐναντίον) aux opinions du plus grand nombre. Mais on peut construire une prémisse à partir des propositions contraires aux idées admises : εἰσὶ δὲ προτάσεις διαλεκτικαὶ καὶ τὰ τοῖς ἐνδόξοις ὅμοια, καὶ τὰναντία τοῖς δοκοῦσιν ἐνδόξοις εἶναι, κατ' ἀντίφασιν προτεινόμενα,<sup>75</sup>... « Sont aussi prémisses dialectiques les énoncés qui sont semblables aux idées admises, ceux qui sont contraires à des idées admises, formulés selon la contradictoire...<sup>76</sup> »<sup>77</sup>. Que signifie cette expression apparemment technique énoncés « contraires aux idées admises, formulés selon la contradictoire », τὰναντία τοῖς δοκοῦσιν

<sup>75</sup> *Topiques*, I, 10, 104a13-14.

<sup>76</sup> Traduction de J. Brunschwig légèrement modifiée, en particulier κατ'ἀντίφασιν προτεινόμενα. L'expression « mis sous forme négative » ne rend pas exactement compte de l'expression grecque, d'autant plus que par sa structure, elle semble traduire une expression semblable à ἐρώτησις ἐνδόξος, « mise sous forme interrogative d'une idée admise ». Or les deux expressions ne sont pas construites de la même façon.

<sup>77</sup> J. Tricot traduit ce même passage : « Sont aussi des opinions dialectiques ce qui est semblable aux opinions probables, ainsi que les propositions qui contredisent les contraires des opinions tenues pour probables (...). »

ἐνδόξοις εἶναι, κατ' ἀντίφασιν προτεινόμενα ? Quelques lignes plus loin, Aristote explique ce qu'il entend par « contraires » et « formulés selon la contradictoire » :

ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τοῖς ἐνδόξοις ἐναντία, κατ' ἀντίφασιν προτεινόμενα, ἔνδοξα φανέται· εἰ γὰρ ἔνδοξον ὅτι δεῖ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν, καὶ ὅτι οὐ δεῖ κακῶς ποιεῖν ἔνδοξον. ἔστι δ' ἐναντίον μὲν ὅτι δεῖ κακῶς ποιεῖν τοὺς φίλους, κατ' ἀντίφασιν δὲ ὅτι οὐ δεῖ κακῶς ποιεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ δεῖ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς ἐχθροὺς οὐ δεῖ. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο κατ' ἀντίφασιν τῶν ἐναντίων· τὸ γὰρ ἐναντίον ἐστὶν ὅτι δεῖ τοὺς ἐχθροὺς εὖ ποιεῖν. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἔνδοξον δὲ ἐν παραβολῇ φανέται καὶ τὸ ἐναντίον περὶ τοῦ ἐναντίου· οἷον εἰ τοὺς φίλους δεῖ εὖ ποιεῖν, καὶ τοὺς ἐχθροὺς δεῖ κακῶς. φανείη δ' ἂν καὶ ἐναντίον τὸ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν τῷ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς· πότερον δὲ καὶ κατ' ἀλήθειαν οὕτως ἔχει ἢ οὐ, ἐν τοῖς ὑπὲρ τῶν ἐναντίων λεγομένοις ῥηθήσεται<sup>78</sup>.

De même les énoncés contraires aux idées admises, formulés selon la contradictoire, apparaissent comme une idée admise. En effet, si c'est une idée admise qu'il faut bien traiter ses amis, c'en est une aussi qu'il ne faut pas mal les traiter. Le contraire est ici qu'il faut mal traiter ses amis, et <la formulation> selon la contradictoire qu'il ne faut pas mal les traiter. De manière semblable aussi, s'il faut bien traiter ses amis, il ne faut pas bien traiter ses ennemis. Or cela aussi c'est la formulation contradictoire des contraires. En effet, le contraire est qu'il faut bien traiter ses ennemis. Et de même aussi dans les autres cas. Apparaît aussi comme idée admise par comparaison le contraire au sujet du contraire. Par exemple s'il faut bien traiter ses amis, il faut aussi mal traiter ses ennemis. Bien traiter ses amis apparaît contraire à mal traiter ses ennemis. Est-ce qu'il en va vraiment ainsi ou non, nous le dirons quand nous traiterons expressément des contraires<sup>79</sup>.

C'est par des exemples qu'Aristote explique ce qu'il entend par la formulation selon la contradictoire des contraires des idées admises. Soit l'idée admise « il faut bien traiter ses amis ». Sa contraire est : « il faut mal traiter ses amis ». La contradictoire de cette contraire est : « Il ne faut pas mal traiter ses amis. » Autrement dit, la proposition contraire de l'idée admise n'est pas obtenue par la négation, mais par l'adverbe contraire à « bien », εὖ, à savoir « mal », κακῶς.

- Contraires et contradictoires

Εὖ ποιεῖν est contraire à κακῶς ποιεῖν. Ce sont des contraires au sens des *Catégories* 10, et non pas au sens de *De l'Interprétation*, c'est-à-dire que ce sont d'abord des termes en eux-mêmes contraires, (des prédicats), et non pas des propositions qui sont contraires. En revanche, la contradictoire est obtenue par la négation placée en tête de la phrase contraire à l'idée admise : οὐ δεῖ κακῶς ποιεῖν τοὺς φίλους. La négation porte sur le verbe δεῖ. Donc on a :

<sup>78</sup> *Topiques* I, 4, 104a20-33.

<sup>79</sup> Trad. J. Brunschwig, légèrement modifiée.

*Il faut bien traiter ses amis* - d'abord l'idée admise

*Il faut mal traiter ses amis* - le contraire de l'idée admise

*Il ne faut pas mal traiter ses amis* - la contradictoire du contraire de l'idée admise.

Ou encore :

*Il faut bien traiter ses amis* - l'idée admise

*Il faut bien traiter ses ennemis* - le contraire de l'idée admise

*Il ne faut pas bien traiter ses ennemis* - la contradictoire du contraire de l'idée admise.

Le deuxième exemple confirme que le contraire est le terme contraire : soit l'opposition contraire amis / ennemis (ou bon / mal). Puis la formulation contradictoire de l'opinion contraire à l'opinion admise selon laquelle « il faut bien traiter ses ennemis », à savoir « il ne faut pas bien traiter ses ennemis ».

Un autre cas que le contraire de l'idée admise est évoqué par Aristote, à savoir « le contraire au sujet du contraire ». C'est par exemple « Il faut bien traiter ses amis » opposé à « il faut mal traiter ses ennemis ». Il s'agit des propositions qui disent le contraire à propos du sujet contraire, par exemple *mal* (au lieu de *bien*) au sujet des *ennemis* (et non pas des *amis*). Mais ces propositions paraissent seulement contraires. Lorsqu'il traitera des contraires comme lieu, Aristote reviendra sur cet exemple pour montrer que ce ne sont pas là des propositions contraires<sup>80</sup>.

#### 4.2.1.b- ἀντίφασις : la proposition qui place (ou supprime) la négation

- ἀντίφασις et négation

Ce passage contient la première occurrence explicite d'ἀντίφασις. Ce terme, « contradiction », a le sens de la proposition opposée à une proposition donnée. Plus exactement, les exemples montrent que la contradictoire est la proposition qui place ou supprime la négation qui porte apparemment sur l'ensemble de la proposition. Si une proposition énonce S est P, la contradictoire énoncera S n'est pas P, ou non (S est P). Ici, si on reprend les exemples, « il ne faut pas mal traiter ses amis » est la contradictoire de « il faut mal traiter ses amis ». À quoi sert la contradiction ici ? Elle désigne un type de proposition qui permet de trouver une proposition apparaissant comme une idée admise à partir d'une autre idée admise. La proposition contraire, en revanche, n'est pas contraire par l'expression d'une négation, mais en tant qu'elle contient un terme contraire au terme de l'idée admise première. La notion de contradiction apparaît ainsi dans un passage introductif à propos des prémisses dialectiques. Cette notion n'est pas définie, mais illustrée par des exemples. La contradiction permet l'élaboration de prémisses dialectiques. La contradiction, qui permet le passage par la formulation de la contradictoire d'une proposition donnée, doit

---

<sup>80</sup> Cf. *Top.* II, 7, 112b27-113a19.

être connue par le questionneur. Le questionneur est censé savoir ce que signifie contradictoire pour élaborer ses prémisses.

- ἀντίφασις et joute dialectique

Le passage par la contradictoire est une opération logique, et peut constituer une des étapes de l'élaboration des prémisses dialectiques. Mais la contradiction comme outil logique n'est pas seulement utile à la collecte des prémisses. En effet, la contradiction est au cœur de la joute dialectique : si le questionneur peut utiliser la contradictoire de la proposition contraire d'une idée admise comme prémisses dialectiques, il doit faire admettre au répondant la contradictoire de l'idée admise choisie au départ. Si le répondant a choisi comme idée admise *il faut bien traiter ses amis*, le questionneur devra lui faire admettre qu'*il ne faut pas bien traiter ses amis* s'il veut la victoire. Le questionneur doit savoir ce qu'est une proposition contradictoire pour pouvoir élaborer sa déduction, et ce, à plusieurs titres.

#### 4.2.2. Deuxième instrument dialectique : examen des différents sens d'un terme

##### 4.2.2.a- Les opposés contradictoires : un des quatre sens de « opposé »

Parmi les quatre instruments dialectiques permettant de ne pas être à court d'arguments<sup>81</sup>, la dissociation des divers sens des termes permet d'enrichir les prémisses du questionneur. Or, à partir de 106a10, Aristote utilise les divers sens de « opposé »<sup>82</sup> tels qu'ils sont dégagés dans *Catégories* 10 pour déterminer si un terme se dit en plusieurs sens. Ici, la contradiction est présentée comme faisant partie d'une classification quadripartite<sup>83</sup> du terme « opposé ». Pour savoir si un terme se prend en plusieurs sens, on peut examiner son opposé contraire, son opposé contradictoire, ou son opposé comme privation et possession<sup>84</sup>. Si l'opposé contraire a plusieurs sens, alors le terme premier aussi : « *aigu a pour contraire grave dans les sons et obtus dans les corps* »<sup>85</sup>. De même, la polysémie du contradictoire implique la polysémie de son opposé :

Πάλιν ἐπὶ τοῦ κατ' ἀντίφασιν ἀντικειμένου σκοπεῖν εἰ πλεοναχῶς λέγεται· εἰ γὰρ τοῦτο πλεοναχῶς λέγεται, καὶ τὸ τούτῳ ἀντικείμενον πλεοναχῶς ῥηθήσεται. οἷον τὸ μὴ βλέπειν

<sup>81</sup> Cf. *Topiques*, I, 14, 105a21-33 : « poser des prémisses », τὸ προτάσεις λαβεῖν ; « savoir dissocier les divers sens d'un terme », ποσαχῶς [ἕκαστον] λέγεται δύνασθαι διελεῖν ; « découvrir les différences » τὰς διαφορὰς εὔρειν ; « la perception des similitudes » ἡ τοῦ ὁμοίου σκέψις. Les trois derniers permettent d'obtenir des prémisses.

<sup>82</sup> Si la classification est la même que dans *Catégories*, 10, le terme grec est différent : non plus ἀντικεῖσθαι, mais ἀντίθεσις. C'est pourquoi j'adopte la traduction usuelle par « opposé » ou « opposition ».

<sup>83</sup> Être opposé se dit en quatre sens : être opposé, comme les contraires, comme les relatifs, la privation-possession, et la contradiction, i.e. l'affirmation et la négation. Cf. *Catégories*, 10, 11b17-23.

<sup>84</sup> Il manque l'opposition des relatifs.

<sup>85</sup> *Topiques*, I, 15, 106a10-13, trad. J. Brunschwig.

πλεοναχῶς λέγεται, ἐν μὲν τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, ἐν δὲ τὸ μὴ ἐνεργεῖν τῇ ὄψει· εἰ δὲ τοῦτο πλεοναχῶς, ἀναγκαῖον καὶ τὸ βλέπειν πλεοναχῶς λέγεσθαι<sup>86</sup>.

Et encore, examiner le terme opposé contradictoirement, pour voir s'il se prend en plusieurs sens ; car s'il se prend en plusieurs sens, son opposé se prendra aussi en plusieurs sens. Par exemple, ne pas voir se prend en plusieurs sens, dont l'un est ne pas posséder la vue, l'autre ne pas faire acte effectif de vision ; et si ce terme se prend en plusieurs sens, il suit nécessairement que voir aussi se prend en plusieurs sens (...)<sup>87</sup>.

L'opposition contradictoire permet d'examiner si un terme se prend en plusieurs sens, et par là, d'enrichir les prémisses, c'est-à-dire la déduction dans son déroulement. Là encore, la contradiction entendue comme opposition entre une affirmation et une négation (voir / ne pas voir<sup>88</sup>), est mentionnée sans être expliquée. Aristote fait appel à une division des sens du terme opposé apparemment bien connue, puisqu'il ne l'explique pas. Cette classification de la polysémie d'« opposé » revient à plusieurs reprises dans le texte des *Topiques*.

- Deux distinctions entre contraires et contradictoires : *Catégories* et *Topiques* d'une part, et d'autre part *De l'Interprétation*.

Cette classification de l'opposition contient la différence entre contraire et contradictoire, mais cette différence porte sur le fait que les contraires sont des termes alors que les contradictoires sont des propositions. Autrement dit, dans les *Catégories* et dans les *Topiques*, la différence entre contraires et contradictoires n'est pas fonction de la quantité de la proposition. Les *Topiques* ne présentent pas ce que la tradition logique ultérieure appellera « carré des opposés », tel qu'on le trouve au chapitre 7 de *De l'Interprétation*, et qui divise l'opposition de l'affirmation et de la négation selon la quantité des propositions. Cependant, des remarques d'Aristote dans les *Topiques* attestent d'une ébauche de quantification des propositions.

#### 4.2.3. La quantification des propositions

- Problèmes universels et problèmes particuliers

En ouverture du livre II, consacré à l'accident, Aristote apporte une précision quant aux problèmes dialectiques :

---

<sup>86</sup> *Topiques*, I, 15, 106b13-18.

<sup>87</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>88</sup> L'exemple d'opposition de contradiction ici – voir / ne pas voir – est semblable dans l'expression à celui que l'on trouve dans *Cat.* 10, *est assis / n' est pas assis* (11b23), au sens où on a un verbe opposé à ce même verbe et sa négation, mais il s'agit ici de la forme infinitive du verbe, et non pas d'une forme conjuguée.

Ἔστι δὲ τῶν προβλημάτων τὰ μὲν καθόλου τὰ δ' ἐπὶ μέρους. καθόλου μὲν οὖν οἷον ὅτι πᾶσα ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ὅτι οὐδεμία ἡδονὴ ἀγαθόν· ἐπὶ μέρους δὲ οἷον ὅτι ἔστι τις ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ὅτι ἔστι τις ἡδονὴ οὐκ ἀγαθόν. ἔστι δὲ πρὸς ἀμφοτέρα τὰ γένη τῶν προβλημάτων κοινὰ τὰ καθόλου κατασκευαστικὰ καὶ ἀνασκευαστικὰ· δείξαντες γὰρ ὅτι παντὶ ὑπάρχει, καὶ ὅτι τινὶ ὑπάρχει δεδειχότες ἐσόμεθα· ὁμοίως δὲ κἂν ὅτι οὐδενὶ ὑπάρχει δείξωμεν, καὶ ὅτι οὐ παντὶ ὑπάρχει δεδειχότες ἐσόμεθα<sup>89</sup>.

Les problèmes se divisent en problèmes universels et problèmes particuliers. Exemples de problème universel : tout plaisir est un bien, aucun plaisir n'est un bien. Exemples de problème particulier : quelque plaisir est un bien, quelque plaisir n'est pas un bien. Mais les procédés qui permettent d'établir ou de réfuter universellement sont applicables indifféremment aux deux types de problèmes, puisque, si nous montrons que le prédicat appartient à tous, nous aurons montré du même coup qu'il appartient à l'un quelconque ; de la même manière, si nous montrons qu'il n'appartient à aucun, nous aurons montré du même coup qu'il n'appartient pas à tous<sup>90</sup>.

Dans ce passage, Aristote distingue les problèmes universels, καθόλου et les problèmes particuliers, ἐπὶ μέρους. À partir des exemples donnés par Aristote, on constate qu'un problème universel peut se formuler de façon affirmative - « est-ce que A ou non ? » (où A est une affirmative universelle ; par exemple « est-ce que tout plaisir est un bien ou non ? ») - et de façon négative - « est-ce que E ou non ? » (où E est une universelle négative ; par exemple « est-ce qu'aucun plaisir n'est un bien ou non ? »). Le problème particulier se formule aussi de façon affirmative - « est-ce que I ou non ? » (où I est une particulière affirmative ; par exemple « est-ce que quelque plaisir est un bien ou non ? ») - et de façon négative - « est-ce que O ou non ? » (où O est une particulière négative ; par exemple « est-ce que quelque plaisir n'est pas un bien ou non ? »). Cette distinction entre proposition universelle et proposition particulière est une distinction quantitative. Elle implique, d'une part, que la proposition a une structure prédicative - S est P - et, d'autre part, que l'on quantifie la forme de cette proposition, c'est-à-dire l'extension du domaine d'objet de la proposition : *tout* plaisir, (*aucun* plaisir), ou *quelque* plaisir. La quantification des propositions est explicitement établie par Aristote dans *De l'Interprétation* 7 et mentionnée dans les *Premiers Analytiques*. Mais ces deux textes présentent un troisième type de proposition, absent du texte des *Topiques*, la proposition dont la quantité est absente, c'est-à-dire la proposition indéterminée<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> *Topiques*, II, 1, 108b34-109a6.

<sup>90</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>91</sup> Cf. *Int.*, 7, 17b7-10 : la proposition indéterminée n'est pas nommée en tant que telle, mais décrite et illustrée comme celle qui ne présente pas de quantificateur. Dans les *Premiers Analytiques* en revanche, Aristote l'appelle ἀόριστον, (I, 13, 32b17).

L'intérêt de la distinction entre problèmes universels et problèmes particuliers est de montrer que la réfutation de propositions universelles est utile parce qu'elle réfute en même temps les propositions particulières. C'est ce que la tradition logique appelle loi ou règle de subalternation. Mais cette distinction entre universelle et particulière implique aussi qu'il est possible de réfuter une universelle par la particulière opposée.

#### 4.2.4. Qu'est-ce qu'un lieu ? Le lieu des contradictoires et le lieu des contraires

##### 4.2.4.a- Le lieu : « une machine à faire des prémisses » (J. Brunschwig)

L'essentiel du texte des *Topiques* s'adresse au questionneur. La tâche principale du questionneur est d'élaborer une argumentation dont la conclusion est la contradictoire de la proposition choisie au départ par le répondant. Autrement dit, le questionneur connaît d'avance la conclusion qu'il doit faire admettre au répondant, il lui faut dès lors trouver les prémisses appropriées pour déduire cette conclusion. C'est précisément à l'élaboration de prémisses que sert le lieu, τόπος. Le lieu est, selon la définition qu'en donne J. Brunschwig<sup>92</sup>, « une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée »<sup>93</sup>. Plus précisément, à partir d'une proposition donnée (la conclusion voulue par le questionneur), P, il s'agit de trouver une relation d'implication avec une autre proposition, Q. Si la deuxième proposition est antécédente de la première, si Q implique P, alors Q sert à établir P, par *modus ponens*. Si Q, alors P ; or Q, donc P. Si la deuxième proposition est conséquente de la première, si P implique Q, alors P sert à réfuter Q, par *modus tollens*. Si P, alors Q ; or non-Q, donc non-P. Si les deux propositions s'impliquent mutuellement, alors la proposition seconde sert aussi bien à établir qu'à réfuter la première<sup>94</sup>. Ainsi le lieu sert à construire les prémisses de la déduction. Plus précisément encore, selon Paul Slomkowski<sup>95</sup>, le lieu sert à construire la prémisse hypothétique du syllogisme dialectique qui est un syllogisme hypothétique<sup>96</sup>. La nature et la fonction du lieu peuvent être expliquées à partir d'un exemple. Ainsi, le lieu fondé sur les opposés peut permettre de comprendre ce qu'est le lieu.

<sup>92</sup> Aristote lui-même ne définit nulle part le « lieu ».

<sup>93</sup> J. Brunschwig, Introduction aux *Topiques*, *op.cit.*, p.XXXIX.

<sup>94</sup> Cf. l'explication que donne J. Brunschwig dans son Introduction aux *Topiques*, *op.cit.*, p.XLI.

<sup>95</sup> Cf. Paul Slomkowski, *Aristotle's Topics*, Brill, Leiden, 1997, p.3.

<sup>96</sup> Ceci implique que le syllogisme des *Topiques* n'est pas l'ancêtre du syllogisme catégorique des *Analytiques*.

#### 4.2.4.b- Le lieu des contradictoires : implication et contraposition

Les termes opposés contradictoires peuvent servir à établir ou réfuter une proposition, ἐπὶ μὲν τῶν ἀντιφάσεων ἀνάπαλιν ἐκ τῆς ἀκολουθήσεως<sup>97</sup>, « en les attachant l'un à l'autre en ordre croisé »<sup>98</sup>. Cette expression est éclairée par les exemples :

οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ζῶον, τὸ μὴ ζῶον οὐκ ἄνθρωπος· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐνταῦθα γὰρ ἀνάπαλιν ἢ ἀκολουθήσις· τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ τὸ ζῶον ἔπεται, τῷ δὲ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ μὴ ζῶον οὐ, ἀλλ' ἀνάπαλιν τῷ μὴ ζῶῳ τὸ οὐκ ἄνθρωπος. ἐπὶ πάντων οὖν τὸ τοιοῦτον ἀξιωτέον· οἷον εἰ τὸ καλὸν ἡδύ, καὶ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ, οὐδ' ἐκεῖνο· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν, τὸ καλὸν ἡδύ<sup>99</sup>.

Si par exemple l'homme est animal, ce qui n'est pas animal n'est pas homme ; et de même dans les autres cas. Dans le domaine qui nous occupe, en effet, la consécution se fait en ordre croisé : *homme* implique *animal*, mais ce n'est pas *non-homme* qui implique *non-animal*, mais c'est à l'inverse *non-animal* qui implique *non-homme*. On doit donc poser qu'il en va de même dans tous les cas : par exemple, si ce qui est beau est plaisant, ce qui n'est pas plaisant n'est pas beau ; et si cette dernière assertion est fautive, la première l'est également. En vertu de la même formule, si ce qui n'est pas plaisant n'est pas beau, ce qui beau est plaisant<sup>100</sup>.

On voit ici que le lieu des contradictoires désigne le fait de transformer les termes d'une proposition, et ce de façon double : d'une part en apposant à chacun des termes une négation, et, d'autre part, en inversant la position des termes, *i.e.* la place du sujet et du prédicat. Si l'homme est animal, le non-animal n'est pas homme, ou est non-homme. C'est par induction que l'on comprend ce qu'Aristote veut dire. Mais le premier exemple et le deuxième ne montrent pas la même chose. Dans le deuxième exemple en effet, il est question de fausseté et de vérité. Selon J. Brunschwig<sup>101</sup>, Aristote applique à l'une des implications la loi de contraposition :

1°. Implications :

i. εἰ τὸ καλὸν ἡδύ, καὶ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν : si S est P, non-P est non-S.

ii. εἰ τὸ μὴ ἡδὺ οὐ καλόν, τὸ καλὸν ἡδύ : Si non-S est non-P, P est S.

2°. Contraposition de i : Si non-P est non-S est faux, S est P est faux.

La contraposition de l'implication permet de réfuter la proposition « le beau est plaisant ».

<sup>97</sup> *Topiques*, II, 8, 113b15-16.

<sup>98</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>99</sup> *Topiques*, II, 8, 113b17-24.

<sup>100</sup> Trad. J. Brunschwig

<sup>101</sup> Cf. note 4, p.149-150, in *Topiques*, *op.cit.*

- Le syllogisme dialectique est un syllogisme hypothétique

Le lieu des contradictoires permet de comprendre le fonctionnement du lieu dans le syllogisme dialectique. Paul Slomkowski formalise ainsi le lieu des contradictoires qui sert aussi bien à établir qu'à réfuter une proposition :

Destruction :

Si A est B, alors non-B est non-A.

.

.

non (non-B est non-A)

Donc non(A est B)

Construction :

Si non-B est non-A, alors A est B.

.

.

non-B est non-A.

Donc A est B.

On voit que la prémisse initiale est hypothétique et que l'ensemble du syllogisme est donc hypothétique. Il utilise le lieu des contradictoires comme prémisse initiale. Aristote précise plus loin<sup>102</sup>, à propos des lieux de l'accident<sup>103</sup> en particulier, que le lieu des opposés, et notamment le lieu des contradictoires, fait partie des lieux « les plus pratiques » et « les plus facilement applicables » tant aux problèmes universels qu'aux problèmes particuliers.

- Contradiction et négation, contradiction et prédication

Il importe ici de noter que le lieu des contradictoires signifie utiliser la négation des termes de la proposition – animal /non-animal, homme /non-homme, plaisant /non-plaisant, agréable /non-agréable – pour construire des prémisses adéquates pour déduire la conclusion voulue. Il convient également de noter que le lieu des contradictoires est explicitement étudié au sein des opposés qui sont au nombre de quatre<sup>104</sup>, c'est-à-dire au sein de la classification apparemment traditionnelle des opposés. Et de façon encore plus

---

<sup>102</sup> *Topiques*, III, 4, 119a36-38.

<sup>103</sup> L'accident est des quatre prédicables, les trois autres étant le genre, le propre et la définition.

<sup>104</sup> Cf. *Topiques* II, 8, 113b15 : *Ἐπεὶ δ' αἱ ἀντιθέσεις τέτταρες* : « Puisqu'il y a quatre types d'oppositions... » (trad. J. Brunschwig). Je conserve ici la traduction de *ἀντιθέσεις* par « opposés », et non pas celle évoquée à propos de *Cat.10* par « correspondants » car le terme grec est *ἀντίθεσις*, et non pas *ἀντικείμενον*. Ce terme grec, *ἀντίθεσις*, signifie dans son sens premier l'opposition, alors que *ἀντικείμενον* signifie dans son sens premier « correspondant ».

générale, il faut noter que la contradiction, les opposés contradictoires apparaissent dans un des deux livres consacrés à la topique de l'accident. Les livres consacrés à l'accident traite en effet de la prédication accidentelle, c'est-à-dire du lien entre prédicat et sujet, mais « sans qualifier le mode de cette liaison »<sup>105</sup>, contrairement aux livres consacrés au genre, au propre et à la définition. Genre, propre et définition ne sont pas « une prédication pure et simple »<sup>106</sup> comme l'est l'accident, mais « les divers types de prédication qualifiée » Autrement dit, le lieu des contradictoires est utile lorsqu'il est question de prédication plutôt que de définition<sup>107</sup>.

#### 4.2.4.c- Le lieu des contraires

- les prédicats contraires

Le chapitre précédent celui sur les opposés est consacré aux lieux utilisant les contraires. Il s'agit ici des contraires au sens de prédicats contraires, et non pas comme opposition d'une affirmation et d'une négation. Aristote répond à la question laissée en suspens depuis le livre I, à savoir est-ce que « faire du bien à ses amis » et « faire du mal à ses ennemis » sont des contraires ? Ce n'est pas là un cas de contrariété. En effet, les contraires se combinent de six manières<sup>108</sup> :

- 1) les deux termes des deux couples se combinent chacun à chacun : faire du bien à ses amis / faire du mal à ses ennemis, ou faire du mal à ses amis / faire du bien à ses ennemis.
- 2) les deux termes du premier avec un seul terme du second : faire du bien à ses amis / faire du mal à ses amis, ou faire du bien à ses ennemis / faire du mal à ses ennemis.
- 3) un seul terme du premier avec les deux termes du second : faire du bien à ses amis / faire du bien à ses ennemis ou faire du mal à ses amis / faire du mal à ses ennemis.

Or 1) n'est pas un cas de contrariété car « faire du bien à ses amis » n'est pas contraire à « faire du mal à ses ennemis », les deux relèvent de la même disposition de caractère, et sont recommandés. De même « faire du mal à ses amis » n'est pas contraire à « faire du bien à ses ennemis » : les deux sont à éviter, et relèvent du même caractère. En revanche, 2) et 3) (c'est-à-dire quatre combinaisons) forment bien une contrariété. D'où cette

---

<sup>105</sup> Cf. J. Brunschwig, Intro. aux *Topiques*, pp.LV

<sup>106</sup> *ibid.*

<sup>107</sup> Cf. ce que dit J. Brunschwig à propos des *Topiques*, œuvre en « équilibre instable », partagée entre la logique de la définition et la logique de la prédication, in Introduction, *Topiques, op.cit.*, pp.LIV-LV.

<sup>108</sup> *Topiques*, II, 7, 112b30-113a5.

conséquence : Δῆλον οὐκ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῷ αὐτῷ πλείονα ἐναντία συμβαίνει γίνεσθαι· τῷ γὰρ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς εὖ ποιεῖν ἐναντίον καὶ τὸ τοὺς φίλους κακῶς,<sup>109</sup> « Une conséquence qui suit clairement ce que nous venons de dire, c'est qu'une même chose a plusieurs contraires : *faire du bien à ses amis* a pour contraire aussi bien *faire du bien à ses ennemis* que *faire du mal à ses amis* (...) »<sup>110</sup>.

#### 4.2.4.d- Une formulation du principe de non-contradiction ?

Les contraires permettent également de réfuter l'adversaire en jouant sur l'impossibilité de l'appartenance simultanée de prédicats contraires :

Ἔτι εἰ ἔστι τι ἐναντίον τῷ συμβεβηκότι, σκοπεῖν εἰ ὑπάρχει ὅπερ τὸ συμβεβηκὸς εἴρηται ὑπάρχειν· εἰ γὰρ τοῦτο ὑπάρχει, ἐκεῖνο οὐκ ἂν ὑπάρχοι· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν<sup>111</sup>.

En outre, si l'accident proposé possède un contraire, voir s'il ne se trouve pas que ce contraire appartient justement au sujet même qui, aux dires de l'adversaire, devait posséder son contraire : car s'il lui appartient, l'autre ne saurait lui appartenir, puisqu'il est impossible pour un même sujet de posséder simultanément deux attributs contraires<sup>112</sup>.

ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν : on a là, à propos du lieu des contraires, une formule qui ne peut pas ne pas rappeler les formulations du principe de contradiction au chapitre 3 du livre Gamma de la *Métaphysique*. En Gamma 3, il est impossible pour un être de posséder et de ne pas posséder en même temps et sous le même rapport le même attribut<sup>113</sup>, mais il est aussi impossible que les contraires appartiennent en même temps au même sujet<sup>114</sup>. L'âme ne peut à la fois être mobile et immobile. Ainsi, dans la joute dialectique, si un sujet donné possède un accident contraire à l'accident supposé, par l'adversaire, appartenir au sujet, alors il y a réfutation.

L'impossibilité ici concerne l'appartenance simultanée de contraires, et non pas, pour un attribut, le fait d'appartenir et de ne pas appartenir à un même sujet. L'impossibilité ne porte pas sur la position simultanée de l'affirmation et de la négation à propos d'un même sujet, mais la position simultanée de prédicats contraires à un même sujet. En revanche, l'exemple du lieu des opposés contradictoires montre que la contradiction est pensée

<sup>109</sup> *Topiques*, II, 7, 113a14-16.

<sup>110</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>111</sup> *Topiques*, II, 7, 113a20-23.

<sup>112</sup> Trad. J. Brunschwig.

<sup>113</sup> Cf. *Métaphysique*, Γ3, 1005b19-20.

<sup>114</sup> Γ3, 1005b26-27. Je reviendrai ultérieurement sur la variation des formulations du principe de non-contradiction (cf. *infra* chapitres 8 et 10 de ce travail).

comme opposition d'une affirmation et d'une négation, ou du moins comme position d'une négation soit d'un terme, soit d'une proposition.

#### 4.2.5. La contradiction dans le livre VIII des Topiques

##### 4.2.5.a- La pétition des contraires

Les autres occurrences de ἀντίφασις appartiennent au livre VIII des *Topiques*, livre qui concerne les règles de la pratique dialectique. La deuxième occurrence est la plus intéressante<sup>115</sup> parce qu'une fois encore, elle met en rapport contraires et contradictoires. Il s'agit de l'énumération des pétitions de contraires. De même que les pétitions de principes sont au nombre de cinq, de même il y a cinq pétitions de contraires :

πρῶτον μὲν γὰρ εἶ τις τὰ ἀντικείμενα αἰτήσαιτο, φάσιν καὶ ἀπόφασιν, δεύτερον δὲ τὰναντία κατὰ τὴν ἀντίθεσιν, οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταῦτόν. τρίτον εἶ τις τὸ καθόλου ἀξιώσας ἐπὶ μέρους αἰτοῖτο τὴν ἀντίφασιν, οἷον εἶ, λαβὼν τῶν ἐναντίων μίαν ἐπιστήμην, ὑγιεινοῦ καὶ νοσώδους ἕτέραν ἀξιώσειν, ἢ, τοῦτο αἰτησάμενος, ἐπὶ τοῦ καθόλου τὴν ἀντίφασιν πειρῶτο λαμβάνειν. πάλιν ἐάν τις αἰτήσῃ τὸ ἐναντίον τῷ ἕξ ἀνάγκης συμβαίνοντι διὰ τῶν κειμένων, κἂν εἶ τις αὐτὰ μὲν μὴ λάβοι τὰ ἀντικείμενα, τοιαῦτα δ' αἰτήσαιτο δύο ἕξ ὧν ἔσται ἡ ἀντικειμένη ἀντίφασις<sup>116</sup>.

Premièrement, c'est si l'on pose l'affirmation et la négation opposées. Deuxièmement si on pose les termes contraires dans une opposition, par exemple que la même chose est bonne et mauvaise ; troisièmement, après avoir posé une proposition universelle, on demande sa contradictoire c'est-à-dire la particulière<sup>117</sup>, par exemple si on pose que la science des contraires est une, on demande qu'elle soit différente pour la maladie et la santé, ou bien posant cette proposition, on tenterait de poser sa contradictoire universelle. Enfin, si on postule le contraire de la conclusion découlant nécessairement des prémisses posées, et cela, même si, sans prendre les opposés eux-mêmes, on postulait deux prémisses telles que la proposition opposée à la première conclusion en procèdera<sup>118</sup>.

Dans ce passage, les contraires semblent être aussi bien des prédicats contraires que l'opposition de l'affirmation et de la négation : la première pétition des contraires est en effet déterminée comme « opposition d'une affirmation et d'une négation », la deuxième contient des termes contraires. Mais le plus étonnant ici est le fait que la contradiction soit

<sup>115</sup> La première occurrence apparaît dans une série de définitions nominales à propos de raisonnements, au chapitre 11 du livre VIII, en 162a15-18 : « Le *philosophème* est un raisonnement démonstratif ; l'*épichérème*, un raisonnement dialectique ; le *sophisme*, un raisonnement éristique. Un *aporème*, un raisonnement dialectique de contradiction. » (trad. J. Tricot).

<sup>116</sup> *Topiques* VIII, 13, 163a15-20.

<sup>117</sup> ἐπὶ μέρους αἰτοῖτο τὴν ἀντίφασιν, 163a18.

<sup>118</sup> Trad. J. Tricot modifiée.

implicitement définie comme opposition d'une universelle et d'une particulière ou d'une particulière et d'une universelle<sup>119</sup>.

#### *4.2.5.b- Opposition AO et EI*

L'opposition d'une affirmation universelle (ou particulière) à une négation particulière (ou universelle) est la définition de l'opposition de contradiction telle qu'on la trouve au chapitre 7 de *De l'Interprétation*<sup>120</sup>. Or cette définition ne se rencontre pas, implicitement ou explicitement, dans les *Topiques*, excepté dans ce passage. Cette allusion à la contradiction comme opposition AO ou EI est sans doute la marque d'une rédaction plus tardive du livre VIII des *Topiques*, par rapport aux autres livres, y compris le premier. C'est sans doute aussi pour cette raison que les contraires sont ici à la fois les prédicats contraires et l'opposition de l'affirmation et de la négation. L'opposition de l'affirmation et de la négation est en effet la définition de l'opposition de contrariété si les deux propositions opposées sont universelles. Cette distinction entre propositions contradictoires – opposition AO, EI – et propositions contraires – opposition AE – est précisément celle que l'on trouve dans *De l'Interprétation* 7.

### **Conclusion du chapitre 4**

L'intérêt des *Topiques* quant à la contradiction est donc triple. D'abord, en tant que méthode de joute dialectique, ce traité montre implicitement que la contradiction est un présupposé fondamental de la situation dialectique. Pour que deux adversaires puissent s'opposer autour d'un problème, il faut que la contradiction soit possible. Puisque la déduction dialectique consiste en la mise en contradiction de l'adversaire, elle repose sur la possibilité de la contradiction. Du côté du questionneur, la déduction dialectique consiste en effet à réfuter la proposition choisie par son adversaire. Si la proposition du répondant est négative, la conclusion du questionneur sera affirmative (le questionneur établit alors la thèse opposée) et, inversement, si la proposition du répondant est affirmative, la conclusion du questionneur sera négative (le questionneur réfute la thèse du répondant). Dans les deux cas, il s'agit de déduire la contradictoire de la proposition choisie initialement par le répondant. Autrement dit, réfuter et établir dialectiquement implique que le principe de non contradiction est sous-entendu : il est impossible que deux propositions opposées

---

<sup>119</sup> Cf. 163a17-18 : *τρίτον εἶ τις τὸ καθόλου ἀξιώσας ἐπὶ μέρους αἰτοῖτο τὴν ἀντίφασιν, οἷον εἰ, λαβὼν τῶν ἐναντίων μίαν ἐπιστήμην, ὑγιεινοῦ καὶ νοσώδους ἐτέραν ἀξιώσειεν, ἢ, τοῦτο αἰτησάμενος, ἐπὶ τοῦ καθόλου τὴν ἀντίφασιν πειρῶτο λαμβάνειν.*

<sup>120</sup> *Int.*, 7, 17b16-22.

contradictoirement soient vraies en même temps. Mais est-ce que si le répondant est contredit, cela signifie pour autant que la proposition qu'il a choisie au départ est fausse ? Le principe du tiers exclu serait aussi sous-entendu par la déduction dialectique si Aristote précisait : si une proposition est fausse, sa contradictoire est vraie. Mais Aristote ne présente pas la joute dialectique en ces termes. Il précise en revanche dans le livre VIII que le bon dialecticien (*i.e.* le questionneur) doit pouvoir aussi bien ruiner P (établir non-P) que non-P (établir P). Il n'analyse pas la déduction en termes de vérité ou de fausseté, mais seulement de déduction de la contradictoire. Ainsi la pratique de la joute dialectique présuppose la validité du principe de non-contradiction. Mais la contradiction est aussi sous-entendue d'une autre manière par la joute dialectique.

La contradiction apparaît dans les *Topiques* comme l'opposition d'une affirmation et d'une négation. Le problème dialectique est ainsi la mise sous forme interrogative d'une contradiction (par exemple « le plaisir est-il un bien ou non ? »). Ce qui signifie qu'il faut pouvoir parler d'une même chose et en dire des choses différentes pour pouvoir s'affronter dialectiquement. Autrement dit, la contradiction implique la possibilité de la prédication, le fait de dire quelque chose de quelque chose, mais aussi la possibilité de la négation. Parfois, il est question de la contradiction ἀντίφασις non pas comme d'une proposition mais de l'opposition d'un terme et de sa négation - par exemple ἡδύ / μὴ ἡδύ (II,8, 113b17-24). En revanche, les contraires sont toujours des prédicats contraires, type *ami/ennemi*<sup>121</sup>. Autrement dit, le signe distinctif de l'opposition de contradiction, par rapport à l'opposition des contraires, est la négation qui porte soit sur la proposition, soit sur un terme.

Deuxièmement, les *Topiques* contiennent une ébauche de quantification de la proposition logique. Si le texte des *Topiques* n'est pas un traité logique, il présente cependant des bribes de la théorie logique que l'on trouve dans *De l'Interprétation* et les *Analytiques*. Ces bribes apparaissent au sein de la méthode que Aristote entend théoriser pour la joute dialectique. Ce traité ne peut être purement logique, puisqu'il s'agit de formaliser les règles d'une pratique qui s'effectue à deux. Autrement dit, la spécificité des *Topiques*, une méthode de joute dialectique, consiste en la mise en évidence d'une logique particulière, une logique non-monologique dont le point de départ est le conflit dialogique. La contradiction y apparaît explicitement comme un outil logique bien connu, appartenant à une classification connue elle aussi, c'est-à-dire comme un des quatre sens d'opposé.

Ceci nous conduit au troisième intérêt des *Topiques* : présenter une distinction entre contraires et contradictoires qui est celle des *Catégories* 10, excepté au livre VIII qui présente à la fois cette distinction et la distinction selon la quantification des propositions,

---

<sup>121</sup> Excepté au livre VIII, qui présente d'autres différences par rapport aux livres II à VII des *Top.* – ce qui incite à penser que sa rédaction est plus tardive.

distinction établie au chapitre 7 de *De l'Interprétation*. Dans les *Topiques*, Aristote ne définit jamais la contradiction, ἀντίφασις. Il utilise cependant le terme ἀντίφασις au sens où les *Catégories* définissent la contradiction. Alors que les *Catégories* définissent la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation sans jamais dire explicitement ἀντίφασις, les *Topiques* disent ἀντίφασις, comme un des quatre sens de « être opposé », mais sans jamais la définir. Les *Topiques* utilisent enfin ἀντίφασις dans un autre sens dans le livre VIII : la contradictoire est la proposition opposée universelle (affirmative ou négative) à la particulière (négative ou affirmative). Autrement dit, on peut déceler différentes étapes de rédaction dans les *Topiques*, qui semblent dès lors se situer à mi-chemin de la conception des contradictoires comme un des quatre sens de opposé, i.e. l'opposition de l'affirmation et de la négation, et la conception des contradictoires comme opposition AO et EI. Cet entre-deux explique sans doute aussi pourquoi la distinction entre contraires et contradictoires n'est pas encore fermement établie, et notamment le fait qu'ἐναντίον désigne parfois le fait de contredire ou de se contredire<sup>122</sup>.

Le chapitre 10 des *Catégories* et les *Topiques* présentent un point commun quant à la conception de la contradiction : la contradiction entendue comme opposition d'une affirmation et d'une négation appartient à une classification quadripartite de « être opposé ». Or, cette classification et son analyse dans *Catégories* 10 n'est pas sans poser problème : pourquoi les relatifs font-ils partie de cette classification des « opposés » ? En quoi connaissance et connaissable, ou double et moitié s'opposent-ils ? En se fondant sur le terme grec utilisé dans *Catégories* 10, à savoir ἀντικείμενοι, mais aussi sur le fait que les relatifs sont les seuls membres de cette classification à ne pas s'exprimer à l'aide de la négation, il peut sembler plus correct de traduire ἀντικείμενοι par « être correspondant »<sup>123</sup>. Cependant, dans les *Topiques*, Aristote fait appel à cette classification, mais en utilisant cette fois-ci le terme ἀντίθεσις. Ce terme signifie plus proprement l'opposition. Peut-être que dans les *Topiques*, cette classification a acquis un sens plus technique.

Cette évolution sémantique n'est peut-être pas sans rapport avec le fait que cette classification semble bien connue dans les *Topiques*. Dans *Catégories* 10, la classification est analysée, mais Aristote ne dit pas λέγω, et dans les *Topiques*, il l'utilise sans l'expliquer. Est-ce une classification inventée par Aristote ou en usage à l'Académie ?

---

<sup>122</sup> Cet usage d'ἐναντίον provient sans doute de Platon. Cf. l'Introduction de ce travail sur la différence de vocabulaire entre Platon et Aristote pour signifier la contradiction.

<sup>123</sup> Les passages de la *Métaphysique* qui mentionnent cette classification utilisent ἀντικείμενοι.

Il convient de noter que l'on ne trouve pas cette classification chez Platon<sup>124</sup>, même si celui-ci analyse les relatifs et les contraires. Platon en effet ne les met pas en rapport. Dès lors, le fait que Aristote la mentionne sans l'expliquer dans les *Topiques* et que dans les *Catégories*, il analyse cette classification sans poser explicitement<sup>125</sup> qu'il s'agit d'une invention de sa part, peuvent conduire à penser que cette classification était sans doute utilisée dans l'Académie. Mais, on peut aussi considérer que Aristote analyse ainsi la langue, le sens de l'expression « être opposé », de même lorsqu'il énonce que « l'étant se dit en plusieurs sens ». Aristote est le premier à relever la polysémie de « être opposé » ou de « étant » comme un fait sémantique, et ce, sans le présenter comme une invention de sa part. Par différence, dans *De l'Interprétation*, Aristote dira λέγω à propos de la définition de la contradiction comme paire de propositions opposées<sup>126</sup>.

Quelle que soit l'origine de cette classification des « opposés », son intérêt quant à la contradiction réside dans le rapport entre contradictoires et contraires. D'une part, contradictoire et contraire se distingue en ce que l'opposition de contradiction s'exprime seulement par propositions (l'opposition d'une affirmation et d'une négation), alors que l'opposition de contrariété s'exprime d'abord par des prédicats (bien / mal). D'autre part, la distinction entre contraire et contradictoire réside dans le rapport au vrai. Dès les *Catégories* 10, Aristote indique que le propre de la contradiction est l'impossibilité que les propositions contradictoires soient vraies en même temps. Cette impossibilité ne s'applique pas aux contraires qui, lorsqu'ils sont énoncés sous forme propositionnelle, peuvent être faux en même temps. Cependant, alors que l'on rencontre dans ces deux textes ce que l'on peut considérer comme le principe du tiers-exclu, à savoir la nécessité que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fautive, les *Topiques* sont le seul texte à énoncer une autre loi, à savoir l'impossibilité pour les contraires d'appartenir simultanément à la même chose.

---

<sup>124</sup> Cf. É. de Strycker, « Concepts-clés et terminologie dans les livres ii à vii des *Topiques*. Héritage de l'Académie et apport personnel d'Aristote », in Owen G.E.L. (ed.), *Aristotle on Dialectic, Proceeding of the Third Symposium Aristotelicum (1963)*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp.141-163.

<sup>125</sup> Cf. *Cat.* 10, 11b17 : λέγεται.

<sup>126</sup> Cf. *De l'Interprétation*, 6, 17a33.

## **Chapitre 5 : contradiction et logique. De l'Interprétation**

### **5.1. De l'Interprétation : la deuxième analyse de la contradiction.**

#### *Introduction*

Le traité *De l'Interprétation* présente une définition explicite<sup>1</sup> de la contradiction, ἀντίφασις, à partir de la détermination de la proposition, ἀπόφανσις, ou assertion. Cette définition se présente comme le résultat d'une analyse de la contradiction différente de celle des *Catégories*. C'est pourquoi je la considère comme une deuxième analyse de la contradiction dans le corpus aristotélicien. L'intérêt de cette deuxième analyse réside dans la théorisation de la contradiction comme paire de propositions contradictoires, c'est-à-dire dans la détermination logique de la contradiction. Par rapport aux textes considérés précédemment, *i.e.* *Catégories* 10 et *Topiques*, *De l'Interprétation* se distingue par son analyse de la différence entre opposition contradictoire et opposition contraire. La différence entre contrariété et contradiction est cette fois-ci fonction de la quantité des propositions opposés.

#### **5.1.1. Le statut et l'objet de De l'Interprétation**

##### **5.1.1.a- Sens et vérité**

S'il est difficile de déterminer exactement l'objet et le statut du traité *De l'Interprétation*<sup>2</sup>, on peut cependant distinguer différentes étapes qui sont annoncées dans la phrase d'ouverture du traité. Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος<sup>3</sup>. « Il faut d'abord poser ce qu'est le

---

<sup>1</sup> Cf. *Int.*, 6, 17a34-35.

<sup>2</sup> L'interprétation traditionnelle consiste à considérer que *De l'Interprétation* est un traité qui suit les *Catégories*, dans la mesure où Aristote y étudie les composants de la proposition et la proposition. Cette interprétation s'appuie sur l'ordre traditionnel de l'*Organon* : prédicats (*Cat.*), propositions (*Int.*), syllogismes (*An.*, *Top.*, *Réf Soph.*). Il est cependant aujourd'hui avéré que cet ordre n'est pas le fait d'Aristote, mais de ses éditeurs. Cf. J. Barnes, « Roman Aristotle », in J. Barnes and M. Griffin ed., *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp.1-69 ; M. Narcy, « La Métaphysique, tradition grecque », in R. Goulet (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, éditions du CNRS, 2003, pp.224-229. Selon C. W. A. Whitaker, (in *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1996), l'objet de *De l'Interprétation* est les propositions contradictoires et le traité doit être regroupé avec *Top.* et *Réf.Soph.*

<sup>3</sup> *Int.*, I, 16a1-2.

nom et ce qu'est le verbe, ensuite ce que sont l'affirmation et la négation, la proposition et l'énoncé. » Ainsi, le chapitre 1 traite de la notion générale de φωνή, son, et distingue sens et vérité.

La vérité et la fausseté sont dans la composition et la division, ce qui implique que le nom seul n'est ni vrai, ni faux, bien qu'il signifie quelque chose. καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τί, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον<sup>4</sup>. « En effet, *bouc-cerf* signifie bien quelque chose, mais il n'est pas encore vrai ou faux, si on ne lui ajoute pas *être* ou *ne pas être* soit absolument soit selon le temps. » Ce chapitre introductif pose, à propos du langage, la question de la signification en la distinguant de la question de la vérité et de la fausseté. Plus exactement, Aristote pose que si les noms seuls signifient, ils ne sont encore ni vrais ni faux. Pour pouvoir dire d'un λόγος qu'il est vrai, il faut ajouter quelque chose au nom. Les chapitres suivants posent un certain nombre de définitions à propos du λόγος et de ses éléments.

#### 5.1.1.b- Nom, verbe et λόγος

Le chapitre 2 définit le nom comme φωνή σημαντική, « son vocal ». Le nom est la plus petite unité sémantique, et sa signification est conventionnelle : Ὀνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνή σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον<sup>5</sup>. « Le nom est un son vocal selon la convention, sans référence au temps, et dont aucune partie n'est signifiante lorsqu'elle est prise séparément ». Autrement dit, les syllabes du nom ne signifient rien.

Au chapitre 3, le verbe est aussi défini implicitement comme φωνή σημαντική, mais son trait distinctif est qu'il possède en plus la signification du temps<sup>6</sup>, et qu'« il est le signe des choses dites d'une autre chose », ἔστι δὲ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείον<sup>7</sup>. Le verbe est : ἀεὶ τῶν ὑπαρχόντων σημείον ἐστίν, οἷον τῶν καθ' ὑποκείμενου<sup>8</sup> « toujours signe des choses qui appartiennent, c'est-à-dire des choses qui appartiennent à un sujet<sup>9</sup> ».

---

<sup>4</sup> *Int.*, 1, 16a16-18.

<sup>5</sup> *Int.*, 2, 16a19-21.

<sup>6</sup> *Cf. Int.*, 3,16b6 : Ῥῆμα δὲ ἐστὶ προσσημαίνον χρόνον : « Le verbe est ce qui signifie en plus le temps ».

<sup>7</sup> *Int.*, 3,16b7.

<sup>8</sup> *Int.*, 3,16b9-10.

<sup>9</sup> Une autre traduction pourrait être : « toujours signe des choses qui existent, ». Deux traductions d'ὑπάρχειν sont possibles : soit *appartenir*, c'est-à-dire pour un prédicat appartenir à un sujet, soit *être, exister*.

Au chapitre 4, le λόγος, l'énoncé (ou le discours) est aussi défini comme φωνή σημαντική, mais il représente un degré plus complexe de signification, puisqu'il est une composition, par exemple une composition de nom et de verbe. L'énoncé est n'importe quelle formule qui a une complexité sémantique. Λόγος δέ ἐστι φωνή σημαντική, ἥς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις<sup>10</sup>. « L'énoncé est un son vocal, dont chaque partie est signifiante séparément, comme énonciation, mais non pas comme affirmation. » Les parties du λόγος, notamment nom et verbe, sont signifiantes, mais chacune est seulement une φάσις, une énonciation, et non pas κατάφασις, une affirmation. L'affirmation est implicitement entendue comme ce qui dit quelque chose à propos d'un nom. λέγω δέ, οἶον ἄνθρωπος σημαίνει τι, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν<sup>11</sup>. « Je dis par exemple que *homme* signifie quelque chose, mais pas s'il est ou non. » Si tout λόγος est signifiant, tout λόγος n'est pas ἀποφαντικός, propositionnel<sup>12</sup>. Seul est propositionnel l'énoncé vrai ou faux. Alors que l'examen des autres types d'énoncés, (prières, ordres, commandements, etc.) est renvoyé à la *Rhétorique* et la *Poétique*<sup>13</sup>, la dernière phrase du chapitre 4 indique explicitement le passage à l'examen de l'énoncé propositionnel<sup>14</sup>.

## 5.1.2. La proposition simple

### 5.1.2.a- Λόγος ἀποφαντικός, énoncé propositionnel

- Priorité de l'affirmation sur la négation

L'ἀποφάνσις, la proposition, est l'objet explicite du chapitre 5. Elle est dite une, soit comme affirmation ou comme négation, soit par composition : Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικός κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις· οἱ δὲ ἄλλοι συνδέσμῳ εἷς<sup>15</sup>. « L'énoncé propositionnel est un d'abord comme affirmation, puis comme négation ; les autres <énoncés propositionnels > sont un par liaison. » Avant la distinction entre proposition simple et proposition composée, il convient de remarquer que la détermination de la proposition simple est double. Plus exactement, la proposition simple est d'abord, premièrement - πρῶτος - affirmation et, ensuite, secondairement - εἶτα - négation. Il y a une priorité de l'affirmation

<sup>10</sup> *Int.*, 4, 16b26-28 .

<sup>11</sup> *Int.*, 4, 16b28-29 .

<sup>12</sup> *Cf. Int.*, 4, 16b33-17a3 : ἐστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, (...)· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· « Tout énoncé est signifiant (...). Mais tout énoncé n'est pas propositionnel, seul est propositionnel l'énoncé dans lequel réside le dire vrai ou le dire faux. »

<sup>13</sup> *Cf. Int.*, 4, 17a3-6 : οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, -ρήτορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις : « les autres énoncés sont négligés – car la recherche à leur sujet ressortit davantage à la rhétorique et à la poétique ».

<sup>14</sup> *Cf. Int.*, 4, 17a6-7 : ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας, « mais l'examen de l'énoncé propositionnel est à mener pour l'instant. »

<sup>15</sup> *Int.*, 5, 17a8-9.

par rapport à la négation, au sens où l'affirmation est antérieure à la négation. Les deux sont unes, mais leur différence consiste dans l'ordre de priorité<sup>16</sup>. L'affirmation est antérieure à la négation car la négation consiste à ajouter quelque chose à l'affirmation, à savoir la particule de négation. Pour pouvoir nier, il faut déjà avoir l'affirmation à laquelle on intègre la particule de négation. L'affirmation préexiste donc à la négation<sup>17</sup>.

- Proposition simple et proposition composée

La proposition simple est une composition de nom et de verbe<sup>18</sup>, la proposition composée est la réunion de plusieurs propositions simples : τούτων δ' ἡ μὲν ἀπλή ἐστὶν ἀπόφανσις, οἷον τὸ κατὰ τινός ἢ τὸ ἀπὸ τινός, ἡ δ' ἐκ τούτων συγκειμένη, οἷον λόγος τις ἥδη σύνθετος<sup>19</sup>, « Parmi celles-ci <les propositions >, il y a la proposition simple, par exemple quelque chose affirmé de quelque chose ou quelque chose nié de quelque chose, et il y a la proposition composée à partir de celles-ci <les propositions simples>, par exemple un discours déjà composé. » Les deux types de propositions sont dites unes, mais la première est d'unité simple, la seconde d'unité composée. Par exemple « l'homme est pâle » est une proposition d'unité simple, et « L'homme est pâle, et il est assis, et il est malade. » est une proposition d'unité composée.

On pourrait dire que le chapitre 5 s'attache à distinguer λόγος ἀποφαντικός simple et λόγος ἀποφαντικός composé. Or, cette distinction entre proposition simple et proposition composée conduit à une définition alternative de la proposition. La proposition simple n'est plus dite composition de nom et de verbe<sup>20</sup>, mais τὸ κατὰ τινός ἢ τὸ ἀπὸ τινός, « quelque chose affirmé de quelque chose ou quelque chose nié de quelque chose »<sup>21</sup>. Autrement dit, on passe d'un point de vue syntaxique à un point de vue sémantique. D'un point de vue syntaxique, la proposition simple est une composition de nom et de verbe, affirmation ou

---

<sup>16</sup> Cf. Ammonius, *In Interpretatione...*, 67, 30-68,9 : il approuve l'interprétation d'Alexandre selon lequel on ne peut pas dire que affirmation et négation sont les espèces du genre assertion, puisqu'il y a un ordre de priorité entre affirmation et négation. On ne peut donc comprendre l'affirmation et la négation comme les espèces du genre assertion, contrairement à ce que laisse entendre notamment J. Tricot, qui, malgré son interprétation du rapport entre affirmation et négation comme un rapport d'antériorité, considère que affirmation et négation sont les espèces du genre « discours déclaratif » (cf. note 2, de sa traduction de *De l'Interprétation*, p.84 : « L'affirmation est la première espèce du discours déclaratif... »).

<sup>17</sup> Cf. Ammonius, *In Int.....*, 67, 22-30.

<sup>18</sup> Cf. *Int.*, 5, 17a9-10 : ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι ἢ πτώσεως· « toute proposition dépend nécessairement d'un verbe ou d'un cas d'un verbe » (trad. J.Tricot légèrement modifiée).

<sup>19</sup> Cf. *Int.*, 5, 17a20-22 .

<sup>20</sup> Comprendre la proposition comme composition de nom et verbe apparaît comme un héritage du *Sophiste* de Platon, alors que la définir comme assertion de quelque chose affirmé ou nié de quelque chose est proprement aristotélicien.

<sup>21</sup> *Int.*, 5, 21-22.

négation ; d'un point de vue sémantique, la proposition dit quelque chose affirmé de quelque chose ou quelque chose nié de quelque chose<sup>22</sup>. À partir de 17a23, Aristote définit l'ἀπόφανσις simple comme φωνή σημαντική, son vocal<sup>23</sup>.

### 5.1.2.b- La proposition simple est soit une affirmation, soit une négation

- De la proposition à la contradiction

La définition de la contradiction apparaît à un moment charnière du traité *De l'Interprétation*. En effet, après avoir défini le nom et le verbe comme unité signifiante, puis distingué l'énoncé propositionnel des autres types d'énoncés, Aristote a distingué proposition simple et proposition composée. À partir du chapitre 6<sup>24</sup>, il entreprend de définir la proposition en tant qu'unité signifiante. Or, cette définition de la proposition conduit à la définition de la contradiction. Quelles sont les étapes du raisonnement qui conduisent de la définition de la proposition à la définition de la contradiction ?

Il est d'abord remarquable que la proposition définie comme « son vocal » soit explicitée de façon double. Aristote écrit en effet :

Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπλή ἀπόφανσις φωνή σημαντικὴ περὶ τοῦ εἶ  
ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὡς οἱ χρόνοι διήρηνται· κατάφασις  
δέ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δέ ἐστὶν  
ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός<sup>25</sup>.

La proposition simple est un son vocal qui porte sur si cela appartient ou n'appartient pas, suivant les divisions du temps. Et l'affirmation est la proposition de quelque chose affirmé de quelque chose, la négation est la proposition de quelque chose nié de quelque chose.

La première phrase présente la proposition simple comme quelque chose de double, ou plus exactement comme branche d'une alternative. La proposition simple est « un son vocal ». Sur quoi porte la proposition simple ? Au sujet de quoi signifie-t-elle ? « si cela appartient ou non ». La proposition porte donc ou bien sur si cela appartient, ou bien sur si cela n'appartient pas, et ce, suivant les divisions du temps, c'est-à-dire au présent, mais aussi au passé et au futur. L'alternative « si cela appartient ou n'appartient pas » est alors suivie de la définition de l'affirmation et de la négation, l'affirmation étant une proposition qui pose quelque chose affirmé de quelque chose et la négation une proposition qui pose quelque chose nié de quelque chose. Doit-on considérer que la définition de l'affirmation et de la négation est une explicitation, un commentaire de l'alternative « si cela appartient ou

<sup>22</sup> Aristote passe de λόγος ἀποφαντικός déterminé comme κατάφασις et ἀπόφασις (17a8-9) à ἀπόφάνσις déterminé comme τὶ κατὰ τινός ἢ τὶ ἀπὸ τινός (17a20-21).

<sup>23</sup> La proposition simple, ἀπλή ἀπόφανσις, telle qu'elle est définie dans *De l'Interprétation* correspond à la définition de la proposition, ἀπόφανσις, dans *Seconds Analytiques*.

<sup>24</sup> Plus exactement en 17a23, c'est-à-dire la dernière phrase du chapitre 5.

<sup>25</sup> *Int.*, 5-6, 17a23-26.

non » ? Si on considère que ὑπάρχει τι désigne le fait pour un prédicat d'appartenir à un sujet, alors on peut considérer que la définition de l'affirmation comme quelque chose affirmé de quelque chose est un commentaire de « quelque chose appartient » - τινὸς κατὰ τινός commente ὑπάρχει τι - et que la définition de la négation comme quelque chose nié de quelque chose est un commentaire de « quelque chose n'appartient pas » - τινὸς ἀπὸ τινός commente μὴ ὑπάρχει.

L'affirmation est la proposition dans laquelle quelque chose est affirmé de (κατὰ) quelque chose, c'est-à-dire que l'affirmation pose que P appartient à S ; la négation est la proposition dans laquelle quelque chose est nié de (ἀπὸ) quelque chose, c'est-à-dire que la négation pose que P n'appartient pas à S. Il s'agirait alors d'établir dans cette phrase que la proposition est soit une affirmation soit une négation de la forme S est P. L'expression τι κατὰ τινός désignant ici spécifiquement l'affirmation, Aristote, pour exprimer la structure générale prédicative, utilise l'expression ὑπάρχει τι, quelque chose appartient, puis μὴ ὑπάρχειν τι, quelque chose n'appartient pas. Mais une autre traduction de ce passage est possible.

#### 5.1.2.c- Ὑπάρχειν : appartenir ou être ?

Le verbe ὑπάρχειν ne signifie pas seulement « appartenir »<sup>26</sup>. Il peut aussi signifier « être », « exister ». Si l'on considère que ὑπάρχει τι ne signifie pas « quelque chose appartient », mais « quelque chose existe », alors cette phrase exprime les deux positions possibles sur le réel : si cela est ou si cela n'est pas. Mais comment rapporter ce premier temps de la phrase à la suite sur l'affirmation et la négation ? Là, l'affirmation n'est plus pensée comme proposition qui pose l'union du prédicat au sujet mais comme affirmation de l'existence de quelque chose. J'affirme quelque chose de quelque chose, j'affirme de la chose C qu'elle est. Ou je nie de la chose C qu'elle est. Il n'est pas possible pour l'instant de trancher entre ces deux interprétations du texte<sup>27</sup>.

- Tout ce qu'on a affirmé, on pourra le nier, et réciproquement

---

<sup>26</sup> L'ambiguïté de ce verbe, et le problème de sa traduction n'est pas limitée à *De l'Interprétation*. Le livre Gamma de la *Métaphysique* pose aussi problème quant à la traduction et l'interprétation de ce verbe.

<sup>27</sup> J. L. Ackrill traduit ὑπάρχειν par *to hold* : « The simple statement is a significant spoken sound about whether something does or not does hold (in one of the divisions of the time). », in Ackrill J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, *op.cit.*, p.46. Cette traduction permet de garder l'ambiguïté de ὑπάρχειν puisque *to hold* peut signifier *appartenir*, mais aussi *être*, au sens de « c'est ainsi ».

Poursuivons la lecture du texte en posant que ὑπάρχειν signifie appartenir – nous reviendrons sur l'autre traduction ensuite.

ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἔκτος δὲ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως, ἅπαν ἂν ἐνδέχοιτο καὶ ὁ κατέφησέ τις ἀποφῆσαι καὶ ὁ ἀπέφησε καταφῆσαι<sup>28</sup>.

Et puisqu'il est possible de déclarer ce qui appartient<sup>29</sup> comme ce qui n'appartient pas, ce qui n'appartient pas comme ce qui appartient, ce qui appartient comme ce qui appartient, et ce qui n'appartient pas comme ce qui n'appartient pas, et ainsi à propos des temps en plus du présent, tout ce qu'on a affirmé, il sera possible de le nier et tout ce qu'on a nié, de l'affirmer.

Cette longue phrase présente une série de possibilités. Cette série de possibilités concerne le rapport entre ce qui est dit et ce qui est. Ainsi poser ce qui appartient comme ce qui n'appartient pas, c'est asserter « S n'est pas P » alors qu'en réalité S est P. C'est par exemple asserter « L'homme n'est pas pâle » alors qu'en réalité, l'homme est pâle. Poser ce qui n'appartient pas comme ce qui appartient, c'est dire « S est P » alors qu'en réalité S n'est pas P. Poser ce qui appartient comme ce qui appartient, c'est dire « S est P », c'est dire ce qui est, à savoir S est P. Et poser ce qui n'appartient pas comme ce qui n'appartient pas, c'est asserter « S n'est pas P », c'est là encore dire ce qui est, à savoir que S n'est pas P.

- Affirmation et négation, vérité et fausseté

Dire ce qui appartient comme ce qui n'appartient pas revient à poser une négation fausse, dire ce qui n'appartient pas comme ce qui appartient revient à poser une affirmation fausse, dire ce qui appartient comme ce qui appartient est une affirmation vraie, et dire ce qui n'appartient pas comme ce qui n'appartient pas est une négation vraie. Pourquoi cette série de possibilités ? Est-ce pour montrer que la vérité ne dépend pas de la structure affirmative et par là répondre au paradoxe<sup>30</sup> selon lequel il est impossible de dire faux ? À partir de cette série de possibilités, on voit en effet que dire ce qui n'est pas peut être vrai. Je peux dire par exemple la négation « la diagonale n'est pas commensurable », et dire par cette négation quelque chose de vrai. Le but de cet exposé de possibilités est cependant de montrer que l'affirmation et la négation constituent une paire, plus exactement une paire de propositions contradictoires.

<sup>28</sup> *Int.*, 6,17a26-31.

<sup>29</sup> Cf. J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, *op.cit.*, p.47: « Now it is possible to state of what does hold that it does not hold, of what does not hold that it does hold, of what does hold that it does hold, and of what does not hold that it does not hold. Similarly for times outside the present. So it must be possible to deny whatever anyone has affirmed, and to affirm whatever anyone has denied. »

<sup>30</sup> Le paradoxe selon lequel il est impossible de dire faux, s'appuie sur la prémisse : dire vrai, c'est dire ce qui est.

5.1.2.d- La contradiction est l'opposition entre une affirmation et une négation « du même à propos du même »

Tout ce qui est affirmé peut être nié et tout ce qui est nié peut être affirmé. Autrement dit, chaque affirmation a sa négation correspondante, et inversement chaque négation a son affirmation correspondante : ὥστε δῆλον ὅτι πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις<sup>31</sup>. « De telle sorte qu'il est évident qu'à toute affirmation il y a une négation correspondante, et qu'à toute négation, il y a une affirmation correspondante ». Le rapport qui existe entre l'affirmation et la négation est un rapport de correspondance et d'opposition. Un rapport de correspondance, dans la mesure où ce n'est pas n'importe quelle affirmation qui s'oppose à n'importe quelle négation, et un rapport d'opposition puisque affirmation et négation disent des choses opposées à propos de la même chose. Ce rapport d'opposition est contenu dans le préfixe ἀντι- que l'on pourrait traduire « en face de ». À toute affirmation fait face une négation. Et à toute négation fait face une affirmation ; *S est P* et *S n'est pas P* se font face. Mais en quoi sont-elles correspondantes ? Qu'est-ce que j'affirme ? Qu'est-ce que je nie ? Est-ce le τί ou le τί κατὰ τινός ? Et de quelle possibilité s'agit-il ? Est-ce possible au sens psychologique<sup>32</sup> ou au sens linguistique<sup>33</sup> ? Étant donné que le verbe utilisé par Aristote à la ligne 17a30, est de forme impersonnelle - ἐνδέχεται - la possibilité apparaît comme celle du langage.

Étant donné que l'affirmation est première par rapport à la négation, il est possible de nier ce que l'on a affirmé. Et, inversement, si une négation est énoncée, j'obtiens aussi l'affirmation puisque la négation est l'affirmation à laquelle est ajoutée la particule de négation. C'est pourquoi chaque affirmation a sa négation correspondante, et chaque négation a son affirmation correspondante. Mais en quoi se correspondent-elles ? Qu'est-ce que j'affirme, qu'est-ce que je nie ? Comment interpréter le complément ἅπαν ὃ κατέφησε καὶ ὃ ἀπέφησε « tout ce que l'on affirme » et « tout ce que l'on nie » ? Aristote explicite ce qu'il faut entendre par là en définissant la paire de propositions contradictoires.

Aristote définit explicitement la paire de propositions contradictoires :

καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι· λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, -μὴ ὁμωνύμως δέ, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτων προσδιορίζομεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *Int.*, 6, 17a31-33.

<sup>32</sup> Si quelqu'un me dit « Socrate est poète », je peux déclarer la négation correspondante « Socrate n'est pas poète », au sens où j'en ai le pouvoir. Mais est-ce de cela qu'il s'agit dans ce passage ?

<sup>33</sup> Étant donné ce qu'est le langage, sa structure, il est possible de dire une négation correspondant à une affirmation donnée.

<sup>34</sup> *Int.*, 6, 17a33-37.

Et admettons que la contradiction, ce soit cela, une affirmation et une négation opposées. Mais je dis que la contradiction est une opposition du même <prédicat> à propos du même <sujet> – et ce, de façon non homonyme, et nous définirions en outre tous les autres caractères contre les difficultés sophistiques.

La contradiction est définie comme une paire, dans laquelle une affirmation et une négation se correspondent et s'opposent<sup>35</sup>. Contredire, dire contre, c'est dire une négation face à une affirmation, et dire une affirmation face à une négation. Affirmation et négation se font face et se correspondent, mais il n'est pas pour le moment, dans ce chapitre, question de leur exclusion<sup>36</sup>. Ce que Aristote définit ici est la paire de propositions contradictoires<sup>37</sup>.

Si Aristote a déjà déterminé un des sens d'ἀντικείμεθα dans *Catégories* comme « affirmation et négation », et utilisé cette détermination dans les *Topiques*, il va cependant plus loin ici que dans ces deux textes. En effet, l'affirmation et la négation, dit-il, se correspondent τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, « sur le même à propos du même ». Est-ce une façon elliptique de dire la structure prédicative ? Doit-on comprendre ici que l'affirmation et la négation se correspondent parce qu'elles parlent du même prédicat et du même sujet, l'une affirmant l'union, l'autre niant l'union, c'est-à-dire déclarant la séparation ? Ou bien doit-on entendre τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ de façon moins déterminée, au sens de « dire la même chose à propos de la même chose » ? En tout cas, négation et affirmation se correspondent parce qu'elles disent la même chose - le même prédicat - à propos de la même chose - le même sujet - et ce de façon univoque. Autrement dit, les mots ont le même sens dans l'affirmation et la négation. Il s'agit d'écarter les subtilités sophistiques<sup>38</sup> qui empêchent toute discussion.

---

<sup>35</sup> On trouve quasiment dans les mêmes termes, la définition de la contradiction dans les *Seconds Analytiques*, I, 2, 72a12-14. Dans *De l'Interprétation*, 6, le terme *correspondantes* traduit ἀντικείμενα. Or, dans les *Seconds Analytiques*, il est question d'ἀντίθεσις. Le contexte peut peut-être justifier cette variation de termes : ici, il n'est pas question de la position, θέσις, des prémisses d'un syllogisme, mais de la paire de propositions contradictoires (cf. le chapitre 3 de ce travail sur *Cat.* et la traduction possible de ἀντικείμεθα par « être correspondant »). Il est difficile en définitive de trouver le terme français adéquat pour traduire le verbe ἀντικείμεθα qui sans doute signifie en même temps la correspondance – chaque affirmation a sa négation – et l'opposition – chaque affirmation s'oppose à sa négation.

<sup>36</sup> L'impossibilité d'affirmer ensemble la paire de propositions contradictoires dépend des quantificateurs : si une affirmation universelle et sa négation particulière correspondante ne peuvent être vraies ensemble, une affirmation indéfinie et sa négation indéfinie correspondante peuvent être vraies ensemble. Cf. *Int.*, 7.

<sup>37</sup> Cf. *Seconds Analytiques* où il est souvent question de « l'une des deux parties d'une contradiction », i.e. l'un des deux membres du couple affirmation et négation, c'est-à-dire soit l'affirmation, soit la négation (cf. par exemple *Sec. An.*, I, 2, 72a8-9)

<sup>38</sup> On rencontre exactement la même formule en *Métaphysique*, Γ3, 1005b20-22 comme clause apposée à l'énoncé du principe de non-contradiction. Dans les *Réfutations Sophistiques*, 5, 167a23-27, Aristote utilise aussi cette formule, mais de façon encore plus détaillée, à propos de la définition de la réfutation. Peut-être s'agit-il d'une formule courante et standard pour couper court à toute intervention de type sophistique. Cf. *infra.*, dans le chapitre 7 de ce travail, le commentaire et les notes à propos de cette clause dans mon analyse du livre Gamma de la *Métaphysique*.

### 5.1.3. Le but du chapitre 6 : définir la proposition ou la contradiction ?

#### 5.1.3.a- De la proposition à la contradiction

Le chapitre 6 définit la contradiction comme une paire, un couple, où affirmation et négation se correspondent. Or, son point de départ est la définition de la proposition. Comme si la définition de la proposition conduisait nécessairement à la définition de la contradiction : la proposition est premièrement affirmation, secondairement négation ; si affirmation, puis négation, sont du même prédicat à propos du même sujet, alors il y a paire de propositions contradictoires<sup>39</sup>.

La contradiction est le couple affirmation et négation, du même prédicat à propos du même sujet. Mais cette définition est insuffisante, dans la mesure où cette détermination de la correspondance entre affirmation et négation peut aussi désigner la paire de propositions contraires. C'est pourquoi le chapitre 7 va s'attacher à distinguer la paire de propositions contradictoires de la paire de propositions contraires. Pour ce faire, Aristote va expliquer ce que sont les quantificateurs des propositions. Ainsi, le chapitre 6 pose de façon générale ce qu'est la contradiction, et le chapitre 7 va examiner en détail la distinction entre contradiction et contrariété. Le but du chapitre 6 est de définir la proposition simple, comme affirmation et comme négation. Cette définition de la proposition simple, ἀπόφανσις, conduit à la définition de la contradiction, définition qui va être davantage déterminée dans le chapitre 7, notamment par la distinction entre contradiction et contrariété. La généralité du chapitre 6 permet-elle pour autant de traduire ὑπάρχειν par *être, exister* ?

#### 5.1.3.b- Deux interprétations du chapitre 6 et de son rôle par rapport au chapitre 7.

Résumons les deux interprétations possibles de ce chapitre, interprétations liées à la traduction de ὑπάρχειν - verbe dont j'ai déjà mentionné l'ambiguïté :

- Interprétation 1<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Le chapitre 6 n'insiste pas sur l'ordre de priorité de l'affirmation par rapport à la négation, mais les présente comme une alternative non ordonnée, afin de parvenir à la réciprocité selon laquelle « tout ce que l'on a affirmé, on pourra le nier, et tout ce que l'on a nié, on pourra l'affirmer ». Cependant, la possibilité de la négation implique nécessairement celle de l'affirmation - de même, la possibilité de la contradiction implique celle de la négation. L'ordre serait : affirmation – négation – contradiction. La contradiction présuppose la négation qui elle-même présuppose l'affirmation.

<sup>40</sup> Cette interprétation m'a été suggérée par F. Wolff lors du séminaire de philosophie ancienne du Centre Festugière.

Le chapitre 6 est général, il a pour but de montrer que la proposition est position soit de « cela est », soit de « cela n'est pas ». On n'est pas encore dans le détail de l'analyse prédicative. Il s'agit seulement de montrer que la proposition est une position d'existence, et que la contradiction est une paire constituée par une affirmation et une négation. Si le chapitre 6 détermine la proposition comme position d'existence par rapport à une contradiction possible, il n'a pas besoin de la structure prédicative. Ce n'est qu'au chapitre 7 qu'on entre dans le détail de l'analyse prédicative avec les quantificateurs. La contradiction sera alors définie et distinguée de la contrariété en fonction des quantificateurs.

- Interprétation 2 <sup>41</sup>

Le chapitre 6 montre la symétrie de l'affirmation et de la négation, et définit la proposition comme position pour l'une ou l'autre partie de la contradiction, tout en utilisant déjà la structure prédicative. Aristote ne dit pas *τι κατὰ τινός*, mais *ὑπάρχειν* pour signifier la structure S est P parce qu'il utilise *τι κατὰ τινός* pour désigner spécifiquement l'affirmation. Le but du chapitre est de montrer que la contradiction est une paire constituée par une affirmation et une négation. Or, définir ainsi la contradiction n'est pas suffisant. D'où le chapitre 7 qui va d'abord expliquer ce que sont les quantificateurs, puis diviser le couple affirmation et négation en contradiction et contrariété. La relation entre affirmation et négation se divise selon un certain type de quantificateur - ceux qui quantifient le sujet de la proposition. C'est pourquoi il est nécessaire que la structure prédicative soit mise en place dès le chapitre 6. Cette interprétation considère aussi que le chapitre 6 est général par rapport au 7, mais sa généralité n'implique pas de faire abstraction de la structure prédicative. La généralité du chapitre 6 porte sur la paire constituée par l'affirmation et la négation.

- La structure prédicative est introduite dès le chapitre 5

Comment trancher entre ces deux interprétations ? Le chapitre 6 met en place de façon générale la notion de contradiction. Il montre qu'à toute proposition affirmative correspond une proposition négative, et réciproquement. Selon l'interprétation 1, si j'affirme que Socrate est, ma proposition s'oppose à la proposition négative correspondante « Socrate n'est pas ». Pour comprendre cette relation de correspondance, il n'est pas nécessaire d'être déjà dans le détail de la structure prédicative. Cependant, si on examine le chapitre 7, on constate qu'il est question des quantificateurs. La distinction des quantificateurs est ce qui permet de distinguer contradiction de contrariété. Or, nous dit Aristote, il y a deux sortes de quantité : la première concerne les termes de la proposition

---

<sup>41</sup> Cette interprétation est la plus courante parmi les interprètes, comme en témoignent la traduction et les notes de J. Tricot.

dans leur rapport aux choses qu'ils signifient ; la seconde concerne la prédication elle-même. C'est ce type de quantificateur qui va permettre de distinguer contradiction et contrariété. Si ces quantificateurs quantifient la prédication, il semble nécessaire de savoir ce qu'est la prédication, et de considérer qu'elle est introduite dès le chapitre 6 – l'interprétation 2 paraît plus probable. Tel serait l'argument majeur portant sur le rapport entre les chapitres 6 et 7. Si l'on considère ce que Aristote met en place dans les chapitres précédents les chapitres 6 et 7, il apparaît que la structure prédicative est établie avant même le chapitre 6.

Le fait que l'expression τὶ κατὰ τινός soit introduite dès le chapitre 5 pour définir l'ἀπόφανσις ἀπλή permet de trancher entre ces deux interprétations. Il serait en effet étonnant que Aristote, après avoir introduit la structure prédicative dès le chapitre 5, n'en tienne plus compte au chapitre 6 pour ensuite la réintroduire au chapitre 7. Il serait donc plus cohérent de considérer que le verbe ὑπάρχειν a, dès le chapitre 6, la signification de « appartenir ». L'analyse du chapitre 7 va permettre de confirmer l'interprétation 2.

## **5.2. L'analyse logique. Forme et matière de la proposition**

Définir la contradiction comme correspondance et opposition entre une affirmation et une négation n'est pas suffisant dans la mesure où la relation de contrariété peut aussi être définie ainsi. Pour distinguer la relation de contradiction de la relation de contrariété, il faut comprendre comment les propositions et leurs éléments sont quantifiés. Tel est l'objet du chapitre 7 : distinguer l'opposition<sup>42</sup> de contradiction de l'opposition de contrariété selon la quantité formelle de la proposition.

### **5.2.1. Quantités, termes et propositions**

#### **5.2.1.a- L'analyse de la proposition**

Le chapitre 7 approfondit l'analyse de l'ἀπόφανσις comme τὶ κατὰ τινός, puisqu'il considère les éléments de l'ἀπόφανσις, et ce, de deux manières. Ces deux manières correspondent à deux sens et utilisations de καθόλου, universel. Plus exactement puisqu'il est aussi question des singuliers, et, par la suite, des propositions singulières, particulières et indéfinies, Aristote traite de la quantité, et ce, de deux façons. Ces deux façons de traiter

---

<sup>42</sup> Je dis « opposition » et non plus « correspondance » par commodité mais aussi parce que la détermination logique de la quantité des propositions est ce qui va permettre de les comprendre comme exclusives et incompatibles (c'est-à-dire l'impossibilité pour deux propositions d'être vraies en même temps), et non plus seulement comme correspondantes ou « en couple ».

la quantité seront, après Aristote, précisées par l'application faite par les Péripatéticiens<sup>43</sup> et les commentateurs d'Aristote<sup>44</sup> du couple matière / forme à la proposition.

Il y a une première quantité qui se trouve dans le rapport entre terme et chose signifiée – la quantité porte sur la matière de la proposition – et une deuxième quantité qui porte sur le sujet de la proposition – la quantité porte sur la forme de la proposition<sup>45</sup>. Or, cette deuxième façon de quantifier va permettre de distinguer l'opposition de contrariété de l'opposition de contradiction.

- Universel et singulier (quantité matérielle de la proposition)

Dans un premier temps<sup>46</sup>, Aristote montre à quoi correspondent les termes de ἁπόφανσις.

Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, -λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον,- ἀνάγκη δ'ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ, ὅτε μὲν τῶν καθόλου τιμὴ, ὅτε δὲ τῶν καθ' ἕκαστον<sup>47</sup>.

Puisque parmi les choses, il y en a qui sont universelles, d'autres qui sont singulières, - j'appelle universel ce qui naturellement est dit de plusieurs choses, et singulier ce qui n'est pas dit de plusieurs choses, par exemple homme est un universel et Callias est un singulier -, il est nécessaire que déclarer que quelque chose est ou non<sup>48</sup> soit tantôt fait pour un universel, tantôt pour un singulier.

Par cette phrase, Aristote introduit la notion de quantité à propos des termes d'un énoncé. L'universel ou le singulier dont il est ici question est ce qui est indiqué par le mot, dans son rapport aux choses, τῶν πραγμάτων. Ce sont des choses dont on parle qu'Aristote traite ici.

<sup>43</sup> Cf. Alexandre, in *An. Pr.*, 6.16-21 ; 27.27 ; 28.13-16. Sur l'application du couple matière / forme à la proposition et aux arguments, cf. Jonathan Barnes, « Logical Form and Logical Matter », in *Logica, mente e persona, Studi sulla filosofia antica*, a cura di Antonina Alberti, Firenze, 1990, pp.7-119.

<sup>44</sup> Si Ammonius commente Aristote, et en particulier *De l'Interprétation*, c'est en néoplatonicien, et non pas en péripatéticien. Né à Alexandrie en 440 après JC, il fut l'élève de Proclus à Athènes, puis enseigna à Alexandrie. Il a donné des cours sur Platon et Aristote. Seul son cours sur *De l'Interprétation* d'Aristote a été publié comme étant de lui. Ses autres cours ont été « publiés par l'intermédiaire de ses disciples, Jean Philopon et Asclépius, par le procédé bien connu de ἁπό φωνῆσις ». Cf. l'article « Ammonius », par H. D. Saffrey, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op.cit.*, pp.168-169.

<sup>45</sup> Cf. J. Barnes, à propos de Ammonius, in *An. Pr.* 1.3-9 : « « He prefers πᾶγμα to ὕλη, and he indicates that the πράγματα underlying a sentence are the correlates of its σημαντικὰ φωναί. Hence - or so one might optimistically surmise - there is a clear definition of ὕλη, and hence of εἶδος, to hand : the matter of sentence consists of, or is determined by, all and only its σημαντικὰ φωναί ; the remainder of the sentence constitutes its form. », in « Logical Form and Logical Matter », *art.cit.*, p.45.

<sup>46</sup> De 17a38 à 17b3.

<sup>47</sup> *Int.*, 7, 17a38-17b3.

<sup>48</sup> La traduction de ὑπάρχειν par *être, exister*, se justifie ici dans la mesure où il est question de la matière des éléments de la proposition. Ma proposition a pour objet soit un universel soit un singulier. Autrement dit, la chose dont je parle est soit universelle, soit singulière.

L'universel, c'est ce qui naturellement<sup>49</sup> est dit de plusieurs choses, tandis que le singulier ne l'est pas. Le mot « homme » indique un universel, tandis que « Callias » indique un singulier. Plus exactement, le mot « homme » est dit, κατηγορεῖται, de plusieurs items. Le verbe κατηγορεῖσθαι est utilisé pour la première fois dans *De l'Interprétation*. Doit-on l'entendre au sens d'être prédiqué ou au sens d'être dit ? Dans la mesure où il est question ici du rapport entre l'objet de l'ἀπόφανσις et les choses, il me semble que ce verbe a pour l'instant le sens général d'être dit de, être affirmé de, et pas encore le sens technique<sup>50</sup> être prédiqué de.

*Homme* est universel, *Callias* est singulier. Si je dis « l'homme que j'ai rencontré ce matin... », je ne parle que d'un homme, mais *homme* indique toujours un universel. En revanche, lorsque je parle de *Callias*, je ne parle que d'un seul, le mot *Callias* n'indique pas un universel, mais un singulier. La quantification porte sur les parties des λόγοι qui signifient des πράγματα<sup>51</sup>. *Homme* ou *Callias* sont les éléments matériels de la proposition. *Homme* est matériellement un universel. En revanche, *tout*, dans « tout homme est mortel », est formellement un universel, en tant qu'il est le quantificateur universel de la proposition.

- La proposition universelle (quantité formelle de la proposition)

À partir de 17b3, Aristote utilise καθόλου de deux façons : ἐὰν μὲν οὖν καθόλου ἀποφαίνεται ἐπὶ τοῦ καθόλου ὅτι ὑπάρχει ἢ μή, ἔσονται ἐναντία ἀποφάνσεις<sup>52</sup>, « Si on affirme universellement d'un universel qu'il est ou non, ce sera des assertions contraires. » Le second usage de καθόλου dans cette phrase correspond à la quantité matérielle du terme sujet de la proposition – ἐπὶ τοῦ καθόλου –, par exemple *homme* dans « Tout homme est bipède » ; le premier usage correspond à la quantification formelle - καθόλου ἀποφαίνεται -, par exemple le quantificateur *tout* dans « Tout homme est bipède ». Il y a donc une première façon de quantifier, qu'Aristote explicite en opposant l'universel au singulier - la quantité matérielle - et une deuxième façon de quantifier, qui cette fois-ci peut être explicitée par une opposition entre universel et particulier, universel et indéfini, universel et déterminé – quantité formelle. Dans la quantification formelle, la proposition est faite

<sup>49</sup> Il est difficile d'expliquer ce « naturellement ». Est-ce par opposition à convention (cf. συνθήκη au chapitre 2, 16a19) ? Ou bien par opposition à « accidentellement » ?

<sup>50</sup> Le sens « être prédiqué » est aristotélicien. Il est utilisé en ce sens dans les *Catégories*. Le prédicat « pâle » est par exemple prédiqué du sujet « l'homme » dans la proposition « l'homme est pâle ».

<sup>51</sup> Cf. Ammonius, in *Int.* 12.30-13.18. J. Barnes écrit à propos de ce passage : « An element in a sentence is material provided that it is either a noun or a verb (better : either a subject or a predicate). All other elements are formal. And material elements are material insofar as they signify or refer to the πράγματα which underlie or make up the stuff of the sentence. », in « Logical Form and Logical Matter », art.cit., p.45.

<sup>52</sup> *Int.*, 7, 17b3-5.

universellement<sup>53</sup>. C'est précisément la quantification formelle de la proposition qui permet de déterminer la distinction entre contraires et contradictoires. Pour l'instant, Aristote mentionne seulement que l'opposition de deux propositions faites universellement est une opposition de contrariété.

- Propositions universelles contraires et propositions indéfinies

L'exemple illustrant la proposition universelle rend en même temps plus claire la distinction entre les deux quantités : -λέγω δὲ ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου, οἶον πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός<sup>54</sup>. « Je dis déclarer universellement d'un universel, par exemple *tout homme est pâle, aucun homme n'est pâle*. » À partir des exemples, on voit que faire universellement une proposition, c'est introduire le terme πᾶς, tout. Autrement dit, c'est de tout homme que je dis pâle lorsque j'affirme *tout homme est pâle*. Et lorsque je dis *aucun homme n'est pâle*, je dis qu'il n'y a aucun homme qui est pâle, *i.e.* je dis que pâle n'est prédiqué d'aucun homme, il n'y a aucun homme dont on puisse dire qu'il est pâle. Dans la négation, la séparation universelle entre homme et pâle est déclarée. *Homme* est un universel, mais lorsque je dis *tout homme est pâle*, j'affirme en outre de façon universelle le prédicat *pâle* du sujet universel *homme*. Mais il est aussi possible de déclarer non universellement d'un universel.

ὅταν δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μέν, μὴ καθόλου δέ, οὐκ εἰσὶν ἐναντία, τὰ μέντοι δηλούμενα ἔστιν εἶναι ἐναντία, -λέγω δὲ τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου, οἶον ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος<sup>55</sup>.

Mais quand en portant sur des universels, les propositions ne sont pas <déclarées> universellement, ce ne sont pas des propositions contraires, bien que les choses montrées puissent être contraires. Je dis déclarer de façon non universelle au sujet d'un universel par exemple *l'homme est pâle, l'homme n'est pas pâle*.

Si je dis *l'homme est pâle* et que tu dis *l'homme n'est pas pâle*, ce sont des propositions non posées universellement. Le terme *homme* est un universel, mais je ne sais pas dans cette proposition si c'est de tout homme dont il est question ou seulement d'un, ou même de quelques uns. Aristote traite ici de la proposition indéfinie<sup>56</sup>, c'est-à-dire des propositions dont

---

<sup>53</sup> En logique classique, on parle de proposition universelle, affirmative ou négative, symbolisées par la lettre A pour les propositions universelles affirmatives, et par E pour les universelles négatives. Cf. par exemple A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, Paris, 1992, Deuxième Partie, ch. 3 « Ce qu'est une proposition, et des quatre sortes de propositions », p.107.

<sup>54</sup> *Int.*, 7, 17b5-6.

<sup>55</sup> *Int.*, 7, 17b7-10.

<sup>56</sup> La prémisses indéfinie est définie au début des *Premiers Analytiques* : ἀδιόριστον δὲ τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν ἄνευ τοῦ καθόλου ἢ κατὰ μέρος, οἶον τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἢ τὸ τῆν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν. : « est indéfinie celle qui attribue ou n'attribue pas sans indiquer l'universel ou le particulier, par exemple « la science des contraires est une », ou « le plaisir n'est pas un bien ». » *Premiers Analytiques* I, 1, 24a19-22.

la quantité n'est pas précisée. La langue grecque permet en effet une ambiguïté qui n'a pas de correspondant direct en français. Si on peut construire une phrase sans article en grec, comme ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, en français, l'absence d'article n'est pas possible. Cependant, ce qu'il faut comprendre, c'est que dans ce type de proposition, le quantificateur de la proposition est absent. Or, ces propositions ne peuvent être dites contraires. Comment expliquer la clause « bien que les choses montrées puissent être contraires » ? Aristote laisse l'explication en suspens, il y reviendra dans le paragraphe suivant<sup>57</sup>. Pour l'instant, on peut retenir que les propositions indéfinies ne sont pas contraires, bien qu'on puisse considérer qu'il y a une opposition entre affirmation et négation du point de vue syntaxique. Et l'on peut remarquer que si Aristote diffère l'explication du fait que ces propositions ne peuvent être dites contraires, c'est parce qu'il n'a pas encore établi entièrement la distinction entre les usages de καθόλου, distinction qui permet de différencier contrariété de contradiction.

#### 5.2.1.b- La signification du quantificateur πᾶς

L'exemple des propositions indéfinies est l'occasion pour Aristote d'expliciter la différence entre les deux quantités : καθόλου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου οὐχ ὡς καθόλου χρῆται τῇ ἀποφάνσει· τὸ γὰρ πᾶς οὐ τὸ καθόλου σημαίνει ἀλλ' ὅτι καθόλου<sup>58</sup>. « En effet, *homme* est un universel, mais ce n'est pas comme universel qu'il est utilisé par la proposition, car *tout* ne signifie pas l'universel, mais qu'il est déclaré de façon universelle » Par la distinction entre proposition universelle et indéfinie, on comprend que ce n'est pas le quantificateur *tout* qui indique qu'*homme* est un universel – *homme* est un universel, par opposition à *Callias* qui est un singulier. En revanche, si je dis *tout homme est pâle*, je précise à combien d'*homme* s'applique le prédicat *pâle*. Je parle de l'homme, j'en dis pâle et je précise que c'est de tout homme dont il est question dans cette proposition. Ainsi, le quantificateur πᾶς porte formellement sur *homme*, et, partant, sur la proposition elle-même. Mais si je dis *l'homme est pâle*, je ne précise pas la quantité du sujet. Je parle de l'homme, j'en dis pâle, sans préciser s'il s'agit de tous les hommes ou d'au moins un. Cependant, le quantificateur πᾶς ne peut pas être utilisé pour quantifier le prédicat.

- L'impossibilité de prédiquer universellement un prédicat d'un universel, ou la distinction entre sujet et prédicat.

Aristote remarque qu'il est impossible d'attribuer universellement un prédicat universel : - ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου τὸ καθόλου κατηγορεῖν καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές· οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἔσται, ἐν ἣ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ

<sup>57</sup> Cf. *Int.*, 7, 17b29-38.

<sup>58</sup> *Int.*, 7, 17b10-12.

καθόλου κατηγορηθήσεται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον<sup>59</sup>. « Prédiquer universellement l'universel d'un prédiqué n'est pas vrai, car il n'y a aucune affirmation dans laquelle l'universel est prédiqué universellement d'un prédiqué, comme par exemple *tout homme est tout animal*. » Aristote note d'abord qu'une telle quantification n'est pas vraie, et justifie cette remarque par le fait qu'il n'y a là aucune affirmation. Mais est-ce qu'il s'agit d'une affirmation fautive ou bien impossible ? De plus, cette remarque concerne le quantificateur πᾶς, *tout*. Mais peut-on l'étendre à l'autre quantificateur, τις, quelque ?

- La discussion d'Ammonius

Ammonius discute longuement<sup>60</sup> ce passage de *De l'Interprétation*, en se demandant notamment pourquoi Aristote se contente de rejeter seulement les propositions du type « Tout homme est tout animal ». Ammonius remarque que les propositions de ce type, même si elles apparaissent correctement formées, sont une affirmation fautive. Elles sont sans utilité pour la syllogistique car elles sont contraires à la nature<sup>61</sup>. Puis, Ammonius demande pourquoi Aristote ne traite pas de propositions comme « Tout homme est quelque animal ». Il explique qu'à partir de « Tout homme est tout animal » et de la combinaison de l'affirmation et de la négation et des différents quantificateurs formels, tous les types de propositions peuvent être générés. À partir de « Tout homme est tout animal », j'obtiens par exemple « Tout homme n'est aucune pierre », mais aussi « Tout homme est quelque animal » et « Tout homme n'est pas tout animal ». Et, par la négation universelle, j'obtiens « Aucun homme n'est tout animal », puis « Aucun homme n'est quelque animal », « Aucun homme n'est aucune pierre », « Aucun homme n'est aucun animal ». Ammonius remarque qu'à chaque fois que le quantificateur formel « tout » est affirmé du prédicat, la proposition est fautive. En revanche, lorsque *tout* est nié du prédicat, la proposition est vraie<sup>62</sup>. Ainsi, il suffit qu'Aristote remarque que l'application du quantificateur tout au prédicat est fautive dans une proposition du type « Tout X est tout Y », pour dériver ensuite toutes les autres propositions fautives.

Ce qu'Aristote indique ici, c'est l'impossibilité d'attribuer universellement un prédicat universel : « Tout X est tout Y » est impossible. Je ne peux pas dire *tout homme est tout animal*<sup>63</sup>. Pourquoi est-ce impossible ? Parce qu'il y a une distinction entre ce dont je parle et ce que j'en dis. Le terme sujet doit être contenu dans le terme prédicat, c'est-à-dire que

---

<sup>59</sup> *Int.*, 7, 17b12-16.

<sup>60</sup> *Cf. in Int.*, 101.10-108.35.

<sup>61</sup> *in Int.*, 101.26-31.

<sup>62</sup> *Cf. in Int.*, 105.32-106.9.

<sup>63</sup> L'impossibilité de cette proposition utilisant deux fois le quantificateur formel *tout* implique la fausseté de la particulière « Quelque homme est tout animal ». *Cf. Ammonius, in Int.*, 105.4-9.

sujet et prédicat ne peuvent être égaux du point de vue de la quantité. Le quantificateur *tout* quantifie le sujet – ce dont je parle – mais pas le prédicat – ce que j’en dis. Autrement dit, dire quelque chose de quelque chose implique que la chose dont je parle et ce que j’en dis n’ont pas le même statut. Il y a une asymétrie entre le sujet et le prédicat. La distinction entre sujet et prédicat est nettement exprimée ici, avec le sens technique de κατηγορεῖν.

### 5.3. La distinction logique entre l’opposition de contradiction et l’opposition de contrariété

5.3.1. L’opposition AO et EI est l’opposition de contradiction, l’opposition AE est l’opposition de contrariété

5.3.1.a- « quelque »

La quantité existe de deux façons : d’abord la quantification des termes dans leur rapport aux choses signifiées – quantité matérielle - puis la quantification du sujet de la proposition, où le quantificateur *tout* quantifie la prédication elle-même – quantité formelle. Or, il y a un quantificateur qu’Aristote ne définit pas explicitement dans ce paragraphe, alors qu’il a une fonction décisive dans l’opposition de contradiction. Il s’agit du quantificateur *quelque*. Ce quantificateur fait de la proposition une proposition particulière<sup>64</sup>. Si je dis *quelque homme est pâle*, je ne précise pas combien exactement il y a d’hommes pâles, mais je dis qu’il y en a au moins un. Or, si cet opérateur de quantification est opposé à l’opérateur *tout*, j’obtiens l’opposition de contradiction.

Ἀντικείμεθα μὲν οὖν κατάφασιν ἀποφάσει λέγω ἀντιφατικῶς τὴν τὸ καθόλου σημαίνουσαν τῷ αὐτῷ ὅτι οὐ καθόλου, οἷον πᾶς ἄνθρωπος λευκός-οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός-ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός<sup>65</sup>.

Je dis qu’une affirmation est opposée contradictoirement à une négation quand l’affirmation signifie universellement tandis que la négation ne signifie pas universellement. Par exemple *Tout homme est pâle / Tout homme n’est pas pâle*<sup>66</sup> et *Aucun homme n’est pâle / Quelque homme est pâle*.

Dans l’opposition de *tout homme est pâle / tout homme n’est pas pâle* (= « Quelque homme n’est pas pâle ») et *aucun homme n’est pâle / quelque homme est pâle*, l’universelle, affirmative ou négative s’oppose à la particulière, négative ou affirmative. L’opposition de *tout homme est pâle à quelque homme n’est pas pâle* est l’opposition AO en langage

<sup>64</sup> En logique classique, la proposition particulière est symbolisée par la lettre I pour la particulière affirmative et par O pour la particulière négative.

<sup>65</sup> *Int.*, 7, 17b16-20.

<sup>66</sup> Les quantificateurs πᾶς / οὐ πᾶς marquent une opposition entre une universelle affirmative et une particulière négative : οὐ πᾶς ne doit pas être compris comme négation universelle, mais comme négation particulière. La négation universelle est obtenue par οὐδεὶς.

symbolique classique et, l'opposition de *aucun homme n'est pâle* à *quelque homme est pâle* est l'opposition EI. Ainsi, οὐ καθόλου a deux sens, et même trois : le οὐ καθόλου par différence avec καθόλου en tant que quantificateur du terme - singulier ( καθ' ἕκαστον ) par différence avec universel - ; le οὐ καθόλου comme signe d'absence de quantification de l'assertion - l'assertion indéfinie opposée à l'assertion universelle - ; le οὐ καθόλου comme quantification du sujet de l'assertion - l'assertion particulière opposée à l'assertion universelle. Or, l'opposition d'une universelle (affirmative ou négative) à une particulière (négative ou affirmative) constitue une opposition de contradiction.

### 5.3.1.b- La différence entre contradiction et contrariété est une différence de quantification

Il y a opposition de contradiction lorsqu'il y a opposition de la quantité formelle de la proposition : *tout* (*aucun* si c'est une négative) s'oppose contradictoirement à *quelque*. En revanche, dans l'opposition de contrariété, la quantité de la proposition est la même puisque les deux propositions opposées sont universelles (opposition AE) : ἐναντίως δὲ τὴν τοῦ καθόλου κατάφασιν καὶ τὴν τοῦ καθόλου ἀπόφασιν, οἷον πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος-οὐδεὶς ἄνθρωπος δίκαιος<sup>67</sup>. « Mais l'opposition de contrariété est l'opposition d'une affirmation universelle à une négation universelle, par exemple *tout homme est juste / aucun homme n'est juste*. » Ainsi, dans le cas des propositions contradictoires, une proposition universelle s'oppose à une proposition particulière, alors que dans le cas des propositions contraires, deux universelles s'opposent.

La quantité de la proposition est la même dans le cas des contraires, elle diffère dans le cas des contradictoires. Or, cette différence de quantité a des conséquences par rapport à la vérité et la fausseté de ces propositions opposées. Plus exactement, le comportement du couple d'opposées par rapport à la vérité change, selon que les deux propositions sont universelles ou non. Autrement dit, si les contradictoires obéissent au principe du tiers-exclu<sup>68</sup>, les contraires n'y obéissent pas.

Aristote définit ( λέγω ligne 17) l'opposition de contradiction comme opposition d'une affirmative universelle à une négative particulière ou comme opposition d'une négative universelle à une affirmative particulière. Il distingue cette opposition de contradiction de l'opposition de contrariété ( ἐναντίως δὲ ligne 20) : dans le cas des opposées contraires, les deux propositions sont universelles. Cette distinction a pour conséquence<sup>69</sup> (διὸ ligne 22) un comportement différent du couple d'opposées vis-à-vis de la vérité : διὸ ταύτας μὲν οὐχ

<sup>67</sup> *Int.*, 7, 17b20-22.

<sup>68</sup> Le principe du tiers exclu peut s'énoncer : si une affirmation et une négation s'opposent, l'une des deux est nécessairement vraie et l'autre fausse.

<sup>69</sup> Cette conséquence s'explique par la différence des quantificateurs formels de la proposition.

οἷόν τε ἅμα ἀληθεῖς εἶναι<sup>70</sup>, « Par suite, celles-ci [les propositions contraires] ne peuvent être vraies à la fois, ... ». Si les opposées contraires ne peuvent être vraies simultanément, les contradictoires sont nécessairement l'une vraie et l'autre fausse, et ce, pour l'opposition contradictoire des universelles à des particulières et l'opposition des singulières. ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις τῶν καθόλου εἰσὶ καθόλου, ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ, καὶ ὅσαι ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός-οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός<sup>71</sup>, « Dans le cas des contradictoires portant sur des universels et posées universellement, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse, et c'est aussi le cas de celles portant sur des sujets singuliers, comme *Socrate est pâle / Socrate n'est pas pâle*. » Le terme ἀνάγκη, nécessaire, est fondamental dans cette phrase puisqu'il implique qu'à partir d'une proposition, je peux en déduire une autre : de la fausseté d'une proposition, je peux déduire la vérité de son opposée contradictoire, et, réciproquement, de la vérité d'une proposition, je peux déduire la fausseté de son opposée contradictoire. Or, ce n'est pas le cas dans les autres types d'opposition.

### 5.3.1.c- Universelles, particulières et indéfinies

- L'opposition des particulières

En 17b24-25, Aristote dit : τὰς δὲ ἀντικειμένας αὐταῖς ἐνδέχεται ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, καὶ ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός<sup>72</sup>. « tandis que leurs opposées peuvent l'être du même sujet, par exemple *quelque homme n'est pas blanc*, et *quelque homme est blanc*. » Il s'agit ici des opposées des contraires. Mais qu'est-ce qu'une opposée de contraire ? Aristote n'en a pas parlé explicitement. Mais si on examine les exemples – *quelque homme n'est pas blanc*, *quelque homme est blanc* – on comprend qu'il s'agit des opposées des contraires en tant que les contraires sont des universelles. Autrement dit, les particulières sont opposées aux universelles, et elles peuvent être vraies en même temps. Puisque les particulières ne sont pas universelles<sup>73</sup>, celles-ci peuvent être vraies en même temps. Les particulières signifient que la prédication est posée pour au moins un, c'est en ce sens que le quantificateur peut être considéré comme indéterminé. Mais si la particulière ne dit pas exactement de combien de choses elle parle, elle parle au

<sup>70</sup> *Int.*, 7, 17b22-23.

<sup>71</sup> *Int.*, 7, 17b26-29.

<sup>72</sup> *Int.*, 7, 17b24-27.

<sup>73</sup> Le quantificateur « quelque » signifie au moins un, mais cela peut être 2 ou 10, ou 1000. Une affirmative particulière n'exclut donc pas son opposée, la particulière négative.

moins d'un<sup>74</sup>. Or, si l'on considère les exemples de propositions particulières ici utilisés, on constate qu'elles correspondent chacune à la contradictoire de l'universelle correspondante.

Reprenons les exemples de contradiction : dans le premier exemple, une affirmative universelle s'oppose contradictoirement à une négative particulière ; dans le second exemple, une négative universelle s'oppose à une affirmative particulière. Or, en b25, les exemples d'opposées des contraires sont une négative particulière – οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός, *quelque homme n'est pas pâle*, et une affirmative particulière, ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός, *quelque homme est pâle*. Si ce sont des opposées des contraires, cela signifie que des particulières s'opposent à des universelles. Ces particulières sont opposées contradictoirement aux universelles<sup>75</sup> et sont en même temps opposées aux contraires, mais opposées comment ? Elles s'opposent contradictoirement aux deux propositions fausses puisque les opposées des contraires sont les propositions vraies des exemples de contradictoires<sup>76</sup>. On a deux propositions contraires – *tout homme est pâle / aucun homme n'est pâle*. Les deux sont fausses. Or, si l'on prend les opposées contradictoires de chacune de ces deux propositions contraires et fausses, on a deux propositions vraies, c'est-à-dire *quelque homme n'est pas pâle*, et *quelque homme est pâle*. Donc la contradiction est l'opposition d'une universelle et d'une particulière, l'une étant l'affirmation, l'autre négation. Et de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse.

- Les propositions contraires peuvent être fausses simultanément

Pourquoi les particulières peuvent-elles être vraies simultanément ? Parce qu'il est évident que si quelque homme est pâle, d'autres peuvent ne pas l'être. Tandis que dans le cas des contraires, *i.e.* propositions universelles, la vérité de l'une entraîne la fausseté de l'autre. Si *tout homme est juste* est vrai, alors *aucun homme n'est juste* est faux. Et si *aucun homme n'est juste* est vrai, *tout homme est juste* est faux. Mais l'impossibilité de l'une n'entraîne pas la possibilité de l'autre. Aristote ne le mentionne pas expressément ici, mais le propre des propositions contraires, par rapport aux contradictoires, est le fait qu'elles peuvent être fausses en même temps, et ce précisément en raison des quantificateurs. Si *tout* s'oppose à *aucun* et que les deux propositions ne sont pas vraies, les propositions contraires peuvent être fausses toutes les deux.

---

<sup>74</sup> La particulière se distingue de l'indéfinie qui elle ne dit ni *tout*, ni *quelque*.

<sup>75</sup> Opposition AO et EI.

<sup>76</sup> Le rapport d'opposition entre A, E, I, O, est traditionnellement représenté par le carré d'Apulée. L'opposition AO et EI est de contradiction ; AE est une opposition de contraires, IO une opposition de subcontraires ; AI et EO sont des oppositions de subalternes.

La fausseté simultanée des propositions contraires est encore plus évidente dans l'exemple des lignes 21-22 : le prédicat n'est plus *pâle*, mais *juste*. Or, il est indubitable qu'il est faux de dire « tout homme est juste » tout autant qu'il est faux de dire « aucun homme n'est juste ». Dans la mesure où les deux propositions sont universelles, elles peuvent être fausses. Ce qui signifie que la fausseté de l'une n'entraîne pas la vérité de l'autre. En revanche, dans le cas des contradictoires, l'opposition est non seulement entre affirmative et négative, mais aussi entre universelle et particulière. Autrement dit, s'il est faux que tout homme soit juste, nécessairement quelque homme n'est pas juste. Et s'il est faux qu'aucun homme ne soit juste, nécessairement il y a quelque homme juste. Parce que la quantité est différente dans chacune des deux propositions contradictoires, le principe du tiers-exclu s'applique<sup>77</sup>.

- Propositions indéfinies et propositions universelles

Dans le cas des indéfinies, il n'est pas nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse, puisque la quantité n'est pas précisée.

ὄσαι δ' ἐπὶ τῶν καθόλου μὴ καθόλου, οὐκ αἰεὶ ἢ μὲν ἀληθῆς ἢ δὲ ψευδῆς· ἅμα γὰρ ἀληθές ἐστὶν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός καὶ ὅτι οὐκ ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός, καὶ ἐστὶν ἄνθρωπος καλός καὶ οὐκ ἐστὶν ἄνθρωπος καλός· εἰ γὰρ αἰσχρός, καὶ οὐ καλός· καὶ εἰ γίνεταί τι, καὶ οὐκ ἐστὶν<sup>78</sup>.

Mais pour les propositions au sujet d'un universel mais non posées universellement, il n'est pas toujours vrai que l'une soit vraie et l'autre fausse. Car il est vrai de dire en même temps que l'homme est blanc et que l'homme n'est pas blanc, et que l'homme est beau et que l'homme n'est pas beau ; en effet, s'il est laid, il n'est pas beau ; et s'il devient quelque chose, il n'est pas encore <cette chose>.

Dans la proposition indéfinie, la quantité formelle n'est pas exprimée. Il n'y a ni *tout* (aucun), ni *quelque*. Puisque le quantificateur est absent, alors les propositions *l'homme est pâle* et *l'homme n'est pas pâle* peuvent être vraies en même temps. Du fait que les propositions indéfinies manquent de quantificateur, les propositions « l'homme est beau » et « l'homme n'est pas beau » peuvent être vraies en même temps, contrairement aux apparences. On ne sait pas en effet pour combien d'hommes la proposition est faite, ni non plus de quel homme il s'agit.

Ce passage, outre l'explication de l'absence de soumission à la règle du tiers-exclu des propositions indéfinies, est remarquable dans la mesure où il semble présenter un autre sens du terme contraire. Car dire que l'homme n'est pas beau, signifie que l'homme est laid.

<sup>77</sup> Dans les cas de l'opposition contradictoire AO et EI, mais aussi dans le cas des singulières. Le principe du tiers-exclu s'applique dans le cas des singulières car « Socrate est juste » exclut « Socrate n'est pas juste », de même que « Tout homme est juste » exclut « Quelque homme n'est pas juste ». Le raisonnement est donc le même dans le cas des propositions singulières, avec l'exception notable des propositions portant sur les futurs contingents. C'est l'objet du chapitre 9 de *De l'Interprétation*, chapitre qui sera évoqué ultérieurement.

<sup>78</sup> *Int.*, 7, 17b29-34.

Or, beau et laid sont des prédicat contraires<sup>79</sup>. Autrement dit, il existe un cas de contrariété qui ne consiste pas seulement dans l'opposition d'une affirmation et d'une négation, mais dans une opposition de termes. La clause « s'il devient cette chose, il n'est pas encore cette chose » pourrait renvoyer à l'explication qu'Aristote donne du devenir dans la *Physique*<sup>80</sup>. Le devenir est en effet pensé comme passage d'un contraire à l'autre, passage qui exige un substrat capable de recevoir les contraires. On voit à l'œuvre dans ce passage une manière proprement aristotélicienne de poser les problèmes : prendre le langage et ses expressions comme point de départ de la réflexion. Ici c'est comme si l'opposition entre indéfinies *l'homme est beau* et *l'homme n'est pas beau* conduisait Aristote à l'opposition entre prédicats contraires *beau* et *laid*, et de là, à une expression renvoyant à l'explication du devenir. Cependant, il s'agit ici pour Aristote de montrer que les propositions indéfinies n'ont pas le même sens que les propositions universelles.

L'absence de quantificateur dans les indéfinies entraîne l'absence de soumission au principe du tiers exclu. Les particulières peuvent aussi être vraies en même temps. Mais les propositions indéfinies sont distinctes des particulières, et des universelles.

Les indéfinies ne sont pas semblables aux universelles. Aristote donne en 17b34-37 l'explication de la clause des lignes 17b7-8 (« elles ne sont pas contraires, bien que les choses montrées puissent être contraires »). Les indéfinies peuvent désigner des choses contraires, et elles semblent contraires en tant que propositions : l'affirmation « l'homme est pâle » s'oppose à la négation « l'homme n'est pas pâle ». Ce que montre ces propositions paraît contraire. Mais en tant que propositions indéfinies, elles ne sont cependant pas contraires car on ne sait de combien d'homme il s'agit. Les indéfinies peuvent être vraies en même temps, contrairement aux universelles. Les propositions « l'homme est pâle » et « l'homme n'est pas pâle » peuvent être vraies toutes les deux puisque le quantificateur est absent. L'affirmation de l'une n'entraîne pas la fausseté de l'autre. Aristote précise que « l'homme n'est pas pâle » ne signifie pas la même chose que « aucun homme n'est pâle » :

δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὸ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός ἅμα καὶ ὅτι οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός· τὸ δὲ οὔτε ταῦτόν σημαίνει οὔθ' ἅμα ἐξ ἀνάγκης<sup>81</sup>.

Au premier abord, on pourrait croire que c'est absurde du fait que *l'homme n'est pas pâle* semble signifier en même temps *aucun homme n'est pâle*. Mais ces propositions ne signifient pas la même chose, et ne sont pas non plus nécessairement simultanées.

*L'homme n'est pas pâle* ne signifie pas la même chose qu'*aucun homme n'est pâle* car dans la première proposition, il n'y a pas de quantificateur. On ne sait pas quelle est la quantité de

<sup>79</sup> Cf. *Catégories* 10.

<sup>80</sup> Cf. *Physique*, I, chapitres 7 à 9.

<sup>81</sup> *Int.*, 7, 17b34-37.

l'universel *homme* dans la proposition *l'homme n'est pas pâle*. Quant au fait que les deux propositions - *l'homme n'est pas pâle* et *aucun homme n'est pâle* - « ne sont pas non plus nécessairement simultanées », on pourrait comprendre cette clause comme le fait que ces deux propositions ne sont pas dites en même temps. Cependant, cette distinction entre proposition indéfinie et proposition universelle permet une nouvelle fois de comprendre que de l'usage des quantificateurs dépend le comportement de la paire constituée par l'affirmation et la négation face à la vérité.

### 5.3.2. *Le carré des oppositions : oppositions, vérité et fausseté*

Dans le cas des propositions contraires (*i.e.* opposition des universelles), les deux ne peuvent être vraies en même temps, mais peuvent être fausses en même temps. Dans le cas des propositions contradictoires (universelle opposée à particulière), l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Dans le cas des subcontraires (*i.e.* opposition<sup>82</sup> des particulières), les deux peuvent être vraies en même temps. Dans le cas des indéfinies, les deux peuvent être vraies en même temps.

Ce qu'Aristote explique dans ce paragraphe du chapitre 7 est ce que la tradition a retenu sous le nom de carré d'Apulée<sup>83</sup>. Si on considère les universelles A, affirmative, et E, négative, et les particulières, I, affirmative, et O, négative, on obtient 4 types d'oppositions : l'opposition de contradiction AO et EI, l'opposition de contrariété AE, l'opposition de subcontrariété IO, l'opposition de subalternation AI et EO. Dans le cas de l'opposition de contradiction, les deux propositions ne peuvent être vraies en même temps, et ne peuvent être fausses en même temps. Nécessairement, l'une est vraie, et l'autre est fausse, et du même coup, si l'une est fausse, nécessairement l'autre est vraie. Dans le cas de l'opposition de contrariété, les deux propositions ne peuvent être vraies en même temps, mais peuvent être fausses en même temps. Dans le cas des subcontraires, les deux propositions peuvent être vraies en même temps, mais pas fausses en même temps. Dans le cas des subalternes, les deux propositions sont vraies, sauf si seulement A est vraie, ou si E est vraie. Car si I est vraie, il n'est pas nécessaire que A soit vraie. Et si O est vrai, il n'est pas nécessaire que E soit vrai. Autrement dit, de la vérité de l'universelle, on déduit la vérité de la particulière mais non réciproquement. Ainsi, il n'y a que dans l'opposition de contradiction qu'il est nécessaire que l'une des deux propositions soit vraie et l'autre fausse.

---

<sup>82</sup> Mieux vaudrait dire « correspondance » des particulières, dans la mesure où leur assertion simultanée n'est pas impossible. Une affirmative particulière et sa négative correspondantes ne sont pas nécessairement exclusives. En cela, elles ne s'opposent pas rigoureusement, si ce n'est syntaxiquement dans la différence entre affirmation et négation. La même remarque pourrait s'appliquer aux indéfinies, mais elles ne font pas partie du « carré des opposés ».

<sup>83</sup> Cependant, le carré ignore les indéfinies, et inclut les lois de subalternation.

### 5.3.2.a- De deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse

L'opposition de contradiction est l'opposition d'une universelle à une particulière (AO et EI) et l'opposition de contrariété est l'opposition de deux universelles (AE). En fonction des quantificateurs, le comportement du couple d'opposées diffère face à la vérité. Ainsi, parce que les propositions contraires sont toutes deux universelles, elles peuvent être fausses en même temps. L'impossibilité de l'une n'entraîne pas la vérité de l'autre. En revanche, dans le cas des propositions contradictoires, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse. Ce qui signifie que, de la fausseté de l'une, je déduis la vérité de l'autre, et ce précisément parce que la quantité de l'affirmative exclut celle de la particulière, et réciproquement. L'affirmation de l'une entraîne l'exclusion de l'autre, et la fausseté de l'une entraîne la vérité de l'autre. En revanche, parce que le quantificateur « quelque » n'entraîne pas l'exclusion du quantificateur « non quelque », les assertions particulières peuvent être vraies en même temps, et du fait de l'absence de quantificateur, les indéfinies peuvent être vraies en même temps.

La contradiction est donc la seule opposition qui obéisse au principe du tiers-exclu, et ce, en raison de la différence de quantité des deux propositions. Cependant, Aristote considère qu'il y a des oppositions contradictoires qui représentent des exceptions à la règle : de deux propositions contradictoires, nécessairement, l'une est vraie, l'autre fausse.

### 5.3.2.b- Le cas des futurs contingents.

Si les propositions contradictoires obéissent au principe du tiers-exclu - l'une des deux est nécessairement vraie et l'autre fausse - certaines d'entre elles semblent ne pas y obéir. C'est le cas des propositions singulières futures. Dans le célèbre<sup>84</sup> chapitre 9 de *De l'Interprétation*, Aristote s'efforce de montrer, contre les Mégariques, que certaines propositions ne peuvent obéir à la règle selon laquelle, de deux propositions contradictoires, nécessairement l'une est vraie et l'autre fausse. Par la distinction entre deux sortes de nécessité – nécessité absolue, nécessité hypothétique – liée à la considération du futur, Aristote entend montrer que de certaines propositions singulières contradictoires, on ne peut pas dire que l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse :

εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσσεσθαι γε ἢ μὴ· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. λέγω δὲ οἶον

<sup>84</sup> La postérité de ce texte sur les « futurs contingents » est longue. Mon propos n'est pas de trancher les débats de la littérature considérable sur cette question, mais de relever qu'il s'agit d'une exception au principe de bivalence, dans le cadre de mon analyse de la contradiction chez Aristote.

ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὐριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὐριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὀπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν<sup>85</sup>.

Toute chose nécessairement est ou n'est pas, et sera ou ne sera pas. Cependant, il n'est pas possible de dire laquelle des deux arrivera nécessairement. Je dis par exemple « il est nécessaire que demain la bataille navale ait lieu ou n'ait pas lieu », cependant il n'est pas nécessaire que demain ait lieu la bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'elle n'ait pas lieu. Ce qui est nécessaire c'est qu'elle ait lieu ou qu'elle n'ait pas lieu. De sorte que, puisque les énoncés vrais sont comme les choses, il est évident que si ces choses se trouvent ainsi indéterminées<sup>86</sup> et peuvent être contraires, nécessairement il en va ainsi aussi pour la contradiction.

Certaines choses, certains événements ne sont pas déterminables *a priori*. Je ne peux savoir avant demain si la bataille navale aura lieu ou non. Autrement dit, je ne peux trancher l'alternative entre P et non-P. Au futur, P n'est ni vrai ni faux, pas plus que non-P. La seule chose qui est vraie et nécessaire est l'alternative : P<sup>f</sup> ou nonP<sup>f</sup>

ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ αἰὲ οὖσιν ἢ μὴ αἰὲ μὴ οὖσιν· τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψευδὸς, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ' ὀπότερ' ἔτυχε, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ. ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὄντων οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται<sup>87</sup>.

C'est précisément ce qui arrive pour les choses qui ne sont pas toujours existantes ou qui ne sont pas toujours non-existantes. Car il est nécessaire que, pour ces choses, l'une des deux parties de la contradiction soit vraie et l'autre fausse, cependant ce n'est pas celle-ci plutôt que celle-là, mais n'importe laquelle des deux, et si l'une semble davantage vraie que l'autre, elle n'est pas déjà vraie ou fausse. De sorte qu'il est évident qu'il n'est pas nécessaire que, de toute affirmation et de toute négation, parmi les propositions opposées, l'une soit vraie et l'autre fausse. Car elles ne sont pas comme les êtres et comme les non-êtres, mais étant en puissance d'être ou de ne pas être, elles sont comme nous avons dit<sup>88</sup>.

Certains événements n'ont pas encore lieu, ne sont pas encore. Plus exactement, je ne peux savoir s'ils seront ou s'ils ne seront pas. Ce ne sont pas des êtres au sens absolu – ils n'existent pas encore – et ce ne sont pas des non-êtres au sens absolu – leur non-existence n'est pas éternelle. Ce type de choses, d'événements, est en puissance – leur actualisation n'est pas nécessaire.

<sup>85</sup> *Int.*, 9, 19a28-35.

<sup>86</sup> Littéralement, « se trouve être n'importe laquelle des deux ».

<sup>87</sup> *Int.*, 9, 19a35-b4.

<sup>88</sup> Trad. J. Tricot modifiée.

Au futur, la proposition P n'est ni vraie, ni fausse, et la proposition non-P n'est, elle non plus, ni vraie ni fausse. C'est pourquoi l'opposition des propositions singulières futures est considérée par les interprètes modernes d'Aristote comme une exception au principe de bivalence<sup>89</sup>, et non pas au principe du tiers-exclu. Le principe de bivalence – non énoncé explicitement par Aristote – s'énonce : « toute proposition est vraie ou fausse ». Je ne peux dire si la proposition « la bataille navale aura lieu demain » est vraie ou fausse, pas plus que je ne peux déterminer la valeur de vérité de la proposition opposée « la bataille navale n'aura pas lieu demain ».

Cette exception au principe de bivalence est due à la sphère spécifique du monde sublunaire, règne du ἐπὶ τὸ πᾶν, « le plus souvent », et non pas du nécessaire. Il s'agit pour Aristote d'affirmer que les affaires humaines ne sont pas soumises à la nécessité, mais à la contingence, ce qui laisse une place à la délibération pour l'action<sup>90</sup>.

## Conclusion du chapitre 5

L'intérêt de *De l'Interprétation* réside donc dans la définition logique de la contradiction. Déterminée comme paire de propositions contradictoires dans le chapitre 6, l'opposition de l'affirmation et de la négation est ensuite déterminée en fonction de la quantité formelle des propositions. Ainsi, l'opposition contradictoire est entre une affirmative universelle et une négative particulière, ou entre une affirmative particulière et une négative

---

<sup>89</sup> J. Lukasiewicz est l'un des premiers à considérer le chapitre 9 du traité *De l'Interprétation* comme une exception au principe de bivalence, comme l'indique Jean-Baptiste. Gourinat (note 17, p.72 de son article « Principe de contradiction, principe du tiers-exclu et principe de bivalence : philosophie première ou organon ? », in M. Bastit et J. Follon éd., *Logique et Métaphysique dans l'Organon d'Aristote Actes du Colloque de Dijon*, éditions Peeters, Louvain La Neuve – Paris – Sterling, Virginia, 2001, pp.63-91). J.-B. Gourinat dit clairement que le cas de la bataille navale constitue une exception au principe de bivalence, en s'appuyant notamment sur les lignes 19a36-39 de *Int.* « Qu'il existe des énoncés indicatifs qui ne sont ni vrais ni faux, c'est précisément ce qu'établira le chapitre 9 du traité *De l'Interprétation*, en exceptant les propositions au futur de ce principe. » (p.73). Cette interprétation du chapitre 9 comme une exception au principe de bivalence invalide la position de P. Aubenque qui considère que les propositions singulières futures représentent une exception au principe de contradiction, in *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, p.492. (Cf. *infra* note suivante). C. W. A. Whitaker, pour sa part, (in *Aristotle's de Interpretatione, Contradiction and Dialectic, op.cit.*) estime que la bataille navale est l'exemple de propositions qui ne respectent pas la RCP, i.e. « Rule of Contradictory Pairs », ainsi énoncée par C. W. A. Whitaker : « Of every contradictory pair, one member is true and the other false » (p.79) Il précise que pour la majorité des interprètes - il mentionne notamment J. L. Ackrill - le chapitre 9 est une exception au principe de bivalence ; mais C. W. A. Whitaker distingue entre le principe de bivalence qui ne porte que sur une proposition, et sa RCP qui porte sur la paire de propositions contradictoires ( pp.109-112).

<sup>90</sup> Cf. notamment, P. Aubenque : « « S'il n'y avait pas de contingence dit-il [Aristote], « ce ne serait pas la peine de délibérer et de se donner de la peine » ; or l'homme délibère et agit, montrant par là qu'il est un « principe des futurs » ; c'est donc que la contingence et ce qu'elle implique, c'est-à-dire une suspension du principe de contradiction, doivent être admis comme condition de possibilité de la délibération, de l'action et du travail des hommes.... », in *Le problème de l'être chez Aristote, op.cit.*, p. 492 (et sur *De l'Interprétation*, 9 : pp.110 ; 167 ; 327).

universelle. La détermination logique de la contradiction est ce qui permet de la distinguer de la contrariété. L'opposition de contrariété est opposition entre deux universelles. Cette distinction logique et formelle entre contradiction et contrariété est ce qui permet de rendre raison de la différence par rapport à la vérité des propositions contradictoires et des propositions contraires. Car si deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps, elles peuvent être fausses en même temps. En revanche, dans le cas de l'opposition de contradiction, l'une des deux propositions opposées est nécessairement vraie et l'autre fausse. Autrement dit, de la vérité d'une proposition, je peux déduire la fausseté de sa contradictoire, et réciproquement, de la fausseté d'une proposition, je peux déduire la vérité de sa contradictoire. Mais certaines propositions semblent constituer une exception à la règle selon laquelle « de deux propositions opposées contradictoirement, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse ». Plus exactement, les propositions singulières futures représentent un cas d'exception au principe de bivalence. Ce principe - non reconnu explicitement par Aristote – énonce : « toute proposition est vraie ou fausse ».

La différence de traitement de la contradiction entre *Catégories* 10 et *Topiques* d'une part, et d'autre part, *De l'Interprétation* s'explique par l'analyse logique qui permet de définir autrement la contradiction. Aristote présente dans *De l'Interprétation* une autre distinction entre contradiction et contrariété parce qu'il analyse la proposition d'un point de vue formel. Il ne s'agit pas de partir de la polysémie de « être opposé », mais de la détermination de la proposition comme affirmation. À partir de l'affirmation, la négation est obtenue. La correspondance entre une affirmation et sa négation détermine dans un premier temps la paire contradictoire. Puis, la différence entre quantité matérielle et quantité formelle de la proposition, et la distinction des quantificateurs formels, rend raison de la distinction entre contradiction et contrariété. Cependant, un autre traité de l'*Organon* présente une définition explicite de la contradiction, à savoir les *Seconds Analytiques*. Cette définition, beaucoup plus dense, n'est pas sans poser problème en ce qu'elle semble faire de la contradiction quelque chose d'antérieur à la proposition.

## **Chapitre 6 : Contradiction et déduction. Seconds Analytiques**

### *Introduction*

La contradiction fait aussi l'objet d'une définition dans les *Analytiques*, plus exactement dans les *Seconds Analytiques*<sup>1</sup>. Si cette définition de la contradiction apparaît liée à celle de la proposition, elle intervient cependant au moment de la définition de la prémisse de la déduction, ou syllogisme, συλλογισμός. Quel est le rapport entre contradiction et prémisse ?

### **6.1. Connaissance scientifique et démonstration**

#### *6.1.1. La démonstration part de prémisses vraies, premières et immédiates.*

##### *6.1.1.a- L'immédiateté des prémisses*

Les *Seconds Analytiques* sont un des trois traités de l'*Organon* où Aristote définit explicitement la contradiction. La contradiction est définie au chapitre 2 du livre I. Après avoir examiné les conditions de l'acquisition de la connaissance dans le premier chapitre, Aristote pose dans le deuxième chapitre un certain nombre de définitions relatives à la connaissance scientifique et à la démonstration. La connaissance scientifique a pour objet ce qui ne peut pas être autrement<sup>2</sup>, c'est-à-dire le nécessaire. Pour connaître, la science use de la démonstration dont Aristote nous dit qu'elle<sup>3</sup> consiste en un syllogisme scientifique<sup>3</sup>. Dès lors, explique Aristote, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ

---

<sup>1</sup> Les *Premiers Analytiques* utilisent la notion de contradiction comme quelque chose de connu, sans la définir. Cf. par exemple *Premiers Analytiques*, 1,1, 24a22-b3 sur la distinction entre prémisse apodictique et prémisse dialectique.

<sup>2</sup>Cf. *Seconds Analytiques*, I,2, 71b15-16 : ὥστε οὐ ἀπλῶς ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. « de telle sorte que l'objet de la science est absolument ce qui ne peut pas être autrement ».

<sup>3</sup> *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b17-18 : ἀπόδειξις δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· « j'appelle démonstration le syllogisme scientifique ».

συμπεράσματος<sup>4</sup>, « il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte d'items qui soient vrais, premiers, immédiats, plus connus que la conclusion, antérieurs à elle, et dont ils sont les causes. » Après avoir expliqué ce que signifient vrais, premiers et immédiats, causes et antérieurs, la distinction antérieur pour nous / par nature, Aristote revient sur ces items à partir desquels on démontre : ce sont les principes ou les points de départ<sup>5</sup> de la démonstration, ils sont immédiats au sens où aucune proposition n'est antérieure à eux. Autrement dit, les points de départ des démonstrations sont immédiats parce qu'ils ne peuvent pas être prouvés, ils ne sont pas posés par la médiation d'autres propositions et démonstrations<sup>6</sup>. La prémisses, πρότασις, n'est explicitement mentionnée qu'à partir de la ligne 72a7<sup>7</sup>, elle est ce à partir de quoi s'effectue la démonstration.

### 6.1.1.b- « La prémisses est l'une des deux parties de la proposition » ?

- Position du problème

Après avoir défini la nature de la prémisses et sa fonction dans le syllogisme – point de départ auquel rien n'est antérieur – Aristote approfondit la définition de la prémisses, en en distinguant deux espèces : πρότασις δ' ἐστὶν ἀποφάνσεως τὸ ἕτερον μὲρον, ἐν καθ' ἑνός, διαλεκτικὴ μὲν ἢ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἢ ὠρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές<sup>8</sup>. « Une prémisses est l'une des deux parties d'une proposition, une chose dite d'une chose, dialectique quand elle prend indifféremment n'importe laquelle, démonstrative quand elle prend une partie déterminée qui est vraie. » Cette phrase n'est pas sans poser de problème. La distinction entre prémisses dialectique et prémisses scientifique semble en effet reposer sur la première partie de la définition. Mais comment comprendre l'expression ἀποφάνσεως τὸ ἕτερον μὲρον ἀποφάνσεως, « une des deux parties d'une proposition » ?

- le cercle

Cette expression un peu obscure peut s'entendre de deux façons : soit elle signifie que la prémisses est affirmative ou négative<sup>9</sup>, et la phrase poursuit en précisant qu'elle a pour

<sup>4</sup> *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b20-22, trad. J. Tricot modifiée.

<sup>5</sup> Le terme grec est ἀρχή à la ligne 72a7.

<sup>6</sup> Les prémisses sont immédiates - immédiate traduit l'adjectif ἄμεσος c'est-à-dire que les prémisses n'ont pas besoin de μέσος pour être établies. Le μέσος, le moyen terme, est ce qui dans le syllogisme exhibe la cause, il est présent dans les deux prémisses, majeure et mineure.

<sup>7</sup> *Seconds Analytiques*, I,2, 72a7 : ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος : « le principe d'une démonstration est une prémisses immédiate »

<sup>8</sup> *Seconds Analytiques*, I, 2, 72a8-11.

<sup>9</sup> Cf. par exemple à propos de la prémisses *Premiers Analytiques*, I,1, 24a16-17 : πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τίνος κατὰ τίνος « une prémisses est un énoncé affirmatif ou négatif qui dit quelque chose de quelque chose. »

forme ἐν καθ' ἑνός, une chose dite d'une chose, c'est-à-dire S est P, et que la prémisse est dialectique ou scientifique, soit « une des deux parties d'une proposition » renvoie déjà à la division entre dialectique et scientifique. Une prémisse serait soit dialectique, soit scientifique. Il faudrait comprendre cette phrase de la façon suivante : la prémisse est l'une des deux parties de la proposition, c'est-à-dire soit la proposition dialectique, soit la proposition scientifique. Mais si la proposition dialectique prend n'importe laquelle des deux parties de la proposition divisée en dialectique et en scientifique, cela signifierait que la prémisse dialectique pourrait être indifféremment dialectique ou scientifique. Dès lors, la distinction entre dialectique et scientifique n'a plus de sens. Comment résoudre ce problème ? Quel est le but d'Aristote ici ? Il semble que le but d'Aristote est de définir la prémisse et de la diviser en prémisse scientifique et prémisse dialectique. Mais qu'est-ce qui permet dans la détermination de la proposition d'obtenir la division en prémisse dialectique et prémisse scientifique ?

#### 6.1.1.c- La correction textuelle proposée par J. Barnes

- ἀντιφάσεως, et non pas ἀποφάνσεως

Si l'on se reporte à la définition de la proposition dans *De l'Interprétation*<sup>10</sup>, « l'une des deux parties d'une proposition » signifie soit le nom soit le verbe. Mais cette interprétation n'a pas de sens ici puisqu'il n'est pas question du nom et du verbe dans la suite de la glose. C'est pourquoi J. Barnes dans son commentaire<sup>11</sup> des *Seconds Analytiques* propose de corriger ἀποφάνσεως en ἀντιφάσεως à la ligne 8. Selon lui, sans cette correction, la phrase n'aurait pas de sens. Cette correction implique de supprimer ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὅποτερονοῦν μόριον à la ligne 11-12, clause redondante et inutile.

Cette correction se justifie du point de vue du sens dans la mesure où « l'une des deux parties d'une proposition » ne peut renvoyer à la distinction entre nom et verbe : un nom seul est une φάσις, une énonciation, mais pas une ἀπόφανσις, une proposition ; de même, un verbe seul est non pas ἀπόφανσις, mais φάσις. Et cette expression - « l'une des deux parties d'une proposition » - ne peut pas non plus renvoyer à la distinction entre dialectique et scientifique : si la prémisse est n'importe quelle partie d'une proposition, dialectique quand elle prend n'importe laquelle et démonstrative quand elle prend celle qui est vraie, alors la définition de la prémisse est circulaire. Corriger ἀποφάνσεως en

<sup>10</sup> Cf. *De l'Interprétation*, ch.1 à 5.

<sup>11</sup> *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes, Clarendon Press, Oxford, 1975, p.96

ἀντιφάσεως permet de rendre cohérent le début de la définition de la prémisse avec la division qui suit, en prémisse dialectique et prémisse apodictique.

- Prémisse dialectique et prémisse scientifique

En 72a8-10, ce qu'il importe de distinguer, c'est la prémisse dialectique de la prémisse scientifique. La distinction entre prémisse dialectique et prémisse scientifique porte sur le caractère ou la matière<sup>12</sup> de la prémisse : la prémisse scientifique est vraie, tandis que la prémisse dialectique prend « n'importe laquelle des deux ». Est-ce que cela signifie que la prémisse dialectique est soit vraie soit fausse ? Si l'on se reporte au livre I des *Topiques*, on sait que la dialectique a affaire aux ἔνδοξα, aux idées admises, et que le questionneur peut prendre comme prémisse de sa déduction soit une affirmation, soit une négation dès lors que l'une ou l'autre est une idée admise. Ce que Aristote ne précise pas ici, dans ce passage des *Seconds Analytiques*, c'est que si le choix de la prémisse dialectique est certes indifférent à la vérité, il dépend cependant de l'endoxalité de la prémisse. Autrement dit, il faut ajouter : la prémisse dialectique peut être indifféremment affirmative ou négative dès lors que l'affirmation comme la négation sont des idées admises. La prémisse scientifique, en revanche, est toujours vraie, qu'elle soit affirmative ou négative. Le syllogisme scientifique ne peut pas partir de prémisse fausse. Dès lors, on peut dire que la prémisse scientifique est nécessairement la partie de la contradiction qui est vraie.

Cette analyse implique la substitution de ἀντιφάσεως à ἀποφάνσεως à la ligne 8 : la prémisse est l'une des deux parties d'une contradiction, c'est-à-dire n'importe quelle partie de la paire de propositions contradictoires, *i.e.* affirmation ou négation. Or, la dialectique a affaire aux idées admises, c'est pourquoi elle peut prendre l'affirmation ou la négation indifféremment, dès lors qu'elle est une idée admise. En revanche, la prémisse scientifique est toujours vraie : le choix de l'affirmation ou de la négation dépend de la vérité. Autrement dit, cette division de la prémisse implique le rapport à la vérité de la contradiction, *i.e.* le principe du tiers-exclu. En effet, l'opposition contradictoire suppose que l'une des deux propositions opposées est nécessairement vraie et l'autre fausse. Si la dialectique peut partir de l'affirmation comme de la négation parce qu'elle a affaire aux ἔνδοξα, la science ne peut partir que du vrai puisqu'elle a pour objet ce qui ne peut pas être autrement. Cette distinction

---

<sup>12</sup> Alexandre distingue la matière des différentes espèces de syllogisme, *in Analytica Priora* 12.23-24. Sur cette distinction, *cf.* J. Barnes : « the matter of a demonstrative syllogism must be necessary, that of dialectical reputable, and so on », « Thus we might construct a pair of arguments, one demonstrative and the other dialectical, which « do not differ at all in their form » (both are standard syllogisms in Camestres) but which do differ in respect of their matter (*in Topics*, 2.26-3.4.) » *in* « Logical Form and Logical Matter », *art.cit.*, p.48.

entre prémisses dialectique, qui peut être négative ou affirmative, et prémisses scientifiques, qui doivent être seulement vraies, implique alors une définition de la notion de contradiction.

## 6.2. La prémisses est-elle l'une des deux parties de la proposition ou de la contradiction ?

### 6.2.1. La contradiction, définissons de prémisses

#### 6.2.1.a- La définition de la contradiction

Reprenons : le syllogisme scientifique prend pour point de départ des prémisses vraies et immédiates. Pour déterminer *prémisses*, la notion de contradiction est nécessaire afin d'expliquer qu'elle peut être affirmative ou négative, mais aussi pour déterminer la distinction entre prémisses dialectique et scientifiques. Comprendre la prémisses comme l'une des deux parties d'une contradiction implique de supprimer la définition de l'ἀπόφασις, la proposition, en 72a11-12, comme l'indique J. Barnes.

La contradiction est ainsi définie :

ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὐτήν, μόριον δ' ἀντιφάσεως τὸ μὲν τὸ κατὰ τινὸς κατάφασις, τὸ δὲ τὸ ἀπὸ τινὸς ἀπόφασις<sup>13</sup>.

Une contradiction est une opposition dont par soi il n'y a pas d'intermédiaire ; la partie de la contradiction qui affirme quelque chose de quelque chose est une affirmation, la partie de la contradiction qui nie quelque chose de quelque chose est une négation<sup>14</sup>.

Cette définition est différente de celle rencontrée dans *De l'Interprétation* 6-7, en ce qu'elle ajoute quelque chose, à savoir le fait d'être par soi une opposition sans intermédiaire. Avant d'analyser cette caractérisation de l'opposition de contradiction, il convient de remarquer que la contradiction est déterminée comme une opposition dont l'une des parties est affirmative et l'autre négative – ceci confirme l'interprétation des lignes 72a8-10. Mais, d'un point de vue définitionnel, la contradiction semble antérieure à la prémisses : pour comprendre ce qu'est la prémisses, j'ai besoin de savoir ce qu'est une contradiction : la prémisses est une des deux parties d'une contradiction. Qu'est ce qu'une contradiction ? Une opposition par soi sans intermédiaire entre une affirmation et une négation. Comment interpréter ce rapport d'antériorité ? Si la contradiction est *definiens* de prémisses et prémisses *definiendum* de

<sup>13</sup> *Seconds Analytiques*, I, 2, 72a12-14. Conformément à la correction proposée par J. Barnes, je supprime aux lignes 11 et 12 la définition de la proposition, ἀπόφασις.

<sup>14</sup> Cette traduction peut paraître lourde, mais elle tente de rendre la répétition en grec de κατὰ et de ἀπό. L'affirmation pose quelque chose, τὸ, affirmé de κατὰ, quelque chose τινὸς, c'est pourquoi elle est κατά-φασις ; la négation pose quelque chose, τὸ, nié de, ἀπὸ, quelque chose τινὸς, c'est pourquoi elle est ἀπό-φασις.

contradiction, doit-on pour autant penser que la contradiction est première et antérieure par rapport à la proposition ? Si l'on comprend ainsi l'ordre des termes définis, à savoir contradiction antérieure à prémisse en ce qu'elle permet de la définir, il faudrait conserver la définition de la proposition à la ligne 11. Dès lors, dans ce texte, Aristote ferait de la contradiction quelque chose d'antérieur à la proposition et la prémisse.

#### *6.2.1.b- Deux interprétations*

Deux interprétations de ce passage sont possibles, chacune impliquant des corrections différentes du texte :

##### - Interprétation 1

Conformément à la lecture faite par J.Barnes, il faut lire à la ligne 8-10, « la prémisse est l'une des deux parties d'une contradiction », et supprimer à la ligne 11-12 la définition de la proposition, parce qu'elle est inutile. La contradiction sert à définir la prémisse, mais elle n'est pas pour autant antérieure à elle. En effet, la contradiction est elle-même définie comme opposition d'une affirmation et d'une négation, ce qui signifie que ce qui est premier est l'affirmation. Aristote définit cependant la prémisse à l'aide de la contradiction parce qu'il divise la prémisse en dialectique et scientifique.

##### - Interprétation 2

Pour rendre le texte cohérent, il faut corriger ἀποφάνσεως en ἀντιφάσεως à la ligne 8-9, mais conserver la définition de la proposition aux lignes 11-12. Cette définition de la proposition est décisive en ce qu'elle fait de la contradiction quelque chose de premier par rapport à la proposition. La proposition est ainsi comprise comme une assertion, une prise de position, une sorte d'engagement par rapport au réel. L'assertion serait l'acte de poser quelque chose. Ce n'aurait pas le même sens de poser dialectiquement une affirmation ou une négation, et de la poser scientifiquement parce qu'elle est vraie. Ainsi, la contradiction est première, et c'est par rapport à elle que je me détermine : dans le syllogisme dialectique, je peux prendre indifféremment comme prémisse l'affirmation ou la négation, dès lors qu'elles sont toutes deux idées admises ; dans le syllogisme scientifique, je ne peux poser comme prémisse que celle qui est vraie.

Telles seraient les deux lectures possibles de ce passage, la première impliquant la correction des lignes 8-9 et la suppression des lignes 11-12, la seconde impliquant seulement la correction des lignes 8-9. Peut-on trancher entre ces deux lectures sans faire appel à d'autres textes que celui-ci ? La lecture de ce qui suit, et notamment la définition de la contradiction comme une opposition va nous permettre de répondre.

## 6.2.2. L'opposition, définiens de contradiction

### 6.2.2.a- La contradiction est l'opposition d'une affirmation et d'une négation

- Antériorité de l'opposition par rapport à la contradiction

La contradiction est par soi une opposition sans intermédiaire. Comment comprendre cette définition ? D'abord, elle signifie que la contradiction est une opposition, ἀντίθεσις<sup>15</sup>. L'opposition est le *definiens* de la contradiction, elle est donc antérieure à elle. Si Aristote ne définit pas opposition, on comprend cependant dans la suite de la glose que deux parties se font face dans l'opposition. Si une partie de la contradiction est l'affirmation et l'autre partie la négation, alors la contradiction est l'opposition d'une affirmation et d'une négation.

- Affirmation et négation

L'affirmation est ce qui pose quelque chose selon quelque chose, c'est-à-dire un prédicat affirmé d'un sujet. La négation est ce qui pose quelque chose séparé de quelque chose, c'est-à-dire un prédicat nié d'un sujet. Autrement dit, affirmation et négation ont pour structure S est P, le λέγειν τι κατὰ τινός général, mais ce que l'affirmation pose comme uni, la négation le pose comme séparé. Comme je l'avais déjà noté à propos d'un passage de *De l'Interprétation*<sup>16</sup>, si le λέγειν τι κατὰ τινός peut signifier de façon générale « dire quelque chose de (κατά) quelque chose », le κατά ici a un sens plus particulier puisqu'il désigne l'affirmation par différence d'avec le ἀπό pour la négation. Si je pose « la lune est éclipsée », je pose que le prédicat *éclipsé* appartient au sujet lune. Je dis *éclipsé* de (κατά) lune. Mais si je pose « la lune n'est pas éclipsée », je pose que le prédicat *éclipsé* n'appartient pas au sujet lune. Je dis *éclipsé* séparé (ἀπό) de lune. Par exemple, si une nuit, la lune disparaît, je peux dire « la lune est éclipsée », au sens où la terre s'est interposée<sup>17</sup>. Quelqu'un me dira « non, la lune n'est pas éclipsée », (pensant qu'elle est cachée par un nuage). Ainsi, sur le réel, deux positions sont possibles : l'affirmation et la négation. Et elles s'opposent parce que si les deux disent la même chose de la même chose, elles ne le posent pas de la même façon. Affirmation et négation portent sur le même prédicat et le

---

<sup>15</sup> Dans les autres textes traitant de la contradiction (*De l'Interprétation* 6-7, *Catégories*. 10), Aristote utilise le participe ἀντικείμενον. Quelle est la nuance entre ἀντίθεσις et ἀντικείμενος ? Si on peut traduire les deux termes grecs par *opposé*, *opposition*, on peut considérer qu'ici, ἀντίθεσις convient mieux puisqu'il est question des prémisses d'un syllogisme. Or, selon la définition du syllogisme – de choses posées en tirer quelque chose d'autre (cf. *Premiers Analytiques*, I1, 24b18-20) – les prémisses sont posées, τεθέντα. Si on poursuit la lecture des *Seconds Analytiques* I 2, on constate qu'il est d'ailleurs question de la thèse, θέσις (72a15).

<sup>16</sup> Cf. *Int.*, 5-6, 17a23-26, commenté dans la section 5.2.1.b- du chapitre 5 de ce travail.

<sup>17</sup> Cf. *Seconds Analytiques*, II, 2 et 8 : éclipsé est prédiqué de lune. Le syllogisme de l'éclipse exhibe « interposition de la terre » comme moyen terme, c'est-à-dire comme cause (90a15-18, 93a30-34).

même sujet, mais l'affirmation les pose comme unis alors que la négation les pose comme séparés. Or, l'opposition entre affirmation et négation est sans intermédiaire.

- L'opposition de contradiction est par soi sans intermédiaire

L'opposition de contradiction est sans intermédiaire parce qu'en dehors de l'affirmation et de la négation, il n'y a pas de troisième possibilité. Il n'y a d'ἀπόφανσις qu'ἀποφατικός ou καταφατικός. Si la contradiction est une opposition sans intermédiaire, cela implique que l'une des deux propositions seulement est vraie et l'autre fausse. Si « la lune est éclipsée » est vraie, nécessairement « la lune n'est pas éclipsée » est fausse. Et inversement, de la fausseté de « la lune est éclipsée », je tire la vérité de « la lune n'est pas éclipsée ». Cette définition de la contradiction comme opposition sans intermédiaire implique le principe du tiers-exclu, à savoir « de deux propositions opposées de façon contradictoire, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse ». Mais comment comprendre l'expression « par soi » ?

L'expression « par soi » caractérise « opposition sans intermédiaire ». Or, la contradiction n'est pas la seule opposition sans intermédiaire : certains contraires sont opposés et sans intermédiaires – par exemple malade / bien portant, pair / impair<sup>18</sup>. Pourtant, si les propositions « 15 est un nombre pair / 15 est un nombre impair » constituent une opposition sans intermédiaire, ce n'est pas par soi. Car ce n'est pas par soi, καθ' αὐτήν, c'est-à-dire du fait de l'opposition, qu'il n'y a aucun intermédiaire, mais grâce au sens des deux prédicats pair / impair. À l'inverse, l'opposition est par soi dans le cas de la contradiction car ce qui s'oppose, ce sont l'affirmation et la négation. En elle-même, l'opposition n'accepte pas d'intermédiaire. « Le nombre 15 est pair / Le nombre 15 n'est pas pair » : on a là une opposition par soi sans intermédiaire, car c'est en vertu du rapport entre l'affirmation et la négation qu'il y a opposition, et non pas en vertu du prédicat.

#### 6.2.2.b- Vérité et fausseté

La définition de la contradiction pourrait sembler superflue dans l'économie de ce chapitre des *Seconds Analytiques*. Cependant, si la science a pour objet ce qui ne peut pas être autrement, il importe de savoir qu'une affirmation et une négation portant sur le même prédicat et sur le même sujet, ne peuvent être ni vraies, ni fausses ensemble. Certes, Aristote ici ne dit pas explicitement que de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Mais il a précisé que la prémisse scientifique est vraie. N'est-ce pas précisément la définition de la prémisse scientifique qui rend nécessaire l'intervention de la contradiction dans la définition de la prémisse ?

---

<sup>18</sup> Cf. *Catégories* 10, 12a4 sq.

### 6.3. La prémisse : l'une des deux parties de la contradiction

#### 6.3.1. Pourquoi la contradiction sert à définir la prémisse

##### 6.3.1.a- Les deux interprétations

###### - Interprétation 1

Dans l'interprétation 1, il s'agit de corriger ἀποφάνσεως en ἀντιφάσεως aux lignes 8-9 et de couper les lignes 11-12. Le texte est compris de la manière suivante : la prémisse est l'une des deux parties d'une contradiction – elle est soit dialectique, soit apodictique. Or, la contradiction est une opposition par soi sans intermédiaire entre affirmation et négation. On ne peut donc comprendre la contradiction sans l'affirmation et la négation. Ce qui est premier est l'affirmation, à partir de laquelle est engendrée la négation, puis la contradiction. Pourquoi Aristote fait-il un détour par la contradiction ? Parce que la contradiction implique le rapport à la vérité et permet la distinction entre prémisse dialectique et prémisse scientifique. Si Aristote définissait d'emblée la prémisse comme affirmation ou comme négation, il ne pourrait pas déterminer la distinction entre prémisse dialectique et prémisse apodictique.

###### - Interprétation 2

Dans l'interprétation 2, il s'agit de conserver le texte édité par D. Ross, en corrigeant seulement ἀποφάνσεως en ἀντιφάσεως aux lignes 8-9. La contradiction est définie comme opposition sans intermédiaire d'une affirmation et d'une négation. Cette définition de la contradiction apparaît parce que la contradiction a permis de définir l'assertion, qui elle-même a permis de définir prémisse. La contradiction intervient pour définir assertion qui définit prémisse. Si l'on accepte la correction de J.Barnes, c'est-à-dire aussi la coupure de ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὅποτερονούν μόνιον à la ligne 11-12, alors le terme ἀπόφανσις disparaît complètement et, avec lui, le dispositif qui fait de la contradiction le *definiens* de l'assertion. Or, ce dispositif est décisif dans la mesure où il place la contradiction avant l'ἀπόφανσις et fait de l'ἀπόφανσις non plus une proposition, mais une assertion, c'est-à-dire une position d'existence, une prise de position sur le réel. L'affirmation et la négation sont les parties, au sens strict, de la contradiction, et non pas de l'assertion. Dès lors, il n'est pas possible de définir l'assertion sans la contradiction, et l'assertion signifie alors prise de position par rapport à une contradiction possible.

##### 6.3.1.b- Priorité de l'affirmation

###### - Cohérence de l'interprétation 1

La définition de la contradiction implique la notion d'opposition. L'opposition est par soi sans intermédiaire entre une affirmation et une négation. Autrement dit, ce sont

l'affirmation et la négation qui sont premières par rapport à la contradiction puisqu'elles permettent de comprendre ce qu'est l'opposition. Plus exactement, l'affirmation est première. On lui ajoute la particule de négation pour obtenir une proposition négative. Mettre face à face l'affirmation et la négation constitue une opposition par soi sans intermédiaire. L'opposition entre affirmation et négation, en tant qu'elle est par soi sans intermédiaire, est une contradiction. Donc, la contradiction n'est pas première par rapport à la proposition. L'interprétation 1 apparaît donc comme la plus cohérente, étant donné le but de ce passage, à savoir la définition de la prémisses scientifique.

- La prémisses scientifique est vraie

Il ne s'agit pas pour Aristote de dire que la contradiction est antérieure à la proposition, mais que la prémisses, en tant qu'elle est l'une des deux parties d'une contradiction, se divise en dialectique et en scientifique. Aristote utilise la contradiction pour définir la prémisses afin de parvenir à la détermination de la prémisses scientifique, c'est-à-dire à la définition de la prémisses vraie. Il faut donc corriger les lignes 8 et 9 et supprimer les lignes 11-12.

## **Conclusion du chapitre 6**

La définition de la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation est semblable aux définitions de la contradiction analysées dans *Catégories* 10 et *De l'Interprétation* 6. Mais sa détermination comme opposition par soi sans intermédiaire d'une affirmation et d'une négation distingue cette définition des *Seconds Analytiques* de celle de *Catégories* 10 et de *De l'Interprétation* 6-7. Cette distinction s'explique par le contexte de la définition de la contradiction. La contradiction sert à définir prémisses. Si la contradiction est *definiens* de prémisses, cela ne signifie pas que la contradiction est antérieure à la proposition, puisque pour déterminer la contradiction, il faut d'abord savoir ce qu'est une opposition entre une affirmation et une négation. Mais pourquoi Aristote définit-il la prémisses comme « partie d'une contradiction » ? Pourquoi Aristote ne dit-il pas que la prémisses est soit une affirmation soit une négation ? La contradiction intervient dans la définition de la prémisses parce qu'Aristote distingue prémisses dialectique et prémisses scientifique.

La différence entre ce passage des *Seconds Analytiques* et les définitions de la contradiction dans *Catégories* 10 et *De l'Interprétation* 6-7 s'explique par la différence de but. Ce qui importe ici, ce n'est pas de distinguer entre opposition de contradiction et opposition de contrariété, mais la distinction entre deux espèces de prémisses. Or, la prémisses est soit vraie, soit endoxale, c'est-à-dire que la prémisses est ou bien nécessairement l'une des deux parties d'une contradiction (la vraie, qu'elle soit affirmative ou négative) quand elle est

scientifique, ou bien indifféremment l'une deux parties d'une contradiction, dès lors que ces deux parties sont endoxales, quand la prémisse est dialectique. Dans un syllogisme scientifique, je ne peux pas prendre n'importe quelle prémisse, mais seulement celle qui est vraie. Ce qui importe ici, c'est le rapport à la vérité, déterminant lorsqu'il est question de syllogisme scientifique.

## **Conclusion de la première partie**

La première partie de ce travail a consisté à analyser les différents textes où Aristote définit explicitement la contradiction, avec l'exception notable des *Topiques*. En effet, dans les *Catégories*, *De l'Interprétation* et les *Seconds Analytiques*, Aristote définit explicitement la contradiction comme l'opposition d'une affirmation et d'une négation, mais ce n'est pas le cas dans les *Topiques*. Aristote ne définit pas dans ce texte la contradiction, mais, dans la mesure où il y théorise une méthode de joute dialectique, la contradiction est présente, à la fois implicitement et explicitement.

Le texte des *Catégories* présente la première analyse de la contradiction. J'ai caractérisé cette première analyse de sémantique, dans la mesure où Aristote définit la contradiction au sein de son analyse des différents sens de « être opposé », ἀτικεῖσθαι. La contradiction est l'un des quatre sens de « être opposé », voire son sens principal. La contradiction est l'opposition fondamentale dans la mesure où elle est une opposition seulement entre λόγοι, qu'elle n'admet aucun intermédiaire, et qu'il est impossible que deux λόγοι contradictoires soient vrais en même temps. Aristote dit que nécessairement, l'une des deux propositions contradictoires est vraie et l'autre fausse. Il énonce ainsi ce qui est reconnu comme le principe du tiers-exclu. La contradiction se distingue des contraires d'une part parce que les contraires sont d'abord des prédicats – des prédicats qui peuvent avoir dans certains cas des intermédiaires - alors que la contradiction est toujours une opposition entre λόγοι, et d'autre part parce que les contraires, lorsqu'ils sont énoncés en combinaison dans des λόγοι, peuvent être faux en même temps.

Ce rappel des principaux points du chapitre 10 des *Catégories* conduit à une rectification quant à l'appréciation de l'analyse qu'Aristote fait de la contradiction dans les *Catégories* : certes, le point de départ du chapitre 10 est sémantique – il s'agit pour Aristote d'examiner les différentes façons dont on dit « être opposé ». Mais la fin de cette analyse

consiste à expliquer le rapport à la vérité de ces différentes oppositions. L'analyse de la contradiction dans les *Catégories* serait alors plutôt sémantico-logique, voire même ontologique, dans la mesure où Aristote fait référence aux choses qui sont sous l'affirmation et la négation. Au-delà de la qualification de l'analyse de la contradiction dans le chapitre 10 des *Catégories* - la difficulté de cette qualification à propos du chapitre 10 s'étend d'ailleurs au traité entier des *Catégories* - il est établi que la contradiction est une des quatre manières dont on dit « être opposé », qu'elle est une opposition entre λόγος affirmatif et λόγος négatif, et qu'il est nécessaire que l'un des λόγοι soit vrai et l'autre faux. Dès les *Catégories* donc, Aristote mentionne le principe du tiers-exclu.

Les *Topiques* ne présentent pas de définition explicite de la contradiction, mais dans la mesure où Aristote prétend y exposer une méthode de joute dialectique, ce texte traite aussi de contradiction. Les *Topiques* ont pour sujet explicite la dialectique, et partant, la contradiction comme sujet implicite. La contradiction s'incarne dans l'opposition du questionneur et du répondant, le problème dialectique est une contradiction mise sous forme interrogative. J'ai discuté assez longuement la question de savoir si le lien entre dialectique et contradiction était dû à la matière des prémisses de la déduction dialectique. Est-ce parce que les prémisses se formulent à partir d'idées réputées, ἔνδοξα, que la déduction dialectique repose sur la contradiction ? La réponse est non. Dans les *Topiques*, Aristote ne parle jamais de dimension contradictoire des ἔνδοξα, même si la définition des ἔνδοξα laisse ouverte la possibilité d'un conflit entre eux. En revanche, il évoque à plusieurs reprises la contradiction, ἀντίφασις. Les mentions explicites de la contradiction apparaissent principalement lorsqu'il est question des lieux, qui sont, selon l'expression de J.Brunschwig des « machines à faire des prémisses ». Ces mentions explicites de la contradiction ne sont pas précédées d'une définition de la contradiction, ce qui implique que le questionneur sait ce qu'est une ἀντίφασις.

L'utilisation de l'ἀντίφασις dans les *Topiques* en présuppose la définition. L'ἀντίφασις permet d'obtenir de nouvelles prémisses, en particulier par la formulation de la contradictoire du contraire d'une idée admise et par l'examen des sens opposés d'un terme. La contradiction est aussi un des lieux mentionnés par Aristote : elle est présentée comme appartenant à la classification quadripartite de « être opposé » et caractérisée comme lieu le plus facile à utiliser dans la topique de l'accident. Enfin, le livre VIII se démarque des autres livres des *Topiques* parce qu'il offre une compréhension différente de la contradiction, ἀντίφασις. La contradiction est implicitement comprise comme opposition d'une universelle (affirmative ou négative) à une particulière (négative ou affirmative), alors que la contrariété est comprise comme opposition de deux universelles. Autrement dit, excepté au livre VIII, la contradiction utilisée par Aristote est celle analysée dans les *Catégories*, i.e. celle qui est un

des sens de « être opposé » et qui se distingue des contraires qui eux sont des prédicats, avant d'être dits en combinaison dans des propositions. Les *Topiques* utilisent donc explicitement la contradiction telle qu'elle est déterminée sémantiquement et logiquement dans les *Catégories*, sauf dans le livre VIII qui utilise une détermination de l'ἀντίφασις propre à l'analyse logique de *De l'Interprétation*. Quant à l'utilisation implicite de la contradiction et du principe de non-contradiction comme présupposés de la joute dialectique, elle est logique. Le répondant, dès lors que sa thèse est contredite en conclusion de la déduction dialectique, signe son échec. Autrement dit, il ne peut pas soutenir en même temps une affirmation et une négation.

La deuxième analyse de la contradiction, ἀντίφασις, dans *De l'Interprétation* est, elle, seulement logique. Cette analyse n'a pas pour point de départ l'analyse des sens de « être opposé ». Certes, les premiers chapitres du traité se présentent comme une analyse syntaxique et sémantique du λόγος, en distinguant le nom et le verbe. Mais, à partir du chapitre 5, Aristote passe à une analyse logique du λόγος, déterminé comme ἀπόφανσις. Cette deuxième analyse de la contradiction est logique car elle découle de la détermination de la proposition. Plus exactement, elle est une conséquence de la détermination première de l'affirmation comme énoncé qui affirme quelque chose de quelque chose. L'affirmation à laquelle est ajoutée la particule de négation permet d'obtenir la proposition négative. L'opposition de l'affirmation et de la négation est ainsi la première définition de la contradiction. Mais des distinctions logiques plus subtiles sont nécessaires pour distinguer l'opposition de contradiction de l'opposition de contrariété.

Par l'analyse de la quantité matérielle et formelle de la proposition, Aristote obtient la définition de la contradiction comme opposition entre une universelle (affirmative ou négative) et une particulière (négative ou affirmative). L'opposition de contrariété est en revanche une opposition entre deux propositions universelles. La différence de quantité formelle entre opposition de contradiction et opposition de contrariété implique un comportement différent de ces oppositions par rapport à la vérité : deux propositions contraires ne peuvent être vraies simultanément, mais peuvent être fausses simultanément, alors que de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Les propositions contradictoires s'excluent mutuellement. La différence entre contrariété et contradiction n'est donc pas exactement la même que celle que l'on trouve dans *Catégories* 10. Certes, à partir des deux textes, on peut dire que deux propositions contraires peuvent être fausses simultanément, et ne peuvent être vraies simultanément, alors que dans l'opposition de contradiction, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse. Cependant, dans *De l'Interprétation*, les contraires ne sont pas déterminés comme prédicats contraires, mais uniquement comme propositions universelles opposées en raison de leur quantité formelle.

Le dernier texte que j'ai analysé est un passage des *Seconds Analytiques*. Ce passage présente une définition très dense de la contradiction, déterminée comme « opposition par soi sans intermédiaire ». L'intérêt de cette définition de la contradiction dépend de son contexte. Aristote définit la prémisses, et distingue la prémisses scientifique de la prémisses dialectique. La prémisses dialectique peut prendre n'importe laquelle des deux parties d'une contradiction (avec cette précision que cette contradiction doit être constituée de propositions endoxales), tandis que la prémisses scientifique ne prend que celle qui est vraie. Cette utilisation de la contradiction implique que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies simultanément. Ainsi, prémisses dialectique et prémisses scientifique se distinguent par leur matière. C'est pourquoi la contradiction est utilisée dans la définition de la prémisses.

Tels sont les principaux acquis de la lecture des différents textes d'Aristote présentant une définition et / ou une utilisation de la contradiction, ἀντίφασις. Reste à répondre à la question première : est-ce que l'analyse du corpus aristotélicien révèle une conception plurivoque, sinon équivoque de la contradiction ? Du point de vue de la définition, il n'y a aucune différence entre *Catégories*, *Topiques*, *De l'Interprétation* et *Seconds Analytiques*. La contradiction est invariablement définie comme l'opposition d'une affirmation et d'une négation. Pourtant, l'analyse et la détermination de la contradiction dans chacun de ces textes n'est pas la même.

Aristote présente deux analyses différentes de la contradiction, mais aboutissant chacune à la même définition de la contradiction, à savoir l'opposition de l'affirmation et de la négation. Y a-t-il un lien entre ces deux analyses de la contradiction ? On pourrait penser que l'analyse logique de la contradiction est un développement d'un des quatre sens de l'opposition : être opposé se dit de quatre façons, dont l'une est l'opposition de l'affirmation et de la négation. Cette opposition peut se diviser à son tour en opposition de contradiction et opposition de contrariété. La division logique de l'opposition de l'affirmation et de la négation viendrait compléter la division sémantique de l'opposition. Pourtant, cette grande division pose problème parce que les contraires s'y trouvent à deux reprises : en tant que prédicats ou attributs, et en tant que propositions universelles. Malgré l'unité du concept de contradiction, des différences apparaissent donc si l'on compare les textes définissant et utilisant la contradiction. La différence la plus notable est celle du point de départ de l'analyse de la contradiction : la détermination de la contradiction à partir de l'analyse des sens de « être opposé » n'implique pas les mêmes résultats que la détermination de la contradiction à partir de l'analyse de la proposition.

Cette différence de point de départ a notamment pour conséquence une différence dans la conception de la différence entre contrariété et contradiction. Partout est posée, d'une part, la possibilité pour les propositions contraires d'être fausses simultanément, leur

impossibilité d'être vraies simultanément et, d'autre part, la nécessité que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse. Mais les contraires ne sont pas toujours et seulement conçus par Aristote comme propositions contraires. Les contraires sont dans les *Catégories* et les *Topiques* des prédicats. Or, les *Topiques* mentionnent un énoncé qui se présente comme une loi : l'impossibilité pour les contraires d'appartenir en même temps au même sujet. Cette loi porte sur les prédicats, ou les propriétés contraires. Nulle part, dans les textes définissant la contradiction, Aristote ne présente la loi selon laquelle la contradiction est impossible. Il est vrai qu'Aristote mentionne cette loi dans les *Seconds Analytiques*<sup>1</sup>. Mais il la mentionne comme un des axiomes communs des sciences, et ce n'est pas dans un même passage qu'Aristote définit la contradiction et qu'il énonce l'axiome déclarant impossible la contradiction.

Le premier chapitre de la première partie a consisté à montrer en quoi les paradoxes de l'impossibilité du discours faux et de la contradiction ne sont pas des paradoxes pour Aristote. La conception aristotélicienne du λόγος permet de rendre possible la contradiction. La contradiction est possible car il est possible d'affirmer et de nier le même prédicat du même sujet, grâce à l'analyse de la proposition en sujet et prédicat. Mais en définitive, si je peux contredire mon adversaire, l'un des deux a nécessairement tort, et l'autre raison. De deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Si la contradiction est possible en vertu de la nature du λόγος, du point de la vérité, elle est impossible.

Le principe de non-contradiction est énoncé comme un axiome commun des sciences dans les *Seconds Analytiques*. Mais il y a un autre texte où Aristote traite du principe de non-contradiction : le livre Gamma de la *Métaphysique*. Pourquoi Aristote traite-t-il du principe de non-contradiction dans la *Métaphysique* ? Sous quelle forme l'énonce-t-il ? L'examen des différentes analyses aristotéliciennes de la contradiction a révélé des difficultés quant à la différence entre contraires et contradictoires. Est-ce que l'examen du principe de non-contradiction en *Métaphysique* Gamma conduit aux mêmes difficultés ?

---

<sup>1</sup> Cf. *Sec. An.*, I, 11, 77a10 : μή ἐνδέχεται ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι : « il est impossible d'affirmer et de nier à la fois ».

## **Deuxième partie : Principe de non-contradiction et *Métaphysique* (le livre $\Gamma$ )**

### **Introduction**

Aristote définit la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation<sup>1</sup>. J'ai montré la différence entre la détermination sémantique et la détermination logique de la contradiction, selon que la contradiction est pensée par Aristote comme un des quatre sens d'être opposé, ou comme opposition d'une proposition universelle (affirmative ou négative) et d'une particulière (négative ou particulière). Cette différence de traitement de la contradiction implique une différence dans la conceptualisation de la distinction entre contradiction et contrariété.

Cette définition aristotélicienne de la contradiction présuppose que la contradiction est possible logiquement, dans le  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , contre Antisthène et tous ceux qui affirment l'impossibilité de la contradiction et du discours faux. Les textes du corpus aristotélicien qui définissent et utilisent ainsi la contradiction appartiennent à l'*Organon*. Or, il y a une autre partie du corpus aristotélicien qui traite de la contradiction : *la Métaphysique*. Plus exactement, le livre Gamma de la *Métaphysique* traite du principe de non-contradiction.

Le principe de non-contradiction est aujourd'hui considéré comme loi logique, et Aristote, dans les *Analytiques* le présente comme un axiome. Pourquoi est-il question de ce

---

<sup>1</sup> Cf. Première partie de ce travail.

principe dans la *Métaphysique* ? Est-ce en tant que loi logique ? Pourquoi l'étude du principe de non-contradiction appartient-elle à l'un des livres de la *Métaphysique* ? Quel est le lien entre métaphysique et principe de non-contradiction ?

Avant d'entrer dans l'analyse du livre Gamma, et plus particulièrement des chapitres 3 et 4, il convient de rappeler que la *Métaphysique* d'Aristote est un texte problématique dans la mesure où il se présente comme un recueil de textes - les différents livres qui constituent le livre « *La Métaphysique* » - qui n'ont pas de lien explicite entre eux<sup>2</sup>. Certes, des thèmes, des problématiques et des expressions se retrouvent d'un livre à l'autre. Mais il est aujourd'hui avéré que ce recueil de textes n'est pas le fait d'Aristote, pas plus que le titre. La thèse selon laquelle ce serait Andronicos de Rhodes qui aurait regroupé les différents livres et aurait donné le titre « *μετὰ τὰ φυσικά*<sup>3</sup> »<sup>4</sup> est aujourd'hui remise en cause, sans qu'il soit pour autant possible d'identifier clairement l'éditeur du livre « *La métaphysique* »<sup>5</sup>. Cependant, la discipline que la tradition a reconnu sous le nom de « métaphysique » semble parcourir un certain nombre de livres de la *Métaphysique*. Aristote parle ainsi à plusieurs reprises d'une science que l'on s'accordera ensuite à nommer « métaphysique ». Mais des définitions distinctes de la métaphysique sont données dans certains des livres qui constituent la *Métaphysique* : d'abord, « la science des premiers principes et des premières causes<sup>6</sup> » dont il est question dans les livres Alpha et Beta<sup>7</sup>. Puis, la « science de l'étant, en tant qu'étant<sup>8</sup> »

---

<sup>2</sup> F. Wolff précise : la question de « l'homogénéité de la *Métaphysique* » n'est plus une question débattue par les interprètes. Mais si elle est « plus harmonieuse qu'il y a trente ans », la *Métaphysique* n'a pas pour autant « retrouvé l'impeccable majesté doctrinale qu'elle avait acquise dans les manuels. » Cf. « Lire encore la *Métaphysique* », Introduction à *La Métaphysique d'Aristote - Revue Internationale de Philosophie*, n°3/1997, pp.293-303.

<sup>3</sup> La métaphysique comme question de mot : sur la « bizarrerie » du féminin dans le titre moderne au lieu du neutre singulier pluriel dans le titre grec, cf. l'explication de M. Narcy : « Cette bizarrerie s'explique par l'intermédiaire latin : le latin ne possédant pas d'article défini, la transcription latine des mots *μετὰ φυσικά* fut contractée en *Metaphysica* ; d'abord neutre pluriel, comme son modèle grec, ce mot apparut bientôt comme un féminin singulier dans l'intitulé des traductions latines de la *Métaphysique*. », in « La *Métaphysique*. Tradition grecque », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, éd. du CNRS, Paris, 2003, p.224.

<sup>4</sup> Sur le sens de « métaphysique », deux interprétations sont possibles : soit ce titre désigne un ordre éditorial et de lecture – la *Métaphysique*, après les traités physiques – soit ce titre désigne un ordre quant à l'objet : l'objet de la métaphysique (la discipline) est au-dessus de l'objet de la physique, la connaissance métaphysique est postérieure à la connaissance physique. P.Aubenque commente cette distinction en opposant une interprétation « extrinsèque » et une interprétation « intrinsèque ». Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1994 (1<sup>er</sup> éd.1962), pp.30-34.

<sup>5</sup> Cf. Jonathan Barnes, « Roman Aristotle », in J. Barnes and M. Griffin ed., *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp.1-69, M. Narcy, « La *Métaphysique*, tradition grecque », art.cit., pp.224-229.

<sup>6</sup> *Métaphysique* A, 2, 982b-9-10. La « science des premiers principes et des causes » d'Alpha semble correspondre à « la science recherchée » en Beta, 1, 995a24..

<sup>7</sup> L'aitiologie, en franco grec.

<sup>8</sup> *Métaphysique* Γ1, 1003a21.

dans les livres Gamma<sup>9</sup> et Epsilon. Ensuite, dans les livres Zêta, Hêta, et Thêta, il est notamment question de la « science de la substance <sup>10</sup>»<sup>11</sup>, ces trois livres étant considérés comme le cœur de la *Métaphysique*. Enfin, dans la mesure où le livre Lambda<sup>12</sup> traite du premier moteur immobile, il est considéré comme théologique<sup>13</sup>.

Sans entrer dans le détail de chacun de ces livres, ni dans la question de savoir si la métaphysique doit être générale ou spéciale<sup>14</sup>, on peut cependant noter que le livre A traite de façon « historique » de la science des premiers principes et des premières causes, tandis que le livre B la traite de façon problématique<sup>15</sup>. Par différence, le livre Gamma s'ouvre sur l'affirmation : « il y a une science qui étudie l'étant en tant qu'étant et ce qui lui appartient par soi »<sup>16</sup>. Cette science correspond-elle à la science recherchée en A et B ? Répondre à cette question implique de considérer la *Métaphysique* comme un tout ordonné et construit par Aristote. Or, si certaines problématiques du livre Gamma sont un écho des apories du livre Beta ou se retrouvent dans le livre Epsilon, il n'est pas possible de considérer la *Métaphysique* comme une construction clairement articulée et élaborée de façon systématique. C'est pourquoi je ne prendrai en compte, dans mon analyse de la position aristotélicienne du principe de non-contradiction, que le livre Gamma, même si certaines questions du livre Beta trouvent une réponse en Gamma.

Il convient donc de noter que le contexte de l'étude du principe de non-contradiction est l'affirmation aristotélicienne de la science de l'étant, en tant qu'étant. Le principe de non-contradiction est considéré comme un des objets de la science de l'étant en tant qu'étant, ou ontologie. Mais qu'est-ce donc que l'ontologie ? Quelle est cette science qui étudie les étants en tant qu'ils sont ? Un rappel des principaux points des chapitre 1, 2 et 3 du livre Gamma permettra de comprendre pourquoi il est question du principe de non-contradiction dans le livre où Aristote entend fonder l'ontologie.

---

<sup>9</sup> L'ontologie.

<sup>10</sup> *Métaphysique* Z, 1, 1028b2-7 ; H, 1, 1042a3-6 ; Θ, 1, 1045b27-1046a2.

<sup>11</sup> L'ousiologie.

<sup>12</sup> *Métaphysique* Λ, 7, 1073a3-11.

<sup>13</sup> La théologie.

<sup>14</sup> Cf. la distinction classique de l'histoire de la philosophie entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*.

<sup>15</sup> Le livre Beta est «le livre des apories ».

<sup>16</sup> Γ1, 1003a21-22.

## Chapitre 7 : ontologie et principe de non-contradiction

### Introduction

Le livre Gamma s'ouvre sur l'affirmation de l'existence d'une science universelle, la science de l'étant en tant qu'étant et de ses attributs par soi : "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό<sup>1</sup>. « Il y a une certaine science qui étudie l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire<sup>2</sup> ce qui lui appartient par soi<sup>3</sup>. » Alors que les autres sciences, particulières, étudient les étants, mais considérés d'un certain point de vue<sup>4</sup>, la science de l'étant considère son objet seulement du point de vue de son existence. Selon un certain nombre d'interprètes<sup>5</sup>, il ne s'agit pas d'étudier l'Être ou l'Existence<sup>6</sup>, mais de considérer τὸ ὄν, ce qui est, c'est-à-dire l'étant. Par la substantivation neutre du participe du verbe εἶναι, être, Aristote désigne l'étant non pas au sens d'être en général et abstrait, mais au sens où des êtres sont.

La science de l'étant, en tant qu'étant, a pour objet les choses qui sont<sup>7</sup>, qui existent. Elle étudie les choses qui sont, τὰ ὄντα, en tant qu'elles sont, c'est-à-dire encore les choses qui existent considérées du seul point de vue de leur existence. Cette science examine universellement ce qui est, en tant qu'il est. Le chapitre 2 revient sur la distinction entre cette science universelle et les sciences particulières. Après avoir réduit l'étude de l'étant, en tant qu'étant, à l'étude de τοῦσία, la substance<sup>8</sup>, Aristote explique que cette étude revient au

---

<sup>1</sup> Γ1, 1003a21-22.

<sup>2</sup> J'adopte ici l'interprétation de Jonathan Barnes, selon lequel καὶ a un sens épexégétique. Cf. *Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., p.71 : « ...the word « and » is, as the grammarians say, epexegetic : it stands for « i.e. » To study beings qua being simply is to study those attributes which hold of entities in virtue of the fact that they are entities. ».

<sup>3</sup> Déterminer les attributs par soi d'un sujet, genre d'une science, est la définition aristotélicienne de la déduction scientifique que l'on peut tirer de la lecture des *Seconds Analytiques*. Cf. *Sec. An.*, I, 4 sur la définition des attributs par soi distingués des attributs par accident, et I, 28, 87a38-39 où Aristote donne une description de la science.

<sup>4</sup> Γ1, 1003a22-26.

<sup>5</sup> Sur le fait que cette science considère les choses qui existent, en tant qu'elles existent, et ce choix de traduction, cf. ce que dit J. Barnes dans *The Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., p.57 sq. ; Ch. Kirwan, dans *Aristotle Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, translation with notes, second edition, Clarendon Press, Oxford, 1993, traduit τὸ ὄν ἢ ὄν par « that which is qua-thing-that-is », refusant l'abstraction de « being » (cf. p.76) et considère que l'expression ἢ ὄν porte sur le verbe θεωρεῖν, comme J. Barnes et G. E. L. Owen ; F. Wolff interprète cette expression et la science qu'elle désigne de la même façon, in F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, op.cit, pp.76-77.

<sup>6</sup> Lorsque Aristote veut dire l'être, au sens de « le fait d'être », il utilise la forme infinitive substantivée τὸ εἶναι. L'expression τὸ ὄν ne peut donc désigner l'Être au sens abstrait.

<sup>7</sup> Cf. J. Barnes : même s'il y a un singulier en grec dans τὸ ὄν, il faut comprendre, afin d'éviter l'abstraction : « une science qui étudie les étants, en tant qu'étant. », c'est-à-dire que cette science étudie toutes les choses qui sont. In *Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., p.70.

<sup>8</sup> Γ1, 1003a33-b19. Je ne rentre pas dans la question épineuse de la traduction de οὐσία, et je m'en tiens à la traduction standard par « substance ». Je reviendrai sur la réduction de la science de l'étant en tant qu'étant à l'étude la substance. Cf. *infra*.

philosophe<sup>9</sup>. Le philosophe examine les attributs des choses qui sont en tant qu'elles sont simplement, alors que l'arithméticien examine les attributs des choses qui sont en tant que nombres, par exemple le pair et l'impair. Le pair et l'impair sont une propriété de l'étant considéré en tant que nombre, et non pas en tant qu'étant. Lignes, feu, nombres sont des accidents du point de vue de l'étant. Qu'un étant soit ligne est quelque chose d'accidentel par rapport à la notion même d'étant.

L'arithméticien étudie l'étant du point de vue du nombre : en considérant ce qui est, τὸ ὄν, en tant que nombre, il découpe par là un genre de ce qui est. Par différence, le philosophe, parce qu'il adopte le point de vue de ce qui est, de l'existence, ne découpe rien parmi les choses qui sont<sup>10</sup>. Son objet, c'est n'importe quelle chose qui est<sup>11</sup>. Et son étude porte sur les propriétés de étants, considérés en tant qu'étants. Ce sont par exemple l'identité et l'altérité, la contrariété, et toutes ces notions propres aux choses qui sont considérées en tant qu'elles sont<sup>12</sup>.

Les interprètes s'accordent aujourd'hui<sup>13</sup> pour reconnaître que ce qui importe dans la distinction entre science de ce qui est, en tant qu'il est et les autres sciences, c'est le « en tant que ». Autrement dit, ce qui importe, ce n'est pas tant l'objet étudié que la façon dont il est étudié. L'opérateur « en tant que » est un adverbe, et non pas une apposition au substantif étant, explique notamment Ch. Kirwan. Le point de vue de l'étude détermine l'objet de l'étude. Ainsi la science de ce qui est, en tant qu'il est, considère ce qui est, seulement en tant qu'il est - les autres déterminations ou qualifications de l'étant ne sont pas déterminantes pour cette science. La science de l'étant, en tant qu'étant, ne peut être appelée particulière car si son point de vue est certes seulement celui de l'existence, il est commun à toutes les choses qui

---

<sup>9</sup> En 1004b5-6, Aristote précise que l'un, considéré en tant qu'un, et l'étant, considéré en tant qu'étant, ont des attributs propres et donc différents des attributs qu'ils peuvent avoir lorsqu'ils sont considérés en tant que nombres, lignes ou feu. À partir de cette phrase, on peut ainsi comprendre que si le géomètre, l'arithméticien, le physiologue et le philosophe ont le même objet, à savoir ce qui est, τὸ ὄν, c'est-à-dire des choses qui sont, ils ne l'étudient pas de la même façon.

<sup>10</sup> Il n'y a pas de restriction au type d'objet étudié par cette science puisque qu'il s'agit de ce qui existe en tant que cela existe, c'est-à-dire que toute chose, n'importe quelle chose, dès lors qu'elle existe, est objet de cette science qui la considère alors seulement du point de vue de l'existence. Par différence, la physique considère les choses qui sont uniquement en tant que physiques ou mobiles. C'est pourquoi Aristote dit que les autres sciences, celles appelées particulières, découpent une partie de ce qui est. Les sciences particulières sélectionnent, parmi les choses qui sont, un certain genre d'être, par exemple les choses considérées en tant que mobiles.

<sup>11</sup> C'est pourquoi le dialecticien et le sophiste ressemblent au philosophe car les deux discutent de tout, pour eux aussi, tout sujet est matière à discussion. Mais si le dialecticien et le sophiste ressemblent au philosophe, ils s'en distinguent chacun à leur manière. Cf. Γ2, 1004b17-26.

<sup>12</sup> Aristote énumère parfois quelques unes de ces notions étudiées par la science de ce qui est en tant qu'il est. Cf. Γ2, 1004a35-36, 1004b1-4, 1004b10-17, 1005a12, 1005a16-18.

<sup>13</sup> Cf. J. Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., pp.71-72 ; Ch. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, op.cit., pp.76-77 ; F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, op.cit., p.77-78. D'autres lecteurs de la *Métaphysique* considèrent que le « en tant que » porte sur l'objet de la science. Cf. notamment D. Ross, *in Aristotle, Metaphysics*, vol.I, A revised text with introduction and commentary by D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1997 (1<sup>éd.</sup> 1924), p251.

sont. L'existence est le dénominateur commun de toutes les choses qui sont, que ces choses soient nombre, couleur, feu, plante, mélodie... C'est pourquoi la science de ce qui est, en tant qu'il est, est universelle. Sa façon d'étudier ce qui est n'implique pas de découper, dans ce qui est, un genre particulier d'être.

En Gamma 2, Aristote entend montrer que cette science est bien science de quelque chose. Il s'agit pour lui de répondre à l'objection<sup>14</sup> selon laquelle ce qui est, τὸ ὄν, se dit en plusieurs sens et par là empêche tout discours scientifique à son sujet<sup>15</sup>. Aristote va montrer qu'en dépit de la multiplicité de sens de l'étant, τὸ ὄν, la science de l'étant, τὸ ὄν, en tant qu'étant, ἡ ὄν, est possible<sup>16</sup>. Car si ce qui est, l'étant signifie « étant » de multiples façons, c'est toujours par rapport à un sens un et premier. Ce qui est signifie toujours par rapport à la substance. La multiplicité de sens de l'étant échappe à l'homonymie grâce à ce qu'il est convenu d'appeler depuis G. E. L. Owen « l'unité focale de l'étant » ou « focal meaning »<sup>17</sup>.

S'il est difficile de déterminer exactement ce à quoi fait référence chaque élément de l'énumération<sup>18</sup> des différents sens que prend l'étant par rapport à l'οὐσία, et s'il est difficile de

---

<sup>14</sup> Dans le livre Gamma, Aristote doit montrer que la science de l'étant, en tant qu'étant, est possible, en dépit de la multiplicité des sens de l'étant. Cependant, ce n'est pas le seul obstacle à la possibilité de cette science. Le fait que l'étant ne soit pas un genre est problématique dans la mesure où toute science porte sur un genre. Mais Aristote ne l'évoque pas explicitement en Gamma 2. L'universalité de l'objet de cette science est un problème, qu'Aristote examine notamment dans le livre Beta. Aristote affirme que l'étant et l'un ne sont pas un genre, car dans la mesure où les espèces de chaque genre sont et sont unes, un genre de l'étant et /ou de l'un empêcherait que des différences extérieures au genre viennent le diviser : les différences sont et sont unes, c'est pourquoi elles ne peuvent venir diviser le genre étant ou un. *Mét.*, B3, 998b22-27.

<sup>15</sup> Dans *l'Éthique à Nicomaque*, I,4, 1096a17-32, et dans *l'Éthique à Eudème*, I,8, 1217b33-35, Aristote, contre les Platoniciens, affirme qu'il ne peut y avoir de science du bien, car le bien se dit en plusieurs sens, c'est-à-dire en autant de sens qu'il y a de catégories. Selon P. Aubenque, dans ces textes, ainsi que dans les *Topiques*, « la polémique antiplatonicienne (...) s'appuyait sur l'homonymie de l'être pour conclure à l'impossibilité d'une science unique du Bien ; *a fortiori*, et bien que ce ne fut pas le thème explicite de ces développements, pouvait-on en conclure à l'impossibilité d'une science unique de l'être. », in *Le problème de l'être chez Aristote*, *op.cit.*, p.207.

<sup>16</sup> Le plus grand genre possible – le genre de tout ce qui est – annule les différences et conduit au vide. L'extension du genre étant est telle que sa compréhension est nulle. Comment Aristote peut-il alors affirmer en Gamma l'existence d'une science de l'étant, en tant qu'étant, si l'étant n'est pas un genre et que toute science doit porter sur un genre déterminé? Pierre Aubenque a ainsi formulé de façon synthétique cette aporie : « 1) Il y a une science de l'être en tant qu'être. 2) Toute science porte sur un genre déterminé. 3) L'être n'est pas un genre. » Cf. *Le problème de l'être chez Aristote*, *op.cit.*, p.222.

<sup>17</sup> Cf. G. E. L. Owen, « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », in G.E.L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic*, London, 1986, pp.184-199.

<sup>18</sup> Cf. Γ2, 1003b6-14 : τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθορὰ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· « En effet, certaines choses sont dites des étants parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections des substances, d'autres encore parce qu'elles sont un chemin vers la substance ou bien destructions ou bien privations ou bien qualités ou bien productrices ou bien génératrices de la substance ou des choses dites par rapport à la substance, ou bien négations d'une de ces choses ou de la substance. » Le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que tout ce qui est dit étant, chose qui est, ὄν, l'est toujours par rapport

savoir si cette énumération est exhaustive, on peut cependant comprendre quel est l'objectif d'Aristote ici : montrer qu'en dépit de la multiplicité des sens de ὄν, une science de l'étant, en tant qu'étant, est possible car tous les sens de ὄν sont connectés à un sens primordial, celui de τοῦσία. L'étant, ὄν, a plusieurs sens mais n'est pas pour autant homonyme.

« Être animal » et « être bleu » signifient être de façon différente, signifient deux façons différentes d'être, d'exister, il y a cependant une connexion entre les différentes façons de signifier être. Car « être bleu », c'est être une qualité, et « être une qualité », c'est être la qualité d'une substance. Donc être pour une qualité, c'est être relié à être pour une substance. L'existence de la qualité prend sens et corps par rapport à l'existence de la substance. Certes, ὄν a dans ce cas deux sens différents, mais ce n'est pas de façon homonyme que ὄν a plusieurs sens. Par différence, une science des κλεις n'est pas possible car la clavicle et la clé de la porte n'ont en commun que le nom, mais une science de ce qui est, τὸ ὄν, en tant qu'il est, ἢ ὄν, est possible car toutes les choses qui existent, tout ce qui existe, existe dans un rapport avec la substance. L'étant n'est pas un genre, et il a plusieurs significations. Mais parce que les différents usages de être, exister sont toujours reliés, connectés à un usage premier et principal, alors une science de l'étant, en tant qu'étant est possible.

Après avoir montré que l'étant et l'un sont « convertibles » et discuté certaines de leurs propriétés<sup>19</sup>, Aristote précise que c'est au philosophe que revient l'étude de la substance et de

---

à τοῦσία. Exister, c'est d'abord au sens où des substances existent, mais encore au sens où il y a des affections de la substance. Comment comprendre πάθη, affections ? Est-ce au sens de ce qui arrive à la substance ? S'agit-il des propriétés de la substance ? Aristote poursuit l'énumération en évoquant la génération et la destruction des substances, ainsi que la privation et la qualité. Autrement dit, le vocabulaire ici employé est celui de la physique, sauf lorsqu'il est question de la qualité qui est peut-être ici mentionnée comme l'une des catégories. Outre ce vocabulaire plutôt physique, il est question des choses que l'on dit par rapport à la substance – sans doute cette expression désigne-t-elle les catégories, car si chaque catégorie a une οὐσία au sens d'essence, de définition, toutes les catégories, excepté la substance, prennent sens par rapport à la substance. On pourrait ainsi comprendre qu'Aristote fait ici référence aux catégories qui sont au nombre de dix : substance, quantité, qualité, relation, temps, lieu, position, faire, possession, passion. Ces dix catégories correspondent à dix manières d'être, et aux manières dont l'être se dit. On peut les considérer comme les grands genres de ce qui est, c'est-à-dire que tout étant, est, au sens et à la manière de l'une de ces dix catégories. Par exemple, la qualité est toujours qualité d'un corps. Cependant, les catégories (s'il s'agit bien d'elles) ne sont pas les dernières dans cette énumération des différents sens de l'όν. Il y a en effet tout ce qui est négation de ces choses dites par rapport à la substance, et les négations de la substance elle-même. Par exemple, « le chat n'est pas ailé » est une négation d'une chose dite de la substance ; « la substance n'est pas la qualité » est une négation de la substance. Autrement dit, même ce qui n'est pas - μὴ ὄν - dit de la substance, ni ce qui n'est pas dit substance, est dit par rapport à elle, et prend sens par rapport à ce qu'on en dit et donc par rapport à la substance. Ainsi la négation des choses dites de la substance est seconde par rapport à leur affirmation, c'est-à-dire que la négation des choses prédiquées de la substance est seconde par rapport à l'affirmation des choses prédiquées de la substance, et la négation de la substance est seconde par rapport à l'affirmation de la substance.

<sup>19</sup> 1003b22-1004a31.

ce qui lui appartient par soi<sup>20</sup>. Pourquoi cette précision ? Si on reprend le mouvement du livre Gamma dès le premier chapitre, on constate que Aristote a dû se démarquer d'abord des physiologues<sup>21</sup> - sans doute Aristote doit-il aussi de démarquer des Platoniciens<sup>22</sup>. Mais après avoir montré que la science de l'étant, en tant qu'étant est possible en tant que science universelle, Aristote doit aussi montrer que l'universalité de cette science se distingue de la sophistique d'une part et d'autre part de la dialectique. Philosophe, sophiste et dialecticien ont en commun de parler de tout<sup>23</sup>. Mais la sophistique est une apparence de sagesse<sup>24</sup>, tandis que la dialectique met à l'épreuve, ou examine<sup>25</sup>. Donc la philosophie seule est sagesse et ne met pas à l'épreuve. Le philosophe, celui qui étudie les propriétés de l'étant, en tant qu'étant, ne fait pas de « sophistique »<sup>26</sup>, ni de dialectique.

Aristote pose donc l'existence d'une science de l'étant, en tant qu'étant. Cette science est universelle, par différence avec toutes les autres sciences particulières, notamment la physique. Aristote attribue cette science au philosophe, par différence avec les physiologues, les Platoniciens, les sophistes et les dialecticiens.

## **7.1. Le philosophe étudie l'οὐσία et les axiomes.**

### *7.1.1. Une seule science étudie-t-elle l'οὐσία et les axiomes ? (les objections de Beta).*

#### *7.1.1.a- οὐσία et axiomes*

- étudier l'οὐσία

Pour rendre possible la science de l'étant, en tant qu'étant, Aristote explique que les différents sens de l'étant prennent toujours sens par rapport à un sens premier, unique et fondamental, à savoir l'οὐσία, première des catégories. Étudier ce qui est en tant que cela est

---

<sup>20</sup> Γ2, 1004a31-b26.

<sup>21</sup> Cf. Γ1, 1003a28-32. Les physiologues ont cru chercher les éléments de l'étant, de façon universelle, mais ils n'ont fait qu'étudier les étants en tant qu'accident.

<sup>22</sup> Il s'agit pour Aristote fondateur de cette science universelle, que l'on peut qualifier d'ontologie, d'éviter l'écueil platonicien – une science sans objet qui, du fait de l'extension maximale de son objet et de sa séparation, finalement est vide – et l'écueil des physiologues – considérer à tort ce qui est accidentellement comme ce qui est universellement. Les platoniciens font comme si les Idées étaient les ὄντως ὄντα, les réalités véritables, les êtres qui sont vraiment, alors que ce ne sont que des abstractions, et les physiologues font comme si les êtres physiques et leurs éléments étaient la réalité véritable et première, alors que les étants physiques ne sont qu'une partie de ce qui est. Entre ces deux écueils, Aristote doit montrer qu'une science de ce qui est, en tant simplement qu'il est, est possible.

<sup>23</sup> Cf. Γ2, 1004b18-22.

<sup>24</sup> Γ2, 1004b1819 : ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινόμενα μόνον σοφία ἐστὶ ; 1004b26 : ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενα...

<sup>25</sup> Γ2, 1004b25-26 : ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ.

<sup>26</sup> Au sens où il ne se comporte pas en sophiste.

ce sera donc étudier *l'οὐσία* – substance et essence – et ses attributs, c'est-à-dire tous les prédicats qui concernent l'étant : identité, différence, opposition, contrariété. Mais, dit Aristote au chapitre 3, ce sera aussi étudier ce qu'en mathématiques on appelle les axiomes<sup>27</sup>. Pourquoi ? Pourquoi étudier ce qui est en tant que cela est consiste aussi dans l'étude des axiomes ? Qu'est-ce qu'un axiome ?

La phrase introductive du chapitre 3 est quelque peu étonnante : *Λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἐτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων καὶ περὶ τῆς οὐσίας. φανερόν δὲ ὅτι μιᾶς τε καὶ τῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ περὶ τούτων ἐστὶ σκέψις*<sup>28</sup>. « Il faut dire s'il revient à une seule science ou bien à deux sciences différentes d'étudier ce qui en mathématiques est appelé « axiomes » et la substance. Il est clair que l'examen de ces axiomes revient à une seule science et que cette science est celle du philosophe. » Pourquoi cette mise en rapport de *l'οὐσία* avec les axiomes ? Et d'abord qu'est-ce qu'un axiome ?

- les axiomes

On connaît, grâce aux *Seconds Analytiques*, la définition d'axiome : un axiome est un des types de principes de la démonstration, et il se caractérise par le fait que sa connaissance est indispensable à qui veut connaître quoi que ce soit<sup>29</sup>. Mais pourquoi faut-il dire s'il s'agit d'une seule science ou de deux sciences différentes ? Pourquoi Aristote utilise-t-il l'adjectif verbal *λεκτέον* ? D'où vient cette question ?

### 7.1.1.b- La deuxième aporie de Métaphysique Beta

Cette question vient du livre Beta<sup>30</sup>, ou du moins est formulée en Beta et retenue comme deuxième aporie. Et le développement de Gamma 3 par lequel Aristote justifie l'affirmation selon laquelle il s'agit d'une seule et même science qui examine *l'οὐσία* et les axiomes constitue une réponse aux objections à la deuxième aporie du livre Beta de la *Métaphysique*<sup>31</sup>. Gamma 3 est une réponse aux objections à l'unité de la science des principes de la substance et des principes des démonstrations. Quelles sont les objections soulevées en Beta ? Quelles sont les réponses données en Gamma ?

<sup>27</sup> Cf. Γ3, 1005a20 : τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων, « les choses qui en mathématiques sont appelées axiomes ».

<sup>28</sup> Γ3, 1005a19-22.

<sup>29</sup> Cf. *Seconds Analytiques*, I,2, 72a16-17.

<sup>30</sup> Cf. B, 1, 995b6-10, et 2, 996b26-997a15. Il s'agit de la deuxième aporie énoncée en Beta.

<sup>31</sup> Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In Metaphysica aristotelis* ..., 649, 6-35.

Les arguments opposés à l'unicité de la science de l'οὐσία et des principes des démonstrations sont les suivants : d'abord, ces axiomes appartiennent à toutes les sciences. Pourquoi l'une d'entre elles les étudierait-elle ? Pourquoi la géométrie et non pas l'astronomie par exemple<sup>32</sup> ?

La deuxième objection est formulée en Beta 2 de la façon suivante :

εἰ δὲ ἀποδεικτικὴ περὶ αὐτῶν ἐστὶ, δεήσει τι γένος εἶναι ὑποκείμενον καὶ τὰ μὲν πάθη τὰ δ' ἀξιώματ' αὐτῶν (περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι), ἀνάγκη γὰρ ἕκ τινων εἶναι καὶ περὶ τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν. ὥστε συμβαίνει πάντων εἶναι γένος ἓν τι τῶν δεικνυμένων, πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν<sup>33</sup>.

S'il y avait une science démonstrative à leur propos [les axiomes], il faudrait qu'un certain genre soit sujet et, les uns, parmi les axiomes, seraient les propriétés de ce sujet, les autres en seraient les axiomes, (car de toutes choses il est impossible qu'il y ait démonstration), car il est nécessaire qu'il y ait démonstration à partir de certaines choses et au sujet d'une chose, et de certaines choses. De telle sorte qu'il arriverait qu'il y ait un certain genre de toutes les choses démontrables>, en effet, toutes les sciences démonstratives utilisent les axiomes.

Cette objection porte sur la possibilité d'une science des axiomes, et elle comporte deux arguments : d'une part, l'idée que tout ne peut être démontré – la science des axiomes contiendrait elle-même des axiomes à partir de quoi démontrer les attributs des axiomes, sujet de cette science. En effet, toute démonstration s'effectue à partir d'axiomes (i), à propos d'un sujet (ii) dont on démontre les prédicats par soi (iii). Or, une science des axiomes impliquerait la confusion des trois éléments distincts - i, ii, iii - et nécessaires à la démonstration. Et d'autre part, ce serait une science dont le genre contiendrait tout ce qui est démontrable. Or comment une science de tout ce qui est démontrable serait-elle possible ?

### 7.1.2. La réponse aux objections de Beta en Gamma : « les axiomes appartiennent à toutes les choses qui sont » (Γ3, 1005a22-23)

Comment Aristote démontre-t-il que le philosophe étudie aussi les axiomes ? Pourquoi est-ce une seule et même science qui étudie l'οὐσία et les axiomes ? Aristote justifie cette étude des axiomes par le fait que ces axiomes appartiennent à toutes les choses qui sont :

ἅπασιν γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ' οὐ γένοιτι χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων. καὶ χρῶνται μὲν πάντες, ὅτι τοῦ ὄντος ἐστὶν ἢ ὄν, ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν· ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρῶνται ἐφ' ὅσον

<sup>32</sup> Cf. *Métaphysique* B2, 996b33-997a2

<sup>33</sup> *Métaphysique* B2, 997a5-11.

αὐτοῖς ἰκανόν, τοῦτο δ' ἔστιν ὅσον ἐπέχει τὸ γένος περὶ οὐ φέρουσι τὰς ἀποδείξεις· ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ἢ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἔστιν ἡ θεωρία<sup>34</sup>.

Car ils [les axiomes] appartiennent à tous les étants et non pas à un certain genre propre séparé des autres. Et tous les utilisent, car ils [les axiomes] appartiennent à l'étant, en tant qu'étant, et que chaque genre est un étant. Mais ils ne les utilisent que dans la mesure où cela leur suffit, c'est-à-dire qu'autant que s'étend le genre sur lequel portent leurs démonstrations. De telle sorte que puisque il est évident qu'ils appartiennent à tous les étants, en tant qu'étants (en effet ceci est commun à eux), alors celui qui connaît l'étant, en tant qu'étant, fait aussi l'étude de ceux-ci [les axiomes].

Ces axiomes sont étudiés par le philosophe en raison de deux de leurs caractéristiques : d'une part, parce que les axiomes appartiennent à toutes les choses qui sont, et d'autre part, parce que tous (ceux qui démontrent) utilisent les axiomes. Ce sont donc les axiomes des choses qui sont et les axiomes utilisés par ceux qui démontrent. S'agit-il là de deux facettes d'une même caractéristique ? N'est-ce pas parce qu'ils sont axiomes des choses qui sont que tous les utilisent ?

#### 7.1.2.a- la distinction entre axiomes communs et principes propres.

Tous ceux qui démontrent utilisent ces axiomes. Et la précision en 1005a25-26 indique qu'il s'agit des axiomes communs à toutes les sciences, et non pas du corps de principes propres à chaque science portant sur le genre de cette science<sup>35</sup>. Mais pourquoi cette distinction entre principes utilisés par tous et principes propres au genre d'une science ? Une comparaison entre le livre Beta de la *Métaphysique* et certains chapitres des *Seconds Analytiques* nous éclaire sur ce qu'est un axiome, et en quoi il se distingue des autres principes de la démonstration.

#### - *Métaphysique* Beta

Dans Beta, il est question d'une science des « principes généraux de la démonstration »<sup>36</sup> ou plus exactement « des principes à partir desquels tous démontrent ». Pour illustrer ces principes, le principe de non-contradiction est énoncé<sup>37</sup>. Un peu plus loin

<sup>34</sup> Γ3, 1005a22-29.

<sup>35</sup> Cf. *Sec. An*, I, 7, 75a41-42 ; 10, 76b11-15, 76b21-22 ; I, 11, 77a26-28.

<sup>36</sup> C'est ainsi que J. Tricot traduit (περὶ) τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες (995b8).

<sup>37</sup> Cf. 995b9-10 : πότερον ἐνδέχεται ταῦτο καὶ ἐν ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἢ οὐ, « est-ce qu'il est possible d'affirmer et en même temps de nier une seule et même chose ou non ? ». La forme interrogative par laquelle le principe de non-contradiction est ici énoncé est remarquable. On trouve deux autres énoncés d'axiomes en 996b29-30 : πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι « il est nécessaire que tout soit ou affirmé ou nié et il est impossible en même d'être et de ne pas être ». S'agit-il de deux énoncés du principe de non-contradiction ou d'un énoncé du principe du tiers-exclu et d'un énoncé du principe de non-contradiction ? Le premier énoncé est reconnu comme énoncé du principe du tiers exclu, tandis que le deuxième serait un autre énoncé du principe de non-contradiction, comme l'analyse de la suite du chapitre 3 du livre Gamma le montrera. Cf. *infra*. Si certaines formulations du principe de non-contradiction peuvent sembler proche d'une formulation du

dans le livre Beta<sup>38</sup> les « principes des démonstrations »<sup>39</sup> sont définis comme « opinions communes à partir desquelles tous démontrent ». Alexandre, lorsqu'il commente le premier passage explique qu'il s'agit des axiomes tel le principe de non-contradiction, ou le principe selon lequel « des choses égales à une troisième sont égales ensemble » et « si des quantités égales sont ôtées de quantités égales, les restes sont égaux »<sup>40</sup>.

- *Seconds Analytiques*

Les axiomes dont il est question ici sont donc les principes dont la connaissance est indispensable à qui veut connaître quoi que ce soit<sup>41</sup>, c'est-à-dire les axiomes communs<sup>42</sup>. Ils sont communs aux sciences et points de départ de ces sciences, non pas en tant que corps de propositions valides pour un genre déterminé d'étant, mais valide pour tout étant, quel qu'il soit. Ce sont les principes que tous utilisent pour démontrer dans la mesure où leurs démonstrations portent sur des étants. Mais si tous les utilisent, seul le philosophe les étudie car il est le seul à étudier l'étant, en tant qu'étant.

Les axiomes sont utilisés par tous parce qu'ils appartiennent à toutes les choses qui sont. Or les choses qui sont, les étants, τὰ ὄντα, sont étudiés en tant qu'ils sont, par la science qui étudie l'οὐσία, en vertu de l'unité focale des sens de l'étant, τὸ ὄν. Donc les axiomes des étants, en tant qu'étants, sont aussi l'objet de la science de l'οὐσία. Autrement dit, la science de l'étant, τὸ ὄν, en tant qu'étant, ἡ ὄν, n'est pas sur le même niveau que les autres sciences, dans la mesure où, parmi les sciences, elle seule étudie aussi les axiomes que tous utilisent. À elle seule revient l'étude des axiomes. De même que « le géomètre n'examine pas ce qu'est le contraire, l'achevé, l'un, ce qui est, l'identité, l'altérité »<sup>43</sup>, c'est-à-dire de même que le géomètre n'examine pas les attributs de l'étant, en tant qu'étant, de même il n'examine pas les axiomes des choses qui sont, quand bien même il les utilise d'une certaine façon.

Les axiomes dont il est question en Gamma 3 ne sont donc pas les principes du genre, le corps de propositions propre au genre, mais bien les axiomes communs des

---

principe du tiers-exclu au risque de les confondre, la marque du principe de non-contradiction est l'adverbe ἄμα, « en même temps », tandis que le principe du tiers-exclu présente une alternative entre affirmation et négation - ἢ ... ἢ ..., « soit ... soit... »- alternative qui est sans intermédiaire.

<sup>38</sup> Cf. 996b26-31.

<sup>39</sup> 996b26 : τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν.

<sup>40</sup> J. Barnes, à propos des lignes 76a37-b2 des *Sec. An.* I, 10, remarque qu'un axiome est commun dès lors qu'il est utilisé par au moins deux sciences. Par exemple, l'axiome de l'égalité est utilisé en arithmétique et en géométrie. Cf. *Aristotle's Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p.138.

<sup>41</sup> Cf. *Sec. An.*, I, 2, 72a17.

<sup>42</sup> Cf. *Sec. An.*, I, 11, 77a26-28.

<sup>43</sup> Cf. Γ2, 1005a11-12.

démonstrations, voire des déductions<sup>44</sup> – le terme est ici encore plus général que celui de démonstration. Ce sont bien les principes que tous utilisent pour démontrer, *i.e.* axiome du tiers-exclu, axiome de la non-contradiction. Personne, excepté le philosophe n'entreprend d'examiner ces axiomes :

διόπερ οὐθεις τῶν κατὰ μέρος ἐπισκοποῦντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθὴ ἢ μή, οὔτε γεωμέτρης οὔτ' ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ὄντο περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος<sup>45</sup>.  
C'est pourquoi personne parmi ceux qui examinent partiellement n'entreprend de dire quelque chose à leur sujet, s'ils sont vrais ou non, que ce soit le géomètre ou l'arithméticien, mais certains physiologues ont faits ceci à bon droit ; car eux seuls ont cru examiner la nature entière et ce qui est.

S'interroger sur la vérité, la recevabilité de ces axiomes n'est pas l'objet de ceux qui étudient les sciences particulières. Si les physiologues se sont néanmoins interrogés sur ces principes, ils l'ont fait d'une certaine manière avec raison. Ils pensaient en effet connaître la réalité première et véritable. Mais puisqu'il s'agit de connaître l'étant, en tant qu'étant, et non pas en tant que mobile ou élément, c'est au philosophe qu'il revient d'étudier ces axiomes.

#### 7.1.2.b- L'ignorance des analytiques

Le passage suivant à propos de ceux qui demandent que tout soit démontré par ignorance des analytiques pose problème. Les interprètes<sup>46</sup> se divisent en effet sur la question<sup>47</sup> de savoir s'il s'agit-il d'une interpolation ou bien si ce texte a sa place dans ce chapitre. On peut en effet lire :

ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας ὄν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἤκειν προεπισταμένους ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν<sup>48</sup>.

Et toutes les tentatives de ceux qui entreprennent de tenir des discours à propos de la vérité sur la façon dont il faut la recevoir, c'est par manque de formation aux analytiques qu'ils le font. En effet, sur ce genre de sujets, il faut déjà disposer d'un savoir, et non pas chercher, en écoutant.

<sup>44</sup> Cf. *Métaphysique* Γ3, 1005b7 : συλλογιστικῶν.

<sup>45</sup> Γ3, 1005a29-33.

<sup>46</sup> Pour résumer ce que B. Cassin et M. Narcy expliquent dans leur commentaire à Gamma, selon Alexandre, l'ensemble des lignes n'est pas à sa place, et a sa place en 1005b8, après δῆλον. Pour Christ, Colle et Jaeger, ce passage est le résultat d'une interpolation. D. Ross en revanche conserve ces lignes, comme B.C assin et M. Narcy (cf. *La décision du sens*, *op.cit.*, p.178 qui développe cette question des différentes interprétations de ce passage).

<sup>47</sup> Un autre problème divisent les interprètes dans ce passage, à savoir le sens du terme ἀναλυτικῶν. S'agit-il du livre « *les Analytiques* » ou des « analytiques » au sens d'analyse d'un problème ? Sur cette question, cf. notamment B. Cassin-M. Narcy, *La décision du sens*, *op.cit.*, p.178-181.

<sup>48</sup> Γ3, 1005b2-5.

Il me semble que si, dans ce texte, Aristote ne semble pas répondre directement aux physiologues alors qu'il en est question quelques lignes plus haut, le contexte immédiat (le chapitre 3) et plus lointain (Gamma) peut expliquer pourquoi il est maintenant question de la vérité. En effet, on a vu que ce chapitre 3 est une réponse aux objections à l'unité de la science de *τὸ ὄν* et des principes des démonstrations. Or une des objections à l'unité de cette science consiste précisément à dire qu'une science des axiomes elle-même est impossible<sup>49</sup> car toute science dépend d'axiomes, donc il faudrait des axiomes au-dessus de ces axiomes déjà premiers. Autrement dit, on se trouve face à une des formes du problème de la régression à l'infini.

Demander comment la vérité est recevable, demander de prouver sa preuve, c'est pour Aristote faire montre d'ignorance, c'est signaler que l'on n'a pas compris ce qu'est la démonstration et précisément que toute démonstration se fonde sur des indémontrables. Aristote développera ce point au chapitre 4 du livre Gamma<sup>50</sup>, et mentionnera à nouveau ces ignorants des analytiques<sup>51</sup>.

Il revient donc au philosophe d'examiner les axiomes communs et la substance car les axiomes sont communs à tout étant. Quant à l'examen de la vérité de ces axiomes, le piège de la régression à l'infini peut être évité si l'on comprend que tout ne peut être démontré et que le principe de non-contradiction peut être établi par voie réfutative. Si les chapitres 1 et 2 du livre Gamma ont pour objectif de se démarquer des platoniciens et des physiologues, d'une part, et d'autre part, des sophistes et des dialecticiens, le chapitre 3<sup>52</sup> se démarque, entre autres, de ceux qui n'entendent rien à la démonstration.

Aristote pose donc au chapitre 1 du livre Gamma l'existence d'une science nouvelle, à savoir la science de l'étant, en tant qu'étant. Cette science se distingue des sciences particulières : elle est universelle du fait qu'elle considère son objet, l'étant, en tant qu'étant. Toute science est science d'un étant, mais la physique considère l'étant en tant que mobile, et la mathématique en tant que nombre. Seule la science de l'étant en tant qu'étant examine son objet du seul point de vue de l'existence. Mais cette caractérisation de la science universelle n'est-elle pas le signe de son impossibilité ? Comment peut-on faire la science de ce qui est commun à tous les étants ? Comment faire la science de quelque chose qui se dit en

---

<sup>49</sup> Cf. *Métaphysique* B, 2, 997a2-11.

<sup>50</sup> Cf. Γ4, 1006a5-11.

<sup>51</sup> Savoir si *ἀναλυτικῶν* renvoie au livre les *Analytiques* ou à l'analyse au sens de résolution d'un problème en ses éléments n'est peut-être pas si déterminant. L'objectif d'Aristote ici et en Gamma 4 est de rappeler que tout ne peut pas être démontré. Or, ceci est dit dans les *Sec. An.* et à la fois impliqué par la notion d'analyse.

<sup>52</sup> Et sans aucun doute le chapitre 4 également, comme nous allons le voir.

plusieurs sens ? Les Platoniciens ne peuvent prétendre faire la science du Bien car le bien se dit en plusieurs sens. Le projet d'une science de l'étant en tant qu'étant semble voué à l'échec.

Bien que l'étant ne constitue pas un genre, il est cependant possible d'en faire la science. En dépit de la multiplicité des sens de l'étant, le philosophe peut l'étudier en tant qu'étant grâce à l'unité focale de l'étant. Parce que tout étant est par rapport à la substance, l'ontologie est possible<sup>53</sup>. Mais l'ontologie n'est pas seulement étude de la substance, elle est aussi science des axiomes parce que les axiomes communs appartiennent à tous les étants, en tant qu'étants<sup>54</sup>. Parce qu'ils appartiennent à tous les étants, étudiés en tant qu'étants, les axiomes communs sont un des objets d'étude de la science de l'étant en tant qu'étant. Ce n'est donc pas explicitement comme principe logique<sup>55</sup> que le principe de non-contradiction va être étudié par Aristote, mais comme principe des étants.

---

<sup>53</sup> Cf. Γ2.

<sup>54</sup> Cf. Γ3.

<sup>55</sup> Ce qui est décrit en *Mét.* Γ, mais aussi en *Mét.* I, s'apparente cependant pour nous à de la logique : « Thus metaphysics is in effect the study of « topic-neutral » concepts and of « topic-neutral » truths, of entirely abstract concepts which can applied to any subject matter whatever, and of entirely general truths which are true of any subject matter whatever. Very roughly speaking, metaphysics, as book Gamma describes it, is logic (...). », J. Barnes, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, *op.cit.*, pp.71-72.

## 7.2. Le plus ferme de tous les principes

### 7.2.1. Principes des étants, en tant qu'étants, c'est-à-dire principes des déductions

#### 7.2.1.a- Pourquoi le philosophe

C'est au philosophe que revient l'examen des axiomes car c'est lui qui étudie l'οὐσία. À partir d'un récapitulatif sur l'objet de la science du philosophe, va être introduite la caractérisation du plus ferme de tous les principes :

-ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον· προσήκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος ἔχειν λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, ὥστε καὶ τὸν περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα τὰς πάντων βεβαιοτάτας. ἔστι δ' οὗτος ὁ φιλόσοφος<sup>1</sup>.

Que ce soit au philosophe, c'est-à-dire celui qui, conformément à sa nature, fait la théorie de toute la substance, d'examiner aussi les principes des déductions, cela est évident. Et il convient que ce soit celui qui connaît le mieux chaque genre de tenir un discours sur les principes les plus fermes de son affaire, de telle sorte aussi que celui qui connaît le mieux les étants, en tant qu'étants doit tenir un discours sur les principes les plus fermes de toutes choses. Et cet homme c'est le philosophe<sup>2</sup>.

Parce qu'il étudie les choses qui sont, en tant qu'elles sont, le philosophe est aussi celui qui examine les principes des déductions, c'est-à-dire les principes les plus fermes des êtres. Pourquoi étudier les principes des déductions revient à étudier les principes les plus fermes des êtres ?

- Mathématicien, physiologue et philosophe

Si le mathématicien examine l'étant en tant que ligne ou nombre, et le physiologue examine l'étant en tant que mobile, le philosophe examine l'étant, en tant qu'étant. L'objet du philosophe se situe à un niveau supérieur de généralité par rapport au mathématicien et au physiologue. Et les principes des choses qui sont, en tant qu'elles sont, sont aussi principes des lignes ou nombres, car qu'on les considère en tant que lignes ou que nombres, ce sont des choses qui sont. Ce n'est pas parce qu'ils sont considérés en tant que nombres que les étants perdent leur propriété d'étant. Autrement dit, les axiomes des étants, en tant qu'étants, concernent tous les étants, quels qu'ils soient, et s'appliquent dans les sciences particulières. Les axiomes sont utilisés par l'arithméticien ou le géomètre, mais ils ne sont pas pour eux un

<sup>1</sup> Γ3, 1005b5-11.

<sup>2</sup> Traduction B. Cassin - M. Narcy légèrement modifiée.

objet d'étude. Seul le philosophe examine les principes des déductions, c'est-à-dire les principes des étants, en tant qu'étants.

### 7.2.2. Celui à propos duquel il est impossible de se tromper

#### 7.2.2.a- Le plus connu

Après cette mise au point, Aristote entre dans le vif du sujet<sup>3</sup>, à savoir l'étude du « plus ferme de tous les principes », βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν. Il le caractérise comme « celui à propos duquel il est impossible d'être absolument dans l'erreur » : περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον<sup>4</sup>. On ne peut pas être dans l'erreur à propos du plus ferme de tous les principes, c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire faux à son sujet, ni non plus l'ignorer. Cette première détermination extrinsèque du principe est ensuite explicitée. Ce principe est « le plus connu », γνωριμωτάτην<sup>5</sup>, et il est ἀνυπόθετον<sup>6</sup>, « anhypothétique » ou « inconditionné ». Cette explicitation en deux temps porte sur la place du principe le plus ferme par rapport à tous les autres axiomes.

Le principe le plus fondamental est celui sur lequel on ne peut pas se tromper, c'est-à-dire qu'on ne peut pas ne pas le connaître. Le premier principe serait celui que nous connaissons tous<sup>7</sup>. Aristote explicite<sup>8</sup> cette impossibilité d'être dans l'erreur à son sujet en deux temps : c'est parce qu'il est le plus connu et qu'il est anhypothétique qu'on ne peut pas se tromper absolument à son sujet. La parenthèse explique que celui qui se trompe erre parce qu'il ne connaît pas. Or, ce principe ne peut pas ne pas être connu, il est d'emblée connu, parce qu'on l'utilise sans s'en rendre compte explicitement. Ce principe est connu par tous et immédiatement, c'est pourquoi l'erreur est impossible à son sujet. Ce principe est le plus certain parce qu'il est connu en lui-même, sans le recours à d'autres propositions<sup>9</sup>.

#### 7.2.2.b- Anhypothétique

- « il n'est pas hypothèse »

---

<sup>3</sup> Au sens où le principe de non-contradiction est un objet de la science de l'étant en tant qu'étant.

<sup>4</sup> Γ3, 1005b11-12.

<sup>5</sup> Γ3, 1005b13.

<sup>6</sup> Γ3, 1005b14.

<sup>7</sup> Malgré ce que prétendent certains. Cf. Γ3, 1005b24-26 ; Γ4, 1005b35-1006a2.

<sup>8</sup> En 1005b13-16, Aristote explicite le plus ferme de tous par « le plus connu » et « anhypothétique » puisque la particule γὰρ (« car ») rattache γνωριμωτάτην et ἀνυπόθετον à βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον et que la particule τε unie à la particule καὶ dans le balancement τε ... καὶ lient ensemble de façon étroite γνωριμωτάτην et ἀνυπόθετον.

<sup>9</sup> « le connaissable par excellence, ce sont les principes et les causes. C'est par eux et à partir d'eux que les autres choses sont connues, et ce ne sont pas les principes et les causes qui sont connus par les autres choses qui leur sont subordonnées. », *Métaphysique* A, 2, 982b2-4, (trad. J. Tricot).

L'immédiateté<sup>10</sup> du principe fondamental empêche qu'on se trompe à son sujet. Mais c'est également parce qu'il est « anhypothétique » qu'il est impossible d'être absolument dans l'erreur à son sujet. Que signifie anhypothétique ? L'anhypothétique est ce qu'on a toujours déjà avant même de connaître, il est une connaissance présupposée à toute connaissance, je ne peux rien connaître sans lui. En ce sens, il n'est pas une hypothèse, c'est donc par différence d'avec l'hypothèse que l'on va pouvoir comprendre ce qu'est ce principe anhypothétique.

- Qu'est-ce qu'une hypothèse ? Les trois acceptions d'hypothèse (W.Cavini)

L'hypothèse, ὑπόθεσις est un terme utilisé plusieurs fois dans le corpus aristotélicien, mais dans des acceptions différentes<sup>11</sup>. Si l'on compare *Seconds Analytiques* I, 2, 72a14-24<sup>12</sup>, I, 10, 76b23-34<sup>13</sup>, et I, 3, 72b11-15<sup>14</sup>, on constate qu'il y a un usage ἀπλῶς ou « *simpliciter* »

<sup>10</sup> « Est immédiate une proposition à laquelle aucune autre n'est antérieure », *Seconds analytiques*, (trad. J. Tricot), I, 2, 72a8.

<sup>11</sup> Je reprends ici les points principaux de la communication de W. Cavini, « Le principe de Non-Contradiction comme Principe Anhypothétique », prononcée au Colloque « Aristote *Métaphysique* Gamma : nouvelle traduction, nouvelles perspectives », organisé à l'Université de Liège les 13 et 14 décembre 2004. Je remercie W. Cavini qui a accepté que je cite les points principaux de sa communication et qui m'a donné un certain nombre de conseils et suggestions.

<sup>12</sup> Ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἢν μὴ ἔστι δεῖξαι, μὴδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενον τι· ἢν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὀτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα· ἔστι γὰρ ἕνα τοιαῦτα· τοῦτο γὰρ μάλιστ' ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις εἰώθαμεν ὄνομα λέγειν. θέσεως δ' ἢ μὲν ὀποτεροῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ' ἄνευ τούτου ὀρισμός· ὁ γὰρ ὀρισμός θέσις μὲν ἔστι· τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸς μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ' οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἔστι μόνος καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταῦτόν. « J'appelle un principe immédiat du syllogisme une thèse, quand, tout en étant indémontrable, il n'est pas nécessaire à qui veut apprendre quelque chose ; si, par contre, sa possession est nécessaire à qui veut apprendre n'importe quoi, c'est un axiome : il existe, en effet, certaines vérités de ce genre, et c'est surtout à de telles vérités que nous donnons habituellement le nom d'axiomes. Si une thèse prend l'une quelconque des parties d'une contradiction, quand je dis par exemple qu'une chose est ou n'est pas, c'est une hypothèse ; sinon, c'est une définition. La définition est une thèse, puisque, en Arithmétique, on pose que l'unité, c'est ce qui est indivisible selon la quantité ; mais ce n'est pas une hypothèse, car définir ce qu'est l'unité et affirmer l'existence de l'unité n'est pas la même chose ». (Trad. J. Tricot modifiée).

<sup>13</sup> Οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός. αἰεὶ γὰρ ἔστιν ἐνοστήναι πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ αἰεὶ. ὅσα μὲν οὖν δεικτὰ ὄντα λαμβάνει αὐτὸς μὴ δεῖξας, ταῦτ', ἐὰν μὲν δοκοῦντα λαμβάνη τῷ μαθάνοντι, ὑποτίθεται, καὶ ἔστιν οὐκ ἀπλῶς ὑπόθεσις ἀλλὰ πρὸς ἐκείνον μόνον, ἂν δὲ ἢ μηδεμιᾶς ἐνούσης δόξης ἢ καὶ ἐναντίας ἐνούσης λαμβάνη τὸ αὐτό, αἰτεῖται. καὶ τούτῳ διαφέρει ὑπόθεσις καὶ αἴτημα· ἔστι γὰρ αἴτημα τὸ ὑπεναντίον τοῦ μαθάνοντος τῇ δόξῃ, ἢ ὃ ἂν τις ἀποδεικτὸν ὄν λαμβάνη καὶ χρήται μὴ δεῖξας. « N'est ni une hypothèse, ni un postulat, ce qui est nécessairement par soi et qu'on doit nécessairement croire. En effet, la démonstration, pas plus que le syllogisme ne s'adresse au discours extérieur, mais au discours intérieur de l'âme. On peut, en effet, toujours trouver des objections au discours extérieur, tandis qu'au discours intérieur on ne le peut pas toujours. – Ce qui, tout en étant démontrable, est posé par le maître sans démonstration, c'est là, si on l'admet avec l'assentiment de l'élève, une hypothèse, bien que ce ne soit pas une hypothèse au sens absolu, mais une hypothèse relative seulement à l'élève. Si l'élève n'a aucune opinion, ou s'il a une opinion contraire, cette même supposition est alors un postulat. Et de là vient la différence entre l'hypothèse et le postulat : le postulat est ce qui est contraire à l'opinion de l'élève, démontrable, mais posé et utilisé sans démonstration. » (Trad. J. Tricot modifiée).

<sup>14</sup> εἴ τε ἴσταται καὶ εἰσὶν ἀρχαί, ταύτας ἀγνώστους εἶναι ἀποδείξεώς γε μὴ οὔσης αὐτῶν, ὅπερ φασὶν εἶναι τὸ ἐπίστασθαι μόνον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τὰ πρῶτα εἰδέναι, οὐδὲ τὰ ἐκ τούτων εἶναι ἐπίστασθαι ἀπλῶς οὐδὲ κυρίως, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνα ἔστιν. « Si la série s'arrête et qu'il existe des principes, ceux-ci seront inconnus puisqu'il n'y en a pas de démonstration, ce que précisément ils

de l'hypothèse dans le premier texte, un usage relatif dans le second, et que dans le troisième, l'expression ἐξ ὑποθέσεως désigne un savoir (opposé au savoir ἀπλῶς ou κυρίως) qui dépend de principes assumés comme vrais sans démonstration<sup>15</sup>.

Walter Cavini remarque que ὑποθέσις, dans sa première acception, n'est pas hypothétique au sens où ce type de principe de la démonstration n'a pas de valeur conditionnelle : l'ὑποθέσις est une thèse, c'est-à-dire une proposition indémontrable, d'une science particulière opposée aux axiomes qui sont principes universels et nécessaires à qui veut connaître quoi que ce soit. Or, selon W.Cavini, c'est à cette acception d'ὑποθέσις qu'Aristote fait référence dans Gamma 3 : en disant que le principe de non-contradiction « n'est pas une hypothèse », il signifie qu'il n'est pas le principe propre d'une science particulière, mais est le principe universel de connaissance de n'importe quoi, *i.e.* un axiome. Or, parmi les interprètes, indique W. Cavini, c'est plutôt la seconde acception qui est prévalente, depuis Alexandre jusqu'à Ch. Kirwan. On fait alors valoir la différence entre ὑπόθεσις et αἴτημα. Ce qui est hypothèse en ce sens (la deuxième acception) est ce qui est démontrable, mais dans la mesure où le maître le pose sans l'assentiment de l'élève, elle est hypothèse, non pas au sens absolu, mais relativement à l'élève. À l'inverse, si l'on pose la même proposition sans l'assentiment de l'élève parce que celui-ci n'a pas d'avis ou est d'avis contraire, alors c'est un postulat, αἴτημα. Donc, l'hypothèse est en ce sens démontrable. W.Cavini précise que l'hypothèse dans les acceptions 1 et 2 sont des propositions vraies, démontrables ou indémontrables.

L'hypothèse est donc ce qui sert de principe dans une démonstration, mais elle est supposée, sans qu'on en rende raison<sup>16</sup>. L'hypothèse est celle du genre de la science. Ainsi, la mathématique suppose l'existence du genre nombre, mais elle ne le démontre pas. Les hypothèses, selon l'expression de F. Wolff, « ne peuvent concerner que ce qu'Aristote appelle le « genre », c'est-à-dire l'objet ou le domaine d'objets de la science en question (...)»<sup>17</sup>. Or si les axiomes sont aussi principes des démonstrations, ce n'est pas en ce sens. Alors que l'hypothèse est propre à chaque science, les axiomes sont toujours communs aux sciences. En Gamma, il est question des axiomes communs. Ils soutiennent les démonstrations au sens

---

dissent s'identifier au fait de savoir. Mais s'il n'est pas possible de connaître les choses premières, on ne peut pas non plus connaître ce qui s'en déduit au sens strict (ἀπλῶς), c'est-à-dire au sens propre (κυρίως), mais on ne peut les connaître que par hypothèse (ἐξ ὑποθέσεως), en posant que les choses premières sont vraies. » (Trad. C. Wartelle, citée par W. Cavini).

<sup>15</sup> Cf. *Sec. An.*, I, 3, 72b11-15 : Aristote dans ce passage des *Sec. An.* évoque les objections contre la connaissance démonstrative.

<sup>16</sup> Cf. *Seconds analytiques*, I, 2, 72a20-25.

<sup>17</sup> Cf. F. Wolff, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 2000, p.333. L'hypothèse se distingue de la définition qui dit ce que signifie un terme, sans assumer l'existence de la chose.

où ils sont toujours présupposés : une démonstration présuppose le principe de non-contradiction et le principe de tiers exclu, mais ne déduit pas à partir de ces axiomes. Le principe de non-contradiction est un des axiomes, il est même principe de tous les axiomes dit Aristote en Γ3, quelques lignes plus loin<sup>18</sup>. En ce sens, il est nécessaire de l'avoir, il est une préconnaissance indispensable à toute connaissance, alors que l'hypothèse n'est pas indispensable à qui veut apprendre quelque chose<sup>19</sup>.

- l'anhypothétique comme présupposé fondamental

Le principe de non-contradiction est indispensable à toute démonstration, il est ce qui est présupposé, alors que l'hypothèse est ce à partir de quoi on déduit. L'anhypothétique est ce qui est toujours présupposé, c'est pourquoi il est « ce qu'il est nécessaire à celui qui connaît de (re)connaître<sup>20</sup>, et il est nécessaire qu'il arrive en l'ayant. »<sup>21</sup> Par différence d'avec la définition<sup>22</sup>, le principe le plus ferme n'a pas besoin d'être supposé pour ensuite être démontré puisqu'on l'a déjà. Si j'en viens à connaître, j'ai déjà nécessairement le principe le plus ferme, il n'est pas possible de ne pas l'avoir déjà puisqu'il est principe des axiomes. Je ne peux pas choisir d'admettre ou de refuser ce principe, je suis obligé de le reconnaître. Ce principe n'a besoin de rien - pour être soutenu puisque c'est lui qui soutient tous les autres.

- Platon

Le terme ἀνυπόθετος n'est par ailleurs pas anodin. Cet hapax est utilisé deux fois par Platon au livre VI de *La République*<sup>23</sup>, à propos de l'Idée du Bien. Par ce terme, Platon

---

<sup>18</sup> 1005b33-34 : « il est par nature principe et principe de tous les autres axiomes ».

<sup>19</sup> On peut distinguer deux grands types de principes chez Aristote : la thèse qui se spécifie d'une part en hypothèse lorsqu'il y a assomption d'existence, et d'autre part en définition lorsqu'il y a seulement énoncé de signification, et les axiomes. La distinction entre thèse et axiome porte sur le fait que l'axiome est indispensable à qui veut apprendre quoi que ce soit, alors que la thèse ne l'est pas. Cf. *Sec. An.*, I, 2, 72a14-17. Sur la distinction des principes de la science, cf. F. Wolff, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *art.cit.*, p.341.

<sup>20</sup> Le verbe γνωρίζειν peut avoir le sens de reconnaître : le principe n'est pas un objet de connaissance sinon, cela impliquerait que je puisse l'ignorer, mais un présupposé inévitable et incontestable, je le reconnais donc nécessairement.

<sup>21</sup> 1005b16-17.

<sup>22</sup> Cf. Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 7, 92b15-16 : à propos de la définition du triangle : « ce que signifie le terme triangle, le géomètre le pose, qu'il existe, il le prouve » (trad. F. Wolff).

<sup>23</sup> Cf. Platon, *République*, VI, 510b4-9 : Ἡ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον - τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον - ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδει δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. « Voici. Dans une partie de cette section, l'âme, traitant comme des images les objets qui, dans les sections précédentes, étaient les objets imités, se voit contrainte dans sa recherche de procéder à partir d'hypothèses ; elle ne chemine pas vers un principe, mais vers une conclusion. Dans l'autre section toutefois, celle où elle s'achemine vers un principe anhypothétique, l'âme procède à partir de l'hypothèse et sans recourir à ces images, elle accomplit son parcours à l'aide des seules formes prises en elles-mêmes. » (Trad. G.Leroux) ; VI, 511b3-c2 : Τὸ τοίνυν ἕτερον

souligne le statut spécifique de l'Idée du Bien, en rapport avec la dialectique qui, contrairement aux sciences mathématiques, n'utilise pas d'hypothèse mais est à elle-même et pour toutes les autres sciences, justification. La géométrie a besoin de la dialectique pour rendre raison de ses hypothèses, mais la dialectique, elle, n'a pas pour point de départ des suppositions : le Bien est anhypothétique au sens où il rend raison de tout et rend raison de lui par lui-même. Il n'est certes pas question chez Aristote du principe le plus ferme de tous comme une réalité intelligible, mais il est remarquable qu'Aristote utilise le terme ἀνυπόθετον là où il est question du premier principe, principe fondamental qu'il s'agit précisément de fonder. Dans *République* VI, le mouvement dialectique est celui d'une ascension vers l'anhypothétique : pour qu'il y ait de l'être, il faut qu'il y ait du Bien. Dans *Gamma* en revanche, s'il y a bien un mouvement de remontée des conséquences vers le principe, l'anhypothétique n'est pas une réalité intelligible conférant de l'être aux Idées, mais un principe qui concerne tout ce qui est, en tant qu'il est. Ainsi, pour étudier n'importe quel étant, en tant qu'il est, je dois supposer qu'il est non-contradictoire.

Dire que le principe le plus ferme de tous est anhypothétique, tout en soulignant littéralement qu'« il n'est pas une hypothèse », οὐχ ὑπόθεσις<sup>24</sup>, revient à signifier qu'il n'est pas supposé comme le nombre l'est par le mathématicien. Le philosophe étudie ce principe comme axiome fondamental, c'est-à-dire qu'il en étudie la présupposition.

Utiliser l'hapax ἀνυπόθετος est aussi une façon pour Aristote de se démarquer profondément de Platon. W. Cavini remarque que Platon appelle ὑπόθεσις le principe de non-contrariété<sup>25</sup>, et ἀνυπόθετος le Bien. Ainsi, ce que Platon appelle ὑπόθεσις, Aristote l'appelle ἀνυπόθετον. W. Cavini pose<sup>26</sup> la question de savoir pourquoi le qualificatif d'anhypothétique est réservé au principe de non-contradiction, à l'exclusion d'autres axiomes communs, comme

---

μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴω, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. « Et maintenant, comprends-moi bien quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue ; il a recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout . » (Trad.G. Leroux).

<sup>24</sup> Γ3, 1005b16.

<sup>25</sup> Le principe de non-contrariété est énoncé en *Rép.* IV, notamment dans les lignes 436e8-437a2 : Οὐδὲν ἄρα ἡμᾶς τῶν τοιούτων λεγόμενον ἐκπλήξει, οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν. « Cette manière de présenter les choses ne nous troublera donc pas, et elle ne nous persuadera pas que la même chose puisse simultanément, dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet, subir, ou même être ou accomplir des choses contraires. » (Trad. G. Leroux). Quelques lignes plus bas, ce principe, parmi d'autres, est dit « posé en hypothèse », cf. ὑποθέμενοι en 437a6.

<sup>26</sup> Dans le dernier temps de sa communication, « Le principe de Non-Contradiction comme Principe Anhypothétique », prononcée au Colloque « Aristote Métaphysique Gamma : nouvelle traduction, nouvelles perspectives », organisé à l'Université de Liège les 13 et 14 décembre 2004

l'axiome du tiers-exclu et peut-être l'axiome des égaux. S'appuyant sur M. Burnyeat, il compare Gamma 3 et un passage de la *République* de Platon. Il ne s'agit pas du passage où Platon parle d'un principe « anhypothétique », mais du passage où Platon formule le « principe de non-contrariété » (*Rép.*, IV, 436b8-437a2). Or, ce principe, Platon le considère comme<sup>27</sup> une hypothèse, ὑπόθεσις. Autrement dit, conclut W. Cavini, en citant M. Burnyeat<sup>28</sup>, ce qu'Aristote appelle anhypothétique dans Gamma 3 est le principe que Platon appelait hypothèse dans la *République*. W. Cavini ajoute, en s'appuyant sur l'analyse de Cécile Wartelle, que dans le terme anhypothétique, il y a un fonds antisceptique : contre le sceptique, il s'agit d'affirmer que le principe de non-contradiction n'est pas une hypothèse. Mais ces suggestions importantes ne sont pas suffisantes, juge W. Cavini. Il faut y ajouter deux raisons. La première est que le principe de non-contradiction est un axiome, et, comme tel, il est indémontrable et non hypothétique : il est indispensable à qui veut connaître quoi que ce soit des étants. La deuxième est qu'au terme anhypothétique est attachée une valeur honorifique, provenant de la valeur axiologique que Platon confère au Bien. C'est pourquoi seul le principe de non-contradiction a le titre honorifique d'anhypothétique.

### 7.3. Le principe de non-contradiction

#### 7.3.1. le premier énoncé du principe

##### 7.3.1.a- qu'est-ce qui est le premier principe ?

Pour établir les caractères du principe fondamental, Aristote commence par dire ce qu'il doit être : ce à propos de quoi il n'est pas possible de se tromper, donc ce qui est immédiat et toujours présupposé. Aristote se demande ensuite si ce principe existe, et partant quel<sup>29</sup> il est<sup>30</sup>. Qu'est-ce qui (τις) est le premier principe ? Le principe selon lequel « il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport (toutes les autres qualifications que nous définirions en outre, posons qu'elles sont ajoutées face aux difficultés du discours) ». τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν,

<sup>27</sup> Ce principe fait partie des choses que Socrate déclare « posées en hypothèses ». Cf. ὑποθέμενοι en 437a6.

<sup>28</sup> « Dialectic for the Platonists is the supreme science, their rival to Aristotelian first philosophy. When Aristotle speaks of the principle of non-contradiction as « unhypothetical » (Γ3.1005b14 : ἀνυπόθετον), he is dethroning the Platonic Good (the One), which in the *Republic* (510b7, 511b6) is famously called « unhypothetical », in favour of a principle which was the *Republic's* first example of a mere hypothesis (437a6) », Myles Burnyeat, *in A map of Metaphysics Z*, Mathesis Publications, Pittsburgh, 2001, p.136

<sup>29</sup> τις, 1005b18.

<sup>30</sup> Aristote utilise le procédé qui consiste à demander d'abord « qu'est-ce que x ? » puis « qu'est-ce qui est X? », c'est-à-dire « quoi/qui est x ? » dans d'autres textes. Cf. par exemple *Métaphysique Z2* à propos de la substance.

ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας).<sup>31</sup> C'est là le premier énoncé de ce qu'il est communément admis d'appeler le principe de non-contradiction.

En tant qu'il énonce l'impossibilité pour une chose d'appartenir et à la fois de ne pas appartenir à la même chose sous le même rapport, ce principe est principe des étants en tant qu'étant et le plus ferme de tous les principes. Plusieurs questions se posent à propos de ce premier énoncé.

### 7.3.1.b- Appartenance du prédicat ou être au sens absolu ?

D'abord, si l'aspect ontologique<sup>32</sup> de ce premier énoncé ne fait pas de doute, la traduction du verbe ὑπάρχειν est sujette à interprétation. L'ambiguïté de ce verbe avait déjà<sup>33</sup> été notée à propos de la détermination de l'affirmation et de la négation dans *De l'Interprétation*<sup>34</sup>. Or l'ambiguïté de ce verbe n'est pas sans conséquence quant à l'interprétation du principe de non-contradiction. Première interprétation : ὑπάρχειν signifie « appartenir », et donc le principe énonce quelque chose à propos de l'appartenance d'une propriété à un objet, du moins un substrat<sup>35</sup>. La signification du premier énoncé du principe est la suivante : il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport, c'est-à-dire qu'un être relatif à un autre, *i.e.* un attribut, ne peut pas à la fois appartenir et ne pas appartenir à un autre même être, son sujet. Deuxième interprétation : le verbe ὑπάρχειν signifie « exister », « être » pour quelque chose. L'énoncé du principe de non-contradiction devient : « Que le même en même temps existe et n'existe pas, c'est impossible pour le même et selon le même. »<sup>36</sup>

- Deux interprétations du premier énoncé du PNC

Autrement dit, dès ce premier énoncé du principe de non-contradiction, deux interprétations de la signification de la contradiction sont possibles : soit (i) - la contradiction est entendue comme opposition de « S est P » et « S n'est pas P » (être P et ne pas être P), où être est copule (ce qui correspond à ὑπάρχειν τιμι appartenir à quelque chose) ; soit (ii) - la contradiction est entendue comme opposition de l'être et du non-être, où « être » a un sens

---

<sup>31</sup> 1005b19-22.

<sup>32</sup> Au sens où le principe de non-contradiction est principe des étants, même s'il est principe des déductions et, en tant que tel, principe logique.

<sup>33</sup> Cf. chapitre 5, section 5.1.2.c- de ce travail.

<sup>34</sup> Cf. *Int.*, 5-6, 17a23-31.

<sup>35</sup> C'est le sens de la traduction de J. Tricot (« Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport », *in* Aristote, *Métaphysique*, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1991, (1<sup>ère</sup> édition 1933), pp.121-122) ou de B. Cassin et M. Narcy (« il est impossible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même », *in* Cassin B. et Narcy M., *La décision du sens, op.cit.*).

<sup>36</sup> C'est la traduction de J.-B. Gourinat, *in* « Principe de non-contradiction et principe de bivalence », art.cit., p66.

absolu - εἶναι ἀπλῶς (ce qui correspond à ὑπάρχειν τιμι exister pour quelque chose). Est-ce que la suite du chapitre 3 permet de trancher ?

### 7.3.1.c- La négation.

Avant de répondre à cette question de l'interprétation du verbe ὑπάρχειν, il convient de noter l'importance de la négation. Quelle que soit l'interprétation choisie, il faut remarquer que ce qui est impossible, c'est l'affirmation de quelque chose et simultanément de sa négation, ou plus précisément, ce qui impossible, c'est la simultanéité de ὑπάρχειν et μὴ ὑπάρχειν, quelle que soit la traduction de ὑπάρχειν. Il n'est pas encore question d'affirmation et de négation au sens de proposition dans cet énoncé. Ce qui est déclaré impossible, c'est la simultanéité d'un verbe et de sa négation (au sens où la particule de négation porte sur le verbe).

### 7.3.1.d- Les autres qualifications.

La parenthèse dans ce premier énoncé appelle aussi quelques éclaircissements. Après un énoncé du principe souvent considéré comme canonique, Aristote doit préciser que les mentions « à la fois » et « sous le même rapport » doivent être complétées par d'autres qualifications. Quelles sont ces autres qualifications ? Si l'on se tourne vers d'autres textes<sup>37</sup> d'Aristote où se trouve quasiment la même formule, on comprend qu'il faut ajouter « de façon non-homonyme »<sup>38</sup>, et « selon le même »<sup>39</sup>, afin de contrer les paralogismes sophistiques et autres tours qui prêtent à confusion. Ces qualifications à ajouter ont pour fonction de répondre à toutes les objections sophistiques possibles. Cette précision porte sur le sens des mots, elle apporte ainsi un complément sémantique au principe de non-contradiction.

Ce premier énoncé du principe de non-contradiction peut donc être interprété soit comme l'impossibilité pour une propriété d'appartenir et de ne pas appartenir à la fois et sous le même rapport à un même objet - interprétation (i), soit comme l'impossibilité pour une

---

<sup>37</sup> On trouve la même expression dans *De l'Interprétation* 6, 17a35-37, et *Réfutations Sophistiques*, 167a23-27. C'est dans ce dernier texte que se trouverait la liste la plus complète de ces caractères à « définir en outre », lorsque Aristote rappelle ce qu'est une réfutation : ἔλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης (μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ), κατὰ ταῦτο καὶ πρὸς ταῦτο καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, « Une réfutation est en effet la contradiction d'un attribut unique et identique, non pas d'un mot mais d'une chose, et non pas d'un mot synonyme mais du même ; elle découle avec nécessité des prémisses concédées (en ne prenant pas en compte ce qui est au début) et elle s'effectue selon le même point de vue, par rapport à la même chose, de la même manière et dans le même temps » (trad. L.-A. Dorion – je souligne).

<sup>38</sup> Cf. *Int.*, 6, 17a35 et *R.S.*, 167a24 : μὴ ὁμωνύμως.

<sup>39</sup> Cf. *R.S.*, 167a26, πρὸς ταῦτό.

chose<sup>40</sup> d'exister et de ne pas exister - interprétation (ii). Avant de poursuivre la lecture du chapitre 3, il convient de noter que l'interprétation (i) coïncide avec l'usage le plus courant d'ὑπάρχειν chez Aristote, notamment dans les *Analytiques*, i.e. au sens de l'appartenance d'un prédicat à un sujet. Mais précisément dans les *Analytiques*, il est question de l'appartenance du prédicat à un sujet dans une proposition, et non pas seulement de l'appartenance d'une propriété à un objet. Ici, le principe de non-contradiction est l'objet de la science de l'étant, en tant qu'étant. C'est pourquoi cette première formulation semble concerner plus particulièrement les étants et les leurs propriétés, et non pas (encore<sup>41</sup>) les énoncés qu'on tient sur eux.

### 7.3.2. Un deuxième énoncé du principe de non-contradiction ?

#### 7.3.2.a- Pensée et ὄν

Si l'on poursuit la lecture, il semble que l'interprétation (ii) soit confirmée. En effet, après avoir affirmé que ce principe a les caractères requis, Aristote poursuit : ἀδύνατον γὰρ ὄντινῶν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν<sup>42</sup>. « En effet, il est impossible à qui que ce soit de concevoir que la même chose est et n'est pas, comme certains croient que l'a dit Héraclite. En effet, il n'est pas nécessaire que ce qu'on dit, on le conçoive aussi. » Nous avons là une autre formulation du principe de non-contradiction. Cette formulation ne porte plus apparemment sur ce qui est, ὄν, c'est-à-dire un étant auquel appartient et n'appartient pas à la fois la même propriété, mais sur la pensée.

Le deuxième énoncé est psychologique<sup>43</sup>, au sens où il porte sur l'impossibilité pour quelqu'un de penser, concevoir, croire que la même chose est et n'est pas, εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Ici est utilisé le verbe εἶναι et la traduction va apparemment de soi : il est impossible de penser que la même chose est et n'est pas. Il s'agit donc du sens absolu du verbe εἶναι, c'est-à-dire que le verbe εἶναι signifie exister. L'interprétation (ii) semble confirmée. Cependant, l'expression εἶναι καὶ μὴ εἶναι peut être comprise au sens de *être le cas et ne*

---

<sup>40</sup> Je n'entre pas encore dans la question de savoir si la chose ici est seulement la substance, ou tout type d'étant. Cependant, étant donné que le sens principal de l'étant est la substance, si le principe de non-contradiction s'applique à la substance, il s'applique aussi à tout étant, dans la mesure où il y a une unité focale des multiples sens de l'étant.

<sup>41</sup> D'autres formulations du principe de non-contradiction conduisent à considérer qu'Aristote utilise ὑπάρχειν au sens de l'appartenance d'un prédicat à un sujet. Cf. *infra* ch.10 de ce travail.

<sup>42</sup> 1005b23-26.

<sup>43</sup> J. Lukasiewicz considère qu'il s'agit là du principe psychologique de non-contradiction, outre le principe ontologique et le principe logique, in *Du principe de contradiction chez Aristote*, traduit du polonais par Dorota Sikora, L'Éclat, Paris, 2000 (édition originale Varsovie, 1987), pp.47-49.

pas être le cas, ou plutôt être vrai et ne pas être vrai<sup>44</sup>. On a là une troisième interprétation, (iii) du principe de non-contradiction, à partir du sens de être<sup>45</sup> : non pas l'existence ou l'appartenance d'une propriété à une chose, mais être vrai. Ce serait là le versant aléthique de la contradiction, au sens où de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fautive. Cependant, là encore, ce qui importe c'est l'impossibilité de la conjonction de εἶναι et μὴ εἶναι, c'est-à-dire l'impossibilité de X et de nonX, quel que soit X, ce qui confirme ce que l'on a noté auparavant. Afin de trancher entre i, ii et iii, il faut répondre à la question suivante : quel est le lien entre le premier énoncé du principe de non-contradiction et cette deuxième formulation ?

### *7.3.2.b- La formulation psychologique : un signe ou une conséquence de la formulation ontologique ?*

La particule de liaison γάρ pourrait être comprise comme l'indication d'un rapport de cause à effet : il est impossible que la même chose soit et ne soit pas<sup>46</sup> car il est impossible de penser que la même chose est et n'est pas. Mais l'ordre de priorité est inverse : ce n'est pas parce qu'il est impossible de penser que la même chose est et n'est pas, que la même chose ne peut pas être et ne pas être, mais bien parce qu'il est impossible que la même chose soit et ne soit pas qu'il est impossible de concevoir que la même chose est et n'est pas. La particule γάρ peut aussi être comprise comme l'indication d'un rapport d'explication, comme si le fait qu'il soit impossible de penser que la même chose est et n'est pas, était un signe de ce qui vient d'être énoncé sous la forme du principe de non-contradiction. L'impossibilité de la contradiction du point de vue de la pensée peut être considérée comme un signe du principe de non-contradiction ontologique, ou bien comme en étant un corollaire<sup>47</sup> ou une conséquence<sup>48</sup>. Comment caractériser le lien entre ces deux formulations ? L'impossibilité psychologique est-elle un signe ou un corollaire de l'impossibilité ontologique ? Comment rendre raison de ce lien ?

---

<sup>44</sup> Ch. Kahn parle de « *veridical use* » du verbe εἶναι, c'est-à-dire d'un usage véridique ou aléthique de ce verbe. Cf. Ch. Kahn, *The Verb « Be » in Ancient Greek, in The Verb « Be » and its Synonyms, op.cit.*, pp.368-369.

<sup>45</sup> Cette troisième interprétation est également valide pour la traduction de ὑπάρχειν.

<sup>46</sup> Je ne choisis pas encore quelle est la traduction la plus correcte, mais j'utilise pour l'instant celle par « être et ne pas être » par commodité.

<sup>47</sup> C'est l'interprétation de R. M. Dancy, *in Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975, p.3.

<sup>48</sup> « Aristote considère que le principe psychologique de contradiction découle du principe logique. Dans ce raisonnement, le principe logique de contradiction constitue la raison de la règle générale proclamant l'impossibilité de la coprésence de quelque propriété contraire que ce soit. Et puisque le principe logique est équivalent au principe ontologique, considérer que le principe psychologique de contradiction découle également du principe ontologique ne serait pas incompatible avec les idées d'Aristote », J. Lukasiewicz, *in Du principe de non-contradiction chez Aristote, op.cit.*, pp.55-56.

### 7.3.2.c- *Ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense.*

Avant de répondre à cette question, il convient de noter l'importance de cette glose sur l'impossibilité de concevoir que la même chose est et n'est pas. Si Héraclite a pu dire que la même chose est et n'est pas, il n'a pas pu le penser. Autrement dit, on peut dire des choses sans pour autant les concevoir. Il s'agit là de la possibilité d'un dire déconnecté du penser. Cette précision est décisive dans la mesure où justement Aristote va devoir affronter les négateurs du principe de non-contradiction, c'est-à-dire ceux qui affirment que la même chose est et n'est pas, et qui prétendent concevoir ce qu'ils disent. Or précisément parce qu'il est possible de dire cela sans qu'il soit possible de le concevoir, Aristote va pouvoir réfuter les négateurs du principe de non-contradiction. Ils le disent, mais ils ne peuvent pas le penser, et ce n'est pas parce qu'ils peuvent le dire qu'ils peuvent le penser. C'est pourquoi Aristote peut prétendre les réfuter.

La contradiction est une possibilité<sup>49</sup> du langage, du λόγος, mais non de ce qui est, ὄν, et ni non plus, par conséquent, de la pensée, διάνοια ou ὑπόληψις. Mais pourquoi ce qui est impossible pour l'étant est aussi impossible pour la pensée ? Comment Aristote établit-il un rapport de conséquence entre, d'une part, l'impossibilité pour une chose d'appartenir et en même temps de ne pas appartenir à une même chose et, d'autre part, l'impossibilité de penser que la même chose est et n'est pas ?

### 7.3.3. *La preuve de l'impossibilité psychologique : un troisième énoncé du principe de non-contradiction ?*

#### 7.3.3.a- *La preuve de l'impossibilité psychologique*

- Position des problèmes

La suite du texte présente une explication :

εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία (προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου<sup>50</sup>.

S'il n'est pas possible que simultanément les contraires appartiennent à la même chose (nous ajoutons dans cette prémisses les

<sup>49</sup> Cf. chapitre 1 de ce travail.

<sup>50</sup> 1005b26-32.

déterminations habituelles), et si les opinions contradictoires sont les opinions contraires, il est évident qu'il est impossible que quelqu'un conçoive simultanément que la même chose est et n'est pas ; car celui qui se tromperait complètement au sujet de ce principe aurait en même temps des opinions contraires.

Cette explication de l'impossibilité de la contradiction pour la pensée est quelque peu déroutante. Reformulons-la d'abord :

*Prémisse 1* : il n'est pas possible que les contraires appartiennent en même temps à la même chose.

*Prémisse 2* : les opinions contradictoires sont les opinions contraires.

*Conclusion* : il est impossible que la même personne pense en même temps que la même chose est et n'est pas.

Dans la prémisse 1, il est question des contraires, et de leur appartenance simultanée à un même sujet. Mais de quoi Aristote parle-t-il ici ? D'un principe semblable au principe de non-contradiction ou d'un autre principe ? Il semble qu'ici, Aristote pose comme prémisse une variante du principe de non-contradiction. Autrement dit, cette prémisse 1 rappelle l'énoncé premier du principe, mais elle utilise le terme ἐναντίος, c'est-à-dire contraire, et parle de l'impossibilité de l'appartenance simultanée des (propriétés ?) contraires à un même sujet.

La parenthèse indique que la prémisse doit être accompagnée de précisions afin de neutraliser les sophismes. Le fait que la parenthèse en 1005b27-28<sup>51</sup> soit identique du point de vue du sens à celle que l'on trouve en 1005b20-22 peut être considéré comme l'indication qu'il s'agit ici d'une formule alternative, ou équivalente de celle qu'on rencontre quelques lignes plus haut. Mais comment Aristote peut-il utiliser « contraires » alors qu'il a utilisé auparavant le verbe ὑπάρχειν accompagné de la négation ?

La seconde prémisse est tout aussi déroutante en ce qu'elle semble identifier contradictoire et contraire. Il est en effet étonnant qu'Aristote identifie opinion contraire et opinion contradictoire alors que dans d'autres textes, il distingue clairement opposition des contraires et opposition des contradictoires. La première partie de ce travail a consisté notamment à montrer qu'Aristote, dans les textes où il définit et utilise la contradiction, ἀντίφασις, la distingue de la contrariété, et ce, de deux façons : soit à la manière des *Catégories*<sup>52</sup> et des *Topiques*<sup>53</sup>, où l'on trouve la même classification des opposés, et où l'opposition entre l'affirmation et la négation est une des quatre façons d'être opposé (outre les

---

<sup>51</sup> καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισάμεθ' ἂν, ἔστω προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας (1005b20-22) et προσδιώρισθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα (1005b27-28).

<sup>52</sup> Cf. *Catégories* 10, 11b17-13b35.

<sup>53</sup> Cf. *Topiques* II, 8, 113b15 sq., V6, 135b7sq.

contraires, la privation / possession et les relatifs), soit à la manière de *De l'Interprétation*<sup>54</sup> et des *Analytiques*<sup>55</sup> où la distinction entre contrariété et contradiction est fonction de la quantité des propositions. En résumé, la contradiction se distingue de la contrariété de deux façons : soit contradiction et contrariété appartiennent à la classification quadripartite de « être opposé », et, alors que les contradictoires sont toujours une opposition entre λόγοι, i.e. des dits avec combinaison, les contraires sont des dits sans combinaison (items, prédicats ou propriétés), soit la contradiction et la contrariété sont toutes les deux propositionnelles, mais se distinguent par la quantité (contradiction : opposition AI ou EO ; contrariété : opposition AE). Or, dans ce passage de Gamma 3, l'opposition de contradiction et l'opposition de contrariété, loin d'être distinguées, apparaissent comme équivalentes. Serait-ce parce qu'il s'agit de l'opinion, du jugement, δόξον, que la distinction ne tient pas ? Faut-il comprendre que parce qu'il s'agit des opinions, des pensées, des jugements - δόξα - les distinctions rencontrées dans d'autres textes d'Aristote entre opposition contradictoire et opposition contraire ne sont pas ici valides ? Ou bien faut-il interpréter cette prémisse et sa relation avec la première comme l'indication d'une équivalence mise en place par Aristote entre l'appartenance simultanée des prédicats contraires et l'appartenance et la non-appartenance simultanées d'un prédicat à un sujet ? Comment comprendre cette deuxième prémisse et sa relation avec la première ? Que cherche à établir Aristote par ce raisonnement ?

### 7.3.3.b- Différentes solutions aux problèmes de la preuve

- A. Madigan

Selon A. Madigan<sup>56</sup>, Aristote fait appel dans la première prémisse à une loi antérieure ou d'un niveau supérieur (« *higher level* ») au principe de non-contradiction. Ce serait, selon lui, la loi, physique ou métaphysique, de l'incompatibilité des contraires. Mais comment Aristote pourrait-il faire appel à une loi antérieure au principe de non-contradiction si le principe de non-contradiction est le premier de tous les principes et qu'il est anhypothétique ? S'il n'est pas possible que cet énoncé corresponde à un énoncé antérieur au principe de non-contradiction, serait-ce l'énoncé d'un autre principe ou seulement une variation de formulation du même principe ?

- Alexandre

---

<sup>54</sup> Cf. *De l'Interprétation*, 7, 17b16-22.

<sup>55</sup> La distinction entre proposition universelle et particulière traverse les *Analytiques*, notamment lorsqu'il est question des différentes figures du syllogisme et de leur conversion.

<sup>56</sup> Cf. Arthur Madigan, traducteur du commentaire d'Alexandre de la *Métaphysique*, in Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, Duckworth, London, 1993, p.155, note 288.

Alexandre d'Aphrodise, pour sa part, comprend ce raisonnement de la manière suivante :

αἱ γὰρ δόξαι καὶ αἱ ὑπολήψεις ἢ τε περὶ τοῦ τόδε ὑπάρχειν καὶ περὶ τοῦ τὸ αὐτὸ τοῦτο μὴ ὑπάρχειν, ἐναντίαι, τὰ ἐναντία δὲ ἀδύνατον ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν· (...) ἀδύνατον ἄρα τὰς δόξας τὰς περὶ τοῦ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἅμα τῷ αὐτῷ συνυπάρχειν<sup>57</sup>.

...les croyances et les pensées selon lesquelles telle chose appartient à telle autre chose et que cette même chose n'appartient pas à cette autre chose, sont contraires ; mais il est impossible pour les contraires d'appartenir à la même chose en même temps. (...) Donc il est impossible que les croyances selon lesquelles la même chose appartient et n'appartient pas à la même chose, appartiennent en même temps à la même personne .

Croire que S est P et croire que S n'est pas P : ce sont là deux croyances contraires. Or il est impossible que deux contraires appartiennent simultanément à la même chose. Donc il est impossible que deux croyances contraires appartiennent simultanément à la même personne. Comment s'opère le passage de la même chose à la même personne ? Comment deux croyances contraires d'une même personne peuvent-elles être équivalentes à deux contraires appartenant à une même chose ? Selon Alexandre, ὅτι δὲ ἐναντίαι αἱ δόξαι τῆς ἀντιφάσεως, δέδεικται διὰ πλειόνων ἐπὶ τέλει τοῦ Περὶ ἑρμηνείας<sup>58</sup>. « Que les opinions contradictoires sont contraires, il [Aristote] l'a montré au moyen de plusieurs considérations à la fin de *De l'Interprétation* ».

- *De l'Interprétation* 14

Si l'on se reporte au chapitre 14 de *De l'Interprétation*, on constate en effet qu'Aristote se demande des trois propositions (1) *Tout homme est juste* , (2) *Tout homme est injuste*, (3) *Nul homme n'est juste*, lesquelles sont contraires<sup>59</sup>. Les deux affirmations portant chacune sur le contraire de l'autre sont-elles contraires, c'est-à-dire (1) et (2) sont-elles contraires ? Ou bien est-ce l'affirmation opposée à la négation, c'est-à-dire (1) et (3) ? Pour déterminer laquelle des deux propositions entre (2) et (3) est contraire à la proposition (1), Aristote explique qu'il faut savoir si ce qui est exprimé dans la voix accompagne ce qui est pensé dans la pensée<sup>60</sup>. Est-ce que dans la pensée le jugement contraire est celui qui porte sur un contraire ou non ? Pour répondre à cette nouvelle question, il faut examiner de ces trois jugements lequel est vrai et lequel est faux<sup>61</sup>. On sera alors en mesure de savoir lequel est contraire au jugement vrai. Autrement dit, il semblerait que parce qu'on se situe au niveau de

<sup>57</sup> Alexandre, *In Metaphysica aristotelis...*, 270, 20-24.

<sup>58</sup> Alexandre, *In Metaphysica aristotelis*, 270, 24-26.

<sup>59</sup> Aristote, *De l'Interprétation*, 23a27-30.

<sup>60</sup> Le grec dit ἐκεῖ : il y a comme une localisation de la pensée. Cf. *De l'Interprétation*, 23a35-37.

<sup>61</sup> *De l'Interprétation*, 14, 23a38-40.

la pensée, le passage par le vrai et le faux va permettre de déterminer parmi ces trois jugements lesquels sont contraires. Serait-ce au sens où le vrai est le contraire du faux ?

Soit le jugement vrai : *le bon est bon*. Et deux autres jugements : *le bon n'est pas bon*, et *le bon est mauvais*<sup>62</sup>. Lequel de ces deux derniers jugements est contraire au premier ? Il ne faut pas croire, précise Aristote, que la définition des contraires est qu'ils portent sur des contraires. Une telle définition est fautive<sup>63</sup>. Ce qui fait que des jugements sont contraires, ce n'est pas le fait qu'ils portent sur des contraires, mais qu'ils sont de façon contraire, qu'ils se comportent de façon contraire (adverbe ἐναντίως)<sup>64</sup>. Ainsi on peut peut-être dire que les jugements qui se comportent de façon contraire – *le bon est bon*, *le bon n'est pas bon* – sont ceux qui s'opposent comme affirmation et comme négation. Là, la définition de la contrariété semble se confondre avec celle de la contradiction.

Ce chapitre 14 de *De l'Interprétation* met en rapport ce qui se passe dans la φωνή et ce qui se passe dans la διάνοια<sup>65</sup>. Ce qui s'oppose dans la pensée correspond à ce qui s'oppose dans la voix et détermine cette opposition dans la voix. Or pour la pensée, l'opposition est celle du vrai et du faux. Donc des propositions contradictoires sont des jugements contraires car elles s'opposent du point de vue de la vérité. Le renvoi qu'Alexandre fait apparemment au chapitre 14 de *De l'Interprétation* peut être éclairant car ce chapitre établit une certaine priorité de la pensée par rapport à son expression dans la voix : puisqu'un jugement vrai et un jugement faux sont contraires, et qu'ils ne peuvent appartenir en même temps à la même pensée, alors les propositions contradictoires sont des jugements contraires qu'il est impossible de penser en même temps<sup>66</sup>. Cependant, l'authenticité de ce passage de *De l'Interprétation* est contestée<sup>67</sup>, et les difficultés qu'il présente s'ajoutent à celles rencontrées en Gamma 3.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 23a40-b2.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 14, 24b3-7.

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> *De l'Interprétation*, 14, 23a32-37 ; 24b1-3.

<sup>66</sup> J. Lukasiewicz explique lui aussi ce passage en se référant au chapitre 14 de *De l'Interprétation*, mais il critique cette preuve psychologique qui, selon lui, repose sur la confusion entre conviction psychologique et jugement logique (cf. *Du principe de non-contradiction chez Aristote*, op. cit., pp56-72).

<sup>67</sup> Le premier à douter de l'authenticité de ce chapitre est Ammonius, in *De Int.*, 251. 27 sq., cité par R. M. Dancy, *Sense and contradiction*, op.cit., p145. R.M. Dancy rappelle qu'Ammonius pensait que ce chapitre était soit inauthentique, soit un exercice dialectique. R. M. Dancy choisit la seconde solution, en soulignant que ce chapitre est confus.

- C.W.A. Whitaker

Selon certains interprètes<sup>68</sup> modernes, il faut comprendre ici que le fait de concevoir une contradiction, c'est-à-dire penser que la même chose est et n'est pas, signifie pour l'être qu'est l'âme avoir des attributs contraires. Ainsi C.W.A. Whitaker s'appuie sur *De Anima* (24a17sq.) pour expliquer ce passage : l'esprit peut être considéré comme un substrat auquel des pensées appartiennent au sens de propriétés qui appartiennent à un être. Aristote appliquerait le principe de non-contradiction à l'esprit considéré comme un être auquel ne peuvent pas appartenir des propriétés contraires.

- J. Barnes

Selon Jonathan Barnes<sup>69</sup>, on peut reformuler cet argument de la manière suivante<sup>70</sup> : Aristote a caractérisé le principe de non-contradiction comme « le plus ferme de tous les principes », et l'a énoncé en termes d'appartenance<sup>71</sup>. Il relie ensuite ce principe à la pensée, et présente un argument dont l'objectif est de montrer que le principe de non-contradiction est une loi de la pensée. La prémisse (2) qui pose problème en ce qu'elle semble identifier contradictoire et contraire peut alors être interprétée de la façon suivante :

*X croit que Socrate est blanc et que Socrate n'est pas blanc* équivaut à

*X croit que Socrate est blanc et que Socrate est non-blanc*, opposition qui équivaut à

*X croit que Socrate est blanc et X ne croit pas que Socrate est blanc.*

On peut ainsi noter :

$x C : [(BS) \wedge \neg(BS)]$

$x C : [ (BS) \wedge (\neg BS)]$

$x C : (BS) \wedge x \neg C : (BS)$

Il y a équivalence entre différentes oppositions : *croire que (BS) et croire que non (BS)* équivaut à *croire que (BS) et croire que (nonB S)* qui équivaut à *croire que (BS) et ne pas croire(BS)*. Ces trois oppositions sont équivalentes au sens où *croire que Socrate n'est pas blanc* équivaut à *croire que Socrate est non-blanc* et *ne pas croire que Socrate est blanc*, mais

---

<sup>68</sup> Cf. l'analyse de C. W. A. Whitaker, dans l'appendice I à *Aristotle's De Interpretatione, Dialectic and Contradiction*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p.184sq.

<sup>69</sup> Cf. Jonathan Barnes, « The law of contradiction », in *Philosophical Quarterly*, vol.19, n°77, octobre 1969, pp.302-309.

<sup>70</sup> Je reformule très succinctement et résume principalement les sections I et II de l'article de J. Barnes.

<sup>71</sup> Il me semble que le fait que le verbe ὑπάρχειν soit suivi du datif est le signe qu'il s'agit ici de l'appartenance d'une propriété à un sujet ou substrat. L'interprétation i basée sur le sens le plus courant d'ὑπάρχειν chez Aristote est la plus cohérente. J'y reviendrai.

aussi parce que il est impossible de penser en même temps une chose et sa négation. Penser en même temps une chose et sa négation reviendrait à en même temps penser quelque chose et ne pas penser ce quelque chose. Il est aussi bien impossible de *croire que (BS)* et à la fois *de croire que non (BS)* que de *croire que (BS)* et à la fois *croire que (nonB S)*, et que de *croire que (BS)* et à la fois *ne pas croire(BS)*.

La contradiction est quelque chose d'impossible pour la pensée. Si je crois que Q (proposition), je ne peux pas croire en même temps nonQ. Sinon, ce serait « se tromper complètement »<sup>72</sup>. Ce n'est pas seulement faux, mais encore impossible : penser une contradiction revient à penser quelque chose d'impossible puisque cela signifie penser en même temps une proposition et sa négation. Cependant, est-ce que penser la négation d'une proposition revient à ne pas penser ? Est-ce qu'il ne faut pas comprendre précisément que les opinions contradictoires sont contraires au sens où chacune est un acte positif ?

### *7.3.3.c- Les jugements contradictoires sont les prédicats contraires de la pensée.*

Sans recourir à d'autres textes que celui de Gamma 3, on peut aussi interpréter ce raisonnement de la manière suivante<sup>73</sup> : deux propositions logiquement contradictoires sont pour la pensée des opinions contraires. « Socrate est blanc » et « Socrate n'est pas blanc » sont contradictoires logiquement, mais en tant que pensées, elles sont chacune affirmatives au sens où chacune pense quelque chose, et elles sont contraires. Si on intègre ce raisonnement à tout le contexte qui l'entoure, l'objectif d'Aristote est clair : il s'agit pour lui de montrer qu'il n'est pas possible de se tromper au sujet du plus ferme de tous les principes, au sens où prétendre penser la négation du principe, ce serait avoir une opinion contraire au principe. Or il est impossible d'avoir l'opinion contraire du principe de non-contradiction puisque la pensée est soumise à la non-contradiction.

Penser quelque chose de contradictoire, ce serait avoir deux pensées contraires. Ces deux pensées sont contraires, mais leur objet est contradictoire. La fin de ce passage renoue avec la caractérisation du principe comme celui à propos duquel il est impossible d'être dans l'erreur : celui qui se tromperait complètement au sujet du principe de non-contradiction aurait deux opinions contraires. Le verbe *διαψευσθῆναι* fait référence aux lignes 1005b11-17. On peut ainsi comprendre que le principe de non-contradiction est une opinion ultime qui ne peut pas avoir de contraire. La conséquence de l'impossibilité d'être dans le faux à son sujet est son indémontrabilité.

---

<sup>72</sup> Cf. le participe *διαψευσμένος* en 1005b31.

<sup>73</sup> Cette lecture m'a été suggérée par Francis Wolff, lors d'une séance du séminaire du Centre Festugière de l'Université Paris X – Nanterre.

Cette interprétation a l'avantage de s'appuyer sur la cohérence interne du passage de Gamma 3 pour justifier cette équivalence apparemment opérée par Aristote entre opinion contradictoire et opinion contraire. Cependant, cette interprétation n'explique pas pourquoi la prémisse 1 du raisonnement parle de « contraires qui appartiennent » et non plus de l'appartenance et de la non-appartenance simultanée d'un prédicat à un sujet. Comment Aristote peut-il passer de la première formulation du principe à cette formulation sur les contraires ?

Pourquoi les contraires et les contradictoires sont-ils ici équivalents ? Sans doute faut-il souligner qu'ici, la distinction logique entre contraires et contradictoires n'est pas pertinente<sup>74</sup>. Dans ce texte, le degré d'acribie n'est pas le même que celui de *De l'Interprétation* ou des *Analytiques*. Ici, la distinction entre vérité et fausseté (des propositions, des jugements) n'est pas déterminante puisque que ce qui est recherché n'est pas la vérité, mais ce qui est impensable. Deux pensées contraires peuvent être fausses, elles n'en sont pas moins pour autant des pensées. Mais il est impossible de penser deux jugements contraires en même temps. Il s'agit de montrer qu'il n'est pas possible d'avoir en même temps deux pensées contraires, c'est-à-dire que l'esprit ne peut avoir deux propriétés contraires.

À la fin du chapitre 3, Aristote applique<sup>75</sup> donc à cet étant qu'est l'âme le principe de non-contradiction<sup>76</sup>. Ainsi la formulation psychologique est-elle dérivée de la formulation ontologique première. Le principe de non-contradiction, pour ce qui est de la pensée, énonce donc un fait impossible, il est descriptif et non pas normatif. Il ne s'agit pas de dire qu'il est interdit de penser une contradiction, mais que c'est impossible<sup>77</sup>.

L'examen de la fin du chapitre 3 permet enfin de déterminer en quel sens il faut entendre ὑπάρχειν dans le premier énoncé du principe. Dans la mesure où il est question de la pensée à laquelle appartiendrait des propriétés contraires, il apparaît que l'impossibilité dont il est question dans le premier énoncé porte sur la simultanéité de l'appartenance et de la non-appartenance d'une propriété à un objet. C'est donc l'interprétation i qu'il faut choisir, au détriment de l'interprétation ii. Il n'est pas question de l'existence et de la non-existence au

---

<sup>74</sup> Ce qui implique que les contraires qui interviennent ici doivent être entendus au sens des *Catégories*.

<sup>75</sup> J. Lukasiewicz considère qu'il s'agit d'un principe psychologique, distinct du principe qu'il appelle ontologique. Mais Aristote ne dit pas explicitement qu'il s'agit d'un principe distinct du premier énoncé du principe de non-contradiction, ni qu'il s'agit d'un principe *psychologique*. La structure du texte conduit plutôt à penser que la pensée est un cas particulier où s'applique le principe de non-contradiction. De plus, Aristote est déjà en train de mettre en place sa stratégie de défense du principe : Héraclite et les autres peuvent bien dire que la même chose est et n'est pas, mais ils ne peuvent pas le penser.

<sup>76</sup> On peut d'ailleurs remarquer la symétrie de construction morphologique des verbes ὑπάρχειν et ὑπολαμβάνειν, tous deux construits avec le préfixe ὑπό : ce qui est et ce qui pense sont un support pour des propriétés.

<sup>77</sup> Ceux qui disent que la même chose est et n'est pas peuvent toujours le dire, mais il est impossible qu'ils le pensent.

sens absolu, mais du fait de l'appartenance d'une propriété à un objet<sup>78</sup>. Et lorsqu'Aristote dit « il est impossible de penser que la même chose *est et n'est pas* », on peut considérer qu'il exprime de façon elliptique l'appartenance de l'attribut à un sujet.

## **Conclusion du chapitre 7**

Le principe de non-contradiction est donc l'objet du philosophe qui étudie l'étant, en tant qu'étant. Le principe de non-contradiction est étudié comme propriété des étants, et non pas seulement comme principe logique. Il est le premier de tous les principes, le plus ferme des principes des étants, l'axiome fondamental. Mieux : ce que Platon déclarait ὑπόθεσις, Aristote l'appelle ἀνυπόθετον. Le principe de non-contradiction est le seul axiome qualifié du titre honorifique d'anhypothétique.

Le premier énoncé du principe de non-contradiction est : « il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose et sous le même rapport<sup>79</sup> ». Mais il y a apparemment deux autres énoncés du principe en Gamma 3 : « il est impossible à qui que ce soit de concevoir que la même chose est et n'est pas<sup>80</sup> », et « il n'est pas possible que les contraires appartiennent à la fois au même sujet<sup>81</sup> ». L'analyse du texte a montré que la formulation psychologique du principe est dérivée du premier énoncé. Parce qu'il est impossible que la même chose appartienne et n'appartienne pas à la fois à la même chose sous le même rapport, il est impossible de penser une contradiction. Mais qu'en est-il du troisième énoncé ? Comment Aristote passe-t-il de l'énoncé 1 à l'énoncé 3 ? Ces énoncés sont-ils équivalents ? S'agit-il seulement de deux formulations différentes du principe de non-contradiction ou bien de deux principes ? Quel est le lien entre l'impossibilité de la simultanéité de l'appartenance et de la non-appartenance d'une même propriété à un même substrat et l'impossibilité pour des propriétés contraires d'appartenir simultanément à un même étant ? Ces deux énoncés seront-ils réutilisés par Aristote après le chapitre 3 ? Ces énoncés sont-ils les seules façons qu'a Aristote de formuler le principe de non-contradiction ?

Avant de répondre à ces questions, il faut analyser le chapitre 4 car, en dépit du caractère premier et fondamental du principe de non-contradiction, certains prétendent

---

<sup>78</sup> L'interprétation ii pose problème aussi quant au grec : ὑπάρχειν +datif ne peut pas signifier « exister pour quelque chose ».

<sup>79</sup> Γ3, 1005b19-20.

<sup>80</sup> Γ3, 1005b23-25.

<sup>81</sup> Γ3, 1005b26-27.

cependant qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas<sup>82</sup>. Mais, parce qu'il n'est pas nécessaire que ce que l'on dit, on le pense, Aristote va pouvoir montrer que ceux qui prétendent nier le principe de non-contradiction ne peuvent pas ne pas se soumettre au principe dès lors qu'ils parlent.

---

<sup>82</sup> Cf. Γ4, 1005b35-1006a1.

## **Chapitre 8 : Défendre le principe de non-contradiction**

### **Introduction**

L'objet du chapitre 3 du livre Γ est de montrer que l'étude des axiomes et de *τὸ οὐσίαν*<sup>1</sup> revient au philosophe qui connaît les étants en tant qu'étants, et partant, les principes des étants en tant qu'étants<sup>2</sup>. S'il y a des vérités communes à toutes les sciences démonstratives, il y a nécessairement des principes des étants, non plus en tant que mobiles ou quantités, mais simplement en tant qu'étants, c'est-à-dire des choses qui sont, *ὄντα*, en tant qu'elles sont, *ἢ οὐ*. Aristote détermine ensuite ce qu'est « le principe le plus ferme de tous », l'énonce comme étant le principe de non-contradiction, et montre qu'il est impossible de concevoir une contradiction parce que la pensée ne peut avoir deux opinions contradictoires en même temps, c'est-à-dire avoir deux attributs contraires. Cependant, ce chapitre 3 ne suffit pas à établir le principe de non-contradiction.

### **8.1. Pourquoi et comment défendre le principe de non-contradiction ?**

#### *8.1.1. Certains prétendent le nier.*

##### *8.1.1.a- Qui sont les négateurs du principe ?*

Si certains<sup>3</sup> ont pu dire que la même chose est et n'est pas, ils n'ont pas pu le penser, parce que le dire peut être dissocié du penser<sup>4</sup>. Aristote pourrait s'arrêter là, le principe fondamental est déterminé, et on sait qu'il existe : le principe de non-contradiction répond aux critères du principe fondamental. Pourtant, à partir du chapitre 4, Aristote entreprend de le défendre. Pourquoi toute cette argumentation en faveur du principe de non-contradiction s'il est impossible d'être absolument dans l'erreur à son sujet ? Parce que certains prétendent le nier, en parole, mais aussi en pensée : *Εἰσὶ δέ τινες οἱ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχασθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως*<sup>5</sup>. « Certains, comme nous l'avons déjà dit<sup>6</sup>, disent personnellement<sup>7</sup> qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, et qu'il est possible de penser ainsi ». Cette raison de fait impose alors de défendre le principe de non-contradiction face à ses négateurs. Mais parce qu'il est premier, le

---

<sup>1</sup> Γ3, 1005a19-21.

<sup>2</sup> Γ3, 1005b8-11.

<sup>3</sup> Comme Héraclite, ou plutôt ce que Héraclite aurait dit, selon certains. Cf. Γ3, 1005b23-25.

<sup>4</sup> Γ3, 1005b11-34.

<sup>5</sup> Γ4, 1005b35-1006a2.

<sup>6</sup> Cf. Γ3, « comme certains croient que l'a dit Héraclite », 1005b24-25.

<sup>7</sup> La traduction de *αὐτοί* est problématique, je m'en tiens à celle de B. Cassin et M. Narcy par « personnellement ». Peut-être pourrait-on traduire « en leur nom ».

principe le plus ferme de tous est indémontrable, et prétendre le démontrer constituerait soit une régression à l'infini, soit une pétition de principe.

- les opposants au principe

Avant d'expliquer pourquoi démontrer le principe de non-contradiction conduit soit à une régression à l'infini, soit à une pétition de principe, revenons brièvement<sup>8</sup> sur la question de savoir qui sont ces « certains ». Aristote a déjà<sup>9</sup> nommé Héraclite – celui qui aurait dit : « la même chose est et n'est pas », et qui prétendait le penser. Mais ici, en ce début du chapitre 4, Aristote évoque plus globalement ceux qui ont traité de la nature, *i.e.* les physiologues : *χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως*<sup>10</sup>, « Et nombreux sont ceux qui utilisent aussi ce discours, parmi ceux qui étudient la nature ». Aristote a rappelé que certains ont prétendu pouvoir dire et penser que la même chose est et n'est pas. Il ajoute que ces « certains » ne sont pas isolés : de nombreux physiologues tiennent le même discours. Les opposants au principe, et donc à Aristote, sont donc pour l'instant identifiés comme ceux qui étudient la nature, *i.e.* les physiologues.

Dans la suite du chapitre 4, Aristote mentionne explicitement Anaxagore, mais aussi « ceux qui tiennent le discours de Protagoras »<sup>11</sup>. Autrement dit, il semble qu'Aristote s'adresse à deux groupes d'adversaires : les physiologues et les sophistes. Cette division en deux classes des adversaires correspondrait à ce qu'Aristote dit explicitement au début du chapitre 5 : ceux qui nient le principe « à la suite d'un embarras réel de la pensée », *ὅσοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ἀπορηῆσαι ὑπέλαβον* - les physiologues - et ceux qui nient le principe « pour le plaisir de parler », ou « pour le plaisir de l'argument » *ὅσοι λέγουσι χάριν λόγου* – les protagoréens, c'est-à-dire les sophistes. Pour les premiers, la guérison sera aisée<sup>12</sup> (par les sens de l'étant notamment), pour les autres, la tâche sera plus difficile : il faudra les contraindre<sup>13</sup>, pratiquer « une guérison qui soit une réfutation du discours dans la voix et dans les mots »<sup>14</sup>.

Telle serait la typologie des adversaires d'Aristote : d'un côté, les physiologues qui ont été conduits à nier le principe à la suite d'un embarras réel de la pensée, de l'autre, les sophistes qui nient le principe par goût pour la discussion, ou plutôt la dispute. Mais, l'examen des arguments d'Aristote au chapitre 4 face aux opposants au principe peut conduire à penser

<sup>8</sup> Je reviendrai en détail sur la question des adversaires d'Aristote dans le chapitre 10 de ce travail.

<sup>9</sup> Cf. la clause *καθάπερ εἶπομεν*, en 1005b35.

<sup>10</sup> 1006a2-3.

<sup>11</sup> *τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον*, 1007b22-23.

<sup>12</sup> 1009a17-20.

<sup>13</sup> 1009a18 : *βίαις*.

<sup>14</sup> *ἔλεγχος ἵασις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν* 1009a21-22.

qu'Aristote ne nomme pas tous ses adversaires<sup>15</sup>. La seule chose établie cependant au début de ce chapitre 4 est qu'il s'agit de tous ceux qui nient le principe, et parmi eux se trouvent de nombreux physiologues, puis Aristote dira plus loin qu'il y a ceux qui tiennent le discours de Protagoras. Sans doute le chapitre 4 s'adresse-t-il à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, nient le principe, Aristote les regroupe sous le nom de « l'adversaire » ou « l'opposant »<sup>16</sup>. R.M. Dancy<sup>17</sup> choisit d'appeler l'adversaire d'Aristote « *Antiphrasis* », considérant en effet que « l'interlocuteur qui dénie le principe de non-contradiction » est une « construction d'Aristote »<sup>18</sup>.

Quelle que soit l'identité de son ou ses adversaires – une construction, un amalgame, une typologie, deux groupes, des adversaires explicites et/ou implicites - on peut cependant déjà dire, en anticipant quelque peu sur l'analyse du chapitre 4, qu'il s'agira pour Aristote de montrer à chaque fois que son adversaire ne peut pas dire ce qu'il dit. Aristote ne peut pas démontrer à strictement parler que le principe de non-contradiction est le plus ferme de tous les principes. Mais il doit cependant montrer que ceux qui le nient tiennent là un discours intenable.

- comment défendre le principe ?

Pour une raison de fait, il faut défendre le principe de non-contradiction, mais pour une raison de droit, la nature du principe, il faut adopter une argumentation singulière. La seule façon de montrer que le principe de non-contradiction est principe des choses qui sont, en tant qu'elles sont, est de mettre en évidence que le discours présuppose ce principe. Ainsi le dispositif qu'Aristote met en œuvre se présente explicitement comme une réfutation. Est-ce pour autant celui de la joute dialectique ? Pour montrer que ceux qui nient le principe fondamental adoptent là une position intenable, Aristote va certes se mettre en scène face à un adversaire. L'argumentation d'Aristote se présente comme un échange entre Aristote-questionneur et négateur du principe-répondant. Mais l'analyse du texte va montrer qu'il ne peut s'agir de dialectique ici, quand bien même Aristote se met en scène face à un adversaire. Avant de revenir sur cette hypothèse de lecture, il faut comprendre pourquoi Aristote ne peut pas démontrer, au sens strict, le principe de non-contradiction. Quelles sont les raisons empêchant la démonstration du principe de non-contradiction ?

---

<sup>15</sup> Citons par exemple J. Tricot qui indique en note que les Mégariques et Antisthène sont implicitement visés (notes 1 et 3 des lignes 1000b35, et 1006a5, p.123 de sa traduction).

<sup>16</sup> ὁ ἀμφοιβητῶν, 1006a13.

<sup>17</sup> Cf. R. M. Dancy, *Sense and contradiction : a study in Aristotle*, op. cit., p.XI.

<sup>18</sup> R. M. Dancy précise que « le but de son étude n'est pas d'identifier » *Antiphrasis* « avec une quelconque figure historique », *Sense and Contradiction*, op. cit., p.XI.

8.1.1.b- Régression à l'infini - 1006a5-11.

En dépit du caractère fondamental du principe de non-contradiction, certains prétendent le nier, non seulement en paroles, mais encore en pensée<sup>19</sup>. Alors que ce principe est le premier principe des étants en tant qu'étants et qu'il est donc impossible de concevoir quelque chose de contradictoire, certains physiologues<sup>20</sup> et d'autres parmi lesquels Protagoras<sup>21</sup>, prétendent qu'il est possible que la même chose à la fois soit et ne soit pas. Il faut donc montrer à ceux-là que le principe de non-contradiction est véritablement le principe fondamental et qu'il concerne tous les étants, et par conséquent aussi la pensée et le discours qu'on tient sur eux. Mais pour montrer qu'il est impossible que la même chose en même temps soit et ne soit pas, je ne peux procéder à une démonstration :

ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν. ἀξιούσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν· ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι (εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μὴδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν), εἰ δέ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιούσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν<sup>22</sup>.

Mais nous, nous tenons depuis tout à l'heure qu'il est impossible d'être et de ne pas être à la fois, et grâce à cela nous avons montré qu'il est le plus ferme de tous les principes. Mais certains jugent bon qu'on leur démontre aussi cela, mais c'est par manque de formation ; en effet, c'est un manque de formation de ne pas savoir de quelles choses il faut chercher démonstration et de quelles choses il ne faut pas. Car d'une part en général, il est impossible qu'il y ait démonstration de toutes choses (en effet, on irait à l'infini, de sorte qu'ainsi il n'y aurait pas même de démonstration), et d'autre part, s'il y a certaines choses dont il ne faut pas chercher de démonstration, ils ne pourraient pas dire quel principe ils jugent davantage être tel.

Demander une démonstration du principe de non-contradiction est le signe d'une ignorance<sup>23</sup> parce que, d'une part, tout ne peut pas être démontré, et d'autre part, parce que le principe de non-contradiction est le premier principe. Aristote indique par là qu'il y a deux raisons qui empêchent la démonstration du principe de non-contradiction.

<sup>19</sup> Γ4, 1005b35-1006a2.

<sup>20</sup> 1006a2-3 .

<sup>21</sup> Cf. plus loin, en 1007b22-23.

<sup>22</sup> Γ4, 1006a3-11.

<sup>23</sup> D. Ross considère qu'il s'agit ici d'une allusion à Antisthène, cf. *Metaphysics*, op.cit., p.263. Mais A. Brancacci rejette toute allusion à Antisthène dans Gamma : étant donné sa conception de la science, Antisthène ne peut être partisan de thèse sceptique. Cf. *Antisthène, Le discours propre*, op.cit., note 5, p194.

La première raison est générale et ne concerne pas spécifiquement le principe de non-contradiction, mais la connaissance démonstrative. Ceux qui réclament une démonstration de ce principe ne voient pas qu'on ne peut pas tout démontrer, ils ne comprennent pas que prétendre tout démontrer conduit à l'infini. La régression à l'infini est due au processus même de la connaissance démonstrative puisque connaître, c'est connaître par des principes antérieurs<sup>24</sup>. Cette recherche de la cause antécédente nous renvoie alors par récurrence à l'infini. Cette récurrence est vicieuse parce qu'elle rend la démonstration impossible. Le processus même de la démonstration est détruit. Ainsi, tout ne peut être démontré, sous peine de régression à l'infini. Donc, il faut s'arrêter pour qu'il y ait démonstration<sup>25</sup>.

Si connaître, c'est s'efforcer de démontrer, alors il y a des choses dont il ne faut pas chercher démonstration. Autrement dit, la possibilité de la démonstration implique qu'il y a de l'indémontrable. Réclamer une démonstration du principe de non-contradiction, c'est ignorer qu'il y a des indémontrables, et donc méconnaître la démonstration et le fait qu'elle repose sur des indémontrables. Mais la régression à l'infini concerne les indémontrables en général et partant la connaissance démonstrative, et non pas seulement le principe de non-contradiction. En revanche, la pétition de principe est une faute logique qui, elle, concerne spécifiquement ce principe.

#### *8.1.1.c- Pétition de principe et réfutation - 1006a11-18.*

Il est impossible de démontrer le principe de non-contradiction parce que toute démonstration implique la reconnaissance du principe de non-contradiction. Si je prétendais démontrer le principe de non-contradiction, je supposerais dans la démonstration ce qui est en question. Quand je démontre que S est P, je présuppose toujours qu'il ne peut être en même temps non-P. Puisque connaître, c'est connaître les étants, et que ceux-ci sont non-contradictaires, je présuppose toujours le principe de non-contradiction. C'est pourquoi je ne peux absolument pas le démontrer.

---

<sup>24</sup> Cf. *Seconds Analytiques* I, 3, 72b5-6 ; 7-15 sur ceux qui prétendent que la connaissance démonstrative est impossible car il faut remonter sans cesse aux principes antécédents, et ce, à l'infini. Ce sera un des arguments sceptiques contre la connaissance démonstrative, tel qu'il est connu sous le nom de deuxième mode de la suspension de l'assentiment, et tel qu'on le trouve chez Sextus Empiricus qui présente la régression à l'infini comme le deuxième mode d'Agrippa. Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Seuil, Paris, 1997, pp.140-141, I,14, [166].

<sup>25</sup> Aristote dans les *Seconds Analytiques* évoque aussi l'argument suivant : si on s'arrête à des principes indémontrables, alors la connaissance est impossible car connaître, c'est nécessairement démontrer. La notion d'indémontrable est incompatible avec la notion de connaissance pour ceux qui utilisent ce genre d'argument. Aristote évoque enfin ceux qui soutiennent que la connaissance est seulement démonstration, mais cette fois-ci au sens où il y a diallèle : j'ai besoin de A pour démontrer B et j'ai besoin de B pour démontrer A (cf. 3, 72b15-18). Le diallèle est présenté par Sextus comme le cinquième mode d'Agrippa, in *Esquisses pyrrhoniennes*, op.cit., p.142-143, I, 15, [169].

Démontrer le principe de non-contradiction, ce serait démontrer ce que présuppose la démonstration, puisque toute démonstration implique la reconnaissance de ce principe, non pas seulement comme loi formelle de validité, ou comme règle d'inférence, mais comme loi ontologique. Or cette impossibilité de démontrer ce principe, due à sa fonction de principe fondamental, va déterminer la manière de le défendre face à ceux qui le nient.

### 8.1.2. Démontrer et démontrer par réfutation.

#### 8.1.2.a- « Il suffit que l'adversaire dise quelque chose »

S'il est impossible de démontrer le principe le plus ferme directement, il est cependant possible de montrer sa vérité de façon indirecte :

ἔστι δ' ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγη ὁ ἀμφισβητῶν· ἂν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ἢ μὴ ἔχει· ὁμοῖος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ἢ τοιοῦτος ἤδη. τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδείξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδείξαι, ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἄλλου δὲ τοῦ τοιοῦτου αἰτίου ὄντος ἔλεγχος ἂν εἶη καὶ οὐκ ἀπόδειξις<sup>26</sup>.

On peut cependant démontrer par réfutation aussi à ce sujet que c'est impossible, il suffit que l'adversaire dise quelque chose ; s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à construire une argumentation<sup>27</sup> face à quelqu'un qui ne tient aucun discours, car un tel homme en tant que tel est semblable à un végétal. Je dis donc que démontrer par réfutation et démontrer différent, parce que celui qui démontrerait semblerait demander ce qui est en question au départ, mais alors que si c'était l'autre qui était responsable d'une chose de ce genre, il y aurait réfutation et non démonstration.

La nature du principe de non-contradiction impose la façon de le montrer : s'il est impossible de le démontrer directement puisqu'il est présupposé par toute démonstration, il est pourtant possible d'en faire une démonstration indirecte par une réfutation. Pour cela, il suffit que l'adversaire<sup>28</sup> dise quelque chose.

- Dialectique et / ou réfutation ?

Dans la mesure où l'argumentation d'Aristote implique un adversaire qui dise quelque chose, elle est parfois considérée par certains interprètes comme dialectique<sup>29</sup>. Un indice de

<sup>26</sup> Γ4, 1006a11-18.

<sup>27</sup> γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον, Γ4, 1006a13 : Je traduis λόγον par argumentation, étant donné le contexte adversatif du passage: ζητεῖν λόγον, chercher une argumentation, c'est-à-dire élaborer une stratégie argumentative. C'est ce que doit faire Aristote face aux négateurs du principe.

<sup>28</sup> ὁ ἀμφισβητῶν, celui qui conteste, 1006a13.

<sup>29</sup> Cf. notamment T.Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp.186-188 ; RW. Dancy, *Sense and Contradiction : a Study in Aristotle*, op.cit., pp.18-19 ; B. Cassin et M.Narcy, La décision du sens, op.cit., p.225. E.Berti, « Philosophie, dialectique et sophistique dans *Métaphysique* Γ2 », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°3/1997, pp.379-396.

cette argumentation dialectique se trouve dans le fait que si l'adversaire ne dit rien, alors l'argumentation ne peut se réaliser.

On peut considérer que ce passage fait référence aux règles du jeu dialectique : l'adversaire ne peut rester silencieux. Sinon, il s'exclut du jeu dialectique. Le silence de l'adversaire est ici le signe de son exclusion : s'il ne dit rien, il ne peut y avoir d'argumentation. Mais Aristote ne se contente pas de préciser cela. Il dit bien : chercher à argumenter contre quelqu'un qui ne dit rien revient à s'adresser à un végétal. Aristote va donc beaucoup plus loin que le constat de l'impossibilité d'un échange dialectique : non seulement choisir le silence rend toute argumentation impossible, mais encore transforme l'adversaire en plante ou en légume. « Parle, si tu es un homme »<sup>30</sup>, telle est l'exigence première de ce « démontrer par réfutation ». Il ne s'agit pas seulement de mettre l'adversaire hors jeu (dialectique), mais de l'exclure de l'humanité. Rester silencieux, lorsqu'il est question de la négation du principe de non-contradiction, n'est pas qu'une question de règle du jeu dialectique.

Si l'adversaire dit quelque chose, c'est-à-dire s'il accepte d'être humain, il y aura réfutation. Par une réfutation, Aristote prétend montrer que ceux qui prétendent nier le principe de non-contradiction adoptent là une position intenable. Tel est bien l'art de la réfutation : mettre l'autre en contradiction, c'est-à-dire, conformément à la définition de la réfutation telle qu'on la trouve dans les *Analytiques* et dans les *Réfutations Sophistiques*, « une déduction de la contradictoire »<sup>31</sup>. Est-ce qu'ici, Aristote, par ses questions, va obtenir que l'adversaire déduise la contradictoire de sa thèse ? Est-ce que la conclusion va être « il est impossible que la même chose soit et ne soit pas » ?

Ce que souligne Aristote d'abord, c'est que la réfutation est nécessaire dans le cas précis du principe de non-contradiction, en tant qu'elle permet d'éviter la pétition de principe. Plus exactement, l'art d'Aristote-questionneur sera de faire porter la responsabilité de la pétition de principe sur l'adversaire. Est-ce que pour autant il s'agit ici d'une argumentation dialectique ? Est-ce que la différence entre démontrer et démontrer par réfutation implique qu'il s'agit ici d'une argumentation dialectique parce que réfutative ? Dialectique et réfutation sont-elles équivalentes ? Avant de répondre à ces questions, voyons de quelle façon Aristote considère le changement d'imputation de la responsabilité de la pétition de principe comme ce qui différencie le « démontrer » et le « démontrer par réfutation ».

#### *8.1.2.b- Pétition de principe vicieuse et pétition de principe vertueuse.*

La différence entre « démontrer » et « démontrer par réfutation » se joue selon le côté où apparaît la pétition de principe. Si Aristote faisait une démonstration du principe de non-

---

<sup>30</sup> « Parle si tu es un homme ou l'exclusion transcendantale », titre d'un article de B. Cassin, in *Etudes philosophiques*, n°2/1988, pp.145-155.

<sup>31</sup> Cf. *Premiers Analytiques*, II, 20, 66b11 ; *Réfutations Sophistiques*, 1, 165a3-4.

contradiction, il commettrait une faute logique. Mais, grâce au dispositif de réfutation *ad hominem*, il peut faire porter la responsabilité de la pétition de principe sur l'adversaire. Ce qui importe, c'est que la pétition de principe n'apparaisse<sup>32</sup> pas du côté du questionneur, mais du côté du répondant. Le démonstratif antécédent *τοιοῦτου* en 1006b18 souligne que si l'adversaire est responsable de quelque chose du même genre, c'est-à-dire de quelque chose qui ressemble à la pétition de principe, alors le principe de non-contradiction est montré comme une présupposition nécessaire. Autrement dit, il ne s'agit pas d'éviter la pétition de principe dans cette défense du principe de non-contradiction, mais de la faire commettre à l'adversaire, et par là même de montrer qu'il ne peut pas ne pas se soumettre à ce principe.

Ainsi, il y aurait deux pétitions de principe, selon qu'elle apparaisse du côté d'Aristote ou du côté de son adversaire : l'une vicieuse, ou qui pourrait sembler telle dans la mesure où Aristote questionneur doit l'éviter – il ne peut pas, et même ne doit pas demander « est-ce que X est ou n'est pas ? »<sup>33</sup>-, et l'autre vertueuse, celle que le questionneur Aristote doit faire commettre à l'adversaire puisqu'elle montre qu'on ne peut pas ne pas se soumettre au principe. Aristote ne doit pas demander « Est-ce que X est ou n'est pas ? ». Autrement dit, sa question ne peut sous-entendre le principe. Car demander si X est ou n'est pas c'est sous-entendre qu'il est soit l'un, soit l'autre. Et demander cela, c'est présupposer la vérité du principe de non-contradiction, c'est-à-dire l'impossibilité de l'affirmation simultanée des contradictoires<sup>34</sup>.

Cette première remarque sur le point de départ de l'argumentation indique qu'Aristote a conscience de l'originalité de la démonstration par réfutation dans ce cas précis. Mais si Aristote questionneur ne doit pas sembler commettre la pétition de principe, il doit faire apparaître celle que son adversaire ne peut pas ne pas commettre. Aussi cette pétition n'est plus vraiment une faute, mais devient la marque du principe, l'*ἀνυπόθετον*, ce qui est toujours présupposé<sup>35</sup>. Ainsi, la pétition de principe est inévitable dans le cas du principe de non-contradiction, mais on peut éviter de sembler la commettre si on fait apparaître que l'autre la commet. La pétition de principe est formellement vicieuse, c'est pourquoi Aristote questionneur doit éviter de sembler la commettre, mais s'il montre que l'autre ne peut pas ne pas la commettre, alors il montre qu'on ne peut pas ne pas se soumettre au principe de non-contradiction. La pétition de principe serait comme la marque du premier principe.

<sup>32</sup> On peut faire varier le sens du verbe *δοκεῖν* en 1006b17, de *sembler à faire paraître, apparaître*.

<sup>33</sup> Γ4, 1006a18-21.

<sup>34</sup> Cet énoncé du principe n'a pas encore été donné à ce moment du texte, mais Aristote dit explicitement « il est impossible d'affirmer à la fois les contradictoires » en Γ4, 1007b17-18.

<sup>35</sup> Finalement, celui qui nie le principe ne cesse de le présupposer, ne serait-ce que parce qu'il parle de la même chose, d'un *τὸ αὐτό* dans sa négation du principe.

## 8.2. Réfutation et/ou dialectique

### 8.2.1. $\Gamma 4$ est-il dialectique ou seulement réfutatif ?

#### 8.2.1. Le problème de l'argumentation de $\Gamma 4$

##### 8.2.1.a- Réfutation, donc dialectique

Revenons maintenant sur la question de la nature de l'argumentation de Gamma 4. Le début de ce chapitre 4 précisant ce que doit être l'argumentation à adopter face aux négateurs du principe et le point de départ de cette argumentation a suscité de nombreux commentaires parmi les interprètes dont l'un des enjeux est la nature de l'argumentation dans ce chapitre : le chapitre 4 présente-t-il une argumentation dialectique ou non ? Aristote dit expressément qu'il s'agit d'un « démontrer par réfutation ». L'interprétation traditionnelle consiste à identifier réfutation et dialectique. Qu'il s'agisse d'une réfutation peut en effet inciter à penser qu'on a affaire à une argumentation dialectique<sup>36</sup>. Le fait qu'il s'agisse également du premier principe est considéré comme un écho de ce que dit Aristote sur la quatrième utilité de la dialectique dans les *Topiques*<sup>37</sup>. T.Irwin, pour sa part, distingue « une dialectique faible » et « une dialectique forte », la seconde étant en œuvre notamment dans Gamma 4<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> R. M. Dancy par exemple parle de « dialectal debates » à propos de  $\Gamma 4$ , in *Sense and Contradiction...*, *op.cit.*, p.18. B. Cassin précise, pour sa part, : « Pour qu'il y ait réfutation, il faut, c'est l'essentiel, qu'on soit dans le registre de la dialectique » . Commentant Aristote, elle explique qu'il ne peut y avoir de prémisses de la forme « Est-ce que X est ou n'est pas ? », prémisses qu'elle qualifie de dialectique (je discute un peu plus loin cette interprétation à mon avis erronée – cf. *infra* note 62). Pour éviter la pétition de principe, B. Cassin note qu'il y a trois scénarios possibles : le « scénario logique » (celui de Ch. Kirwan notamment), le « scénario pragmatique » (celui de R. M. Dancy) et le « scénario transcendantal » (celui de B. Cassin) Les deux premiers échouent à faire commettre à l'adversaire la pétition de principe, seul, le troisième, parce qu'il repose sur le sens, parvient à faire commettre la pétition de principe à l'adversaire. Et il est transcendantal dans la mesure où il établit la condition de possibilité du λόγος. La réfutation est alors « quelque chose comme une réfutation au degré zéro de la dialectique. » (Cf. *La décision du sens*, *op.cit.*, pp.20-23) Cf. aussi le commentaire de B. Cassin- M. Nancy, *La décision du sens*, *op.cit.*, p.194-195. F. Wolff considère qu'il y a identité, ou du moins équivalence, entre réfutation et dialectique : « si les principes ne sont pas démontrables « scientifiquement » (sous peine de pétition de principe puisque toute démonstration les suppose), ils peuvent être établis dialectiquement, c'est-à-dire par réfutation » (in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, 2000, p.81).

<sup>37</sup> R. M. Dancy commentant  $\Gamma 2$ , 1004b19-22 identifie la philosophie et la dialectique, cette dernière étant la voie d'accès aux principes (cf. la quatrième utilité de la dialectique, in *Top.*, I, XX) : « Dialectic is plainly the way into it [ the finished science of philosophy] », in *Sense and Contradiction...*, *op.cit.*, p.19.

<sup>38</sup> Cf. *Aristotle's First Principles*, *op.cit.*, p. 188 : « In these ways Aristotle's defence of PNC counts as strong dialectic, not ordinary dialectic. For the premisses are not ordinary common beliefs ; they are common beliefs that we cannot give up without ceasing to take part in rational discourse about how things are. The fact that they have this status gives us a good reason for relying on them that we do not have for just any common beliefs. » T.Irwin considère que, dans le cas de la dialectique faible,

Enrico Berti, de son côté, considère qu'il s'agit d'une argumentation dialectique en  $\Gamma 4$ , en dépit de la distinction qu'Aristote fait en  $\Gamma 2$  entre philosophe, dialecticien et sophiste<sup>39</sup>. E. Berti s'appuie sur certains passages des *Réfutations Sophistiques* et surtout l'examen du contexte de la distinction en  $\Gamma 2$  entre philosophe, dialecticien et sophiste pour affirmer que la dialectique dont il est question dans Gamma 2 est la dialectique platonicienne, évidemment distincte de la dialectique telle qu'elle est décrite dans les *Topiques*. Autrement dit, dans Gamma 4, l'argumentation est dialectique, mais non pas au sens de la dialectique de Gamma 2.

### 8.2.1.b- Réfutation, donc non dialectique

- réfutation et dialectique ne sont pas synonymes

Il est certes indubitable qu'Aristote se met en scène face à un adversaire et qu'il précise explicitement qu'il choisit la réfutation afin d'éviter la pétition de principe. Mais d'abord, la réfutation peut ne pas être dialectique. Dialectique et réfutation ne sont pas synonymes. La réfutation est définie dans les *Premiers Analytiques* (II, 20, 66b11) comme « une déduction de la contradiction », ὁ γὰρ ἔλεγχος ἀτιφάσεως συλλογισμός, et dans les *Réfutations Sophistiques*, ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος, « quant à la réfutation, elle est une déduction avec contradiction de la conclusion » (*R.S.*, I, 165a3-4), ou encore ὁ γὰρ ἔλεγχός ἐστιν ἀντιφάσεως συλλογισμός, « la réfutation est une déduction de la contradiction » (*R.S.*, 9, 170b-1-2). La réfutation peut être scientifique, c'est-à-dire qu'elle peut établir le vrai en déduisant une conclusion contradictoire avec l'une des prémisses<sup>40</sup>. La réfutation déduit donc la contradictoire d'une des prémisses. Le fait que la définition de la réfutation des *Premiers Analytiques* et celle des *Réfutations Sophistiques* soit la même implique que la réfutation peut être utilisée en science. Ceci est le signe que la réfutation n'est pas nécessairement dialectique.

Louis-André Dorion remarque à propos de la définition de la réfutation des *Réfutations Sophistiques* (I,165a3-4) :

---

l'adversaire s'écarte du sens commun, alors que dans la dialectique forte, il s'écarte de la possibilité même de l'objectivité de la connaissance (p.197) La dialectique forte, « strong dialectic » est définie par T.Irwin : « a method that differs from pure dialectic in so far as it selects only some of the premisses that pure dialectic allows. Strong dialectic requires us to stick to premisses that we have some good reason for accepting, beyond the fact that they are matter of common belief. », p.476.

<sup>39</sup> Cf. E. Berti, « Philosophie, dialectique et sophistique dans *Métaphysique*  $\Gamma 2$  », art.cit.

<sup>40</sup> Dans les *Premiers Analytiques* II, 20, 66b7-9, Aristote précise que la réfutation est constituée de deux prémisses, soit toutes deux affirmatives, soit l'une affirmative, l'autre négative.

cette définition de ἔλεγχος (...) laisse dans la plus totale indétermination le cadre argumentatif où cette argumentation a lieu. C'est dire que ἔλεγχος peut se produire aussi bien dans un échange dialectique que dans un raisonnement conduit à part soi, où l'on s'oppose à l'argument d'un contradicteur réel ou imaginaire. Cette définition laisse donc ouverte la possibilité d'un ἔλεγχος non-dialectique. Au reste, nous verrons plus loin (cf. SE 9, 170a23 sq.) qu'Aristote ne limitait pas au seul champ de la dialectique le domaine d'opération de ἔλεγχος<sup>41</sup>.

En effet, au chapitre 9, Aristote explique l'on peut utiliser la réfutation par exemple en géométrie : ὅσα γὰρ ἔστιν ἀποδείξαι, ἔστι καὶ ἐλέγξαι τὸν θέμενον τὴν ἀντίφασιν τοῦ ἀληθοῦς· οἶον εἰ σύμμετρον τὴν διάμετρον ἔθηκεν, ἐλέγξειεν ἄν τις τῇ ἀποδείξει ὅτι ἀσύμμετρος<sup>42</sup>. « En effet, pour tout ce qu'il est possible de démontrer, il est également possible de réfuter celui qui a posé la contradictoire du vrai. Par exemple, si quelqu'un a posé que la diagonale est commensurable, un autre pourrait le réfuter par la démonstration de son incommensurabilité<sup>43</sup>. » Ce passage est un écho de ce que dit Aristote dans les *Premiers Analytiques* à propos de la réfutation (II, 20, 66b1sq.). Donc la réfutation n'est pas seulement dialectique dans la mesure où elle peut être utilisée pour établir le vrai, par exemple en géométrie.

- réfutation et dialectique dans les *Topiques*

Sur le rapport entre réfutation et dialectique, il convient aussi de noter, comme l'a justement montré Louis-André Dorion, que le terme ἔλεγχος est absent du texte des *Topiques*<sup>44</sup>. Sans doute est-ce pour Aristote une façon de se démarquer de Socrate, Platon et l'Académie dans les *Topiques*, puisqu'il emploie le terme ἔλεγχος dans d'autres textes. Mais cette absence du terme ἔλεγχος dans les *Topiques* qui est<sup>45</sup> le traité formalisant les règles de la joute dialectique est cependant remarquable et constitue un argument de plus quant à la différence entre dialectique et réfutation. Ce n'est d'ailleurs pas qu'une question de mots. L.-A. Dorion montre ainsi que la comparaison de la définition de la réfutation telle qu'on la trouve dans les *Réfutations Sophistiques*, avec la définition de la déduction dialectique et la distinction entre problème et prémisse dialectique telles qu'on les trouve dans les *Topiques*,

---

<sup>41</sup> Cf. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion, Vrin – Presses universitaires de Laval, Paris/ Laval, 1995, p.206, note 3, commentant les lignes 165a3-4.

<sup>42</sup> *Réf. Soph.*, 9, 170a23-27.

<sup>43</sup> Traduction de L.-A. Dorion.

<sup>44</sup> Dans son article « La « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », *art.cit.*, pp.597-613 : « Cette « dépersonnalisation » de l'échange dialectique explique sans doute pourquoi le substantif ἔλεγχος et le verbe ἐλέγχειν n'apparaissent pour ainsi dire jamais dans les *Topiques*, fait plutôt remarquable si l'on considère qu'une bonne partie de ce traité est consacré aux divers moyens que le questionneur peut mettre en œuvre pour « réfuter » la position de son adversaire »(p.66). Certes, il est question de réfuter le répondant dans les *Topiques*, mais Aristote emploie alors les verbes ἀνασκευάζειν et ἀναιρεῖν.

<sup>45</sup> Cf. chapitre 4 de ce travail.

implique que déduction dialectique et réfutation ne sont pas équivalentes. Dans la mesure où dans la déduction dialectique, la conclusion est contradictoire non pas avec l'une des prémisses de la déduction, mais à la thèse choisie par le répondant<sup>46</sup>, alors que dans la réfutation, la conclusion est contradictoire avec l'une des prémisses, il est clair que toute dialectique et réfutation ne s'identifient pas<sup>47</sup>.

- Gamma 2

Un autre argument contre le caractère dialectique de Gamma 4 est interne au livre Gamma<sup>48</sup>. En Gamma 2<sup>49</sup>, Aristote a distingué le philosophe du sophiste et du dialecticien. Or la démonstration indirecte du principe de non-contradiction est l'œuvre du philosophe puisque c'est le philosophe qui étudie ce qui est, en tant qu'il est. Comment le philosophe pourrait-il être dialecticien ? E. Berti résout cette incohérence en montrant que la dialectique dont il est question dans le chapitre 2 du livre Gamma n'est pas la dialectique au sens des *Topiques*, mais la dialectique des Platoniciens. Cependant, lorsqu'il distingue dialecticien et philosophe, Aristote ne signifie pas explicitement qu'il parle des dialecticiens au sens des Platoniciens, et, d'autre part, Aristote dit bien « démontrer par réfutation », et non pas « démontrer dialectiquement ».

- la quatrième utilité de la dialectique (*Topiques*)

Ceux qui considèrent que Gamma 4 est dialectique s'appuient en général sur le passage des *Topiques* où Aristote indique quels sont les services que l'on peut attendre de la dialectique<sup>50</sup>. Le quatrième service est « l'accès aux principes »<sup>51</sup>. Comme Gamma 4 entend établir « le principe le plus ferme de tous »<sup>52</sup> et qu'il n'est pas possible de le démontrer du fait de sa position de premier principe, on considère qu'il s'agit de dialectique. Or, considérer ce passage des *Topiques* comme donnant la solution au problème de l'argumentation de Gamma 4 est le résultat d'une confusion et d'un oubli. C'est, comme nous l'avons déjà mentionné,

---

<sup>46</sup> Cf. L.-A. Dorion, (éd.), Aristote, *Les réfutations sophistiques*, op.cit., p206, note 3.

<sup>47</sup> On ne peut donc pas suivre B. Cassin et M. Narcy qui estiment que les deux grandes sections qui structurent l'ensemble du chapitre 4 (et qui sont composées de trois réfutations) sont « dialectiques, au sens où, conformément à la règle la plus stricte, elles ne font arme que de l'énoncé de l'adversaire, mot et/ou phrase ». La première section « fait œuvre de dialectique transcendantale », « la seconde est dialectique au sens technique, plaçant l'adversaire devant l'alternative d'avoir à soutenir son propre énoncé jusque dans ses ultimes conséquences. » (in *La décision du sens*, op.cit., p.225). Faire arme de l'énoncé de l'adversaire apparaît plutôt comme le procédé de la réfutation et /ou de la réduction à l'absurde. Cf. *infra*.

<sup>48</sup> Cf. J. Barnes, « Philosophie et dialectique », in A. Sinacoeur éd., *Penser avec Aristote*, Érés, Toulouse, 1991, pp.107-116.

<sup>49</sup> 1004b18-26.

<sup>50</sup> Cf. *Top.*, I, 2, 101a25-b4

<sup>51</sup> *Top.*, I, 2, 101b3-4 : ἐξεαστική γὰρ οὐσα πρὸς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ἔχει, « de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines » (trad. J. Brunschwig).

<sup>52</sup> Βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν, 1005b12.

oublier, ou passer sous silence<sup>53</sup>, qu'Aristote distingue le philosophe du dialecticien<sup>54</sup> en Gamma 2. Et c'est d'autre part ne pas comprendre en quel sens la dialectique est la voie d'accès aux principes.

- la dialectique est la voie d'accès aux principes de sciences particulières (J. Brunschwig)

J. Brunschwig<sup>55</sup> explique ainsi que lorsque les *Topiques* parle de l'accès aux principes, il s'agit de l'accès aux principes des sciences particulières<sup>56</sup>. Partant, il ne peut s'agir des principes de la science de l'étant, en tant qu'étant, qui, Aristote l'établit dès le chapitre 1 du livre Gamma, se distingue des sciences particulières en ce qu'elle est universelle. L'accès aux principes des sciences particulières consiste, pour la dialectique, explique J. Brunschwig, à justifier les principes « à sa manière propre », c'est-à-dire avec l'aide des ἔνδοξα. De même que le questionneur élabore une déduction dialectique à partir d'une conclusion donnée, de même il examine un énoncé afin de déterminer s'il peut accéder au titre de principe. Le quatrième service de la dialectique consiste, selon la formule J. Brunschwig, en un « examen des candidatures au poste de principe » des seules sciences particulières.

Si l'on revient maintenant à Gamma 4, on constate qu'il est question d'une « démonstration élenctique ». J. Brunschwig souligne qu'Aristote dit ἐλεγκτικῶς, et non pas διαλεκτικῶς. Il vaut la peine de le souligner car, pour tout lecteur des *Topiques*, une expression comme « démonstration dialectique » serait un « séisme lexical »<sup>57</sup>. Autrement dit, lorsqu'Aristote dit « démonstration élenctique », il ne veut pas dire « démonstration dialectique ». J. Brunschwig poursuit : « En parlant de « démonstration élenctique », Aristote paraît vouloir substituer un oxymore inédit à ce qui aurait été la violation flagrante d'une structure conceptuelle qu'il avait déjà mise en place »<sup>58</sup>. J. Brunschwig évoque des « oscillations sémantiques entre démontrer et réfuter », et les explique comme autant

d'effets secondaires qu'Aristote éprouve pour caractériser son argumentation sur ce point précis, sans violer pour autant de manière patente les structures conceptuelles de sa théorie générale de l'argumentation. Ces oscillations souligneraient une fois de plus, s'il en était besoin, le caractère unique du principe de non-contradiction : un principe à nul autre pareil réclame un type de traitement à nul

---

<sup>53</sup> Le choix de T. Irwin consiste en outre à inventer une distinction entre « dialectique forte » et « dialectique faible » pour répondre aux problèmes qu'il se pose. Cf. J. Barnes, « Philosophie et dialectique », art.cit., p.114-115.

<sup>54</sup> Il est étonnant que R. M Dancy commente Gamma 2 en concluant que la philosophie correspond au quatrième service de la dialectique, sans mentionner ni commenter la différence entre le philosophe et le dialecticien. Cf. *Sense and Contradiction...*, op.cit., p.19.

<sup>55</sup> In « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », in Nestor Cordero (éd.), *Ontologie et dialogue – Hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, 2000, pp.114-126.

<sup>56</sup> Cf. *Top.*, I, 2, 101a37 : πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην, .. « (Mais on peut en attendre un service de plus), qui intéresse les notions premières de chaque science » (trad. J.Brunschwig).

<sup>57</sup> « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », art.cit., p.126.

<sup>58</sup> *Idem*.

autre pareil. Il ne s'agit donc aucunement ici d'une application parmi d'autres de la « voie d'accès vers les principes » que possède la dialectique ; même si évidemment la notion d'ἔλεγχος appartient évidemment au registre de la dialectique, son emploi dans ce contexte, loin d'être l'indice de la dialecticité ordinaire de la démarche, paraît bien plutôt motivée par le souci de *ne pas* prononcer le mot de « dialectique ».

Tels sont les arguments majeurs, à la fois internes et externes au livre Gamma, contre le caractère dialectique de cette argumentation. L'attention à certains éléments de Gamma 4 confirme qu'il ne s'agit pas de dialectique.

- Les indices du texte de Gamma 4

Aristote souligne que le point de départ de son argumentation n'est pas du type « est-ce que X est ou non ? »<sup>59</sup>. Autrement dit, par cette remarque, il souligne la spécificité de son argumentation par rapport à une argumentation dialectique. Il a conscience de la proximité de cette argumentation spécifique d'avec la joute dialectique. Cette proximité réside dans le fait qu'Aristote se met en scène face à un adversaire. Aristote utilise, il est vrai, les termes ὁ ἀμφισβητῶν et ὑπομένων<sup>60</sup>, termes qui suggèrent le dispositif dialectique. Mais si les remarques et les termes d'Aristote soulignent la proximité de cette argumentation par réfutation avec l'argumentation dialectique, elles en marquent aussi la distance, voire la différence.

Considérer cette argumentation face aux négateurs du principe de non-contradiction comme dialectique revient à oublier que le philosophe, qui étudie les étants, en tant qu'étant, se distingue du dialecticien – ce que Aristote a précisé en Gamma 2. Certes, on peut considérer, à la façon d'E.Berti, que le dialecticien dont il est question dans le chapitre 2 désigne le Platonicien. Mais pourquoi penser à la fois qu'en Gamma 4, il s'agit de dialectique alors qu'Aristote ne le dit pas explicitement, et qu'en outre, la dialectique de Gamma 4 serait différente de celle dont il est question en Gamma 2 ? L'hypothèse peut sembler séduisante, cependant, elle est complexe, alors que s'en tenir au fait qu'Aristote dit « démontrer par réfutation » et non pas « dialectiquement » parce que philosophe et dialecticien ne font pas la même chose paraît être une interprétation plus vraisemblable parce qu'économique.

Il est certes incontestable qu'Aristote se met en scène face à un adversaire, mais il n'est pas en train d'effectuer une joute dialectique. Il annonce d'autre part explicitement qu'il

---

<sup>59</sup> Cf. Γ4, 1006a18-21.

<sup>60</sup> L'adversaire (ἀμφισβητῶν, « celui qui conteste », cf. *Top.*, IV, 2, 122a12 et 122a19-20 ; VIII, 2, 157b39 ; VIII, 7, 160a33) et le répondant (ὑπομένων, au sens où le répondant est celui qui soutient l'assaut. Cf. Γ4, 1006a13, 1006a25-26). Le verbe ὑπομένειν s'apparente à l'expression ὑπέχειν λόγον que l'on rencontre dans les *Topiques* pour signifier le rôle du répondant (cf. *Top.* I, 1, 100a20 ; II, 5, 112a5 ; VIII, 3, 158a31 et 9,160b14,17,22). Sur cette dernière expression, voir Cassin-Narcy, *La décision du sens*, *op.cit.*, p186.

va effectuer une réfutation. Or, toute réfutation n'est pas nécessairement dialectique<sup>61</sup>. Outre ces arguments – l'un, interne à Gamma, l'autre externe – il convient de remarquer qu'Aristote a apparemment conscience de l'originalité de l'argumentation qu'il met en place. Les lignes soulignant la spécificité du point de départ de la réfutation sont décisives. Demander « est-ce que X est ou n'est pas ? »<sup>62</sup>, c'est considérer que la réfutation de la négation du principe de non-contradiction est comme la réfutation de la thèse « le plaisir n'est pas un bien », thèse qui s'oppose à l'antithèse « le plaisir est un bien ». Aristote ne va pas demander, avant d'entrer dans la réfutation : « est-ce que le principe de non-contradiction est vrai ou pas ? », car poser ainsi la question sous forme de problème dialectique implique la validité du principe. Il doit demander à l'adversaire : « dis quelque chose ». Ce point de départ n'a aucun rapport avec celui de la dialectique, que ce soit le problème dialectique - « Est-ce que X est Y ou n'est pas Y ? », ou la prémisse dialectique - « Est-ce que X est (Y) ? ». Cet écart quant au point de départ apparaît donc comme déterminant.

## **Conclusion du chapitre 8**

Bien que le principe de non-contradiction soit le plus ferme de tous les principes, certains prétendent le nier, en parole et en pensée. Il faut donc montrer à ceux-là que le principe de non-contradiction est bien le plus ferme de tous les principes. Mais, du fait précisément de cette position de premier principe, il n'est pas possible de le démontrer. Ceux qui réclament une démonstration du principe ne comprennent rien à la démonstration. Tout ne peut être démontré, sous peine de régression à l'infini, c'est-à-dire de ruine de la possibilité même de la démonstration. D'autre part, si Aristote prétendait démontrer ce principe, il présupposerait ce qu'il doit démontrer. Aristote doit éviter la pétition de principe. C'est pourquoi il propose, pour défendre le principe de non-contradiction face à ceux qui le nient, de le « démontrer par réfutation ».

---

<sup>61</sup> Cf. section précédente.

<sup>62</sup> Il me semble qu'ici, Aristote fait référence au problème dialectique, si l'on s'appuie sur les *Topiques*. B. Cassin (*La décision du sens, op.cit.*, p. 20) considère qu'il s'agit de la prémisse dialectique habituelle, en s'appuyant sur *Pr.An.I,1*, 24a25 où Aristote définit la prémisse dialectique comme « question d'une contradiction » - ἡ δὲ [πρότασις] διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεως. Mais, dans ce texte, Aristote confond prémisse et problème dialectique. La détermination de la prémisse dialectique dans les *Sec. An. II, 2*, 72a9-10 et les *Topiques I*, 10 et 11 indique que la prémisse dialectique est de la forme « est-ce que X est Y ? ». Ainsi, le répondant, face au problème dialectique, de la forme « P ou non-P ? » (où P est une proposition) choisit soit P, soit non-P comme thèse à défendre. Ensuite, le questionneur élabore des prémisses de la forme « est-ce que X est Y ? ». Enfin, comme le remarque L.-A. Dorion, la réfutation réfute l'une des prémisses, alors que que la joute dialectique établit la contradictoire de la thèse choisie par le répondant (P ou non-P), et non pas de l'une des prémisses de la déduction – prémisses élaborées par le questionneur.

L'avantage de la « démonstration élenctique » est de faire porter la responsabilité de la pétition de principe sur l'adversaire. Par la réfutation, Aristote va pouvoir montrer que son adversaire, dès lors qu'il parle, ne peut pas ne pas se soumettre au principe. Aristote choisit donc la réfutation face à tous ceux qui nient le principe de non-contradiction – les physiologues comme les sophistes. Or, Aristote dit « démontrer par réfutation », pour ne pas prononcer le mot de dialectique, comme l'a montré J.Brunschwig. Toute réfutation n'est pas dialectique, et le fait incontestable qu'Aristote se mette en scène face à un adversaire ne suffit pas à qualifier son argumentation de dialectique. Aristote est en train d'établir le principe de non-contradiction, il fait de l'ontologie, il est donc le philosophe qui étudie le premier principe de l'étant, en tant qu'étant, et non pas un dialecticien qui examine ou met à l'épreuve. Mais en quoi consiste exactement ce « démontrer par réfutation » ? Quelles sont les étapes de l'argumentation d'Aristote face à son adversaire ?

L'analyse de l'argumentation d'Aristote confirmera qu'il ne s'agit pas de dialectique. Mais elle permettra de préciser l'affirmation selon laquelle il s'agit d'une réfutation. En effet, la lecture analytique des différents arguments d'Aristote mettra en évidence qu'il s'agit à chaque fois pour Aristote de montrer que la position de son adversaire est intenable. Autrement dit, c'est par une série de réductions à l'absurde qu'Aristote entend montrer à son adversaire qu'il ne peut pas dire que la même chose est et n'est pas.

## **Chapitre 9 : Trois (quatre ?) argumentations : sens du mot, prédication, propositions contradictoires + actes et paroles**

### **Introduction**

L'argumentation de Gamma 4, telle qu'Aristote la détermine - distinction entre démontrer et démontrer réfutative ou élenctique - n'est pas dialectique. Mais a-t-on réellement affaire à une réfutation ? S'agit-il pour Aristote de déduire une conclusion contradictoire d'une des prémisses accordées par son adversaire ? Ou bien de montrer que la position de l'adversaire est intenable ? Pour répondre à ces questions, une lecture et une analyse détaillées du texte s'impose.

Je propose de découper le reste du chapitre 4<sup>1</sup> en quatre moments distincts. Ces quatre moments orientent l'argumentation sur un point particulier concernant le λόγος, discours : d'abord le sens des mots<sup>2</sup> - éléments du λόγος - ensuite l'attribution ou la prédication<sup>3</sup> - syntaxe du λόγος - enfin l'articulation des propositions entre elles ou le raisonnement<sup>4</sup> - vérité du λόγος. Le quatrième moment est constitué par une argumentation mettant en rapport actes et discours de l'adversaire<sup>5</sup> - cohérence du λόγος et des actes. J'emploierai parfois le terme « réfutation » par commodité, sachant que la question de savoir s'il s'agit bien de réfutation trouvera sa solution à la fin de l'analyse de la défense aristotélicienne du principe de non-contradiction.

---

<sup>1</sup> J. Lukasiewicz distingue : 1<sup>e</sup> preuve élenctique : 1006b28-34 ; 2<sup>e</sup> preuve élenctique, 1006b11-15,18 ; 1<sup>e</sup> preuve apagogique 1008b18-21 ; 2<sup>e</sup> preuve apagogique 1008a28-30 ; 3<sup>e</sup> preuve apagogique 1008b12-19, cf. la « synthèse des résultats », in *Du principe de contradiction chez Aristote, op.cit.*, pp.173-180. D. Ross voit sept preuves (« proof ») dans Gamma 4 : 1) 1006a28-1007b18 ; 2) 1007b18-1008a2 ; 3) 1008a2-7 ; 4) 1008a7-27 ; 5) 1008a34-1008b2 ; 6) 1008b2-31 ; 6) 1008b31-1009a5 – cf. *Metaphysics, op.cit.*, pp.265-268. Ch. Kirwan découpe aussi le texte en sept moments, qu'il appelle « argument », mais la structure est différente : 1) 1006a28-31 ; 2) comprend : 2.i.- 1006a31-b34 - 2.ii-1006b34-1007a20 – 2.iii – 1007a20-b18 ; 3) 1007b18-1008a7 ; 4) 1008a7-34 ; 5) 1008a34-b2 ; 6) 1008b2-31 ; 7) 1008B31-1009a5, in Ch.Kirwan in *Aristotle Metaphysics, Books Γ, Δ and E, op.cit.*, p.93 pp.90-105. R. M. Dancy considère que Gamma 4 est constituée de deux réfutations : 1° « first refutation » 1006a11-b34, (la section 1006b34-1007a20 est un appendice de la réfutation 1°) ; 2° 1007a20-1008b12 « second refutation ». Cette seconde réfutation est semblable à la première, mais elle ajoute un « schème ontologique », (« ontological scheme »), in *Sense and Contradiction, op.cit.*, p.28, p.94. B. Cassin et M. Narcy considèrent que « l'ensemble du chapitre 4 peut être (...) divisé en deux grandes sections ou si l'on préfère fait se succéder trois réfutations, mais dont les deux premières sont liées entre elles ». Réfutation 1° : 1006a18-1007a20 ; réfutation 2° : 1007a20-b18 ; réfutation 3° : 1007b18- 1008b12, in *La décision du sens, op.cit.*, pp. 224-225.

<sup>2</sup> De 1006a18 à 1006b34.

<sup>3</sup> De 1006b34 à 1007b18.

<sup>4</sup> De 1007b18 à 1008b12.

<sup>5</sup> De 1008b12 à 1009a5.

## 9.1. L'argumentation portant sur le sens.

La première argumentation porte sur le sens des mots. Sa structure, assez sinueuse, peut se décomposer de la manière suivante : d'abord, la question importante du point de départ (λέγειν τι = σημαίνειν τι) de 1006a18 à 28. Au sein de cette section, les lignes 1006a26-28, si elles sont à leur place<sup>6</sup>, représentent une glose supplémentaire sur le point de départ. Les deux lignes suivantes - 1006a28-30 - constituent un résumé annonçant ce que Aristote va démontrer dans cette réfutation : si le sens du mot est déterminé, alors « tout n'en va pas ainsi et non-ainsi »<sup>7</sup>. Aristote explique premièrement que signifier quelque chose, c'est signifier une chose une, de 1006a31 à 1006b11, à partir de l'exemple : « *homme* signifie *animal bipède* ». Puis, Aristote établit l'impossibilité que *être pour un homme* et *ne pas être pour un homme* signifient la même chose, en distinguant *signifier une chose une* de signifier d'une chose en 1006b11-18 et en examinant le cas de l'homonymie. Les lignes 1006b28-34 constituent la preuve elle-même : si le mot *homme* signifie *animal bipède*, alors *homme* ne peut pas à la fois *ne pas être animal bipède*. Donc il n'est pas vrai de dire que la même chose à la fois est homme et n'est pas homme. Autrement dit, de 1006a18 à 106b34, Aristote pose et glose les prémisses de la preuve des lignes 1006b31-34<sup>8</sup> : « *homme* signifie *animal bipède* » ; « *être pour un animal bipède* n'est pas la même chose que *ne pas être pour un animal bipède* ».

### 9.1.1. Le point de départ.- 1006a18-28.

#### 9.1.1.a- Le point de départ λέγειν τι = σημαίνειν τι

- Signifier, et non pas demander « est-ce que X est ou n'est pas ? »

L'objectif de cette première réfutation est d'établir que parler, c'est signifier. Aristote veut montrer que si l'adversaire refuse de signifier, alors il refuse le discours. Le point de départ dans cette réfutation, on l'a déjà mentionné<sup>9</sup>, est particulier. Ici, Aristote ne peut pas

---

<sup>6</sup> Certains éditeurs et interprètes pensent que ces lignes ont le résultat d'une interpolation. J'y reviendrai. Cf. *infra*.

<sup>7</sup> Cette formule – « tout n'en va pas ainsi et non-ainsi » peut être considérée comme une façon de dire le principe de non-contradiction. Cf. la liste des façons de dire le principe de non-contradiction dans l'Appendice 1 du livre de Angela Longo sur Syrianus, in *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli, pp.311-356.

<sup>8</sup> Cette section de Gamma 4 est considérée par certains interprètes comme une preuve. Cf. par exemple J. Lukasiewicz qui y voit la première de deux preuves élenctiques (*in Du principe de contradiction chez Aristote, op.cit.*, pp.177-178) ; M. Zingano considère que les lignes 1006b28-34 constituent la preuve proprement dite, les lignes précédentes préparant cette preuve. Cf. sa communication « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006b28-34 », prononcée au Colloque « Aristote, Métaphysique Gamma : nouvelle traduction, nouvelles perspectives », organisé à Liège les 13 et 14 décembre 2004). Je remercie vivement Marco Zingano qui m'a très gentiment fait parvenir le texte de sa communication.

<sup>9</sup> Cf. *supra*, ch.8 de ce travail.

poser une question du type » « X est-il (Y) ou non ? », à moins de sous-entendre déjà le principe de non-contradiction et donc de commettre la pétition de principe :

ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιῶν ἢ εἶναι τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι (τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἂν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν), ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλω· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι. εἰ γὰρ μὴ, οὐκ ἂν εἶη τῷ τοιούτῳ λόγος, οὐτ' αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον<sup>10</sup>.

Le point de départ dans tous les cas de ce genre n'est pas de demander de dire si quelque chose est ou n'est pas (car aussitôt, on pourrait admettre que c'est là mettre au commencement ce qui est en cause), mais du moins de signifier en quelque façon et pour soi et pour l'autre ; c'est une nécessité [qu'il signifie en quelque façon] s'il parle en quelque façon. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de discours pour lui, ni de lui envers lui-même, ni envers l'autre.

La démonstration par voie réfutative est possible si seulement l'adversaire dit quelque chose . Que signifie ce dire quelque chose et en quoi est-il suffisant ? Λέγειν τι s'oppose d'abord à ne rien dire, mais signifie ensuite qu'il ne s'agit pas pour l'adversaire de répondre à une question de type « S est-il P ou non-P ? »<sup>11</sup>, mais de signifier et pour lui et pour autrui. Pourquoi ce point de départ ? Parce que parler, λέγειν, ou plutôt dire quelque chose, λέγειν τι<sup>12</sup>, c'est signifier.

---

<sup>10</sup> Γ4, 1006a18-26.

<sup>11</sup> 1006a18-21.

<sup>12</sup> Il est remarquable qu'une expression proche de λέγειν τι soit une des prémisses d'Euthydème dans *Euthydème* (Euthydème dit : λέγειν πρᾶγμα = λέγειν τὸ ὄν, en 283e9-284a5. Cf. *supra*, ch.1 de ce travail). À partir de cette prémisse notamment, Euthydème déduit l'équivalence dire quelque chose = dire l'étant = dire vrai. D'où la conclusion : il est impossible de dire faux. L'équivalence entre dire quelque chose et dire vrai sert aussi à déduire l'impossibilité de la contradiction. Mais ce n'est pas l'impossibilité de la contradiction au sens où Aristote l'entend : pour Euthydème (Protagoras), il est impossible de contredire au sens où chacun dit vrai. Ce que Protagoras prétend, c'est qu'il est possible de dire les contradictoires sans pour autant dire faux. B. Cassin considère que ce point de départ n'est pas seulement identique à la prémisse de Euthydème dans *Euthydème*, mais qu'il est l'expression de « la position sophistique à l'égard du *logos* ». Or, dans Gamma 4, le point de départ de la réfutation montre qu'Aristote « adopte la position sophistique à l'égard du *logos* ». Malgré cette position sophistique au départ, Aristote parvient à une conclusion opposée à celle des sophistes : « Comment se fait-il alors que cette position, qui débouche normalement sur le droit de tout dire, y compris les contradictoires, puisque tout ce qui est dit est (vrai), soit retournée contre elle-même, et puisse servir à démontrer la nécessité d'éviter la contradiction, ce que Heidegger nomme « le principe de la contradiction à éviter » ? Ou encore comment passe-t-on du « et » de l'indifférence à la contradiction, au « ou » de son interdiction ? L'opération qu'Aristote fait subir à l'équation sophistique, dire = dire quelque chose, est analogue à celle que la sophistique fait subir à l'interdit parménidéen, le non-être n'est pas. Il s'agit d'une prise au mot (...) et dont la procédure (...) se résume en un « Vous n'avez pas cru si bien dire ». Aristote reprend : celui qui ne dit pas quelque chose ne parle pas du tout ; mais au lieu d'en conclure que tout le monde dit toujours vrai, il en tire que ceux qui ne disent pas quelque chose ne sont pas des hommes. C'est la sophistique qui donne à Aristote le motif de son exclusion.» in *La décision du sens, op.cit.*, p.29. Le moyen d'exclusion de la sophistique est obtenu par la substitution d'un des termes de l'équation : dire quelque chose, ce n'est pas dire l'être, mais signifier quelque chose. B. Cassin écrit : « Bien entendu, pour que l'exclusion fonctionne, il faut encore une réinterprétation de l'équation » (in *La décision du sens, op.cit.*, p.29-30).

Signifier de quelque façon que ce soit apparaît comme une nécessité dès lors que les adversaires parlent. Il est nécessaire qu'ils signifient quelque chose puisqu'ils parlent. Le  $\tau\iota$  dans  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$  et  $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$  a un sens faible : il ne s'agit pas de faire une proposition qui dit quelque chose de quelque chose, mais de parler d'une manière ou d'une autre. Il ne s'agit pas non plus de dire quelque chose qui est, un étant<sup>13</sup>, mais de signifier quelque chose,  $\tau\iota$ , c'est-à-dire d'une façon ou d'une autre. Si cela est acquis, alors est acquis le fait que l'adversaire ne peut pas ne pas signifier de quelque façon. En définitive, l'adversaire, dès lors qu'il parle, n'a pas le choix de signifier ou non. Il dit quelque chose puisqu'il prétend que les contradictoires sont vraies en même temps, donc il signifie d'une manière ou d'une autre. Le contraire, impensable – l'irréel de  $\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\acute{\eta}$ <sup>14</sup> - revient à refuser l'ordre du discours, du  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . S'il ne signifie pas, c'est qu'il ne fait que du bruit. Il n'y a alors discours « ni de lui envers lui-même, ni envers l'autre »  $\omicron\upsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\hat{\omega}\ \pi\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\hat{\omicron}\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ <sup>15</sup>. Autrement dit, l'adversaire n'a pas le choix de signifier ou non : s'il parle, il est nécessaire qu'il signifie. Mais cette exigence est-elle due à la situation interlocutive ou aux mots eux-mêmes ?

- Le sens permet la détermination (1006a24-25)

Malgré l'imprécision provisoire de ce « signifier en quelque façon » - on sait seulement que ce n'est pas un énoncé du type « S est P » - Aristote nous dit qu'il y a déjà quelque chose de déterminé :  $\grave{\alpha}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\iota\delta\omega\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma\ \cdot\ \acute{\eta}\delta\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ <sup>16</sup>. « Si quelqu'un donne cela, il y aura démonstration ; en effet, il y aura déjà quelque chose de déterminé. ». Aristote semble ici faire une remarque annexe<sup>17</sup> : il commente le procédé argumentatif face au négateur du principe de non-contradiction. Mais cette expression annonce aussi l'argumentation qui va suivre. Aristote va développer ce qu'il entend par  $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ , « déterminé » avec l'analyse de l'expression  $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$ , signifier une chose<sup>18</sup> une.

- « en détruisant le discours, il soutient un discours » (1006a26)

Si l'adversaire parle, alors la démonstration par réfutation est possible :

<sup>13</sup> Exiger de l'adversaire qu'il signifie dès le départ un étant, c'est exiger qu'il reconnaisse qu'il y a au moins un étant, c'est-à-dire qu'il existe un étant déterminé. Or, c'est précisément ce que refuse l'adversaire. Si Aristote disait « dis un étant », alors il commettrait la pétition de principe qu'il doit éviter. Cf. *infra*.

<sup>14</sup> 1006a22-24. Dans l'expression  $\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\acute{\eta}$ , on ne peut sous-entendre « se refuser à signifier », puisque s'il parle, il signifie en quelque façon ; cette expression pourrait donc se traduire « S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas discours pour lui, ni de lui envers lui-même, ni envers l'autre. »

<sup>15</sup> 1006a22-24 :  $\dots\omicron\upsilon\kappa\ \grave{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\eta\ \tau\hat{\omega}\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ,  $\omicron\upsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\hat{\omega}\ \pi\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\hat{\omicron}\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ ,

<sup>16</sup> Γ4, 1006a24-25.

<sup>17</sup> 1006a24 :  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$  : littéralement, « il y aura démonstration » ; il faut sous-entendre  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\tau\iota\kappa\hat{\omega}\varsigma$ , « par réfutation ».

<sup>18</sup> Cf. le passage de 1006a28 à 1006b11.

ἀν δέ τις τοῦτο διδῶ, ἔσται ἀπόδειξις· ἤδη γάρ τι ἔσται ὠρισμένον. ἀλλ' αἴτιος οὐχ ὁ ἀποδεικνὺς ἀλλ' ὁ ὑπομένων· ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον<sup>19</sup>.

Si quelqu'un donne cela, il y aura démonstration [par réfutation] ; en effet, il y aura déjà quelque chose de déterminé. Mais le responsable ne sera pas celui qui démontre, mais celui qui soutient l'assaut ; en effet, en détruisant le discours, il soutient un discours<sup>20</sup>.

Ces deux phrases annoncent la suite du texte : Aristote va expliquer pourquoi parler en quelque façon, c'est signifier quelque chose de déterminé – signifier une chose une – tout en vérifiant qu'il ne commet pas la pétition de principe en tant que questionneur, et en montrant que celui qui prétend nier le principe s'y soumet puisqu'il parle. Aristote revient une fois encore sur la pétition de principe : l'adversaire sera en contradiction avec ses propos puisque s'il parle, il signifie d'une façon ou d'une autre. Or il parle puisqu'il prétend nier le principe de non-contradiction en disant qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas. Autrement dit, le fait même de parler montre qu'il se soumet au principe : il présuppose la vérité du principe dès lors qu'il parle, quand bien même il prétend la nier. Cela Aristote va d'abord le montrer par la question du sens. Aristote anticipe donc ici, en nous donnant de façon dense les points qu'il veut montrer.

- du vrai non démonstratif : parler, c'est signifier - 1006a26-28.

La phrase suivante<sup>21</sup> pose problème. ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως [ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι] . « De plus, celui qui a concédé cela a concédé qu'il y a quelque chose de vrai indépendamment d'une démonstration, [de sorte que tout n'en irait pas ainsi et non ainsi ]. » Bonitz la supprime considérant qu'on n'en trouve pas la trace dans le commentaire d'Alexandre<sup>22</sup> . Cependant, D.Ross estime qu'en 275.2-6, Alexandre y fait référence. C'est pourquoi il conserve la phrase, mais non pas la glose finale commençant par ὥστε<sup>23</sup> parce qu'elle répète ce qu'on trouve deux lignes plus bas (1006a30). Si la glose finale est superflue, qu'en est-il du reste de la phrase ?

On peut considérer que cette phrase commente la stratégie d'Aristote et qu'elle présente également la nécessité dont il s'agit lorsqu'il est question du sens. Aristote répond ici à ceux qui, par manque de formation, réclament une démonstration pour toute chose et ne

<sup>19</sup> 1006a24-26.

<sup>20</sup> J'adopte ici la traduction de B. Cassin et M. Narcy (*La décision du sens, op.cit.*, p.31), bien que je ne partage pas leur interprétation selon laquelle l'argumentation d'Aristote est dialectique (*cf.* leur commentaire, *in La décision du sens, op.cit.*, pp.185-186).

<sup>21</sup> 1006a26-28.

<sup>22</sup> D.Ross rappelle cette interprétation de Bonitz dans son commentaire, *in Metaphysics, op.cit.*, p.268.

<sup>23</sup> De même J. Tricot, R. M. Dancy, Ch. Kirwan suppriment « de sorte que tout n'en va pas ainsi et non ainsi ». En revanche, Bonitz, Christ, Jaeger, Colle, B. Cassin- M. Narcy suppriment toute la phrase.

reconnaissent comme vérité que la vérité démonstrative. Or ceux-là sont dans l'obligation de reconnaître que parler, c'est signifier. Cette vérité n'appartient pas à l'ordre de la démonstration. Dans l'économie du chapitre 4, cette phrase n'apparaît pas déplacée et le fait qu'Alexandre y fasse référence conduisent à penser qu'elle est à conserver.

Aristote fait ainsi référence à une vérité non démonstrative, vérité qui concernerait le sens, à savoir dire quelque chose, c'est nécessairement signifier, c'est-à-dire donner quelque chose de déterminé. Mais cette nécessité de signifier dès lors qu'on parle, est-elle due au dispositif argumentatif, une situation d'interlocution, ou bien en est-elle indépendante?

9.1.1.b- *L'annonce de ce qui va suivre* : « le mot signifie le fait d'être ou de ne pas être ceci »- 1006a28-31.

πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτό γ' αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί, ὥστ' οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι<sup>24</sup>. « Tout d'abord, il est évident que cela au moins est vrai, à savoir que le mot signifie le fait d'être ou de ne pas être ceci, de sorte que tout n'en irait pas ainsi et non ainsi ». Cette phrase fournit le plan de ce qui va suivre : Aristote va d'abord établir que signifier en quelque façon, σημαίνειν τι, c'est signifier une chose une, σημαίνειν ἓν<sup>25</sup> - c'est-à-dire le τοδί, puis montrer que si σημαίνειν τι revient à σημαίνειν ἓν, alors tout n'en va pas ainsi et non ainsi<sup>26</sup>. D'emblée, il faut remarquer que ce n'est plus quelqu'un qui signifie, en l'occurrence ici l'adversaire, mais le nom, le mot. Mais comment faut-il entendre ὄνομα ici ?

- En quel sens l'ὄνομα signifie-t-il ?

Une autre interprétation de cette phrase de 1006a28-31 est possible : « Le mot être ou ne pas être signifie quelque chose de déterminé »<sup>27</sup>, mais cette traduction va à l'encontre de ce que dit Aristote du verbe être dans *De l'interprétation*<sup>28</sup>, et surtout, n'est pas cohérente avec la suite du texte : Aristote ne nous parle pas du verbe être, mais de l'ὄνομα, et prend *homme* comme un exemple.

---

<sup>24</sup> 1006a28-31.

<sup>25</sup> De 1006a31 à 1006b11.

<sup>26</sup> 1006b11-27.

<sup>27</sup> Cf. trad. de J. Tricot. D. Ross comprend aussi cette phrase de cette façon : « The word « is » and « is not » have a definite meaning, so that not everything is « so and not so ». » (p.265) Mais dans son commentaire, il indique qu'Alexandre considère τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι comme une explication de τὸ ὄνομα, et précise ce que je considère comme l'interprétation correcte de cette phrase : « An equally good sense can be got by taking τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί to be the object of σημαίνειν. » (p.269)

<sup>28</sup> Cf. *De l'interprétation*, 3, 16b21-25. : « ...Car être ou ne pas être ne présente pas une signification se rapportant à l'objet, et pas davantage le terme étant lorsqu'on se contente de les employer seuls. En elles-mêmes, en effet ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées » (trad. J. Tricot).

On pourrait aussi comprendre cette phrase comme suit : « Le mot signifie que ceci est ou n'est pas ». Mais traduire ainsi cette phrase reviendrait à inscrire la signification dans l'existence ou la non-existence. On peut donc se demander à propos de ces lignes sur le sens dans Gamma 4 si signifier, c'est signifier une chose qui existe ou bien s'il y a un niveau de sens autonome qui puisse être dégagé. Or, pour Aristote, un mot, un nom ne dit rien de l'existence parce qu'en lui-même, il n'est ni vrai ni faux<sup>29</sup>. La signification ne dit rien de l'existence<sup>30</sup> puisque la vérité du discours dépend de la correspondance entre la composition du discours et celle des choses<sup>31</sup>, et donc de la composition à partir des mots. Ainsi le τὸδί en 1006a30 ne renvoie pas à quelque chose qui existe.

- Le bouc-cerf

Le bouc-cerf, dit Aristote dans *De l'Interprétation*<sup>32</sup> a une signification, bien qu'il n'existe pas en dehors de moi. En lui-même, « bouc-cerf » n'est ni vrai ni faux, mais il signifie bien quelque chose. Et ce quelque chose n'est pas une chose existant dans le monde. Si l'on met en rapport ce texte du traité *De l'Interprétation* et ce passage de Gamma 4 sur le sens, alors signifier ne renvoie pas au fait de désigner, de montrer quelque chose par le mot, mais renvoie à un énoncé déterminé de signification<sup>33</sup>. Ce qui est déterminé, c'est donc le sens du mot en lui-même, le déterminé c'est le τὸδί.

Le τὸδί est un déictique, mais ne renvoie pas à un monde extérieur : ce déictique ne montre pas une chose existante en dehors de moi, mais renvoie à un sens déterminé que l'on

---

<sup>29</sup> Cf. *Int.*, 1, 16a15-18, et chapitre 5 de ce travail.

<sup>30</sup> Cf. *De l'interprétation*, 1, 16a10-18 : « ...bouc-cerf signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas.... » (trad. J. Tricot).

<sup>31</sup> Cf. *Métaphysique* Θ10, 1051b6-8 : « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. » (trad. J. Tricot).

<sup>32</sup> 16a16-18.

<sup>33</sup> Dans son commentaire introductif, Barbara Cassin s'appuie sur ce passage pour affirmer qu'Aristote donne un nouveau sens au verbe σημαίνειν, signifier. Selon elle, le verbe σημαίνειν avant Aristote a pour sens « désigner », « montrer ». C'est « un verbe d'action (soit : dont le sujet est un agent), et qui implique, comme le dire sophistique, une transitivité ontologique ». Or, Aristote fait subir deux transformations à ce verbe : d'abord, concernant « la deuxième caractéristique », « en dissociant le fait de signifier de celui d'affirmer que quelque chose est ou n'est pas, Aristote retire à la signification sa connotation désignative, son efficacité objective ». Ensuite, pour ce qui est de la première caractéristique, si c'est l'adversaire qui doit signifier, ce n'est pas au sens de la désignation. L'adversaire n'est pas seul maître de la signification dans la mesure où il doit se mettre d'accord avec son interlocuteur sur la signification du mot. Il ne signifie pas seulement pour lui, mais aussi et surtout pour autrui. B. Cassin explique qu'« il est ainsi fait référence moins à l'efficacité de ce que l'interlocuteur pourrait encore vouloir être une désignation, qu'à l'accord qui doit régner entre les interlocuteurs sur le contenu de cette éventuelle désignation. L'acte de signifier consiste ici d'abord dans une convention d'usage qui lie d'emblée le locuteur à l'emploi qu'il a donné à un mot. » Il semble que le mot ne soit qu'affaire de convention, comme si le locuteur pouvait signifier ce qu'il voulait avec n'importe quel mot, dès lors qu'il se met d'accord avec son interlocuteur. Or, ce que met en évidence B. Cassin, c'est qu'en réalité, Aristote confie le sens aux mots, et non plus au locuteur : « fixer l'usage des mots n'est apparemment qu'une affaire de convention, mais c'est confier aux mots désormais la signification. » Cf. *La décision du sens*, op.cit., p.30-31.

peut énoncer. On peut expliciter le sens du mot dans une proposition : « le mot M signifie telle chose<sup>34</sup> C », la chose ici ne renvoyant pas à une réalité extérieure, mais à une signification ; je peux énoncer le sens du mot dans une proposition<sup>35</sup>. C'est pourquoi dire quelque chose, c'est donner quelque chose de déterminé : parler, c'est signifier quelque chose de déterminé parce que le mot a un sens, et que ce sens peut être énoncé dans une phrase. Reste à savoir ce que veut dire exactement ὄνομα ici. Aristote prend comme exemple le mot « homme ». Est-ce à dire que l'argumentation ne vaut que pour les mots signifiant la substance ?

### 9.1.2. Le mot homme signifie une seule chose, à savoir animal bipède (1006a31-b11)

#### 9.1.2.a- Signifier une seule chose : une seule signification ou une seule essence ?

- Le mot « homme » signifie « animal bipède »

Aristote doit obtenir de l'adversaire que le mot « homme » signifie une seule chose, par exemple « animal bipède ». Chaque fois que je dirai « homme », je signifierai une seule chose, à savoir animal bipède. Le mot *homme* signifie ceci, animal bipède. Signifier le fait d'être ou de ne pas être un ceci, c'est donc d'abord signifier une seule chose :

ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἓν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῶον δίπουν.  
λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἦ  
τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι<sup>36</sup>.

De plus, si homme signifie une seule chose, mettons que ce soit animal bipède. Je dis signifier une seule chose au sens suivant : si homme c'est cela [animal bipède], à chaque fois qu'il sera question d'un homme<sup>37</sup>, alors il s'agira de ce que c'est que d'être pour<sup>38</sup> un homme<sup>39</sup>.

Ce passage pose deux problèmes : le premier concerne la façon dont Aristote exprime la signification du mot « homme », le deuxième concerne l'exemple choisi par Aristote. Voyons d'abord comment Aristote explique l'expression « signifier une seule chose ».

<sup>34</sup> Cf. plus loin, en 1006b21, πρᾶγμα qui peut être compris comme « chose signifiée », ou plutôt « chose-sens » comme le dit B. Cassin, c'est-à-dire l'énoncé du sens, et non pas la chose extérieure désignée par le mot. Cf. *infra* note suivante.

<sup>35</sup> Comme le dit B. Cassin « quand on signifie quelque chose, on ne signifie pas une chose-étant, un objet du monde, mais une chose-sens : on signifie ce que le mot signifie, à savoir l'attribution positive ou négative d'un prédicat, on signifie un sens. », in *La décision du sens*, *op.cit.*, p.31.

<sup>36</sup> 1006a32-34.

<sup>37</sup> Dans l'expression ἂν ἦ τι ἄνθρωπος, je ne prends pas l'enclitique τι au sens de « quelque chose », considérant qu'Aristote ici ne traite pas de l'existence des choses, et en particulier ici de l'homme, mais de ce qui fait que le mot a un sens. Dit autrement, je ne prends pas ici le verbe εἶναι dans son sens existentiel.

<sup>38</sup> « être pour un homme » traduit ἀνθρώπῳ εἶναι .

<sup>39</sup> Dans l'expression τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, je considère que le pronom τοῦτο renvoie au τι de l'expression précédente, à savoir ἂν ἦ τι ἄνθρωπος.

La première prémisse qu'Aristote doit obtenir de l'adversaire est : le mot signifie d'être ou de ne pas être un ceci. Autrement dit, l'adversaire doit reconnaître que le mot renvoie à un ceci, mais est-ce au sens où le mot désigne un objet qui a une essence ou parce qu'il renvoie à une définition du sens, *i.e.* une signification ? L'hypothèse serait la suivante : le ceci serait la détermination du sens<sup>40</sup>.

La signification du mot homme s'exprime par une tournure particulière, εἶναι + datif, le verbe être + le datif. La signification du mot homme, c'est ce qu'est être pour un homme. Est-ce qu'il s'agit ici de l'expression de l'essence de l'homme ? Répondre par l'affirmative est tentant, dans la mesure où Aristote utilise dans d'autres textes cette tournure pour signifier l'essence de X. Cependant, du point de vue de l'économie de l'argumentation visant à établir le principe de non-contradiction, il serait étonnant qu'Aristote fonde le sens sur l'essence<sup>41</sup>.

Marco Zingano se demande à propos de ce passage si la notion de σημαίνειν ἔν fait appel à « une notion de détermination de l'être ». Or, sa réponse est non : si l'essentialisme faisait partie de la preuve portant sur le sens des mots, alors Aristote commettrait une pétition de principe. Si Aristote disait : « le mot homme signifie animal bipède parce que l'homme est animal bipède », il commettrait la pétition de principe qu'il doit éviter. Son adversaire refuse que les choses du monde aient une essence puisqu'il réclame le droit de dire l'indéterminé. Il rejeterait cette prémisse sous prétexte de pétition de principe. Le sens du mot ne peut donc renvoyer à l'essence. Le sens du mot *homme* n'est pas l'essence de l'homme, sous peine de pétition de principe.

### 9.1.2.b- L'exemple du mot « homme » est-il une limitation de la portée de l'argumentation ?

- Interprétation 1 : l'exemple de « homme » implique que la réfutation ne vaut que pour les mots signifiant la substance

L'exemple choisi par Aristote ici conduit certains interprètes<sup>42</sup> à considérer que la « démonstration élenctique » d'Aristote ne vaut que pour les substances (interprétation 1).

---

<sup>40</sup> Cf. G.-G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, *op.cit.*, p.325 : « ...l'argument réfutatif appartient à un domaine méta-méta-théorique, en deçà des principes même de la démonstration, et où n'intervient seulement que la règle de détermination du sens des symboles, « afin que tout ne soit pas ainsi et non ainsi » (1006a3). »

<sup>41</sup> Je suis entièrement d'accord avec la thèse de Marco Zingano, selon laquelle la notion de « σημαίνειν ἔν » n'est pas reliée à l'être dans la preuve concernant le sens des mots dans Gamma 4 (thèse exposée dans sa communication « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006b28-34», communication citée, p.1).

<sup>42</sup> C'est l'interprétation de G. E. M. Anscombe qui considère que la réfutation ne porte que sur les mots signifiant des êtres par soi, in G.E.M. Anscombe and P.T.Geach, *Three philosophers*, Oxford, 1961,

Mais si le mot que doit prononcer l'adversaire ne signifie que la substance au sens d'être indivisible subsistant par soi, la première des catégories, alors la portée de la réfutation est considérablement réduite. Or Aristote ne dit nulle part que le principe de non-contradiction ne concerne que les substances. Au contraire, le principe de non contradiction est principe de tous les étants, considérés en tant qu'étant. Aristote choisit le mot *homme* sans doute parce qu'avec cet exemple, l'argumentation est plus commode. Dans la mesure où le nerf de l'argumentation concerne le sens des mots que l'on peut énoncer, on peut penser que cette argumentation est censée être valide pour tout mot significatif<sup>43</sup> (interprétation 2). Mais dans la mesure où le principe de non-contradiction est principe de étants, en tant qu'étants, on peut considérer que cette argumentation vaut plutôt pour n'importe quel mot relevant de l'une des catégories<sup>44</sup> (interprétation 3).

- L'argument n'est pas limité aux mots signifiant la substance. Est-il alors valide pour tout mot significatif (interprétation 2) ou pour n'importe quel sens de l'étant (interprétation 3bis) ?

Considérer que la réfutation ne porte que sur les substances et que par là, sa portée est réduite, revient à oublier que la science des étants, considérés en tant qu'étants, est science de *οὐσία*, en vertu de l'unité focale de ce qui est, *τὸ ὄν*. Le fait que la réfutation utilise le mot *homme* ne peut constituer un argument en faveur de la réduction de la portée de la réfutation et de la validité du principe de non-contradiction.

Il n'est pas question pour Aristote de réduire la portée de la réfutation aux mots signifiant la substance. Mais considérer que la réfutation est valide pour n'importe lesquelles des catégories est peut-être inexact si l'on se réfère à Gamma 2. On a vu en effet que l'énumération des différents sens de l'étant ne se limite pas aux catégories<sup>45</sup>. C'est pourquoi je propose d'élargir le champ dont le mot relève de n'importe laquelle des dix catégories à la multiplicité des sens de l'étant. En raison du fait que n'importe quel étant prend sens par rapport à *οὐσία*, seuls les mots dits en vertu de l'unité focale de l'étant peuvent être dits par l'adversaire. La seule limitation serait donc le lien à *οὐσία*. Tout mot qui ne peut être dit en

---

p.141. J. Lukasiewicz pense lui aussi que le principe de contradiction ne vaut que pour les substances. Cf. *Du principe de contradiction chez Aristote, op.cit.*, pp.103-104

<sup>43</sup> B. Cassin considère que la réfutation porte sur tout mot significatif, et que la réfutation peut avoir lieu si l'adversaire dit « bonjour », in B. Cassin et M. Nancy, *La décision du sens*, *op.cit.*, p.25.

<sup>44</sup> C'est la position de R. M. Dancy, Ch. Kirwan, et C. W. A. Whitaker, qui considèrent que le mot que doit prononcer l'adversaire peut relever de n'importe laquelle des catégories, sous peine de réduire la portée de la réfutation ; cf. R. M. Dancy, in *Sense and Contradiction, op.cit.*, pp.104-115, Ch.Kirwan in *Aristotle Metaphysics, Books Γ, Δ and E, op.cit.*, 1993, p.93 ; C. W. A. Whitaker, *Aristotle De interpretatione, Contradiction and Dialectic, op.cit.*, pp.193-196.

<sup>45</sup> Cf. *supra* ch.7 de ce travail.

vertu de l'unité focale des sens de l'étant ne peut être utilisé. Telle est l'interprétation 3bis (interprétation 3 remaniée).

Tout étant, dès lors que le mot étant signifie par rapport à la substance, peut servir à la réfutation. Mais si le démontrer par réfutation d'Aristote a pour point de départ la signification du mot, il n'est pas sûr que le mot doive signifier quelque chose qui est. Bien plus, parce que c'est le mot qui a un sens, la réfutation peut fonctionner avec n'importe quel mot qui a un sens énonçable dans un λόγος. La signification du mot n'est pas désignation d'une chose existante dans le monde, mais énoncé d'un sens, formulable dans un λόγος (= interprétation 2).

L'interprétation 2, que l'on peut qualifier de « maximaliste », étend la portée de la réfutation à tout mot significatif, y compris des mots comme « bonjour ». L'interprétation 3, qui semble plus cohérente du point de vue de la structure générale de Gamma, considère que la portée de la réfutation est égale à la multiplicité des sens de l'étant. Est-ce que pour autant, les mots qui ont un sens, mais qui ne renvoient pas, d'une manière ou d'une autre, à τοῦσία, sont exclus de cette réfutation ? Il serait étonnant que les seuls mots qui signifient la substance soient compris dans cette réfutation – l'interprétation 1 est trop restrictive. Mais qu'en est-il des mots qui signifient sans pour autant se référer à quelque chose qui existe dans le monde ?

La question de la portée de la réfutation rejoint celle (déjà examinée plus haut) du lien entre sens, existence et essence. Aristote ne peut pas faire admettre à son adversaire que l'homme a un sens sous prétexte qu'il y a une essence de homme. La condition du dire est le signifier, et non pas l'essence<sup>46</sup>. Mais, souligne M.Zingano, ce n'est pas pour autant n'importe quel mot que l'adversaire peut dire. Des mots comme « hélas » ou la préposition « de » ne font pas partie des termes que l'adversaire peut prononcer<sup>47</sup>. Le point important est qu'il s'agit de termes qui permettent de parler de quelque chose, non pas au sens d'une visée référentielle, mais « au sens d'établir une pièce cohérente de conversation ». M. Zingano explique :

La preuve, en effet, fonctionne aussi bien si l'opposant dit *chimère* que *homme*, alors qu'il n'existe point de chimère, comme tout le monde le sait – y compris celui qui parle des chimères. Le τι de λέγειν τι est donc très généreux : il n'exige nullement que le terme saisisse l'une des articulations du monde, même pas qu'il vise à le saisir, il demande seulement que celui qui le profère s'engage à parler de quelque chose dans un sens proche de celui de « sujet de discussion », c'est-à-dire qu'il s'engage dans un acte de conversation, une *causerie* quelconque. C'est une exigence tout à fait

---

<sup>46</sup> Ou, du moins, non pas encore à ce moment du texte.

<sup>47</sup> Selon M. Zingano, l'adversaire peut dire « se promener » ou « couper », et non pas seulement des mots substantifs.

minimale, au sens où - ce qui est très important ici - elle est dépourvue de toute ambition ou compromis ontologique.

Autrement dit, ce qu'indique Aristote dans sa réfutation portant sur le sens de mots, c'est que le sens du mot *homme* est énonçable, c'est-à-dire qu'on peut le référer à une définition – définition qui ne donne pas l'essence de l'homme, mais le sens du mot *homme*. Aristote souligne donc que, dans l'usage de tout mot significatif, une définition est impliquée. Comme le dit clairement M.Zingano : « La condition ici n'est pas que le terme révèle quelque chose du monde, mais qu'il signifie de manière déterminée dans le discours, même s'il échoue à saisir un morceau du monde. » Le mot que doit prononcer l'adversaire peut être n'importe quel mot significatif, à condition que ce mot, comme le précise M.Zingano, puisse être le sujet d'un dialogue.

Le mot signifie une seule chose, c'est-à-dire que le sens du mot est un, dans la mesure où il peut être exprimé dans une définition. Le sens du mot est un parce qu'il est déterminé<sup>48</sup>. La question n'est pas que le mot ait un seul sens, mais que, quel que soit le nombre de sens d'un mot, ces sens doivent être déterminés - ce qu'Aristote explique en répondant à deux objections.

### *9.1.2.c- signifier une seule chose : signifier quelque chose de déterminé - 1006a34-b11.*

- première objection et réponse

La première objection de l'adversaire<sup>49</sup> consiste à dire que plusieurs choses<sup>50</sup> sont signifiées, et non pas une seule. Aristote, en même temps qu'il présente cette objection, y répond : διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη σημαίνειν μόνον δὲ ὠρισμένα, τεθείη γὰρ ἂν ἐφ' ἐκάστῳ λόγῳ ἕτερον ὄνομα<sup>51</sup>. « Mais cela ne fait aucune différence si quelqu'un prétend que le mot signifie plusieurs choses, tant qu'elles [ces choses] sont déterminées, car il serait possible de poser sur chaque énoncé un nom différent. » La réponse à l'objection consiste à dire que ce qui importe, ce n'est pas que le mot n'ait qu'un sens, mais que le sens soit déterminé, quel que soit le nombre de sens d'un mot. Après avoir donné de façon dense sa réponse à l'objection, Aristote développe :

---

<sup>48</sup> M. Zingano précise bien : « Être déterminé, donc, n'implique pas – ou pas encore – l'essentialisme, même s'il lui prépare le terrain ; pour le moment, être déterminé veut tout simplement dire que quelque chose est dite ou signifiée de manière déterminée. », in « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006b28-34 », communication citée, p.6.

<sup>49</sup> εἰ πλείω τις φαίη σημαίνειν.. : « si quelqu'un prétend que le mot signifie plusieurs choses », 1006a35.

<sup>50</sup> Ce sont plusieurs choses au sens de signification qui sont signifiées par un seul mot, et non pas un mot qui désigne plusieurs choses existantes.

<sup>51</sup> 1006a34-1006b2.

λέγω δ' οἶον, εἰ μὴ φαίη τὸ ἄνθρωπος ἓν σημαίνειν, πολλὰ δέ, ὧν ἑνὸς μὲν εἷς λόγος τὸ ζῶον δίπουν, εἶεν δὲ καὶ ἕτεροι πλείους, ὠρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμὸν· τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον<sup>52</sup>.

je m'explique : si on nie que *homme* signifie une seule chose, mais [qu'on affirme qu'il signifie] beaucoup [de choses], dont l'énoncé d'une d'entre elles est « animal bipède », tandis que les autres énoncés sont plusieurs, mais déterminés quant à leur nombre, alors on pourrait poser un nom propre sur chacun des énoncés.

Ce qu'Aristote explique ici, c'est que si plusieurs sens sont signifiés par un mot, tant que ces sens sont dénombrables, rien n'est changé quant à l'exigence d'unité de signification. Si κλείς<sup>53</sup> signifie à la fois ce qui permet d'ouvrir et de fermer une porte, et ce qui permet de lever et de baisser le bras, il serait possible de poser le mot *clé* sur le premier énoncé, et *clavicule* sur le second. En définitive, l'homonymie n'est pas grave, on peut la régler en créant des mots pour les sens différents. L'homonymie atteste d'une certaine façon de la détermination du sens puisque si je dis κλείς au sens de clé, alors que mon interlocuteur entend clavicule, c'est bien que le mot κλείς a deux sens déterminés. Une précision ou encore le contexte<sup>54</sup> suffira pour indiquer lequel des deux sens j'utilise.

- deuxième objection et réponse

Tant que les sens sont déterminés, le nombre de sens d'un mot ne constitue pas une menace pour la détermination du sens. La détermination concerne le nombre, selon les termes d'Aristote – un nombre déterminé de significations - mais encore et surtout l'énoncé de signification. C'est ce qu'Aristote indique en répondant à une deuxième objection. Après avoir dit que le mot ne signifie pas une seule chose, qu'il n'a pas qu'un seul sens mais plusieurs, objection rapidement écartée, l'adversaire avance une deuxième objection : le mot n'a pas plusieurs sens, mais une infinité de sens. La réponse d'Aristote consiste à montrer que prétendre signifier une infinité de choses par un seul mot, conduit à la destruction du discours : εἰ δὲ μή [τεθείη], ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἶη λόγος<sup>55</sup>. « Si on ne pouvait pas le faire [poser un nom sur chaque énoncé], mais qu'on affirmait que le mot signifie une infinité, il est évident qu'il n'y aurait pas de discours. » Le mot n'a plus de sens dès lors qu'il se disperse dans une multiplicité indéfinie de sens non déterminables parce qu'indéterminés.

- Détermination des sens, contre multiplicité indéfinie et infinie de sens

<sup>52</sup> 1006b2-5.

<sup>53</sup> Cf. *Ethique à Nicomaque*, V2, 1129a30s. : « on appelle κλείς en un sens homonyme, à la fois la clavicule des animaux et l'instrument qui sert à fermer les portes. » (trad. J. Tricot).

<sup>54</sup> Les deux propositions « Je me suis cassé la κλείς en tombant » et « ma κλείς s'est brisée dans la serrure » ne renvoient pas au même énoncé de signification de κλείς.

<sup>55</sup> 1006b5-7.

Pour montrer que ce qui est fondamental, c'est la détermination du sens, que le sens soit un ou multiple, Aristote déconstruit les objections de l'adversaire. Au πλείω répond πολλά<sup>56</sup> : le fait qu'il y ait plusieurs sens n'empêche pas la détermination du sens si ce nombre est déterminé. A l'ἄπειρα<sup>57</sup>, Aristote répond qu'il est impossible de prétendre que le mot ait une infinité de sens, car cette dispersion infinie des sens détruit la détermination du sens. Prétendre cela revient à interdire tout discours. Dans le premier cas, on peut distinguer les sens parce qu'à chacun de ces sens, correspond un énoncé différent, et que, sur ces énoncés, on peut apposer un nom approprié. L'unicité du sens est préservée. Dans le second cas en revanche, on ne signifie rien parce que prétendre que le mot signifie une infinité de sens revient à détruire l'idée même de signification : signifier une infinité de sens revient à ne rien signifier. On retrouve la nécessité du discours, λόγος, à savoir l'exigence de signification. En 1006a22, Aristote disait : τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι. Ce qui est nécessaire, c'est de signifier en quelque façon dès lors qu'on parle, d'une façon ou d'une autre.

Après les explications données par Aristote, de 1006a32 à 1006b7, on comprend que la nécessité dont il s'agit est celle de l'unicité du sens : il n'est pas possible de signifier si on ne signifie rien d'unique. Cette unicité du sens ne signifie pas que le mot ne doit avoir qu'un seul sens, mais que, quel que soit le nombre de sens d'un mot, il doit être déterminé pour pouvoir distinguer ces sens et faire correspondre aux différents énoncés de signification des mots appropriés.

#### *9.1.2.d- La conséquence absurde de la position de l'adversaire : ruine du dialogue et de la pensée. 1006b7-11.*

- La détermination du sens comme condition du discours - dialogue et pensée

Tant que les différents sens sont dénombrables, ils sont énonçables, le discours est possible. Mais si je ne signifie rien d'unique, alors tout discours est impossible, que ce soit un discours entre moi et les autres, ou un discours entre moi et moi-même. Aristote l'explique dans les lignes suivantes :

τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαίνοντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἓν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἓν<sup>58</sup>.

En effet, ne pas signifier quelque chose d'un, c'est ne rien signifier du tout, et quand les mots ne signifient pas, le dialogue des uns avec les

---

<sup>56</sup> de 1006b2 à 1006b5.

<sup>57</sup> de 1006b5 à 1006b11.

<sup>58</sup> 1006b7-11.

autres est détruit, et en vérité aussi avec soi-même<sup>59</sup>. Car il n'est pas possible de penser sans penser quelque chose d'un, et si on le peut, on poserait un mot unique sur cette chose-là.

Dans cette section, Aristote explique quelles sont les conséquences du refus de signifier une chose une. Non seulement l'indétermination du sens interdit le dialogue avec les autres, mais encore la pensée. Ou bien le mot a une infinité de sens, alors je ne peux pas penser, ou bien un mot a une ou plusieurs significations déterminées, alors je peux penser. L'unicité du sens est aussi la condition de la pensée. Parce qu'un mot a un ou plusieurs sens déterminés, je peux dialoguer avec les autres ou avec moi-même. Autrement dit, la signification dépend d'abord des mots, et non pas seulement d'un accord entre interlocuteurs. Ce sont les mots qui signifient, qui ont un sens. C'est pourquoi je ne peux prétendre parler ou penser en disant des mots qui signifient une infinité de sens. Vouloir faire cela, c'est détruire la condition du discours et de la pensée, à savoir la détermination du sens des mots.

Le mot signifie donc quelque chose et une seule chose. Il reste alors à montrer que si le mot homme signifie animal bipède, alors il ne peut signifier non-homme. Mais cette fois-ci, il va s'agir pour Aristote de répondre à une objection qui porte non plus sur la dispersion dans une multiplicité indéfinie et infinie de sens, mais dans la concentration des mots dans un seul sens - ce qui a aussi pour conséquence l'indétermination du sens.

9.1.2.e- *Si le mot a un sens déterminé, alors être pour un homme se distingue de ne pas être pour un homme-1006b11-28.*

- La distinction entre signifier une seule chose et signifier d'une seule chose (100613-18)

Aristote a montré « que le mot signifie quelque chose et qu'il signifie quelque chose d'un »<sup>60</sup>. Conformément à ce qu'il a annoncé en 1006a28-31, il a expliqué pourquoi « le mot signifie le fait d'être ou de ne pas être ceci<sup>61</sup> », il lui reste à montrer pourquoi, fort de cet acquis<sup>62</sup>, « tout n'en va pas ainsi et non ainsi<sup>63</sup> ». Ce que doit montrer Aristote, c'est que si *homme* signifie une seule chose, alors *être pour un homme*<sup>64</sup> et *ne pas être pour un homme*<sup>65</sup> ne peuvent pas<sup>66</sup> signifier la même chose. Il distingue ainsi deux sens de signifier

---

<sup>59</sup> On reconnaît là la définition de la pensée comme « dialogue de l'âme avec elle-même » telle qu'on la trouve chez Platon. Cf. *Théétète*, 189 e 6-7, *Sophiste*, 263 e 3-5. Cette expression, importante chez Platon, se trouve à deux reprises chez Aristote. On la rencontre, outre dans ce passage de Gamma, dans *Seconds Analytiques*, I, 10, 76b26-27

<sup>60</sup> 1006b12-13.

<sup>61</sup> Cf. 1006a29-30.

<sup>62</sup> En 1006b11, le début de la phrase ἔστω δὴ, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς « qu'il soit donc [admis], comme on l'a dit au début » présente une condition admise et nécessaire pour la suite de l'argumentation.

<sup>63</sup> οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι, 1006a30-31.

<sup>64</sup> ἀνθρώπων εἶναι, 1006b13.

<sup>65</sup> μὴ ἀνθρώπων εἶναι, 1006b13-14.

une seule chose, ou plutôt il précise ce qu'il entend par signifier une seule chose pour exclure ce qui peut apparaître comme une forme de σημαίνειν ἓν : οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἀνθρώπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἓν<sup>67</sup>. « Il n'est pas possible qu'être pour un homme signifie ce que précisément signifie *ne pas être pour un homme*, si *homme* signifie non seulement relativement à une seule chose, mais encore une seule chose. ».

Aristote introduit ici une distinction entre σημαίνειν καθ' ἑνὸς, signifier relativement à une seule chose, signifier à propos d'un même sujet d'une part, et d'autre part, σημαίνειν ἓν, signifier une seule chose. Or les attributs et le sujet d'attribution ne signifient pas la même chose, ils n'ont pas le même sens, quand bien même ils sont dits d'une seule chose. C'est parce que *homme*, *pâle*, *cultivé* sont prédiqués de *Socrate* qu'on croit pouvoir dire qu'ils signifient une seule et même chose ; parce qu'ils signifient à propos d'une même chose, on en infère faussement qu'ils signifient la même chose<sup>68</sup>. Si Socrate est pâle et cultivé, la signification de Socrate n'est pas celle de pâle ou de cultivé.

Aristote exclut que signifier à propos d'une chose, σημαίνειν καθ' ἑνὸς, soit équivalent à signifier une chose une, σημαίνειν ἓν :

οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιόμην τὸ ἓν σημαίνειν, τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἀνθρώπος ἓν ἐσήμαινεν, ὥστε ἓν ἅπαντα ἔσται· συνώνυμα γάρ<sup>69</sup>...

nous ne pouvons pas juger bon que signifier une chose une soit signifier relativement à une seule chose, puisque alors « cultivé », « pâle », « homme » signifieraient une seule chose, de sorte que toutes choses seraient une, elles seraient en effet synonymes.

Dire que *homme*, *pâle*, *cultivé* signifient une seule chose revient à prétexter de l'unité de référence, celle du sujet, pour prétendre établir l'unité du sens. Faire cela aboutit à une conséquence absurde : tout serait un. Qu'un mot ait une infinité de sens, comme dans l'argument précédent, ou que tous les mots aient le même sens aboutit en définitive à la même absurdité : l'impossibilité de distinguer et d'identifier. On retrouve l'ἄπειρον, l'illimité qui empêche le λόγος.

- L'homonymie n'est pas véritablement un obstacle (1006b18-28).

La seule possibilité pour que la même chose soit et ne soit pas est l'homonymie : καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἰ ὄν ἡμεῖς

<sup>66</sup> Cf. la formule de l'impossibilité οὐ δὴ ἐνδέχεται en 1006b13.

<sup>67</sup> 1006b13-15.

<sup>68</sup> Instruire Clinias, ce n'est pas le tuer, quand bien même cela revient à supprimer Clinias ignorant ; cf. Platon, *Euthydème*, 283c-d.

<sup>69</sup> 1006b15-18.

ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν<sup>70</sup>. « Et il ne serait pas possible que la même chose soit et ne soit pas, sinon par homonymie, comme si ce que nous appelons « homme », d'autres l'appelaient « non-homme ». » Or l'homonymie a déjà été réglée dans l'argument précédent<sup>71</sup>, sauf qu'ici, il ne s'agit plus de deux sens pour un même mot, mais de deux mots pour un même sens.

Aristote précise : τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα<sup>72</sup>. « La difficulté ne tient pas à la question de savoir s'il est possible que la même chose à la fois soit et ne soit pas homme selon le mot, mais selon la chose<sup>73</sup>. ». Si *homme* et *non-homme* avaient le même sens, alors tous les mots auraient le même sens ou plutôt tous les sens auraient le même énoncé de signification :

εἰ δὲ μὴ σημαίνει ἕτερον τὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ μὴ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ τὸ μὴ εἶναι ἄνθρώπῳ τοῦ εἶναι ἄνθρώπῳ, ὥστ' ἔσται τὸ ἄνθρώπῳ εἶναι μὴ ἄνθρώπῳ εἶναι· ἐν γὰρ ἔσται<sup>74</sup>.

Si *homme* et *non-homme* ne signifient pas quelque chose de différent, il est évident alors que *ne pas être pour un homme* signifierait *être pour un homme*, de sorte qu'*être pour un homme* serait *être pour un non-homme* ; en effet, [ces expressions] ne feraient qu'une.

Le raisonnement d'Aristote est ici le suivant : on part de *homme* comme ayant un sens déterminé, c'est-à-dire que le mot *homme* a pour énoncé - λόγος - *animal bipède*. *Être pour un homme*, autrement dit le sens de *homme*, c'est *animal bipède*. Dès lors, *ne pas être pour un homme*, c'est être n'importe quoi, excepté un animal bipède, par exemple *être un quadrupède*, ce qui finalement revient à *être pour un non-homme*. Si *être pour un homme* a le même sens que *ne pas être pour un homme* et *être pour un non-homme*, alors il n'est pas possible de déterminer le sens des mots, tous les sens seraient un.

- le manteau et le pardessus

Aristote explique ce que signifie l'expression εἶναι ἔν avec l'exemple du manteau et du pardessus : τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ εἶναι ἔν, τὸ ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, εἰ ὁ λόγος

---

<sup>70</sup> 1006b18-20.

<sup>71</sup> Cf. 1006b2-7.

<sup>72</sup> 1006b20-21.

<sup>73</sup> Je traduis πρᾶγμα par « chose », mais « chose » ne doit pas être entendu comme chose existante à laquelle le mot fait référence, mais bien comme la « chose-sens » (B. Cassin), c'est-à-dire l'énoncé de signification auquel fait référence le mot. M. Zingano comprend le mot πρᾶγμα de la même manière. Dans une note où il discute la traduction de M. Hecquet, il remarque : « Je pense qu'il faut prendre cette expression dans un sens plus neutre, « quant à l'objet même », ce qui peut désigner l'objet signifié, mais n'exclut pas déjà la signification elle-même prise comme l'objet en question », in « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006b28-34 », p.11.

<sup>74</sup> 1006b22-25.

εἷς<sup>75</sup> : « être un, en effet, signifie cela, comme *pardessus* et *manteau*, si leur énoncé est unique ». On peut ainsi interpréter εἶναι εἷν au sens de « ces expressions ne font qu'une » : *manteau* et *pardessus* ne font qu'un, c'est-à-dire sont la même expression, si toutefois leur énoncé est le même. Le εἷν indique une condition : *manteau* et *pardessus* ne font qu'un si et seulement si leur énoncé est le même ; autrement dit, dans une autre analyse, on pourrait les différencier, au moyen de distinctions subtiles. Aristote conclut cet argument : εἰ δὲ ἔσται εἷν, εἷν σημαίνει τὸ ἀνθρώπων εἶναι καὶ μὴ ἀνθρώπων. ἀλλ' ἐδέδεικτο ὅτι ἕτερον σημαίνει<sup>76</sup>. « Si [les expressions] sont une, alors être pour un homme et être pour un non-homme signifient une seule chose, mais il a été montré qu'ils signifient quelque chose de différent. » Parce qu'être pour un homme et être pour un non-homme n'ont pas la même signification, ne renvoient pas au même énoncé de signification, alors ils signifient chacun quelque chose de différent, ils ont chacun un sens.

#### 9.1.2.f- La preuve - 1006b28-34.

- les deux prémisses et la conclusion

De 1006b28 à 1006b34, Aristote, en répondant à plusieurs objections, a obtenu de son adversaire : 1) que le mot signifie une seule chose, et 2) qu'être pour un homme ne signifie pas la même chose que ne pas être pour un homme<sup>77</sup>. Il achève son argumentation en fournissant sa preuve, constituée des deux prémisses obtenues de l'adversaire et d'une conclusion. La première prémisse nécessaire - ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τί ἐστιν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος, ζῶον εἶναι δίπουν (τοῦτο γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε τὸ ἄνθρωπος)<sup>78</sup> · « Donc, s'il est vrai en quelque façon<sup>79</sup> de dire qu'il s'agit d'un homme, il est nécessaire que ce soit animal bipède (car c'était cela que signifiait le terme<sup>80</sup> homme) »- reprend ce qui a été démontré de 1006a31 à 1006b11<sup>81</sup>. La seconde prémisse - εἰ δ' ἀνάγκη τοῦτο, οὐκ ἐνδέχεται μὴ εἶναι <τότε> τὸ αὐτὸ ζῶον δίπουν (τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἀνάγκη εἶναι, τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ εἶναι [ἄνθρωπον])<sup>82</sup>. « Si cela est nécessaire, alors il n'est pas possible que le même homme ne soit pas animal bipède (car être nécessaire signifie cela : il

<sup>75</sup> 1006b25-27.

<sup>76</sup> 1006b26-27.

<sup>77</sup> Ou « être pour un non-homme ». Aristote emploie aussi bien « ne pas être pour un homme » et « être pour un non-homme », et passe d'une formule à l'autre comme si elles étaient équivalentes.

<sup>78</sup> 1006b28-30.

<sup>79</sup> Je traduis τι par « en quelque façon », considérant qu'Aristote ne fait pas appel au monde extérieur, mais ne traite ici que du sens en lui-même.

<sup>80</sup> L'article devant ἄνθρωπος est neutre, et non pas masculin. Ceci indique qu'il s'agit du terme *homme*. Cf. M. Zingano « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath' henos* et la preuve de 1006b28-34 », communication.cit..

<sup>81</sup> Ce qui était déjà annoncé en 1006b28-30 : « Ceci d'abord est vrai, à savoir que le mot signifie le fait d'être ou de ne pas être un ceci ».

<sup>82</sup> 1006b31-33.

est impossible que ce ne soit pas [homme] » - reprend ce qui a été démontré de 1006b11 à 1006b28<sup>83</sup>. Aristote en tire la conclusion : οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον<sup>84</sup>. « Il n'est donc pas possible qu'il soit vrai de dire en même temps que la même chose est un homme et n'est pas un homme ».

Aristote a donc montré qu'à chaque fois qu'il est question d'un homme, il faut s'en tenir à l'énoncé de signification posé : on peut substituer *animal bipède* à *homme*. « Homme signifie animal bipède » constitue alors un énoncé que l'on doit conserver. Ainsi la seconde prémisse exprime-t-elle une nécessité inhérente au λόγος : si *homme* signifie *animal bipède*, je dois m'en tenir à cet énoncé. Dès lors que le mot renvoie à un énoncé déterminé de signification, dès lors que le mot a un sens un et déterminé, il n'est pas possible qu'il signifie en même temps la négation de ce sens. Il ne s'agit donc pas dans tout ce passage de vérité propositionnelle, mais de la détermination du sens : ἀληθές en 1006b29 ne signifie pas une vérité portant sur l'existence de réalités auxquelles correspondraient des mots ayant la bonne définition, mais une vérité qui concerne le sens.

- la preuve de 1006b28-34 est-elle une réfutation ou une réduction à l'absurde ?

Parler, c'est signifier dans la mesure où tout mot fait référence à un sens déterminé, avant même de désigner une réalité extérieure. D'ailleurs, la conclusion de ce raisonnement, si elle reprend l'expression d'impossibilité propre au principe de non-contradiction – οὐκ ἐνδέχεται - comporte le verbe « dire », εἰπεῖν. Autrement dit, la « démonstration par réfutation » du principe de non-contradiction n'a porté jusqu'ici que sur le sens des mots. Il est impossible de dire une contradiction parce que tout mot a un sens. La signification est la condition du dire. Prétendre que *homme* signifie *non-homme*, c'est ne rien dire dans la mesure où cela revient à refuser la condition du discours, *i.e.* la détermination du sens. Aristote pense avoir montré la validité du principe de non-contradiction pour tout mot significatif, du moins pour tout mot susceptible d'être objet de conversation.

L'argumentation d'Aristote dans ce passage a consisté à faire admettre à l'adversaire deux prémisses, dont la conclusion est l'impossibilité de dire avec vérité que la même chose à la fois est et n'est pas homme. Si l'adversaire refuse ces prémisses, il est contraint de se taire. Il ne peut pas y avoir λόγος si le sens des mots n'est pas un. Refuser la détermination du sens conduit non seulement à la ruine du dialogue, mais aussi à celle de la pensée. Aristote pense avoir montré à son adversaire qu'il ne peut pas dire « l'homme est aussi non-homme ». Mais a-t-il vraiment réfuté son adversaire ? Il l'a réfuté au sens général de réfutation, c'est-à-

---

<sup>83</sup> Ce qui était déjà annoncé en 1006b30-31 : « de sorte que tout n'en irait pas ainsi et non ainsi ».

<sup>84</sup> 1006b33-34.

dire faire admettre à l'autre le contraire de ce qu'il dit. Mais la définition de la réfutation dans les *Analytiques* et dans les *Réfutations Sophistiques* précise que ce qui est déduit, c'est la contradictoire de l'une des prémisses. Or, la conclusion d'Aristote en 1006b34 semble être, non pas la contradictoire de la prémisses de l'adversaire, mais bien plutôt la contradictoire de la thèse de l'adversaire. Autrement dit, il semble qu'Aristote ici procède plutôt à une réduction à l'absurde.

Aristote pose la première prémisses : signifier, c'est signifier une chose une ; l'adversaire fait deux objections auxquelles Aristote répond. Puis, Aristote tire les conséquences du refus de cette prémisses : si l'adversaire refuse la détermination du sens, alors il détruit le discours – le dialogue et la pensée. Deuxième prémisses qu'Aristote veut obtenir : « être pour un homme ne signifie pas la même chose que ne pas être pour un homme ». Là encore, Aristote répond à une objection. Si l'adversaire refuse cette seconde prémisses, alors il n'y a plus de distinction entre les choses que l'on dit. La détermination du sens est aussi détruite au sens où tous les mots se confondent dans un seul sens. Dans les deux cas – prémisses 1 et prémisses 2 – Aristote montre que l'adversaire ne peut pas parler s'il refuse d'admettre les deux prémisses. Ainsi, en mettant en évidence que la position de l'adversaire conduit à des absurdités, Aristote procède à deux réductions à l'absurde avant de donner sa preuve.

Revenons à la question de savoir si les lignes 1006b28-34 sont une réfutation ou une réduction à l'absurde : ces lignes sont une réfutation si la conclusion en 1006b33-34 est la contradictoire de l'une des prémisses de l'adversaire ; ces lignes sont une réduction à l'absurde si la conclusion est la contradictoire de la thèse de l'adversaire. Tout dépend alors du discours supposé de l'adversaire. On peut supposer que l'adversaire produit une déduction (apparente) du type : « Socrate est un homme. Socrate est musicien. Donc l'homme est non-homme ». En ce cas, Aristote réplique par une réduction à l'absurde, puisque la conclusion de sa preuve est « il est impossible de dire avec vérité que la même chose à la fois est et n'est pas un homme ». Imaginons une autre déduction (apparente) de la part de l'adversaire : « L'homme est homme et n'est pas homme parce qu'il est pâle. La même chose peut à la fois être homme et ne pas être homme. Donc il est possible de dire une contradiction ». Alors la réplique d'Aristote consiste en une réfutation.

En définitive, il est difficile de déterminer s'il s'agit dans les lignes 1006b28-34 d'une réfutation ou plutôt d'une réduction à l'absurde. Tout dépend du discours supposé de l'adversaire. Cependant, il apparaît certain que pour préparer les éléments de cette preuve, Aristote a effectué deux réductions à l'absurde dans la mesure où il a montré à chaque fois que la position de l'adversaire conduit à la ruine du λόγος.

### 9.1.2.g- Conclusion sur l'argumentation portant sur le sens des mots

Dans l'ensemble de la section qui va des lignes 1006a18 à 1006a34, Aristote montre donc que parler implique de se soumettre à l'exigence de détermination du sens. Par l'argumentation qu'il met en œuvre, il entend mettre en évidence la validité du principe de non-contradiction. Mais précisément dans ce passage, le principe de non-contradiction n'est valide que pour tout mot significatif, ou, du moins, pour n'importe quel mot servant à établir une conversation. Autrement dit, lorsque Aristote dit « homme signifie animal bipède », il ne parle que de la signification du mot « homme » et non pas des hommes, en tant qu'ils sont, puisque la réfutation consiste à montrer que la détermination du sens est la condition du dire.

L'énoncé du sens de *homme* - « homme signifie animal bipède » - introduit alors une équivalence, plutôt qu'une prédication<sup>85</sup>. A chaque fois qu'il sera question du mot *homme*, on pourra lui substituer *animal bipède*, comme si l'énoncé du sens d'un mot pouvait être symbolisé par le signe =, de telle sorte qu'on aurait alors « homme = animal bipède ». Ainsi, le sens contient quelque chose comme une équation, mais sans référence au monde extérieur. Le principe de non-contradiction est ici montré comme condition du discours. Parler impose de dire des choses non-contradictaires parce que le sens des mots est nécessairement déterminé. La vérité dont il s'agit ici se situe à un niveau élémentaire, en deçà de la composition du discours qui dit quelque chose de quelque chose. La question de la prédication, le dire quelque chose de quelque chose sera abordé dans le passage suivant<sup>86</sup>. L'exigence de signifier quelque chose est donc d'abord une exigence du sens lui-même. Cette vérité non démonstrative n'est pas la vérité propositionnelle du discours déclaratif, mais une vérité en deçà de la composition du discours, une vérité qui concerne le sens des mots, qui sont les στοιχεῖα, les éléments de la proposition.

---

<sup>85</sup> La prédication a été écartée lorsqu'Aristote a précisé la nature particulière du point de départ de son argumentation, en 1006a18-21.

<sup>86</sup> L'argumentation a d'abord porté sur le sens des mots, jusqu'à 1006b34, puis va maintenant porter sur la proposition et les conditions de la prédication, de 1006b34 à 1007b18, puis portera sur le rapport des propositions entre elles, de 1007b18 à 1008b12. Cette séquence mot/proposition/plusieurs propositions rappelle celle que l'on trouve dans *De l'interprétation* (ch. 2 et 3 : le nom et le verbe, éléments de la proposition ; ch. 4 –6 : la proposition; ch.7-14 : le rapport des propositions entre elles).

## 9. 2. l'argumentation portant sur la prédication – 1006b34-1007b18.

### 9.2.1. L'objet de l'argumentation : la prédication et non plus le mot considéré isolément

#### 9.2.1.a- Une deuxième argumentation

- du mot pris isolément à la prédication

Aristote a montré que la détermination du sens est la condition du discours. Parce que pris isolément, le mot signifie quelque chose de déterminé, alors *être pour un homme* ne peut pas signifier la même chose que *ne pas être pour un homme*. À partir des lignes 1006b34-1007a2, Aristote dit qu'il reprend « la même argumentation<sup>87</sup> » avec « ne pas être homme », μη̄ εἶναι ἄνθρωπον - comme si cette nouvelle section n'apportait rien de nouveau. Pourtant, la lecture des lignes 1007a1-20 conduit à penser que ce dont il est question ici est différent de ce dont il est question dans la section 1006a31-b3<sup>88</sup>. Aristote ne considère plus le mot pris isolément, mais le mot dans la proposition. Autrement dit, la section qui débute avec les lignes 1006b34-1007a20 n'est pas une variation ou une répétition de la première réfutation sur le sens des mots, mais bien une deuxième réfutation (s'il s'agit bien d'une réfutation).

Cette deuxième argumentation porte désormais sur la prédication, et non plus sur le sens des mots considérés isolément. Les lignes 1007a20-b18 le confirment : ce passage représente davantage un commentaire qu'une argumentation. Avec la mention de οὐσία et sa distinction d'avec l'accident, Aristote commente ce qu'il vient de montrer à partir des propos de son adversaire. C'est pourquoi je considère la section 1006b34-1007b18 comme un tout composé de deux parties : une « réfutation » portant sur la prédication, et un commentaire sur cette réfutation, faisant intervenir οὐσία et l'accident.

#### 9.2.1.b- « signifier relativement à une seule chose »

A partir de la ligne 1006b34, Aristote annonce que la même argumentation est possible avec *ne pas être un homme*. Mais il ne fait pas ce qu'il dit : il ne se contente pas d'appliquer la même argumentation à « ne pas être pour un homme ». La différence de sens entre « être pour un homme » et « ne pas être pour un homme » est en effet présentée en rapport avec la différence entre *être pâle* et *être homme* : γὰρ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἕτερον σημαίνει, εἴπερ καὶ τὸ λευκὸν εἶναι καὶ τὸ ἄνθρωπον εἶναι ἕτερον<sup>89</sup>. « en effet, *être pour un homme* et *être pour un non-homme* signifient quelque chose de différent, s'il est vrai qu'*être pâle* et *être un homme* signifient<sup>90</sup> quelque chose de différent. ». Pour expliquer

<sup>87</sup> Cf. l'expression : ὁ δ' αὐτὸς λόγος...

<sup>88</sup> R. M. Dancy considère au contraire que la section 1006b34-1007a20 est un appendice de la réfutation 1° (106a11-b34). Cf. *Sense and Contradiction, op.cit.*, p.28.

<sup>89</sup> 1007a2-3.

<sup>90</sup> Il s'agit ici du sens du mot *pâle* et du mot *homme* comme l'indique la présence de l'article neutre τὸ devant εἶναι ἄνθρωπον.

qu'être pour un homme et qu'être pour un non-homme signifient quelque chose de différent, Aristote reprend ce qu'il a dit en 1006b15-17 sur « signifier relativement à une chose », σημαίνειν καθ' ἑνός. Cependant, Aristote va exploiter la structure du σημαίνειν καθ' ἑνός pour montrer que son adversaire ne peut pas dire ce qu'il dit.

- raisonnement *a fortiori*

Dans le passage précédent<sup>91</sup>, Aristote distinguait « signifier relativement à une chose » et « signifier une chose une », pour montrer que si *pâle* et *animal bipède* semblent signifier la même chose, c'est parce qu'ils sont dits du même sujet. Cependant, ils n'ont pas le même sens car *pâle* et *animal bipède* signifient quelque chose de différent, même s'ils sont dits de la même chose. Or si *pâle* et *homme* ont un sens différent, alors *homme* et *non-homme* différencieront davantage encore du point de vue de leur sens. Ici, Aristote procède par un raisonnement *a fortiori* :

πολὺ γὰρ ἀντίκειται ἐκείνο μᾶλλον, ὥστε σημαίνειν ἕτερον. εἰ δὲ καὶ τὸ λευκὸν φήσει τὸ αὐτὸ καὶ ἓν σημαίνειν, πάλιν τὸ αὐτὸ ἐροῦμεν ὅπερ καὶ πρότερον ἐλέχθη, ὅτι ἓν πάντα ἔσται καὶ οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα<sup>92</sup>.

en effet, cela [l'opposition entre *homme* et *non-homme*] est encore plus opposé, de sorte qu'ils [*homme* et *non-homme*] signifient quelque chose de différent. Mais si on affirme que *pâle* signifie la même et unique chose que [*homme*], alors arrivera à nouveau ce que nous avons dit avant, à savoir que tout est un et non pas seulement les opposés.

La différence entre les opposés est plus grande encore qu'entre des prédicats différents : si *pâle* et *homme* signifient quelque chose de différent, alors *homme* et *non-homme* ont des sens encore plus différents. Sinon, si *homme* et *non-homme* signifient la même chose, ont le même sens, alors on retrouve la conséquence absurde déjà évoquée plus haut : tout est un.

### 9. 2.1.c- Répondre seulement sur le point demandé – 1007a8-20.

- « leçon de dialectique » (B.Cassin) ou exigence du λόγος ?

La suite de ce passage se présente comme une leçon de dialectique, selon B.Cassin<sup>93</sup>. Pourtant, nous avons vu que Gamma 4 ne peut pas être dialectique<sup>94</sup>. Et l'exigence de « répondre seulement sur le point demandé », ἄν ἀποκρίνηται τὸ ἐρωτώμενον<sup>95</sup> apparaît alors comme l'exigence même du λόγος.

Aristote présente l'impossibilité que *homme*, *non-homme*, *pâle*, *cultivé* aient le même

<sup>91</sup> 1006b11-18.

<sup>92</sup> 1007a3-7.

<sup>93</sup> Cf. *La décision du sens*, *op.cit.*, p204-207.

<sup>94</sup> Cf. *supra*, chapitre 8, section 8.2.

<sup>95</sup> 1007a8.

sens. Si l'adversaire dit<sup>96</sup> que *homme* signifie *animal bipède* mais aussi *non-homme* parce qu'il dit « l'homme est pâle, cultivé, etc. », alors il ajoute des négations, au lieu de répondre « sur un point précis<sup>97</sup> ». Ce qu'Aristote décrit - οὐθὲν γὰρ κωλύει εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἄνθρωπον καὶ λευκὸν καὶ ἄλλα μυρία τὸ πλῆθος<sup>98</sup> · « Rien n'empêche que la même chose soit *homme*, *pâle*, et une foule d'autres choses » - est précisément la démarche de ceux qui prétendent récuser le principe de non-contradiction. Ils affirment que Socrate est un homme, mais aussi un animal langagier, pâle, sage, et ainsi à l'infini. Or précisément l'infini est inépuisable : καὶ γὰρ ἀδύνατον ἄπειρά γ' ὄντα τὰ συμβεβηκότα διελθεῖν· ἢ οὖν ἅπαντα διελθέτω ἢ μηθέν<sup>99</sup>. « en effet, il est impossible de parcourir tous les accidents qui sont illimités ; que donc on les parcourt tous, ou aucun. ». Dire que l'homme est aussi non-homme parce qu'il n'est pas seulement animal bipède, mais encore animal langagier, pâle, assis, sage, etc., c'est ne rien dire, parce que la liste des prédicats est inépuisable.

Prétendre que l'homme est aussi non-homme parce qu'il est assis, pâle, cultivé, etc., revient à ne rien dire et à dissoudre la signification du mot homme parce qu'en ajoutant tous les prédicats de l'homme, on en vient à lui ajouter des négations :

ὁμοίως τοίνυν εἰ καὶ μυριάκις ἐστὶ τὸ αὐτὸ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, οὐ προσαποκριτέον τῷ ἐρομένῳ εἰ ἔστιν ἄνθρωπος, ὅτι ἐστὶν ἅμα καὶ οὐκ ἄνθρωπος, εἰ μὴ καὶ τὰλλα ὅσα συμβέβηκε προσαποκριτέον, ὅσα ἐστὶν ἢ μὴ ἔστιν· ἐὰν δὲ τοῦτο ποιῇ, οὐ διαλέγεται<sup>100</sup>.

De la même manière donc si la même chose est aussi des milliers de fois homme et non-homme, on ne doit pas ajouter, lorsqu'on est interrogé sur le fait de savoir si c'est un homme, qu'il est à la fois aussi un non-homme, sinon il faut ajouter les autres accidents, tout ce qu'il est ou n'est pas. Mais si on fait cela, on ne dialogue pas.

Si lorsque je dis *homme*, je dis en même temps *non-homme*, je détruis la signification du mot *homme* puisque je détruis la détermination du sens en prétextant de l'unité de référence du sujet de la proposition. Je dis : « Socrate est un homme, mais aussi à la fois non-homme puisque Socrate est pâle, sage, assis et une foule d'autres choses ». Ici, le sens est détruit par ce que la syntaxe du λόγος est détruite. Le point commun avec l'argumentation précédente est que faire cela revient à s'empêcher de dialoguer.

Les occurrences<sup>101</sup> de « répondre seulement sur le point demandé sans ajouter des négations » peuvent être un écho d'une des règles du dialogue à la façon des éristiques<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Cf. φήσκει en 1007a5.

<sup>97</sup> ἀπλῶς, 1007a9.

<sup>98</sup> 1007a10-11.

<sup>99</sup> 1007a14-15.

<sup>100</sup> 1007a16-20.

<sup>101</sup> Cf. 1007a8, 1007a11 et 1007a17.

<sup>102</sup> Cf. Platon, *Euthydème*, 296a1-4 : Dionysodore et Euthydème reprochent à Socrate de toujours reformuler les questions.

Mais Aristote n'est pas ici en train d'énoncer ici une règle du jeu dialectique : l'exigence de répondre sur le point demandé est là encore référée à la nécessité inhérente au *λόγος* de signifier. Cependant, pourquoi Aristote présente-t-il cette exigence seulement à ce moment du texte, et de plus à propos de *non-homme* ? Comment *non-homme* peut-il avoir un seul sens alors qu'il renvoie à une infinité de choses - pâleur, culture, position assise, etc. ?

Si *non-homme* est le contraire de *homme*, une dissymétrie existe cependant entre les deux : si le second a un sens déterminé - *animal bipède* - le premier a une infinité de sens. Cependant, cette infinité de sens peut être référée à un sens unique : tout ce qui n'est pas animal bipède. Pâleur, culture, être assis, etc., peuvent être regroupés sous la conception unique *non-homme*. Autrement dit, *non-homme* ici n'est pas un indéfini ; il signifie quelque chose de déterminé : *non-homme* n'est pas un indéfini absolu, mais un indéfini compris sous la détermination de *n'être pas pour un homme*.

L'argument avec *non-homme* a cependant un but plus important que celui de savoir en quel sens *non-homme* n'est pas indéfini. Il s'agit de montrer que je ne peux égrener les prédicats à l'infini, sous peine de destruction du sujet de la proposition. Or, ceci, Aristote, ne va pas le montrer par une réfutation, mais plutôt en commentant et en analysant les propos de l'adversaire. L'adversaire prétend tout dire selon l'accident, mais faire cela équivaut à ne parler de rien. Ainsi, Aristote, dans les lignes 1007a20-b20 va expliquer que dire que l'homme est *non-homme* parce qu'il est pâle, musicien, assis, etc., revient à détruire l'*οὐσία* et la quiddité.

## **9.2. 2. Les négateurs du principe de non-contradiction détruisent complètement l'*οὐσία* - 1007a20-31.**

### **9.2.2.a- La ruine de la prédication implique la ruine de l'*οὐσία***

Ce passage peut apparaître comme une répétition de la section précédente qui portait sur l'impossibilité de dire que l'homme est *non-homme* parce qu'il est pâle, cultivé, assis, etc. L'on retrouve en effet les mêmes exemples (*être pour un homme, ne pas être pour un homme*), mais Aristote explique aussi quelles sont les conséquences absurdes du discours de l'adversaire (il ne peut rien dire). Les conséquences absurdes de la position de l'adversaire semblent, de leur côté, n'être qu'une répétition du passage portant sur le sens des mots (la première argumentation, cf. lignes 1006a28-b34). Cependant, Aristote va maintenant présenter une analyse de la prédication. La prédication apparaît comme un niveau plus

complexe que celui de la détermination du sens du mot, à savoir le niveau de la proposition qui met en rapport un sujet et un prédicat.

Ce qu'Aristote exigeait précédemment<sup>103</sup>, à savoir répondre seulement sur le point demandé, permet d'articuler l'argumentation sur le sens avec celle qui commence maintenant et porte sur la prédication. L'articulation s'opère par le passage de σημαίνειν ἔν à σημαίνειν καθ' ἑνός. En anticipant sur l'analyse d'Aristote, on peut dire que parce que l'adversaire ajoute les négations et les accidents de façon infinie, il va être accusé par Aristote de détruire ἴουσία.

### 9.2.2.b- Détruire ἴουσία ?

Ce passage s'ouvre par la phrase: - ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὔσιαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι<sup>104</sup>. « Ceux qui disent cela détruisent complètement ἴουσία et la quiddité. » Pourquoi Aristote mentionne-t-il ici ἴουσία ? En quoi nier le principe de non-contradiction équivaut-il à détruire ἴουσία et la quiddité ?

- la destruction de ἴουσία est la conséquence de la position de l'adversaire

Cette phrase énonce la conséquence de l'argument que va développer Aristote. Le développement consistera principalement à analyser ce qu'est un accident. Ce que va montrer Aristote, c'est que le discours de l'adversaire revient à tout dire selon l'accident. Il articule alors à cette nécessité pour l'adversaire de tout dire par accident la ruine de ἴουσία. Autrement dit, au moyen d'une analyse syntaxique mettant en lumière ce qu'est le λέγειν τι κατὰ τινος et ce que signifie cette structure du λόγος du point de vue de l'étant, Aristote aboutit à ἴουσία. Il présente en 1007a20-23 la conclusion de son argument, puis commence sa démonstration en 1007a23. Pourquoi et comment l'analyse de la syntaxe<sup>105</sup> mène-t-elle à ἴουσία?

- « Tout est accident »

L'explication qui suit la première phrase relie de façon nécessaire l'affirmation de tous les accidents à la destruction de ἴουσία : πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὅπερ ἀθρώπῳ εἶναι ἢ ζῶν εἶναι μὴ εἶναι<sup>106</sup>. « Car il est nécessaire qu'ils affirment tous les accidents ensemble<sup>107</sup>, et que ce qu'est précisément être pour un homme ou pour un animal n'est pas. » Que signifie cette articulation exprimée de façon très dense entre « tout est accident » et destruction de ἴουσία?

<sup>103</sup> Cf. 1007a8-20.

<sup>104</sup> 1007b20-21.

<sup>105</sup> Aristote utilise le verbe συμπλήκειν I.1007b1.

<sup>106</sup> 1007a21-23.

<sup>107</sup> Littéralement : « que toutes choses arrivent ensemble ».

Si « être pour un homme » n'est pas, c'est parce que ce qu'est être pour un homme est nié par la multiplication des accidents. Dans le passage précédent qui portait sur le sens des mots, l'expression « être pour un homme », ἀθρώπων εἶναι, désignait le sens du mot *homme*, à savoir « animal bipède ». Ainsi, ce qu'indique ici Aristote de façon ramassée, c'est que si l'adversaire affirme que l'homme est animal bipède mais aussi pâle, cultivé, assis, alors il croit pouvoir dire par là que l'homme est aussi non-homme. Autrement dit, parce que l'adversaire prétend que *être homme* et *être pâle* signifient de la même façon, il détruit le *être pour un homme* – non plus seulement le sens de *homme*, mais aussi l'essence de l'homme.

### 9.2.2.c- Aristote peut-il fonder le sens dans l'être ?

- « Socrate est un homme » ne signifie pas de la même façon que « Socrate est pâle »

Dans le passage précédent, sur le sens, Aristote s'attachait à montrer que la signification de *homme* était différente de celle de *non-homme*. Ici, il veut montrer que *être pour un homme* n'est pas la même chose qu'*être pour un non-homme* ou *ne pas être pour un homme*, non plus cette fois-ci du point de vue du sens du mot, mais du point de vue de la prédication. Dire que Socrate est homme mais aussi non-homme parce qu'il est pâle, revient à dire que « Socrate est un homme » et « Socrate est pâle » disent de la même façon quelque chose de Socrate. Or c'est précisément l'inverse qu'Aristote va mettre en lumière ici : la différence entre *être un homme* et *être pâle* pour Socrate.

- Sens et essence

Dans la première argumentation, Aristote entendait montrer que la signification du mot homme est différente du mot non-homme ; désormais, il s'attache à mettre en évidence que *être homme* et *être pâle* ne signifient pas de la même façon :

Εἰ γὰρ ἔσται τι ὅπερ ἀθρώπων εἶναι, τοῦτο οὐκ ἔσται μὴ ἀθρώπων εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀθρώπων (καίτοι αὐταὶ ἀποφάσεις τούτου)· ἐν γὰρ ἦν ὁ ἐσήμαινε, καὶ ἦν τοῦτό τινος οὐσία. τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ. εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τὸ ὅπερ ἀθρώπων εἶναι ἢ ὅπερ μὴ ἀθρώπων εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀθρώπων, ἄλλο τι ἔσται, ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός<sup>108</sup>.

En effet, si c'est quelque chose précisément *être pour un homme*, cela ne sera pas *être pour un non-homme* ou *ne pas être pour un homme* (assurément ce sont là les négations de cela). Car c'était une chose une qui était signifiée par le mot *homme*, et c'était l'οὐσία de quelque chose. Or signifier l'οὐσία, c'est signifier qu'être pour cette chose n'est rien d'autre que ce que c'est que d'être pour elle. Mais si ce qu'est précisément *être pour un homme* est pour lui ce qu'est *être pour un non-homme* ou ce qu'est *ne pas être pour un homme*, alors il sera quelque chose de différent, de telle sorte qu'il est nécessaire

<sup>108</sup> 1007a23-31.

que ceux-là disent qu'un tel énoncé ne portera sur rien, mais que tout est par accident.

Aristote revient dans ce passage sur le sens du mot *homme* et relie explicitement la signification de *homme* à l'οὐσία. Mais peut-on dire pour autant que le sens des mots est fondé sur l'essence des choses<sup>109</sup> ? Est-ce qu'ici Aristote relie sens et être ? Aristote, par rapport à la première argumentation sur le sens des mots, ajoute quelque chose sur la notion de signification. Le sens du mot *homme* est un parce que dire *homme*, c'est signifier l'οὐσία de l'homme. Autrement dit, le sens du mot est référé à l'essence de ce qui est signifié par le mot. Mais est-ce qu'Aristote ne commet pas alors la pétition de principe qu'il doit éviter face à son adversaire ?

- Le problème : si l'essence est le fondement du sens, est-ce qu'Aristote ne commet pas la pétition de principe qu'il doit éviter ?

Le problème de ce passage est le suivant : l'argument va porter sur la prédication, et consiste en une analyse du dire quelque chose de quelque chose. Mais Aristote parle d'essence et de l'accident, et non pas de prédicat et d'ὑποκείμενον. Or ce qu'il montre, c'est que le sujet, ce qui est sous jacent, l'ὑποκείμενον, ne change pas en dépit des prédicats qu'on lui attribue. Son propos ici est d'analyser la prédication par une distinction entre prédication accidentelle et prédication essentielle. Pour ce faire, il s'appuie sur la distinction entre essence et accident. La distinction entre essence et accident permet à Aristote de distinguer prédication essentielle et prédication accidentelle. Mais si Aristote fonde ici le sens dans l'être, alors il commet la pétition de principe qu'il doit éviter face aux négateurs du principe de non-contradiction.

Pourtant, le livre Gamma est un livre qui traite de la science de l'étant en tant qu'étant. C'est en tant que principe des choses qui sont, en tant qu'elles sont, que le principe de non-contradiction est ici étudié. L'étude du principe de non-contradiction impose de le défendre parce que certaines le nient, en parole et en pensée. Cette défense est présentée au départ par Aristote comme une « démonstration élenctique » afin d'éviter la pétition de principe. La première argumentation vise à montrer que l'adversaire, dès lors qu'il parle, signifie, et par là ne peut ne pas se soumettre au principe de non-contradiction. Si la signification est la condition de possibilité du discours, elle n'est pas pour autant fondée dans l'essence des choses. Nous avons vu que la conception du sens introduite ici par Aristote en faisait quelque chose de non-référé au monde extérieur. Si Aristote disait : le sens est un parce que l'essence des choses est une, non seulement il changerait de conception du sens, mais en outre, il postulerait ce qu'il s'efforce de montrer par une argumentation élenctique, à savoir que le

---

<sup>109</sup> « La permanence de l'essence est ainsi présupposée comme le fondement de l'unité du sens : c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens. », P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, op.cit.*, p.128.

principe de non-contradiction est principe des étants, considérés en tant qu'étant. Est-ce que la (même) pétition de principe (celle qui guette Aristote quand il argumente à propos du sens du mot) n'est pas commise ici ? Ou bien doit-on considérer que le statut de cette argumentation est différente du fait de sa nature et / ou de sa place ?

Si la section 1007a20-b20 est considérée comme une réfutation, alors la pétition de principe est inévitable. Aristote postulerait ce qu'il doit montrer par réfutation. Mais si l'on considère que cette section est une analyse et un commentaire des lignes 1006b34-1007a20, alors il n'y a pas de pétition de principe.

#### *9.2.2.d-- οὐσία et accident / prédication essentielle et prédication accidentelle- 1007a31-33.*

C'est par sa distinction d'avec l'accident que l'on peut comprendre l'οὐσία. Il ne peut s'agir ici de l'οὐσία entendue comme substance, c'est-à-dire un homme, un cheval, à moins de réduire la portée de la réfutation sur le sens des mots aux mots qui signifient la substance. Ce n'est pas ici l'οὐσία au sens d'un être séparé et indivisible, mais au sens de l'essence, de la définition. Aristote poursuit son argumentation avec le mot homme, mais cette argumentation pourrait s'appuyer sur *assis*. Ainsi, *assis* a aussi une οὐσία et des accidents : *assis* est une position, mais a aussi des accidents : *par terre, longtemps, sur les talons, là-bas* etc. Mais si je dis que l'*assis* est aussi non-assis parce qu'il est là-bas, alors je détruis *assis* comme sujet de la proposition : je le ruine en lui attribuant des accidents au titre de l'οὐσία.

En prétendant tout dire selon l'accident, les négateurs du principe de non-contradiction détruisent le sujet ultime : ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος<sup>110</sup>, « il est nécessaire que ceux-là disent qu'un tel discours ne sera de rien » puisque si tout est accident, il n'y a plus rien à quoi attribuer ces accidents. Il est impossible que tout soit dit selon l'accident puisque l'accident ne prend sens que parce qu'il est dit de quelque chose. Si Socrate est un homme, il est seulement un homme, c'est son οὐσία, qu'on peut ici traduire par essence. *Être* pour Socrate, c'est *être un homme*. Mais si l'on dit qu'il est pâle, assis, cultivé, en voulant dire par là qu'il est aussi non-homme, alors on ne sait plus de quoi l'on parle : si l'homme est non-homme, alors il n'est plus rien de déterminé, on ne sait plus à quoi arrivent le pâle, le cultivé. Les négateurs du principe de non-contradiction détruisent l'οὐσία parce qu'ils détruisent le τινος du λέγειν τι κατὰ τινος.

C'est à partir de l'analyse d'un énoncé, λόγος, et de ses différentes fonctions qu'Aristote peut établir la distinction entre οὐσία et accident. Ou plutôt, Aristote ne cesse de

---

<sup>110</sup> 1007a29-30.

mêler la façon de dire l'οὐσία et les accidents avec ce qu'est la distinction entre l'οὐσία et les accidents.

Aristote s'attache explicitement à l'analyse de l'accident à partir de la ligne 1007a31 : τούτῳ γὰρ διώρισταί οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς ἀλλ' οὐχ ὅπερ λευκόν<sup>111</sup>. « Car c'est par là qu'on distingue l'οὐσία de l'accident : en effet, le pâle est accident pour l'homme parce qu'il est pâle, mais il n'est pas ce qu'est précisément le pâle. » Si l'homme est pâle, il n'est pas le pâle, et surtout l'homme peut être sans le pâle, alors que le pâle ne peut exister sans l'homme, ou du moins sans être celui d'un corps. Être pâle pour Socrate n'est qu'un accident, Socrate ne se définit pas par cette pâleur qu'il peut perdre sans être détruit. Après cette distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle, Aristote part du discours de l'adversaire, à savoir « tout est selon l'accident », pour en montrer les conséquences absurdes du point de vue des étants.

- l'accident n'a de sens que par rapport à un sujet - 1007a33-b3.

εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν<sup>112</sup>. « Mais si tout est dit selon l'accident, il n'y aura aucun [terme] premier par rapport à [quoi attribuer]<sup>113</sup> si l'accident signifie toujours l'attribut par rapport à quelque sujet. » Prétendre tout dire par accident conduit à ruiner la prédication puisqu'il n'y a d'accident que d'un substrat auquel on attribue quelque chose, *i.e.* un sujet auquel on prédique quelque chose.

Ce que montre ici Aristote, c'est que si tout est dit par accident, alors il n'y a plus d'ordre dans la proposition<sup>114</sup>, il n'y a plus de sens, tout est sens dessous dessus : ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἵεναι. ἀλλ' ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ πλείω συμπλέκεται δυοῖν<sup>115</sup>. « Il est donc nécessaire d'aller à l'infini. Mais c'est impossible. En effet, on ne lie pas ensemble plus de deux termes. » Au lieu d'un sujet auquel est attribué un prédicat, l'adversaire prétend dire une masse de prédicats, il prétend pouvoir égrener les accidents alors qu'il n'y a pas d'accident d'accident : l'accident ne peut arriver à un autre accident puisqu'il n'a de sens que par rapport à un sujet.

---

<sup>111</sup> 1007a31-33.

<sup>112</sup> 1007a33- 007b1.

<sup>113</sup> La correction effectuée par D. Ross de καθόλου en καθ' οὗ me semble justifiée, étant donné le contexte et le sens de la phrase, même si le texte apparaît ici condensé, voire elliptique.

<sup>114</sup> Cf. ἐπὶ τὸ ἄνω, « vers le haut », indication d'un ordre I.1007b9.

<sup>115</sup> 1007b1-2.

- il n'y a pas d'accident d'accident - 1007b2-16.

Attribuer un accident à un autre n'est possible que lorsque ces deux accidents sont accident d'un même troisième substrat : τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός, εἰ μὴ ὅτι ἄμφω συμβέβηκε ταύτῳ, λέγω δ' οἷον τὸ λευκὸν μουσικὸν καὶ τοῦτο λευκὸν ὅτι ἄμφω τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν<sup>116</sup>. « En effet, il n'y a pas d'accident d'accident, sinon lorsque les deux sont accidents d'une même chose, par exemple quand je dis « le pâle est cultivé » et « le cultivé est pâle », parce que les deux sont accidents de homme ». *Pâle* et *cultivé* sont tous deux propriétés accidentelles d'un troisième substrat, par exemple *homme*, c'est pourquoi on peut, quoique ce ne soit pas rigoureux<sup>117</sup>, les prédiquer l'un de l'autre.

On ne peut prédiquer symétriquement deux prédicats accidentels que si les deux sont accidents d'un même substrat. Ils sont dits prédicats (accidentels) non pas du fait de leur relation entre eux, mais par rapport à un troisième terme (le sujet-substrat). *Pâle* et *cultivé* arrivent tous les deux au même homme, c'est pourquoi je peux dire indifféremment « le pâle est cultivé » et « le cultivé est pâle », il n'y a ni sens, ni ordre pour les termes ici. En dehors de ce cas, il n'y a jamais d'accident d'accident : ἀλλ' οὐχ ὁ Σωκράτης μουσικὸς οὕτως, ὅτι ἄμφω συμβέβηκεν ἑτέρῳ τινι<sup>118</sup>. « Mais ce n'est pas de cette façon que Socrate est cultivé, à savoir tous deux accidents d'un terme différent. » Dans ce deuxième cas de prédication, il n'y a que *cultivé* qui soit accident de Socrate, la relation n'est pas symétrique comme dans le cas précédent. Je ne peux pas dire « le cultivé est Socrate », car *Socrate* n'est pas accident d'un troisième terme dont *cultivé* serait l'accident, mais c'est seulement le cultivé qui est accident de Socrate. Mais surtout il n'y a que dans un seul ordre que je peux relier les termes *Socrate* et *cultivé*, à savoir « Socrate est cultivé » : *cultivé* ne prend sens que parce qu'il est dit de Socrate, alors que Socrate peut exister sans être cultivé, il peut être une foule de choses, alors que le cultivé est seulement dit de quelque chose d'autre. Socrate n'est pas un accident de cultivé, il n'arrive pas au cultivé, et il n'est pas non plus accident d'un troisième terme. Ce que sous-entend ici Aristote, c'est que *Socrate* est le sujet de l'attribution et que *cultivé* est seulement dit de *Socrate*, c'est pourquoi il en est un accident. Autrement dit, je ne peux pas, à proprement parler, dire « le cultivé est Socrate » parce qu'il y a un ordre pour la prédication, je ne peux pas prédiquer des termes dans n'importe quel sens.

- les deux conditions de possibilité de la prédication

---

<sup>116</sup> 1007b2-5.

<sup>117</sup> Cf. 1007b11-12 : οὐδὲ δὴ τῷ λευκῷ ἕτερόν τι ἔσται συμβεβηκός, οἷον τὸ μουσικόν· οὐθέν τε γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἐκείνῳ ἢ ἐκείνο τούτῳ συμβέβηκεν « Mais même pour le pâle il n'y aura pas un autre terme qui en sera accident, comme cultivé ; car celui-ci n'est pas plus accident de celui là que celui-là de celui-ci. »

<sup>118</sup> 1007b5-6.

Ces deux exemples servent d'abord à montrer quels sont les deux requisits de la prédication :

ἐπεὶ τοίνυν τὰ μὲν οὕτως τὰ δ' ἐκείνως λέγεται συμβεβηκότα, ὅσα οὕτως λέγεται ὡς τὸ λευκὸν τῷ Σωκράτει, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρα εἶναι ἐπὶ τὸ ἄνω, οἷον τῷ Σωκράτει τῷ λευκῷ ἕτερόν τι συμβεβηκός· οὐ γὰρ γίγνεται τι ἐν ἕξ ἀπάντων<sup>119</sup>.

Puisque donc les accidents sont dits tantôt comme pâle et cultivé, tantôt comme cultivé de Socrate, ceux qui sont dits comme le pâle de Socrate, il n'est pas possible d'aller à l'infini vers le haut<sup>120</sup>, comme ajouter quelque autre accident à Socrate le pâle. Car on n'obtient pas quelque chose d'un à partir de tous [les accidents].

Avec l'indication du haut, Aristote indique ici qu'il y a deux éléments distincts dans une prédication, et que ces deux éléments ont chacun une fonction propre : le « haut » renvoie à la fonction sujet, et ce qu'on pourrait appeler le « bas » renvoie à la fonction prédicat. Je ne peux pas dire « Socrate pâle cultivé est assis ». Je ne peux indéfiniment ajouter, enchaîner des accidents vers le haut. En revanche, je peux indéfiniment former des propositions en allant vers le bas, à savoir : « Socrate est pâle », « Socrate est assis », « Socrate est cultivé ». Ces propositions ne changent pas pour autant l'οὐσία de Socrate. Mais si je tente d'aller à l'infini vers le haut, alors je ne parle plus de rien, je perds la distinction entre accidents et sujet auquel arrivent ces accidents. Ce que veut montrer Aristote, c'est que les termes dans une proposition ne sont pas indifférents, ni interchangeable, je ne peux pas placer n'importe quoi en haut, ni en bas, c'est-à-dire finalement comme sujet et comme prédicat.

Apparemment, Aristote a distingué deux façons de former des propositions contenant des prédicats accidentels, d'une part quand deux prédicats accidentels le sont d'un troisième terme, et d'autre part quand un prédicat accidentel est dit d'un sujet. Mais fondamentalement, je ne peux dire un prédicat accidentel d'un prédicat accidentel, comme dans le cas « le cultivé est pâle » : οὐδὲ δὴ τῷ λευκῷ ἕτερόν τι ἔσται συμβεβηκός, οἷον τὸ μουσικόν· οὐθέν τε γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἐκείνῳ ἢ ἐκείνῳ τούτῳ συμβέβηκεν<sup>121</sup>, « A la vérité, pas même pour le pâle il n'y aura un autre terme qui en sera accident, comme le cultivé ; car celui-ci n'est pas plus accident de celui-là que celui-là de celui-ci. » Cette manière de dire un prédicat accidentel d'un prédicat accidentel n'est pas tout à fait correcte puisqu'on peut dire indifféremment « le cultivé est pâle » et « le pâle est cultivé ». Cette symétrie montre que cette prédication est incorrecte puisqu'on peut la dire dans n'importe quel sens. Or il y a un haut de la proposition, c'est-à-dire un sujet. C'est cette fonction sujet référée à l'οὐσία (essence) qui fait que

<sup>119</sup> 1007b510.

<sup>120</sup> ἐπὶ τὸ ἄνω, le haut dont il s'agit ici semble être celui de la proposition, c'est-à-dire le sujet : ce que veut dire Aristote, c'est que je ne peux former des phrases du type « Socrate pâle cultivé est assis ».

<sup>121</sup> 1007b11-13.

« Socrate est cultivé » a un sens, alors que « Le cultivé est Socrate » n'en a pas. Dans l'autre cas, la symétrie des deux propositions « le pâle est cultivé » et « le cultivé est pâle » fait perdre la distinction entre sujet et prédicat. L'indifférence de la position des termes dans ce cas montre qu'il ne s'agit pas là d'une prédication. Dès lors, il est impossible de tout dire selon l'accident :

καὶ ἅμα διώριστα ὅτι τὰ μὲν οὕτω συμβέβηκε τὰ δ' ὡς τὸ μουσικὸν Σωκράτει· ὅσα δ' οὕτως, οὐ συμβεβηκότι συμβέβηκε συμβεβηκός, ἀλλ' ὅσα ἐκείνως, ὥστ' οὐ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λεχθήσεται<sup>122</sup>.

en même temps on a distingué les accidents en ce sens<sup>123</sup>, et les autres le sont comme le cultivé pour Socrate, mais pour ceux qui le sont en ce dernier sens, il n'y a pas d'accident qui soit accident d'un accident, mais seulement pour ceux dans le premier sens, de telle sorte que tout ne sera pas dit selon l'accident.

Aristote n'écarte pas véritablement dans cette conclusion de raisonnement la prédication du type « le cultivé est pâle ». Cependant, cette façon de prédiquer n'a été utilisée que pour rendre l'explication plus claire, elle n'est pas une prédication correcte. En revanche, la proposition « Socrate est cultivé » constitue une prédication correcte, et c'est à partir d'elle qu'il importe de montrer qu'il n'y a pas d'accident d'accident.

On ne peut donc dire un accident d'un accident, c'est-à-dire un prédicat accidentel d'un prédicat accidentel quand bien même tous deux sont les prédicats accidentels d'un même sujet. Ce qu'Aristote montre ici, c'est que si tout est dit selon l'accident, alors on ne peut plus rien dire, car il n'y aura plus de distinction possible entre sujet et prédicats, plus exactement entre prédication essentielle et prédication accidentelle. Prétendre dire quelque chose de quelque chose seulement par la prédication accidentelle implique que l'on ne parle de rien : l'accident d'accident signifie la ruine de l'οὐσία. À la différence entre οὐσία et accident est référée la distinction entre sujet et prédicat. C'est la distinction entre οὐσία et accident qui fait que l'on va du sujet au prédicat dans la proposition, et non pas seulement la position des termes dans la proposition. L'adversaire prétend substituer à la distinction entre sujet et prédicat l'exhaustivité de la masse infinie des prédicats, comme si, pour dire la chose, il fallait dire tout ce qui lui arrive. Mais de cette juxtaposition infinie des accidents, de cette multiplicité infinie des accidents, on n'obtient aucune unité puisque la relation entre sujet et attribut est détruite. Les accidents ne s'enchaînent pas mais se juxtaposent, c'est pourquoi égrener les prédicats accidentels n'est pas former une proposition.

---

<sup>122</sup> 1007b13-16.

<sup>123</sup> Comme « le pâle est cultivé » et « le cultivé est pâle ».

9.2.2.e- Conclusion : il est impossible de tout dire selon l'accident – 1007b16-17.

– sujet et οὐσία

Si tout n'est pas dit selon l'accident, alors c'est parce que certaines choses sont en position de sujet et signifient d'une façon ou d'une autre l'οὐσία : ἔσται ἄρα τι καὶ ὡς οὐσίαν σημαίνον<sup>124</sup>. « Il y aura donc aussi quelque chose signifiant comme l'οὐσία. » Aristote marque ici le caractère insuffisant de l'accident : deux accidents ne peuvent s'enchaîner parce qu'ils ne peuvent être dits que d'un autre terme qui lui-même ne peut être dit accident<sup>125</sup> ; le pâle ne peut être seulement le pâle, il est toujours le pâle d'un corps. Si tout est dit par accident, alors l'exigence de la position du sujet est détruite. Ce qu'indique Aristote avec la mention de l'οὐσία, c'est que la chose signifiée dans « Socrate est un homme » n'est rien d'autre qu'un homme, même si cette chose (l'homme qu'est Socrate), est toujours aussi autre chose, à savoir pâle, cultivée, assise.

La différence fondamentale entre *homme* et *pâle* ou *instruit* réside dans le fait que dire « Socrate est pâle » n'est pas une proposition qui se suffit, le pâle ne dit rien de Socrate. S'il y a un vers le haut, ἐπὶ τὸ ἄνω, c'est qu'il y a un sujet et que la réversibilité n'est pas possible. Ce qui est marqué, c'est que, comme tel, l'accident arrive à un sujet qui lui n'arrive à rien, pas même au pâle. L'exigence de la position de sujet, de l'ὑποκείμενον, rejoint celle de l'οὐσία entendue comme essence. Ce n'est pas dans le même sens que « Socrate est un homme » et que « Socrate est pâle ». Dans la première proposition, c'est l'οὐσία de Socrate qui est dite ; dans la seconde, c'est un accident de Socrate dont on parle. Autrement dit, je peux prédiquer de Socrate son essence, sa définition et je peux prédiquer de Socrate un accident qui lui advient. Je peux dire de Socrate ce qu'il est, et aussi dire ce qui arrive à Socrate.

9.2.2.f- Prédication et contradiction

Aristote met ainsi en évidence la condition de la prédication : la distinction entre la fonction sujet et la fonction prédicat. Puisque parler, ce n'est pas seulement désigner la chose, dire ce qu'elle est, mais encore parler à propos de cette chose, il est impossible de tout dire selon l'accident. La validité du principe de non-contradiction concerne donc ici les prédicats d'un même sujet. Il n'est plus question ici du sens d'un mot, mais de la distinction des

---

<sup>124</sup> 1007b16-17.

<sup>125</sup> Cf. *Métaphysique* Δ30, 1025a28-29 : « Ce qui est accident advient, non pas en tant que lui-même, mais en tant qu'un autre. »

fonctions des éléments d'une proposition, c'est-à-dire de la possibilité de la prédication<sup>126</sup>. Après avoir montré que le mot a une signification déterminée, Aristote montre comment je peux parler d'une chose sans pour autant détruire son οὐσία. Dire quelque chose de quelque chose implique la distinction entre un sujet et un prédicat, un sujet et ses attributs, un substrat et ses propriétés. Or, vouloir, comme les négateurs du principe de non-contradiction, tout dire selon l'accident, c'est en définitive ne rien dire puisque c'est détruire le sujet de l'attribution.

La première section de cet argument portant sur prédication et οὐσία consiste pour Aristote à montrer que l'adversaire ne peut pas tout dire selon l'accident. Car si cet adversaire agaçant dit « L'homme est non-homme parce qu'il est assis, cultivé, pâle, injuste, etc », alors il refuse de dialoguer. La deuxième section de cette deuxième argumentation consiste à analyser les conséquences de ce discours de l'adversaire. Pourquoi égrener les accident équivaut à ne pas dialoguer ? Parce que parler ainsi revient à ruiner l'οὐσία, la quiddité et sa distinction d'avec les accidents. Aristote réfère donc le discours à l'essence des choses qui sont, leur définition, mais aussi les choses que l'on peut en dire – essentielles ou accidentelles. Maintenant, revenons à la question déjà posée à propos de la première argumentation (celle portant sur le sens des mots). A-t-on affaire dans cette deuxième argumentation à une réfutation ou à une réduction à l'absurde ? Aristote en tout cas pense avoir démontré ou, du moins, montré<sup>127</sup>, quelque chose, à savoir qu'il n'est pas possible de tout dire selon l'accident, parce qu'il y a aussi quelque chose signifiant l'essence. Comment l'a-t-il montré ? En donnant la raison de l'impossibilité de tout dire selon l'accident, à savoir la distinction entre οὐσία et accident qui implique la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle. Or, il n'est pas sûr que l'adversaire reconnaisse cette distinction. Aristote est sorti du pur registre du λόγος. Il peut être accusé de pétition de principe. Mais on peut considérer qu'ici, Aristote commente et analyse les propos de l'adversaire. Cette analyse consiste à montrer que les propos de l'adversaire sont intenable et, par là, Aristote effectue une réduction à l'absurde. Enfin, du point de vue du contexte général (le livre Gamma), il n'est pas surprenant qu'Aristote réfère le sens à l'essence, ou du moins, qu'il ait besoin de la distinction entre οὐσία et accident pour justifier le fait que l'adversaire ne peut pas tout dire selon l'accident. Le principe de non-contradiction est principe des choses qui sont, en tant qu'elles sont. C'est pourquoi Aristote en vient à référer le sens à l'οὐσία.

Après la prédication et le lien entre sens du mot et essence, Aristote va analyser le rapport des propositions entre elles<sup>128</sup>, c'est-à-dire l'impossibilité d'enchaîner des propositions

---

<sup>126</sup> Cf. κατηγορίαν I.1007a35-b1 ; συμπλέκεται I.1007b2 ; κατηγορεῖσθαι I.1007b18.

<sup>127</sup> Cf. δέδεκται en 1007b15.

<sup>128</sup> A partir de 1007b20.

contradictoires, niveau supérieur de complexité par rapport à l'analyse de la prédication. Dit autrement, Aristote va maintenant argumenter à propos de la vérité des propositions.

### **9.3. L'argumentation portant sur la vérité des propositions, 1007b18-1008b12.**

#### *9.3.1.- l'impossibilité d'affirmer les contradictoires – 1007b18-29.*

##### *9.3.1.a- les propos de l'adversaire*

Une fois acquise la distinction entre οὐσία et accident, sujet et prédicat, Aristote va montrer qu'il est impossible d'affirmer en même temps deux propositions contradictoires. Il passe à la question de la vérité des propositions. En 1007b17, Aristote effectue une transition entre l'argument portant sur la prédication et l'ousia et l'argument portant sur la vérité des contradictoires ἔσται ἄρα τι καὶ ὡς οὐσίαν σημαίνον. εἰ δὲ τοῦτο, δέδεικται ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις<sup>129</sup>. « Il y aura donc aussi quelque chose signifiant l'οὐσία. Si c'est comme cela, on a montré qu'il est impossible que les contradictoires soient affirmées en même temps<sup>130</sup>. »

Après la relation entre sujet et attribut au sein d'une proposition, Aristote passe à la relation entre propositions, c'est-à-dire au raisonnement<sup>131</sup> et va montrer que deux propositions contradictoires ne peuvent être tenues en même temps. Or c'est précisément à cela que sont obligés les négateurs du principe de non-contradiction, « ceux qui adoptent le discours de Protagoras »<sup>132</sup> : ils prétendent qu'on peut aussi bien affirmer que nier un prédicat d'un sujet.

Aristote explicite la position de l'adversaire :

-ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις

<sup>129</sup> 1007b16-18.

<sup>130</sup> C'est là la quatrième formulation du principe de non-contradiction, la formulation logique. Cf. *infra.*, chapitre 10 de ce travail.

<sup>131</sup> Le raisonnement entendu comme enchaînement de propositions exige la non contradiction.

<sup>132</sup> 1007b22-23.

ἀληθείς<sup>133</sup>.

De plus, si les contradictoires sont à la fois toutes vraies d'un même sujet, il est évident que toutes choses seront une. Car la même chose sera et trière et rempart et homme, si à propos de tout sujet, il est possible d'affirmer comme<sup>134</sup> de nier, comme sont dans la nécessité d'admettre ceux qui adoptent le discours de Protagoras. En effet, s'il paraît à quelqu'un que l'homme n'est pas trière, il est évident qu'il n'est pas trière ; de sorte qu'il l'est aussi, si toutefois la contradictoire est vraie.

Dans la mesure où Aristote prend comme point de départ de son argumentation les propos de ses adversaires, la procédure est encore élenctique. Le discours de l'adversaire peut se résumer de la façon suivante : si l'homme m'apparaît non-trière, il sera aussi trière puisque de tout sujet, j'affirme et je nie, puisque à propos de n'importe quoi, je peux et affirmer et nier. « L'homme est trière et l'homme est non-trière », telles sont les propositions contradictoires que l'adversaire prétend pouvoir dire avec vérité en même temps.

- Protagoras

Tel est le discours de ceux qui parlent comme Protagoras, ou du moins de Protagoras tel que le comprend Aristote. Aristote semble en effet prendre pour point de départ de son argumentation la formule attribuée à Protagoras « sur toutes choses, il y a des énoncés qui s'opposent entre eux »<sup>135</sup> (formule déjà examinée au cours de ce travail à propos de l'impossibilité de contredire<sup>136</sup>). Aristote semble réécrire cette formule lorsqu'il dit : « s'il est possible sur tout sujet, d'affirmer comme de nier ». Aristote relie sans doute cette formule à une autre formule attribuée à Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, comme elles sont, pour celles qui ne sont pas, comme elles ne sont pas »<sup>137</sup>. Aristote articule la possibilité de dire une chose et son contraire à propos d'un même sujet au relativisme. Le relativisme, à savoir la vérité de l'apparence « l'homme est non-trière » et la vérité de l'apparence « l'homme est trière » implique la possibilité conjointe de l'affirmation et de la négation. Or, ce relativisme conduit à ne parler de rien et à détruire le discours. Aristote conteste ici la possibilité de l'affirmation conjointe et vraie de deux propositions contradictoires.

- « toutes choses ensemble »

---

<sup>133</sup> 1007b19-25.

<sup>134</sup> Le ἢ ici ne peut avoir un sens exclusif.

<sup>135</sup> Protagoras cité par Diogène Laërce, *DL*, IX, 51

<sup>136</sup> Dans le chapitre 1 de ce travail, j'avais discuté notamment l'interprétation de G. B. Kerferd qui considère que dans *Hélène*, lorsqu'Isocrate parle de l'impossibilité de discours opposés sur toutes choses, il restitue plus fidèlement la « pensée » de Protagoras. La contradiction est impossible pour Protagoras au sens où l'énoncé « le vent est froid » ne contredit pas l'énoncé « le vent est chaud ». Il s'agit d'énoncés opposés seulement en apparence, car, en réalité, ils ne parlent pas des mêmes choses.

<sup>137</sup> *DL*, IX, 51

La conséquence absurde du discours de l'adversaire consiste à tout rassembler dans une unité indistincte. En 1007b25-26, Aristote dit que ce discours aboutit à tout est un, ou au « toutes choses ensemble » d'Anaxagore. On trouve là un des deux écueils du discours de l'adversaire : soit tout est disséminé dans une prédication indéfinie, comme dans le passage précédent<sup>138</sup>, soit tout est confondu dans une unité floue<sup>139</sup>. Ici, il s'agit de la même conséquence que dans le passage sur le sens des mots, à savoir tout est un, plus rien n'est différencié : si l'homme est aussi trière et rempart, alors tout est confondu.

καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν εἰκόσσι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν<sup>140</sup>.

Et arrive alors le mot d'Anaxagore « toutes choses ensemble », de sorte que aucune chose n'existe véritablement. Donc ils semblent parler de l'indéterminé, et croyant dire ce qui est, c'est au sujet de ce qui n'est pas qu'ils parlent, car ce qui est en puissance, et non pas en acte, est l'indéterminé.

Ils ne parlent de rien, puisque tout est confondu, il n'y a plus de détermination du sujet par le prédicat puisque l'homme est trière, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas de sens. Au lieu de parler de quelque chose, ils disent seulement l'indéterminé, ils parlent de ce qui n'est pas<sup>141</sup>.

- en puissance

Aristote mentionne ici ce qui est en puissance parce que les adversaires parlent de ce qui n'est pas, ou pas encore, déterminé. Ce qui est en puissance est une façon de dire l'indéterminé. Par exemple, l'homme est blanc et noir, parce qu'en acte il a les cheveux noirs, et en puissance il les a blancs. Cependant, il est étrange qu'Aristote mentionne, à ce moment du livre Gamma, ce sens de ce qui est, τὸ ὄν<sup>142</sup>, comme s'il commençait déjà à analyser l'origine de l'opinion de l'adversaire, ce qui est l'objet du chapitre 5, et non pas du chapitre 4 qui ne devrait concerner que la cohérence interne du discours. Cependant, la première conséquence absurde du discours de l'adversaire au niveau des propositions est la suivante : si l'homme est trière et non-trière, s'il est rempart et non-rempart, alors on ne parle plus de rien, on ne parle plus des étants, mais seulement de l'indéterminé puisque tout a la même valeur, l'étant en acte et l'étant en puissance.

<sup>138</sup> Cf. 1007a33-1007b2.

<sup>139</sup> Cf. 1006b25.

<sup>140</sup> 1007b25-29.

<sup>141</sup> « Les arguments des Sophistes se rapportent (...) par dessus tout à l'accident, dit Aristote en *Métaphysique* E2, 1026b15-16. Or, « l'accident apparaît ainsi quelque chose de voisin du non-être », 1026b21, (trad. J. Tricot).

<sup>142</sup> L'être en puissance est un des sens de ce qui est, cf. *Métaphysique*, Δ7, 1017a35sq.

### 9.3.1.b- la contradiction généralisée - 1007b29-1008a23.

Aristote pousse ensuite à son terme extrême la position de l'adversaire, à savoir sur tout sujet, affirmer et nier en même temps.

ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ' αὐτοῖς κατὰ παντὸς <παντὸς> τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν· ἄτοπον γὰρ εἰ ἐκάστῳ ἢ μὲν αὐτοῦ ἀπόφασιν ὑπάρξει, ἢ δ' ἑτέρου ὃ μὴ ὑπάρχει αὐτῷ οὐχ ὑπάρξει· λέγω δ' οἷον εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν τὸν ἄνθρωπον ὅτι οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ ἢ τριήρης ἢ οὐ τριήρης. εἰ μὲν οὖν ἢ κατάφασιν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀπόφασιν· εἰ δὲ μὴ ὑπάρχει ἢ κατάφασιν, ἢ γὰρ ἀπόφασιν ὑπάρξει μᾶλλον ἢ ἡ αὐτοῦ. εἰ οὖν κἀκεῖνη ὑπάρχει, ὑπάρξει καὶ ἡ τῆς τριήρους· εἰ δ' αὕτη, καὶ ἡ κατάφασιν<sup>143</sup>.

Mais il leur faut dire à propos de tout sujet l'affirmation et la négation car il est absurde que si à chaque sujet lui appartient la négation de lui-même, la négation de quelque chose d'autre ne lui appartenant pas ne lui appartienne pas. Je dis par exemple que s'il est vrai de dire que l'homme est non-homme, il est évident qu'il est soit trière soit non-trière. Si donc il y a l'affirmation, il est nécessaire qu'il y ait aussi la négation ; si l'affirmation [de la trière] ne lui appartient pas, du moins la négation [de la trière] lui appartiendra plus que la négation de lui-même. Si donc la négation [de lui-même] lui appartient, celle de la trière lui appartient aussi. Si cette négation lui appartient, alors son affirmation aussi.

Si à un sujet appartient sa propre négation, la négation d'autre chose que lui-même lui appartiendra davantage. Et puisque cette négation d'autre chose lui appartient, et que à propos de tout sujet, j'affirme et je nie, alors l'affirmation de cette autre chose lui appartient aussi. Aristote mène à son terme la logique du discours de l'adversaire, il utilise ici un argument *a fortiori* : si la négation d'autre chose appartient à un sujet, alors la négation de cette négation lui appartient, c'est-à-dire finalement l'affirmation du prédicat de l'autre chose. Si H est non-H, il est aussi nonP, et si H est nonP, il est aussi non (non-P), c'est-à-dire qu'il est P.

Aristote poursuit la déconstruction de la position de l'adversaire, au moyen d'une surenchère :

ταῦτά τε οὖν συμβαίνει τοῖς λέγουσι τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ὅτι οὐκ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. εἰ γὰρ ἀληθὲς ὅτι ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ οὐτ' ἄνθρωπος οὐτ' οὐκ ἄνθρωπος ἔσται· τοῖν γὰρ δυοῖν δύο ἀποφάσεις, εἰ δὲ μία ἐξ ἀμφοῖν ἐκεῖνη, καὶ αὕτη μία ἂν εἴη ἀντικειμένη<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> 1007b29-1008a2.

<sup>144</sup> 1008a2-7.

Telles sont les choses qui arrivent à ceux qui utilisent un tel discours, et aussi qu'il n'est pas nécessaire soit d'affirmer soit de nier<sup>145</sup>. Car s'il est vrai de dire homme et non-homme, il est évident qu'on dira aussi ni homme ni non-homme ; en effet, des deux termes il y a deux négations, mais si on forme un énoncé unique à partir des deux, alors l'opposé de celui-ci aussi serait unique.

Si d'un sujet, j'affirme et je nie en même temps (le même prédicat), alors je dois ensuite nier ensemble cette affirmation et cette négation : je dis homme et non-homme, et ensuite de quoi ni homme, ni non-homme. Bien qu'il y ait deux termes contradictoires, l'énoncé de la contradiction est unique. Donc la négation de cette contradiction sera elle aussi dite ensemble. Je dis en même temps « Socrate est homme et Socrate est non-homme », alors que je dois dire soit l'affirmation, soit la négation. Or la logique du discours de l'adversaire est telle qu'il en vient à dire que « Socrate est ni homme et Socrate n'est ni non-homme ». Autrement dit, je ne cesse de nier ce que je dis de Socrate alors même que ce dire est en lui-même incompréhensible et contradictoire.

### *9.3.1.c- la vérité des contradictoires*

- première alternative

Aristote s'attache ensuite à mettre en place une série d'alternatives qui manifeste davantage encore l'inconsistance de la position de l'adversaire. Ces trois alternatives, articulées entre elles sous la forme d'un arbre, portent sur la vérité des contradictoires :

-ἔτι ἤτοι περὶ ἅπαντα οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι καὶ λευκὸν καὶ οὐ λευκὸν καὶ ὄν καὶ οὐκ ὄν, καὶ περὶ τὰς ἄλλας φάσεις καὶ ἀποφάσεις ὁμοιοτρόπως, ἢ οὐ ἀλλὰ περὶ μὲν τινος, περὶ τινος δ' οὐ. καὶ εἰ μὲν μὴ περὶ πάσας, αὐταὶ ἂν εἶεν ὁμολογούμεναι<sup>146</sup>.

De plus, il en va ainsi pour tous [les items], et le pâle et le non-pâle sont, et aussi ce qui est et ce qui n'est pas et il en va de la même manière pour les autres affirmations et négations, ou bien non, c'est seulement pour certaines, et pour les autres non ; si ce n'est pas pour toutes, alors celles-ci feront l'accord sur eux.

Première alternative : soit toutes les paires de propositions contradictoires peuvent être dites ensemble, soit seulement certaines. Or l'accord, dit Aristote, ne peut se faire que sur cette exception, c'est-à-dire sur ces propositions contradictoires qui ne peuvent être dites ensemble. Autrement dit, l'accord se fait sur les choses non-contradictaires, c'est-à-dire qu'on va choisir entre une affirmation et une négation. A l'inverse, on ne peut se mettre d'accord, on

---

<sup>145</sup> Aristote ici est proche d'une formulation du principe du tiers-exclu, objet du chapitre 7, sauf que la formulation complète de ce principe mentionne l'exclusion d'une troisième possibilité, en plus de l'affirmation et de la négation. Cf. 1011b23-24 : « Cependant il n'est pas possible qu'il y ait quelque intermédiaire de la contradiction, mais il est nécessaire soit d'affirmer, soit de nier de n'importe quel sujet un prédicat un ».

<sup>146</sup> 1008a7-12.

ne peut parler de rien si toutes les contradictoires peuvent être dites ensemble, puisque tout se vaut, puisque toutes les affirmations et les négations valent ensemble.

- deuxième alternative

Aristote poursuit :

εἰ δὲ περὶ πάσας, πάλιν ἤτοι καθ' ὅσων τὸ φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι καὶ καθ' ὅσων ἀποφῆσαι καὶ φῆσαι, ἢ κατὰ μὲν ὧν φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι, καθ' ὅσων δὲ ἀποφῆσαι οὐ πάντων φῆσαι. καὶ εἰ μὲν οὕτως, εἴη ἄν τι παγίως οὐκ ὄν, καὶ αὕτη βεβαία δόξα, καὶ εἰ τὸ μὴ εἶναι βέβαιόν τι καὶ γνώριμον, γνωριμωτέρα ἂν εἴη ἢ φάσις ἢ ἀντικειμένη<sup>147</sup>.

Si c'est pour tous [les items], à nouveau on pourra de tous les sujets les affirmer et les nier, et de tous les sujets les nier et les affirmer, ou bien des sujets que l'on affirme on les nie aussi, tandis que ceux dont on les nie, on ne peut pas tous les affirmer. Si c'est ainsi, on aura quelque chose fermement de non étant, et ce sera une opinion ferme, et si le fait de ne pas être est quelque chose de ferme et de connu, l'affirmation opposée serait plus connue.

Deuxième alternative : des sujets, on peut avoir la paire contradictoire, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, et aussi bien la négation et l'affirmation, ou bien non, on peut affirmer et nier d'un sujet, mais pas nier et affirmer d'un sujet. La deuxième branche de cette deuxième alternative consiste à dire qu'on ne peut que nier à propos d'un sujet, sans affirmer. Dès lors, ce qui est non-contradictoire au sens où c'est seulement la négation qui est dite sans l'affirmation contradictoire, c'est ce qui n'est pas, qui devient quelque chose de ferme. Seule la négation serait dans la mesure où elle est dite sans l'affirmation contradictoire. Mais si ce qui n'est pas est quelque chose de ferme, alors son opposé le sera davantage, à savoir ce qui est.

- troisième alternative

Troisième alternative : εἰ δὲ ὁμοίως καὶ ὅσα ἀποφῆσαι φάναι, ἀνάγκη ἤτοι ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οἷον ὅτι λευκὸν καὶ πάλιν ὅτι οὐ λευκόν, ἢ οὐ. καὶ εἰ μὲν μὴ ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οὐ λέγει τε ταῦτα καὶ οὐκ ἔστιν οὐθέν<sup>148</sup>. « Et si de la même manière, tout ce qu'on nie on l'affirme, il est nécessaire alors que ce soit vrai de les dire séparément, comme « blanc » et à son tour, « non blanc », ou bien non. Si ce n'est pas vrai de les dire séparément, alors on ne les dit pas, et rien n'est. » Autrement dit, ou bien les contradictoires ne sont pas vraies séparément ou bien sont vraies séparément. Mais s'il est faux de les dire séparément, alors il ne faut pas les dire, « on ne les dit pas et rien n'est ».

<sup>147</sup> 1008a12-18.

<sup>148</sup> 1008a18-22.

Mais si on ne les dit pas séparément, on ne parle de rien puisque toute chose est elle-même et sa négation.

- la position de l'adversaire est intenable

Aristote souligne que la position de l'adversaire est intenable : τὰ δὲ μὴ ὄντα πῶς ἂν φθέγγαιτο ἢ βαδίσειεν<sup>149</sup>; « mais les choses qui ne sont pas, comment émettraient-elles un son ou marcheraient-elles ? ». Leur discours conduit à détruire tout ce qui est, y compris eux-mêmes puisqu'ils détruisent le discours et le sujet de tout discours.

### 9.3.2. leur discours se détruit lui-même - 1008a23-34.

#### 9.3.2.a- une accumulation d'arguments

La conséquence de leur discours est que tout est un : Aristote se répète mais explicite encore, après la série d'alternatives qui a mis en lumière l'absurdité de leur position : καὶ πάντα δ' ἂν εἶη ἓν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἶρηται, καὶ ταῦτόν ἐστι καὶ ἄνθρωπος καὶ θεὸς καὶ τριήρης καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν<sup>150</sup> « Et tout serait un, comme on l'a dit aussi au début, et la même chose sera homme, et dieu, et trière, et leurs contradictoires. » Plus rien n'est distingué puisque de tous les sujets on affirme et on nie tous les prédicats et leur négation.

- un discours impossible

Ce discours s'autodétruit lui-même :

(εἰ γὰρ ὁμοίως καθ' ἑκάστου, οὐδὲν διοίσει ἕτερον ἑτέρου· εἰ γὰρ διοίσει, τοῦτ' ἐστὶ ἀληθὲς καὶ ἴδιον)· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ διαιροῦντα ἐνδέχεται ἀληθεύειν, συμβαίνει τὸ λεχθέν, πρὸς δὲ τούτῳ ὅτι πάντες ἂν ἀληθεύοιεν καὶ πάντες ἂν ψεύδοιντο, καὶ αὐτὸς αὐτὸν ὁμολογεῖ ψεύδεσθαι<sup>151</sup>.

(Et s'il en va de même pour chaque sujet, chacun ne différera en rien de l'autre, car s'ils diffèrent, ce sera d'une différence vraie et propre.) Mais de la même manière, s'il est possible d'être dans le vrai quand on les énonce séparément, il arrive ce qu'on a dit, et outre cela, que tous seraient dans le vrai et tous se tromperaient, et soi-même on reconnaît qu'on se trompe.

Leur discours conduit à se nier lui-même puisque si tous disent vrai et tous disent faux, alors ils reconnaissent qu'eux-mêmes disent faux. Le discours de Protagoras dit de lui-même qu'il est faux.

---

<sup>149</sup> 1008a22-23.

<sup>150</sup> 1008a23-26.

<sup>151</sup> 1008a25-30.

Aristote mentionne ensuite un argument proche de l'autoréfutation : leur discours s'autodétruit parce qu'il se nie perpétuellement :

ἄμα δὲ φανερόν ὅτι περὶ οὐθενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἢ σκέψις· οὐθέν γὰρ λέγει. οὔτε γὰρ οὕτως οὔτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως· καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφησιν ἄμφω, ὅτι οὔθ' οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἂν τι εἴη ὠρισμένον<sup>152</sup>.

Il est évident en même temps que l'examen sur un tel sujet n'est l'examen de rien. Il ne dit pas en effet ainsi, ni non ainsi, mais ainsi et non ainsi, et à nouveau, il nie les deux, ni ainsi ni non ainsi ; s'il ne le faisait pas, il y aurait déjà quelque chose de déterminé.

Ceux qui prétendent parler ainsi ne disent rien, ne parlent de rien puisque dès qu'ils disent quelque chose, dès qu'ils affirment, ils nient cette affirmation, puis nient cette affirmation et cette négation. Précédemment, leur discours parlait de ce qui n'est pas en tant qu'indéterminé, désormais, leur discours ne porte sur rien, parce qu'ils détruisent la chose dont ils parlent en la niant par une série de contradictions et finalement parlent de ce qui n'est pas comme indéterminé absolu : ils empêchent toute détermination et parlent de ce qui n'est pas, c'est-à-dire ce qui est contradictoire. Tout est contradiction dans leur discours, de telle sorte qu'ils ne peuvent plus rien dire<sup>153</sup>.

### *9.3.2.b- il est impossible d'affirmer et de nier à la fois la même chose -1008a34-b2.*

Aristote ajoute un nouvel argument tout en le nuanciant : ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθῆς ἦ, ἡ ἀπόφασις ψευδής, κὰν αὕτη ἀληθῆς ἦ, ἡ κατάφασις ψευδής, οὐκ ἂν εἴη τὸ αὐτὸ ἄμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς. ἀλλ' ἴσως φαίεν ἂν τοῦτ' εἶναι τὸ ἐξ ἀρχῆς κείμενον<sup>154</sup>. « De plus, si lorsque l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et si celle-ci est vraie, et l'affirmation fausse, on ne pourrait pas à la fois affirmer et nier la même chose avec vérité. Mais peut-être pourrait-on dire que c'est cela qui a été posé au départ. » Il ne s'agit pas tant d'un argument que de l'énoncé du principe de non-contradiction du point de vue du raisonnement. On pourrait le formuler ainsi : il est impossible à la fois d'affirmer et de nier le même prédicat d'un même sujet. Or dire cela face l'adversaire relève de la pétition de principe, plus exactement ferait apparaître la pétition de principe du côté d'Aristote questionneur.

<sup>152</sup> 1008a30-34.

<sup>153</sup> Cet argument rappelle un passage du *Théétète* de Platon : les partisans du mobilisme universel ne peuvent même pas dire ainsi, ni non ainsi ; peut-être peuvent-ils seulement dire « pas même ainsi ». cf. 183a10-b5.

<sup>154</sup> 1008a34-b2.

9.3.2.c- celui qui nie le principe de non-contradiction peut-il ne pas se tromper absolument ?  
1008b2-12.

Aristote pose ensuite la question de savoir qui est dans le vrai : celui qui affirme à la fois les contradictoires ou celui qui respecte le principe de non-contradiction ?

ἔτι ἄρα ὁ μὲν ἢ ἔχειν πως ὑπολαμβάνων ἢ μὴ ἔχειν  
διέψευσται, ὁ δὲ ἄμφω ἀληθεύει; εἰ γὰρ ἀληθεύει, τί ἂν εἴη τὸ  
λεγόμενον ὅτι τοιαύτη τῶν ὄντων ἢ φύσις; εἰ δὲ μὴ ἀληθεύει,  
ἀλλὰ μᾶλλον ἀληθεύει ἢ ὁ ἐκείνως ὑπολαμβάνων, ἤδη πως ἔχοι  
ἂν τὰ ὄντα, καὶ τοῦτ' ἀληθὲς ἂν εἴη, καὶ οὐχ ἅμα καὶ οὐκ  
ἀληθές<sup>155</sup>.

De plus, celui qui conçoit ou bien qu'il en va ainsi, ou bien qu'il n'en va pas ainsi, se trompe-t-il absolument, tandis que celui qui dit les deux est dans le vrai ? Car s'il est dans le vrai, qu'est-ce qui serait dit avec une expression comme telle est la nature des choses qui sont ? Mais s'il n'est pas dans le vrai, et que le premier qui conçoit la première position est plutôt dans le vrai, déjà les choses qui sont auraient telle façon d'être, et ce sera là quelque chose de vrai, et qui ne sera pas à la fois non-vrai.

Avec un tel discours contradictoire, l'adversaire s'interdit de dire quoi que ce soit. Celui qui affirme et nie à la fois la même chose est dans l'impossibilité de déterminer avec vérité les choses qui sont puisqu'elles sont ainsi et non ainsi. Aristote utilise dans ce passage le verbe διαψευσθῆναι, *se tromper absolument, être absolument dans l'erreur*, verbe qu'il avait employé lorsqu'il caractérisait au chapitre 3 le principe le plus ferme de tous comme celui à propos duquel il est impossible d'être absolument dans l'erreur<sup>156</sup>. Il utilise aussi à nouveau le verbe ὑπολαμβάνειν, *concevoir, penser*, verbe qu'il employait également à propos du principe le plus ferme dans le chapitre 3<sup>157</sup>. Peut-être est-ce une façon de souligner le renversement total auquel conduit le discours de l'adversaire, à savoir celui qui se trompe absolument est celui qui respecte le principe de non-contradiction.

- qui se trompe absolument ?

Ce que souligne Aristote, c'est qu'il est contradictoire et donc impossible de dire que celui conçoit soit l'affirmation soit la négation d'une chose se trompe absolument. C'est bien plutôt celui qui dit à la fois les contradictoires qui ne dit rien et se trompe absolument puisqu'il dit à la fois ainsi et non ainsi.

εἰ δὲ ὁμοίως ἅπαντες καὶ ψεύδονται καὶ ἀληθῆ λέγουσιν, οὔτε  
φθέγγασθαι οὔτ' εἰπεῖν τῷ τοιούτῳ ἔσται· ἅμα γὰρ ταῦτά τε  
καὶ οὐ ταῦτα λέγει. εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ' ὁμοίως  
οἶεται καὶ οὐκ οἶεται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν γε φυτῶν<sup>158</sup>;  
Mais si tous de la même façon disent faux et disent vrai, il n'est pas possible pour un tel homme ni d'émettre un son, ni de dire [quelque

<sup>155</sup> 1008b2-7.

<sup>156</sup> Cf. Γ3, 1005a12 : διαψευσθῆναι ; 1005b31 : διεψευσμένος.

<sup>157</sup> Cf. Γ3, 1005b24, b30.

<sup>158</sup> 1008b7-12.

chose], car à la fois il dit cela et non cela. Et s'il ne conçoit rien mais de la même façon croit et ne croit pas, en quoi serait-il différent des êtres naturels ?

Ceux qui prétendent dire des contradictions ne peuvent en réalité rien dire, ni même faire entendre un son, ou bien ils ne font que du bruit, mais ne disent rien, ne parlent de rien. Parler, ou bien ne rien dire et par là s'apparenter aux plantes, tel était le point de départ de la réfutation<sup>159</sup>. Ces hommes ne disent rien, parce que, en disant ce qu'ils prétendent dire et penser, ils empêchent la détermination, que ce soit au niveau du sens du mot, de la proposition ou des propositions entre elles. Parce que ceux qui adoptent le discours de Protagoras affirment conjointement les contradictoires, ils sont semblables à des végétaux : ils détruisent leur propre discours en niant la condition nécessaire du discours, à savoir la non-contradiction.

#### **9.4. Actes, discours et contradiction, 1008b12-1009a2.**

##### **9.41- Pourquoi va-t-il à Mégare au lieu de se reposer en croyant qu'il faut y aller ? - 1008b12-17.**

Aristote présente une dernière série d'arguments qui cette fois-ci ne portent plus seulement sur les propos de l'adversaire, mais sur le rapport entre ses discours et ses actes :

ὄθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον. διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἄλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ' εὐθέως ἔωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχη, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχόμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν<sup>160</sup>;

D'où il est évident aussi que personne n'est ainsi disposé, pas plus ceux qui tiennent ce discours, que les autres ; car pourquoi marche-t-il vers Mégare, au lieu de se reposer en croyant qu'il faut y aller ? Pourquoi ne marche-t-il pas non plus dès l'aurore aussitôt vers le puits ou le ravin, s'il y en a un, mais prend-il garde manifestement, comme quelqu'un qui ne croit pas qu'il soit de la même façon non-bon et bon d'y tomber ?

Ils prétendent que la même chose peut être elle-même et son contraire, leur discours affirme qu'il y a du ainsi et du non ainsi alors même que leurs actes montrent une distinction entre les choses. Leurs actes témoignent d'un souci qui signifie une différence entre les choses. Par exemple, s'ils voient un puits, ils vont l'éviter. C'est donc qu'il vaut mieux éviter le

---

<sup>159</sup> Cf. 1006a13-15.

<sup>160</sup> 1008b12-17.

puits plutôt que d'y tomber. En d'autres termes, le puits est dangereux, et non pas dangereux et à la fois non-dangereux comme leur discours le prétend.

**9.4.1.b- un meilleur et un pire - 1008b18-27.**

Leurs actes manifestent une différence entre les choses, parce qu'ils y voient un meilleur et un pire.

δηλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ' οὐ βέλτιον. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ μὲν ἄνθρωπον τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπον καὶ τὸ μὲν γλυκὺ τὸ δ' οὐ γλυκὺ ἀνάγκη ὑπολαμβάνειν. οὐ γὰρ ἐξ ἴσου ἅπαντα ζητεῖ καὶ ὑπολαμβάνει, ὅταν οἰηθεὶς βέλτιον εἶναι τὸ πιεῖν ὕδωρ καὶ ἰδεῖν ἄνθρωπον εἶτα ζητῆ αὐτά· καίτοι ἔδει γε, εἰ ταῦτόν ἦν ὁμοίως καὶ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅπερ ἐλέχθη, οὐθεὶς ὅς οὐ φαίνεται τὰ μὲν εὐλαβούμενος τὰ δ' οὐ· ὥστε, ὡς εἴκει, πάντες ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν ἀπλῶς, εἰ μὴ περὶ ἅπαντα, ἀλλὰ περὶ τὸ ἄμεινον καὶ χεῖρον<sup>161</sup>.

Il est évident qu'il conçoit que ceci est meilleur, et cela non meilleur. Si c'est le cas, il est nécessaire aussi qu'il conçoive que ceci est homme et cela non-homme, et ceci doux et cela non-doux. Car il ne cherche et ne conçoit pas tout également, quand croyant qu'il est meilleur de boire de l'eau et de voir un homme, il part ensuite à leur recherche. Néanmoins il le faudrait si la même chose était de la même façon homme et non-homme. Mais comme on l'a dit, il n'y a personne qui manifestement ne prend garde à certaines choses et à d'autres non. De telle sorte, à ce qu'il semble, que tous conçoivent qu'il en va d'une seule façon, si ce n'est pas pour toutes choses, du moins quant au meilleur et au pire.

Si l'on conçoit un meilleur et un pire, alors on conçoit aussi nécessairement qu'il y a ici un homme et là un non-homme. La distinction s'étend des jugements sur les actes, aux choses. L'argumentation d'Aristote consiste ici à mettre en contradiction les actes de l'adversaire avec ses paroles. Il a beau dire que l'homme est aussi non-homme, trière et non-trière, il ne tombe pas délibérément dans le puits, et ne va pas s'adresser à une fleur s'il veut parler à un homme. Ses actes montrent qu'il y a un ainsi distinct d'un non-ainsi.

**9.4.1.c- des malades qui doivent se soigner - 1008b27-31.**

La distinction entre un meilleur et un pire dans l'action permet à Aristote de faire une comparaison médicale à propos du savoir et de l'opinion :

εἰ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι ἀλλὰ δοξάζοντες, πολὺ μᾶλλον ἐπιμελητέον ἂν εἴη τῆς ἀληθείας, ὥσπερ καὶ νοσῶδει ὄντι ἢ ὑγιεινῶ τῆς ὑγείας· καὶ γὰρ ὁ δοξάζων πρὸς τὸν ἐπιστάμενον οὐξ ὑγιεινῶς διάκειται πρὸς τὴν ἀλήθειαν<sup>162</sup>.

<sup>161</sup> 1008b18-27.

<sup>162</sup> 1008b27-31.

Mais s'ils ne savent pas, et sont dans l'opinion, ils devraient encore plus se soucier de la vérité, de même que celui qui est malade se soucie plus de la santé que celui qui est en bonne santé ; en effet, celui qui est dans l'opinion aussi n'est pas disposé sainement à l'égard de la vérité par rapport à celui qui sait.

Ceux qui sont seulement dans l'opinion sont comme des malades, ils doivent se guérir par le savoir, de même que celui qui est malade se soucie davantage de la santé que le bien portant. On prétend que la médecine n'est pas un savoir, mais lorsqu'on est malade, on va consulter un médecin<sup>163</sup>. Les adversaires feraient bien de soigner, c'est-à-dire se soucier de la vérité.

#### 9.4.1.d- *du plus et du moins, donc un absolu - 1008b31-1009a5.*

Aristote présente un dernier argument, qui montre comment le discours de l'adversaire se contredit lui-même :

-ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἥττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέφυσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια. εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δηλον ὅτι ἄτερος ἥττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἂν τι ἀληθές οὐ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές. κἂν εἰ μὴ ἔστιν, ἀλλ' ἤδη γέ τι ἔστι βεβαιότερον καὶ ἀληθινώτερον, καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὀρίσαι<sup>164</sup>.

De plus, si tout est à foison ainsi et non-ainsi, du moins y a-t-il du plus et du moins dans la nature des choses qui sont ; car ce n'est pas de la même manière que nous dirions que deux ou trois est un nombre pair, pas plus que ne se trompe de la même manière celui qui croit que quatre est cinq ou mille. Si donc ce n'est pas de la même manière, il est évident que l'un des deux se trompe moins, de sorte qu'il est davantage dans le vrai. Si donc le vrai est plus proche, il doit y avoir quelque chose de vrai dont le plus vrai est plus proche. S'il n'y en a pas, il y a déjà quelque chose de plus ferme et de plus véritable, et nous serions alors débarrassés de ce discours intempérant qui empêche toute détermination par la pensée.

Aristote utilise un ultime argument contre les négateurs du principe de non-contradiction, dirigé plus spécifiquement contre le relativisme. Le relativisme prétend qu'il n'y a que du plus et du moins, mais par là, il se dément lui-même puisqu'en introduisant du plus et du moins, il affirme l'absolu comme référence. S'il y a du plus et du moins, il y a un absolu qui fait référence. La dernière phrase montre l'enjeu de tout le chapitre 4 : se débarrasser de ce discours qui prétend dire quelque chose et s'auto-engendre indéfiniment en multipliant les

<sup>163</sup> Cf. Platon, *Théétète*, 171e2sq.. Pour les rapports entre Gamma et *Théétète*, je me permets de renvoyer au commentaire introductif de M. Narcy, *La décision du sens*, *op.cit.*, pp.61-110.

<sup>164</sup> 1008b31-1009a5.

négations et les contradictions, en lui montrant que par là il ne dit rien puisqu'il détruit la condition du discours, la non-contradiction.

## **Conclusion du chapitre 9**

Le chapitre 4 constitue donc une défense du principe de non-contradiction face à ceux qui le nient. Du fait de la position de ce principe – il est le premier de tous et le plus ferme – il est impossible de le démontrer, à moins de commettre une pétition de principe. Mais précisément, l'art d'Aristote dans ce chapitre est de faire porter la responsabilité de la pétition de principe sur son adversaire. Autrement dit, pour établir la vérité du principe de non-contradiction, Aristote a besoin de se mettre en scène face à son adversaire, le négateur du principe, afin de montrer que celui-ci ne peut pas ne pas se soumettre au principe.

Aristote affirme qu'il faut procéder par « démonstration par réfutation » ou « démonstration élenctique » pour éviter la pétition de principe. Son argumentation peut se découper en quatre moments : d'abord le sens des mots, puis la distinction entre sujet et prédicat dans la proposition (signifier *ᾠουσία* ce n'est pas la même chose que signifier l'accident, l'accident signifie par rapport à un sujet, mais ne signifie pas ce qu'est le sujet ), puis la distinction entre affirmation et négation, enfin les actes. Ces quatre moments sont-ils articulés entre eux ? Est-ce une seule réfutation ou plusieurs ?

Tout d'abord, le quatrième moment apparaît isolé, ou argument supplémentaire : les actes de l'adversaire montrent qu'il ne peut pas dire ce qu'il dit. Qu'en est-il des trois autres ?

Reformulons les principales étapes : d'abord, le mot homme signifie une seule chose, être ou ne pas être ceci<sup>165</sup>. Le sens du mot est déterminé, et peu importe que ce mot ait plusieurs sens<sup>166</sup>. Sinon, l'adversaire détruit le *λόγος*<sup>167</sup>. Ensuite, signifier une seule chose se distingue de signifier de quelque chose<sup>168</sup>. La répétition apparente de l'argument avec cette fois-ci le sens de « non-homme » s'appuie sur la distinction entre sujet et prédicat<sup>169</sup>. L'adversaire dit : l'homme est non-homme parce qu'il est cultivé. Aristote répond : il n'est pas possible d'affirmer les accidents ensemble. Sinon, le sujet est détruit : si tout ce que je dis d'un sujet a une valeur égale, alors le sujet est détruit<sup>170</sup>. L'adversaire dit : il est vrai de dire en même temps que l'homme est homme et que l'homme est non-homme. Aristote répond : il n'y a plus de vrai ni de faux si je peux affirmer avec vérité les contradictoires. La vérité est

---

<sup>165</sup> 1006a28-31.

<sup>166</sup> 1006a31-b5.

<sup>167</sup> 1006b5-11.

<sup>168</sup> 1006b11-18.

<sup>169</sup> 1007a1-20.

<sup>170</sup> 1007a20-b17.

détruite<sup>171</sup>. La première absurdité qu'Aristote met en évidence est : refuser la détermination du sens du mot revient à détruire le λόγος, plus exactement le dialogue, avec les autres et avec soi-même<sup>172</sup>. Puis, confondre signifier une seule chose et signifier d'une seule chose conduit à l'indistinction : tout sera un<sup>173</sup>. Car affirmer tous les accidents ensemble revient à faire un discours de rien : le sujet du λόγος est détruit<sup>174</sup>. Enfin, si affirmation et négation sont vraies ensemble, alors la vérité est détruite<sup>175</sup>. L'argumentation a donc pour point de départ le sens du mot et s'achève sur la vérité des propositions, en passant par la distinction entre signifier une chose et signifier d'une chose (sujet) c'est-à-dire la distinction entre accidents et οὐσία. En quoi ces étapes constituent-elles une réfutation ?

La réfutation est une déduction de la contradictoire d'une prémisse de l'adversaire. En quoi Aristote déduit-il la contradictoire d'une des prémisses de l'adversaire ? Pour répondre à cette question, il faut être en mesure d'identifier les prémisses de l'adversaire. Aristote à chaque fois se réfère aux propos de l'adversaire. Apparemment, l'adversaire dit : le mot homme signifie plusieurs choses, et notamment non-homme parce que l'homme est cultivé. Donc l'homme est homme et en même temps l'homme est non-homme. La déduction<sup>176</sup> de l'adversaire serait quelque chose comme :

1° L'homme est cultivé.

2° Si l'homme est cultivé, il est non-homme.

Donc : 3° L'homme est homme et l'homme est non-homme.

En admettant que cette déduction est celle de l'adversaire, l'argumentation d'Aristote consiste à montrer : d'abord, le sens du mot homme est un (« homme » dans la prémisse, 1°) ; puis, l'homme est dit cultivé, mais ce n'est pas de la même façon que *homme* signifie et que *cultivé* signifie relativement à homme (« homme » et « cultivé » dans la prémisse, 2°) car il y a la différence entre prédication accidentelle et prédication essentielle. Enfin, Aristote montre qu'il n'est pas possible de dire avec vérité que l'homme est homme et que l'homme est non-homme (conclusion, 3°). Comment Aristote parvient-il à établir ces différents points ? À chaque fois, il montre que le propos de l'adversaire est intenable et qu'il conduit à des absurdités : concernant le sens du mot, Aristote dit : si le mot n'a pas un sens un et déterminé, alors le διαλέγεσθαι est détruit. Puis, si signifier une chose et signifier relativement à une seule chose ne sont pas distingués, tout sera un. Cette indistinction conduit à la négation de la

---

<sup>171</sup> 1007b18-1008b12.

<sup>172</sup> 1006b7-9.

<sup>173</sup> 1006b17.

<sup>174</sup> 1007a30.

<sup>175</sup> 1008a27-30.

<sup>176</sup> Le paralogisme plus exactement.

différence entre prédication essentielle et prédication accidentelle : si tout est dit selon l'accident, alors le sujet de la propositions est détruit : il n'y a rien d'un à quoi attribuer les accidents. Le λόγος sera λόγος de rien. Enfin, si affirmer les contradictoires est vrai, tout sera un, c'est-à-dire confondu dans l'indétermination, la distinction entre vérité et fausseté est détruite.

Les absurdités auxquelles sont conduites l'adversaire sont : i- destruction du διαλέγεσθαι, c'est-à-dire la signification est détruite ; ii- confusion et indistinction de tout, c'est-à-dire confusion entre signifier et signifier d'un sujet, en raison de la destruction du sujet du λόγος, c'est-à-dire que le λόγος devient λόγος de rien ; iii.- confusion et indistinction de tout, c'est-à-dire qu'il n'y a plus ni vrai ni faux. Aristote à chaque fois formule une impossibilité ou une absurdité impliquée par les éléments des propos de l'adversaire. Autrement dit, pour fournir la preuve que nonT (où T est un des éléments des propos de l'adversaire), il montre que T est impossible. Aristote prouve nonT en montrant que T est impossible. Mais n'est-ce pas là plutôt le schéma d'une réduction à l'impossible que celui d'une réfutation ? Est-ce qu'Aristote en Gamma 4 n'effectue pas une série de réductions à l'impossible ?

On a vu que la réfutation a pour définition « la déduction de la contradictoire de la prémisse » de l'adversaire<sup>177</sup>. Quelle est la définition de la réduction à l'impossible ? La réduction à l'impossible est définie dans les *Premiers Analytiques*<sup>178</sup> par rapport à la déduction directe : la déduction (le syllogisme) est une preuve directe, la réduction à l'impossible une preuve indirecte. La preuve directe a pour prémisse P1 et P2, et pour conclusion C. La preuve indirecte prend l'une des deux prémisses – P1 ou P2 – et la négation de la conclusion – non-C comme autre prémisse. La conclusion de la preuve indirecte est une impossibilité. Donc nier la conclusion C est impossible. La réduction à l'impossible consiste à déduire une impossibilité à partir de deux prémisses, dont l'une, posée en hypothèse, est la négation de la thèse que l'on veut prouver, alors que la réfutation consiste à déduire (à partir de deux prémisses) la contradictoire d'une prémisse pour prouver la fausseté de cette prémisse. Dit plus schématiquement, réfuter une thèse T consiste à prouver que nonT, et réduire T à l'impossible consiste à montrer que si T, alors X (où X est impossible). Est-ce qu'Aristote dans Gamma 4 prouve non-T ou bien montre-t-il que T entraîne une absurdité ?

Le résumé des arguments d'Aristote a souligné qu'à chaque étape de son argumentation, Aristote a mis en évidence l'absurdité ou l'impossibilité de la position de son adversaire. Il s'agirait donc dans Gamma 4 d'une série de réductions à l'impossible. Un

---

<sup>177</sup> En ce sens, il pourrait s'agir d'une succession de réfutations, puisqu'Aristote détruit les prémisses de son adversaire (dans i et ii). Mais il détruit aussi la conclusion de son adversaire dans iii (« l'homme est homme et l'homme est non-homme »).

<sup>178</sup> *Premiers Analytiques*, II, 14, 62b29-38.

argument supplémentaire en faveur de la réduction à l'absurde réside dans le fait que dans la réduction à l'impossible, celui qui fait la réduction n'a pas besoin de l'approbation de l'opposant pour poser en hypothèse la négation de la thèse qu'il veut établir<sup>179</sup>, alors que dans la réfutation, il en a besoin<sup>180</sup>. Si Aristote fait une réduction à l'impossible, il n'a pas besoin de l'accord de son adversaire. Étant donné l'adversaire d'Aristote dans Gamma 4, il pourrait avoir intérêt à se passer de l'accord de son adversaire. Pourtant, Aristote dit bien « démontrer par réfutation ». Est-ce qu'en définitive, réfutation et réduction à l'impossible sont la même chose ?

Revenons un instant sur la définition de la réfutation. Si la réfutation est définie de la même façon dans les *Premiers Analytiques* et dans les *Réfutations Sophistiques*, la confrontation de ces textes est cependant troublante sur un point. Au chapitre 9 des *Réfutations Sophistiques*, Aristote précise que la réfutation peut aussi déduire le vrai. Il donne un exemple tiré des mathématiques, plus exactement de la géométrie : l'incommensurabilité de la diagonale se prouve par réfutation<sup>181</sup>. Or, le même exemple est utilisé par Aristote dans les *Premiers Analytiques*<sup>182</sup>, mais cette fois-ci pour illustrer la réduction à l'impossible. Réfutation et réduction à l'impossible, est-ce la même chose ? La seule réponse est que dans les *Premiers Analytiques*, elles sont distinguées<sup>183</sup>. Mais le fait que le même exemple serve à illustrer à la fois la réfutation et la réduction à l'impossible est troublant. Réfutation et réduction à l'impossible sont-elles si différentes ? Si réduire T à l'impossible consiste à montrer que si T, alors X (où X est impossible), c'est aussi montrer que nonT est vrai et, donc, réfuter T<sup>184</sup>. La solution consisterait donc à dire que pour réfuter, je peux produire une réduction à l'impossible, mais que ce n'est pas là la seule façon de réfuter.

Ainsi, Aristote dans Gamma 4 effectue bien un démontrer par réfutation, mais par une série de réductions à l'impossible. À chaque étape de la réfutation, Aristote montre que les propos de l'adversaire sont intenable. L'opposant au principe prétend que la même chose peut être et ne pas être en même temps. Aristote ne peut pas démontrer la négation de cette affirmation. Mais il peut montrer que cette affirmation est intenable, *i.e.* impossible à dire. Dès lors, sa stratégie consiste à montrer que tous les propos de l'adversaire qui induisent, d'une façon ou d'une autre, une négation du principe, sont impossibles à tenir. L'opposant dit que *l'homme a plusieurs sens* ? Aristote répond : impossible, sinon tu te tais. Dans cette réduction à l'impossible, Aristote argumente par le sens des mots, *i.e.* condition de possibilité du λόγος du

<sup>179</sup> *Premiers Analytiques*, II, 14, 62b35-38.

<sup>180</sup> *Premiers Analytiques*, II, 20, 66b6.

<sup>181</sup> *Réfutations Sophistiques*, 9, 170a23-28.

<sup>182</sup> *Premiers Analytiques*, I, 23, 41a23-30.

<sup>183</sup> Au moins dans un sens « spatial » : Aristote définit chacune d'elles dans des passages différents (II, 14 pour la réduction à l'impossible, et II, 20 pour la réfutation).

<sup>184</sup> Si réfuter T consiste à prouver non-T.

point de vue de ses éléments, les mots. L'opposant dit : l'homme est homme et non-homme parce qu'il est pâle, cultivé, assis. Aristote dit : tu détruis l'οὐσία et tu rends impossible la prédication, condition de possibilité du λόγος du point de vue de la syntaxe car ce que tu dis revient à tout dire selon l'accident, c'est-à-dire à détruire le sujet du λόγος. L'opposant dit : l'homme est homme et l'homme est non-homme, il est trière et non-trière..., Aristote répond : impossible de tenir de tels discours, d'articuler ainsi des propositions. Tu rends impossible le raisonnement, c'est-à-dire la possibilité du λόγος comme enchaînement vrai de propositions. Ces trois étapes de réduction à l'impossible ne sont sans doute pas toutes correctes logiquement, ni efficaces<sup>185</sup>, mais elles consistent toutes à montrer (ou du moins elles le prétendent) que les propos de l'adversaire sont intenable. En ce sens, la démonstration réfutative du principe de non-contradiction s'effectue par une série de réductions à l'impossible du discours de l'adversaire. Et la dernière partie de Gamma 4 est aussi une réduction à l'impossible, dans la mesure où ce que fait l'adversaire montre que ce qu'il dit est impossible.

L'objectif d'Aristote en Gamma 4 est clair : il entend montrer que les propos de son adversaire sont intenable. Mais si sous l'adversaire d'Aristote en Gamma 4 se cachent tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont nié le principe de non-contradiction, n'est-ce pas justement parce qu'il s'adresse à tous les négateurs du principe qu'Aristote est conduit à utiliser plusieurs formulations du principe de non-contradiction.

---

<sup>185</sup> Cf. par exemple les critiques de J. Lukasiewicz, in *Du principe de contradiction*, op.cit., pp.88-129.

## **Chapitre 10 : Les différentes formulations du principe de non-contradiction dans Gamma.**

### **Introduction**

Outre l'identification de l'argumentation du chapitre 4, un autre problème se révèle à la lecture du chapitre 4 lorsqu'on le compare au chapitre 3 et au chapitre 6 du livre Gamma. En effet, il apparaît qu'Aristote utilise différentes<sup>1</sup> formulations du principe de non-contradiction, selon les moments du texte. Ces formulations sont-elles équivalentes ou bien l'indice qu'il y a plusieurs, sinon deux, principes de non-contradiction ?

### **10.1. Les quatre formulations du principe en Γ3 -6**

#### *10.1.1. les trois premiers énoncés en Γ 3*

##### *10.1.1.a- Rappel*

L'analyse du chapitre 3 du livre Gamma a notamment souligné qu'Aristote utilise apparemment trois énoncés du principe de non-contradiction. Ces trois énoncés sont :

1. τὸ (...) αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό

« Il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport » (1005b19-20)

2. ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταύτων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι

« Il est impossible en effet à qui que ce soit de concevoir que la même chose est et n'est pas » (1005b23-24, reprise sous forme légèrement différente en 1005b29-30)

3. μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία

« Il est impossible que les contraires à la fois appartiennent et n'appartiennent pas à la même chose » (1005b26-27, reprise en 1011b17-18 et 1011b21)

Dans le premier énoncé (1), la négation porte sur ὑπάρχειν et l'impossibilité porte sur la simultanéité de l'appartenance et de la non-appartenance d'une même propriété à un même

---

<sup>1</sup> Je distingue quatre formulations du principe de non-contradiction, de Gamma 3 à Gamma 6. Mais, sur l'ensemble des chapitres 3 à 8, il est possible de relever un nombre beaucoup plus important de formulations du principe, auxquelles on peut ajouter les formulations qui en représentent une violation. À ce jour, seule Angela Longo a relevé de façon exhaustive et systématique toutes les formulations du principe dans Gamma, en distinguant les formules du principe proprement dit, et les formules qui en sont la violation. Cf. *Siriano e i princìpe della scienza, op.cit.*, cap.3 e appendice 1, pp.92-140, pp. 311-356.

substrat. Dans le deuxième énoncé (2), la négation porte sur le verbe εἶναι. On trouve l'expression « être et ne pas être », mais ce qui impossible c'est de penser qu'une même chose est et n'est pas. Dans le troisième énoncé, la négation porte sur le prédicat (non pas le verbe, mais l'attribut) : ce qui est impossible, c'est le fait que les contraires, B (blanc) et N (noir), c'est-à-dire B et nonB, appartiennent à la fois à un même substrat.

D'énoncé en énoncé, on constate des changements de formulation. De formulation en formulation, on peut constater des glissements de sens, marqués non seulement par les variations d'expression (verbe, « contraires » ou « la même chose », etc.), mais encore par le déplacement de la négation. Comment comprendre ces glissements de sens?

#### *10.1.1.b- La relation entre les trois formulations dans Gamma 3.*

La première formulation concerne l'appartenance d'une propriété à un substrat dans la mesure où le principe le plus ferme de tous est le principe premier des étants, considérés en tant qu'étant. Il énonce l'impossibilité pour une même propriété d'appartenir et conjointement de ne pas appartenir à un même substrat. J'ai auparavant discuté<sup>2</sup> l'interprétation du verbe ὑπάρχειν dans cet énoncé pour en conclure que ce verbe doit être entendu ici au sens de l'appartenance de la propriété à un objet, et non pas au sens d'être absolument<sup>3</sup>.

- La formulation psychologique est dérivée de la formulation ontologique 1

La deuxième formulation est psychologique dans la mesure où elle porte sur l'impossibilité pour la même personne de penser que la même chose est et n'est pas. Cette impossibilité psychologique de la contradiction est une conséquence, ou du moins est dérivée de la première formulation puisque Aristote présente une déduction dont la conclusion est cette impossibilité psychologique<sup>4</sup>. Dans la formulation psychologique, Aristote applique le principe de non-contradiction à cet être particulier qu'est l'esprit. Autrement dit, la distinction entre le premier énoncé du principe et cet énoncé psychologique n'est qu'une variation de formulation.

Selon J. Lukasiewicz<sup>5</sup>, cette formulation est davantage qu'une formulation. Selon lui, il s'agit d'un principe psychologique de contradiction parce qu'il n'est ni équivalent, ni synonymes de deux autres formulations qu'il considère aussi comme principes (à savoir le principe ontologique et le principe logique). J'ai montré que la formulation psychologique est dérivée de premier énoncé du principe, dans la mesure où cette formulation est une application du principe à cet étant qu'est la pensée. Cependant, les premiers interprètes d'Aristote et de *Métaphysique* Gamma sont ici d'une grande utilité pour restituer l'argumentation

<sup>2</sup> Cf. chapitre 7 de ce travail

<sup>3</sup> Le datif τῷ αὐτῷ en Γ3,1005b20 rend en effet difficile cette dernière interprétation.

<sup>4</sup> Cf. Γ3, 1005b24-30.

<sup>5</sup> Cf. *Du principe de contradiction chez Aristote, op.cit.*, pp.45-61.

d'Aristote ainsi Syrianus que J. Lukasiewicz ne mentionne pas. C'est ce que remarque Angela Longo, dans son livre sur « Syrianus et les principes de la science<sup>6</sup> ». Dans ce livre, A. Longo s'interroge notamment sur les différentes formulations du principe de contradiction<sup>7</sup>, aussi bien chez Aristote que chez Syrianus. À partir d'une lecture du texte d'Aristote et du commentaire qu'en donne Syrianus, elle réfute J. Lukasiewicz en montrant qu'Aristote n'a pas pour but de distinguer un principe psychologique de contradiction d'un autre principe supposé ontologique, mais bien de montrer qu'Héraclite n'a pas pu penser ce qu'on a prétendu lui faire dire, à savoir que la même chose est et n'est pas. Autrement dit, le but d'Aristote est de montrer qu'il est impossible de se tromper au sujet du principe. A. Longo s'appuie sur le commentaire de Syrianus de ce passage et sa reformulation en version abrégée pour conclure que « l'impossibilité d'avoir des opinions contraires n'est pas quelque chose d'autonome ni de primitif (ce n'est pas un principe psychologique de la contradiction), mais quelque chose qui a pour fonction d'exprimer la fermeté du principe de contradiction, au sens où personne ne peut se tromper à son sujet »<sup>8</sup>

L'impossibilité d'avoir des pensée contraires n'est donc pas un principe, mais un argument supplémentaire pour montrer que personne, pas plus Héraclite que quiconque, ne peut se tromper au sujet du principe, c'est-à-dire avoir des opinions contraires. Mais les autres formulations du principe que j'ai dégagées – n°1 et n°3 – que sont-elles ? Des formulations équivalentes du même principe ? Des formulations synonymes ? Ou deux principes différents ?

- Quel rapport entre les formulations 1 et 3 ?

La troisième formulation<sup>9</sup> concerne elle aussi l'appartenance des propriétés à un substrat, mais cette fois-ci, il est question de l'impossibilité de l'appartenance conjointe des propriétés contraires à un même sujet. Sans doute est-ce là pour Aristote une formule équivalente à la première, mais il reste qu'elle est différente du point de vue du sens, même si ces deux formulations ont en commun le verbe ὑπάρχειν.

Aristote utiliserait donc trois formulations du principe de non-contradiction dans le chapitre 3. Si la deuxième est dérivée de la première, le rapport entre la première et la

---

<sup>6</sup> Cf. *Siriano e i principi della scienza*, op.cit., pp.83-140.

<sup>7</sup> A. Longo remarque que « principe de non-contradiction » est une formule rigide et standard que nous, Modernes, utilisons, et remarque que cette formule est en contraste avec la variété d'expressions utilisées dans l'Antiquité, à partir d'Aristote, jusqu'à Syrianus. Dans l'Antiquité, il n'y a pas de négation « non » devant « contradiction ». Cf. *Siriano...*, op.cit., .89.

<sup>8</sup> Cf. *Siriano...*, op.cit., p.125. J'ai traduit cette phrase avec l'aide de Maddalena Bonelli, que je remercie vivement pour son soutien constant.

<sup>9</sup> Cette formulation avec les contraires apparaît aussi en Γ6, 101117-18 et 21, en liaison étroite avec la quatrième formulation. J'y reviendrais ultérieurement. Cf. *infra*.

troisième n'est pas clair. Or, Aristote, dans sa défense du principe de non-contradiction, va utiliser un quatrième énoncé du principe de non-contradiction – quatrième énoncé qui se révèle être une formulation logique du principe.

### *10.1.2. La quatrième formulation*

#### *10.1.2.a- les trois énoncés de la quatrième formulation*

La quatrième formulation apparaît à trois reprises, dans des énoncés légèrement différents, mais dont le sens est identique :

4.a. ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις

« Il est impossible d'affirmer à la fois les contradictoires » (1007b17-18)

4.b. ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀθλεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ

« Il est impossible que la paire de propositions contradictoires soit vraie à la fois du même sujet » (1011b16-17)

4.c. ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς

« Il est impossible d'affirmer et de nier à la fois avec vérité » (1011b20-21)

Dans la quatrième formulation (4.a., 4.b., 4.c.), l'impossibilité porte sur la vérité de la conjonction de l'affirmation et de la négation, c'est-à-dire la vérité de l'affirmation et la vérité de la négation conjointes. On peut qualifier cette quatrième formulation de logique dans la mesure où elle énonce l'impossibilité d'affirmer à la fois les contradictoires, c'est-à-dire l'impossibilité d'affirmer à la fois en vérité une contradiction, c'est-à-dire une affirmation et une négation.

#### *10.1.2.b- le contexte des trois occurrences de la quatrième formulation*

La première occurrence de la quatrième formulation (4.a.) apparaît dans le chapitre 4, à un moment charnière de l'argumentation réfutative face aux négateurs du principe : Aristote passe de l'argumentation portant sur la prédication à l'argumentation portant sur le raisonnement, ou paire de propositions. Ce qui est impossible, c'est d'affirmer avec vérité les contradictoires (les propositions ou les prédicats contradictoires ?) à la fois.

Cette quatrième formulation intervient dans un argument vaste et complexe dont le but est la réfutation des négateurs du principe de non-contradiction. L'analyse du chapitre 4 a distingué quatre temps dans le démontrer par réfutation des adversaires d'Aristote. Dans un premier moment du chapitre 4, Aristote explique qu'en raison du statut du principe de non-contradiction, il est impossible de le démontrer<sup>10</sup>. En revanche, il est possible de le démontrer réfutativement, pourvu que l'adversaire dise quelque chose qui ait un sens un et déterminé<sup>11</sup>. La première étape de l'argumentation d'Aristote face aux négateurs du principe de non-contradiction a donc pour ressort le sens des mots<sup>12</sup>. Elle a pour conclusion l'impossibilité pour le mot *homme* de signifier « ne pas être homme »<sup>13</sup>. La deuxième étape du raisonnement porte sur l'οὐσία et la prédication<sup>14</sup>. Le but d'Aristote ici est de montrer que signifier l'οὐσία et signifier l'accident sont distincts. Il n'y a pas d'accident d'accident, et ce que signifie l'οὐσία est différent de ce que signifie l'accident<sup>15</sup>. La conclusion d'Aristote est la suivante : tout ne peut pas être dit par accident. Or si cela est le cas, dit Aristote, alors on a montré qu'il est impossible de prédiquer à la fois les contradictoires<sup>16</sup> – il est impossible de dire que Socrate est blanc et non-blanc sous prétexte qu'il est (aussi) cultivé.

Cette phrase présente la deuxième occurrence<sup>17</sup> de ἀντίφασις dans Gamma, et sert de transition vers une troisième étape du raisonnement d'Aristote : l'impossibilité de la vérité de la conjonction des contradictoires. Ici, Aristote s'adresse explicitement à « ceux qui tiennent le discours de Protagoras »<sup>18</sup>. Son but est de montrer que si on peut affirmer et nier la même chose de la même chose, alors tout sera un, et la possibilité même du discours détruite<sup>19</sup>. Les dernières lignes du chapitre 4 présentent un ultime argument face aux négateurs du principe : un argument que l'on peut qualifier de pragmatique au sens où il met en relation les actes et les paroles des adversaires d'Aristote<sup>20</sup>. Le ressort principal de cet argument est de s'appuyer sur les actes pour montrer que tout n'est pas indéterminé et indifférent.

La quatrième formulation apparaît donc pour la première fois au sein de l'argumentation réfutative. En revanche, les deux autres apparaissent en conclusion du chapitre 6. Or, si le chapitre 4 est un « démontrer par réfutation » de l'impossibilité de la négation du principe, les chapitres 5 et 6 constituent le moment de la guérison des négateurs.

---

<sup>10</sup> Γ4, 1006a6-11.

<sup>11</sup> Γ4, 1006a11-26.

<sup>12</sup> Γ4, 1006a28-b34.

<sup>13</sup> Γ4, 1006b30-34.

<sup>14</sup> Γ4, 1006b34-1007b18.

<sup>15</sup> Γ4, 1007b14-17.

<sup>16</sup> Γ4, 1007b17-18.

<sup>17</sup> La première se trouve à la fin du chapitre 3, en 1005b29.

<sup>18</sup> Γ4, 1007b22-23.

<sup>19</sup> Γ4, 1007b18-23, et l'argument entier sur la paire de propositions contradictoires jusqu'à 1008b12.

<sup>20</sup> Γ4, 1008b12-31.

Dans ces chapitres, Aristote cherche à convaincre ses adversaires qu'il est impossible de penser et de dire la contradiction.

### *10.1.2.c – La structure de Γ5-6*

- guérison pour ceux qui sont vraiment embarrassés, contrainte dans le discours pour ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter

Il faut maintenant mentionner brièvement ce qui suit le chapitre 4. Dans le chapitre 5, Aristote propose une guérison<sup>21</sup> des négateurs du principe de non-contradiction, du moins de ceux qui ont été amenés à le nier par suite d'un embarras réel de la pensée, *i.e.* les physiologues<sup>22</sup>. Aristote résout leurs problèmes par la distinction des sens de l'étant, notamment par la distinction entre acte et puissance<sup>23</sup>. Suit une série d'arguments dirigés contre « ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter »<sup>24</sup>, au chapitre 6. Autrement dit, Aristote semble s'adresser à deux groupes d'adversaires - les physiologues et ceux qui parlent pour le plaisir de parler, *i.e.* « ceux qui tiennent le discours de Protagoras », les sophistes. Il n'utilise pas les mêmes arguments selon le groupe d'adversaire auquel il s'adresse – guérison par persuasion dans un cas, contrainte dans le discours dans l'autre cas<sup>25</sup>. Mais l'identification des adversaires en deux groupes est-elle aussi claire que le texte le laisse supposer ? Aristote nomme Protagoras mais encore Héraclite et d'autres physiologues (ou présocratiques). Ces adversaires explicites sont-ils les seuls opposants au principe auquel Aristote s'adresse ?

## **10.2. Les adversaires**

### *10.2.1. Qui sont les adversaires ?*

L'identification des certains, ΤΙΝΕΣ, qui affirment pouvoir dire et penser la contradiction est un des problèmes du livre Gamma. Qui sont les négateurs du principe de non-contradiction ? À qui s'adresse la réfutation dans le chapitre 4 ? À qui s'adresse les chapitres 5 et 6 ?

#### *10.2.1.a – les adversaires nommés par Aristote*

- les adversaires dans Gamma 3 et 4

Aristote nomme parfois ses adversaires, et les rassemble en deux groupes. Qui Aristote nomme-t-il ? Le premier nommé est Héraclite, au chapitre 3, de façon indirecte :

---

<sup>21</sup> Cf. 1009a19 : εὐΐατος.

<sup>22</sup> Γ5, 1009a16- Γ6, 1011a14.

<sup>23</sup> Γ5, 1009a22-38.

<sup>24</sup> L'expression se trouve en Γ5, 1009a20-21 : ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι.

<sup>25</sup> Γ5, 1009a20-22.

certaines croient qu'Héraclite a dit que la même chose peut être et ne pas être<sup>26</sup>. Puis, Aristote mentionne ceux qui traitent de la nature, les « physiologues » : nombreux sont ceux qui affirment qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, et qu'il est possible de le penser. Ensuite, Aristote évoque explicitement « ceux qui adoptent le discours de Protagoras »<sup>27</sup>. Et quelques lignes plus loin, une citation d'Anaxagore : « toutes choses ensemble »<sup>28</sup>. Telles sont les mentions explicites des adversaires dans les chapitre 3 et 4.

- la distinction des adversaires en deux groupes dans Gamma 5 et 6

Dans Gamma 5 et 6, parmi les physiologues, c'est-à-dire ceux qu'il est facile de guérir, Anaxagore est à nouveau mentionné<sup>29</sup>, puis Démocrite<sup>30</sup>. Empédocle apparaît aux côtés de Démocrite<sup>31</sup>, puis il est cité, et à la suite, Parménide<sup>32</sup>. Aristote mentionne à nouveau Anaxagore, puis c'est au tour d'Homère<sup>33</sup>. Tous ceux-là sont dits « héraclitiser »<sup>34</sup>. Le dernier mentionné est Cratyle qui ne peut que remuer le doigt et qui adresse à Héraclite un reproche : on ne peut même pas se baigner une fois dans le même fleuve<sup>35</sup>.

- la guérison : seulement des physiologues ?

Tous ceux mentionnés jusqu'ici sont faciles à guérir : ils ont affirmé à la fois les contraires du fait de leur incapacité à rendre raison du devenir, *i.e.* du changement sensible. Les physiologues voient les contraires provenir du même, c'est pourquoi ils en viennent à parler de façon contradictoire. Mais par la distinction de l'étant en acte et en puissance notamment, il est possible de les convaincre. Cependant, à partir de la ligne 1010b1, Aristote semble s'adresser à d'autres adversaires. Les exemples du refus du critère de la majorité, du doux et de l'amer, des malades, ne peut pas ne pas rappeler « la doctrine de Protagoras », telle que Platon l'expose dans *Théétète*.<sup>36</sup>

---

<sup>26</sup> Γ3, 1005b24-25.

<sup>27</sup> Γ4, 1007b22-23.

<sup>28</sup> Γ4, 1007b25-26.

<sup>29</sup> Γ5, 1009a27.

<sup>30</sup> Γ5, 1009a27, 1009b11, 15.

<sup>31</sup> Γ5, 1009b15.

<sup>32</sup> Γ5, 1009b17-25.

<sup>33</sup> Γ5, 1009b26-31.

<sup>34</sup> ἠρακλειτίζειν, 1010a11.

<sup>35</sup> Γ5, 1010a12-14.

<sup>36</sup> Cf. la comparaison effectuée par Michel Narcy : Aristote reprend la généalogie que construit Platon dans *Théétète*, généalogie qui, dans ce dialogue, va de Héraclite à Protagoras. Aristote ajoute Parménide et Démocrite, mais Homère est déjà cité par Socrate dans *Théétète*. Il y a cependant une différence entre *Théétète* et Gamma 4-6, comme le montre Michel Narcy : si Socrate construit l'amalgame entre Protagoras, Héraclite et « tous les sages à la file », il va ensuite le déconstruire et le réduire à l'état de « *dissecta membra* ». En revanche, Aristote ne disloque pas l'amalgame ainsi constitué, mais au contraire « procède à un véritable réassemblage des éléments ainsi dispersés ». Cf. M. Narcy, in *La décision du sens*, *op.cit.*, pp.71-74.

- l'étrangeté des chapitres 5 et 6

L'étrangeté des chapitres 5 et 6 réside en ceci : Aristote y distingue deux types d'adversaires, mais semble ne pas respecter cette distinction. Dans l'explication et la guérison des propos du premier groupe, Protagoras apparaît. Aristote voit une filiation entre les physiologues et le discours de Protagoras. Cette filiation avait été établie par Platon dans *Théétète*, mais ensuite brisée. Aristote lui maintient la filiation. Le chapitre 6 reprend la distinction, mais cette fois-ci sous la catégorie générale de ceux qui sont dans l'aporie : les uns sont persuadés des ces thèses et les autres ne font que discourir<sup>37</sup>. Le deuxième groupe semble désigner encore les protagoréens : les arguments du critère, de la veille et du sommeil se trouvent dans *Théétète*. Mais l'argument suivant porte sur la démonstration. Qui Aristote vise-t-il par là ?

#### *10.2.1.b- Les adversaires implicites du texte d'Aristote*

Le chapitre 6 évoque un argument que l'on trouve déjà dans *Théétète*, celui de la distinction entre la veille et le sommeil. Ce serait encore Protagoras auquel il est fait allusion. Mais il est ensuite question de ceux qui réclament une démonstration pour toutes choses. Qui sont ceux-là ? Aristote les a déjà mentionnés au chapitre 4. S'agit-il des sceptiques ? ou des Mégariques ? ou d'Antisthène ?

- un adversaire sceptique ?

Plusieurs interprètes voient dans Gamma 4-6 une réponse à des arguments sceptiques. Selon Ch. Kirwan<sup>38</sup>, Aristote, dans les lignes 1009a22-b1 fait l'exposé d'arguments sceptiques, et mettant en lumière leur faiblesse, y répond. Il considère aussi la ligne 1010a15 comme l'exposé du discours d'un sceptique<sup>39</sup>. Gamma 4-6 est ainsi souvent<sup>40</sup> considéré comme une réfutation d'arguments sceptiques, mais chronologiquement, cette interprétation pose problème. Ou alors il faut considérer qu'Aristote anticipe certains arguments qui seront ensuite des arguments sceptiques.

Dans son anthologie sur le scepticisme, Thomas Bénatouil<sup>41</sup> présente ainsi Gamma 4 : « Aristote n'a jamais réfuté le scepticisme pour la bonne raison qu'il est mort cinquante ans avant Pyrrhon ! Pourtant, son analyse du principe de contradiction apparaît (peut-être à tort) comme une arme redoutable contre le scepticisme, et elle a maintes fois été utilisée comme

---

<sup>37</sup> Γ6, 1011a3-4, trad.B. Cassin-M. Narcy (p.149).

<sup>38</sup> in Aristotle, *Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, op.cit., p.109.

<sup>39</sup> *ibid* : « If the sceptic says, for example, that water while getting hot is neither hot nor cold, ... ».

<sup>40</sup> T.Irwin parle aussi d'arguments sceptiques à propos de ces lignes. Cf. *Aristotle's First Principles*, op.cit., p.191.

<sup>41</sup> in *Le scepticisme*, textes choisis et présentés par Thomas Bénatouil, Flammarion, Paris, 1997, p.109.

telle. » Il est vrai que certains arguments exposés dans Gamma 4 se présentent comme des arguments sceptiques, notamment lorsqu'Aristote évoque ceux qui réclament une démonstration pour tout. La régression à l'infini est en effet un des modes sceptiques. Mais ce n'est pas le seul argument qui ressemble à un argument sceptique. T. Bénatouïl énumère « les principaux arguments d'Aristote<sup>42</sup> ». Il rapproche les quatre derniers

des réfutations ultérieures (des stoïciens à Karl Otto Apel) du scepticisme. Bien plus, en analysant les thèses des philosophes qui, comme Héraclite ou Protagoras, ont prétendu nier le principe de contradiction, Aristote mentionnera un grand nombre d'arguments que l'on retrouvera dans les modes sceptiques (variété des sensations animales et humaines, identité entre le sommeil et la veille, conflit entre le malade et l'homme bien-portant, etc). et qu'il rattache à un sensualisme naïf (...) <sup>43</sup>.

S'il est impossible pour des raisons chronologiques d'identifier le sceptique comme un des adversaires d'Aristote, il reste qu'Aristote répond à un certain nombre d'arguments que l'on retrouvera ultérieurement dans les modes sceptiques. Cependant, à propos de l'argument évoquant les ignorants des analytiques - ceux qui demandent une démonstration de ce qui ne se démontre pas - certains considèrent qu'il s'agit d'Antisthène.

- Antisthène et / ou Mégariques ?

Selon D. Ross, la mention de ceux qui sont dans l'ἀπαιδευσία<sup>44</sup> fait référence à Antisthène, l'adjectif étant associé à Antisthène en *Métaphysique* H, 1043b24. Il s'appuie également sur l'expression d'Aristote en 1009a21 – « une réfutation dans la voix et dans les mots » – qui est proche d'une formule attribuée à Antisthène : ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. Cependant, A. Brancacci s'oppose clairement à l'idée qu'Aristote fasse référence à Antisthène dans Gamma<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Thomas Bénatouïl distingue six arguments dans Gamma 4 : « (1) Sans le principe de contradiction toute signification disparaît, car les mots n'ont plus un sens déterminé et unique mais peuvent signifier une chose et son contraire. (2) Conséquence ontologique de l'argument précédent : toutes les distinctions pouvant être niées, elles s'évanouissent et rien ne se distingue plus de rien. (3) Nier le principe de contradiction détruit le principe du tiers-exclu (...). (4) On ne peut construire une doctrine cohérente sur la base de la négation du principe de contradiction : première occurrence de l'idée d'autocontradiction (...) (5) L'argument présuppose le principe du tiers-exclu et la définition du faux (dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est) pour réfuter l'adversaire. (6) Impossibilité pratique de nier le principe de contradiction : a) on ne peut plus comparer les thèses entre elles ; b) on ne pense plus ; c) on ne peut plus agir ni préférer ou éviter quelque chose, ni juger. Ce texte préfigure l'argument selon lequel le sceptique est inactif. », in *Le scepticisme*, op. cit., p.110.

<sup>43</sup> in *Le scepticisme*, op.cit., p.110.

<sup>44</sup> Γ3, 1005b2-5, Γ4, 1006a6. En Γ6, 1011a8-11, Aristote ne dit pas ἀπαιδευσία, mais évoque les mêmes que ceux qui sont qualifiés d'ignorants, c'est-à-dire ceux qui réclament une démonstration de tout.

<sup>45</sup> Cf. *Antisthène...*, op.cit., p.195, note 1.

H. Maier<sup>46</sup> considère lui aussi qu'il s'agit d'Antisthène quand il est question d'ignorance dans les analytiques. Mais il considère également que les Mégariques sont un des adversaires d'Aristote, en s'appuyant sur 1006b15<sup>47</sup> et sur 1007a10-14<sup>48</sup>. Il met en rapport ces formules avec le commentaire de Simplicus à la *Physique* (120, 12sq.). Dans la mesure où les Mégariques ont nié distinction entre accidents et substance<sup>49</sup>, il est possible que ces passages soient dirigés contre eux. Peut-être que l'on peut aussi considérer que la dernière argumentation d'Aristote au chapitre 4 concernant les actes et les discours de l'adversaire est une allusion aux Mégariques dans la mesure où il est question d'aller à Mégare<sup>50</sup>. En tout cas, ceux-ci font encore partie de ceux faciles à persuader<sup>51</sup>.

### 10.2.1.c- Protagoras, toujours

L'identification des adversaires implicites reste problématique. Cependant, le dernier temps du chapitre 6 est consacré à ceux qui considèrent avoir le droit de dire les contraires. S'agit-il de nouveaux adversaires ? Dans la mesure où il est question de la vérité de l'apparence et de la relativité des sensations, on reconnaît là encore les arguments attribués à Protagoras. Protagoras est à la fois l'aboutissement du discours des physiologues et sa caricature : il est celui qui, au nom de la relativité de la sensation, affirme que l'on peut dire avec vérité les contraires.

D'un côté donc, ceux qui voient les contraires provenir du même et en viennent à affirmer conjointement les contraires d'un même sujet, de l'autre ceux qui prétendent que les contradictoires peuvent être affirmés à la fois non seulement affirmés, mais avec vérité. Le problème de Protagoras est qu'il prétend que les contradictoires sont vrais conjointement. Mais on ne peut pas classer ceux qui réclament une démonstration de tout du côté de Protagoras, puisqu'ils sont eux aussi faciles à persuader. Ces derniers s'apparentent au sceptique contre qui on dirige l'argument de l'inactivité.

---

<sup>46</sup> Cité par D. Ross, p.268.

<sup>47</sup> Sur « signifier une seule chose », la différence entre signifier une chose une et relativement à une chose.

<sup>48</sup> L'homme serait des milliers de choses.

<sup>49</sup> Cf. R. Muller, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin - éditions Ousia, Paris-Bruxelles, 1988, pp.161-170.

<sup>50</sup> J. Lukasiewicz dit explicitement dans son introduction qu'Aristote a pour adversaire : « Antisthène et son école, les éristiques de Mégare, les partisans d'Héraclite et les disciples de Protagoras ». Cf. *Du principe de contradiction chez Aristote, op.cit.*, p.41.

<sup>51</sup> Γ6, 1011a15.

- où placer Protagoras ?

Aristote cherche donc à rassembler un maximum de ses adversaires sous la catégorie de « faciles à guérir ». Or, Protagoras apparaît tour à tour sous cette catégorie, et sous celle de ceux qui cherchent la contrainte seulement dans les mots. À la fois, il est celui qui, à partir des apparences, affirme la relativité des sensations et des jugements et celui qui dit les contraires pour le plaisir. Aristote parvient-il à le guérir ? Rien n'est moins sûr. Mais Protagoras a une importance stratégique : dans le chapitre 4, c'est lui qui permet à Aristote de passer de la formulation avec les contraires à la formulation logique du principe.

#### *10.2.1.d- Γ4 est-il la réfutation de ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter ?*

Après ce parcours enchevêtré dans le texte non moins enchevêtré des chapitres 5 et 6, revenons un instant sur le chapitre 4. Est-ce qu'en définitive, ce chapitre n'est pas la réfutation dans les mots qu'Aristote évoque explicitement dans le chapitre 5 ? Si l'adversaire ne peut pas ne pas parler sans signifier une chose une, n'est-ce pas parce qu'il est contraint dans sa voix et ses mots de signifier une chose une ? Certes, au cours des trois arguments constituant la réfutation, Aristote va citer un des physiologues<sup>52</sup>. Mais cette citation apparaît comme une glose, servant à illustrer la conséquence absurde du discours de Protagoras, plutôt que comme un propos de l'adversaire à détruire. Ainsi le dispositif réfutatif du chapitre 4 ne s'adresse-t-il pas en priorité à ceux qui ne font que parler ? Les chapitres 5 et 6 en revanche s'adresseraient à ceux qu'il est facile de persuader, c'est pourquoi il n'a pas la forme d'une réfutation, mais est d'allure plutôt explicative. Il ne s'agit pas de montrer aux physiologues que leur discours est intenable, mais de leur expliquer en quel sens on peut dire que les contraires peuvent provenir du même. Il ne s'agit pas de les réfuter, mais de les raisonner. Ceux-là ne sont pas en dehors du λόγος : leurs discours contradictoires sont dus à un embarras de la pensée qui a pu conduire à des erreurs, et non pas à un discours ivre qui se détruit lui-même. La série de réductions à l'absurde du chapitre 4 s'adresse donc à ceux qui argumentent seulement pour le plaisir d'argumenter. Ces derniers estiment que l'on peut dire avec vérité des contradictions. C'est pourquoi seule la réfutation pourra leur montrer qu'ils ne peuvent ni dire, ni soutenir ce qu'ils disent.

---

<sup>52</sup> Anaxagore en 1007b25-26.

### 10.3. Quel est le rapport entre la formulation logique du principe de non-contradiction et le principe des contraires ?

#### 10.3.1. l'articulation de la formulation logique et du principe des contraires

##### 10.3.1.a- La conclusion de Γ4-6

En conclusion de cette argumentation longue et diverse contre les négateurs du principe, Aristote relie entre elles certaines des différentes formulations du principe que nous avons repérées. On ne trouve pas la formulation portant sur la pensée, ni celle qui oppose *appartenir et ne pas appartenir* (le premier énoncé du principe, en Γ3, 1005b19-20), mais est en revanche énoncé un lien entre l'impossibilité de la vérité des contradictoires et l'impossibilité de l'appartenance simultanée des contraires à un même sujet.

ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ὅτι οὐδὲ τάναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἐστὶν οὐχ ἦπτον, οὐσίας δὲ στέρησις· ἢ δὲ στέρησις ἀπόφασις ἐστὶν ἀπὸ τινος ὀρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τάναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῆ ἄμφω ἢ θάτερον μὲν πῆ θάτερον δὲ ἀπλῶς<sup>53</sup>.

Puisqu'il est impossible que la paire de propositions contradictoires à la fois soit vraie à propos de la même chose, il n'est pas possible non plus que les contraires appartiennent au même sujet à la fois. En effet, l'un des deux contraires n'est rien moins qu'une privation, et la privation l'est de l'essence. La privation est négation d'un genre déterminé. Si donc il est impossible à la fois d'affirmer et de nier avec vérité, il est impossible aussi que les contraires appartiennent à la fois, sauf si les deux sont prédiqués en un sens, ou si l'un l'est en un sens et l'autre absolument.

La conclusion de l'argumentation adressée aux négateurs du principe de non-contradiction présente une articulation entre la formulation logique et la formulation à propos des contraires. Cette articulation est indiquée par la conjonction ἐπεὶ, puis par la conjonction εἰ. On constate deux formulations distinctes de l'énoncé logique – « puisqu'il est impossible que la paire de propositions contradictoires soit vraie à la fois à propos de la même chose » et « s'il est impossible d'affirmer et de nier avec vérité » - mais on rencontre la même formule pour l'énoncé ontologique qui, contrairement au premier énoncé ontologique que l'on trouve en 1005b19-20, porte sur l'appartenance conjointe des prédicats contraires. Donc ce qui se trouve relié par ἐπεὶ et εἰ, ce sont la formule logique du principe et la formule ontologique portant sur l'appartenance des contraires. Comment expliquer ce lien ?

---

<sup>53</sup> Γ6, 1011b15-22.

### 10.3.1.b- Plusieurs principes ou plusieurs formulations ?

- La formulation ontologique et la formulation logique

Les deux dernières formulations en Gamma 6 ne sont pas les seules. Il y a aussi la première en Gamma 3<sup>54</sup>, immédiatement suivie de la formulation psychologique. Si la formulation psychologique ne pose pas problème en tant qu'elle est dérivée de l'énoncé ontologique, en revanche le rapport entre l'énoncé ontologique et l'énoncé logique n'est pas clair. L'équivalence entre, d'une part, l'impossibilité de la contradiction (c'est-à-dire énoncée en termes logiques) et, d'autre part, l'impossibilité de l'appartenance conjointe des contraires à un même sujet se trouve à la fin du chapitre 6<sup>55</sup>, c'est-à-dire au moment où Aristote conclut les quatre chapitres traitant du principe de non-contradiction et de sa défense. Aristote y affirme explicitement<sup>56</sup> un lien entre impossibilité de la contradiction et impossibilité de l'appartenance conjointe des contraires<sup>57</sup>.

- La relation entre impossibilité de la contradiction, impossibilité de la contrariété et les discours des adversaires.

Si l'on parcourt les chapitres 4 à 6 du livre Gamma, on constate que les deux impossibilités (contradiction et contrariété) sont liées aux discours des adversaires. C'est parce que les physiologues voient les contraires provenir du même<sup>58</sup> qu'il faut leur montrer qu'il est impossible que les contraires appartiennent à la fois au même sujet. Et c'est parce que ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter, disent que « Socrate est homme et à la fois n'est pas homme »<sup>59</sup> qu'il faut leur montrer qu'on ne peut affirmer et nier à la fois la même chose. Mais la juxtaposition des deux réponses en fonction de la catégorie d'adversaires suffit-elle à rendre raison du lien entre ces deux impossibilités ?

Certes, pour expliquer le lien entre ces deux impossibilités, on peut invoquer, outre l'argumentation propre à Gamma, le chapitre 10 du livre Théta de la *Métaphysique* sur la priorité de l'étant par rapport au dire. Je dis l'étant tel qu'il est et c'est pour cela que je dis vrai, et ce n'est pas parce que je dis l'étant, qu'il est tel que je le dis<sup>60</sup>. Cependant, peut-on rendre raison du lien entre ces deux impossibilités de façon interne à Gamma sans s'appuyer sur la diversité des adversaires ? Comment expliquer le ἐπέει ? Penser un lien entre opposition de l'affirmation et de la négation et opposition des contraires, n'est-ce pas lier deux choses distinctes ? Quelle est la place de la négation dans les contraires ?

---

<sup>54</sup> 1005b20-22.

<sup>55</sup> Cf. Γ6, 1011b15-22.

<sup>56</sup> Par la particule ἐπέει.

<sup>57</sup> La quatrième formulation, comme je l'ai déjà noté, apparaît pour la première fois en 1007b17-18.

<sup>58</sup> Cf. Γ5, 1009a23-25.

<sup>59</sup> Cf. Γ4, 1007a11-14.

<sup>60</sup> Cf. *Métaphysique*, Θ10, 1051b6-9.

La lecture des ces passages faites par Alexandre et Syrianus<sup>61</sup> est sur ce point éclairante. Ils interprètent tous les deux le ἐπεὶ comme le signe d'une conséquence. Anisi l'énoncé portant sur les contraires est dérivé de l'énoncé portant sur l'impossibilité de la vérité des contradictoires. A. Longo est sur ce point très claire : à propos de la première occurrence<sup>62</sup> de la formulation avec les contraires, elle remarque qu'il s'agit du théorème des contraires, même si Syrianus l'appelle de façon incorrecte « axiome »<sup>63</sup>. L'impossibilité que les contraires appartiennent à la fois au même substrat est un théorème parce qu'elle est dérivée de l'impossibilité que la même propriété à la fois appartienne et n'appartienne pas au même substrat, sous le même rapport. Et à propos du passage de Gamma 6, elle précise que la formulation avec les contraires est « tirée » de l'énoncé du principe de contradiction, mais « n'en est pas synonyme »<sup>64</sup>.

Le moment où apparaît la formulation logique du principe est significatif : Aristote mentionne pour la première fois Protagoras, plus exactement ceux qui tiennent le discours de Protagoras. N'est-ce pas Protagoras qui permet le passage du discours physique sur les contraires au discours logique sur les contradictoires ? N'est-ce pas lui qui affirme que « le vent est chaud » et « le vent est froid » sont vrais conjointement ? N'est-ce pas lui qui prétend que l'on peut affirmer et nier toute chose de tout sujet sans pour autant contredire ? Autrement dit, les deux formulations qui apparaissent en conclusion, reliées par un lien difficile à expliquer, semblent être le résultat du procédé argumentatif d'Aristote face aux négateurs du principe.

---

<sup>61</sup> Cf. Alexandre, *in met...*, pp.326,29-328,4., et Syrianus, *in met.*, p.65, 20-24, cités par A. Longo, *in Siriano...*, *op.cit.*, pp.98-99.

<sup>62</sup> En Γ3, 1005b26-27.

<sup>63</sup> « L'appartenenza e non appartenanza di una proprietà a qualcosa è qui considerata piuttosto come presenza di due proprietà contrarie a una cosa. È questo il teorema sui contrari (che però Siriano chiama « assioma », cfr. p.78, 22-24 [du livre d'A.Longo]), che è derivato dal principio della contraddizione di cui quidi non può costituire una formulazione », *in Siriano...*, *op.cit.*, p.122, note 71.

<sup>64</sup> À propos des lignes 1011b15-18, A. Longo écrit : « A questa impossibilità circa la co-verità di proposizioni contraddittorie segue (cfr. οὐδέ I.17) un'altra impossibilità, che, questa volta, riguarda i contrari, cioè le proprietà contrarie (τάναντία, I.17). Queste sono le proprietà contrarie del tipo « bianco » e « non bianco ». Tali proprietà non possono appartenere insieme allo stesso sostrato. Quanto è detto sui contrarie è *ricavabile* dal principio della contraddizione espresso al cap.3, e *non* è *sinonimico* di esso. Infatti ci sono dei casi in cui dei contrari hanno degli intermedi. Per esempio « nero » non equivale a « non bianco » (il quale può essere rosso, bleu, ecc.). Ma, poiché « nero » implica « non bianco », se è impossibile che x sia bianco e non bianco, *ne segue* che è impossibile che x sia bianco e nero. Nonostante ciò Siriano chiama quelle dei contrari un « assioma » e non un « teorema », che è per sua natura derivato (cfr. Syrian. *in metaph.*, p.78, 23-24), pur distinguendolo dall'assioma della contraddizione ». *In Siriano...*, *op.cit.*, p.97.

-10.3.1. c- PNC1, PNC1.i. et PNC1.ii. , ou comment réfuter et convaincre tous ceux qui nient PNC1

L'impossibilité de la contrariété (le théorème des contraires si on adopte la terminologie de Syrianus commenté par A. Longo) provient du discours des physiologues – les contraires appartiennent au vocabulaire de la physique, mais étant donné que la physique n'est pas la science universelle, ils sont en réalité des propriétés des étants, considérés en tant qu'étants. Quant à l'énoncé logique, il résulte de l'interprétation que fait Aristote du discours de Protagoras. Il y aurait une formulation logique du principe de non-contradiction, et un théorème des contraires, parce qu'Aristote entend réfuter, guérir et corriger toutes les formes de négation du principe de non-contradiction.

J'ai qualifié plus haut la première formulation du principe d'ontologique<sup>65</sup>. Or, cette première formulation n'est jamais à nouveau mentionnée par Aristote. Pourquoi ? Peut-être parce que cette première formulation n'est pas plus ontologique que logique. Autrement dit, les deux impossibilités que l'on trouve en conclusion en Gamma 6 (la formulation logique du principe et le théorème des contraires) sont toutes deux contenues dans le premier énoncé du principe en Gamma 3 :

(PNC1), il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport

cela signifie aussi bien :

(PNC1.i.) il est impossible d'affirmer avec vérité la contradiction

que :

(PNC1.ii.). il est impossible que la même propriété à la fois appartienne et n'appartienne pas au même substrat

dont on tire

(Théo c.) : il est impossible que les propriétés contraires appartiennent à la fois au même substrat

Le premier énoncé du PNC (PNC1) serait celui à partir duquel Aristote peut dire à la fois PNC1.i. et PNC1.ii., en réponse à tous les négateurs du principe<sup>66</sup> ; Théo c. est dérivé de

---

<sup>65</sup> Cf. Γ3, 1005b19-20.

<sup>66</sup> Syrianus, lorsqu'il commente ce passage, parle d'« axiomes de la contradiction » au pluriel : cf. *In metaph.* P.78, 22-25 : Τοσαῦτα πρὸς τὰς θέσεις εἰπὼν ταύτας ὁ φιλόσοφος οὐ τὰ περὶ τῆς ἀντιφάσεως μόνον βεβαίως, ἀλλὰ καὶ περὶ ἄλλων ἀξιομάτων διαλέγεται, οἷον ὅτι τὰνανατία τῷ αὐτῷ παρεῖναι κατὰ ταῦτον καὶ ὡσαύτως ἀδύνατον, καὶ ὅτι μεταξὺ ἀντιφάσεως οὐδέν ; p.79, 15-17 : Τοσαῦτα κατὰ ταύτην διαλεχθεὶς τὴν βίβλον ὁ Ἀριστοτέλης καταπαύει τὴν περὶ τούτων διδασκαλίαν, διδάξας δὲ καὶ τοῖς περὶ ἃ στρέφεται ὁ πρῶτος φιλόσοφος, παραστὰς δὲ καὶ τοῖς περὶ τῆς ἀντιφάσεως ἀξιώμασιν,...L'expression « axiomes de la contradiction » se trouve à la ligne 17. comment interpréter ce pluriel ? A. Longo dit, à propos du premier extrait de Syrianus ici commenté qu'il se trouve à la fin du

PCN1. La preuve du PNC1.i. est fournie par le chapitre 4 – une longue réfutation composée d'une série de réductions à l'impossible de la position de ceux qui cherchent une réfutation dans la voix et les mots ; la confirmation de PNC1.ii. et Théo. c. est fournie par le chapitre 5 et 6 – des arguments persuasifs, visant à corriger les erreurs de ceux qu'il est facile de guérir.

A. Longo remarque ainsi qu'Aristote passe d'une formulation à l'autre sans pour autant dire qu'il change de formulation, ni que ces formulations sont l'énoncé de principes distincts ; Aristote ne distingue pas plusieurs principes de non-contradiction, mais formule de façon variée le principe de non-contradiction à cause notamment de son (ou ses) adversaires. Les lignes 1007b17-19 montre ainsi que c'est l'adversaire qui considère que affirmer ensemble les contradictoires est une violation du principe. L'étude d'A. Longo confirme ainsi que les différentes formulations du principe proviennent tout autant du discours d'Aristote que de celui de son (ou ses) adversaires<sup>67</sup>. Les adversaires ne cessent de tenir des propos qui constituent une violation du principe. Autrement dit, il y a plusieurs façons de violer le principe, de même qu'il y a plusieurs façons de dire le principe. En définitive, « il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport », « il est impossible d'affirmer avec vérité à la fois les contradictoires », « il est impossible que la même propriété à la fois appartienne et n'appartienne pas au même substrat » sont équivalents. Il n'y a pas plusieurs formulations du principe de non-contradiction impliquant une pluralité de principes de non-contradiction, mais des formulations équivalentes du principe. La variation des formulations est pour partie la conséquence du discours des adversaires.

---

commentaire de Syrianus sur *Mét.* Γ. D'abord, elle précise que lorsque Syrianus utilise l'expression ἀξίωμα περὶ + génitif de la contradiction, il ne met pas dans un même ensemble le principe de contradiction, le théorème des contraires et le principe du tiers exclu. Mais il y a bien un pluriel à « axiomes de la contradiction ». (*in Siriano.., op.cit.*, pp.132-135). À propos du second passage de Syrianus mentionné ici, A. Longo explique que Syrianus voit deux axiomes de la contradiction dans Γ8, 1012b5-8, « l'un exprime l'impossibilité de la co-vérité des deux parties d'une contradiction, et l'autre l'impossibilité de la co-fausseté des deux parties d'une contradiction » ; A.Longo conclut « In ogni caso, Siriano non concorderebbe con Lukaszewicz né sul numero né sul contenuto degli assiomi della contraddizione. Infatti per Siriano ci sono due assiomi della contraddizione, e non tre ; entrambi sono « logici », e non uno ontologico e uno logico » (*in Siriano.., op.cit.*, pp.135-136).

<sup>67</sup> Par exemple, A. Longo cite les lignes 1008a34-b1 où Aristote craint de commettre une pétition de principe. Or, la pétition de principe concerne au début du chapitre 4 la démonstration de « l'impossibilité que la même chose à la fois soit et ne soit pas » (a). Et en 1008a34-b1, il s'agit de l'impossibilité d'affirmer et de nier en même temps avec vérité les contradictoires (b). A.Longo conclut : « allora (a) et (b) sono sentite come formule equivalenti (se non sinonimiche), cioè l'una implicherebbe l'altra. » *In Siriano.., op. cit.*, p.98.

## Conclusion du chapitre 10

Des quatre formulations du principe relevées ici<sup>1</sup>, deux apparaissent équivalentes – « il est impossible que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même rapport<sup>2</sup> » et « il est impossible d'affirmer et de nier à la fois avec vérité<sup>3</sup> ». Quant à l'impossibilité de penser la contradiction<sup>4</sup>, elle s'est révélée ne pas être une formulation différente du principe de non-contradiction, mais une application du principe à la pensée afin d'argumenter contre ceux qui croient que Héraclite a dit que la même chose est et n'est pas. Quant à la formulation avec les contraires – « il est impossible que les contraires appartiennent à la fois au même substrat<sup>5</sup> » - elle apparaît comme dérivée du principe de non-contradiction. C'est pourquoi cette formulation est considérée comme un « théorème » (et non pas un « axiome ») selon la terminologie de Syrianus. Le principe des contraires est en tout cas second par rapport au principe de non-contradiction, comme l'indique les dernières lignes<sup>6</sup> du chapitre 6 du livre Gamma. Aristote utilise différentes formulations du principe de non-contradiction, mais il ne considère pas pour autant qu'il y en a plusieurs. Les variations de formulations sont dues autant à Aristote qu'à ses adversaires<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Longo en relève beaucoup plus, c'est-à-dire toutes. Cf. *Siriano...*, *op.cit.*, cap.3 e appendice 1, pp.92-140, pp. 311-356. Cf. *supra*, note 1 du chapitre 10 de ce travail.

<sup>2</sup> 1005b19-20.

<sup>3</sup> 1011b20-21, déjà énoncée sous une forme légèrement différente en 1007b17-18 et 1011b16-17.

<sup>4</sup> 1005b23-24.

<sup>5</sup> 1005b25-26, 1011b17-18 et 1011b21.

<sup>6</sup> La conjonction ἐπιεί en 1011b16.

<sup>7</sup> Dans la mesure où leurs propos représentent des violations du principe.

## Conclusion de la deuxième partie

La deuxième partie de ce travail a consisté à analyser *Métaphysique* Gamma afin de répondre à plusieurs questions. La première d'entre elles est : pourquoi le principe de non-contradiction, caractérisé comme axiome commun des sciences dans les *Analytiques*, est-il examiné par Aristote dans la *Métaphysique* ? Le principe de non-contradiction est étudié par Aristote dans la *Métaphysique* en tant qu'objet de l'ontologie. Le livre Gamma de la *Métaphysique* est en effet le livre où Aristote affirme la possibilité d'une science de l'étant, en tant qu'étant. En dépit de son universalité et des multiples sens de l'étant, cette science est possible grâce à l'unité focale de l'étant. Tout est dit étant en référence à *τὸ οὐσίον*, c'est pourquoi l'ontologie sera science de la substance, c'est-à-dire de ses attributs par soi. Le philosophe étudie les attributs par soi de la substance, et les axiomes. Les axiomes communs des sciences portent sur tous les étants. C'est en tant que premier axiome que le principe de non-contradiction est objet de l'ontologie.

Le principe de non-contradiction est le plus ferme de tous les principes, il est le seul, contre Platon, à être anhypothétique. Il énonce l'impossibilité qu'une même chose appartienne et n'appartienne pas à la fois à une même chose sous le même rapport. Aristote dérive de la première formulation du principe l'impossibilité de penser une contradiction. Pourtant, certains affirment qu'il est possible de dire et penser la contradiction. Aristote doit montrer à ceux-là que le principe de non-contradiction est le plus ferme de tous les principes. Mais du fait de sa position de premier principe, le principe de non-contradiction ne peut être démontré. D'une part, prétendre le démontrer conduirait à une régression à l'infini, et d'autre part, à une pétition de principe. C'est pourquoi Aristote distingue démontrer par réfutation de démontrer. La démonstration indirecte par réfutation va permettre à Aristote de faire porter la responsabilité de la pétition de principe sur son adversaire.

Aristote se met donc en scène face à un adversaire pour le réfuter. Mais ce dispositif argumentatif n'est pas pour autant dialectique. L'argumentation de Gamma 4 se distingue de la dialectique des *Topiques*. D'abord, le philosophe n'est pas dialecticien, dit Aristote explicitement en Γ2, ensuite toute réfutation n'est pas dialectique, enfin, si Aristote a dit dans les *Topiques* que la dialectique a pour quatrième utilité l'accès aux principes, il précise qu'il s'agit des principes des sciences particulières. Bref, pour reprendre à nouveau les mots de J Brunschwig, Aristote dit « démontrer par réfutation » « pour *ne pas* prononcer le mot de dialectique ». La démonstration indirecte du principe de non-contradiction est un cas atypique, approprié à la position exceptionnelle de ce principe.

La réfutation de l'adversaire d'Aristote consiste en une série de réductions à l'absurde. Cette série de réductions à l'absurde a pour but de montrer que les propos de l'adversaire sont intenable. Chaque étape de la réfutation ruine un des éléments des propos de l'adversaire. À propos des mots, Aristote montre qu'il est impossible que le mot signifie être et ne pas être ceci. Il montre ensuite que signifier l'accident et signifier *τὸ οὐσία* se distinguent. Puis, il montre qu'affirmer et nier la même chose en même temps n'est pas possible du point de vue de la vérité. Enfin, il met en évidence l'incohérence entre les propos de l'adversaire et ses actes.

La réfutation dans Gamma 4 porte sur le *λόγος* et sa possibilité. Il est d'abord question du sens des mots – les éléments du *λόγος* – puis de la distinction entre la fonction sujet et la fonction prédicat – la syntaxe du *λόγος* – puis du rapport au vrai des propositions – le raisonnement comme enchaînement cohérent de propositions, la cohérence du *λόγος*. L'ultime argument porte lui aussi sur le *λόγος*, mais de façon « externe » : le *λόγος* est mis en rapport avec les actes. À chaque fois, Aristote souligne qu'il y a destruction du *λόγος* et de ses conditions de possibilité : destruction du *διαλέγεσθαι* parce que l'adversaire ruine le sens ; destruction du *λόγος* entendu comme combinaison entre sujet et prédicat parce que le discours de l'adversaire est un *λόγος* de rien ; destruction de la vérité du *λόγος* parce que l'adversaire affirme ensemble les contradictoires ; incohérence des actes et du *λόγος*, parce que l'adversaire évite le puits.

Gamma 4 est remarquable pour plusieurs raisons. D'abord, Aristote y présente une conception du sens, du signifier, *σημαίνειν*, nouvelle. Cette nouveauté se lit dans le changement de sujet du verbe *σημαίνειν* : ce n'est pas l'interlocuteur qui signifie, mais le mot, *ὄνομα*. Le sens n'est pas pensé comme désignation mais comme signification. Le mot a un sens parce qu'il a un énoncé de signification, indépendamment de la référence au monde. Le sens est condition du *λόγος*, mais il n'est pas fondé dans l'essence. Car si Aristote dans sa première réfutation invoquait l'essence comme fondation du sens, il commettrait la pétition de principe qu'il doit éviter. Aristote est en train de fonder le premier principe de toutes choses. S'il fondait le sens dans l'essence, il présupposerait ce qu'il doit démontrer. Certes, Aristote dit ensuite que signifier une chose une, c'est signifier l'essence, *τὸ οὐσία*. Mais le contexte de cet énoncé est celui de l'analyse de la deuxième réduction à l'absurde du discours de l'adversaire. C'est parce que l'adversaire prétend tout dire selon l'accident qu'il détruit *τὸ οὐσία*. La ruine de *τὸ οὐσία* doit être liée à la ruine de la distinction entre sujet et prédicat dans le *λόγος*. Affirmer tous les accidents ensemble, prétendre qu'on peut prédiquer indéfiniment des accidents d'accidents implique qu'il n'y a rien à quoi attribuer ces accidents. Le *λόγος* devient ainsi *λόγος* de rien.

En un sens, Aristote montre que son adversaire dit du non-être. Plus exactement, le négateur du principe ne parle de rien et, en définitive, ne parle pas dans la mesure où ses propos détruisent la possibilité du λόγος. Alors qu'Aristote adopte la prémisse λέγειν = λέγειν τι (Euthydème, on l'a vu, a une prémisse semblable : λέγειν = λέγειν τὸ πρᾶγμα dans *Euthydème*), il parvient à la conclusion opposée à celle de son adversaire : il n'est pas possible d'affirmer avec vérité la contradiction. Barbara Cassin considère qu'Aristote adopte là « la position sophistique à l'égard du langage » et qu'il fait subir une transformation à l'équation d'origine parménidienne. Aristote réussit ce tour de passe-passe en substituant à l'équation d'origine parménidienne le σημαίνειν τι au λέγειν τὸ ὄν. L'équation est en effet : λέγειν = λέγειν τι = λέγειν τὸ ὄν = λέγειν τᾶληθῆ. Cette équation conduit à l'indistinction entre discours vrai et discours faux, et à la possibilité de dire les contradictoires (l'impossibilité de contredire au sens où la contradiction n'existe pas puisqu'il n'y a pas de discours faux). L'équation d'Aristote est : λέγειν = λέγειν τι = σημαίνειν τι = σημαίνειν ἔν. Cette équation conduit à l'impossibilité de dire avec vérité les contradictoires en même temps. Parce qu'elle a pour point de départ la substitution du σημαίνειν τι à λέγειν τὸ ὄν, l'argumentation d'Aristote ne peut donc pas s'appuyer sur l'essence des étants pour fonder le sens, du moins dans la première réfutation concernant le sens des mots.

Aristote distingue deux types d'avversaires parmi tous ceux qui nient le principe de non-contradiction : les physiologues qui, réellement embarrassés en voyant les contraires provenir du même, sont faciles à guérir par des arguments raisonnables, et les sophistes, Protagoras et ses disciples, qui, parce qu'ils argumentent seulement pour le plaisir d'argumenter, nécessitent une réfutation dans la voix et les mots. Or, le chapitre 4 du livre Gamma se présente comme une réfutation portant sur les conditions de possibilité du λόγος, tandis que les chapitres 5 et 6 sont principalement une série de corrections des erreurs des physiologues. Ainsi, la réfutation de Gamma 4, constituée d'une série de réductions à l'impossible des propos de l'adversaire est la réfutation de ceux qui argumentent pour le plaisir de parler, *i.e.* les sophistes, tandis que Gamma 5 et 6 est la guérison des physiologues qui eux sont raisonnables. Si ceux qui argumentent pour le plaisir de parler acceptent de dire quelque chose, alors ils ne peuvent pas ne pas se soumettre à la condition première du λόγος : signifier une chose une. Sinon, ils se taisent car Aristote ne va pas dialoguer avec une plante. Les sophistes, s'ils parlent, ne sont pas des légumes. Il suffit qu'ils parlent. En revanche, les physiologues ne risquent pas d'être des plantes parce qu'ils ne refusent pas le dialogue.

La différence d'argumentation et d'avversaires entre Gamma 4 et Gamma 5 et 6 permet de comprendre ce qu'Aristote énonce dans la conclusion générale de l'argumentation face à tous les négateurs du principe. Les dernières lignes du chapitre 6 énoncent sous

forme de lien l'impossibilité que les contraires appartiennent à la fois au même sujet et l'impossibilité d'affirmer ensemble avec vérité les contradictoires. Ces deux impossibilités proviennent du discours de ses adversaires. À l'adresse des physiologues, Aristote conclut qu'il est impossible que les contraires appartiennent en même temps au même sujet ; à l'adresse des sophistes, Aristote conclut qu'il est impossible d'affirmer à la fois les contradictoires avec vérité.

L'impossibilité que les contraires appartiennent à la fois au même sujet est dérivée, dans le chapitre 3, de l'impossibilité que la même chose à la fois appartienne et n'appartienne pas à la même chose. C'était là, on l'a vu, le premier énoncé du principe en Gamma 3. Cette formulation peut être considérée comme canonique, et peut s'interpréter aussi bien comme l'impossibilité pour une propriété à la fois d'appartenir et de ne pas appartenir au même objet, que comme l'impossibilité d'affirmer de façon conjointe et avec vérité une contradiction. Cette formulation canonique en implique deux autres parce que le verbe ὑπάρχειν signifie aussi bien l'appartenance du prédicat à un sujet que celle d'une propriété à un objet. Aristote pose le plus ferme de tous les principes en Gamma 3. Mais parce que certains prétendent le nier en parole et en pensée, il va falloir réfuter les uns pour montrer qu'il est impossible d'affirmer avec vérité les contradictoires (Γ4) et persuader les autres qu'il est impossible que les contraires appartiennent à la fois au même sujet (Γ5-6).

## Conclusion

Aristote est le premier à définir la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation. Mais, alors qu'il pose explicitement cette définition dans *De l'Interprétation* en déterminant la contradiction de façon logique comme paire de propositions contradictoires, il traite de la contradiction dans les *Catégories* comme un des sens de « être opposé », utilise l'ἀντίφασις dans les *Topiques* à la fois comme un des sens de « être opposé » et comme paire de propositions contradictoires, et utilise la contradiction dans les *Seconds Analytiques* pour distinguer la prémisses scientifique de la prémisses dialectique. La contradiction apparaît différemment, selon les textes aristotéliens.

Quand Aristote s'interroge sur les relations entre prédicats, il détermine en quel sens on dit « être opposé » - un de ces sens est l'opposition de l'affirmation et de la négation. Quand Aristote propose des règles et des tours pour pratiquer la joute dialectique, il utilise explicitement l'ἀντίφασις – le lieu de la contradiction fait partie des plus faciles à utiliser dans la topique de l'accident. Quand Aristote détermine logiquement la proposition, il définit la paire de propositions contradictoires en fonction de la quantité formelle de la proposition. Quand Aristote définit la prémisses, il utilise la contradiction pour distinguer la prémisses scientifique de la prémisses dialectique. La contradiction est plurivoque dans la mesure où elle est tantôt un des sens de l'opposition (à distinguer de trois autres sens), tantôt la paire de propositions contradictoires (à distinguer d'autres paires de propositions opposées). La contradiction est soit l'une des divisions du genre « être opposé », soit l'une des divisions du genre « paire de propositions opposées ». La contradiction est plurivoque parce que l'opposition est plurivoque. Ou plutôt, selon qu'Aristote détermine l'opposition de façon sémantico-logique et ontologique ou seulement logique, la contradiction n'est pas exactement de la même forme. Plus précisément, définir logiquement la contradiction seulement comme opposition de l'affirmation et de la négation n'est pas suffisant – les propositions contraires aussi sont l'opposition d'une affirmation et d'une négation, alors que définir la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation est suffisant quand il s'agit de distinguer les sens de ἀντικείμενοι. Cette définition est suffisante dans un premier temps, mais le fait que les contraires peuvent aussi être dits en combinaison appelle des précisions sur l'opposition entre l'affirmation et la négation. La définition logique de la contradiction est plus satisfaisante que sa définition sémantique.

Les *Catégories* cherchent à déterminer comment l'opposition signifie, tandis que *De l'Interprétation* détermine comment se dit l'opposition. La limite des *Catégories* quant à la

définition de l'opposition est que les quatre types d'opposition sont hétérogènes : l'opposition signifie à la fois par des prédicats, dits sans combinaison, dans les cas des relatifs, des contraires et de la privation-possession, et par des propositions, dits avec combinaison, dans le cas de l'opposition de l'affirmation et de la négation<sup>1</sup>. Par différence, la définition de la contradiction dans *De l'Interprétation* apparaît plus satisfaisante parce qu'elle provient seulement de la distinction de l'opposition de propositions. Le texte des *Catégories* détermine tous les sens de l'opposition, qui sont à la fois les manières d'être opposé et des manières de dire l'opposition, tandis que *De l'Interprétation* détermine seulement l'opposition des propositions. La différence la plus manifeste entre les deux procédures est le cas de la contrariété. Dans les *Catégories*, les contraires dits en combinaison s'opposent au sens où dire que Socrate est en bonne santé est comme une affirmation opposée à la négation « Socrate est malade ». Dans *De l'Interprétation*, les contraires ne sont pas définis comme prédicats, mais comme opposition de propositions universelles. « Tous les hommes sont justes » s'oppose de façon contraire à « Aucun homme n'est juste », et non pas à « Tous les hommes sont injustes ».

La contradiction est déterminée de façon plus développée dans *De l'Interprétation* que dans les *Catégories*. Dans les *Catégories*, définir la contradiction comme opposition d'une affirmation et d'une négation suffit, alors que dans *De l'Interprétation*, cette définition est insuffisante. Les quantificateurs de la proposition sont nécessaires pour définir l'opposition de contradiction par rapport à d'autres types d'opposition de propositions. Ce que la logique a retenu et complété sous le nom de « carré des opposés » est la classification de l'opposition des propositions qu'Aristote effectue au chapitre 7 de *De l'Interprétation*. La contradiction inventée par Aristote semble bien être celle de *De l'Interprétation*.

Aristote emploie « λέγω » seulement dans *De l'Interprétation*. La contradiction est un des objets principaux et explicites de ce traité qui, après avoir défini la proposition, distingue différents sortes d'opposition de proposition, alors que dans les *Catégories*, la contradiction est un objet adjacent, par rapport à la recherche effectuée dans les *Catégories*. Les *Seconds Analytiques* définissent la contradiction, mais comme un rappel. L'important est de comprendre ce qu'est la prémisse dans une démonstration. Quant aux *Topiques*, la contradiction n'est pas définie, mais fait partie d'un rappel de la quadripartition de « être opposé ». La contradiction est présente explicitement, sa définition est supposée connue, et implicitement, elle est une des conditions de la joute dialectique. La contradiction est polymorphe dans la mesure où elle n'apparaît pas sous la même forme selon les contextes. Elle est plus ou moins développée, plus ou moins explicitée, plus ou moins nuancée. La

---

<sup>1</sup> L'absence du terme ἀντίφασις est remarquable dans le chapitre 10 des *Catégories*.

définition logique apparaît comme la plus importante parce que la plus détaillée sur le rapport au vrai. Mais son usage dans les *Seconds Analytiques* est aussi significatif : la prémisse dialectique peut être indifféremment affirmative ou négative, puisqu'elle peut être n'importe quelle partie de la paire de propositions contradictoires, alors que la prémisse scientifique ne peut être que vraie – il n'y a qu'une partie de la paire de propositions contradictoires qui peut servir de prémisse scientifique.

Selon les textes, on peut constater un flottement dans la définition et l'usage de la contradiction. Ce flottement est évident dans le rapport entre contradiction et contrariété. Ce rapport n'est pas le même dans *Catégories* et dans *De l'Interprétation* : les prédicats contraires ne se distinguent pas de la même façon de « être opposé comme l'affirmation et la négation » que les propositions contraires se distinguent des propositions contradictoires. Mais n'est-ce pas alors les contraires qui sont plurivoques ? Le problème d'Aristote serait la contrariété plutôt que la contradiction. La contrariété se trouve et dans la classification quadripartite de l'opposition, et dans la division de l'opposition des propositions. On ne peut donc pas considérer que le carré des propositions opposées est un développement du quatrième sens de l'opposition. Cependant, le flottement de la différence entre contradiction et contrariété n'est pas isolé, ou du moins n'est pas limité aux textes analysés ici en première partie. La comparaison des *Catégories*, de *De l'Interprétation*, des *Topiques* et des *Seconds Analytiques* d'une part, et d'autre part, du livre Gamma de la *Métaphysique* révèle le même flottement. La mise en rapport entre les textes qui définissent et utilisent l'ἀντίφασις et le texte qui traite du principe de non-contradiction permet de mettre en évidence qu'un problème identique se pose à Aristote : une proximité, à la limite du passage, entre contraires et contradictoires.

Le livre Gamma de la *Métaphysique* passe des contraires aux contradictoires en faisant de l'impossibilité de l'appartenance simultanée des contraires une conséquence de l'impossibilité de la contradiction. Puisqu'il est impossible d'affirmer avec vérité la contradiction, alors il est impossible que les contraires appartiennent à la fois au même sujet, dit Aristote à la fin du chapitre 6. Il n'est pas ici question des contraires comme opposition de deux propositions universelles, mais bien de deux prédicats qui appartiennent à la fois à la même chose. Et cette appartenance simultanée des contraires est mise en rapport avec l'énoncé conjoint de l'affirmation et de la négation. Comme si dire à la fois « Socrate est juste » et « Socrate n'est pas juste » revenait à dire à la fois « Socrate est juste » et « Socrate est injuste ». Le flottement du rapport entre contradiction et contrariété apparaît ainsi comme celui de la négation et de sa place. Que nie la négation dans la proposition ? Où placer la négation ? Il apparaît que la négation se déplace : non (Socrate est juste) = Socrate n'est pas juste = Socrate est injuste. La contradiction chez Aristote est définie

comme opposition d'une affirmation et d'une négation, mais de quelle négation s'agit-il ? L'indétermination de la place de la négation n'est-elle pas la raison de ce flottement dans la détermination du rapport entre contradiction et contrariété ?

Après Aristote, les Stoïciens définissent l'opposition contradictoire de façon claire et stable : les ἀντικειμένα sont toujours l'opposition d'une affirmation et d'une négation, dès lors que la négation porte sur l'ensemble de la proposition. Ainsi, l'examen de la définition stoïcienne de l'opposition contradictoire, telle qu'on la peut lire chez Sextus Empiricus<sup>2</sup>, permet de constater que chez les Stoïciens, l'opposition de contradiction est claire et constante. En effet, la négation d'une proposition porte sur (au sens strict *gouverne*<sup>3</sup>) l'ensemble de la proposition, elle en est le préfixe. De sorte que deux propositions sont opposées contradictoirement si et seulement si l'une nie ce que l'autre affirme. Pour nier une proposition, il faut que la particule de négation se trouve en tête de phrase. « Il fait jour et il fait clair » a pour négation « Non : il fait jour et il fait clair » et non pas « il fait jour et il ne fait pas clair ». »<sup>4</sup> L'opposition de deux propositions est donc définie clairement par les Stoïciens parce qu'ils assignent une place constante à la négation : pour nier une proposition, quelle qu'elle soit, la négation doit porter sur l'ensemble de la proposition, et non pas sur l'un de ses éléments.

Mentionner la conception stoïcienne de l'opposition des propositions, *i.e.* de la contradiction, permet de comprendre pourquoi la conception aristotélicienne de la contradiction peut paraître complexe. Parce qu'Aristote n'assigne pas une place et, donc une fonction, claire et constante à la négation, la contradiction est toujours à distinguer de la contrariété et, en même temps, leur distinction n'est pas fermement établie. Lorsqu'il définit la contradiction, Aristote en vient toujours à la distinguer de la contrariété, comme si la contrariété venait perturber la définition de la contradiction. Cette proximité est due la place de la négation. La négation est donc fondamentale dans la détermination de la contradiction.

La variation des formulations du principe de non-contradiction et l'existence d'un principe des contraires dérivé du principe de non-contradiction ne sont pas sans rapport avec la proximité entre contradiction et contrariété. Cette proximité peut s'expliquer par l'ambiguïté du verbe ὑπάρχειν. Il ne s'agit pas ici de l'ambiguïté entre *être* et *appartenir*, mais du fait que ὑπάρχειν signifie à la fois l'appartenance du prédicat à un sujet et celle d'une propriété à un objet. Dans Gamma, l'opposition entre ὑπάρχειν et μὴ ὑπάρχειν signifie aussi bien l'opposition entre l'affirmation et la négation que l'opposition entre

---

<sup>2</sup> Cf. *Adversus Mathematicos*, VIII, 89 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, VIII, 90 : κυριεύει.

<sup>4</sup> Les Stoïciens distinguent ainsi la proposition négative où la négation porte sur l'ensemble de la proposition, la privation (négation dans le prédicat « non-bon »), et la « dénégation » qui porte sur la particule.

appartenance et non-appartenance d'une propriété à un objet : de l'appartenance et à la non-appartenance conjointe d'une propriété à un objet, on passe à l'appartenance conjointe des contraires à un même étant, puis à l'affirmation et la négation qui déclarent toutes deux à propos d'un même sujet un même prédicat, mais de façon opposée. Cependant, si cela est correct, alors la contradiction chez Aristote est limitée aux propositions simples, c'est-à-dire à l'ἀπόφανσις ἀπλή, du type λέγειν τι κατὰ τινος – ce que n'est pas par exemple la contradiction chez les Stoïciens.

Il y a une unité du concept de contradiction chez Aristote, mais du fait de l'absence d'une conception claire et constante de la négation, la contradiction peut sembler équivoque. Ce n'est pas la seule caractéristique de la conception aristotélicienne de la contradiction. L'introduction de cette recherche avait souligné, en s'appuyant sur les travaux de L.-A. Dorion, que la contradiction s'est dépersonnalisée et formalisée avec Aristote. Chez Platon, ce sont d'abord des personnes qui se contredisent, ἀντιλέγουσι, alors que chez Aristote, seuls des énoncés s'opposent dans la paire de propositions contradictoires, ἀντίφασις. De même qu'Aristote n'utilise pas le terme ἔλεγχος dans les *Topiques* parce qu'il ne conçoit pas de dimension éthique de la réfutation, de même il emploie ἀντίφασις, parce qu'il conçoit logiquement la contradiction. Mais lorsque la contradiction, ἀντίφασις, est interrogée à travers la remise en cause du principe de non-contradiction, il semble que l'éthique n'est pas absente.

La nature de l'argumentation dans le chapitre 4 du livre Gamma de la *Métaphysique* est un vaste problème, comme l'a montré le chapitre 9 de ce travail. Plusieurs arguments conduisent à affirmer qu'il s'agit d'une réfutation, composée d'une série de réductions à l'absurde, et à rejeter l'interprétation selon laquelle il s'agit de dialectique. Aristote dit bien réfutation, ἔλεγχος, et non pas dialectique. Mais est-ce que justement, dans Gamma, Aristote ne conserve pas le sens socratique et donc originel de la réfutation ? Aristote veut confondre ses adversaires dans Gamma 4, au point que si ces derniers refusent de parler, c'est-à-dire de signifier une chose une, ils se rendent semblables à des végétaux. Là où Platon met en scène les deux frères éristiques, Euthydème et Dionysodore, réfutant Ctésippe devant Socrate, Aristote se met en scène face aux « sophistes ». Platon ne dit pas comment résoudre le paradoxe « il est impossible de contredire », mais sa mise en scène est significative : les éristiques affirment qu'il n'est pas possible de contredire, mais c'est en réfutant qu'ils peuvent l'affirmer. S'ils réfutent, la contradiction est possible, puisque la réfutation consiste à déduire la contradictoire de la thèse de l'adversaire, et, conformément au principe de non-contradiction, deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Aristote montre, pour sa part, que si ses adversaires parlent, alors ils signifient, et s'ils signifient, ils ne peuvent pas affirmer la contradiction avec vérité.

Platon distingue d'une part l'ἔλεγχος socratique qui est interrogation de la personne par la médiation des discours, λόγοι, et d'autre part, la pratique des éristiques et des sophistes qui est seulement interrogation des discours, λόγοι. Aristote formalise la contradiction, en déconnectant les discours de ceux qui les prononcent. Mais il montre que s'il est possible de contredire, en vertu de l'analyse en sujet et prédicat, il n'est pas possible d'affirmer la contradiction avec vérité. Pour le montrer, il pose une distinction entre ce que l'on dit et ce que l'on pense. « Oui, vous pouvez dire les contradictoires, mais vous ne pouvez pas les penser. Et quand bien même vous voudriez les dire, vous ne pouvez pas. Car dire les contradictoires, c'est ne rien dire, c'est être une plante. » L'intervention du sens est ici déterminante : dire quelque chose, ce n'est pas dire l'étant, mais signifier quelque chose, c'est-à-dire non pas désigner, non pas faire référence à un étant, mais formuler dans un λόγος la signification du mot. Le discours des négateurs du principe de non-contradiction est insensé, à un point tel que s'ils faisaient ce qu'ils disent, ils ne pourraient pas vivre. L'argument ultime adressé à ceux qui cherchent une réfutation dans la voix et dans les mots souligne la dimension éthique de la réfutation aristotélicienne des négateurs du principe de non-contradiction. Aristote a dépersonnalisé la dialectique et la contradiction, concevant la réfutation comme un exercice logique, sans dimension personnelle. Mais c'est bien à des personnes qu'il s'adresse lorsqu'il veut défendre le principe de non-contradiction dans Gamma. Gamma n'est pas dialectique au sens des *Topiques* d'Aristote, mais Gamma est une réfutation dont l'enjeu est éthique : l'appartenance à l'humanité. Parler, c'est signifier. Refuser cela revient à s'exclure de l'humanité.

En définitive, la contradiction n'est pas un problème pour Aristote dans la mesure où sa conception du λόγος rend caduques les paradoxes selon lesquels dire faux et contredire sont impossibles. La contradiction est possible parce qu'il est possible de parler de la même chose, au sujet de la même chose, tout en disant des choses différentes, c'est-à-dire opposées. La contradiction est possible parce qu'il est possible de nier ce qui est affirmé. La définition logique de la contradiction apparaît comme l'invention d'Aristote. Mais cette définition n'est pas la seule, et sa comparaison avec la détermination sémantique de la contradiction révèle des difficultés. L'insuffisance de la détermination de la négation explique la proximité entre contradiction et contrariété. La proximité entre contradiction et contrariété se constate dans les différentes définitions de la contradiction ainsi que dans la variation des formulations du principe de non-contradiction et la dérivation du principe des contraires. En Gamma, la diversité des formulations du principe de non-contradiction et la dérivation du principe des contraires coïncide avec la pluralité des adversaires d'Aristote. Selon que l'adversaire est physiologue ou sophiste, Aristote n'utilisera pas le même remède. La réfutation du chapitre 4 s'adresse à ceux qui prétendent dire les contradictoires, c'est-à-dire

à ceux qui ne font que parler, tandis que les chapitres 5 et 6 proposent de corriger les erreurs de ceux qui ont cherché à penser. Ainsi, la contradiction est pour Aristote un problème dès lors que certains prétendent dire et penser la contradiction avec vérité. Aristote entreprend de montrer non pas seulement que la contradiction n'est pas vraie, mais que la dire n'a aucun sens. La contradiction est en un sens possible et en un sens impossible, tel est le problème de la contradiction chez Aristote.

## **Bibliographie**

### **1. Aristote**

#### *1.1. Textes*

##### *1.1.a- Éditions*

BODEÛS R., *Catégories*, Les Belles Lettres, Paris, 2001.

BRUNDSCHWIG J., *Topiques, Livres I-IV*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, (1<sup>è</sup> éd. 1967).

BYWATER I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Text, Oxford, 1894.

CASSIN B. et NARCY M., *La décision du sens, Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1989.

JAEGER W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford Classical Text, Oxford, 1957.

MINIO-PALUELLO L., *Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione*, Oxford Classical Text, Oxford, 1949.

ROSS W. D., *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Oxford Classical Text, Oxford, 1964.

*Aristotelis Physica*, Oxford Classical Text, Oxford, 1936.

*Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford Classical Text, Oxford, 1958.

*Aristotle, Metaphysics*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1997 (1<sup>è</sup> éd. 1924).

WALZER R. R., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford Classical Text, Oxford, 1958

##### *1.1.b-Traductions et commentaires des œuvres d'Aristote*

*Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris, 2001.

*Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1991 (1<sup>è</sup> éd. 1953).

*La décision du sens, Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris, 1989.

*Organon, I. Catégories , II. De l'Interprétation*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1966 (1<sup>e</sup> éd. 1946).

*Organon, III. Les Premiers Analytiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1992 (1<sup>e</sup> éd. 1936).

*Organon, IV. Les Seconds Analytiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1995 (1<sup>e</sup> éd. 1938).

*Organon, V. Les Topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1997 (1<sup>e</sup> éd. 1939).

*Organon, VI. Les Réfutations Sophistiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1995 (1<sup>e</sup> éd. 1939).

*Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par L.-A. Dorion, Vrin - Presses universitaires de Laval, Paris / Laval, 1995.

*Topiques, Tome I, Livres I-IV*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2002 (1<sup>e</sup> éd. 1967).

*Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963.

*Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and dialectic*, translated with notes by C. W. A. Whitaker, Clarendon Press, Oxford, 1963.

*Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1975.

*Aristotle Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, translation with notes by Ch. Kirwan, second edition, Clarendon Press, Oxford, 1993.

*Aristotle, Metaphysics, Vol. I*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1997 (1<sup>e</sup> éd. 1924).

## 1.2. Aristote. Études.

### 1.2.a- Études particulières sur la contradiction

- BARNES J., « The law of contradiction », in *Philosophical Quarterly*, vol.19, n°77, octobre 1969, pp.302-309.
- CAVINI W., « Le principe de Non-Contradiction comme Principe Anhypothétique », communication prononcée au Colloque « Aristote *Métaphysique* Gamma : nouvelle traduction, nouvelles perspectives », organisé à l'Université de Liège, 13 -14 décembre 2004.
- DANCY R.M., *Sense and Contradiction : a Study in Aristotle*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975.
- GOURINAT J.-B., « Principe de non-contradiction et principe de bivalence », in Bastit M. et Follon J. (éd.), *Logique et Métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du Colloque de Dijon*, Louvain - Paris - Sterling, 2001.
- LUKASIEWICZ J., *Du principe de contradiction chez Aristote*, traduit du polonais par D. Sikora, L'Éclat, Paris, 2000 (édition originale Varsovie, 1987).
- WOLFF F., « Un cogito chez les Anciens ? Le principe d'Aristote et celui de Descartes », in *Les Études philosophiques*, 1988, avril-juin, n°2, p.236-247.

### 1.2.b- Autres études sur Aristote

#### 1.2.a- i. Commentaires antiques

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis Metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. I*, texte édité par M. Hayduck, G. Reimer éditions, Berlin, 1891.

*in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. II, Pars I*, texte édité par. M. Wallies, G. Reimer éditions, Berlin, 1893.

*in Aristotelis Topicorum Libros octo commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. II, Pars II*, texte édité par. M. Wallies, G. Reimer éditions, Berlin, 1891.

*On Aristotle's Metaphysics 5*, translated by W. E. Dooley, S.J, Cornell University Press, New York, 1993.

*On Aristotle's Metaphysics 4*, translated by A. Madigan, Duckworth, London, 1993.

AMMONIUS, *In Aristotelis de Interpretatione commentarius, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. IV, Pars V*, texte édité par. A. Busse, G. Reimer éditions, Berlin, 1891.

*in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. IV, Pars VI*, texte édité par. M. Wallies, G. Reimer éditions, Berlin, 1899.

#### 1.2.b- ii. Études contemporaines

AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.

BARNES J., « Aristotle and the Method of Ethics », *in Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, pp.490-511.

« Metaphysics », *in The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp.66-108.

« Logical Form and Logical Matter », *in Logica, mente e persona, Studi sulla filosofia antica*, a cura di A. Alberti, Firenze, 1990, pp.7-119.

« Philosophie et dialectique », A. Sinacoeur éd., *Penser avec Aristote*, Érès, Toulouse, 1991, pp.107-116.

« Roman Aristotle », *in J. Barnes and M. Griffin ed., Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp.1-69.

BERTI E., « Philosophie, dialectique et sophistique dans *Métaphysique* Γ2 », *in Revue Internationale de Philosophie*, n°3/1997, pp.379-396.

BOLTON R., « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », *in Devereux D. et Pellegrin P. éd., Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, Actes du séminaire CNRS-NSF, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987*, éd. du CNRS, Paris, 1990, pp.185-236.

BRUNSCHWIG J., « Remarques sur la communication de R. Bolton », *in Devereux D. et Pellegrin P. éd., Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, Actes du séminaire CNRS-NSF, Oléron, 28 juin-3 juillet 1987*, éd. du CNRS, Paris, 1990, pp.237-262.

« Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », *in Nestor Cordero (éd.), Ontologie et dialogue – Hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, 2000, pp.114-126.

- CASSIN B., « Parle si tu es un homme ou l'exclusion transcendantale », in *Etudes philosophiques*, n°2/1988, pp.145-155.
- DORION L.-A., « La « dépersonnalisation » de la dialectique chez Aristote », in *Archives de Philosophie*, oct.-déc. 1997, T.60, cahier 4, pp.597-613.
- GRANGER G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris, 1976.
- IRWIN T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- NARCY M., « La Métaphysique. Tradition grecque », R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, éd. du CNRS, Paris, 2003, pp.224-229.
- OWEN G. E. L., « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, London, 1986, pp.184-199.
- SLOMKOWSKI P., *Aristotle's Topics*, Brill, Leiden, 1997,
- STRYCKER É. DE, « Concepts-clés et terminologie dans les livres ii à vii des *Topiques*. Héritage de l'Académie et apport personnel d'Aristote », in Owen G. E. L. (ed.), *Aristotle on Dialectic, Proceeding of the Third Symposium Aristotelicum (1963)*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp.141-163.
- VUILLEMIN J., *De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967.
- WOLFF F., « Introduction. Lire encore la *Métaphysique* », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°3/1997, pp.293-305.
- « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? (À propos de *Métaphysique* Δ29) », in *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, textes réunis par Ph. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1999, pp.45-67.
- « Les deux destins de l'ontologie », in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, Paris, 2000.
- « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 2000, pp.329-362.
- ZINGANO M., « *Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006b28-34 », communication prononcée au Colloque « Aristote, *Métaphysique* Gamma : nouvelle traduction, nouvelles perspectives », organisé à l'Université de Liège, 13-14 décembre 2004.

## 2. Autres auteurs antiques

### 2.1. Platon

#### 2.1.a-Textes et traductions

*Platonis Opera, Tomus I, Tetralogias I continens*, recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan, Oxford Classical Text, Oxford, 1995 (1<sup>e</sup> éd. I. Burnet, 1899).

*Platonis Opera, Tomus III, Tetralogias V-VII continens*, recognovit adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxford Classical Text, Oxford, 1903.

*Platonis Opera, Tomus IV, Tetralogias VIII continens*, recognovit adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxford Classical Text, Oxford, 1905.

*Ion, Ménexène, Euthydème*, texte établi et traduit par L. Méridier, Belles Lettres, Paris, 1931.

*Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. Diès, Belles Lettres, Paris, 1994 (1<sup>e</sup> éd. 1925).

*Euthydème*, traduction nouvelle, introduction et notes par M. Canto, Flammarion, Paris, 1989.

*Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par M. Canto, Flammarion, Paris, 1987.

*La République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

*Le Sophiste*, traduction, introduction et notes par Nestor Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

#### 2.1.b- Études sur Platon

BURNYEAT M., « Plato on How Not To Speak of What Is Not : *Euthydemus*, 283a-288a », in *Le style de la pensée, en hommage à Jacques Brunschwig*, textes réunis par M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

DORION L.-A., « La subversion de l'« *elenchos* » juridique dans *l'Apologie de Socrate* », in *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 88, août 1990, pp.311-344.

ROBINSON T.M., *Plato's earlier dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953.

VLASTOS G., « The Socratic Elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp.27-58.

« Afterthoughts on the Socratic Elenchus », *in Oxford Studies in Ancient Philosophy*, III, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp.71-74.

## 2.2. Autres (par ordre alphabétique)

### 2.2.a- Antisthène. Sources et études

#### 2.2.a- i. Sources

ARISTOTE, *Metaphysica*,  $\Delta$ 29, texte édité par W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford, 1957, 1024b26-34.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis Metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. I*, texte édité par M. Hayduck, G. Reimer éditions, Berlin, 1891, 434, 26-435, 16.

*in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. II, Pars II*, texte édité par M. Hayduck, G. Reimer éditions, Berlin, 1891, 79, 7- 28 .

PROCLUS, *In Platonis Cratylum commentaria*, texte édité par G. Pasquali, Teubner, Leipzig, 1908, 37, 2-38-6.

#### 2.2.a- ii. Études

BRANCACCI A., *Antisthène, Le discours propre*, préface de l'auteur à la traduction française, traduit de l'italien par S. Aubert, Vrin, Paris (éd. originale Bibliopolis, 1990), 2005.

« I Sofisti di Mario Untersteiner », Battezzatore A.M. e Caizzi F. (a cura di), *L'Etica della ragione*, Cisalpino-Golradica, Milano, 1989, pp.97-123.

FESTUGIERE A. J., « Antisthenica », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 21 (1932), repris dans *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1971, pp.283-314.

### 2.2.b- Protagoras et Prodicos. Sources et études

DIDYMOS DER BLINDE, *Kommentar zum Ecclesiastes*, I, 1, G. Binder und L. Liesenborghs (hrsgb), Rudolf Habelt Verlag GMBH, Bonn, 1979, pp. 74--76 ( = 16, 11-17 ; *in Eccl* 1, 8b).

*Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, éd. L. S. H. Long, Oxford Classical Text, Oxford, 1964.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.O. Goulet-Cazé, Livre de Poche, Paris, 1999, livre IX, 50-51.

KERFERD G. B., *Le mouvement sophistique*, présenté et traduit par A. Tordesillas et D. Bigou, Vrin, Paris, (Cambridge University Press, 1981 pour l'édition originale), 1999, pp.138-150.

### *2.2.c- Isocrate.*

ISOCRATE , *Discours*, Tome I, G.Mathieu et É. Brémond éd., Belles Lettres, Paris, 1956.

### *2.2.d. Mégariques. Étude.*

MULLER R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin - éditions Ousia, Paris-Bruxelles, 1988.

### *2.2.e- Parménide. Texte et étude*

PARMENIDE, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Seuil, Paris, 1998.

### *2.2.f- Sceptiques. Textes et recueil de textes.*

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, Seuil, Paris, 1997.

*Against the Logicians (Adevsus Mathematicos 7-8)*, translated by R. G. Bury, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997 (first published 1935).

BENATOUÏL TH. (textes choisis et présentés par), *Le scepticisme*, Flammarion, Paris, 1997.

### 2.2.g- Syrianus. Texte et étude

SYRIANUS, *In Metaphysica Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 6, Pars 1*,  
texte édité par G. Kroll, G. Reimer éditions, Berlin, 1902.

LONGO A., *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli, 2005.

### 3. Outils

KAHN CH., *The verb « be » in Ancient Greek, in The verb « be » and its synonyms, Philosophical and Grammatical studies* edited by J. W. M. Verhaar, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht / Boston, vol.6, 1973.

GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques, Tome I*, CNRS, Paris, 1989 ;  
*Supplément*, éd. du CNRS, Paris, 2003.

LIDDELL H. G. AND SCOTT R. (compiled by), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. Stuart Jones, with a revised Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996.

## Index des textes cités

Les chiffres en italique renvoient aux pages qui font référence à un passage sans le citer ; les chiffres en italique et en gras, aux pages dans lesquelles un passage est cité en grec et / ou traduit ; les chiffres en italique, en gras et soulignés, aux pages dans lesquelles un passage est cité en grec, traduit et commenté.

### Aristote

#### CATEGORIES

2 : 1a17-19 : 78 n. 28 et n. 29

4 : 1b25-27 : 68 n. 14

5 : 3b24-27 : 77 n. 25

6 : 5b11 sq. : 77 n. 25, 6a15-18 : **77**

10 : 11b17 : 129 n. 124

11b17-13b35 : 75-95

11b17-19 : **76**, 89 n. 64

11b17-23 : 118 n. 83

11b37-13b35 : 201

11b19-23 : **77-78**

11b23 : 119 n. 88

11b27-31 : 79 n. 33

11b27-38 : 79

11b38-12a25 : 80 n. 35

12a4sq. : 166 n. 18

12a8-9 : 80

12a11-13 : 80

12a17-19 : 81

12a26-29 : 81

12a29-34 : 82

12b5-16 : 83-85

13a37-13b12 : 85-86

13b12-19 : 87-88

13b27-35 : 88-90

13b33 : 92 n. 74

11 : 14a11-12 : **81 n. 41**

#### DE L'INTERPRETATION

1 : 16a1-2 : **131**

16a10-18 : 231 n. 30

16a15-16 : 87 n. 60

16a16-18 : **132**, 231

2 : 16a19-21 : **132**

3 : 16b6 : **132**

16b9-10 : **132**

16b21-25 : 230 n. 28

4 : 16b26-28 : 78 n. 30

16b26-29 : **133**

16b33-17a7 : **133**

5 : 17a8-9 : **133**, 135 n. 22

17a9-10 : **134**

17a20-21 : 135 n. 22

17a20-22 : **134** ;

17a23 : 135 n. 24 ;

17a23-24 : 135, 165 n. 16, 196 n. 34

6 : 17a25-26 : 135-136, 165 n. 16

17a25-31 : 196 n. 34

17a26-37 : 137-142

17a33 : 130 n. 125

17a33-34 : 98 n. 11

17a34-35 : 131 n. 1	
17a35 : 70, 197 n. 38	
17a35-37 : 197 n. 37	
17a33-34 : 98 n. 11	
7 :	
17a38-17b37 : <b><u>143-155</u></b>	
17a38-17b16 : <b><u>143-147</u></b>	
17a38-17b3 : <b>143</b>	
17b3-5 : <b>144</b>	
17b5-10 : <b>145</b>	
17b7-10 : 120 n. 91	
17b10-12 : <b>146</b>	
17b12-16 : <b>146-147</b>	
17b16-20 : <b><u>148</u></b>	
17b16-22 : 127, 201	
17b20-29 : <b><u>149-151</u></b>	
17b20-23 : <b><u>149</u></b>	
17b24-29 : <b><u>150</u></b>	
17b29-37 : <b><u>152-153</u></b>	
17b29-38 : 146 n. 57	
9 :	
19a28-b4 : <b><u>155-156</u></b>	
11 :	
21a25-28 : 89 n. 66 , <b><u>89-90</u></b>	
14 :	
23a27-30 : 203	
23a35-b7 : 203-204	
<i>ÉTHIQUE A EUDEME</i>	
I	
8 :	
1217b21 : 10 n. 42	
1017b33-35 : 179 n. 15	
<i>ÉTHIQUE A NICOMAQUE</i>	
I	
4 :	
1096a17-32 : 179 n. 15	
	<i>METAPHYSIQUE</i>
	<i>Alpha</i>
2 :	982b2-4 : 190 n. 9
	982b9-10 : 175 n. 6
	<i>Beta</i>
1 :	995a24 : 175 n. 6
	995b6-10 : <b><u>182-184</u></b>
	995b8 : <b>184</b>
	995b9-10 : <b>184 n. 37</b>
2 :	996b26-997a16-17 : <b><u>182-185</u></b>
	996b26-31 : <b>185</b>
	996b29-30 : <b>184 n. 37</b>
	996b33-997a2 : 182 n. 32
	997a2-11 : 187 n. 49
	997a5-11 : <b>183</b>
3 :	998b22-27 : 179 n. 14
	<i>Gamma</i>
1 :	1003a21 : 175 n. 8
	1003a21-22 : 176, 177
	1003a22-26 : 177 n. 4
	1003a28-32 : 181 n. 21
2 :	1003a32-33 : 67 n. 13
	1003a33-b19 : <b><u>177- 180</u></b>
	1003b6-14 : <b>179 n. 18</b>
	1003b22-1004a31 : 180 n. 19
	1004a31-b26 : <b><u>181</u></b>
	1004a35-36 : 178 n. 12
	1004b1-4 : 178 n. 12
	1004b5-6 : 178
	1004b10-17 : 178 n. 12
	1004b17-26 : 178 n. 11
	104b18-19 : <b>181 n. 24</b>

- 1004b18-26 : 220 n. 49  
1004b19-22 : 217 n. 37  
1004b26 : **181 n. 24, 181 n. 25**  
1005a11-12 : **185**  
1005a12 : 178 n. 12, 268 n. 156  
1005a16-18 : 178 n. 12  
1005b2-5 : 285
- 3 : 1005a19-21 : 209 n. 1  
1005a19-b5 : **182-187**  
1005a19-22 : **182**  
1005a22-29 : **184**  
1005a29-33 : **186**  
1005b2-5 : **186, 285**  
1005b5-11 : 189  
1005b7 : 186 n. 44  
1005b8-11 : 209 n. 2  
1005b11-34 : 12 n. 55, **190-20**  
209 n. 4  
1005b11-12 : 100, 190 n. 4, **190**  
1005b11-14 : **190-191**  
1005b12 : 220  
1005b13-16 : **190**  
1005b14-16 : **190-195**  
1005b18-22 : **195-198**  
1005b19-20 : 3, **11, 11 n. 50, 71 n. 22, 125 n. 113, 208, 277-281, 289-292, 293**  
1005b20-22 : 139 n. 38  
1005b23-34 : **198-207, 293**  
1005b23-24 : **277-281, 289**  
1005b23-25 : 208, 209 n. 3  
1005b23-26 : **198-199**  
1005b24-25 : 283  
1005b24-26 : 190 n. 7, 209 n. 6  
1005b24-30 : 278 n. 4  
1005b25-26 : 12 n. 56, **199-200, 293**
- 1005b26-27 : **11, 11 n. 51, 125 n. 208, 277-281**  
1005b26-32 : **200-207**  
1005b31 : 205 n. 72  
1005b29-30 : **277-281**  
1005b31 : 268 n. 156  
1005b33-34 : 193 n. 18
- 4 : 1005b35-1006a1 : 208  
1005b35-1006a2 : **209-211**, 212 n. 19  
1005b35-1006a7 : 190 n. 7  
1005b35-1006a18 : 12 n. 55  
1006a3-11 : **212-213**  
1006a5-11 : 187 n. 50  
1006a6 : 285 n. 44  
1006a11-21 : **213-223**  
1006a13 : 211 n. 16, 222 n. 60  
1006a13-15 : 269 n. 159  
1006a18-b34 : 225 n. 2, **226-245**  
1006a18-21 : **222**  
1006a18-26 : **227-229**  
1006a25-26 : 222 n. 60  
1006a26-28 : **229-230**  
1006a28-31 : **230-232**, 272 n. 165  
1006a31-b11 : **232-239**  
1006a31-b5 : 272 n. 166  
1006b2-7 : 241 n. 71  
1006b5-11 : 272 n. 167  
1006b7-9 : 273 n. 172  
1006b11-28 : **239-241**  
1006b11-18 : 246 n. 21, 272 n. 168  
1006b17 : 273 n. 173  
1006b21 : 232 n. 34  
1006b28-34 : **242-244**  
1006b34 : 245 n. 86  
1006b34-1007b18 : 225 n. 3, 245 n. 86, **246-259**

- 1006b34-1007a7 : **246-247**  
1007a1-20 : 272 n. 169  
1007a8-20 : **247-249**, 250 n. 103  
1007a20-b17 : 272 n. 170  
1007a20-31 : **249-253**  
1007a29-30 : **253**  
1007a30 : 273 n. 174  
1007a31-33 : **253-254**  
1007a33-b2 : **254**, 261 n. 138  
1007a35-b1 : 258 n. 126  
1007b2-16 : **255-257**  
1007b2 : 258 n. 126  
1007b16-17 : **258**  
1007b16-18 : **260**  
1007b17-18 : 216 n. 34, **280-281**,  
**292**  
1007b18 : 91 n. 70, 258 n. 126  
1007b18-1008b12 : **260-268**, 272 n.  
171  
1007b19-25 : **260-261**, 225 n. 4  
245 n. 86  
1007b22-23 : 210 n. 11, 160 n. 132,  
283  
1007b25-26 : 283, 287 n. 52  
1007b25-29 : **261-262**  
1007b29-1008a23 : **263-265**  
1007b29-1008a2 : **263**  
1008a2-7 : **263-264**  
1008a7-12 : **264**  
1008a12-18 : **265**  
1008a18-22 : **265**  
1008a22-23 : **266**  
1008a23-25 : **266**  
1008a25-30 : **266**  
1008a27-30 : 273 n. 175  
1008a30-34 : **266-267**  
1008a34-b2 : **267**  
1008b2-7 : **267-268**  
1008b7-12 : **268-269**  
1008b12-1009a5 : 225 n. 5, **269-271**  
1008b12-17 : **269**  
1008b18-27 : **270**  
1008b27-31 : **270-271**  
1008b31-1009a5 : **271**  
5 : 1009a16 : **282**  
1009a17-20 : 210  
1009a19 : 282  
1009a20-21 : **282**  
1009a21 : 285  
1009a21-22 : 210  
1009a22-38 : **282**  
1009a27 : 283  
1009b11 : 283  
1009b15 : 283  
1009b17-25 : 283  
1009b26-31 : 283  
1010a12-14 : 283  
6 : 1011a3-4 : 284  
1011a15 : 286 n. 51  
1011b15-17 : 71 n. 23, 91 n. 70  
1011b15-22 : **288**  
1011b16-17 : **280-281**, **289-292**, **293**  
1011b17-18 : **277-281**, **289-292**  
1011b20-21 : 91 n. 70, **277-281**,  
**289-293**  
7 : 1011b23-24 : 263 n. 146  
*Delta*  
7 : 1017a7-30 : 67 n. 13  
1017a22-23 : 68 n. 16  
1017a23 : 2 n. 13, **68 n. 15**  
1017a25-27 : 68 n. 14

1017a35 sq. : 262 n. 142	
29 : 1024b26-34 : 1 n. 1 ; 16 n. 5 et n. 7	<i>PREMIERS ANALYTIQUES</i>
<u>40-41</u>	Livre I
1024b28-30 : 65 n. 5	1 : 24a16-17 : <b>160 n. 9</b>
1024b29 : 65 n. 2	24a19-22 : 145 n. 96
1024b30 : 65 n. 3	24a22-b3 : 159 n. 1
1024b32-34 : 39, 44	24a23 : 103 n. 34
1024b33 : 70	24a25 : 105 n. 39, 223 n. 62
30 : 1025a28-29 : 258 n. 125	13 : 32b17 : 120 n. 91
<i>Epsilon</i>	23 : 41a23-30 : 275
2 : 1025b15-16 : 262 n. 141	
1026b21 : 262 n. 141	Livre II
<i>Zeta</i>	14 : 62b29-38 : 274
1 : 1028a11 : 39 n. 84	20 : 66b1sq. : 219
1028b2-7 : 175 n. 10	66b6 : 275
2 : 195 n.30	66b7-9 : 218 n. 40
<i>Heta</i>	66b11 : 215, 218
1 : 1042a3-6 : 175 n. 10	
1043b24 : 285	<i>REFUTATIONS SOPHISTIQUES</i>
<i>Thêta</i>	1 : 165a3-4 : 215, 218-219
1 : 1045b27-1046a2 : 175 n. 10	5 : 167a23-27 : 139 n. 38, <b>197 n. 37</b> , n. 38 et n. 39
10 : 1051b3-9 : 71 n. 21	
1051b6-9 : 231 n. 31, 289	9 : 170a23-28 : 275
<i>Lambda</i>	170b1-2 : <b>218-219</b>
7 : 1073a3-11 : 175 n. 12	170a23-27 : 219
<i>PHYSIQUE</i>	<i>SECONDS ANALYTIQUES</i>
I, 7-9 : 152	Livre I
	2 : 71b15-18 : 159
	71b20-22 : 159

- 72a7 : 160, 2  
72a8 : 190 n. 10  
72a8-9 : 139 n. 37  
72a8-11 : **160-162**  
72a8-14 : **160-168**  
72a9-10 : 223 n. 62  
72a12-14 : 98 n. 11, 139 n. 35, **163-168**  
72a14-24 : 102 n. 31, **191 n. 12**  
72a14-17 : 193  
72a16-17 : **182**  
72a17 : 185  
72a20-25 : 192 n. 16
- 3 : 72b5-6 : 323 n. 24  
72b7-15 : 323 n. 24  
72b15-18 : 213 n. 25  
72b5-73a20 : 102 n. 31  
72b11-15 : **191 n. 14**, 192 n. 15
- 7 : 75a41-42 : 11 n. 52, 184 n. 35
- 10 : 76a37-b2 : 185 n. 40  
76b11-15 : 184 n. 35  
76b21-22 : 184 n. 35  
76b23-34 : **191 n. 13**  
76b26-27 : 239 n. 59
- 11 : 77a10 : 11 n.52, **173 n. 1**  
77a26-28 : 11 n.52, 184 n. 35, 185
- Livre II
- 2 : 90a15-18 : 165 n. 17  
92b15-16 : 193 n. 22  
93a30-34 : 165 n. 17
- TOPIQUES
- Livre I
- 1 : 100a18-21 : **97-98**  
100a19-20 : 112  
100a20 : 222 n. 60  
1100a21 : 8 n. 4  
100a25-101a17 : **99-100**  
100b21-23 : **100**, **107-114**  
101a10-13 : 112
- 2 : 101a25-b4 : **101-102**, **220-221**
- 4 : 101b15-16 : **104-105**  
101b15-28 : 105 n. 43  
101b28-33 : **105**
- 9 : 103b22-23 : 68 n. 14
- 10 : 104a8-10 : 103-104, 112  
104a11-12 : 108  
104a13-14 : **115-118**  
104a20-33 : **115-118**
- 11 : 104b1-34 : **106-107**  
104b20-21 : 8 n. 42
- 14 : 105a21-33 : 118 n. 81  
105a35-b1 : 112
- 15 : 106a10-18 : 118-119
- Livre II
- 1 : 108b34-109a6 : 120-121
- 5 : 112a5 : 222 n. 60

- 7 : 112b27-113a19 : 117 n. 80  
112b30-113a5 : **124**  
113a14-16 : **125**  
113a20-23 : **125**  
113b16 : 89 n. 64

- 8 : 113b15-24 : 122-124, 201

Livre III

- 4 : 119a36-38 : 123

Livre IV

- 2 : 122a12 : 222 n. 60  
122a19-20 : 222 n. 60

Livre V

- 6 : 135b7 sq. : 201

Livre VIII

- 2 : 157b39 : 222 n. 60  
3 : 158a31 : 222 n. 60  
4 : 159a17-24 : 9 n. 48  
5 : 159b27-35 : 9 n. 48  
6 : 160a11-12 : 9 n. 48  
7 : 160a33 : 222 n. 60  
9 : 160b14 : 222 n. 60  
160b17 : 222 n. 60  
160b17-22 : 9 n. 48  
160b22 : 222 n. 60

- 11 : 162a15-18 : 126 n. 115

- 13 : 163a15-20 : **126-127**

## Platon

### *APOLOGIE DE SOCRATE*

27a2-4 : 4 n. 24

### *CRATYLE*

385b2-c8 : 55 n. 138  
406c7 : 4 n. 18  
429c6-430a5 : 55 n. 138

### *CRITON*

48d8-e1 : 4 n. 21  
51a1 : 3 n. 17

### *EUTHYDEME*

283c3-d9 : 2 n.12, 240 n. 68  
283e4 : **18**, 18 n. 14  
283 e7-284c9 : 1 n. 2, 1 n. 6, **19-25**  
283e7-8 : **18**  
283e9-284a5 : 227 n. 12  
284c8-9 : 54 n. 136  
285d2-6 : **25**  
285d7-e8 : **26-27**  
285d7-286b8 : 1 n. 1  
285e9-286b7 : **28-32**  
286a1-3 : 18  
286a2-3 : 18 n. 12  
286c2-3 : 16 n. 6  
286b7-282b1 : 55 n. 137  
296a1-4 : 248 n. 102

GORGAS  
482b7-c3 : 4 n. 23  
482c1 : 4 n. 23  
482c3 : 4 n. 23  
483a1 : 4 n. 23  
487b4 : 4 n. 23  
501c6 : 7 n. 41

HIPPIAS MAJEUR  
289a1-2 : 4 n. 20

ION  
533c4 : 4 n. 19 ;

PHEDRE  
261c4-262b9 : 6 n. 31

REPUBLIQUE  
Livre I  
350e3 : 5 n. 25

Livre IV  
436b8-437a2 : **195**  
436e8-437a2 : **194**  
454a2 sq. : 6 n. 33

Livre VI  
510b4-9 : **193 n. 23**  
511b3-c2 : **193 n. 23**

SOPHISTE  
222a-231c : 55 n. 141  
230b1 : 5 n. 28  
232e2-4 : 6 n. 35  
232e3 : 5 n. 29  
233b-c : 6 n. 36  
240c3-4 : **56 n. 142**

241d3 : 56 n. 145  
241d5-7 : **56 n. 144**  
257b3-4 : 56 n. 147  
257d7-e11 : 57 n. 149  
258a4-b4 : 57 n. 149  
258b7-8 : **57 n. 150**  
258e259b : 57 n. 152  
259a4-b6 : 57 n. 148  
259d9-e2 : **58**  
259e4-264b10 : 2 n. 10, 6, **57-60**  
261d10 : 6 n. 32  
263a1-d4 : 83 n. 50  
263e3-5 : **57 n. 153**, 239 n. 59

THEETETE  
152a6-9 : 34  
171e2sq. : 271 n. 163  
187d6-201d4 : 55 n. 139  
189e6-7 : 239 n. 59

## Autres auteurs antiques

ALEXANDRE D'APHRODISE

IN ARISTOTELIS METAPHYSICA  
COMMENTARIA  
270, 20-24 : **202-203**  
326, 29-328,4 : 290 n. 61  
434, 4-11 : **42 n. 23**  
435, 4-5 : 45 n. 107  
434, 25 : 16 n. 7  
434, 26-435, 16 : 1 n. 1, 16 n. 5, **43-48**  
535, 7-8 : **66 n. 11**  
649, 6-35 : 182 n. 31

*IN ARISTOTELIS ANALYTICORUM  
PRIORUM LIBRUM I COMMENTARIA*

3 : **45 n. 105**

6,16-21 : 143 n. 43

Livre IX

12, 23-24 : 100 n. 16, 161 n. 12

51 : **34** , 66 n. 9, 261

27, 27 : 143 n. 43

53 : **38 n. 82**

28,13-16 : 143 n. 43

*IN ARISTOTELIS TOPICORUM LIBROS  
OCTO COMMENTARIA*

ISOCRATE

*HELENE*

2,26-3,4 : 100 n. 16

1, 1-5 : **36**

79, 7 : 16 n. 7

2, 5-6 : **36**

79, 7- 28 : 1 n. 1, 16 n. 5

79, 10-27 : **48-51**

PARMENIDE

*POEME*

Fragment VII : 1 n. 1, 56 n. 143

AMMONIUS

*IN ARISTOTELIS ANALYTICORUM  
PRIORUM LIBRUM I COMMENTARIA*

1.3-9 : 143 n. 45

PROCLUS

*IN CRATYLUM COMMENTARIA*

37, 1 : 16 n. 7

*IN ARISTOTELIS DE  
INTERPRETATIONE COMMENTARIUM*

37, 2-38-6 : 1 n. 1, 16 n. 5, **51-52**

12, 30-13,18 : 144 n. 51

67, 22-30 : 134 n. 17

67, 30-68, 9 : 134 n. 16

101, 10-108, 35 : 147

SEXTUS EMPIRICUS

*ADVERSUS MATHEMATICOS*

Livre VIII

89-90 : 301

DIDYME L'AVEUGLE

*KOMMENTAR ZUM ECCLESIASTES*

I, 1, 74-76 : **32-33**

*ESQUISSES PYRHONNIENNES*

Livre I

14 [137] : 93 n. 76

[166] : 213 n. 24

DIOGENE LAËRCE

*VIES ET DOCTRINES DES  
PHILOSOPHES ILLUSTRES*

Livre VI

15 [169] : 213 n. 25

STRABON

GEOGRAPHICA

Livre I

4.3, 5-10 : 93 n. 77

SYRIANUS

IN ARISTOTELIS METAPHYSICA COMMENTARIA

65, 20-24 : 290 n. 61

78, 22-25 : 291 n. 66

## Table des Matières

Introduction.....	1
Première partie : La contradiction : l'opposition d'une affirmation et d'une négation .	15
Chapitre 1 : la possibilité de la contradiction - La contradiction avant Aristote .....	15
Introduction .....	15
1.1. οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν dans <i>Euthydème</i> de Platon : Protagoras ou Antisthène ?	17
1.1.1. L'impossibilité de dire faux (Euthydème, 283e7-284c9).....	17
1.1.1.a- Le contexte et le texte .....	18
1.1.1.b- Analyse de l'argument d'Euthydème .....	20
- Qu'est-ce que dire une chose, λέγειν πράγμα ? .....	20
- Parler d'une seule chose qui est.....	20
- Dire l'être, c'est dire vrai. Donc il est impossible de dire faux.....	21
- Dionysodore ne dit pas les choses qui sont.....	22
- Les choses qui ne sont pas n'existent nulle part.....	22
- Si agir, c'est produire, alors dire, c'est produire .....	23
- Personne ne dit ce qui n'est pas.....	23
- Le discours faux rendu impossible.....	24
1.1.2. L'impossibilité de contredire .....	25
1.1.2.a- le contexte et le texte.....	25
- Colère, insulte et contradiction .....	25
- Démontrer la contradiction ?.....	26
- L'argument de Dionysodore.....	28
1.1.2.b- Analyse de l'argument de Dionysodore .....	29
- un λόγος pour chaque chose .....	29
- un λόγος dit la chose comme elle est.....	29
- « Personne ne fait apparaître ce qui n'est pas en le disant » .....	30
- argument par exhaustion .....	30
- La contradiction rendue impossible .....	31
1.1.3. L'auteur du paradoxe dans Euthydème n'est pas Antisthène (G.B. Kerferd)..	32
1.1.3.a- Le papyrus de Didyme l'Aveugle attribuant le paradoxe à Prodicos.....	32
1.1.3.b- « l'origine sophistique du paradoxe » (G.B. Kerferd).....	33
- Antilogie et homme-mesure - Protagoras .....	33
- « Toutes les perceptions sont vraies » (G.B. Kerferd).....	34
- <i>Euthydème</i> est une expression des conséquences de l'homme-mesure de Protagoras (G.B. Kerferd).....	35
1.1.3.c- Concilier « il est impossible de contredire » et « sur toute chose, il y a deux discours opposés » (G.B. Kerferd).....	36
- Isocrate .....	36
Conclusion sur Euthydème.....	38
1.2. Antisthène .....	38
1.2.1. L'impossibilité de contredire rapportée par Aristote, <i>Métaphysique</i> Δ29 .....	38
1.2.1.a- Antisthène et τοῖκεῖος λόγος .....	39
- L'énoncé faux est l'énoncé de ce qui n'est pas.....	39
- Combien d'énoncés sont possibles : un seul ou plusieurs ? .....	40
- Les difficultés de <i>Métaphysique</i> Δ29 .....	41
- L'impossibilité de la contradiction : une conséquence de τοῖκεῖος λόγος.....	42
1.2.2. L'argumentation d'Antisthène expliquée par Alexandre d'Aphrodise.....	43
1.2.2.a- Le commentaire d'Alexandre de <i>Métaphysique</i> Δ29 d'Aristote .....	43
- La signification de τοῖκεῖος λόγος : un seul énoncé pour chaque chose ....	44

- L'impossibilité de l'énoncé faux .....	45
- L'opposition antisthénienne οἰκείος / ἀλλοτριός .....	46
- Soit on parle de la même chose, soit on ne parle pas de la même chose ; le différend introuvable .....	46
1.2.2.b- Le commentaire d'Alexandre des Topiques d'Aristote : l'argumentation par exhaustion .....	48
- L'erreur d'Antisthène. ....	49
- Possibilité de l'énoncé faux et prédication .....	50
- Contredire en disant faux. ....	50
1.2.3. Le commentaire de Proclus du Cratyle de Platon .....	51
1.2.3.a- L'impossibilité de contredire repose sur l'impossibilité de dire faux .....	51
1.2.3.b- La réponse de Proclus : il est possible de dire faux .....	52
Conclusion sur les paradoxes .....	53
1.3. La solution de Platon dans le <i>Sophiste</i> .....	54
1.3.1. Le non-être est, malgré Parménide .....	55
1.3.1.a- Sophiste et non-être .....	55
1.3.1.b- Le non-être comme autre .....	56
- L'Autre comme un des cinq grands genres .....	56
- «Un « parricide (...) respectueux du père » (F.Wolff) .....	57
1.3.2. Sur quoi porte le discours faux ? .....	57
1.3.2.a- Le λόγος est une συμπλοκή .....	57
- Les apories du λόγος conçu comme une unité indécomposable .....	57
- Les noms et les verbes .....	58
1.3.2.b- Comment le non-être se mélange au discours .....	59
- L'énoncé faux porte bien sur un ὄν .....	59
- Le sujet de l'énoncé et ce que l'énoncé dit du sujet .....	59
- La distinction entre énoncé vrai et énoncé faux .....	60
1.3.2.c - L'ébauche platonicienne de l'analyse de la proposition .....	60
Conclusion sur la solution platonicienne dans le <i>Sophiste</i> .....	61
Conclusion du chapitre 1 .....	62
Chapitre 2 : La solution aristotélicienne : comment la contradiction est possible .....	64
Introduction .....	64
2.1. La réponse à Antisthène : la prédication .....	64
2.1.1. L'explication des obscurités de <i>Métaphysique</i> Δ29 d'Aristote .....	64
2.1.1.a- Deux sortes d'énoncés sont possibles : la réponse d'Aristote à Antisthène .....	64
- l'énoncé faux dans <i>Métaphysique</i> Δ29 .....	64
- Définition et attribution .....	65
2.1.1.b- Pour Antisthène, la signification du dire est limitée à celle du définir .....	65
2.1.2. La contradiction : des énoncés opposés à propos de la même chose .....	66
2.1.2.a La contradiction suppose la prédication .....	66
2.1.2.b- Dire quelque chose de quelque chose .....	66
2.2. Ce dont on parle, ce qu'on en dit .....	67
2.2.1. Les conditions de référence du λόγος .....	67
2.2.1.a- « L'étant se dit en plusieurs sens » .....	67
- Les catégories .....	68
- Être par soi et être par accident .....	68
2.2.2. Les conditions de vérité du λόγος, ou λέγειν τι κατὰ τινός .....	68
2.2.2.a- Sujet et prédicat .....	68
2.2.2.b- Aristote achève ce que Platon n'a pas fait .....	69
2.3. La contradiction suppose la négation .....	69

2.3.1. Fausseté et contradiction.....	69
2.3.1.a- Prédication et négation.....	69
2.3.1.b- S'opposer sur le même à propos du même .....	70
- Comment dire des choses opposées en parlant de la même chose .....	70
- La contradiction est impossible dans les choses, et possible dans les discours : contradiction et vérité.....	70
Conclusion du chapitre 2.....	71
Chapitre 3 : Contradiction et opposition - Analyse de <i>Catégories</i> 10.....	73
Introduction .....	73
3.1 Les Catégories : première analyse de la contradiction .....	73
3.1.1- Le statut et l'objet des Catégories .....	73
3.1.1.a- Différentes interprétations.....	73
3.1.1.b- Les trois parties du traité .....	75
3.2. Que signifie être opposé ?.....	75
3.2.1. Être opposé se dit de quatre façons.....	75
3.2.1.a- Être opposé comme les relatifs, les contraires, la privation et la possession, l'affirmation et la négation .....	75
- Une détermination sémantique de « être opposé » .....	75
- En quel sens les relatifs s'opposent-ils ? .....	76
- Pourquoi est-il à nouveau question des relatifs et des contraires au chapitre 10 des <i>Catégories</i> ? .....	76
3.2.1.b- Les quatre façons d'être opposé sont-elles sur le même plan ?.....	77
- Les exemples .....	77
3.2.1.c- L'opposition de l'affirmation et de la négation : une opposition de dits sans combinaison ? .....	78
3.2.2 – L'analyse aristotélicienne des différents opposés .....	79
3.2.2.a- Comparaison de l'opposition des relatifs et de l'opposition des contraires .....	79
3.2.2.b- Les contraires sans intermédiaire et les contraires avec intermédiaire ...	80
3.2.2.c- L'opposition de la privation et de la possession .....	81
- Synthèse sur les trois premières façons d'être opposé.....	82
3.2.2.d- L'opposition de l'affirmation et de la négation .....	83
3.2.2.e- Le référent de l'opposition de l'affirmation et de la négation .....	84
3.3. Opposition et vérité .....	85
3.3.1. La spécificité de l'opposition de l'affirmation et de la négation : une opposition de dits avec combinaison. ....	85
3.3.1.a- συμπλοκή .....	85
- Seule l'opposition de contradiction est un « dit avec combinaison » .....	85
- Comment le verbe <i>κάθηται</i> peut-il être un exemple de dit avec combinaison ? .....	86
3.3.1.b- Seuls les opposés dits avec combinaison sont vrais ou faux .....	87
- Une objection : les contraires peuvent aussi être dit en combinaison .....	87
3.3.1.c- Le cas des contraires dits avec combinaison.....	87
3.3.1.d- La spécificité de l'opposition de contradiction : de deux propositions contradictoires, nécessairement l'une est vraie et l'autre fausse.....	88
- le tiers exclu .....	88
- Vérité et existence. Comparaison entre <i>Catégories</i> 10 et <i>De l'Interprétation</i> 11. ....	89
3.4. La hiérarchie des opposés .....	90

3.4.1. En quel sens la contradiction est l'opposition première.....	90
3.4.1.a- Opposition et tiers-exclu .....	90
3.4.1.b- Opposition et négation.....	91
3.4.2. Postprédicaments et catégories.....	92
3.4.2.a- Quel est le statut des postprédicaments ? .....	92
3.4.2.b- Pourquoi il est à nouveau question des relatifs et des contraires dans le chapitre 10 des <i>Catégories</i> .....	92
Conclusion du chapitre 3.....	93
Chapitre 4 : Contradiction implicite et contradiction explicite dans les <i>Topiques</i> .....	96
Introduction .....	96
4.1- Contradiction et dialectique : la contradiction implicite.....	97
4.1.1. Qu'est-ce qu'une joute dialectique ? .....	97
4.1.1.a- Une situation dialogique spécifique .....	97
4.1.1.b- L'opposition dialectique .....	98
- L'incarnation de la contradiction .....	98
- Principe de non-contradiction et / ou principe du tiers exclu .....	98
4.1.2. La déduction dialectique .....	99
4.1.2.a- Déduction dialectique et déduction scientifique .....	99
- La distinction des prémisses.....	99
- Les idées admises.....	100
4.1.2.b- L'utilité des <i>Topiques</i> .....	101
- Les trois services des <i>Topiques</i> .....	101
- Un quatrième service.....	102
4.1.2.c- La prémisse dialectique .....	103
- Situation dialogique .....	103
- La double approbation des prémisses dialectiques .....	104
4.1.2.d- Le problème dialectique .....	104
- Ce sur quoi porte la déduction.....	104
- Seulement une différence d'expression ? .....	105
- Le problème dialectique : la mise sous forme interrogative d'une contradiction .....	106
- La thèse .....	106
4.1.2.e- La contradiction, pré-supposé fondamental de la joute dialectique .....	107
- Endoxalité et conflit .....	107
- La discussion entre R. Bolton et J. Brunschwig .....	107
- L'interprétation de J. Barnes.....	110
- La détermination des <i>ἔνδοξα</i> : d'où vient la réputation ?.....	112
- Contradiction et prédication .....	114
4.2. Contradiction et dialectique : la contradiction explicite.....	115
4.2.1. La collecte des prémisses : la contradiction comme outil logique .....	115
4.2.1.a- La formulation contradictoire de la contraire de l'idée admise.....	115
- Une idée admise à partir du contraire ? .....	115
- Contraires et contradictoires.....	116
4.2.1.b- <i>ἀντίφασις</i> : la proposition qui place (ou supprime) la négation .....	117
- <i>ἀντίφασις</i> et négation.....	117
- <i>ἀντίφασις</i> et joute dialectique.....	118
4.2.2. Deuxième instrument dialectique : examen des différents sens d'un terme ..	118
4.2.2.a- Les opposés contradictoires : un des quatre sens de « opposé » .....	118

- Deux distinctions entre contraires et contradictoires : <i>Catégories</i> et <i>Topiques</i> d'une part, et d'autre part <i>De l'Interprétation</i> .....	119
4.2.3. La quantification des propositions.....	119
- Problèmes universels et problèmes particuliers.....	119
4.2.4. Qu'est-ce qu'un lieu ? Le lieu des contradictoires et le lieu des contraires....	121
4.2.4.a- Le lieu : « une machine à faire des prémisses » (J. Brunschwig).....	121
4.2.4.b- Le lieu des contradictoires : implication et contraposition.....	122
- Le syllogisme dialectique est un syllogisme hypothétique .....	123
- Contradiction et négation, contradiction et prédication.....	123
4.2.4.c- Le lieu des contraires.....	124
- les prédicats contraires.....	124
4.2.4.d- Une formulation du principe de non-contradiction ? .....	125
4.2.5. La contradiction dans le livre VIII des <i>Topiques</i> .....	126
4.2.5.a- La pétition des contraires.....	126
4.2.5.b- Opposition AO et EI.....	127
Conclusion du chapitre 4.....	127
Chapitre 5 : contradiction et logique. <i>De l'Interprétation</i> .....	131
5.1. <i>De l'Interprétation</i> : la deuxième analyse de la contradiction. ....	131
Introduction .....	131
5.1.1. Le statut et l'objet de <i>De l'Interprétation</i> .....	131
5.1.1.a- Sens et vérité .....	131
5.1.1.b- Nom, verbe et <i>λόγος</i> .....	132
5.1.2. La proposition simple.....	133
5.1.2.a- <i>Λόγος ἀποφαντικός</i> , énoncé propositionnel .....	133
- Priorité de l'affirmation sur la négation.....	133
- Proposition simple et proposition composée.....	134
5.1.2.b- La proposition simple est soit une affirmation, soit une négation .....	135
- De la proposition à la contradiction.....	135
5.1.2.c- <i>ὑπάρχειν</i> : appartenir ou être ? .....	136
- Tout ce qu'on a affirmé, on pourra le nier, et réciproquement.....	136
- Affirmation et négation, vérité et fausseté.....	137
5.1.2.d- La contradiction est l'opposition entre une affirmation et une négation « du même à propos du même ».....	138
5.1.3. Le but du chapitre 6 : définir la proposition ou la contradiction ?.....	140
5.1.3.a- De la proposition à la contradiction.....	140
5.1.3.b- Deux interprétations du chapitre 6 et de son rôle par rapport au chapitre 7. ....	140
- Interprétation 1 .....	140
- Interprétation 2 .....	141
- La structure prédicative est introduite dès le chapitre 5 .....	141
5.2. L'analyse logique. Forme et matière de la proposition.....	142
5.2.1. Quantités, termes et propositions .....	142
5.2.1.a- L'analyse de la proposition .....	142
- Universel et singulier (quantité matérielle de la proposition) .....	143
- La proposition universelle (quantité formelle de la proposition).....	144
- Propositions universelles contraires et propositions indéfinies.....	145
5.2.1.b- La signification du quantificateur <i>πᾶς</i> .....	146
- L'impossibilité de prédiquer universellement un prédicat d'un universel, ou la distinction entre sujet et prédicat. ....	146
- La discussion d'Ammonius .....	147

5.3. La distinction logique entre l'opposition de contradiction et l'opposition de contrariété.....	148
5.3.1. L'opposition AO et EI est l'opposition de contradiction, l'opposition AE est l'opposition de contrariété.....	148
5.3.1.a- « quelque » .....	148
5.3.1.b- La différence entre contradiction et contrariété est une différence de quantification .....	149
5.3.1.c- Universelles, particulières et indéfinies .....	150
- L'opposition des particulières .....	150
- Les propositions contraires peuvent être fausses simultanément .....	151
- Propositions indéfinies et propositions universelles .....	152
5.3.2. Le carré des oppositions : oppositions, vérité et fausseté .....	154
5.3.2.a- De deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse .....	155
5.3.2.b- Le cas des futurs contingents. ....	155
Conclusion du chapitre 5.....	157
Chapitre 6 : Contradiction et déduction. <i>Secunds Analytiques</i> .....	159
Introduction .....	159
6.1. Connaissance scientifique et démonstration .....	159
6.1.1. La démonstration part de prémisses vraies, premières et immédiates.....	159
6.1.1.a- L'immédiateté des prémisses .....	159
6.1.1.b- « La prémisses est l'une des deux parties de la proposition » ? .....	160
- Position du problème.....	160
- le cercle.....	160
6.1.1.c- La correction textuelle proposée par J. Barnes .....	161
- ἀντιφάσεως, et non pas ἀποφάνσεως .....	161
- Prémisses dialectique et prémisses scientifiques.....	162
6.2. La prémisses est-elle l'une des deux parties de la proposition ou de la contradiction ?.....	163
6.2.1. La contradiction, <i>definiens</i> de prémisses .....	163
6.2.1.a- La définition de la contradiction .....	163
6.2.1.b- Deux interprétations .....	164
- Interprétation 1 .....	164
- Interprétation 2 .....	164
6.2.2. L'opposition, <i>definiens</i> de contradiction .....	165
6.2.2.a- La contradiction est l'opposition d'une affirmation et d'une négation.....	165
- Antériorité de l'opposition par rapport à la contradiction .....	165
- Affirmation et négation.....	165
- L'opposition de contradiction est par soi sans intermédiaire .....	166
6.2.2.b- Vérité et fausseté .....	166
6.3. La prémisses : l'une des deux parties de la contradiction.....	167
6.3.1. Pourquoi la contradiction sert à définir la prémisses.....	167
6.3.1.a- Les deux interprétations .....	167
- Interprétation 1 .....	167
- Interprétation 2 .....	167
6.3.1.b- Priorité de l'affirmation .....	167
- Cohérence de l'interprétation 1.....	167

- La prémisse scientifique est vraie.....	168
Conclusion du chapitre 6.....	168
Conclusion de la première partie.....	169
Deuxième partie : Principe de non-contradiction et <i>Métaphysique</i> (le livre Γ).....	174
Introduction.....	174
Chapitre 7 : Ontologie et principe de non-contradiction.....	177
Introduction.....	177
7.1. Le philosophe étudie l'οὐσία et les axiomes.....	181
7.1.1. Une seule science étudie-t-elle l'οὐσία et les axiomes ? (les objections de Beta).....	181
7.1.1.a- οὐσία et axiomes.....	181
- étudier l'οὐσία.....	181
- les axiomes.....	182
7.1.1.b- La deuxième aporie de <i>Métaphysique</i> Beta.....	182
7.1.2. La réponse aux objections de Beta en Gamma : « les axiomes appartiennent à toutes les choses qui sont » (Γ3, 1005a22-23).....	183
7.1.2.a- la distinction entre axiomes communs et principes propres.....	184
- <i>Métaphysique</i> Beta.....	184
- <i>Seconds Analytiques</i> .....	185
7.1.2.b- L'ignorance des analytiques.....	186
7.2. Le plus ferme de tous les principes.....	189
7.2.1. Principes des étants, en tant qu'étants, c'est-à-dire principes des déductions.....	189
7.2.1.a- Pourquoi le philosophe.....	189
- Mathématicien, physiologue et philosophe.....	189
7.2.2. Celui à propos duquel il est impossible de se tromper.....	190
7.2.2.a- Le plus connu.....	190
7.2.2.b- Anhypothétique.....	190
- « il n'est pas hypothèse ».....	190
- Qu'est-ce qu'une hypothèse ? Les trois acceptions d'hypothèse (W.Cavini).....	191
- l'anhypothétique comme présupposé fondamental.....	193
- Platon.....	193
7.3. Le principe de non-contradiction.....	195
7.3.1. Le premier énoncé du principe.....	195
7.3.1.a- Qu'est-ce qui est le premier principe ?.....	195
7.3.1.b- Appartenance du prédicat ou être au sens absolu ?.....	196
- Deux interprétations du premier énoncé du PNC.....	196
7.3.1.c- La négation.....	197
7.3.1.d- Les autres qualifications.....	197
7.3.2. Un deuxième énoncé du principe de non-contradiction ?.....	198
7.3.2.a- Pensée et ὄν.....	198

7.3.2.b- La formulation psychologique : un signe ou une conséquence de la formulation ontologique ? .....	199
7.3.2.c- Ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense.....	200
7.3.3. La preuve de l'impossibilité psychologique : un troisième énoncé du principe de non-contradiction ? .....	200
7.3.3.a- La preuve de l'impossibilité psychologique .....	200
- Position des problèmes .....	200
7.3.3.b- Différentes solutions aux problèmes de la preuve .....	202
- A. Madigan .....	202
- Alexandre .....	202
- <i>De l'Interprétation</i> 14 .....	203
- C.W.A. Whitaker .....	205
- J. Barnes .....	205
7.3.3.c- Les jugements contradictoires sont les prédicats contraires de la pensée. ....	206
Conclusion du chapitre 7 .....	208
Chapitre 8 : Défendre le principe de non-contradiction .....	210
Introduction .....	210
8.1. Pourquoi et comment défendre le principe de non-contradiction ? .....	210
8.1.1. Certains prétendent le nier. ....	210
8.1.1.a- Qui sont les négateurs du principe ? .....	210
- les opposants au principe .....	211
- comment défendre le principe ? .....	212
8.1.1.b- Régression à l'infini - 1006a5-11. ....	213
8.1.1.c- Pétition de principe et réfutation - 1006a11-18.....	214
8.1.2. Démontrer et démontrer par réfutation.....	215
8.1.2.a- « Il suffit que l'adversaire dise quelque chose ».....	215
- Dialectique et / ou réfutation ? .....	215
8.1.2.b- Pétition de principe vicieuse et pétition de principe vertueuse. ....	216
8.2. Réfutation et/ou dialectique .....	218
8.2.1. $\Gamma 4$ est-il dialectique ou seulement réfutatif ?.....	218
8.2.1. Le problème de l'argumentation de $\Gamma 4$ .....	218
8.2.1.a- Réfutation, donc dialectique .....	218
8.2.1.b- Réfutation, donc non dialectique.....	219
- réfutation et dialectique ne sont pas synonymes .....	219
- réfutation et dialectique dans les <i>Topiques</i> .....	220
- Gamma 2 .....	221
- la quatrième utilité de la dialectique ( <i>Topiques</i> ).....	221
- la dialectique est la voie d'accès aux principes de sciences particulières (J. Brunschwig).....	222
- Les indices du texte de Gamma 4 .....	223
Conclusion du chapitre 8.....	224
Chapitre 9 : Trois (quatre ?) argumentations : sens du mot, prédication, propositions contradictoires +actes et paroles.....	226
Introduction .....	226

9.1. L'argumentation portant sur le sens. ....	227
9.1.1. Le point de départ.- 1006a18-28.....	227
9.1.1.a- Le point de départ λέγειν τι = σημαίνειν τι.....	227
- Signifier, et non pas demander « est-ce que X est ou n'est pas ? ».....	227
- Le sens permet la détermination (1006a24-25) .....	229
- « en détruisant le discours, il soutient un discours » (1006a26).....	229
- du vrai non démonstratif : parler, c'est signifier - 1006a26-28.....	230
9.1.1.b- L'annonce de ce qui va suivre : « le mot signifie le fait d'être ou de ne pas être ceci »- 1006a28-31.....	231
- En quel sens ὄνομα signifie-t-il ?.....	231
- Le bouc-cerf .....	232
9.1.2. Le mot homme signifie une seule chose, à savoir animal bipède (1006a31-b11) .....	233
9.1.2.a- Signifier une seule chose : une seule signification ou une seule essence ? .....	233
- Le mot « homme » signifie « animal bipède ».....	233
9.1.2.b- L'exemple du mot « homme » est-il une limitation de la portée de l'argumentation ?.....	234
- Interprétation 1 : l'exemple de « homme » implique que la réfutation ne vaut que pour les mots signifiant la substance .....	234
- L'argument n'est pas limité aux mots signifiant la substance. Est-il alors valide pour tout mot significatif (interprétation 2) ou pour n'importe quel sens de l'étant (interprétation 3bis )?.....	235
9.1.2.c- signifier une seule chose : signifier quelque chose de déterminé - 1006a34-b11. ....	237
- première objection et réponse .....	237
- deuxième objection et réponse.....	238
- Détermination des sens, contre multiplicité indéfinie et infinie de sens .....	238
9.1.2.d- La conséquence absurde de la position de l'adversaire : ruine du dialogue et de la pensée. 1006b7-11. ....	239
- La détermination du sens comme condition du discours - dialogue et pensée .....	239
9.1.2.e- Si le mot a un sens déterminé, alors être pour un homme se distingue de ne pas être pour un homme-1006b11-28.....	240
- La distinction entre signifier une seule chose et signifier d'une seule chose (1006b13-18).....	240
- L'homonymie n'est pas véritablement un obstacle (1006b18-28).....	241
- le manteau et le pardessus.....	242
9.1.2.f- La preuve - 1006b28-34. ....	243
- les deux prémisses et la conclusion .....	243
- la preuve de 1006b28-34 est-elle une réfutation ou une réduction à l'absurde ? .....	244
9.1.2.g- Conclusion sur l'argumentation portant sur le sens des mots .....	246
9. 2. L'argumentation portant sur la prédication – 1006b34-1007b18. ....	247
9.2.1. L'objet de l'argumentation : la prédication et non plus le mot considéré isolément.....	247
9.2.1.a- Une deuxième argumentation.....	247
- du mot pris isolément à la prédication .....	247
9.2.1.b- « signifier relativement à une seule chose » .....	247
- raisonnement <i>a fortiori</i> .....	248
9. 2.1.c- Répondre seulement sur le point demandé – 1007a8-20.....	248
- « leçon de dialectique » (B. Cassin) ou exigence du λόγος ?.....	248
9.2. 2. Les négateurs du principe de non-contradiction détruisent complètement l'οὐσία - 1007a20-31.....	250

9.2.2.a- La ruine de la prédication implique la ruine de l'οὐσία .....	250
9.2.2.b- Détruire l'οὐσία ? .....	251
- la destruction de l'οὐσία est la conséquence de la position de l'adversaire ..	251
- « Tout est accident » .....	251
9.2.2.c- Aristote peut-il fonder le sens dans l'être ? .....	252
- « Socrate est un homme » ne signifie pas de la même façon que « Socrate est pâle » .....	252
- Sens et essence .....	252
- Le problème : si l'essence est le fondement du sens, est-ce qu'Aristote ne commet pas la pétition de principe qu'il doit éviter ? .....	253
9.2.2.d-- οὐσία et accident / prédication essentielle et prédication accidentelle-1007a31-33. ....	254
- l'accident n'a de sens que par rapport à un sujet - 1007a33-b3. ....	255
- il n'y a pas d'accident d'accident - 1007b2-16.....	256
- les deux conditions de possibilité de la prédication.....	256
9.2.2.e- Conclusion : il est impossible de tout dire selon l'accident – 1007b16-17. ....	259
- sujet et οὐσία .....	259
9.2.2.f- Prédication et contradiction .....	259
9.3. L'argumentation portant sur la vérité des propositions, 1007b18-1008b12. ....	261
9.3.1.- l'impossibilité d'affirmer les contradictoires – 1007b18-29. ....	261
9.3.1.a- les propos de l'adversaire .....	261
- Protagoras.....	262
- « toutes choses ensemble » .....	262
- en puissance .....	263
9.3.1.b- la contradiction généralisée - 1007b29-1008a23. ....	264
9.3.1.c- la vérité des contradictoires .....	265
- première alternative.....	265
- deuxième alternative .....	266
- troisième alternative .....	266
- la position de l'adversaire est intenable .....	267
9.3.2. leur discours se détruit lui-même - 1008a23-34. ....	267
9.3.2.a- une accumulation d'arguments .....	267
- un discours impossible .....	267
9.3.2.b- il est impossible d'affirmer et de nier à la fois la même chose -1008a34-b2. ....	268
9.3.2.c- celui qui nie le principe de non-contradiction peut-il ne pas se tromper absolument ? 1008b2-12.....	269
- qui se trompe absolument ? .....	269
9.4. Actes, discours et contradiction, 1008b12-1009a2. ....	270
9.4.1- Pourquoi va-t-il à Mégare au lieu de se reposer en croyant qu'il faut y aller ? - 1008b12-17. ....	270
9.4.1.b- un meilleur et un pire - 1008b18-27. ....	271
9.4.1.c- des malades qui doivent se soigner - 1008b27-31. ....	271
9.4.1.d- du plus et du moins, donc un absolu - 1008b31-1009a5.....	272
Conclusion du chapitre 9.....	273
Chapitre 10 : Les différentes formulations du principe de non-contradiction dans Gamma. ....	278
Introduction .....	278
10.1. Les quatre formulations du principe en Γ3 -6 .....	278
10.1.1. les trois premiers énoncés en Γ 3.....	278

10.1.1.a- Rappel.....	278
10.1.1.b- La relation entre les trois formulations dans Gamma 3. ....	279
- La formulation psychologique est dérivée de la formulation ontologique 1....	279
- Quel rapport entre les formulations 1 et 3 ? .....	280
10.1.2. La quatrième formulation .....	281
10.1.2.a- les trois énoncés de la quatrième formulation .....	281
10.1.2.b- le contexte des trois occurrences de la quatrième formulation.....	281
10.1.2.c – La structure de $\Gamma$ 5-6.....	283
- guérison pour ceux qui sont vraiment embarrassés, contrainte dans le discours pour ceux qui argumentent pour le plaisir d’argumenter .....	283
10.2. Les adversaires .....	283
10.2.1. Qui sont les adversaires ? .....	283
10.2.1.a – les adversaires nommés par Aristote .....	283
- les adversaires dans Gamma 3 et 4 .....	283
- la distinction des adversaires en deux groupes dans Gamma 5 et 6 .....	284
- la guérison : seulement des physiologues ? .....	284
- l’étrangeté des chapitres 5 et 6.....	285
10.2.1.b- Les adversaires implicites du texte d’Aristote .....	285
- un adversaire sceptique ? .....	285
- Antisthène et / ou Mégariques ? .....	286
10.2.1.c- Protagoras, toujours .....	287
- où placer Protagoras ? .....	288
10.2.1.d- $\Gamma$ 4 est-il la réfutation de ceux qui argumentent pour le plaisir d’argumenter ? .....	288
10.3. Quel est le rapport entre la formulation logique du principe de non-contradiction et le principe des contraires ? .....	289
10.3.1. l’articulation de la formulation logique et du principe des contraires.....	289
10.3.1.a- La conclusion de $\Gamma$ 4-6 .....	289
10.3.1.b- Plusieurs principes ou plusieurs formulations ? .....	290
- La formulation ontologique et la formulation logique .....	290
- La relation entre impossibilité de la contradiction, impossibilité de la contrariété et les discours des adversaires.....	290
-10.3.1. c- PNC1, PNC1.i. et PNC1.ii., ou comment réfuter et convaincre tous ceux qui nient PNC1 .....	292
Conclusion du chapitre 10.....	294
Conclusion de la deuxième partie .....	295
Conclusion .....	299
Bibliographie .....	306
1. Aristote.....	306
1.1.Textes .....	306
1.1.a- Éditions .....	306
1.1.b-Traductions et commentaires des œuvres d’Aristote .....	306
1.2. Aristote. Études.....	307
1.2.a- Études particulières sur la contradiction .....	307
1.2.b- Autres études sur Aristote .....	308
1.2.a- i. Commentaires antiques .....	308

1.2.b- ii. Études contemporaines .....	309
2. Autres auteurs antiques .....	311
2.1. Platon .....	311
2.1.a-Textes et traductions .....	311
2.1.b- Études sur Platon .....	311
2.2. Autres (par ordre alphabétique) .....	312
2.2.a- Antisthène. Sources et études .....	312
2.2.a- i. Sources .....	312
2.2.a- ii. Études .....	312
2.2.b- Protagoras et Prodicos. Sources et études .....	312
2.2.c- Isocrate .....	313
2.2.e- Parménide. Texte et étude .....	313
2.2.f- Sceptiques. Textes et recueil de textes. ....	313
2.2.g- Syrianus. Texte et étude .....	314
3. Outils .....	314
Index des textes cités .....	315
Aristote .....	315
Platon .....	321
Autres auteurs antiques .....	322
Table des Matières .....	325

Aristote est reconnu comme le responsable de la dépersonnalisation de la dialectique. *Quid* de la contradiction ?

Aristote serait l'inventeur du concept logique de contradiction : la contradiction aristotélicienne n'est plus désaccord entre personnes au moyen du λόγος, mais seulement opposition de λόγοι. Pourtant, l'analyse des textes aristotéliciens traitant de la contradiction révèle des difficultés.

Outre les problèmes internes à chacun des textes utilisant et définissant la contradiction (*Catégories, Topiques, De l'Interprétation, Seconds Analytiques*), la confrontation de ces textes montre que la contradiction est guettée par l'équivocité : la contradiction est l'une des quatre façons de dire être opposé l'un à l'autre, et la contradiction est une des façons dont les propositions s'opposent. Comment articuler la classification quadripartite des sens de l'opposition avec la distinction des propositions opposées ? S'agit-il de divisions complémentaires ou concurrentes ? Pourquoi la contrariété est-elle si proche de la contradiction ?

Cette recherche est constituée de deux parties : une série d'études des textes définissant et utilisant la contradiction, et une analyse d'un des textes les plus fameux d'Aristote, à savoir le livre Gamma de la *Métaphysique*. Aristote entend montrer à ceux qui prétendent dire et penser la contradiction qu'ils font là quelque chose d'impossible. Or, ce texte n'est pas sans lien avec Platon. Là où Platon met en scène deux frères éristiques qui réfutent un jeune homme croyant qu'il est possible de contredire, Aristote entend « démontrer par réfutation » à ses adversaires, réels ou imaginaires, que dire la contradiction, αντίφασις, est impossible. Le point de départ de l'argumentation d'Aristote sera la signification des mots - ce n'est pas le seul intérêt du texte de Gamma. Outre la nature et les étapes de l'argumentation d'Aristote, son analyse révèle la même proximité entre contradiction et contrariété que celle relevée dans la première partie de ce travail - et ce, à un point tel que se pose la question d'une pluralité de principes de non-contradiction.