

La vérité dans la *Métaphysique* d'Aristote

Je défendrai une thèse banale, mais avec une circonstance atténuante: je la défendrai de façon radicale. Je soutiendrai que la théorie de la vérité chez Aristote est celle de l'"adéquation"; qu'il n'y en a pas autre; et que sa doctrine lui permet de résoudre toutes les difficultés auxquelles une telle théorie se heurte ordinairement.

Je tâcherai en effet de montrer qu'Aristote a défendu la vérité comme "adéquation" ou "conformité" de la chose et du discours (ou de l'intellect), contrairement à ce qu'on affirme parfois en prétendant que les thèses aristotéliennes ne peuvent pas être interprétées comme relevant de ce qu'on appellera, au Moyen Age, *adequatio* (ou *conformitas*). Je tâcherai aussi de montrer qu'Aristote n'a défendu aucune autre théorie, contrairement à ce qu'on affirme parfois quand on prétend qu'il y a place, notamment dans la *Métaphysique*, pour une autre vérité, jugée plus fondamentale, une vérité non pas du discours mais de l'être ¹. Enfin, je tâcherai de montrer qu'Aristote a défendu cette "vérité logique" contre toute attaque possible.

Il y a en effet trois critiques qu'on peut adresser à toute doctrine qui soutient qu'est "vrai" le discours (ou la pensée) qui est "adéquat" (ou conforme) à l'être.

Première critique: comment du discours (ou de la pensée) peut-il être "adéquat" (ou conforme) à de l'être (à de la réalité) ? La relation d'adéquation suppose l'homogénéité des termes qu'elle met en relation. Du discours peut être adéquat à du discours, de l'être peut être adéquat à de l'être, mais un discours ne saurait être adéquat à ce qui n'est pas déjà discursif.

Pour répondre à cette critique, on a souvent proposé une théorie alternative de la vérité: la vérité-cohérence. Un discours (ou une pensée) sont vrais s'ils sont entièrement conformes à leurs propres normes, autrement dit s'ils sont "adéquats" à leurs exigences internes. Nous verrons qu'Aristote répond par avance à cette première critique sans jamais recourir à une théorie "formaliste" (ou "cohérentiste") de la vérité

La deuxième critique que l'on peut faire à la vérité-adéquation, consiste à mettre en évidence l'impossibilité qu'il y a à identifier le réel indépendamment de la vérité. Comment

¹ Notamment Heidegger, *Etre et Temps* § 44 ("Dasein, ouverture et vérité"), tr. fr. E. Martineau, Paris "Authentica", 1985, p. 160-167, "La doctrine de Platon sur la vérité", in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 155 sq., "Lettre sur l'humanisme", in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 103. (Des textes posthumes de Heidegger sont consacrés, plus explicitement, à cette question et notamment au commentaire d'Aristote, *Métaphysique* Θ 10; nous renvoyons sur cette question à E. Berti, "Heidegger ed il concetto aristotelico de verità" dans *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990). Voir aussi P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 166-168 et "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Θ 10)" dans *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote, Actes du VIe Symposium aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979.

savoir ce qu'est le réel indépendamment du discours vrai ou de la connaissance vraie que l'on a de lui ? Il faudrait que l'être soit, d'une certaine manière, déjà donné avant qu'on le saisisse dans un énoncé vrai ou dans une connaissance vraie. C'est à peu près ce que dit Kant dans sa *Logique*, "Introduction", chap VII: "La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même; mais c'est bien loin de suffire à la vérité, car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier, c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Cette définition de la vérité ["accord avec la réalité"] serait comme un homme qui ferait une déposition au tribunal et invoquerait comme témoin quelqu'un que personne ne connaît, mais qui voudrait être cru en affirmant que celui qui l'invoque comme témoin est un honnête homme". Disons-le en d'autres termes: l'être ne peut être tenu pour être *vraiment* ce qu'il est indépendamment d'un discours (ou une pensée) qui, pour être reconnu comme vrai, doit être conforme à cet être dont il est le corrélat.

A cette deuxième critique on a souvent répondu par ce qu'on peut appeler à grands traits une théorie "intuitionniste". Avant toute énonciation discursive, l'être (ou le réel) est, sinon tout à fait *connu*, du moins déjà *donné* dans une connaissance immédiate. C'est donc cette dernière qui, plus fondamentalement que le discours "adéquat", doit être tenue pour le lieu originaire, ou propre, de la vérité. Nous verrons que, contrairement à ce qu'on affirme parfois², Aristote a répondu par avance à cette critique sans recourir à la notion d'intuition.

La troisième critique est la réciproque de la précédente; elle met en cause la définition de la vérité. Comment savoir que l'adéquation au réel est elle-même vraie sans savoir d'abord ce qu'est *le vrai*, c'est-à-dire sans avoir auparavant une expérience de ce vrai ? Au nom de quoi disons-nous de telle définition du vrai qu'elle est vraie sinon au nom du fait qu'elle est conforme au réel ? Et comment être assuré de la vérité d'affirmations sur la vérité sans présupposer par là une conception de la vérité qu'on s'efforce d'établir ? C'est ce que dit Descartes dans une Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, à propos d'un livre d'Herbert de Sherbury, *De la vérité*: "on peut expliquer à ceux qui n'entendent pas la langue et leur dire que

² La "solution" intuitionniste a été explicitement attribuée à Aristote par les commentateurs influencés par la lecture heideggerienne, notamment par J. Moreau dans "Aristote et la vérité antéprédicative", in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1961. Mais, en fait, la lecture "intuitionniste de *Métaph.* Θ 10 remonte sans doute au commentaire du pseudo-Alexandre: Alex. Aphr. In *Aristotelis Metaph.*, 600, 24-39 Hayduck.

ce mot de vérité en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet... [Cependant] on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Ce livre examine ce qu'est la vérité; et pour moi je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire qu'il est impossible de l'ignorer: en effet on a bien des moyens d'examiner une balance avant de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature; car quelle raison aurions-nous de consentir à qui nous l'apprendrait si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité ?" ³.

On a notamment répondu à cette troisième critique au moyen de la notion d'"évidence" — ou d'un de ses tenant lieu. La conformité du discours (ou de la pensée) à son corrélat ne pouvant être tenue pour vraie sans un critère de la vérité, et celui-ci à son tour ne pouvant être tenu pour vrai sans un autre critère qui en décide, la régression à l'infini ne peut être évitée que si le vrai se donne d'emblée et indubitablement pour vrai: le discours vrai est son propre critère (*veritas index sui*), il s'éprouve sans conteste comme vrai (évidence). Nous verrons que la théorie d'Aristote lui permet de répondre par avance à cette critique sans faire de l'évidence le critère de la vérité.

Quelle est donc cette théorie ?

La théorie aristotélicienne de la "vérité-adéquation".

Une conception "naïve" de la vérité est simple: est vrai ce qui est conforme à la réalité. La théorie aristotélicienne est plus complexe. Elle articule quatre thèses.

Selon la thèse 1, il y a deux niveaux distincts: l'être et la vérité. "Vrai" et "faux" ne qualifient pas l'être, ni le réel, ni les choses ⁴, mais les énoncés ou les pensées qui portent sur elles. Cela implique que "vrai" ne s'applique légitimement qu'au second niveau, celui où l'être est dit ou pensé. Les choses *sont* (ou ne *sont pas*), elles sont réelles (ou non), elles surviennent ainsi ou non, mais elles ne sont ni vraies ni fausses. "Le faux et le vrai ne sont pas dans les choses... mais dans la pensée discursive (*dianoia*)", note Aristote dans la *Métaphysique* E 4 (1027 b 25-27). Et ce qui rend vrai le discours, c'est l'existence même de la chose (on dirait de

³ Lire le pénétrant commentaire de cette Lettre dans R. Landim, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, ed. Loyola, São-Paulo, Brasil, 1992, p. 23-35, qui met bien en évidence les rapports chez Descartes entre critique de l'*adequatio* entre évidence.

⁴ Pour l'exception apparente que constitue le texte de *Métaph.* Δ, 29, nous nous permettons de renvoyer à notre article "Proposition, être et vérité: Aristote ou Antisthène ? (A propos de *Métaphysique* Δ, 29)", dans *Etudes sur l'histoire de la proposition*, à paraître, Presses de l'Ecole Normale Supérieure.

"l'état de choses") dont il parle: "c'est par le fait que la chose (*pragma*⁵) est ou n'est pas que l'énoncé est dit être vrai ou faux" (*Cat.* 5, 4 b 8-9). Les "choses" dont il est ici question sont le corrélat de la pensée discursive ($\tau\sigma\mu\sigma\varsigma$), comme elles sont ailleurs le corrélat de la pensée intellectuelle (*nous*)⁶. Dans l'*Organon*, l'accent est différent, le lieu de la vérité est plutôt le "discours" (*logos*) que la pensée⁷. Mais on retrouve bien les deux niveaux. Il en va de même dans le traité *De l'âme* (III 3, 428 a 1-5), où la perspective est encore plus générale: les facultés ou états de l'âme qui nous permettent de juger (*krinein*) et de dire vrai ou faux sont l'imagination, la sensation, le jugement, la pensée intellectuelle (*nous*) et la science, et chacun de ces états se définit par une relation à quelque chose d'autre, qui détermine justement leur vérité ou leur fausseté: l'image renvoie à ce dont elle est l'image, la sensation au senti, la jugement, la pensée, la science, à leurs objets respectifs. Ceux-ci existent ou non; ce qu'on en dit, ce qu'on en pense, ce qu'on en connaît est vrai ou faux. Le vrai et le faux relèvent donc du niveau "méta-ontique" où se situent la pensée, le langage, le jugement⁸, la connaissance, etc..

Tous les éléments du discours ne sont pourtant pas des porteurs possibles de la vérité. Selon la thèse 2, seuls les "énoncés déclaratifs" (*apophantikoi*) sont susceptibles d'être vrais ou faux, et il le sont nécessairement: "la prière par exemple est bien un énoncé mais elle est ni vraie ni fausse" (*De Int.*, 4, 17 a). Malgré leur éventuelle justesse, efficacité, ou pertinence, les "actes du langage" autres qu'assertifs sont éliminés du domaine de l'aléthique. Ce sont des "figures de l'expression" (*schēmata tēs lexēs*, 1456 b 8-19) qui relèvent de la *Poétique* et qui comptent "l'ordre, la prière, la narration, la menace, la question, la réponse, etc.". Ainsi se resserre le lieu de la vérité: elle est dans le discours, mais seulement celui dans lequel on *indique* (ou déclare) "qu'une certaine chose est le cas".

Il y a deux niveaux parallèles, le discours et le réel, et il y a vérité lorsque le discours *dit* le réel, "déclare" ce qu'il est. Ils sont alors *adéquats* l'un à l'autre. Mais lequel l'est à l'autre ? Une adéquation du discours vrai et de "la réalité" peut en effet se faire en deux sens, *de re ad vocem* ou *de voce ad rem* comme on disait au Moyen Âge, et il faut, en toute rigueur préciser ce sens. C'est bien ce que fait Aristote — et cela constitue sa thèse 3, la thèse "réaliste": "Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons vrai" (*Métaph.* Θ 10, 1051 b 7).

⁵ Voir aussi *pragmata*, *De Int.* 9, 19 a 33.

⁶ Dans *Mét.* Γ 7,1012 a 1 sont réunis *dianoëton* et *noëton*.

⁷ Par exemple *De Int.* 1, 16 a 9-18.

⁸ *Doxa*, par exemple dans *Cat.* 5, 4 a 22, 4 b 4, *De l'âme* III 3, 428 a 4, 428 b 8, *Mét.* Γ 5, 1009 a 8 sq., etc.

Cette proposition oppose une adéquation légitime et une illégitime. La première, réaliste, pourrait être formalisée de la façon suivante: tu dis que les choses sont telles, or les choses sont telles, donc tu dis vrai. L'adéquation opposée, "discursiviste", illégitime, serait: tu dis que les choses sont telles, or, tu dis vrai, donc les choses sont telles⁹. Les deux raisonnements reposent sur une même définition implicite de la vérité comme adéquation et ne diffèrent que par le *sens* de la détermination. Notons que l'adéquation "discursiviste" est éliminée sans argument par Aristote, alors même qu'elle définit la conception implicite de la relation vérité / réalité dans la conception archaïque dans laquelle la vérité du discours du "maître de vérité" est le signe nécessaire et suffisant de la réalité de ce dont il parle¹⁰. Le poète archaïque (ou le roi de justice ou le devin) *dit vrai* (il a en tant que maître un pouvoir véridictionnel¹¹) — *donc* les choses sont telles. Alors que, dans le concept classique d'adéquation, tout un chacun peut dire vrai si seulement il dit l'être, dans le concept archaïque, l'être est seulement ce que le Maître en dit, mais lui seul a le pouvoir de dire vrai. Alors que dans le concept classique, la réalité est le critère de vérité, dans le concept archaïque, la vérité est le critère de réalité. Le concept classique (aristotélien) d'adéquation suppose donc une inversion du sens de détermination par rapport à l'adéquation archaïque.

Le discours est vrai, non parce qu'il est dit par le maître, mais parce qu'il dit l'être tel qu'il est. Ce ne peut être n'importe quel élément de discours. La thèse 2 énonçait une condition "intentionnelle": il faut que l'énoncé "indique" quelque chose. Mais il faut en outre une condition structurelle: il faut que l'énoncé soit complexe. C'est la thèse 3. Ainsi se trouvent exclus de l'aléthique, les éléments simples, indécomposables, du discours, les termes premiers, inanalysables, atomes du sens, que la grammaire naissante repère dans le continuum linguistique. Le vrai et le faux ne résident pas dans la pensée simple d'une chose simple ou dans la désignation simple d'une chose simple: ni les concepts, ni les mots ne peuvent être dits vrais, mais seulement une combinaison de concepts dans un tout, un énoncé (*logos*). Cette dernière détermination, permet de dégager l'élément de base de toute l'analytique d'Aristote, son atome de vérité: l'énoncé déclaratif (*apophantikos*), dont la structure est le *ti kata tinon*, quelque chose est dit de quelque autre chose. "De même qu'il

⁹ Ce type de raisonnement ("raisonnement qui ne fait appel qu'à la foi" — *pistis*) sera analysé par Sextus-Empiricus, *Hypotyposes Pyr.* II, 141.

¹⁰ Voir les analyses magistrales de M. Détiéne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967.

¹¹ Notons que l'effet du discours du maître n'est possible qu'à condition que cette prémisse ne soit pas explicitable. Si elle est, on a affaire non plus à une autorité véridictionnelle, mais à un classique argument d'autorité: "il faut croire X parce que X est (tenu pour être) compétent, savant etc."

existe dans l'âme tantôt un concept indépendant du vrai et du faux et tantôt un concept à qui appartient nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole; car c'est dans la composition et la division que résident le vrai et le faux. En eux-mêmes les mots et les verbes sont semblables au concept sans composition et division, par exemple "homme" ou "blanc" quand on n'y ajoute pas quelque chose; car ils ne sont encore ni vrais ni faux. En voici une preuve: "bouc-cerf" signifie quelque chose, mais il n'est encore ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas, absolument parlant ou avec une référence au temps" (*De l'Interprétation* 1, 16 a 9-17) ¹². L'élément minimal de discours vrai est donc l'énoncé complexe, la proposition, qui énonce un prédicat d'un sujet.

Le vrai, pour Aristote, répond finalement à quatre conditions: il se situe au niveau du discours ou de la pensée; il énonce (ou fait connaître) ce qu'il y a un autre niveau (l'être); il est vrai parce qu'il le dit tel qu'il est; et pour ce faire, il est composé du sujet dont il parle et d'un prédicat qu'il en dit. L'ensemble de ces quatre thèses constituent conjointement le concept aristotélicien de vérité. Elles se trouvent condensées dans une seule formule qui nous donne *la définition aristotélicienne de la vérité*, "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" (*Métaph.* E 4, 1027 b 20 sq.) ¹³. Il semble donc établi qu'Aristote a bien défendu une théorie articulée et cohérente de la vérité-adéquation.

Mais il n'est pas novateur en cela. La représentation "magistrale" de la vérité, à l'époque archaïque, suppose bien déjà une conception de la vérité-adéquation. Mais, surtout, il y a d'autres théories de l'adéquation à l'Age classique. Pour mesurer l'originalité de la position d'Aristote, il faut la comparer à ses rivales.

Proposition et adéquation

La thèse 3 d'Aristote montre que la conception archaïque, ou du moins "magistrale", de l'*adéquation*, est "discursiviste" ¹⁴. Par opposition, toute théorie grecque *classique*, et plus

¹² Voir aussi *Cat.* 4, 2 a 4-10; *Mét.* Γ, 7, 1012 a 1-4; E 4, 1027 b 17-23.

¹³ La formule du livre Θ 10, 1051 b 3-4 est comparable: "être dans le vrai, c'est penser comme uni ce qui est uni et séparé ce qui est séparé". (Voir, dans le même sens *De l'Interprétation*, 1, 16 a 12). Voir aussi la formule qui sert de point d'appui à la défense du tiers exclu, la seule qu'Aristote qualifie de "définition du vrai et du faux": "dire de ce qui est qu'il est ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le faux; dire de ce qui est qu'il est ou de qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le vrai, de sorte que celui qui dit que quoi que ce soit est ou n'est pas, dira vrai ou dira faux" (*Métaph.* Γ, 7, 1011 b 2, et 1012 a 2-4).

¹⁴ Il est même probable que l'adéquation, au sens large et "naïf", est consubstantielle au concept de vérité, et en tout cas aussi ancienne que son expression dans les textes grecs anciens, comme le montrent les travaux

généralement *philosophique*, est "réaliste". En revanche, la dernière thèse, celle de la complexité prédicative, constitue l'originalité d'Aristote par rapport à ses devanciers. Elle est déjà en rupture par rapport à l'usage ordinaire du mot "vrai": en grec comme en français, un nom pourrait être dit *vrai* quand il est adéquat à la chose, quand il est bien le nom *de* la chose. Pour quelle raison Aristote refuse-t-il de qualifier de vrais (ou faux) les éléments simples de discours, et les réserve-t-il aux propositions dans lesquelles se distinguent le sujet et le prédicat ?

Il faut sans doute, pour le comprendre, revenir à la définition de la vérité-adéquation qu'on trouve dans les textes antérieurs à Aristote. Dire vrai, ce n'était pas encore affirmer ce qui est composé et nier ce qui est séparé, c'était, plus simplement, "dire les étants". Cette ancienne définition avait pour pendant une théorie de la proposition explicitée par Antisthène.

Pour Antisthène, l'essence du langage est nomination. Cette essence se réalise d'abord dans le "nom" (*onoma*) qui désigne son référent. Mais elle se réalise aussi dans l'énoncé, qui désigne aussi le sien. Dire quelque chose, c'est toujours identifier (ou définir: dire ce qu'est chaque chose). Antisthène définit en effet le *logos* de la manière suivante : "Le *logos* est ce qui exprime ce qu'était ou ce qu'est la chose (*ho to ti hèn è esti*, Diogène Laërce VI, 3). Dans cette définition, *logos* désigne à la fois le langage en général et l'énoncé par excellence qui en réalise l'essence. Par exemple l'énoncé: "C'est Socrate". "Socrate" est *le* nom (le seul nom, le nom *vrai*) de cette réalité existante, Socrate. A Socrate, son nom propre, à ce nom "Socrate", sa chose propre, un pour un¹⁵. Dire "Socrate" d'autre chose que de lui, c'est ne rien dire, c'est faire du bruit pour rien; dire de lui "Platon", c'est échouer à parler de lui; mais c'est aussi échouer à parler de quoi que ce soit d'autre: ce n'est pas parler de Platon puisque l'on parle de Socrate, ce n'est pas parler de Socrate puisqu'on l'appelle Platon. Telle est la théorie antisthénienne, *a parte voci*.

Cette théorie a son pendant *a parte rei*. Il y a des choses simples (Socrate, cet homme) et des choses complexes (cet homme blanc, cette diagonale commensurable¹⁶). Il y a des

lexicologiques. Voir, par exemple, J. P. Levet, *Le Vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, et Ch. Kahn, *The Word "be" in Ancient Greek*, notamment p. 331-370. C'est ce qu'a dû concéder Heidegger lui-même, par opposition à la vulgate sur l'*aletheia* grecque aujourd'hui encore diffusée par l'"heideggerianisme" scolaire: voir "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée", in *Questions IV*, p. 135-6.

¹⁵ Voir Aristote, *Métaph.* Δ, 29, 1024 b 26- 1025 a 1 et *Métaph* H, 3, en particulier 1043 b 23-33. Sur cette doctrine, voir A. Brancacci, *Oikeios logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, notamment p. 299-262

¹⁶ Sur la doctrine selon laquelle les éléments premiers peuvent seulement être nommés, alors que les composés peuvent être identifiés par le *logos*, entrelacs de noms, voir "le songe" du *Théétète* (201 e- 202 c), résumé probable de la doctrine d'Antisthène. L'ensemble du chapitre H, 3 de la *Métaphysique* est une analyse critique de cette conception.

noms propres pour identifier les choses simples et des noms complexes (des *logoi*) pour identifier les choses complexes. Dans "cet homme est blanc", il n'est pas question de deux choses, ce dont on parle et ce qu'on en dit, il faut en réalité entendre "c'est un homme blanc" (ζ «...§ $\epsilon\mu\phi\sigma\sqrt{\Sigma}$ » \geq | \leq »). Cet énoncé *identifie* l'homme blanc comme étant "l'homme blanc". Il parle de l'homme blanc et dit de lui qu'il est "homme blanc". "Homme blanc" est l'énoncé *vrai* de cet homme blanc comme "Socrate" est le nom vrai de Socrate. Et "Socrate est debout" est faux de Socrate assis comme "cercle" est faux du carré. Ou mieux: ce n'est pas son nom, ce n'est pas son *logos*, son énoncé. Et de même, "la diagonale est commensurable" (= "c'est une diagonale commensurable") n'est pas vraiment un énoncé faux: ce n'est pas un énoncé du tout, c'est en tout cas un énoncé *de rien*, puisqu'il n'y a pas de diagonale commensurable.

A cette conception du langage et de la réalité, répond une conception de leurs rapports, adéquats ou non, c'est-à-dire une définition du vrai et du faux: dire vrai, "c'est dire ce qui est" (les étants, ... Δ $\circ\mu\lambda\omicron\sigma\tau\omicron$), c'est se référer à quelque chose d'existant, et dire faux, c'est se référer à quelque chose d'inexistant. Cette définition achève ainsi ce qu'on peut appeler la première doctrine classique de l'adéquation.

Elle s'avère pourtant problématique. Car ce type d'adéquation entre discours et réalité mène nécessairement à deux paradoxes, l'impossibilité du faux et l'impossibilité de la contradiction. Antisthène, on le sait, assumait l'un et l'autre. On ne peut pas à proprement parler faux, car soit on parle de quelque chose, et on dit vrai, soit on ne parle de rien. Comme le dit Antisthène: "tout énoncé est vrai; car qui parle dit quelque chose; or qui dit quelque chose dit l'être et qui dit l'être dit vrai" ¹⁷. Deux interlocuteurs ne peuvent pas non plus, à proprement parler, se contredire mutuellement, car soit ils parlent de la même chose (= ils nomment, identifient la même chose), mais alors ils en disent nécessairement la même chose (ce qu'elle est), et ils ne se contredisent pas; soit ils en disent autre chose, et alors ils ne parlent pas de la même chose, et ne se donc contredisent pas ¹⁸. Telle est donc la première définition classique de la vérité et telles sont les difficultés auxquelles elle se heurte.

¹⁷ Antisthène, fgt 49 Caizzi, d'après Proclus, *Commentaire du Cratyle* c 37. Le grec, qui ne connaît pas la distinction "dire"/"parler de", est ici plus clair, dans son équivocité même, que le français: *pas logos alètheuei; ho gar legôn ti legein; ho de ti to on legein; ho de to on legôn alètheuei*.

¹⁸ Voir l'analyse que fait Alexandre de *Métaphysique* Δ , 29 (fgt 49 B Caizzi): Antisthène "essayait d'en conclure [de sa conception du langage] qu'il est impossible de contredire. En effet, ceux qui se contredisent mutuellement tiennent des propos différents à propos de quelque chose. Or ils ne peuvent tenir des propos différents si cette chose est la même pour tous les deux, par le fait qu'il n'y a qu'un énoncé qui convienne en propre à chaque chose. Car il n'y a qu'un seul énoncé possible pour une seule réalité et c'est lui seulement qu'énonce celui qui parle de cette réalité, en sorte que, si tous deux parlent de la même chose, ils ne peuvent que dire les mêmes choses l'un à l'autre" etc. Voir aussi le Commentaire d'Alexandre de *Topiques* I, 11, 104 b 19 (nous paraphrasons): ceux dont

Platon hérite de la première et tente de résoudre les secondes. Il reprend, au moins implicitement, la conception antisthénienne de la relation langage-réalité, et en tout cas la définition de la vérité dont elle est solidaire ("dire vrai, c'est dire les choses qui sont": *ta onta legein*), dans l'*Euthydème* (283 e - 284 b), le *Cratyle* (429 d sq.) et le *Théétète* (188 d sq.). Il se heurte par conséquent aux paradoxes antisthénien. Il n'y a, dans ces dialogues, aucune tentative sérieuse pour les résoudre ou pour proposer une théorie alternative de la vérité. Cependant, dans ces trois dialogues, parallèlement à la définition simple du "dire vrai" qui donne lieu aux paradoxes, Platon en suggère d'autres, plus complexes, et qui semblent (déjà) permettre la distinction entre "dire quelque chose (de vrai)" et "parler de quelque chose (d'existant)".

Ainsi, dans le *Théétète*, est suggérée cette définition du faux: "avoir pour opinion ce qui n'est pas (...[^] ΞÉ °Μ), que ce soit à propos de l'une des choses qui sont ou en soi et par soi". Dans l'*Euthydème*, celui qui dit faux "dit les choses qui sont mais non comme elles sont vraiment (*ou mentoi hōs ge echein*)" (284 c). Dans le *Cratyle* (385 b), on oppose "l'énoncé vrai qui dit les choses qui sont comme elles sont et l'énoncé faux qui les dit comme elles ne sont pas", en une formule qui paraît particulièrement prometteuse¹⁹, puisqu'elle semble rompre avec la formule antisthénienne, cause de tous les maux, et ressemble à celle d'Aristote dans *Métaphysique* Γ, 7 ("dire de ce qui est qu'il est ou de ce qu'il n'est pas qu'il n'est pas"): la présence, dans cette formule, d'une part des deux occurrences de "être", d'autre part de la conjonction de comparaison "comme" (*hōs*), pourrait faire croire que l'on affaire à une analyse de la proposition qui distingue "ce dont on parle" et ce "qu'on en dit". Il n'en est rien, la suite le prouve: l'énoncé (*logos*) peut dire "les choses qui sont et celles qui ne sont pas" — ce qui est bien "revenir" à la conception simple des rapports langage-réalité et à la distinction antisthénienne de l'énoncé vrai et de l'énoncé faux. Mais la suite est encore plus "antisthénienne" car, pour montrer ce qu'est, dans son essence, un énoncé vrai, Platon s'appuie sur la "vérité" de ses parties: tout nom est vrai s'il est attribué à son être propre. On voit donc que ce "premier Platon", parce qu'il reprend la définition "ancienne" de la vérité, rencontre les

on dit qu'ils se contredisent, de trois choses l'une: s'ils donnent l'énoncé propre de la réalité, ils disent la même chose — et ne se contredisent pas; si aucun des deux ne le donne, ils n'en parlent pas; si l'un le donne et non l'autre, ils ne peuvent se contredire etc.

¹⁹ Notons qu'elle s'apparente aussi à celle de la *Vérité* de Protagoras: "l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont qu'elles sont (ou comme elles sont: *hōs estin*), de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas." Ce sont toutes des variantes autour de la vérité-adéquation classique, préalables à l'analyse aristotélicienne de la proposition.

paradoxes antisthénien. Mais il ne propose encore aucune théorie générale du langage, ou du discours vrai, qui permette vraiment de les résoudre.

Il n'en va pas de même dans le *Sophiste*, où Platon aborde frontalement les paradoxes et propose, pour les résoudre, une nouvelle théorie des rapports langage/réalité, une nouvelle définition de l'énoncé vrai et une première analyse de l'énoncé "atomique" en noms et verbes (261 d - 262 d). L'énoncé en tant qu'énoncé est énoncé *de* quelque chose (*tinós einai logos*) — ce sur quoi il porte — qui ne se confond pas avec ses conditions de vérité. L'énoncé vrai "dit à propos de toi" les choses qui sont comme elles sont" et l'énoncé faux dit "à propos de toi autre chose que celles qui sont" (263 b). Cette analyse résout les paradoxes antisthénien. En parlant d'une chose qui existe (Théétète) on peut dire autre chose que ce qu'elle est (que Théétète vole) et donc dire faux; de même, deux interlocuteurs peuvent dire de la *même* chose ("toi") deux choses contradictoires ("tu es assis", "tu es debout"). Cette théorie diffère bien des précédentes, et donc aussi de celle d'Antisthène. Elle se distingue de celle du *Cratyle* malgré la présence de la même expression définissant la vérité ("dire les choses qui sont comme elles sont", *ta onta hōs estin*); dans le *Sophiste*, la formule ne renvoie pas à l'ensemble indécomposable "Théétète-volant", mais seulement à ce qui est dit "à propos de Théétète" (263 a).

Pourtant, cette théorie se distingue aussi de celle d'Aristote, malgré la décomposition analytique noms/verbes et malgré le fait qu'elle permet aussi de distinguer la référence de l'énoncé de ses conditions de vérité: tout énoncé doit se référer à quelque chose d'existant, et l'énoncé vrai est celui qui dit "les choses qui sont" à propos de ce à quoi il se réfère. Mais il n'y a pas dans le *Sophiste* de distinction entre proposition et définition (tout énoncé vrai est "*logos* de la chose", "énoncé *de* quelque chose" — ce qui est la formule dont Aristote se servira pour parler de l'énoncé définitionnel), et surtout "l'ancrage" du discours dans le réel ne se fait pas par la référence à un *hupokeimenon* subsistant à ce qu'on en dit, mais par un déictique: "toi", "Théétète avec qui *présentement* je dialogue, vole" (263 a). L'énoncé platonicien n'est pas encore tout à fait émancipé de ses conditions d'énonciation, comme le sera "l'énoncé déclaratif" aristotélien. En dépit des apparences, il n'y a donc pas encore, dans le *Sophiste*, d'analyse du *logos* en sujet et prédicat. Si l'on fait de cette distinction le critère de la proposition proprement dite, il n'y a, avant Aristote, que sa préhistoire. Elle est en tout cas la clé de la théorie aristoélicienne de la vérité.

Par opposition à la conception antisthénienne, la conception aristotélienne de la proposition suppose son *analyticit*. Ses deux composants sont hétérogènes; ils sont des fonctions différentes. L'un, le sujet, ce dont on parle, assure l'ancrage du discours dans l'être et

l'identité de la référence en dépit de la variété des conditions de vérité; l'autre, le prédicat, ce qu'on dit de ce dont on parle, détermine les conditions de la vérité et permet la contradiction. C'est ainsi que sont résolues les deux difficultés antisthénienne. On peut parler d'une même chose sous-jacente sans en prédiquer la même chose: on peut donc dire vrai ou faux d'une chose déterminée, on peut se contredire à son propos. Comme chez Antisthène, il n'y a vérité, chez Aristote, que parce qu'il y a conformité langage-réalité, autrement dit parce que le niveau du discours *reproduit* le niveau de l'être: "les énoncés vrais sont semblables aux choses" (*homoiôs oi logoi alêtheis hôsper ta pragmata, De Int. 9, 19 a 33*). Mais au lieu que cette reproduction soit simple, comme chez Antisthène (un nom un reflète la chose une qu'il nomme, un énoncé composé reflète la chose composée qu'il définit), cette reproduction est complexe: à l'hétérogénéité ontique répond une hétérogénéité discursive. La dichotomie sémantique et l'asymétrie syntaxique du nom et du verbe se fondent sur une dichotomie et une asymétrie du sujet et du prédicat: "être un homme blanc", ce n'est pas comme "être Socrate", c'est "être (*par soi*) un homme", à qui *il arrive* d'être blanc. "Être une diagonale incommensurable", c'est être ("*par soi*" — et non "par accident") une diagonale qui est (toujours et nécessairement) incommensurable.

Le langage n'a donc pas une seule fonction essentielle, comme chez Antisthène, mais deux: d'un côté nommer (identifier, définir — ce qui permet l'ancrage du langage), d'un autre côté prédiquer (attribuer, caractériser, dire quelque chose de quelque chose — ce qui permet le dialogue). Par la première, le *logos* énonce, comme chez Antisthène, "ce qu'est la chose" — sa quiddité²⁰: il est, comme chez Antisthène énoncé *de* la chose. Par la seconde, il dit vrai ou faux à *propos* (ἐν...c) de quelque chose de sous-jacent. A ces deux fonctions correspondent deux grands sens de "être": "être par soi" et "être par accident".

Mais par ailleurs, les catégories sont les "schèmes de la prédication" (*ta schêmata tês katêgorias*)²¹, c'est-à-dire toutes les manières possibles de *dire* quelque chose des choses dont on parle (qu'elles sont blanches ou non, commensurables ou non) et en même temps toutes les manières d'"être par soi"²², c'est-à-dire les différents "modes d'être" des choses mêmes dont on peut *parler*, qu'on peut identifier (être un homme, c'est finalement être une substance, être blanc, c'est finalement être une qualité, être deux c'est finalement être une quantité etc.).

²⁰ Comme on l'a souvent remarqué, la "quiddité" (*to ti hênè einai*) aristotélicienne est sans doute un héritage de la définition du *logos* chez Antisthène.

²¹ Sur cette expression dans la *Métaphysique*, voir Δ 7, 1017 a 23, 28, 1024 b 13, E 2, 1026 a 36, Θ 10, 1051 a 35, I, 3, 1054 b 29.

²² Voir *Métaph.* Δ , 7, 1017 a 22-23: "être par soi est dit en autant de sens qu'il y a de schèmes de la prédication."

A l'analyticité de la proposition répond donc la dualité du langage et l'hétérogénéité de l'être. De là une nouvelle définition des conditions de la vérité. Lorsqu'il s'agit d'identifier, il faut et il suffit (comme chez Antisthène), de nommer la bonne chose *ou de la définir*, elle, et non une autre. En revanche, lorsqu'il s'agit de prédiquer, dans la proposition proprement dite, il faut que l'affirmation ("l'homme est blanc") pose comme unies des entités réellement unies (la substance "homme" et la qualité "blanc") ou que la négation pose comme séparées des entités réellement séparées (la quantité "diagonale", et la relation "commensurabilité de la diagonale par rapport au côté du carré").

En résolvant les paradoxes antisthénien, Aristote répond aussi, par avance, à la *première critique* que l'on peut faire à la vérité adéquation. Comment du discours (ou de la pensée) pourrait-il être "adéquat" (ou conforme) à de la réalité, qui est d'une autre nature que le discours ? Pour Aristote, l'adéquation être et discours est possible parce qu'il y a un *isomorphisme* entre la structure de la proposition vraie et la structure ontologique du réel. La proposition vraie n'est pas le réel puisqu'elle lui est extérieure (thèse 1). Mais elle n'est pas seulement conforme extérieurement au réel. Elle en est la véritable reproduction, l'image dans la pensée. Dans la formule citée du traité *De l'interprétation*, "les énoncés vrais sont semblables aux choses", il ne faut pas prendre la "similitude" pour une vague ressemblance: la proposition vraie *reproduit* à l'intérieur d'elle-même, dans sa structure logique, la structure ontologique du monde extérieur. Les deux constituants de l'énoncé vrai (le sujet "sous-jacent" à ce dont on parle, et le prédicat qu'on en dit au titre d'un des schèmes de la prédication) sont les images des deux constituants réels constitutifs de l'être. Il y a, aux deux niveaux, la même asymétrie: dans l'être, l'être de accident dépend de l'être "par soi" de la substance, mais l'être de celle-ci ne dépend pas de l'être de celui-là; dans le langage, ce qu'on dit de quelque chose, $P(ti)$, dépend du fait que ce quelque chose ait été posé et qu'on en parle, $S(kata\ tinos)$, mais inversement ce dont on parle ne dépend pas de ce qu'on en dit. La structure d'un énoncé vrai, constitué d'un sujet qui peut être nommé sans qu'on en dise quoi que ce soit et d'un prédicat qui ne pourrait pas être dit sans son sujet, reproduit la structure de l'état de choses réel, constitué de deux êtres réels, celui qui est "par lui-même" ce qu'il est, et celui qui ne l'est que par l'autre.

Le rejet de la vérité hors de la science de l'être (E 4).

La définition du vrai et les quatre thèses qui l'articulent ont une conséquence évidente. C'est que la vérité étant un simple reflet dans le discours de la structure de l'être, son étude ne

fait pas partie de "la science de l'être en tant qu'être". Telle est bien la thèse défendue par Aristote au chapitre E 4 de la *Métaphysique*.

Ce chapitre achève de déterminer l'objet de cette science. Le chapitre 1 a défini "l'être en tant qu'être" par opposition à l'être en tant que mû et concret (physique) et à l'être en tant qu'immuable et abstrait (mathématique). Les chapitres 2 et 3 ont éliminé un premier sens parasite du mot "être", non pertinent pour l'étude scientifique de l'être, "l'être par accident". De la même manière, le chapitre 4 élimine un autre sens parasite, "être" au sens de "être vrai". Ainsi, la science de l'être en tant qu'être, qui commence au livre Z, n'aura plus à étudier, parmi tous le sens de "être" ²³, que "l'être par soi", autrement dit les différentes catégories ²⁴, et l'opposition "être en puissance"/ "être en acte".

On se souvient en effet que, selon l'analyse de Δ 7, "être vrai" est un des sens du mot "être". Quand on dit que "quelque chose *est* quelque chose", "est" signifie "est par soi" ou "est par accident" mais en outre il a un sens aléthique ("est vraiment") en tant que l'énoncé est dit: car *quand on le dit*, on l'affirme du même coup. "Est" est le marqueur de l'assertion. Il signifie "il est vrai que", comme "n'est pas" signifie "il est faux que". Dire "la diagonale *est* incommensurable," c'est nécessairement vouloir dire qu'il est *vrai* que la diagonale *est* incommensurable, c'est affirmer cette union des deux êtres, la diagonale et l'incommensurabilité. Hormis les sens de "être" qui renvoient à ce que sont les choses mêmes dont on parle, il y a donc un sens lié au fait qu'on en parle.

Mais ce sens de "est", ou "être", est second, dérivé; il n'est pas l'être lui-même dont la science de l'être en tant qu'être a à faire l'étude. Pour éliminer ce sens, Aristote rappelle d'abord la définition du vrai et du faux notée ci-dessus (E 4, 1027 b 17-23), puis observe: "Le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les choses (comme si "vrai" était "bon", et comme si par conséquent "faux" était "mauvais" ²⁵), mais dans la pensée discursive, et au sujet des

²³ Voir la liste établie en *Métaph.* Δ 7, qui distingue, l'être par accident, l'être par soi (les différentes catégories), l'être au sens de vrai, l'être en acte opposé à l'être en puissance.

²⁴ L'ontologie n'aura en fait pour objet que la première d'entre elles, la substance (*ousia*), conformément à la restriction opérée par l'analyse de Z, 1.

²⁵ Cela ne signifie pas que le bon et le mauvais sont dans les *objets* eux-mêmes indépendamment du "rapport à un *sujet*" comme on dirait en termes modernes. Cela signifie seulement que, malgré la similitude de structure entre les énoncés "c'est bon" et "c'est est vrai", malgré le fait qu'ils traduisent l'un et l'autre un jugement d'approbation de "ce" à quoi ils se réfèrent (voir *De l'âme* III, 7, 431 a 8-10 et 431 b 8-12 ainsi que *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 20-22), ce "ce" ne renvoie pas dans les deux cas au même type d'entités. Dans "c'est bon", ceci renvoie à une chose (*pragma*) dont on parle, dans "c'est vrai", "ceci" ne renvoie pas à une chose mais à une pensée complexe (la mienne ou celle d'autrui), le fait *que* "ceci est cela". C'est une pensée et non une chose qui est approuvée.

simples et des essences (*ta ti estin*), pas même dans la pensée discursive" ²⁶. Il peut dès lors conclure: "Mais puisque la liaison et la division sont dans la pensée discursive et non dans les choses, et que l'être, pris en ce sens, est différent de l'être au sens strict (car la pensée réunit ou sépare l'essence de la chose ou sa qualité ou sa quantité, ou quoi que ce soit d'autre), nous devons laisser de côté aussi bien que l'être par accident, l'être en tant que vrai" (1027 b 29-34). Le problème de la vérité est donc renvoyé soit à l'*Organon* (pour l'aspect logique de la vérité dans le discours) ²⁷, soit au traité *De l'âme* pour la question de savoir comment la pensée peut saisir deux êtres comme formant une unité ²⁸.

L'être "aléthique" est rejeté hors de l'ontologie *de la même façon* que "l'être accidentel": "En effet la cause de l'être par accident est indéterminée, et celle de l'être comme vrai n'est qu'une certaine affection de la pensée" (1027 b 34 - 1028 a 1). C'est la notion de cause (*aition*) qui sert de pivot à l'argument. Comme l'a montré E 2, la cause de l'être accidentel est "indéterminée". Cela signifie que si "S est (*par accident*) P", ce n'est pas *parce qu'il* est S qu'il est P. L'énoncé n'est pas "auto-explicatif". Le trompettiste a beau *être* noir, ce n'est pas en tant que trompettiste qu'il est noir: c'est un accident (ou une "co-incidence"). Aucun énoncé *scientifique* ne peut rendre compte de cette coïncidence même. Et puisque aucune science ne peut donner la cause de l'être accidentel, celui-ci est en particulier étranger à la science de l'être. De la même façon, la *cause* de l'être au sens de vrai est une certaine "affection de la pensée". Aristote ne dit pas que le vrai lui-même est une certaine affection de la pensée, même si, de fait, le vrai est dans la pensée non dans les choses (voir ci-dessus thèse 1). Il ne dit pas non plus que la cause *du vrai* est une certaine affection de la pensée: en effet, (voir ci-dessus, thèse 4), la cause du vrai n'est pas une affection de la pensée mais un certain état de la réalité (le fait qu'elle soit unie ou séparée); faire d'une affection de la pensée la cause du vrai, reviendrait à faire d'une pensée le critère d'une pensée vraie, ou à faire de la vérité le signe d'elle-même, *index sui*, ce qui est tout à fait étranger à la pensée d'Aristote, qui se contente de poser ici que la cause de l'être au sens de "être vrai" est une certaine affection de la pensée.

²⁶ Aristote annonce ici le développement de Θ 10 puisqu'il poursuit en ces termes: "Ce qu'il faut étudier en ce qui concerne l'être et le non-être ainsi entendu devra être examiné ultérieurement".

²⁷ Voir la remarque de *Métaph.* Γ 3, 1005 b 1: "quant aux tentatives de certains philosophes, qui, dans leurs discussions sur la vérité, ont prétendu déterminer à quelles conditions on doit accepter des propositions comme vraies, elles ne sont dues qu'à leur grossière ignorance des *Analytiques*: il faut en effet connaître les *Analytiques* avant d'aborder aucune science."

²⁸ Cette question a été posée quelques lignes plus haut (1027 b 23-25): "Mais comment arrive-t-il que nous pensions les choses unies ou séparées? C'est une autre question. (Par "unies" ou "séparées", j'entends non pas en consécution l'une de l'autre, mais formant quelque chose de un)." Elle est traitée dans *De l'âme* III, 6, (voir ci-dessous).

C'est l'être pris en ce sens, et non la vérité, qui est causé par une affection de la pensée et non par la réalité. En effet, lorsqu'on dit "S est (par accident) P", puisque ce "est" ajoute à sa signification première (celle de "est par accident") celle de l'assertion elle-même, la *cause* de l'"être" pris en ce sens n'est pas l'être de la coïncidence entre S est P — car, même si c'est parce que S est P que l'affirmation est vraie, ce n'est pas *parce que* S est P qu'on le dit — mais l'affection de la pensée qui affirme ou nie : c'est *parce que* l'on pense que S est P qu'on l'affirme.

L'être au sens de vrai ne manifeste donc pas l'être lui-même, sans quoi il suffirait d'affirmer quoi que ce soit pour que ce soit vrai, toute assertion, toute prétention à la vérité manifesterait l'être, l'énoncé se soutiendrait tout seul, il indiquerait les choses telles qu'elles sont. L'emploi de "être" au sens de "il est vrai que" manifeste seulement que celui qui l'énonce est affecté de manière à l'affirmer. L'erreur est évidemment toujours possible. L'être au sens aléthique ne ressortit donc pas à "l'être en tant qu'être".

Tout cela serait bel et bon si, à la fin des trois livres centraux de la *Métaphysique* consacrés à cet être dans les substances sensibles, au dernier chapitre du livre Θ, Aristote ne semblait justement revenir à l'être au sens de vrai, pourtant éliminé en E 4.

Un revirement dans Θ 10 ?

On dit souvent que Θ 10 corrige les thèses de E 4. Alors que la vérité apparaît comme éliminée en E 4 du champ de la science de l'être en tant qu'être et comme relevant d'un traitement purement logique ou psychologique, Θ 10 lui redonnerait un droit de cité ontologique²⁹.

Des raisons formelles semblent cependant exclure *a priori* toute contradiction³⁰. Le premier chapitre annonce explicitement (en 1027 b 28-29) que le cas des "simples", dont la vérité ne se trouve pas "dans la pensée discursive", sera étudié ultérieurement et ils sont étudiés en Θ 10. Inversement, on retrouve dans Θ 10 les thèses de E 4, notamment sa définition du vrai et du faux (1051 b 1-5, qui reprend 1027 b 20-23). Enfin les deux chapitres font clairement référence au même texte du traité *De l'âme* III, 6 sur le rapport de pensée au vrai et au faux, respectivement en 1027 b 22-25 et 1051 b 24-29.

²⁹ Voir la formulation particulièrement vigoureuse de cette thèse par P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 165 sq.

³⁰ Nous ne traiterons pas ici la question du terme *kuriôtata* au début du chapitre.

Mais la raison la plus forte qui exclut toute contradiction entre les deux textes vient de leur contenu. Ils n'ont clairement pas le même objet. Plus précisément, ils ne prétendent pas répondre pas à *la même question*. Celle de E 4 est: l'étude de l'être au sens de vrai fait-il partie de l'étude de l'être en tant qu'être ? La réponse est non — *et Θ 10 ne reviendra pas sur cette réponse*. La question de Θ 10 est différente: "quand y a-t-il ce que nous appelons vrai ou faux ?" (1051 b 5). Elle concerne le rapport de la vérité au temps.

Cette question — disons-la "épistémologique" — est formulée après le rappel de la théorie de l'adéquation qui se fonde sur l'isomorphisme entre énoncé et l'être, et avant l'énoncé de la thèse 4 (*de re ad vocem*). (Il serait surprenant qu'elle introduise une tout autre conception de la vérité). C'est de cette thèse "réaliste" que se tire toute la procédure suivie au cours de ce chapitre: puisque la vérité est le caractère d'un discours qui reproduit l'être qu'il dit, répondre à la question "quand un énoncé est-il vrai ?", c'est nécessairement distinguer les types d'êtres susceptibles être dits, et en déterminer le types d'énoncés vrais qu'ils reproduisent. Le chapitre J 10 répond à cette question "quand... ?" en la prenant en deux sens. Puisque, selon la théorie de l'adéquation, un énoncé est vrai *quand* il dit l'être, "quand y a-t-il vrai ?" signifie d'abord: "en présence de quel type d'être est produit tel ou tel mode d'énoncé vrai ?". La question, prise en ce sens, n'est pas exactement temporelle; elle équivaut à peu près à "à quelles conditions ?" et interroge les modes de dire le vrai en fonction des types d'être dits. Pour y répondre Aristote distingue deux types d'être: les simples et les composés: puisque, d'une part, "être dans le vrai", c'est toujours penser son objet comme étant un objet *un*, puisque, d'autre part, la vérité dépend de l'être et qu'il y a deux façons d'être un, il y a deux modes de penser (ou de dire) vrai selon que l'être à penser (ou à dire) en sa vérité est *par lui-même un* (s'il est simple ou incomposé), ou qu'il est multiple (composé, divisé, c'est-à-dire hétérogène): son unité sera alors celle d'une liaison opérée par la pensée. Mais le "quand ?" est aussi pris dans un deuxième sens, plus strictement temporel: puisque l'être vrai dépend de l'être, et puisque il y a des êtres qui sont *toujours* (c'est-à-dire qui sont inchangeants, éternels) et nécessairement, et d'autres qui ne sont pas toujours les mêmes (qui ne sont pas non plus nécessaires), la question qui se pose est de savoir quel est le mode d'être temporel, le mode de "persistance", des énoncés et des pensées vraies. Cette interrogation amène Aristote à distinguer, cette fois, non plus des êtres simples et des êtres composés, mais des êtres nécessaires et constants, et des êtres contingents et changeants, et par suite, à opposer des vérités "éternelles", qui relèvent de la science, et des vérités dont la garantie n'est qu'instantanée, qui relèvent du simple jugement (*doxa*).

La complexité apparente du chapitre vient de l'entrelacs de ces deux modes de questionnement — ou de ces deux sens dans laquelle est prise la question initiale. Mais de cet entrecroisement se déduisent très aisément les trois types d'êtres examinés: les simples (ceux dont l'unité est indécomposable), les composés nécessaires (ceux dont l'unité est essentielle) et les composés contingents (ceux dont l'unité accidentelle). Aristote examine d'abord (1051 b 9-17) le cas des êtres composés, parmi lesquels il distingue des êtres nécessaires qui déterminent respectivement des vérités éternelles, et des êtres contingents qui déterminent des vérités changeantes. Puis il examine le cas des êtres simples et des incomposés (1051 b 17-22) et répond successivement à deux questions: qu'est-ce que dire ou penser vrai dans ce cas (b 22-33) ? et qu'est-ce qu'*être* au sens de vrai pour ces simples (1051 b 33 - 1052 a 4) ? Le chapitre se termine en répondant au "quand ?" au deuxième sens (1052 a 4-11): de ce dernier point de vue, "épistémologique", il est possible de réunir en un même ensemble les êtres composés mais inchangeants examinés d'abord, et les êtres simples examinés ensuite: ils peuvent être regroupés parce qu'ils sont les uns et les autres l'objet de vérités éternelles. Autrement dit, ils donnent lieu aux *deux types d'énoncés de la science*.

La structure du chapitre étant dégagée, il est possible d'entrer dans le détail de sa démarche. L'examen des "composés" s'accomplit sans surprise. Conformément à la doctrine constante d'Aristote, la vérité des énoncés affirmatifs dépend de l'union réelle d'un sujet et d'un prédicat, celle des énoncés négatifs de leur séparation réelle³¹. La seule nouveauté est que, conformément à la problématique propre à ce chapitre, le facteur "temps" intervient. Ainsi se trouve rectifié l'habituel schéma binaire; trois types d'êtres sont distingués: les composés *toujours* unis (jamais séparés), les composés toujours séparés (jamais unis), les composés *tantôt* unis, *tantôt* séparés.

Aristote examine ensuite le cas des simples. En effet, *il n'y a pas que les faits structurés prédicativement qui peuvent être dits en vérité*. On objectera que la théorie constante d'Aristote (et notamment la thèse 3 ci-dessus)³² est que "les expressions sans liaison" ne peuvent pas être vraies ou fausses. Mais il n'y a pas d'opposition entre les deux thèses. Selon le traité *De l'interprétation* (1, 16 a 13-18), un terme simple, comme homme, blanc ou bouccerf n'est ni vrai ni faux, *à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas*. C'est donc de cela qu'il doit être question ici. Non pas de la vérité de "l'homme est blanc", mais de la vérité des

³¹ Voir, outre le texte cité de *Métaph.* E 4, *De int.* 1, 16 a 9-18, 6, 17 a 25-32.

³² Outre *Métaph.* E 4 ainsi que *Cat.* 4, 2 a 4-10, 10, 13 b 10 et les textes du *De int.* cités note précédente.

"simples" comme "l'homme est" ("l'homme existe", ou plutôt "c'est un homme", "tel est l'homme") et de "blanc est" (c'est blanc", "il y a du blanc", "tel est le blanc").

Le schéma purement formel de ces lignes sur les "simples" de J 10 (1051 b 17 - 1052 a 4) est donc clair. Les êtres composés (multiples, hétérogènes) sont appréhendés comme *un* par la "pensée intellectuelle" (*nous*)³³ qui en pose l'union: elle est dans le vrai quand, de fait, ils sont unis, elle est dans le faux quand, de fait, il n'y a pas unité mais multiplicité d'êtres, S et P; l'acte discursif accompli alors par "la pensée discursive"³⁴ est affirmatif ou négatif, les deux assertions sont contradictoires et elles sont soit vraies soit fausses: "S est P", "S n'est pas" P. Les êtres simples, eux, sont appréhendés comme étant *ce qu'ils sont* (à savoir *uns*, c'est-à-dire simples, indivisibles) par la "pensée intellectuelle". Elle est dans le vrai quand elle les pense, et ne peut pas être dans le faux puisque, être dans le faux, ce serait penser comme un ce qui ne l'est pas (le multiple) ou penser comme multiple ce qui est un. Mais dans ce cas, il s'agit seulement de savoir si on les pense ou non, dans leur simplicité. L'acte qui les pose dans leur vérité est énonciation pure (indication): "S est", "c'est S".

Ce schéma formel montre comment la doctrine aristotélicienne répond par avance à ce que nous avons appelé la *deuxième* critique des théories de la vérité-adéquation: comment savoir ce qu'est le réel indépendamment du discours vrai ou de la connaissance vraie que l'on porte sur lui ? Ne faut-il pas que l'être soit, d'une certaine manière, déjà donné avant qu'on le saisisse dans un énoncé vrai ou dans une connaissance vraie. Aristote répond: avant tout jugement, tout énoncé complexe vrai sur le réel, il y a bien un accès au réel, aux éléments simples, indécomposables du réel. La *dianoia* et la proposition qui lui correspond disent quelque chose de quelque chose; mais ces choses simples elles-mêmes sont déjà données à la pensée (au *nous*) avant même que la *dianoia* ne les compose entre elles.

Cependant, cette solution de la deuxième difficulté semble bien catastrophique pour la théorie de l'adéquation elle-même: comment maintenir que le vrai, c'est l'adéquation des énoncés au réel, si plus *fondamentalement*, si *antérieurement* à ces énoncés, le vrai, le vrai absolu, celui qui ne peut pas être faux, n'est pas l'objet d'une proposition, d'un énoncé de quelque chose à propos de quelque chose ? Il semble qu'il y ait une alternative: soit on maintient l'adéquation et on nie toute vérité aux éléments antérieurs aux énoncés prédicatifs; soit on leur attribue une vérité et on est obligé de soutenir que l'adéquation de l'énoncé au réel n'est pas l'unique forme de vérité, ni même la plus fondamentale.

³³ Selon le rôle attribué au *nous* dans *De l'âme* III 6, 430 b 5-6.

³⁴ Selon le rôle attribué à la *dianoia* dans le texte cité de *Métaph.* E 4.

Aristote maintient pourtant à la fois l'adéquation et la "vérité des simples". On ne peut, pour lors, que le constater sans pouvoir l'expliquer.

Cependant, on peut dès maintenant tenter de dépasser le schéma formel du texte, afin de répondre à trois questions que pose son contenu: comment "l'intellection des simples" se produit-elle et qu'est-ce qui la distingue de celle des composés ? Comment expliquer qu'elle implique nécessairement vérité tout en excluant nécessairement l'erreur ? Que sont ces simples ?

L'intellection des simples et la sensation des propres

La première question trouve sa réponse dans le traité *De l'âme* qui traite, au chapitre III 6, de "l'intellection des simples". Aristote commence par analyser l'intellection (*noësis*) des composés (430 a 26 - b 6). Puisque penser, c'est penser quelque chose de un, même lorsqu'il y a deux concepts à penser, il ne s'agit pas de penser successivement, ni même *en même temps*, deux concepts, mais de penser leur union; on ne conçoit ni la diagonale ni l'incommensurabilité mais l'incommensurabilité de la diagonale. Ce qui rend alors l'erreur possible, c'est d'une part l'absence de toute union réelle que l'intellect conçoit, d'autre part la variation temporelle. Puis vient l'intellection des simples (430 a 26-31): "Lorsque l'énonciation (*phasis*) applique un attribut un sujet (*ti kata tinou*), c'est une affirmation (*kataphasis*), elle est soit vraie soit fausse. Pour la pensée intellectuelle (*nous*), il n'en va pas toujours de même. Au contraire, lorsqu'elle saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, elle est vraie, sans dire quoi que ce soit d'un sujet. Il en va plutôt comme la vue, qui est vraie en saisissant son objet propre, alors que pour décider si l'objet blanc est un homme ou non, elle ne tranche pas toujours en vérité. Ainsi en va-t-il de tout ce qui est sans matière". La fonction de l'intellect étant d'unifier des concepts et de les penser comme *un* en un faisant une seule pensée, un unique concept, il est le plus à son aise, si l'on peut dire, quand il pense son objet propre, qui est déjà essentiellement un, le concept lui-même simple, indivisible. Ainsi penser le simple, c'est ne pas se tromper: on y pense ou non; quand on y pense, on est dans le vrai; quand on n'y pense pas, on l'ignore.

Ce raisonnement est soutenu par une analogie avec la sensation. Deux caractéristiques de la sensation sont en effet pertinentes qui éclairent l'analogie: elle a, elle aussi, un objet propre, et elle aussi s'identifie à cet objet lorsqu'elle est en acte .

On sait que la saisie par chaque sens de son sensible essentiel propre, de la couleur par la vue, du son par l'ouïe, etc., est *nécessairement vraie* (*De l'âme* II, 6 , 418 a 11-16; voir aussi

418 a 24, III 6, 430 a 26). Cette saisie se distingue à la fois de la sensation du sensible essentiel commun et de celle du sensible accidentel (comme "cette chose blanche est Socrate"), qui ne sont vraies ni toujours ni nécessairement. En effet, pour qu'un jugement de perception (par exemple "Socrate ici présent est pâle", "ce vin est doux") puisse être vrai ou faux, il faut que les *éléments* ultimes de la perception, c'est-à-dire les qualités sensibles elles-mêmes, qui forment en quelque sorte l'alphabet du sensible, soient déjà données. Il faut que le blanc soit perçu dans un mouvement *un* du sens. Or, au moment même où l'on perçoit du blanc, cette sensation se donne en elle-même comme vraie, indubitablement vraie. Dût-on douter de tous ses sens, dût-on ignorer si ce qu'on sent blanc est appelé "blanc" par les autres ou est aussi senti blanc par eux, dût-on hésiter à identifier cette chose blanche comme étant un homme ou un fantôme, la sensation de blanc elle-même ne peut être fausse³⁵. Comme le dit Aristote ailleurs, on peut se tromper à propos d'un vin pour savoir s'il est doux, mais à propos du doux lui-même tel qu'il est quand il se donne, "on a toujours la vérité à son sujet, et ce qui sera doux est nécessairement tel" (*Métaph.* Γ 5, 1010 b 18-25). Le faux ne devient possible que lorsqu'on "sort" de la sensation propre telle qu'elle se donne, soit dans le temps, en étendant sa vérité hors du temps présent, soit en l'élargissant à ce qui n'est plus elle vers le sensible commun (par exemple, en passant de la couleur à la figure, "cette forme blanche là-bas est ronde" — peut-être est-elle carrée), ou vers le sensible par accident (par exemple "ce vin est doux", "cette tour est blanche" autrement dit "ce qui est blanc *est* une tour" — peut-être est-ce une maison)³⁶.

Il en va de même pour l'intellection. Lorsque l'intellection a affaire à ce qui lui est propre, son objet un, simple, élémentaire, le concept indécomposable, lorsqu'il lui suffit de l'appréhender, sans en *prédiquer* quoi que ce soit, alors elle est vraie et elle ne peut jamais être fausse. Il semblerait, dès lors, qu'il y ait un bon parallélisme entre intellection et sensation: au "c'est blanc", pure sensation propre et simple, répondrait le "c'est un homme", pure intellection propre et simple. Et ces éléments, appréhendés respectivement par la sensation

³⁵ C'est ce qui permet de faire une concession à ceux qui, autour de Protagoras, soutiennent que toutes les sensations sont *vraies*, tout en réfutant la thèse qu'ils prétendent en déduire, que la même chose peut être à la fois P et non-P. Pour Aristote, c'est exactement l'inverse. (Voir *Métaph.* Γ 5, 1010 b 18-25). Ils ont raison de soutenir que, pour celui éprouve de la douceur en goûtant un vin, la sensation du doux en tant que doux est vraie et irréfutable. Mais ils ont tort d'en conclure que le principe de contradiction est faux. Car dire de "ce" doux qu'il est doux de ce vin, de ce *même* vin jugé par d'autres non-doux, c'est aller au-delà de la sensation propre. "Ce vin est doux" peut être faux alors que "c'est doux" est toujours vrai pour celui qui l'éprouve.

³⁶ La sensation propre peut toutefois être fausse "par accident". On peut appeler blanc ce qui est en fait est rouge. On dispose de l'alphabet, on a les éléments inscrits dans l'âme, mais on attribue à l'un le nom de l'autre. (Voir l'erreur par substitution du *Théétète*, 189 c sq.). C'est une erreur par accident, parce que, en réalité, on n'a pas confondu les sensations de blanc ou de rouge elles-mêmes — c'est impossible — mais seulement leur noms, qui leur sont purement accidentels.

pure et par la pensée pure, donneraient, par composition, un jugement comme "l'homme est blanc", type même de l'énoncé *prédicatif*, donc composé, vrai ou faux. Pourtant, il y a là une difficulté: car "c'est un homme" est un jugement d'identification, autrement dit ce n'est pas une "intellection pure" mais un jugement sensible par accident. Il peut être vrai ou faux: ce qu'on voit n'est pas forcément un homme, ce peut être une image d'homme, une statue. L'objet de l'intellection pure ne peut donc de ce type. A cela s'ajoute une autre difficulté. On comprend que la sensation propre ne puisse jamais être fausse, puisqu'elle ne laisse place à aucune erreur, mais on voit mal en quoi elle peut être dite *vraie*. Elle existe, elle est réellement éprouvée, soit, mais pourquoi serait-elle *vraie* ? Ces deux difficultés peuvent, peut-être, être surmontées par l'examen d'un autre caractère de la sensation.

Il y a en effet un deuxième point commun entre sensation et intellection: l'une et l'autre sont identiques à leur objet propre. Comme le sentant en acte et le sensible en acte, l'intellection en acte et l'intelligible en acte sont une seule et même chose. Ainsi "rouge", pour le sujet qui voit rouge et au moment où il voit rouge, ce n'est ni un attribut de la fleur ni un de ses états, c'est l'un *et* l'autre, ils sont indistinguables l'un de l'autre. Dans le sentir, l'âme sentante devient identique au senti ³⁷. De même, dans le penser, l'âme pensante devient identique à la chose pensée: "D'une manière générale, l'intellect, lorsqu'il est en acte est identique aux objets de pensée" (*De l'âme* III 7, 431 b 17) ³⁸.

Voilà qui répond par avance à la *troisième* critique de la théorie de l'adéquation: comment savoir que l'adéquation au réel est vraie sans savoir d'abord ce qu'est *le vrai* ? Il faudrait avoir une expérience de la vérité avant de savoir ce qu'est en vérité le réel. Cette expérience première, nous l'avons en effet, c'est celle de la sensation pure. Elle est absolue, irréfutable. L'alphabet élémentaire des sensations (les couleurs, les sons, etc.) est indiscutable et indubitable, alors que tout jugement, même un jugement de perception, fait intervenir un accident non perçu. (Et il doit en aller de même pour l'expérience de la pensée pure et simple d'un objet pur et simple de pensée: elle aussi doit être irréfutable et infalsifiable). Que nous donne cette expérience, par exemple celle du rouge ? En l'éprouvant, au moment même où nous l'éprouvons, nous savons *qu'il y a* du rouge (existence) et *ce qu'est* le rouge (essence). Quand on dit "le rouge est", le "est" a deux sens, existence et essence: on sait "que c'est" (qu'il existe) et "ce que c'est" puisque c'est *cela* le rouge, cela même qu'on éprouve, il n'y a rien

³⁷ Voir *De l'âme* II 5, 418 a 3, II 11, 424 a 1 sq., et surtout II 12, 424 a 18, 25, III 2, 425 b 25.

³⁸ Il y a une d'identité du même type entre la science en acte et son objet (voir III 5, 430 a 19): la connaissance du triangle actualisée ne fait qu'un (c'est son acte même) avec le triangle, non pas en tant que triangle, mais en tant que connu.

d'autre à en dire. C'est pourquoi nous savons que "ceci est" (le rouge est), et en même temps nous savons que "ceci est" est indubitablement vrai, puisque c'est irréfutable. On comprend qu'il en aille de même pour la pensée pure des simples de Θ 10: l'essence du simple se donne en même temps que son existence: "s'il est, il est tel, s'il n'est pas tel, il n'est pas" (1051 b 35 - 1052 a 1). On peut donc admettre que l'expérience première du *concept* de vrai soit celle dans laquelle le senti se donne dans le sentir.

Cela répond certes à une critique possible contre la théorie de l'adéquation mais ne résout en rien le problème antérieur: car en quoi cette expérience première d'où dérive peut-être le concept de vrai peut-elle est dite elle-même une expérience de la *vérité* ? Le problème semble même désormais aggravé: si la sensation et le senti sont une seule et même chose en sorte qu'il est absurde de les distinguer, pourquoi dire que la sensation est *vraie* ? (Même problème pour le rapport de l'intellection à son objet). Quand on ne peut pas distinguer *deux* choses, comment dire qu'elles sont adéquates *l'une à l'autre* ? Si la condition nécessaire du vrai, c'est justement que quelque chose soit dit ou pensé de quelque chose *d'autre* — du "réel" — (c'est la thèse 1 de l'adéquation, la distinction des deux niveaux), alors le fait même que la sensation soit confondue avec son objet la rend certes exempte d'erreur, mais ne la rend-elle pas aussi incapable de *vérité* ³⁹ ? Il semble que, ici encore, il y ait une alternative: soit on maintient que la sensation est vraie, et alors on a bien une expérience de la vérité qui se donne comme indubitable voire comme *index sui*, mais on ne peut plus maintenir la distinction des deux niveaux (vérité d'un côté, réalité de l'autre) et donc la vérité-adéquation; soit on maintient la théorie de la vérité-adéquation mais on ne peut plus dire que la sensation, ne faisant qu'un avec le senti, est vraie, mais seulement que c'est une expérience *réelle*.

Or, ici encore, incontestablement, Aristote maintient les deux thèses.

On comprend cette fois qu'il le puisse. La sensation est non seulement incapable d'erreur, mais elle est *vraie* —précisément parce qu'il n'y a identité du sentant et du senti que lorsque l'un et l'autre sont *en acte*, ce qui implique que, le reste du temps, et notamment lorsque l'un et l'autre sont en puissance, ils sont distincts. On ferme les yeux, par exemple, on ne voit plus la fleur rouge alors qu'on demeure capable de la voir; on rouvre les yeux, on revoit du rouge — preuve que celui-ci demeure visible alors qu'il n'est pas vu, preuve c'est un

³⁹ Ce problème deviendra crucial dans les philosophies hellénistiques: l'argument semble valoir en faveur du scepticisme (on ne fait qu'"éprouver" des sensations, et elles ne peuvent jamais valoir comme connaissances vraies, qui supposeraient un réel dont elles se distinguent) mais peut être retourné contre lui. Voir Lucrèce, montrant que la sensation est l'expérience première d'où dérive la *notion* même de vrai: "qu'est-ce qui a créé sa notion du vrai et du faux... ? Tu trouveras que la notion du vrai a son origine dans les sens et que les sens ne peuvent pas être réfutés" (IV 476-9).

objet *extérieur* à la sensation qui la détermine: le rouge sensible en acte préexiste et détermine la sensation. Comme l'écrit Aristote, "les sensibles comptent au nombre des choses individuelles et des choses extérieures (*tôn exôtèn*)" (*De l'âme* II, 5, 417 b 28). Il y a donc bien quelque chose de réel *distinct* de la sensation vraie, le senti. C'est la thèse 1. La sensation a un objet dont elle se distingue, puisqu'on peut voir tantôt rouge tantôt bleu, etc. Elle est en puissance tous les sensibles. Et il en va de même de l'intellection: "C'est en puissance, d'une certaine manière, que l'intellect ($\mu\sigma\delta$) est identique aux intelligibles, mais il n'est en acte aucun d'eux avant de penser. Il doit en être comme d'une tablette où rien ne se trouve inscrit en acte: c'est précisément ce qui arrive dans le cas de l'intellect" (*De l'âme* III, 4, 429 b 30 - 431 a 3).

Mieux: c'est le sensible en acte qui actualise la sensation. Preuve que la sensation a besoin, pour être *vraie*, en acte, lorsqu'elle se confond avec son objet, d'une réalité objective qui la précède et *la détermine*. C'est la thèse 4: la thèse "réaliste". Une pensée vraie suppose une réalité non seulement extérieure à elle mais qui, en outre, en est la cause. On comprend donc ce qui fait que la sensation (comme l'intellection) est *vraie*. Dans l'acte même où elles sont éprouvées, elles sont infaillibles, indubitables. A ce moment, la sensation se confondant avec le senti, par définition elle n'ajoute rien ni ne retranche rien à son objet, au contraire de ce qui se passe dans le sensible par accident, ou dans la composition prédicative. Elle est donc sans aucune possibilité *d'erreur*: en acte, les deux niveaux étant confondus, il n'y a nulle place pour le faux. Il n'y a pas de faux. Mais dès qu'elles cessent d'être présentes et actuelles, la sensation (ou l'intellection) n'est plus rien; c'est donc qu'elle a besoin, pour être *vraie*, d'un objet extérieur à elle qui la remplisse et la rende ce qu'elle est. En puissance, les deux niveaux distincts témoignent de ce qu'il *faudrait* pour qu'il y ait *vérité*: leur identité. La sensation n'est donc pas *réelle*; elle est une pensée vraie de quelque chose d'extérieur, ou une énonciation vraie de quelque chose d'autre. La distinction de l'acte et de la puissance permet donc de résoudre le paradoxe central de toute théorie de l'adéquation: il faut à la fois la distinction de deux niveaux hétérogènes (sans laquelle il n'y aurait pas de vérité *distincte de la réalité*), et identité entre eux (sans laquelle il n'y aurait pas de vérité *opposée à la fausseté*).

Telle est la réponse complète à la troisième critique: nous savons ce qu'est la vérité parce qu'elle nous est donnée dans une expérience qui suppose un rapport à l'extériorité. Loin que, pour Aristote, cette thèse remette en question la distinction des deux niveaux et la détermination de l'un par l'autre, autrement dit deux des thèses coextensives à la théorie de l'adéquation, elle la confirme. La sensation du propre et, par analogie, l'intellection du simple, sont vraies parce qu'elles sont adéquates à un objet extérieur et antérieur, auquel elles

n'ajoutent ni ne retranchent rien, et elle lui sont adéquates au point de se confondre, à la limite, avec lui.

L'analogie de la pensée et de la sensation permet de comprendre la fonction de la "saisie des simples" dans la théorie aristotélicienne de la vérité. Reste à savoir ce que sont ces "simples" — ou "incomposés".

La nature des simples.

Il semble que le texte de Θ 10 distingue deux types d'incomposés.

On lit d'abord ceci: "Pour les incomposés, qu'est-ce qu'être et ne pas être, qu'est-ce que le vrai et le faux ? Ce n'est pas un composé: celui-ci *est* quand il est composé, et il *n'est pas* quand il est séparé de sorte qu'on dit le bois blanc ou la diagonale incommensurable. Le vrai et le faux ne seront donc pas non plus ici ce qu'ils sont dans les êtres composés. En fait, de même que le vrai n'est pas le même pour ces choses-là, de même le fait d'être. Le vrai et le faux, c'est ceci: le vrai, c'est saisir et énoncer — car l'affirmation n'est pas l'énonciation, le faux, c'est ignorer et ne pas saisir: en effet, il n'est pas possible de se tromper au sujet de ce qu'est une chose si ce n'est par accident" (1051 b 17-26). Dans ce passage, les "incomposés" (l. 18) s'opposent aux êtres composés, c'est-à-dire aux "états de choses" (le fait que le bois *soit* blanc, ou que la diagonale *soit* incommensurable); ils doivent donc désigner les concepts logiquement simples qui *sont*, tout court, comme "bois", "blanc", "diagonale" ou "incommensurable". La pensée ou l'énonciation vraie de ces simples ne consiste pas à penser ou à dire "ceci est une diagonale" ou "ceci est du bois", qui sont des jugements de perception, mais à penser ou à dire *ce qu'est* une diagonale ou *ce qu'est* du bois, leur définition (l. 25-26)⁴⁰. Comme dans *De l'âme* III 6, il y a opposition entre les énoncés qui donnent l'attribut

⁴⁰ La fameuse métaphore tactile de 1051 b 24 ("le vrai, c'est saisir — on peut même traduire *thigein* par toucher — et énoncer") s'explique sans recourir à une quelconque "intuition", si l'on observe que:

- par opposition à la vue, sens des différences qualitatives indéfinies, le toucher est d'abord le sens du contact, c'est-à-dire un sens "bivalent", on touche ou non, si on touche, on touche entièrement ce qu'on touche, si on ne touche pas, on ne touche pas du tout. La métaphore permet donc de dire que "la saisie" apporte avec elle la preuve de l'*existence* de quelque chose d'extérieur: le toucher de quelque chose est signe d'existence, le toucher de rien, signe d'inexistence. Notons que le toucher manifeste l'opposition être/ non être du "senti", mais qu'il manifeste, symétriquement, l'opposition vie /mort du "sentant": c'est le seul sens dont dépend la vie et dont l'absence cause la mort, voir *De l'âme* III 13, 435 b 12 sq.).

- le toucher semble percevoir sans intermédiaire (même si en réalité, on le sait, les tangibles sont seulement perçus *en même temps que* l'intermédiaire", voir *De l'âme* II, 11, 423 b 12 sq.; cf. III, 13, 435 a 17). C'est pourquoi, le toucher rend compte, mieux encore que la vue, de l'idée que sentant et senti, et donc aussi pensée et pensable, ne font qu'un: au point de contact, et dans le contact, ils sont justement indistincts; ils sont un et le même. (Voir D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon, 1981, II, p. 277).

- dans le toucher, il est impossible de distinguer le fait de saisir l'objet extérieur et de se saisir soi-même: en touchant, on est touché; l'activité et la passivité se confondent. C'est ce que note Aristote dans un passage très

d'un sujet (*ti kata tinou*), sous une forme affirmative et négative, et la saisie par l'intellect de ce qu'est une chose conformément à sa quiddité (430 a 28-29). La saisie de l'essence pensable, qui permet l'énonciation de la définition, y est mise en parallèle avec la saisie du propre sensible. Les dernières lignes du passage ci-dessus confirment ce parallélisme, en parlant "d'erreur par accident". Dans le cas de la sensation propre, attribuer la sensation du rouge au blanc est une erreur par accident, qui n'implique pas qu'on ignore les sensations elles-mêmes ou qu'on les confonde, puisqu'elles sont infaillibles. On peut en conclure que, de la même façon, attribuer la définition du cercle au carré est une erreur par accident, qui n'implique pas qu'on ignore ce qu'est le cercle ou qu'on le confonde avec l'essence du carré.

Cependant, la suite du passage semble distinguer ces concepts incomposés, dont l'essence est énonçable, des *substances* incomposées: "De la même façon, au sujet des substances non composées, il n'est pas possible de se tromper; toutes sont en acte, non en puissance, car alors elles seraient générables et corruptibles; or en réalité, il n'y a pour l'être lui-même ni génération ni corruption, sans quoi il procéderait de quelque chose. Pour tout ce qui est précisément quelque chose ($\forall f \neq m \dots s$) et qui est en acte, on ne peut pas se tromper, on peut seulement penser ou non ces êtres. Toutefois on doit chercher à leur sujet ce qu'ils sont, s'ils sont ceci ou non" (1051 b 26-33). Après les "simples logiques", il y a donc des "simples ontologiques"⁴¹: les "substances non composées" (l. 27), désignées ensuite par l'expression "tout ce qui est précisément quelque chose et qui est en acte" (l. 30-31). A leur propos, "on ne peut pas se tromper": ce qu'on peut *dire* ou *penser* à leur sujet ("chercher ce qu'ils sont, s'ils sont ceci ou non"), c'est-à-dire l'énoncé de leur essence, leur définition, est toujours vrai sans pouvoir être faux. En tout cas, pour les simples, qu'ils soient logiques ou ontologiques, la seule recherche possible, exempte d'erreur, est la recherche de leur essence. Il faut donc d'abord préciser en quoi consiste cette recherche.

Un passage de *Métaphysique Z 17* y contribue⁴². Aristote s'est résolu à prendre un nouveau départ (1041 a 7) dans l'étude de la nature de la substance, en partant du fait qu'elle

beau de *Métaph.* Λ 7, 1072 b 20: "L'intellection (*noesis*), celle qui est par soi est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du bien souverain. L'intelligence (*nous*) se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact (*thigganôn*) avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible".

- enfin il est impossible de se saisir d'un objet sans en prendre *la forme*, comme le fait le *nous*. Aristote compare ainsi l'âme et la main dans *De l'âme* III 8, 432 a 1: "Ce n'est pas la pierre elle-même qui est dans l'âme mais sa forme. Aussi l'âme est-elle analogue à la main: comme la main est un instrument d'instruments, l'intellect à son tour est forme des formes, tandis que le sens est forme des qualités sensibles".

⁴¹ Voir P. Aubenque, *La pensée du simple dans la "Métaphysique"*, *art. cit.* p. 79.

⁴² Le rapprochement entre les deux textes a été effectué par P. Aubenque, *ibid.*

"est principe et cause" (1041 a 8), c'est-à-dire la réponse au *pourquoi*. Or, la recherche du *pourquoi*, c'est toujours la recherche d'un moyen terme: pourquoi S est P, par exemple "pourquoi la diagonale est incommensurable". La réponse au *pourquoi* est donnée dans le syllogisme démonstratif opéré par la science. Mais ce type de recherche de la "cause" ne peut concerner que les "êtres composés" (les états de choses). Quelle est la cause dans les simples ? La réponse à cette question est d'autant plus importante qu'Aristote en attend aussi la réponse à la question de savoir ce qu'est la substance, ou plus exactement ce qui fait la substantialité de la substance pour les substances sensibles. La cause d'un être *logiquement simple* (par exemple "maison", "diagonale", "homme"), doit se trouver dans sa *différenciation* ontologique en matière et forme. C'est en les distinguant l'une de l'autre qu'on donnera sens à la question "pourquoi cette substance *est-elle* cette substance ?", en lui conférant ainsi, à elle aussi, une structure à deux termes, "pourquoi M est F ?", "pourquoi cette matière a-t-elle cette forme ?" — la forme étant la cause qui fait qu'une substance est la substance qu'elle est. La forme donne donc la *quiddité* et donne en même temps la *cause* pour laquelle l'être logiquement simple est ce qu'il est. Cette cause n'est pas donnée dans un syllogisme ni par une démonstration, puisqu'il n'y a pas de structure prédicative; elle est donnée par la définition, l'énoncé de l'essence de la chose. Autrement dit la question "pourquoi ?" doit être ici retranscrite en question "qu'est-ce que ?".

On peut donc distinguer: à l'égard des êtres composés, la recherche de la cause, c'est la recherche de la raison de l'appartenance du prédicat au sujet, et la méthode, c'est la déduction à partir d'autres énoncés, c'est la démonstration. A l'égard des êtres logiquement simples (homme, diagonale), le tenant lieu de la recherche de la cause, c'est la recherche de la forme qui sert à établir la définition. Puisqu'on ne peut pas faire de démonstration à leur égard, c'est-à-dire en *déduire* la cause, la seule recherche possible consiste à les interroger dans leur essence.

Le texte de Z 17 est donc, comme celui de J 10, fondé sur la distinction entre deux types d'énoncés: les énoncés prédicatifs qui disent quelque chose de quelque chose et les énoncés définitionnels, qui ne sont pas prédicatifs, et ne font que donner l'essence d'un simple. Une définition ne prédique rien en effet. Dans "l'homme est animal bipède", "animal bipède" est la définition, et "homme" est le défini, (logiquement) simple, que l'on peut nommer, désigner, identifier par sa matière (son genre, animal) et sa forme (sa différence spécifique, bipède). "Animal bipède" ne dit rien de "homme" (à propos de lui, *kata*) mais énonce simplement ce

qu'il est ⁴³. De même "bipède" n'est pas attribué à "animal" ⁴⁴. Dans un énoncé définitionnel, il n'y a donc pas de prédication, rien n'est attribué à rien. Quant au "est", il ne relie pas un prédicat à un sujet, il désigne l'être "tout court", son unité n'est pas celle d'un être composé d'un sujet et du prédicat, c'est l'unité substantielle de la matière et de la forme.

On peut désormais comprendre ce qu'est la vérité des simples. Elle réside dans l'énonciation de leur essence. Cet énoncé n'est pas une affirmation ou une négation (*kataphasis* ou *apophasis*), parce que, lorsqu'on dit *ce qu'est* une chose, on ne dit rien à son propos (*kata*). L'énoncé de l'essence n'est rien d'autre que le substitut de son nom, c'est-à-dire la détermination rigoureuse de son sens, autrement dit de l'essence même de la chose; et ce sens était déjà analytiquement contenu dans ce nom par son seul usage, parce que l'essence était déjà contenue dans la chose. C'est ce que montre Aristote dans la fameuse argumentation dialectique en faveur du principe de contradiction (*Métaphys.* Γ, 4, en part. 1006 b 5-10): lorsqu'on dit "homme", par le simple fait de dire homme, on veut nécessairement dire que si telle chose est homme alors elle est nécessairement un animal bipède, par exemple, cette définition étant déjà contenue dans le sens du mot, nécessairement présupposé par le locuteur qui le pose comme étant le même pour lui-même et pour celui à qui il s'adresse.

Ainsi, *dire* la vérité des simples, c'est dire ce qu'ils sont. Et cette vérité, tout être parlant la possède: quiconque utilise le nom à bon escient, quiconque sait désigner la chose, dispose plus ou moins de cette vérité à son propos même s'il ne sait pas en donner clairement l'essence, c'est-à-dire en expliciter une définition scientifique. Quiconque dit "homme" à bon escient sait ce qu'est un homme et possède au moins la vérité de ce simple logique — sauf si accidentellement il fait un lapsus et dit "homme" à la place de "singe", ou croit reconnaître un homme quand il s'agit d'une statue. De la même façon, quiconque dit "blanc" à bon escient sait déjà ce qu'est la sensation de blanc pour l'avoir éprouvé. Là-dessus, il n'y a pas de *recherche* possible ni *d'enseignement*, comme dit Aristote à propos de l'essence. On ne peut pas enseigner ce qu'est "blanc" ou "amer"; il suffit de regarder ou de goûter. On ne peut enseigner ce que signifie "homme": il suffit de savoir parler.

Ce n'est donc pas par une sorte d'"intuition" qu'on a l'intellection des essences. Aucune vérité n'est "intuitionnée" pour Aristote — si l'on entend par "intuition" un mode d'acquisition immédiat des connaissances. Certes, au contraire des composés, les "simples" et les essences sont saisis par l'intellect (*nous*) et il ne peut pas se tromper à leur sujet (*Métaph.* Θ 10, et *De*

⁴³ Voir *Sec. Anal.* II 3, 91 a 1: "La définition fait connaître ce qu'est la chose, et la démonstration que tel attribut appartient ou n'appartient pas à tel sujet".

⁴⁴ Voir *ibid.* 90 b 34.

l'âme III, 6); mais cela n'implique pas qu'il suffise de penser pour les connaître. Pour savoir ce qu'est l'homme, il suffit de savoir parler. L'essence de l'homme est alors *saisie* immédiatement par celui qui se réfère à l'homme — le sens de "homme" étant immédiatement donné à tout locuteur. Cela ne signifie pas qu'il soit capable d'en donner la définition scientifique. Les définitions scientifiques font partie des principes des sciences. Parmi elles, certaines n'expriment pas seulement le sens du mot mais posent aussi que la chose existe⁴⁵; autrement dit elles expriment à la fois l'*essence* et l'*existence* de l'objet. Elles répondent donc parfaitement à la description faite par Aristote en Θ 10 de ces vérités sur les simples. Mais en tout cas, la saisie de ces définitions, qu'elles soient "hypothétiques" ou non, est immédiate, comme est immédiate la saisie des axiomes. Tous les énoncés initiaux (les principes) sont saisis immédiatement par l'intellect, c'est-à-dire qu'ils sont simplement pensés (*noein*) par opposition aux énoncés dérivés, qui ne sont pas seulement pensés mais *sus*, puisque la science en donne le *pourquoi*; Savoir *ce qu'est* un triangle n'est pas, *stricto sensu*, un "savoir" (*episteme*) pour Aristote: comme savoir ce qu'est un homme, c'est le saisir dans un acte un et immédiat de pensée, et pouvoir ainsi se référer à lui pour pouvoir en dire quelque chose.

Autrement dit, parmi les énoncés scientifiques, il y a ceux qui énoncent des propriétés (vérités sur les composés, énoncés prédicatifs, ils "disent que la chose est") et ceux qui énoncent des essences (vérités sur les simples, énoncés définitionnels, ils disent "ce qu'est la chose")⁴⁶. Par ces énoncés définitionnels, on appréhende *l'essence de ce dont on parle*, par opposition aux énoncés prédicatifs, qui permettent d'appréhender les propriétés *qu'on peut en dire*. Selon une autre classification, il y a les énoncés primitifs (indémontrables), et les énoncés dérivés: ceux-ci sont appréhendés par le *nous* (ils sont pensés), ceux-là par l'*épistémè* (ils sont *sus*). Or, si toutes les vérités simplement pensables (les principes) ne portent pas sur des simples, en revanche, toutes les vérités qui portent sur les simples (les définitions) ne peuvent être pas qui sont simplement pensés, sans qu'on puisse en donner le pourquoi. Ainsi, l'intellection (ou "pensée") s'oppose à la science, non parce que le mode d'appréhension des simples s'oppose au mode d'appréhension des composés (comme "l'intuition" s'opposerait à la "déduction"), mais tout simplement parce que le mode d'appréhension — ou de saisie — des

⁴⁵ C'est ce qu'Aristote appelle (du moins en *Sec. Anal.* I 2, 72 a 14-22) des "hypothèses", c'est-à-dire des définitions avec assomption d'existence: elles ne peuvent porter que sur l'objet (le "genre") même de la science (ex: la quantité pour les mathématiques), par opposition aux définitions ordinaires qui énoncent ce que signifient les termes (par exemple "diagonale") mais dont l'existence de la chose doit être démontrée. Ces deux types de principes, distingués en *Sec. Anal.* I 2, sont regroupés en *Sec. Anal.* I 10, 76 a 31-36 et en 76 a 37 b 10 au titre des principes propres à chaque science.

⁴⁶ Même classification pour les principes: certains posent que la chose est (lex axiomes), d'autre ce qu'est la chose (définitions)*Sec. Anal.* I 1 71 a 11-17. Parfois l'un et l'autre: les "hypothèses".

principes (énoncé à *deux* termes, mais sans pourquoi énonçable) s'oppose au mode de saisie scientifique (énoncés à deux termes, qui renvoient à un troisième terme, la cause de l'appartenance du prédicat au sujet).

Mais il ne faut pas confondre le mode de saisie avec le mode d'acquisition. On touche ici un aspect célèbre de la théorie aristotélicienne de la science (*Sec. Anal.* II, 19)⁴⁷. Saisir, une *vérité*, c'est soit la *penser*, soit la *savoir* selon qu'on peut ou non connaître le pourquoi. Mais acquérir une connaissance scientifique est possible par *induction* ou par *déduction*. Les énoncés du corpus scientifique sont acquis par déduction (c'est-à-dire par démonstration); et les premiers principes (et notamment les premières définitions, celle des éléments *simples* et constitutifs du discours de la science) sont connus par induction. La déduction se fait à partir des principes pour tout ce qui est démontrable, et l'induction à partir du particulier pour les principes indémonstrables (et notamment les définitions). On acquiert le savoir (la science) que le triangle a ses angles égaux à deux droits par déduction (cela se démontre), mais on acquiert la notion de triangle par induction à partir du particulier, et donc par abstraction et généralisation à partir du sensible. Les premiers principes sont *acquis* par induction, mais *saisis* par l'intellect en un acte unique de penser. Il en va de même des "simples", dont il est question en Θ 10 comme en Z 17: il n'y a pas d'enseignement à "l'égard des simples" (Z 17, 1041 b 9), parce qu'il n'y a pas de déduction possible, donc aucune transmissibilité des connaissances. Et le "mode de recherche à leur égard est autre" que déductif, il est inductif⁴⁸

Le mode de *saisie* des simples logiques (les notions définissables) est donc l'intellection, appréhension de leur essence composée de matière et de forme, par différence avec la science,

⁴⁷ Ce dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, consacré à la connaissance des principes, pose aussi un problème classique aux interprètes. (Voir l'exposé de la difficulté par J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 1979, "La saisie des principes", p. 120-140). Aristote semble successivement y défendre une conception empiriste de l'acquisition des principes, du moins de l'essence des choses singulières, en proposant une théorie inductiviste de l'acquisition des universaux à partir de la sensation, puis une thèse apparemment opposée, hyper-rationaliste, selon laquelle les principes de la démonstration seraient posés intuitivement par l'intellect. Nous nous en tenons pour notre part à la position de J. Barnes (*Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon 1975), selon lequel il faut distinguer deux questions très différentes: comment acquérons-nous telle ou telle connaissance ? et: par quel *habitus* appréhendons-nous ce que nous connaissons ? Pour répondre à la première, l'opposition pertinente est induction / déduction. Aristote veut montrer que les connaissances des principes n'ont rien d'inné et qu'elles sont acquises, progressivement, comme l'universel s'imprime en nous comme sur une tablette de cire, par *induction*. Pour répondre à la deuxième, l'opposition pertinente est science / intellection. Aristote distingue le mode de *saisie* — ou d'appréhension — d'un énoncé comme "la diagonale est incommensurable", qui est l'*épistémè* (science) et le mode de saisie d'une essence, comme "diagonale" ou "homme", qui est le *nous* (intellection).

⁴⁸ Voir P. Aubenque, La pensée du simple dans la Métaphysique, *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, p. 79; E. Berti, dans sa discussion du précédent texte, (*ibid.* p. 83), rapproche cette expression de Z 17 de celle de E 1, 1025 b 15-16 "(l'autre genre de monstration", *dèlôseôs*) où elle désigne clairement l'induction.

appréhension par démonstration de la raison pour laquelle un sujet S est P. Le mode de saisie des *substances* incomposées est le même nous dit Aristote.

Que peuvent donc être ces substances incomposées, distinctes des êtres "logiquement" simples ? Aristote donne comme prototypes de substances simples, les êtres nécessaires et immobiles (voir Δ 5, 1015 b 15). Or, dans les livres Z-H- Θ de la *Métaphysique* consacrés aux substances sensibles, les seuls *êtres* nécessaires et immobiles ⁴⁹ sont les êtres mathématiques et les formes des substances sensibles. C'est pourquoi les uns et les autres sont des objets de science, et même ses seuls objets possibles. La physique a en effet pour objet ce qu'il y a d'intelligible dans le sensible, à savoir ce que les êtres mobiles contiennent de nécessaire et d'immobile, à savoir les formes des substances sensibles. Les "substances incomposées" de Θ 10 seraient-elles les êtres mathématiques et les formes des substances sensibles ? Mais les êtres mathématiques sont exclus parce que, ainsi que le répète Aristote à satiété, ce ne sont pas des *substances*. Reste les *formes* des substances sensibles, qui est non seulement ce qu'il y a en elles de définissable mais aussi, justement, la *cause* de leur essence, comme le montre Z 17: c'est ce qui fait qu'elles sont ce qu'elle sont et qu'on peut se poser à leur égard la question de leur essence (seule question légitime). On sait que tout le livre Z, et en particulier son dernier chapitre, s'ingénie à montrer que la forme est *substance*, c'est-à-dire cause de la substantialité des substances sensibles. Et, bien sûr, ces formes-substances, causes de l'être des substances sensibles générables et corruptibles, sont elles-mêmes ingénérables et incorruptibles ⁵⁰ — elles sont donc *simples*.. La forme de l'homme, c'est ce qui *logiquement* est l'objet de la définition ⁵¹, et ce qui *physiquement* persiste sans génération ni corruption à travers les générations. Ce sont donc les seules substances "ontologiquement" incomposées (toutes les autres sont faites de matière et de forme), ce sont celles qui, par excellence, sont l'objet suprême de la science, ce sont enfin, celles qui incarnent le degré le plus élevé de l'être pour les êtres sensibles, puisque, étant sans matière, elles sont toujours en acte sans rien en puissance. On comprend que les vérités qui les concernent viennent couronner, ici en Θ 10, l'étude de l'être des substances sensibles, commencée en Z. Ce sont donc ces substances des

⁴⁹ Sans doute, les êtres divins (les astres) que veut voir ici P. Aubenque ("La pensée du simple dans la *Métaphysique*", p. 79) sont aussi pour Aristote des substances simples, puisque ce sont des substances nécessaires et immobiles. Mais il n'en est nulle part question dans les livres centraux de la *Métaphysique* (Z - H - Θ), entièrement consacrés aux substances sensibles.

⁵⁰ Voir la démonstration de Z, 8 qui montre que la matière et la forme du sensible sont inengendrées, par opposition au composé (cet homme, cette maison). et

⁵¹ Voir les démonstrations de Z 4-6, selon lesquelles seules les formes ont une quiddité énonçable dans une définition.

substances, les formes, noyau d'être des êtres sensibles, cause de leur unité, qui sont abordées par Aristote après les "simples logiques", qui, eux aussi, ne peuvent qu'être définis, c'est à elles que s'appliquent les caractérisations des lignes 1051 b 26-33: "toutes sont en acte, non en puissance, car alors elles seraient générables et corruptibles; or en réalité, il n'y a pour l'être lui-même ni génération ni corruption, sans quoi il procéderait de quelque chose...; à leur égard, on ne peut pas se tromper, on peut seulement penser ou non ces êtres. Toutefois on doit chercher à leur sujet ce qu'ils sont, s'ils sont ceci ou non". Et le rapprochement avec *De l'âme* III 6, consacré à l'intellection des "simples", confirme que ces simples sont bien des formes considérées abstraction faite de la matière, et ainsi objets possibles des définitions: "ainsi l'intellect est-il infaillible pour tous les objets indépendants de la matière" (430 b 30) y note Aristote.

Dans ce chapitre Θ 10, Aristote applique donc à la lettre les quatre thèses qui constituent sa théorie de la vérité-adéquation. Il y raisonne, conformément à la "thèse réaliste" qu'il y formule explicitement, *de re ad vocem*, c'est-à-dire à partir des modes d'être, vers les types de vérités correspondant. Pour les *composés*, leur être consiste dans l'union de deux composants ontologiquement hétérogènes (l'être du sujet et l'être du prédicat), ce sont des états de choses réels ou non; et les vérités les concernant sont exprimées dans des énoncés composés de sujets et prédicats, affirmatifs ou la négatifs, répondant à leur composition ontologique. La plus haute forme de saisie qu'on peut avoir à leur égard est la *science*, c'est-à-dire la connaissance par démonstration de la raison pour laquelle ils sont, c'est-à-dire pour laquelle S est P. Pour les *incomposés*, leur être consiste dans leur existence (S est); et les vérités les concernant consiste à les saisir dans leur unité, c'est-à-dire à énoncer leur essence: pour les simples logiques, dire ce qu'ils sont consiste à distinguer la matière et la forme du composé ontologique; et pour les "simples ontologiques", à savoir les formes elles-mêmes, êtres toujours en acte, dire ce qu'elles sont consiste à y distinguer en quelque sorte encore *leur* matière et *leur* forme, c'est-à-dire le genre et la différence. A l'égard des simples, l'énonciation de leur essence est la seule vérité possible, et sa saisie s'effectue par un acte intellectuel simple; toutefois, les plus hauts objets que l'on peut ainsi appréhender, ce sont des êtres eux-mêmes *simples*, mais néanmoins *substances*: ce sont donc des simples non seulement "logiques", mais "ontologiques", les formes des substance sensibles.

Ainsi, la théorie de l'adéquation aristotélicienne est un héritage des théories anciennes selon lequel la vérité consiste à dire l'être. Chez Aristote, comme chez Antisthène, il y a deux sortes d'êtres à dire: les simples, qui constituent un alphabet élémentaire de notions, et les complexes, composés des premiers. Chez l'un comme chez l'autre, il y a deux façons d'en parler: des simples, on ne peut dire que ce qu'ils sont, et c'est pourquoi il ne peut y avoir d'erreur à leur propos, ni d'ailleurs de contradiction. Antisthène, en un sens, a raison: l'énoncé propre qui convient à chaque chose simple est tel qu'on ne peut ni dire faux ni se contredire mutuellement à son égard; si on en parle on dit ce qui est, point final⁵². Comme le voulait Antisthène, il y a bien un sens où "homme" est vrai, non pas au sens où l'opposé serait faux, puisque seul un énoncé prédicatif peut avoir un contradictoire qui est faux quand il est vrai et réciproquement, mais "homme" est vrai de "homme" sans être le contraire de rien. Il n'y a pas d'erreur possible parce que *un* ne s'oppose pas à *séparé* (multiple, dispersé), mais *un* ne s'oppose à rien (un est appliqué à autre chose). C'est l'être dont on parle qui est lui-même un⁵³. L'énoncé définitionnel aristotélicien est donc hérité de l'énoncé antisthénien, il en a tous les caractères, car il correspond pour Aristote une des deux fonctions du langage, qui est pour Antisthène *la seule* le langage permet de nommer et donc de dire ce que sont les choses dans leur essence, mais sert en outre à prédiquer.

A ces deux types de fonctions, correspondent pour Aristote deux sortes d'énoncés (prédicatif et définitionnel), et deux modes d'appréhensions des vérités éternelles et nécessaires: appréhension des vérités nécessaires et éternelles démontrables, structurés selon la forme prédicative S est P, c'est la science(*épistémè*); l'appréhension des vérités éternelles et nécessaires indémonstrables, et notamment les définitions des essences premières des objets des démonstrations, c'est l'intellection (*nous*). Ajoutons-y une troisième faculté qui appréhende les vérités ni éternelles ni nécessaires, mais contingentes et variables: l'opinion (*doxa*), et nous avons l'ensemble du texte de Θ 10 avec nos trois types d'êtres, les facultés, les énoncés et les modes de recherche qui leur correspondent. Les êtres composés contingents peuvent être appréhendés par la *doxa* (1051 b 13-15), ils sont énoncés dans une prédication accidentelle (affirmative ou négative) et il n'y a pas de méthode de recherche les concernant. Les êtres composés nécessaires peuvent être appréhendés par l'*épistémè*, ils sont énoncés dans une prédication essentielle (affirmative ou négative), et ils peuvent être recherchés par

⁵² Rappelons qu'en outre Antisthène définit l'essence même du *logos* comme ce qui dit "ce que la chose est ou était", c'est-à-dire à peu de chose près l'énoncé de ce qui pour Aristote est la quiddité (to ti hen einai, "l'être ce qui était"). La proximité des deux doctrines est patente.

⁵³ Sur la question de l'unité de l'objet définissable, décomposable en matière et forme, par opposition à celle de l'état de chose décomposable en sujet et prédicat, voir *Métaph.* Z 12 et H 5.

déduction. Les êtres simples nécessaires peuvent être appréhendés par le *nous*; ils sont énoncés dans des énonciations simples (définitions), et ils peuvent être recherchés par induction.

On a vu aussi que la théorie d'Aristote s'avère capable de répondre par avance aux trois critiques de la vérité-adéquation. A la première critique, comment du discours peut-il être adéquat à de l'être, Aristote répond par sa théorie de la proposition, et même plus généralement de l'énoncé. Il y a un *isomorphisme* entre la structure de l'énoncé vrai et la structure ontologique du réel: la proposition vraie est composée du sujet et du prédicat qui reproduit la composition ontologique de l'état de choses auquel il se réfère; et, peut-on ajouter à présent, il en va de même de l'énoncé propositionnel vrai, qui reproduit la simplicité ontologique de son objet. A la troisième critique, comment savoir que l'adéquation au réel est vraie sans savoir ce qu'est *le vrai*, Aristote répond sans recourir à la notion d'évidence intellectuelle, par exemple, mais en s'appuyant seulement sur l'expérience de la sensation pure. Il y avait aussi la deuxième critique: comment savoir ce qu'est le réel indépendamment du discours vrai ou de la connaissance vraie que l'on porte sur lui ? Nous avons vu comment la théorie de l'intellection y répondait, mais nous nous heurtions à une nouvelle difficulté: comment peut-on, comme semble le faire Aristote, à la fois définir la vérité par l'adéquation au réel de la proposition, et, en même temps, soutenir que l'adéquation de la proposition complexe au réel n'est pas l'unique forme de vérité, mais qu'il y a aussi une vérité dans la saisie des simples ?

Mais on comprend à présent qu'il y a bien *vérité* dans la saisie des simples et que cette vérité est, ni plus ni moins, *l'adéquation*. telle que nous l'avons définie. Car l'énonciation et l'appréhension des simples répondent, comme l'énonciation et l'appréhension des composés, aux quatre exigences de la vérité-adéquation. La thèse 1 n'est pas modifiée, lorsqu'elles s'appliquent à la saisie des simples: cette vérité aussi suppose un autre niveau dont elle se distingue; la vérité n'est pas l'être. La thèse 2 s'applique aussi sans difficulté: l'acte assertif concerne aussi bien des états de choses que des choses: dans le premier cas, l'énoncé vrai est propositionnel, dans l'autre il est définitionnel. Dans le premier cas l'acte assertif d'énonciation est une affirmation (*kataphasis*), dans l'autre cas, c'est un acte discursif simple (*phasis*) de désignation ou de définition, qui ne laisse pas place au faux. La thèse 3, du "réalisme", s'applique aussi bien, à la saisie des simples: leur vérité est *l'effet* du réel, comme le montre la sensation, qui n'est pas seulement réelle, mais vraie; elle est adéquate à quelque chose d'extérieur et cette adéquation est même totale, dans le cas des simples, puisqu'il y a donc identité de l'intelligible en acte et de l'intelligence, comme il y a identité du sensible en

acte et du sentant en acte. Reste la thèse 4, qui n'est qu'un peu modifiée dans le cas des simples. L'énonciation du simple reproduit aussi la structure du réel; à la chose simple, correspond son nom propre, qui ne convient qu'à elle; à cette même chose considérée dans sa complexité ontologique (elle est physiquement indécomposable, mais pourtant nécessairement faite de matière et de forme), correspond la définition, énoncé lui aussi un (le genre étant un avec sa différence, comme la matière fait un avec la forme) mais pourtant nécessairement fait du genre et de la différence, sans que l'un soit dit de l'autre, pas plus que la forme n'est à proprement parler dite de la matière mais ne fait qu'un en acte avec elle. Les énoncés vrais qu'ils soient prédicatifs ou définitionnels sont bien adéquats à l'être qu'ils disent. C'est en cela qu'ils sont vrais, c'est même en cela que consiste leur vérité.

Ainsi, il y a bien, chez Aristote une élaboration de la vérité-adéquation. Et elle est telle qu'elle permet de répondre d'une part aux paradoxes auxquels se heurtait l'ancienne conception de la vérité-adéquation, d'autre part qu'aux critiques ultérieures qui ont été faites à cette vérité. Il y a bien, chez Aristote, une théorie de la vérité-adéquation. Et il n'y en a sans doute pas d'autre.

Appendice

Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ?

(A propos de *Métaphysique* Δ, 29) *

Il est de tradition de dire que la définition classique de la vérité comme *adequatio rei et intellectus*, telle qu'on la lit chez les auteurs médiévaux, telle qu'elle est théorisée dans le thomisme et présupposée ou adoptée chez presque tous les philosophes, au moins jusqu'à Kant, trouve sa source chez Aristote. On sait qu'à cette tradition, Heidegger, dans certains textes célèbres, s'est opposé⁵⁴ : non seulement cette définition échoue à exprimer le phénomène originaire de l'*aletheia* mais ne peut se prévaloir de l'autorité d'Aristote. A côté, et même au fondement, de sa doctrine de la vérité comme « rectitude de la proposition », le Philosophe aurait proposé, dans certains textes majeurs de la *Métaphysique*, une théorie de la vérité « de la chose » comme « l'étant dans le comment de son être-découvert »⁵⁵. Il n'est pas dans notre propos de traiter de l'ensemble de la question de la vérité chez Aristote⁵⁶ ni de sa lecture heideggerienne. Nous n'avons pas non plus l'ambition de trancher la question de savoir si coexistent ou non dans la *Métaphysique* deux conceptions de la vérité (celle de la proposition et celle de l'étant lui-même). Nous voudrions seulement, en répondant ici à un des arguments textuels que l'on peut invoquer en faveur de l'existence d'une conception ontologique de la vérité chez Aristote, dégager quelques enseignements sur la conception aristotélicienne de la proposition et sur sa préhistoire.

La thèse aristotélicienne des deux niveaux

* Ce texte a d'abord fait l'objet d'une communication le 10 juin 1995, à l'École normale supérieure, dans le cadre du Séminaire "Histoire des théories de la proposition". Il est édité dans *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, texte réunis par Ph. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p. 45-67.

⁵⁴ Voir *Sein und Zeit* § 44 ("Dasein, ouverture et vérité"), p. 214-226, tr. fr. *Être et Temps*, par E. Martineau, Paris "Authentica", 1985, p. 160-167. Cependant Heidegger est revenu sur certaines de ses affirmations dans "La Fin de la philosophie et le tournant" in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 135. Dans ce texte, Heidegger ne fait plus aucune concession au lieu commun de l'heideggerianisme scolaire concernant l'*aletheia* grecque.

⁵⁵ *Être et Temps* p. 219, tr. E. Martineau p. 163. Dans ce paragraphe 44 de *Être et Temps*, Heidegger ne s'appuie que sur les textes de *Metaph.* A, α et Γ.

⁵⁶ Ce programme est en partie rempli dans l'étude suivante "La vérité dans la *Métaphysique* d'Aristote".

Un des piliers de toute théorie de la vérité comme « adéquation » est ce qu'on peut appeler la thèse des « deux niveaux » : « vrai » et « faux » qualifient non pas les choses, mais les énoncés qui en parlent ou les pensées qui portent sur elles. Cette thèse suppose une distinction tranchée entre ce qui est, d'une part, et ce qu'on en dit ou pense, d'autre part. Elle implique aussi que « vrai » ne s'applique légitimement qu'au second niveau, celui où l'être est dit ou pensé. Les choses *sont* (ou ne sont pas), elles sont *réelles* (ou non), elles se passent ainsi ou non ; mais il n'y aurait pas de sens, ou il n'y aurait qu'un sens second, dérivé, à dire qu'elles sont vraies.

On sait que cette thèse se trouve bien chez Aristote, au chapitre E, 4 de la *Métaphysique* : « Le faux et le vrai ne sont pas dans les choses... mais dans l'intellect » (1027 b 25-27). Dans ce texte, les choses sont le corrélat de l'intellect ($\{\mathfrak{S}cM\Sigma\mathfrak{S}'\}$). Ailleurs elles sont le corrélat de la pensée ($m\Sigma\mathfrak{D}\rangle$)⁵⁷. Dans les textes de l'*Organon*, elles sont, le plus souvent, le corrélat du discours ou de la parole : « De même qu'il existe dans l'âme tantôt un concept ($m\mathfrak{A}\mathfrak{A}\mathfrak{V}'$) indépendant du vrai et du faux, et tantôt un concept auquel appartient nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole ($\{M \dots \mathfrak{V}'M^\circ\}$) ; car c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux. En eux-mêmes les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition ni division : tels sont *l'homme*, *le blanc* quand on n'y ajoute rien ; car ils ne sont encore ni vrais ni faux » (*De Int.* 1, 16 a 10-16). Il y a donc un parallélisme entre la composition des choses mêmes et leur « représentation » au niveau de la pensée ou du discours. De telle sorte que, corollairement, c'est sa capacité à être vrai ou faux qui définit l'énoncé « atomique » qui se réfère à la réalité, « l'énoncé déclaratif » ($\geq\mathfrak{I}z\Sigma\rangle$ $A\mathfrak{V}\Sigma\mathfrak{V}'m\dots\mathfrak{S}\leq\mathfrak{I}\rangle$) : « Tout énoncé n'est pas déclaratif, mais seulement celui dans lequel réside le fait de dire vrai ($A\geq\mathfrak{A}\mathfrak{z}|\mathfrak{O}|\mathfrak{S}M$) ou de dire faux » (*De Int.* 4, 17 a 4). Mais évidemment, ce qui rend vrai l'énoncé, c'est l'existence même de la chose (ou plutôt de l'état de choses) dont parle l'énoncé : « c'est par le fait que la chose ($\dots^A \mathfrak{V}'f\kappa z\mathfrak{V}'$)⁵⁸ est ou n'est pas que l'énoncé est dit être vrai ou faux » (*Cat.* 5, 4 b 8-9). Il y a donc bien deux niveaux : celui de la réalité, celui de la vérité. On peut même généraliser cette thèse à toutes les facultés. Si, comme le dit le *De Anima* (III, 3, 428 a 1-5), les états de l'âme qui permettent de juger ($\leq f s s m|\mathfrak{S}M$) tout en étant dans la vérité ou dans l'erreur sont l'imagination, la sensation, le jugement, la pensée intuitive et la science, c'est parce qu'il y a, pour chacun d'eux, une relation fondamentale à leur objet propre et dont eux-mêmes se distinguent : l'image *vraie* renvoie à la *réalité* dont

⁵⁷ Voir *Metaph.* Γ, 1012 a 1 qui regroupe $\{\mathfrak{S}'m\Sigma\mathfrak{A}\dots\mathfrak{I}M$ et $m\Sigma\mathfrak{A}\dots\mathfrak{I}M$.

⁵⁸ Voir aussi $\dots^D \mathfrak{V}'f\kappa z\mathfrak{V}'\dots'$, *De Int.* 9, 19 a 33.

elle est l'image, la sensation vraie au senti, le jugement, la pensée, la science vrais, à leurs objets réels respectifs. Ceux-ci existent ou non ; ce qu'on en dit, ce qu'on en pense, ce qu'on en connaît, est vrai ou faux.

La distinction des deux niveaux, qui n'est au fond que l'éclaircissement d'un des présupposés de l'emploi du mot « vrai » dans la langue, et en particulier dans la langue grecque, est donc bien une thèse aristotélicienne. De fait, Aristote conçoit la vérité comme justesse de la « représentation » et en particulier de la « proposition ».

Mais il y a plus. Cette thèse ne semble pas seulement présente, de fait et itérativement, chez Aristote, elle est encore, de droit et nécessairement, une des décisions stratégiques de sa *Métaphysique*. En effet, le renvoi de l'opposition vrai / faux à la pensée ou au discours a pour effet d'expulser hors de la « science de l'être » son étude : la question de la perception et de la pensée vraies peut être renvoyée à la « psychologie »⁵⁹, celle de l'établissement des procédures d'établissement des énoncés vrais peut être renvoyée aux *Analytiques*⁶⁰. Ainsi se trouve délimité l'objet de « la science de l'être en tant qu'être », dont l'objet peut se resserrer sur la seule « substance » ($\Sigma \Lambda$ «ss»). L'objectif du chapitre E, 4, où la « thèse des deux niveaux » trouve sa plus ferme expression, est justement de refuser toute pertinence ontologique à l'opposition du vrai et du faux. Bien qu'un des sens de « être » soit « être vrai »⁶¹, la « science de l'être en tant qu'être » ne saurait s'arrêter sur cette valeur aléthique du mot lui-même : elle doit se restreindre aux genres de « l'être par soi », à savoir les catégories⁶², et même se borner essentiellement à la première d'entre elles, la substance⁶³. Le chapitre E, 4 peut donc exclure de « l'ontologie » l'étude de la vérité de la même manière que les chapitres E 2 et 3 et en avaient exclu l'accident⁶⁴. L'expulsion de ces sens parasites contribue décisivement à la détermination de cette science. Ainsi, non seulement la thèse des deux niveaux se trouve-t-elle bien chez Aristote, mais elle est en outre une des clés de voûte de la métaphysique aristotélicienne.

⁵⁹ Voir notamment le livre III du *De Anima*.

⁶⁰ Voir les déclarations de *Metaph.* Γ, 3, 1005 b 2-5.

⁶¹ Sur ce sens, outre l'analyse de *Metaph.* E, 4, voir *Metaph.* Δ, 7, 1017 a 30 sq.

⁶² "Être par soi se dit en autant de sens qu'il y a de figures de la prédication (...D «€É¥`...` ...İ» ≤`...ÄzΣfss`») car les sens de "être" sont en nombre égal à ces catégories" (*Metaph.* Δ, 17, 1017 a 22-24).

⁶³ Sur la focalisation de la science de l'être sur la substance, voir les démonstrations de *Metaph.* Γ, 2 et Z 1.

⁶⁴ La question de savoir si, comme on le soutient souvent, le chapitre Θ, 10 ne réintroduit pas, *a posteriori* et même triomphalement, ce que le chapitre E, 4 avait exclu, *a priori* et comme à regret, ne sera pas traité directement ici. Voir cependant notes 34 et 35.

On avance pourtant parfois que cette thèse, constante et stratégiquement déterminante, est remise en cause dans divers passages de la *Métaphysique* où Aristote reconnaîtrait le bien-fondé, voire la valeur supérieure, d'une conception « ontologique » de la vérité. « Vrai » et « faux » qualifieraient aussi, et même surtout, l'être ou les choses mêmes. C'est ce qu'on lirait en Δ , 29 et en Θ , 10⁶⁵. Ce dernier texte pose des problèmes spécifiques qui débordent le cadre de la présente investigation. C'est pourquoi, quoiqu'il ne nous semble pas lui-même constituer un argument décisif en faveur de la conception « ontologique » de la vérité, c'est à celui de Δ , 29 que nous nous consacrerons ci-après.

Les vraies surprises de *Métaphysique* Δ , 29

Il semble en effet que des « choses » puissent être tenues pour vraies, ou du moins pour fausses, selon l'analyse sémantique du terme « faux » que propose Aristote. Il distingue trois grands usages de l'épithète « faux » selon qu'il qualifie une chose ($\sqrt{\text{f}\kappa\text{z}\text{v}}$, 1024 b 17-26), un énoncé ($\geq\int\text{z}\Sigma$, 1024 b 26- 1025 a 1), ou un homme ($\text{EM}\text{z}\text{f}\sqrt{\Sigma}$, 1025 a 1-13).

L'homme faux ne nous retiendra pas longtemps. Défini comme étant « celui qui prend plaisir à énoncer volontairement des paroles fausses (...) ou à produire les en l'esprit d'autrui », il nous renvoie explicitement à la problématique de l'*Hippias mineur* et implicitement à celle de l'*Éthique à Nicomaque* (IV, 13, 1127 a 19 sq.)

Les deux autres usages de « faux » nous réservent deux surprises. D'abord celle de trouver la *chose* fautive définie dans les termes par lesquels Aristote définit habituellement l'énoncé faux ; ensuite celle de trouver l'énoncé faux défini lui-même dans des termes tout à fait étrangers à la manière habituelle d'Aristote.

Voyons la « chose fautive ». Aristote distingue deux emplois possibles de cette expression.

Premier cas : « Soit ce qui n'est pas uni en fait, soit ce qui ne peut pas l'être : par exemple si on dit que la diagonale est commensurable ou que tu es assis, car l'un est toujours faux, l'autre parfois ; et de cette manière, ce dont il s'agit n'existe pas » (1024 b 17-21).

Deuxième cas : celui « des choses qui existent, mais dont la nature est d'apparaître autrement qu'elles ne sont ou ce qu'elles ne sont pas ; comme, par exemple, la peinture en

⁶⁵ Heidegger s'est beaucoup appuyé dans ses cours sur Θ , 10, mais pas, à notre connaissance, sur Δ , 29. Cependant, l'analyse de ce chapitre que propose R. Brague dans un passage très suggestif de son livre *Aristote et la question du monde*, Paris P.U.F., 1988, p.84-87, fournit des arguments textuels considérables à l'interprétation heideggerienne.

trompe-l'œil ou les rêves ; car ces choses sont bien quelque chose, mais non l'image qu'elles nous imposent » (1024 b 21-24). Commençons par l'étude de ce deuxième cas.

Deuxième type de chose fausse

Cet emploi ne pose pas de problème. Il correspond à l'usage, dans nos langues, des mots « vrai » ou « faux » trompeusement accordés à des noms de choses, quand nous disons par exemple « fausse dévotion » pour une dévotion feinte, « faux diamant » pour un diamant factice, « fausse profondeur » pour une perspective en trompe l'œil, etc. Il y a là, si l'on ose dire, un faux problème. Ce n'est pas, en effet, parce que « faux » est épithète d'un nom qui dénote une « chose », que « faux » qualifie la chose elle-même. Ne commettons pas en effet un sophisme qu'Aristote lui-même dénonce ailleurs : celui de « supposer que ce qui arrive aux noms arrive aussi aux choses » (*Réf. soph.* 1, 165 a 8). Ce n'est pas en effet parce qu'un objet en litharge est *faussement dit* être en argent qu'il est lui-même *faux* : ce serait là justement un « faux raisonnement », pour reprendre la comparaison d'Aristote : certains objets sont vraiment (Αἰσθητὰ) d'or ou d'argent, tandis que les autres ne le sont pas et le paraissent seulement à nos sens ; c'est ainsi que les objets en litharge ou en étain paraissent en or. C'est de la même façon que raisonnement et réfutation sont tantôt véritables, et tantôt ne le sont pas, bien que l'inexpérience les fasse paraître tels » (*Soph. El.* 1, 164 b 22-27). Notons d'ailleurs que, dans cette dernière phrase, « véritable » est une glose presque inévitable du traducteur (J. Tricot), le grec se contentant significativement du verbe être. Un « faux » diamant *est* autant qu'un vrai, il est aussi réel ; mais s'il est faux, c'est non pas seulement en tant que diamant, mais justement en tant qu'il ne l'est pas, tout en apparaissant comme tel. Ce n'est pas le diamant qui est faux : il n'y a justement pas de diamant, pas plus que de roi de France ⁶⁶. Ce qui est faux, c'est ce qu'on dit ou pense de la chose dont on parle quand on la croit ou qu'on la prétend diamant. La fausseté consiste dans l'inadéquation de son être « en soi » avec son apparaître « pour nous », la non-conformité de ce qu'elle est « objectivement » (e.g. du strass) avec ce qu'elle passe « subjectivement » pour être, de ce qu'elle est comme chose avec le

⁶⁶ Ne pourrait-on en effet calquer sur le "faux diamant" la célèbre analyse de Russell ("On Denoting", *Mind*, 14, 1905) de la proposition "le roi de France est chauve" ? De même que cette dernière doit être logiquement paraphrasée en deux énoncés "il y a au moins une personne qui est actuellement roi de France" et "cette personne est chauve", de même "ce diamant est faux" devrait être paraphrasé en "ceci est *dit* un diamant" et "il est faux que c'en soit un". La confusion provient dans un cas comme dans l'autre du fait que l'on pense un énoncé grammatical comme une seule proposition logique (et non deux) et du fait, qui en découle, que l'épithète ("chauve", "faux") est trompeusement accolé à un sujet grammatical qui n'a pas d'existence réelle.

nom dont on la qualifie (« c'est un diamant ») ou avec le concept sous lequel on la subsume⁶⁷. C'est précisément ce que dit Aristote dans notre passage de Δ , 29 : ce sont des choses qui *sont* quelque chose, mais non l'image qu'elles nous imposent » (1024 b 23-24) ; ou encore ce sont des choses qui existent, « mais dont l'image qui en résulte est celle d'une chose qui n'existe pas » (*ibid.* 25-26). Et, sur ce point, l'analyse heideggerienne de la vérité s'accorde avec l'analyse aristotélicienne : « L'or faux n'est pas réellement ce qu'il paraît être. Il n'est qu'une apparence, il est pour cette raison irréel. L'irréel passe pour le contraire du réel. Mais le cuivre doré est tout de même quelque chose de réel... La vérité de l'or authentique est ce réel dont la réalité se trouve en accord avec ce que d'emblée et toujours, nous avons « proprement » en vue lorsque nous pensons à de l'or... La chose est en accord avec ce qu'elle est estimée être »⁶⁸.

Il serait donc absurde de se fonder sur cet usage de « chose fausse » pour affirmer qu'Aristote reconnaît une vérité de la chose, une vérité ontologique, voire pour critiquer le concept d'adéquation, puisque cet usage, loin d'exclure le concept d'adéquation, le suppose — ou du moins suppose la thèse de la « distinction des deux niveaux » qui lui est inhérente.

Premier type de chose fausse

L'autre « chose fausse », introduite aux lignes 1024 b 17-21, est apparemment plus complexe. On peut reconnaître, en effet, dans la manière dont Aristote l'analyse (« ce qui n'est pas uni en fait, ou ce qui ne peut pas l'être... »), son analyse habituelle de la *pensée* ou de l'*énoncé* faux. « Est dans le vrai celui qui pense que le séparé est séparé et que l'uni est uni, et se trompe qui pense en contradiction avec les choses » (*Metaph.* Θ , 10, 1051 b 3-5)⁶⁹. On peut même reconnaître dans les exemples donnés ici de « choses fausses » ceux qui

⁶⁷ Sur le plan linguistique, C. Kahn a montré comment, en grec, le passage, pour le verbe être, d'un sens aléthique à un sens existentiel, s'est doublé d'une ambiguïté parallèle entre "il est vrai qu'une chose est" et "une chose est vraie". Voir par exemple l'équivocité significative de l'expression suivante, extraite du fgt 8. 2 de Melissos: "Si ce que les hommes déclarent être vrai, si donc tout cela a l'être ($\text{Æ}\langle\text{`}\ddot{\Upsilon}\langle\text{ΣM}\sum\eta\text{EM}\phi\text{f}\rangle\sqrt{\sum\text{S}}\text{ }|\text{+M}\text{`S}\text{A}\geq\text{Ä}\phi\text{ï},\text{ }|\text{+}\{\text{É}\dots\text{`}\diamond\text{...}\}\langle\text{...}\text{S}\rangle$) et si notre vue et notre ouïe sont correctes..." C. Kahn commente: "Just as *alèthè* means not only "true" (of a statement) but also "genuine", "real" (of a thing or object), so also *tauta esti* is ambiguous here between "such things are real" and "what men say (about them) is so" (*The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973, p. 305).

⁶⁸ Heidegger, "De l'essence de la vérité", tr. fr. A de Waelhens et W. Biemel, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 163-4.

⁶⁹ De même: "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" (*Metaph.* E, 4, 1027 b 20 sq.). Voir encore le texte déjà cité du *De Int.*, 16 a 12: "c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux". Ces trois formulations sont plus significatives de l'analyse aristotélicienne de la proposition que la définition moins rigoureuse de *Metaph.* Γ , 7, 1011 b 2: "Dire de ce qui est qu'il n'est pas ou de ce qui n'est pas qu'il est, c'est le faux; dire de ce qui est qu'il est ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le vrai, de sorte que celui qui dit que quoi que ce soit est ou n'est pas, dira vrai ou dira faux".

servent ordinairement à illustrer l'énoncé faux. Le premier, « la diagonale est commensurable » (s.e. « au côté du carré »), pris ici comme illustration de la chose toujours (A|Θ, l. 21) et nécessairement (A|ΘM`...ΣM, l. 18) fausse, est ailleurs pris comme exemple-type de l'énoncé faux⁷⁰ ou même de l'énoncé toujours et nécessairement faux, c'est-à-dire de ce qu'il appelle parfois l'énoncé « impossible » : « car ce n'est pas la même chose d'être faux au sens absolu et impossible au sens absolu : dire que tu es debout quand tu ne l'es pas, c'est faux, mais non impossible... En revanche, que l'on soit en même temps assis et levé ou que la diagonale soit commensurable, ce n'est pas seulement faux, mais impossible » (*De Caelo*, I, 12, 281 b 9-14). Énoncé impossible, parce qu'il est impossible que les entités dont il parle (la diagonale, la commensurabilité) soient jamais réunies, parce que « l'état de choses » auquel il se réfère (la commensurabilité de la diagonale) est nécessairement et éternellement non-existant⁷¹. On aura au passage reconnu dans l'autre exemple (« tu es debout ») de ce texte du traité *Du ciel*, donné comme celui d'un énoncé qui est faux mais peut être vrai, qui est tantôt vrai, tantôt faux, l'autre type d'exemple de chose dite fausse en Δ, 29 (« tu es assis »)⁷². Ainsi le texte de Δ, 29 semble bien isolé : tout ce qui, partout ailleurs, est mis au compte de l'énoncé faux (jusqu'au choix des exemples) est mis ici au compte de la chose fausse ; nulle part ailleurs Aristote n'identifie la fausseté de l'énoncé avec la non-existence de ce à quoi il se réfère, et qualifie de faux l'état de choses lui-même. Comment expliquer une telle « confusion »⁷³ ?

Pour expliquer l'étrangeté d'un texte, il n'est peut-être pas de mauvaise méthode de rassembler tout ce qu'il a de singulier.

⁷⁰ Par exemple en Δ, 7, 1017 a 35 et Θ, 10, 1051 b 20-21: "la diagonale n'est pas commensurable" signifie qu'il est faux de le dire.

⁷¹ Voir la définition de l'impossible : "L'impossible est ce dont le contraire est nécessairement vrai; par exemple, il est impossible que la diagonale soit commensurable, car cela est faux et le contraire est non seulement vrai, mais encore nécessaire; donc qu'elle soit commensurable est non seulement faux mais nécessairement faux", *Metaph.* Δ, 12, 1019 b 23-27.

⁷² Voir aussi ce même exemple à propos du possible: "Le contraire de l'impossible, le possible, est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux, par exemple qu'un homme soit assis est possible, car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis." (*Metaph.* Δ, 12, 1019 b 27-30).

⁷³ R. Brague interprète cet usage d'Aristote comme trahissant en quelque sorte la nécessité dans laquelle il se trouve de reconnaître une vérité antéprédicative. Il écrit à propos du premier cas de chose fausse: "L'usage du verbe «être» [ici] ne saurait donc [être] prédicatif. Et la «composition» dont il s'agit n'est pas un jugement. Elle est pourtant celle que le jugement vrai exprimera. Par suite, elle doit en constituer comme la préfiguration dans la chose même. Avant que nous ne déclarions que la diagonale est commensurable ou que tu es debout, l'état de choses doit s'être manifesté à nous dans sa composition, dans sa consistance: ce dont il s'agit (la diagonale, toi), doit apparaître comme pourvu de telle propriété, dépourvu d'autres. La diagonale, par exemple, ne se manifeste pas comme commensurable, mais comme incommensurable... Lorsque Aristote parle de la commensurabilité de la diagonale ou de la session de celui qui est debout comme relevant des *ouk onta*, je pense qu'il vise cette façon de se « manifester comme » que le jugement exprime en associant sujet et prédicat." (p. 85). Nous proposons ci-dessous une analyse alternative de ces lignes de Δ, 29.

Notons d'abord deux particularités du contexte. La première est le livre d'où est tiré notre passage. Le livre Δ de la *Métaphysique* est bien sûr authentiquement d'Aristote. Mais cela ne signifie pas que toutes les doctrines qui y sont exposées ou qui l'inspirent soient nécessairement « aristotéliennes », ne serait-ce que parce qu'il est plus « analytique », au sens moderne du terme, que doctrinal : c'est un « Recueil de sens multiples »⁷⁴ des concepts de la langue philosophique. Ne pourrait-on en conclure qu'il n'y aurait dès lors rien d'étonnant à ce qu'on y trouve des sens (ou plutôt des usages) aberrants eu égard à la règle (ou plutôt la doctrine) aristotélienne ordinaire ? L'explication serait à elle seule sans doute insuffisante. Mais il vaudra peut-être la peine de s'en souvenir.

La seconde particularité du texte de Δ , 29 tient au contexte immédiat qui est un développement, non sur le vrai, ou sur l'opposition du vrai et du faux, comme dans les textes parallèles cités, mais seulement sur le faux, concept qui pose des problèmes philosophiques spécifiques et historiquement déterminants pour l'histoire de la proposition.

Une troisième particularité est plus théorique. Alors qu'ailleurs la fausseté de l'énoncé est envisagée soit en rapport avec « ce qui n'est pas » (« la diagonale est commensurable » est faux parce que la diagonale *n'est pas* commensurable) soit avec « ce qui est » (« la diagonale n'est pas incommensurable » est faux parce que la diagonale *est* incommensurable), ici la « chose fausse » est seulement « celle qui n'est pas » : « ce dont il s'agit n'est pas » (l. 21). Tout se passe comme si on identifiait le faux et « ce qui n'est pas », comme si donc on définissait « dire le faux » par « dire ce qui n'est pas ». Aristote dit d'ailleurs lui-même dans sa récapitulation de 1024 b 24-25 : « les choses sont dites fausses... quand elles ne sont pas ».

Mais c'est une dernière particularité du texte qui pourrait éclairer toutes les précédentes. Elle réside dans ce que dit Aristote ensuite, lorsque, ayant achevé son traitement de la *chose* fausse, il aborde la question de l'énoncé faux. « L'énoncé faux est, en tant que faux, énoncé de ce qui n'est pas » (1024 b 26-27). Or cette définition se distingue nettement, et même triplement, de celles qu'utilise Aristote ordinairement et que nous avons vues : soit « dire ce qui n'est pas qu'il est ou de ce qui est qu'il n'est pas », ou, mieux encore, affirmer ce qui est uni comme séparé ou comme séparé ce qui est uni⁷⁵. La formule de Δ , 29, n'envisage qu'un type d'énoncés faux ; dans les formules habituelles, il y en a deux, correspondant aux énoncés affirmatifs et négatifs. Dans la formule de Δ , 29, seul « ce qui n'est pas » peut être l'objet de

⁷⁴ C'est la dénomination que lui donne Aristote lui-même : ... Δ $\sqrt{f} \otimes \dots \sum \diamond \square \sqrt{\sum} \langle \epsilon \ddot{\epsilon} \rangle$ (*Metaph.*, Z, 1, 1028 a 2).

⁷⁵ Pour la première formule, voir le texte de *Metaph.* Γ , 7, 1011 b 2 cité note 15; pour la seconde, voir les textes de *Metaph.* E, 4, 1027 b 20, \mathbf{J} , 10, 1051 b 3 et du *De Int.* 1, 16 a 12 cités p. 107 et note 16.

l'énoncé faux, alors que, dans la « définition » de Γ , 7, « ce qui est » peut être aussi l'objet d'un énoncé faux (cas d'une négation) ; dans les formules de E , 4 et de Θ , 10, ce qui est uni dans la réalité peut être l'occasion d'un énoncé faux (quand on en affirme la séparation) aussi bien que ce qui est séparé (quand on en affirme l'union). Enfin le rapport entre les « deux niveaux » — réalité et vérité — n'est pas le même que d'habitude. Les formules habituelles de la vérité se fondent sur un rapport d'isomorphisme entre langage et être : l'énoncé vrai reproduit la structure ontique. Il dit « de ce qui est qu'il est », conformément à la formule de *Metaph.* Γ , 7 — c'est-à-dire il dit d'un état de choses existant qu'il existe ou d'un état de choses inexistant qu'il n'existe pas ; plus rigoureusement, (selon les formules de *Metaph.* E , 4, J , 10, et du *De Int.*), il dit ce qui est uni comme uni et ce qui est séparé comme séparé : la structure substance-accident (unis réellement) est reproduite dans la structure de l'énoncé sujet-prédicat (affirmation de leur union par le verbe « être »). Dans le cas de Δ , 29, on a affaire à une structure beaucoup plus simple : l'énoncé est énoncé *de* choses existantes, et alors il est vrai ; ou *de* choses inexistantes, et alors il est faux. Ce schéma sommaire ne se trouve nulle part ailleurs chez Aristote. Ou plus exactement, dans le reste du *Corpus*, l'expression « *logos* + nom de choses au génitif » désigne, non pas comme ici le rapport de l'énoncé *propositionnel* (vrai ou faux) à son objet (réel ou non) mais le rapport de l'énoncé *définitionnel* au *definiendum*⁷⁶.

Cette construction, ce schéma et cette définition singulières du vrai et du faux sont donc propres à Δ , 29. Ils se retrouvent en revanche très couramment chez Platon⁷⁷. C'est même parce qu'il butte sur l'évidence de cette définition qu'il rencontre justement le problème « comment peut-on dire le faux ? ». Considérons en effet les dialogues concernés. Dans l'*Euthydème* (283 e-284 b), c'est parce que dire vrai est défini « dire ce qui est » qu'on est conduit à la conclusion qu'il n'y a pas d'énoncé faux. De même, dans le *Cratyle* (429, d) : « en disant ce qu'on dit, comment ne pas dire ce qui est ? Parler faux ne consiste-t-il pas à dire ce qui n'est pas ? » Le raisonnement de Protagoras dans le *Théétète* est du même ordre : « On ne peut avoir pour opinion ce qui n'est pas (...D °M...` { $\Sigma\partial C\hat{A}|\M), on ne peut avoir pour impression que ce qui est présent, et cela c'est toujours vrai » (167 b) ; plus loin, dans le même dialogue, c'est Socrate qui raisonne de la manière suivante : si on admet que juger

⁷⁶ Par exemple définition du corps (*Phys.* III, 5, 204 b 5), du blanc (*Top.* III, 5, 119 a 30), de l'homme (*Top.* VI, 3, 140 a 35 et *Metaph.* Z, 12, 1037 b 13), de l'homme blanc (*ibid.* Z, 4, 1030 b 12), du triangle (*Cat.* VIII, 11 a 8) ; voir aussi évidemment les expressions $\pi \geq [z\Sigma] \dots \ddot{i}$ » $\Sigma \hat{A} \ll ss \backslash$ » et $\pi \geq [z\Sigma] \dots \pi \dots \Sigma \diamond \dots ss \dot{i} M$ | $\neq M \backslash S$ (Bonitz, Index 434, 18 sq. et 23 sq.).

⁷⁷ Par exemple $A \geq \hat{A} \phi | \hat{O} | \M est défini en *Rép.* III, 413 a ...D °M...` { $\Sigma\partial C\hat{A}|\M .

faux, c'est juger ce qui n'est pas, alors il ne peut y avoir ni jugement ni énoncé faux, parce qu'il est impossible de dire ce qui n'est pas (188 d) ; or, puisque juger ce qui n'est pas est ne pas juger (189 a), il est impossible de juger ce qui n'est pas (189 b) : de ces deux raisonnements, il faut conclure que c'est la définition du « juger faux » comme « juger ce qui n'est pas » (...D ΞÉ °M...` {Σ∂CÂ|§M, 189 b) qu'il faut récuser ⁷⁸. C'est, corollairement, en rompant dans le *Sophiste* avec cette définition et en proposant un nouveau schéma de rapport entre l'énoncé (propositionnel) et son objet que Platon résout ce problème auquel il s'était tant de fois heurté. Dans ce dialogue, en effet, un des problèmes liés à la possibilité du jugement faux est sa définition donnée en 240 d : « un jugement faux juge des choses qui ne sont pas ». Cette définition est reprise une première fois en 260 c : « juger ou dire des choses qui ne sont pas, voilà en somme ce qui constitue le faux et dans la pensée et dans les énoncés. Mais la « solution définitive » du problème consiste, entre autres, à lui en substituer une autre qui évoque celle qui sera reprise par Aristote dans *Metaph.* Γ, 7 ⁷⁹ : en 263 c « l'énoncé vrai dit de toi les choses qui sont » et l'énoncé faux « dit des choses qui sont mais autres, à propos de toi, que celles qui sont » On sait que ce problème du faux dans le *Sophiste* avait pour arrière-fond l'interdit parméniénien ⁸⁰ et pour contexte immédiat le paradoxe antisthénien : « il est impossible de dire faux ». En effet, c'est *parce que*, première prémisse (définition de la vérité), « dire faux, c'est dire ce qui n'est pas », et *que*, deuxième prémisse (rapport du langage à la réalité), parler c'est énoncer des choses qui sont (= tout énoncé est énoncé de quelque chose) que, conclusion paradoxale, on ne peut rien dire de faux. La définition (non aristotélicienne) de l'énoncé faux comme « énoncé de ce qui n'est pas » est donc liée à une conception (non aristotélicienne) du rapport entre la *proposition* et son objet. Ce que la suite de notre texte confirme : « tout énoncé faux est l'énoncé d'autre chose que de ce dont il est vrai, par exemple l'énoncé du cercle est faux du triangle. Chaque chose n'a, en un sens, qu'un seul énoncé, celui de sa quiddité ; en un autre sens, elle en a plusieurs, puisqu'elle ne fait pour ainsi dire qu'un avec elle-même (par exemple « Socrate » et « Socrate musicien »). Un énoncé faux n'est, au sens strict, l'énoncé de rien » (1024 b 27-32). Ce passage s'inscrit lui aussi dans une problématique antisthénienne qui identifie énoncé propositionnel (« un homme est musicien ») et énoncé définitionnel (« un homme est un animal bipède »), comme étant deux

⁷⁸ Voir aussi *Rép.* V, 478 b-c.

⁷⁹ Elle s'en distingue cependant comme on le verra plus loin.

⁸⁰ Voir *Sophiste*: "Il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à la question la thèse de notre père Parnéide, et ,de force, établir que le non-être est, sous un certain rapport, et que l'être, à son tour, en quelque façon, n'est pas... Tant que ne sera faite ni cette réfutation ni cette démonstration, on ne pourra guère parler de discours faux ni d'opinion fausses" (241 d-e).

énoncés *de* la même chose — ce qui serait, pour Antisthène, impossible, selon sa théorie de « l'énoncé propre à chaque chose », auquel Aristote fait allusion immédiatement après (en 1024 b 32 - 1025 a).

On sait que pour Aristote, au contraire, dire l'essence de la chose c'est certes dire son « énoncé » (sa formule définitionnelle), mais c'est très différent de dire ce dont elle est « affectée » (dire quelque chose à propos de cette chose, ...§ ≤`...D ...SSMΣ»). Les paradoxes antisthénien sont liés à une conception selon laquelle ce dont parle l'énoncé (de l'état de choses global « Socrate musicien ») s'identifie avec ce qu'il en dit (que Socrate est musicien) au titre de corrélat objectif (√fκz*) de telle sorte que le sens s'épuise dans la référence. Tout le texte de Δ, 29 semble donc dépendant de la problématique antisthénienne : et la preuve nous en est donnée par la suite immédiate du texte, qui traite d' Antisthène, mais cette fois pour lui *répondre* directement. Afin de mieux comprendre la spécificité de la réponse qu'y apporte Aristote ici, il convient peut-être d'abord de résumer brièvement les étapes qui ont déterminé son analyse des relations langage-réalité, et donc aussi sa théorie de la proposition et de la vérité.

Un détour par la préhistoire de la proposition

La préhistoire de la proposition aristotélicienne (le ...§ ≤`...D ...SSMΣ») commence avec la conception antisthénienne du *logos*. Entre Antisthène et Aristote, Platon. Ou plutôt plusieurs Platon.

Antisthène

L'essence du langage est nomination. Cette essence se réalise essentiellement dans le « nom propre ». La proposition par excellence, et au fond la seule qui ait un sens, c'est l'identification (ou la définition : dire ce qu'est chaque chose ⁸¹) : « C'est Socrate ». « Socrate » est *le* nom (le seul nom, le nom *vrai*) de cette réalité existante, Socrate. A Socrate son nom propre, à ce nom « Socrate » sa chose propre, un pour un ⁸². Dire « Socrate » d'autre

⁸¹ Voir la définition que donnait Antisthène du *logos*, c'est-à-dire tout uniment du langage et de l'énoncé par excellence dans lequel il se réalise: "Le *logos* est ce qui exprime ce qu'était ou ce qu'est la chose (...^ ...SS ÌM Ê Ç«...§)" (Diogène Laërce VI, 3). On a souvent remarqué la parenté entre cette définition du *logos* chez Antisthène et celle du contenu de l'énoncé définitionnel chez Aristote qui exprime la "quiddité" (...^ ...SS ÌM |≠M`§).

⁸² Outre le texte cité plus haut de *Metaph.* Δ, 29, voir aussi *Metaph.* H 3, en particulier 1043 b 23-33. Lire les discussions d'A. Brancacci sur la fonction du *logos* selon Antisthène dans *Oikeios logos*, Roma-Napoli, "Bibliopolis", 1990, p. 209 sq.

chose que de lui, c'est ne rien dire, faire du bruit pour rien ; dire de lui « Platon », c'est échouer à parler de lui ou de quoi que ce soit d'autre, ce n'est pas parler de Platon puisque l'on parle de Socrate, ce n'est pas parler de Socrate puisqu'on l'appelle Platon.

Il y a des choses simples (Socrate, cet homme) et des choses complexes (cet homme blanc, cette diagonale commensurable⁸³). Il y a des noms propres pour identifier les choses simples et des noms complexes (*logoi*) pour identifier les choses complexes. Dans « cet homme est blanc », il en réalité entendre « c'est un homme blanc » ($\zeta \langle \dots \xi \text{ EM} \phi \text{ f} \rangle \sqrt{\Sigma} \geq | \leq \text{f} \rangle$). Cet énoncé identifie l'homme blanc comme étant « l'homme blanc ». Il parle de l'homme blanc et dit de lui qu'il est « homme blanc ». « Homme blanc » est l'énoncé *vrai* de cet homme blanc comme « Socrate » est le nom vrai de Socrate. Et « Socrate est debout » est faux de Socrate assis comme « cercle » est faux du carré. Ou mieux : ce n'est pas son nom, ce n'est pas son énoncé. Et, de même, « la diagonale est commensurable » (= « c'est une diagonale commensurable ») n'est pas un énoncé faux : ce n'est plutôt pas un énoncé du tout, c'est en tout cas un énoncé *de rien*, puisqu'il n'y a pas de diagonale commensurable.

A cette conception du langage et de la relation langage/réalité, correspond donc une définition du vrai et du faux : dire vrai, « c'est dire ce qui est » ($\dots \text{D} \circ \text{M} \dots$), c'est se référer à quelque chose d'existant — et dire faux, c'est se référer à quelque chose d'inexistant. Ainsi sont engendrés les deux paradoxes, l'impossibilité du faux et l'impossibilité de la contradiction. On ne peut à proprement pas parler faux, car soit on parle de quelque chose, et on dit vrai, soit on ne parle de rien⁸⁴. Deux interlocuteurs ne peuvent pas non plus, à proprement parler, se contredire mutuellement, car soit ils parlent de la même chose (= ils nomment, identifient la même chose), mais alors ils en disent nécessairement la même chose (ce qu'elle est), et ils ne se contredisent pas ; soit ils en disent autre chose, et alors ils ne parlent pas de la même chose (= ils ne nomment pas, ils n'identifient pas la même chose) et donc ils ne se contredisent pas⁸⁵.

⁸³ Sur la doctrine selon laquelle les éléments premiers peuvent seulement être nommés, alors que les composés peuvent être identifiés par le *logos*, entrelacs de noms, voir "le songe" du *Théétète* (201 e- 202 c), résumé probable de la doctrine d'Antisthène. L'ensemble du chapitre H, 3 de la *Métaphysique* répond à cette conception.

⁸⁴ Comme le dit Antisthène: "tout énoncé est vrai; car qui parle dit quelque chose; or qui dit quelque chose dit l'être et qui dit l'être dit vrai" (d'après Proclus, *Commentaire du Cratyle* c 37 = Antisthène, fgt 49 Caizzi). Le grec, qui ne connaît pas la distinction "dire"/"parler de", est ici plus clair, dans son équivocité même, que le français: $\sqrt{\kappa} \geq \text{f} \sum \geq \text{A} \geq \text{A} \phi | \text{O} | \text{S} / \text{N} \text{ZDf} \geq \text{A} \text{Z} \text{M} \dots \text{S} \geq \text{A} \text{Z} | \text{S} / \text{N} \{ \text{A} \dots \text{S} \square \dots \text{A} \text{O} \text{M} \geq \text{A} \text{Z} | \text{S} / \square \text{N} \{ \text{A} \dots \text{A} \text{O} \text{M} \geq \text{A} \text{Z} \text{M} \text{A} \geq \text{A} \phi | \text{O} | \text{S}$

⁸⁵ Voir l'analyse que fait Alexandre de *Metaph.* Δ, 29 (fgt 49 B Caizzi): Antisthène "essayait d'en conclure [de sa conception du langage] qu'il est impossible de contredire. En effet, ceux qui se contredisent mutuellement tiennent des propos différents à propos de quelque chose. Or ils ne peuvent tenir des propos différents si cette chose est la même pour tous les deux, par le fait qu'il n'y a qu'un énoncé qui convienne en propre à chaque chose. Car il n'y a qu'un seul énoncé possible pour une seule réalité et c'est lui seulement qu'énonce celui qui parle de

Aristote

Par opposition à la conception antisthénienne de la proposition, la conception aristotélicienne suppose l'*analyticité*. Les deux composants de la proposition sont hétérogènes. Ils sont des fonctions différentes. L'un, le sujet, ce dont on parle, assure l'ancrage du discours dans l'être et l'identité de la référence en dépit de la variété des conditions de vérité ; l'autre, le prédicat, ce qu'on dit de ce dont on parle, détermine les conditions de la vérité et permet la contradiction. Ainsi sont résolus les paradoxes antisthéniens. On peut parler d'une même chose sous-jacente sans en prédiquer la même chose : on peut donc dire vrai ou faux d'une chose déterminée, on peut se contredire à son propos.

Comme chez Antisthène, il n'y a vérité chez Aristote que parce qu'il y a conformité langage-réalité, autrement dit parce que le niveau du discours *reproduit* le niveau de l'être : « les énoncés vrais sont semblables aux choses » (*De Int.* 9, 19 a 33). Mais cette reproduction est complexe : à l'hétérogénéité ontique répond une hétérogénéité discursive. La dichotomie sémantique et syntaxique du nom et du verbe se fonde sur une dichotomie et une asymétrie du sujet et du prédicat : « être un homme blanc », ce n'est pas comme « être Socrate », c'est « être un homme », à qui il arrive d'être blanc. « Être une diagonale incommensurable », c'est être (par soi) une diagonale qui est (toujours et nécessairement) incommensurable.

Le langage n'a donc pas une seule fonction essentielle (comme chez Antisthène) mais deux : d'un côté nommer (identifier, définir), d'un autre côté prédiquer (dire quelque chose de quelque chose, ce qui permet la contradiction). Par la première, le *logos* énonce, comme chez Antisthène, « ce qu'est la chose » — sa quiddité⁸⁶ : il est, comme chez Antisthène énoncé *de* la chose. Par la seconde, il dit vrai ou faux *à propos* ($\leq \dots \subset$) de quelque chose de sous-jacent. A ces deux fonctions correspondent deux grands sens de « être », « être par soi » et « être par accident ».

Mais par ailleurs, les catégories sont les « schèmes de la prédication », c'est-à-dire toutes les manières possibles de *dire* quelque chose des choses dont on parle (qu'elles sont blanches ou non, commensurables ou non) et en même temps toutes les manières d'« être par

cette réalité, en sorte que, si tous deux parlent de la même chose, ils ne peuvent que dire les mêmes choses l'un à l'autre" etc. Voir aussi le Commentaire par Alexandre de *Top.* I, 11, 104 b 19 (nous paraphrasons): ceux dont on dit qu'ils se contredisent, de trois choses l'une: s'ils donnent l'énoncé propre de la réalité, ils disent la même chose — et ne se contredisent pas; si aucun des deux ne le donne, ils n'en parlent pas; si l'un le donne et non l'autre, ils ne peuvent se contredire etc.

⁸⁶ La "quiddité" aristotélicienne est sans doute un héritage de la définition du *logos* chez Antisthène. Voir note 28.

soi », c'est-à-dire les différents « modes d'être » des choses mêmes dont on peut *parler*, qu'on peut identifier (être un homme, c'est finalement être une substance, être blanc, c'est finalement être une qualité, être deux c'est finalement être une quantité, etc.).

A l'analyticité de la proposition répond donc la dualité du langage et l'hétérogénéité de l'être. De là la nouvelle définition des conditions de la vérité. Lorsqu'il s'agit d'identifier, il faut et il suffit (comme chez Antisthène), de nommer la bonne chose ou de la définir, elle, et non une autre⁸⁷. En revanche, lorsqu'il s'agit de prédiquer, dans la proposition proprement dite, il faut que l'affirmation (« l'homme est blanc ») pose comme unies des entités réellement unies (la substance « homme » et la qualité « blanc ») ou que la négation pose comme séparées des entités réellement séparées (la quantité « diagonale », et la relation « commensurabilité de la diagonale par rapport au côté du carré »)⁸⁸.

Entre Antisthène et Aristote, c'est-à-dire entre une théorie de la nomination et une théorie de la proposition proprement dite (... $\xi \leq \dots \Delta \dots \Sigma \Sigma \Sigma$), il y a évidemment Platon, ou plutôt les différentes étapes de son interrogation. Deux, pour simplifier.

Platon 1

Platon reprend, au moins implicitement, la conception antisthénienne de la relation langage-réalité, et en tout cas la définition de la vérité (« dire vrai, c'est dire les choses qui sont » : ... $\Delta \circ \mu \dots \geq \text{AZ} \xi \mu$) dont elle est solidaire, dans *Euthydème* (283 e - 284 b), *Cratyle* (429 d sq.) et *Théétète* (188 d sq.). Il se heurte par conséquent aux paradoxes antisthénien. Il n'y a, dans ces dialogues, aucune tentative sérieuse pour les résoudre, ou pour proposer une

⁸⁷ C'est très exactement le cas des "simples" (assez proches, on le voit, des "simples" antisthénien) et le type de vérité qui leur correspond. (Aristote montre en *Metaph.* Z 4-6 que seuls les êtres logiquement simples ont une quiddité). C'est à eux qu'Aristote consacre une partie de ses analyses de *Metaph.* Θ , 10: "Pour les êtres composés, qu'est-ce qu'être ou n'être pas, qu'est-ce que le vrai et le faux ? Il ne s'agit pas, en effet, d'un être composé qui *est* quand il est uni et *n'est pas* quand il est séparé, comme quand on dit "le bois est blanc" ou "la diagonale est incommensurable"; et le vrai et le faux ne sont pas non plus ici ce qu'ils sont dans les êtres composés (...). Voici ce qu'est alors le vrai et le faux: le vrai, c'est saisir et identifier ce qu'on saisit (affirmation et nomination sont deux choses différentes); ignorer, c'est ne pas saisir: se tromper au sujet de ce que sont les choses n'est pas possible, si ce n'est par accident; et c'est ce qui arrive à propos des substances non composées, car on ne peut pas se tromper à leur sujet..." (1051 b 17-28). Voir aussi *De Anima*, III, 6, 430 a 25 - b 6.

⁸⁸ C'est très exactement le cas des "êtres composés" (assez proches des êtres complexes d'Antisthène) analysés aussi en *Metaph.* Θ , 10: "Si donc il existe des choses qui sont toujours unies et ne peuvent pas être séparées et d'autres qui sont toujours séparées et ne peuvent pas être unies, si d'autres enfin admettent union ou séparation, "être", c'est être uni et "ne pas être", c'est ne pas être uni, mais être multiple. Pour celles qui admettent union ou séparation, la même opinion et le même énoncé se trouve être tantôt vrai et tantôt faux, et il est possible d'être tantôt dans le vrai et tantôt dans le faux; s'il s'agit, au contraire, des choses qui ne peuvent pas être autres qu'elles ne sont, la même opinion ne devient pas tantôt vraie et tantôt fautive, mais la même opinion est toujours vraie ou toujours fautive" (1051 b 9-17). Ce chapitre Θ , 10 a donné lieu à beaucoup d'interprétations exaltées. Il ne nous semble pourtant apporter guère de nouveauté par rapport aux thèses soutenues dans E, 4 ou dans les textes de l'*Organon*. Il est entièrement fondé, selon nous, sur la distinction entre identifier et prédiquer, c'est à dire sur la différence entre les définitions et les propositions proprement dites.

définition alternative de la vérité. Cependant, dans ces trois dialogues, parallèlement à la définition simple du « dire vrai » qui donne lieu aux paradoxes, Platon en suggère d'autres, plus complexes, et qui semblent (déjà) permettre la distinction entre « dire quelque chose (de vrai) » et « parler de quelque chose (d'existant) ».

Ainsi, dans le *Théétète*, à propos du faux, on suggère cette définition : « avoir pour opinion ce qui n'est pas (...^ ΞÉ °M), que ce soit à propos de l'une des choses qui sont ou en soi et par soi » ; dans l'*Euthydème*, celui qui dit faux « dit les choses qui sont mais non comme elles sont vraiment (ΣÄ ΞÄM...Σ§ %o» z| Ç€|§) » (284 c) ; dans le *Cratyle* (385 b) , on oppose l'énoncé vrai qui dit les choses qui sont comme elles sont et l'énoncé faux qui les dit comme elles ne sont pas. Cette dernière formule de la vérité paraît particulièrement prometteuse⁸⁹. Elle semble bien (enfin) rompre avec la formule antisthénienne, cause de tous les maux. Elle ressemble bien (déjà) à celle d'Aristote dans *Métaphysique* Γ, 7 (« dire de ce qui est qu'il est ou de ce qu'il n'est pas qu'il n'est pas »). La présence dans cette formule du *Cratyle* d'une part des deux occurrences de « être », et d'autre part de la conjonction de comparaison FL» pourrait donc faire croire que l'on affaire à une analyse de la proposition qui distingue « ce dont on parle » et ce « qu'on en dit ». Il n'en est rien. La suite le prouve : l'énoncé (*logos*) peut dire « les choses qui sont et celles qui ne sont pas » — ce qui est bien « revenir » à la conception simple des rapports langage-réalité et à la distinction antisthénienne de l'énoncé vrai et de l'énoncé faux. Mais la suite est encore plus « antisthénienne ». En effet, pour montrer ce qu'est, dans son essence, un énoncé vrai, Platon s'appuie sur la « vérité » de ses parties : tout nom est vrai s'il est attribué à son être propre.

On voit donc que Platon 1, parce qu'il reprend la définition « ancienne » de la vérité, rencontre les paradoxes antisthénien. Mais — est-ce parce qu'il ne les prend pas au sérieux ?, est-ce parce qu'il n'en voit pas de solution ? — il ne propose aucune théorie générale du langage qui permette vraiment de les résoudre. Il n'en va pas de même dans le *Sophiste*.

Platon 2

C'est seulement dans le *Sophiste* que Platon aborde sérieusement (ou résout « définitivement ») les paradoxes, en proposant une nouvelle théorie des rapports langage/réalité, une nouvelle définition de l'énoncé vrai et une première analyse de l'énoncé « atomique » en noms et verbes (261 d - 262 d). L'énoncé en tant qu'énoncé est énoncé *de*

⁸⁹ Notons qu'elle s'apparente à celle de la *Vérité* de Protagoras: "l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont qu'elles sont (ou comme elles sont: FL» Ç«...§M), de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas."

quelque chose (... $\xi\mu^{\alpha}$) $\dot{\cup}\xi\mu^{\eta}$ $\geq\int z\Sigma\mu$) — ce sur quoi il porte, qui ne se confond pas avec ses conditions de vérité. L'énoncé vrai « dit à propos de toi » ($\forall f^{\oplus}$ « $\Sigma\phi$) les choses qui sont comme elles sont » et l'énoncé faux dit « à propos de toi autre chose que celles qui sont » (263 b).

Par cette analyse sont résolus les paradoxes antisthénien. En parlant d'une chose qui existe (Théétète) on peut dire autre chose que ce qu'elle est (que Théétète vole) et donc dire faux ; de même, deux interlocuteurs peuvent dire de la *même* chose (« toi ») deux choses contradictoires (« tu es assis », « tu es debout »).

Cette analyse du *Sophiste* se distingue bien de celle de Platon 1 (et donc d'Antisthène), mais aussi de celle d'Aristote.

Elle se distingue de celle de Platon 1 malgré la présence de la même expression définissant la vérité (« dire les choses qui sont comme elles sont » ... $D^{\circ}\mu...$ FL» ζ «... $\xi\mu$) que dans le *Cratyle*. Cette fois, la formule ne renvoie pas à l'ensemble indécomposable « Théétète-volant », mais seulement à ce qui est dit « à propos de Théétète » (263 a). Elle se distingue aussi de celle d'Aristote, malgré la décomposition analytique noms/verbes et malgré le fait que, comme chez Aristote, elle permet de distinguer la référence de l'énoncé de ses conditions de vérité : tout énoncé doit se référer à quelque chose d'existant, et l'énoncé vrai est celui qui dit « les choses qui sont » à propos de ce à quoi il se réfère. Mais, chez Platon 2, au contraire de chez Aristote, il n'y a pas de distinction entre proposition et définition (tout énoncé vrai est énoncé *de* quelque chose) et surtout « l'ancrage » du discours dans le réel ne se fait pas par la référence à un *hupokeimenon* subsistant à ce qu'on en dit, mais par un déictique : « toi », « Théétète avec qui présentement je dialogue, vole » (263 a). L'énoncé n'est pas (encore) tout à fait émancipé de ses conditions d'énonciation, comme le sera « l'énoncé déclaratif » aristotélicien. En dépit des apparences, il n'y a donc pas, pas encore, chez Platon 2, d'analyse du *logos* en sujet et prédicat. Si l'on fait de cette distinction le critère de la proposition proprement dite, il n'y a, avant Aristote, que sa préhistoire.

Solutions des difficultés de Δ , 29

Nous sommes désormais en mesure de comprendre la stratégie d'Aristote dans ce chapitre de la *Métaphysique* consacré au faux. Ce chapitre s'inscrit entièrement dans l'histoire du « problème du faux » (comment est-il possible de dire faux ?) ouverte par la

problématique antisthénienne. De même que le chapitre H, 3 répond à Antisthène sur le rapport entre simplicité « logique » et simplicité ontologique, tout en s'inscrivant dès le début dans une problématique antisthénienne⁹⁰, de même Δ, 29 répond à Antisthène sur la possibilité du faux tout en s'inscrivant depuis le début dans une problématique antisthénienne des rapports langage/réalité. Cette stratégie apparaît clairement à la fin du texte, qui se présente explicitement comme une réponse d'Aristote à Antisthène. Elle consiste à partir des prémisses d'Antisthène sur l'analyse et la fonction du *logos* (1024 b 26-32), et à montrer qu'elle ne conduit pas aux deux conclusions qu'il en tirait : « un seul énoncé pour chaque chose » et impossibilité du faux (1024 b 32 - 1025 a 1).

La polémique anti-antisthénienne commence à 1024 b 26, c'est-à-dire à la partie du chapitre consacré à « l'énoncé faux ». Relisons-la.

« L'énoncé faux est, en tant que faux, énoncé de choses qui ne sont pas » (1024 b 26-27). C'est, on l'a vu, ce qui se déduit de la définition du *logos* et de la vérité chez Antisthène et Platon 1 : la fausseté de l'énoncé est définie par l'inexistence de son référent. « C'est pourquoi tout énoncé est faux qui est l'énoncé d'autre chose que de ce dont il est vrai, par exemple celui du cercle est faux du triangle » (27-28). C'est ce qui se déduit là encore d'Antisthène et de Platon 1 : si un énoncé (définitionnel) est vrai lorsqu'il est l'énoncé de sa propre chose, il est faux quand il est l'énoncé d'une autre. Et comme l'essence du langage est l'identification de la réalité, l'énoncé par excellence est celui qui rapporte à chaque chose son nom propre : ainsi, le nom « cercle » est faux du triangle (et la définition du cercle est évidemment fautive du triangle). « Chaque chose n'a, en un sens, qu'un seul énoncé, celui de sa quiddité » (29). « En un sens », c'est-à-dire au sens où Antisthène a raison : pour une chose, il n'y a qu'un seul énoncé définitionnel, c'est-à-dire l'énoncé de « ce qu'elle est (ou était » (définition aristotélicienne du contenu du *logos* définitionnel de *chaque* chose, qui s'accorde avec la définition antisthénienne du *logos* en général). « Mais en un autre sens, il y en a plusieurs puisque la chose et la même chose affectée sont pour ainsi dire la même (par exemple « Socrate » et « Socrate musicien ») ; mais l'énoncé faux n'est, au sens strict ($\text{B}\sqrt{\geq}\text{E}$), énoncé de rien » (29-32). Première concession que doit faire Antisthène : car même si on admet, avec lui, la fonction essentiellement identificatoire du *logos*, on est bien obligé de concéder l'identité entre « Socrate » et « Socrate musicien ». Tout énoncé vrai de l'un doit donc être vrai de l'autre. Il y a donc plusieurs énoncés, même identificatoires (ou définitionnels), qui conviennent à la même chose — et sont *vrais* d'elle. Il n'empêche, (et

⁹⁰ Voir note 29.

Antisthène a raison), que, dans cette problématique qui réduit le *logos* à l'identification, un énoncé vrai est énoncé de quelque chose d'existant et un énoncé faux est énoncé de rien du tout.

C'est alors seulement que le nom d'Antisthène apparaît dans le texte — et que la réfutation de ses conclusions abusives commence. « Tout cela montre à quel point étaient simplistes les conclusions qu'en tirait Antisthène, qui pensait que rien ne peut être dit de quoi que ce soit, sinon son énoncé approprié ($\Sigma + \leq | \textcircled{\Sigma} \geq \text{Z} \Sigma$), un seul pour chaque chose ($\text{ÖM } \text{Y} \text{I} \sim \text{M} \text{J}$) ; il en déduisait qu'on ne peut pas contredire ni pratiquement dire faux ». Il s'agit bien des conclusions qu'Antisthène tirait des prémisses et de la problématique précédentes, qu'Aristote a acceptées, pour les besoins de la cause. Mais comme il vient d'être suggéré, le fait qu'il y ait, en un sens, un seul énoncé pour chaque chose n'empêche pas qu'il y ait, en un autre sens, plusieurs énoncés *vrais* de la même chose. Reste à montrer que, pour les mêmes raisons, il y a aussi des énoncés faux. Même si, comme on vient de le dire, Antisthène a raison, au sens strict ($\text{B} \sqrt{\geq \text{E}}$) l'énoncé faux est énoncé *de* rien, en un autre sens, il est énoncé de quelque chose, mais de quelque chose d'autre. « En réalité, il est possible, de parler de chaque chose non seulement par l'énoncé qui est le sien, mais aussi par celui d'autre chose : ce qui est parfois complètement faux ; mais ce qui est parfois vrai : on peut par exemple dire de huit qu'il est un nombre double en utilisant l'énoncé de la dyade. » On est toujours à l'intérieur des prémisses antisthénien : même si parler de quelque chose, c'est nécessairement dire *ce qu'est* la chose dont on parle, identifier l'ensemble du référent de l'énoncé, c'est-à-dire se référer non pas à son « sujet » mais à l'ensemble complexe qu'il pose comme existant, on ne peut ni en conclure la correspondance terme à terme chose / énoncé (un énoncé pour chaque chose, une chose par énoncé) ni l'impossibilité du faux. Car on peut toujours dire d'une seule et même « chose » non pas seulement l'énoncé d'elle-même, un seul pour chacune (de « toi » que tu es toi, de « toi assis » que tu es assis, de la « diagonale » qu'elle est diagonale, de la « diagonale commensurable » qu'elle n'est pas, de la « diagonale incommensurable » qu'elle n'est pas commensurable), mais encore l'énoncé d'une autre. Ainsi, du triangle, on ne peut dire de vrai, sans doute, *au sens strict*, que son énoncé et non l'énoncé d'autre chose (l'énoncé du cercle). En disant l'énoncé du cercle du triangle, on dit bien un énoncé faux, au sens *antisthénien* d'« énoncé » — il révèle l'essence — et au sens antisthénien du « faux » : on ne parle de rien en disant « cercle » du triangle. *Pour les mêmes raisons*, il y a plusieurs énoncés vrais d'une même chose (et non pas « un seul pour chaque chose »), au sens antisthénien d'« énoncé » (il révèle l'essence) et de « vrai » (« dire des choses qui sont ») : de huit, par exemple, on peut certes dire qu'« il est huit », mais aussi

qu'« il est double » tout en disant « ce qu'il est » (son essence) : ainsi on peut analyser « huit est double », non comme la *prédication* de « double » à un sujet, « huit », (conformément à l'analyse aristotélicienne de la proposition), mais comme la *définition* de « huit » par l'énoncé d'autre chose que lui, la dyade. Ainsi, même dans une analyse antisthénienne des rapports *logos* /réalité, il n'y a pas un seul *logos* par réalité. Les *deux* conclusions qu'Antisthène tirait de ses propres prémisses sont donc abusives.

Toutes les étrangetés précédentes du texte de Δ , 29 se trouvent par là éclairées. Il suffit d'admettre, comme nous venons de le montrer pour la deuxième partie du texte, qu'Aristote s'installe depuis le début de son chapitre consacré au « faux », dans la problématique même qui a engendré le problème de la possibilité du « faux ». Reprenons toutes ces étrangetés.

D'abord la « chose fausse ». La chose n'est pas ici ce dont parle l'énoncé faux, au sens aristotélicien, par exemple cette diagonale existante, qui « subsiste » — qui est sous-jacente comme *hupokeimenon* — à ce qu'on en dit au titre d'un des schèmes de la prédication. La chose est ce que dit l'énoncé, au sens antisthénien de « dire », c'est-à-dire non pas à ce dont on parle, mais à *ce* qu'on dit. C'est peut-être ce qu'avec toutes les précautions d'usage on pourrait appeler l'objet « intentionnel » visé par l'énoncé (*que* la diagonale est incommensurable ou *que* tu es assis). C'est cela qui est faux. C'est cette « chose » qui est fausse, au sens même où l'on dit, en français « dire *quelque chose* de faux ». Et Aristote peut, dans cette problématique qui n'est pas habituellement la sienne, on l'a vu, affirmer que ce qui est faux en ce sens (l'objet dit par l'énoncé) n'existe pas, *ce qui est bien le cas de tout énoncé faux* : parler d'une diagonale commensurable, c'est, en ce sens du mot « chose », parler de quelque chose qui n'existe pas, et non de quelque chose qui existe (l'*hupokeimenon* aristotélicien : la diagonale). C'est donc dire une *chose fausse*.

On comprend aussi pourquoi ce que dit ici Aristote de l'*énoncé faux* se distingue à ce point de ce qu'il dit ailleurs. L'énoncé faux n'est pas « celui qui dit de ce qu'il est qu'il n'est pas ou de ce qui n'est pas qu'il est », encore moins « celui qui pose comme séparé ce qui est uni ou ce qui est uni comme séparé », mais simplement « celui qui dit ce qui n'est pas », conformément à la définition antisthénienne du faux. Les particularités de cette analyse se trouvent à présent éclairées. Elle n'envisage pas les deux types d'énoncés faux (affirmatifs et négatifs) puisque l'*opposition* des jugements négatifs et affirmatifs n'a pas de sens dans cette problématique qui ne reconnaît pas l'existence de la contradiction : dire des *choses* (au sens antisthénien du terme) contradictoires, c'est parler de choses distinctes ou c'est ne parler de rien, c'est ne rien dire ; d'autre part, seul « ce qui n'est pas » peut être l'objet de l'énoncé faux : « la diagonale est commensurable » a pour objet non la diagonale existante, mais la

diagonale commensurable qui n'existe pas ; enfin, le rapport entre langage et réalité n'est pas celui qu'élabore Aristote avec sa théorie de la prédication mais un rapport différent historiquement antérieur, et commun à Antisthène et à Platon 1.

La conception de l'énoncé faux exposée dans le chapitre Δ, 29 de la *Métaphysique* n'est donc pas la conception aristotélicienne ordinaire de l'opposition entre propositions vraies et fausses, mais la problématique ancienne du « faux » qui a donné lieu au problème philosophique du faux, auquel s'est tant de fois heurté Platon — comme peut-être beaucoup d'autres. Aristote montre que ce problème est un faux problème, même si l'on se borne à la conception simpliste des rapports langage/réalité à laquelle on souscrit d'ordinaire (jusqu'à Platon 1), et même si l'on n'adopte pas sa théorie de la proposition (...§ ≤`...D ...SSMΣ»). Cette conception simpliste ici exposée est liée à une ancienne définition de la vérité : l'énoncé vrai est énoncé de ce qui est, l'énoncé faux de ce qui n'est pas. Concevoir la relation entre l'énoncé et son objet comme une correspondance terme à terme était le fait d'Antisthène et non d'Aristote ; c'est en revanche la manière dont celui-ci conçoit les rapports entre la définition et défini. La conception de la chose fautive comme « ce qui n'est pas uni en fait et ne peut pas l'être » (1024 b 17-18) est le corollaire de cette conception antisthénienne de la « référence », puisque dans cette conception, la chose fautive est celle qui est dite par l'énoncé « qui dit ce qui n'existe pas ».

Pas plus que le deuxième type de « chose fautive », ce premier type ne renvoie donc à une vérité ontologique. Les deux sortes de choses dites fautes sont celles qui sont *dites* par des énoncés faux. Les deux sens sont même étroitement associés, puisque tant pour l'or (qui n'en est pas) — que pour la diagonale (qui n'est pas) commensurable, ce qui est faux, c'est *ce qu'on dit*, et que, dans les deux cas, c'est la manière de la dire qui crée l'illusion que c'est *ce dont on parle* qui est faux. Ainsi, en disant « c'est de l'or », « c'est une diagonale commensurable » (énoncés faux), on a l'illusion que c'est ce dont on parle (l'or, la diagonale-commensurable), la chose même, qui est fautive. Les deux sens de la « chose fautive » relèvent du même traitement et ce traitement se fonde sur la fausseté primordiale de l'énoncé.

L'ensemble du texte (aussi bien l'analyse de la chose fautive que de l'énoncé faux) est donc pris dans une ancienne problématique des rapports du langage et de la réalité. Il n'y a pas à s'étonner dans que un Traité comme le livre Δ de la *Métaphysique*, on trouve des analyses sémantiques qui supposent aussi d'autres doctrines que celles d'Aristote. Comme l'écrit J. Brunschwig : « Aristote a été le Bonitz de la langue de son temps (*Métaphysique* Δ) il

n'a pas été son propre Bonitz »⁹¹. Mais il n'y pas surtout pas lieu de s'étonner que cette entorse ait lieu à propos du faux. Il n'y a aucun chapitre consacré au « vrai » dans le livre Δ. Mais il y a un chapitre consacré au faux. La raison en est évidente : c'est cette notion qui, à divers titres, a constitué un problème philosophique central : c'est la réflexion sur ce problème qui permet à Platon de réélaborer dans le *Sophiste* sa conception des rapports langage-réalité et d'ouvrir un domaine de recherches sur l'« être », dont est, en partie au moins, sortie la *Métaphysique*.⁹² On comprend que, lorsqu'il aborde cette notion de « faux », Aristote se réfère nécessairement à la difficulté bien connue de sa possibilité, et aux conceptions de la chose, du *logos* et de la vérité qui ont engendré ce problème.

Loin donc que ce texte de Δ, 29 puisse être tenu comme témoignant d'une doctrine aristotélicienne de la vérité ontologique qui coexisterait avec celle d'une vérité logique et s'y opposerait, toute l'analyse de la « chose » fautive ici proposée suppose la seule vérité logique. Loin d'infirmar cette thèse, ce texte, comme d'ailleurs sans doute tous les autres dans la *Métaphysique*, la suppose.

Ce qu'on peut en revanche discerner dans ce texte, ce sont les différentes couches fossilisées du *logos* qui ont précédé la « proposition » ; et c'est par conséquent comme si on pouvait y lire en filigrane la préhistoire de la *Métaphysique* elle-même.

⁹¹ J. Brunschwig, "La forme, prédicat de la matière ?", in *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, p. 162.

⁹² Il n'est pas en tout cas interdit de penser que la conception aristotélicienne de la proposition, sinon le projet "métaphysique" lui-même, trouve là l'une de ses origines.