

Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ?

(A propos de Aristote, *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 présumée 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 opposé¹ : 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 »². Il n'est pas dans notre propos de traiter de l'ensemble de la question de la vérité chez Aristote³ 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

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

¹ 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.

² *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.

³ Ce programme est en partie rempli dans l'étude suivante "La vérité dans la *Métaphysique* d'Aristote".

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 (διάνοια). Ailleurs elles sont le corrélat de la pensée (νοῦς)⁴. 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 (νοῦμα) 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 (ἐν τῇ φωνῇ) ; 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 » (λόγος ἀποφαντικός) : « Tout énoncé n'est pas déclaratif, mais seulement celui dans lequel réside le fait de dire vrai (ἀληθεύειν) 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 (τὸ πρᾶγμα⁵) 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 (κρίνειν) 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 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.

⁴ Voir *Metaph.* Γ, 1012 a 1 qui regroupe ΔΙΑΝΟΗΤΟΝ et ΝΟΗΤΟΝ.

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

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 »⁶, celle de l'établissement des procédures d'établissement des énoncés vrais peut être renvoyée aux *Analytiques*⁷. 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 » (ΟΥΣΙΑ). 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 »⁸, 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 catégories⁹, et même se borner essentiellement à la première d'entre elles, la substance¹⁰. 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'accident¹¹. 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.

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

⁶ Voir notamment le livre III du *De Anima*.

⁷ Voir les déclarations de *Metaph.* Γ, 3, 1005 b 2-5.

⁸ Sur ce sens, outre l'analyse de *Metaph.* E, 4, voir *Metaph.* Δ, 7, 1017 a 30 sq.

⁹ "Être par soi se dit en autant de sens qu'il y a de figures de la prédication (ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΣ) car les sens de "être" sont en nombre égal à ces catégories" (*Metaph.* Δ, 17, 1017 a 22-24).

¹⁰ Sur la focalisation de la science de l'être sur la substance, voir les démonstrations de *Metaph.* Γ, 2 et Z 1.

¹¹ 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.

en Δ, 29 et en Θ, 10¹². 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, (ΠΡᾶγμα 1024 b 17-26), un énoncé (Λόγος, 1024 b 26- 1025 a 1), ou un homme (ἄνθρωπος, 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* fausse 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 fausse ». 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 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

¹² 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.

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 (ἈΛΗΘῆΣ) 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 France¹³. 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 nom dont on la qualifie (« c'est un diamant ») ou avec le concept sous lequel on la subsume¹⁴.

¹³ 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.

¹⁴ 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 (Ὅσα φασίν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ ταῦτα ἔστι) 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).

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 »¹⁵.

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)¹⁶. On peut même reconnaître dans les exemples donnés ici de « choses fausses » ceux qui 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 (ἄει, l. 21) et nécessairement (ἀδύνατον) fausse, est ailleurs pris comme exemple-type de l'énoncé faux¹⁷ ou même de l'énoncé toujours et nécessairement faux, c'est-à-dire de ce qu'il

¹⁵ Heidegger, "De l'essence de la vérité", tr. fr. A de Waelhens et W. Biemel, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 163-4.

¹⁶ 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".

¹⁷ 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.

appelle parfois l'énoncé « impossible » : « car ce n'est pas le 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-existant¹⁸. 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 »)¹⁹. 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 »²⁰ ?

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.

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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).

²⁰ 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.

sens moderne du terme, que doctrinal : c'est un « Recueil de sens multiples »²¹ 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) aristotélicienne 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 uni²². 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 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

²¹ C'est la dénomination que lui donne Aristote lui-même : *Metaph.*, Z, 1, 1028 a 2 : τὰ περί τοῦ ποσαχῶς.

²² 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, Θ, 10, 1051 b 3 et du *De Int.* 1, 16 a 12 cités p. 107 et note 16.

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, Θ, 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*²³.

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 Platon²⁴. 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 (ΤΑ ΜΗ ὄντα δοεῖσθαι), 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 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 » (Τὸ μὴ ὄν δοεῖσθαι, 189 b) qu'il faut récuser²⁵. C'est, corollairement, en

²³ 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 ὁ λογος τῆς οὐσίας et ὁ λογος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (Bonitz, Index 434, 18 sq. et 23 sq.).

²⁴ Par exemple ἄληθεύειν est défini en *Rép.* III, 413 a COMME ΤΑ ὄντα δοεῖσθαι.

²⁵ Voir aussi *Rép.* V, 478 b-c.

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, 7²⁶ : 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 parménidien²⁷ 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 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, *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ*). Les paradoxes

²⁶ Elle s'en distingue cependant comme on le verra plus loin.

²⁷ 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).

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 (ΠΡΑΓΜΑ) 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 ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ) 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 chose²⁸) : « C'est Socrate ». « Socrate » est *le* nom (le seul nom, le nom *vrai*) de cette réalité existante, Socrate. À Socrate son nom propre, à ce nom « Socrate » sa chose propre, un pour un²⁹. Dire « Socrate » d'autre 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.

²⁸ 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 (Τὸ τί ἦν ἢ ἔστι)" (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" (Τὸ τί ἦν εἶναι).

²⁹ 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.

Il y a des choses simples (Socrate, cet homme) et des choses complexes (cet homme blanc, cette diagonale commensurable³⁰). 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 faut en réalité entendre « c'est un homme blanc » (ἔΣΤΙΝ ἌΝΘΡΩΠΟΣ ΛΕΥΚΟΣ). 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 » (ΤΑ ὄΝΤΑ), 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 rien³¹. 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 pas³².

³⁰ 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.

³¹ 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: Πᾶς λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.

³² 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 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.

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 antisthénien. 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 quiddité³³ : il est, comme chez Antisthène énoncé *de* la chose. Par la seconde, il dit vrai ou faux à *propos* (κατά) 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 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

³³ La "quiddité" aristotélicienne est sans doute un héritage de la définition du *logos* chez Antisthène. Voir note 28.

faut et il suffit (comme chez Antisthène), de nommer la bonne chose ou de la définir, elle, et non une autre³⁴. 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 »)³⁵.

Entre Antisthène et Aristote, c'est-à-dire entre une théorie de la nomination et une théorie de la proposition proprement dite (ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ), 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 » : ΤΑ ὄντα λεγεῖν) 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 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) ».

³⁴ 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 incomposés, 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.

³⁵ 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 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.

Ainsi, dans le *Théétète*, à propos du faux, on suggère cette définition : « avoir pour opinion ce qui n'est pas (Τὸ μὴ ὄν), 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 (οὐ μὲντοι ὅς γε ἔχει) » (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 prometteuse³⁶. 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 quelque chose (ΤΙΝὸς εἶναι λόγον) — ce sur quoi il porte, qui ne se confond pas avec ses conditions de vérité. L'énoncé vrai « dit à propos de toi » (περὶ σοῦ) les choses qui sont comme elles sont » et l'énoncé faux dit « à propos de toi autre chose que celles qui sont » (263 b).

³⁶ 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: ὅς ἐστιν), de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas."

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 » ΤΑ ὄντα ὡς ἐστίν) 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 antisthénienne³⁷, de même Δ, 29 répond à Antisthène sur la

³⁷ Voir note 29.

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 (Ἀπλοῦς), 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 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 (ΟΙΚΕΪΟΣ ΛΟΓΟΣ), un seul pour chaque chose (ΕΝ ΕΦ' ΕΝΟΣ) ; 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 (ΑΠΛῶΣ) 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 antisthénienne : 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 (ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ). 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 »³⁸. Mais il n'y pas surtout pas lieu de s'étonner que cette

³⁸ J. Brunschwig, "La forme, prédicat de la matière ?", in *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, p. 162.

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*³⁹. 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.

³⁹ 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.