



## Épiménide et l'Organon

Raynald Valois

Volume 32, Number 2, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020528ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020528ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Valois, R. (1976). Épiménide et l'Organon. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 115–130. <https://doi.org/10.7202/1020528ar>

# ÉPIMENIDE ET L'ORGANON

Raynald VALOIS

Les antinomies logiques, en particulier celle du *Menteur*, aussi appelée l'*Épiménide*<sup>1</sup>, ont mérité une attention toute spéciale de la part de nombreux spécialistes de la logique symbolique. Ces arguments semblent en effet entraîner la pensée sur des sables mouvants, où les règles les plus élémentaires de la logique paraissent vouloir s'enliser. On comprend alors l'effort d'un Bertrand Russell, par exemple, pour mettre sur pied une théorie, celle des *types logiques*, pour tenter de dénouer cet écheveau de contradictions. Déjà en 1933, Rudolf Carnap saluait cette théorie comme la solution, reconnaissant que l'ancienne logique « ne pouvait plus entrer en considération, étant absolument désarmée devant les problèmes à traiter<sup>2</sup> ». Cette dernière affirmation semble lourde de conséquences pour tout l'effort de pensée déployé par le fondateur de la logique occidentale, Aristote, et la tradition aussi bien grecque qu'arabe et chrétienne qui s'est nourrie de l'*Organon*. Nous avons donc pensé qu'il pourrait être utile de retourner à cette source pour examiner sérieusement si elle ne fournit pas déjà des outils capables de servir à résoudre ces énigmes. Un tel examen ne peut d'ailleurs qu'aider à clarifier la difficile question des relations entre l'ancienne et la nouvelle logique, puisque les antinomies engagent des concepts fondamentaux dont la définition contribuerait substantiellement à distinguer les deux approches.

1. Nous avons donc d'abord cherché s'il n'y a pas, dans l'*Organon*, de citation du *Menteur* ou, du moins, d'allusion à cette antinomie. Nous n'en avons pas trouvé.
2. Nous avons cherché si l'*Organon* contient des principes utiles à la solution de cette antinomie, et nous pensons en avoir trouvé.

---

1. Pour trouver une bibliographie très élaborée sur l'antinomie du *Menteur*, voir Robert L. MARTIN, *The paradox of the Liar*, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 135.

2. *L'ancienne et la nouvelle logique*, traduction Ernest Vouillemin, Paris, Herman & Cie, 1933, p. 21.

3. Nous avons sommairement comparé ce type de solution à celle de Bertrand Russell.
4. Nous avons enfin appliqué les mêmes principes de l'*Organon* à l'antinomie des prédicats *homologiques* ou *prédicables* (selon la terminologie de Russell).

#### 1. Le *Menteur* dans le texte de l'*Organon*

Il semble bien qu'Aristote ne se soit nullement intéressé au paradoxe du *Menteur*, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre. En effet le Philosophe fait habituellement preuve d'une curiosité surprenante pour toute espèce de problèmes. En particulier, le nombre de sophismes qu'il s'est attardé à résoudre est impressionnant, que ce soit dans le traité portant proprement sur ce genre de discours ou dans les discussions qui jalonnent toute son œuvre. Il serait d'autre part surprenant qu'il ait ignoré ce paradoxe, connu de plusieurs philosophes et, si l'on en croit Diogène Laërce<sup>3</sup>, inventé par Eubulibe de Milet, ennemi acharné d'Aristote.

Si Aristote avait considéré le paradoxe du *Menteur* comme un sophisme, son examen aurait pu prendre place dans les *Réfutations sophistiques*, où sont démantelés, à titre d'exemples, plusieurs arguments captieux tendant à ébranler les bases de la pensée. Or le seul passage de cette œuvre où l'on a cru voir une allusion au paradoxe en question<sup>4</sup> ne peut, selon nous, s'y appliquer en aucune façon, comme nous allons essayer de le montrer.

Ce texte fait partie d'une section où Aristote enseigne comment résoudre les sophismes reposant sur la confusion créée par des prédicats qui appartiennent à leur sujet tantôt de façon absolue, tantôt à un certain point de vue, tantôt en certain lieu, tantôt d'une certaine manière, tantôt selon une certaine relation<sup>5</sup>. La solution consiste à montrer, grâce à ces distinctions, comment le même prédicat peut, sans contradiction, être à la fois vrai et faux du même sujet. Par exemple, « quand quelqu'un a juré de se parjurer, s'il se parjure, il tient un serment mais à un certain point de vue seulement, car il est tout de même parjure<sup>6</sup> », i.e. absolument parlant. Plus bas, Aristote ajoute qu'il en va de même pour ce qui est de savoir si l'on peut, en même temps, dire le vrai et le faux<sup>7</sup>. En effet un même énoncé peut être à la fois vrai et faux, mais toujours à des points de vue différents, comme l'indien qui, tout en étant noir dans l'ensemble de son corps, est tout de même « blanc quant à ses dents<sup>8</sup> ».

3. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, Garnier — Flammarion, T. I pp. 142s.

4. J. M. BOCHÉNSKI, *Ancient Formal Logic*, Studies in Logic, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951, p. 102.

5. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, c. 25, 180 a 23 ss.

6. *Ibid.*, 180 a 39 – b 1.

7. *Ibid.*, 180 b 2 – 7.

8. *Ibid.*, c. 5, 167 a 8. Au chapitre 5, Aristote décrit ce genre de sophisme, tandis qu'au chapitre 25 il montre comment y obvier.

Évidemment ces textes ne mentionnent pas explicitement l'*Épiménide*. Reste à savoir si les principes posés ici par Aristote pourraient être appliqués à ce paradoxe<sup>9</sup>. Nous pensons que non, du moins en ce qui concerne le type de formulation qui, on le verra plus loin, est seul à faire de réelles difficultés. Tel est, par exemple, l'énoncé suivant :

*Ce que je suis en train d'énoncer est faux.*

Quelle distinction pourrait bien permettre de dire que cet énoncé est vrai à un point de vue et faux à un autre ? En effet le seul sujet de cet énoncé c'est lui-même et ce n'est que relativement à lui-même qu'il peut être jugé. Nous ne voyons pas le moyen d'introduire de distinction de point de vue, de lieu, de temps ou de relation. À première vue, la solution proposée par Aristote ne semble donc pas opérante pour ce problème.

Il y a cependant des formulations moins scabreuses du *Menteur*, qui se résolvent facilement avec les instruments fournis par les *Réfutations sophistiques*. C'est le cas, par exemple, de cette formulation, qui est peut-être la plus ancienne :

*Tous les Crétois mentent, dit Épiménide le Crétois.*

En effet on peut mentir de façon habituelle sans mentir toujours. Il s'agit donc d'un simple sophisme reposant sur les deux sens possibles de « mentent », ce qui est un cas d'équivoque<sup>10</sup>.

Pour obvier à cette solution on peut modifier la formulation de manière à englober tous les dires des Crétois :

*Tous les Crétois mentent toujours, dit Épiménide le Crétois.*

On peut encore donner un caractère plus général au paradoxe en empruntant une version de Bertrand Russell<sup>11</sup> :

*Toutes les propositions sont fausses.*

Mais cette proposition ne fait pas plus de difficulté que les précédentes. En effet, elle ne peut certes pas être vraie sans se détruire elle-même, sans devenir fausse. Mais si elle est fausse, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être vraie puisque sa contradictoire est :

*Certaine proposition n'est pas fausse.*

et non pas :

9. Il serait peut-être utile de noter que « paradoxe » a toujours, chez Aristote, le sens d'opinion contraire à ce qui est communément accepté dans un milieu donné : cf. *Métaphysique*, IV, c. 7, 1012 a 18 ; *Réfutations sophistiques*, c. 12, 172 b 10-29 ; 173 a 7-27 ; c. 13, 173 a 31, etc.

10. *Réf. soph.*, c. 4, 165 b 30-166 a 21 ; c. 19.

11. *La théorie des types logiques, Cahiers pour l'analyse 10, La formalisation*, éd. du Seuil, Paris, hiver 1969, pp. 53 s.

*Aucune proposition n'est fausse.*

Il s'agit alors, non pas d'une antinomie, mais simplement d'une proposition dont la fausseté est prouvée par réduction à l'absurde.

On peut donc conclure de cette brève enquête que la réfutation expresse du *Menteur* ne se retrouve pas dans l'*Organon*, ni non plus d'ailleurs dans aucune autre œuvre d'Aristote. Nous pensons cependant que le *Peri hermèneias* contient tous les principes nécessaires à une telle réfutation, comme nous allons maintenant nous employer à le montrer.

## 2. *L'Épiménide à la lumière du Peri hermèneias.*

Adoptons comme point de départ la formulation suivante de l'*Épiménide* :

Convenons d'employer le symbole « C » comme nom propre de l'énoncé :

(1) *C est faux.*

En vertu du tiers exclu, l'énonciation (1) doit être vraie ou fausse. Si elle est vraie, C est faux. Or C est identique à (1), puisque « C » nomme (1). Donc (1) est faux. Si (1) est faux, C est vrai. Donc (1) est vrai, toujours en vertu de l'identité entre C et (1). Donc de toute façon l'énonciation (1) est en même temps vraie et fausse, ce qui est absurde.

Selon nous, le vice de ce paradoxe se situe au niveau de la signification, et Aristote aurait dit de (1) que, tout en ayant l'apparence extérieure d'une énonciation, il n'en a pas la nature véritable.

Les premiers chapitres du *Peri hermèneias* définissent les bases de tout discours et constituent, comme d'ailleurs tout ce petit traité, un présupposé essentiel à l'intelligence de la syllogistique aristotélicienne.

Réglons d'abord une question de terminologie. Souvent les logiciens modernes utilisent indifféremment « énoncé », « énonciation » ou « proposition » pour signifier la même chose. Aristote, au contraire, distingue nettement l'énonciation (ἀπόφανσις) de la proposition ou prémisse (πρότασις) : toute proposition est une énonciation, mais l'inverse n'est pas vrai. En effet l'énonciation est un discours (λόγος) dans lequel réside le vrai ou le faux<sup>12</sup>. Elle constitue le sujet du *Peri hermèneias*. Ce traité en pose les éléments, le nom (ὄνομα) et le verbe (ῥῆμα), la définit, la divise puis en démontre les propriétés, la contrariété et la contradiction. D'un autre côté, lorsque deux énonciations sont disposées de telle façon qu'il en découle une troisième, il en résulte un syllogisme, dont ces énonciations constituent les éléments prochains, i.e. les propositions. La *proposition* est un discours

12. *Peri hermèneias*, c. 4, 17 a 2 s.

qui affirme ou nie quelque chose de quelque chose<sup>13</sup>. Ses éléments sont les termes (ῥοι), soit le sujet (τὸ καθ'οὗ κατηγορεῖται) et le prédicat (τὸ κατηγορούμενον)

C'est donc en tant que partie intégrante du syllogisme que la proposition se distingue de l'énonciation. C'est pourquoi son étude appartient à la syllogistique. Et comme cette dernière s'intéresse uniquement à la façon de combiner les différents types de propositions (universelles, particulières, indéfinies, affirmatives, négatives, simples, modales) pour engendrer le syllogisme, elle ne fait pas intervenir les questions de signification. C'est pourquoi, d'ailleurs, Aristote utilise, dans ce traité, des symboles dépourvus de signification, ce que l'on nomme maintenant variables, ce qu'il ne fait que très rarement dans le reste de l'*Organon*.

Cependant les termes de la proposition ne peuvent se rencontrer que dans l'énonciation et supposent toutes les propriétés de celle-ci. De plus, et le syllogisme, et la proposition, aussi bien que l'énonciation, sont définis comme des *discours*. Or le discours a déjà été défini comme un *son vocal doté de signification*<sup>14</sup>. De même les parties constitutives de l'énonciation (le nom et le verbe) sont également signifiantes<sup>15</sup>. Il s'ensuit que toutes les considérations fondamentales qui introduisent le *Peri hermeneias* valent aussi bien pour la proposition et le syllogisme que pour l'énonciation.

Nous allons donc voir que le problème soulevé par le *Menteur* en est un qui concerne l'énonciation en tant que telle et non le syllogisme ou la proposition. Il se trouve en effet que la soi-disant énonciation (1) n'en est pas une authentique parce que son sujet « C » est dénué de signification.

Dans un bref passage, Aristote fixe les relations entre les mots, les concepts et les choses :

Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images<sup>16</sup>.

Il existe donc un ordre de dépendance entre mots, idées et choses : le mot suppose l'idée et celle-ci la chose. Un mot qui a une signification renvoie nécessairement à une pensée, et, comme les pensées portent sur les choses, le mot signifie aussi la chose. Par exemple, si quelqu'un prononce la phrase « cet homme est blanc », en désignant du doigt une personne déterminée, le nom « homme » signifie d'abord une qualité, une nature particulière (autre que celle du cheval ou du singe, par exemple), puis désigne un individu qui possède cette qualité et

13. *Premiers analytiques*, I, c. 1, début.

14. *Peri herm.*, c. 4, 16 b 26.

15. *Ibid.*, c. 2, 16 a 19 ; c. 3, 16 b 19-21.

16. *Ibid.*, c. 1, 16 a 3-8. Trad. J. Tricot.

dont on affirme qu'il est blanc. On pourrait donc dire que le nom « homme » a ici une double signification, l'une immédiate, à savoir la notion conçue par l'esprit, et l'autre médiante, à savoir l'individu auquel cette notion est appliquée par l'esprit. Les médiévaux explicitaient cette distinction aristotélicienne en réservant au premier type de signification le nom « signification », tandis que le deuxième était appelé « supposition ». P.F. Strawson traduit la même distinction par « meaning », pour le premier cas, et « referring » pour le second<sup>17</sup>, dans un excellent article dont on ne peut exagérer l'utilité pour l'intelligence du problème que nous allons discuter. Ainsi un même nom peut avoir une signification unique et pourtant référer à de multiples individus, donc avoir de multiples suppositions possibles.

Imaginons maintenant qu'un logicien écrive la même phrase « cet homme est blanc » en guise d'exemple dans un article de revue. Pour sûr personne ne songera à se demander si cet énoncé est vrai ou faux. De même en irait-il si la phrase figurait dans un roman ou dans tout autre genre de fiction. Pourtant tous les éléments de l'énoncé sont bel et bien pourvus de signification aussi bien que l'énoncé en lui-même. Que manque-t-il alors sinon la référence à une situation concrète qui permettrait de juger de la vérité ou de la fausseté de l'énoncé. Le nom « homme » est utilisé ici, non pas pour référer à un individu, mais en faisant abstraction de quelque référence, application ou supposition que ce soit. Aristote distingue bien ce genre d'énoncé de ce qu'il nomme proprement l'*énonciation*, dans le *Peri hermèneias* :

Pourtant tout discours n'est pas une énonciation, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie ni fautive. Laissons de côté les autres genres de discours : leur examen est plutôt l'œuvre de la Rhétorique ou de la Poétique. C'est l'énonciation que nous avons à considérer pour le moment<sup>18</sup>.

En effet le vrai et le faux sont définis et mesurés par référence à la réalité, comme Aristote l'explique au chapitre 6 du même traité<sup>19</sup>.

Supposons maintenant que le même logicien prononce la phrase suivante :

(1) *Cette énonciation est fautive.*

Il semble bien que cela fasse du sens et soit parfaitement intelligible. Mais ici l'esprit est laissé en suspens sur la question de savoir s'il est fait référence à une énonciation réelle ou si la phrase est dite simplement à titre d'exemple. Donc la signification de la phrase est claire mais sa qualité d'énonciation reste douteuse (sa valeur de vérité ou de fausseté).

17. Dans *On Referring*, dans *Essays in Conceptual Analysis*, by H. Brotman et Alii, Macmillan & Co. Ltd, New York, St Martin's Press, 1956, pp. 21-52.

18. *Peri herm.*, c. 4, 17 a 2-7.

19. Nous citons ce texte plus loin, à la page 123.

Supposons maintenant que le même logicien veuille lever ce doute en ajoutant, pour préciser de quelle énonciation il a voulu parler :

(2) *La phrase (1), que je viens de prononcer, se trouve justement à être l'énonciation dont il est question.*

Il semble bien que l'on pourrait alors lui demander comment la phrase (1) peut acquérir valeur d'énonciation par le fait de la phrase (2) qui présuppose et affirme que la phrase (1) est déjà une énonciation.

Une façon d'explicitier cette difficulté serait peut-être de remplacer le sujet de la phrase (1) par le symbole « C » qui serait le nom propre de l'énonciation en question. La phrase (1) devient alors :

(3) *C est fausse.*

Si (3) est une énonciation, elle doit être vraie ou fausse. D'où trois possibilités :

- a) ou bien (3) est vraie, ce qui présuppose que C est fausse, donc que C est une véritable énonciation, puisque seule l'énonciation a valeur de vérité ou de fausseté. Or il y a, par supposition, identité entre (3) et C. Donc (3) doit aussi être une énonciation. Donc (3) peut être une énonciation vraie à condition d'être déjà une énonciation, ce qui est un cercle vicieux.
- b) Ou bien (3) est fausse, et alors de deux choses l'une :
  - 1) ou bien cela présuppose que C est vraie et l'on a un cercle vicieux comme ci-dessus ;
  - 2) ou bien C n'est ni vraie ni fausse parce qu'elle n'est pas une véritable énonciation. Donc, en vertu de l'identité entre (3) et C, (3) n'est pas non plus une énonciation véritable.

Donc, de toutes façons, la phrase (3) ne peut être une énonciation s'il y a identité entre (3) et son sujet C. Ou, d'une façon générale, une énonciation ne peut juger elle-même de sa propre valeur de vérité.

Ce cas ne constitue d'ailleurs qu'une application des relations de dépendance entre les mots, les pensées et les choses, comme Aristote le pose au début de *Peri hermèneias*. La pensée est en effet, par son essence même et sa définition, pensée de quelque chose. Elle est dans une relation de dépendance vis-à-vis de cette chose qui lui sert d'objet. Elle est postérieure à cet objet, en tant même qu'objet<sup>20</sup>. En effet, peu importe que la chose extérieure qui est objet de pensée cesse d'exister, ou même n'ait jamais existé, elle demeure toujours, en tant qu'objet de pensée, ce qui détermine et mesure celle-ci. Si un jugement de l'esprit pouvait

20. Cf. ARISTOTE, *Catégories*, c. 7, 6 b 2-6 ; 7 b 23-35. Aristote affirme, dans ce dernier passage, que « l'anéantissement de l'objet entraîne l'anéantissement de la science correspondante », ce qu'il faut comprendre en se souvenant que la science n'est pas une pensée quelconque, mais une pensée du vrai et même du nécessairement vrai (cf. *Seconds Analytiques*, I, I, c. 2 début).



être à lui-même son propre objet, ce qui est signifié par une énonciation comme celle du *Menteur*, ce jugement serait antérieur et postérieur, mesure et mesuré, en même temps et sous le même rapport, ce qui est évidemment une absurdité. Et si quelqu'un refuse de pousser jusqu'à cette limite l'analyse du langage, il est conduit à évacuer la substance même qui le constitue comme langage.

L'apparence d'antinomie qui est inhérente à l'affirmation du *Menteur* tient au fait qu'il n'est pas immédiatement évident que cette affirmation est posée comme une énonciation sans que cela soit certifié par la référence qu'elle implique. On pose donc gratuitement que cette affirmation est une véritable énonciation puis on en tire une conséquence absurde. Le sophisme repose alors sur une équivoque. Voici comment peut s'exprimer ce sophisme : aucune énonciation ne peut être à la fois vraie et fausse ; or l'énonciation « cette énonciation est fausse » est à la fois vraie et fausse ; donc il existe une énonciation qui n'est pas une énonciation, ce qui est absurde. Oui, ce serait absurde s'il n'y avait pas que le nom de commun entre cette soi-disant énonciation et l'énonciation véritable.

Pour jeter plus de lumière sur la solution du paradoxe que nous avons tenté d'élaborer sur la base des principes contenus dans l'*Organon* d'Aristote, il serait peut-être utile d'attirer l'attention sur un trait important de cette œuvre. Pour Aristote, en effet, les règles logiques ne constituent pas une mécanique autonome établie entre certains symboles et permettant d'engendrer combinaisons sur combinaisons au-delà des contrôles de la pensée. Au contraire ces règles ne font que clarifier en les codifiant les démarches naturelles de l'esprit. Toute opération logique est donc, en principe, pensable par l'esprit. Évidemment, les capacités de la mémoire sont limitées, ce qui oblige l'homme à diviser les problèmes et à procéder par étapes. Mais tout est réductible finalement à des éléments pensables.

Ainsi Aristote introduit aussi bien les *Catégories* que le *Peri hermèneias* et les *Seconds analytiques* (c. 2) par des observations concernant les relations entre le discours, la pensée et les choses. Au début du *Peri hermèneias*<sup>21</sup>, il renvoie même à son traité de psychologie, le traité *De l'âme*. Tout le dernier chapitre des *Seconds analytiques* fait appel à des notions de psychologie pour expliquer la formation des principes de la science. Un certain nombre de passages de l'*Organon* expliquent encore que c'est le *discours intérieur à l'esprit* qui est le véritable objet de la logique, tandis que le discours extérieur n'en est que le symbole plus ou moins fidèle<sup>22</sup>.

Aristote ne se serait donc pas étonné que l'on puisse agencer des mots qui normalement font du sens en une combinaison absolument dépourvue de toute signification et ne reflétant aucune opération mentale possible. Le vice ne réside

21. C. 1, 16 a 8 s.

22. *Seconds analytiques*, I, c. 10, 76 b 22-25 ; *Peri herm.*, c. 14, 23 a 32-39 ; *Réfut. soph.*, c. 10 (en entier).

pas tant dans l'ambiguïté du langage naturel que sur l'incapacité de celui qui l'utilise à faire certaines distinctions.

### 3. *Le Peri hermêneias* et la théorie des types logiques.

Nous allons maintenant souligner la différence profonde qui sépare la solution que nous avons proposée au *Menteur* de celle de Bertrand Russell.

Notre solution est beaucoup moins limitative vis-à-vis des énonciations qui font du sens. L'espèce de combinaison linguistique à laquelle appartient ce paradoxe est tout à fait unique et insolite, ce qui explique d'ailleurs peut-être la négligence d'Aristote à son égard. Il est bien exceptionnel que le nom ou le verbe composant une énonciation n'aient aucun répondant mental.

Quand une énonciation est dite inintelligible, dans la tradition aristotélicienne, ce qualificatif vise la composition des termes et non les termes pris séparément. C'est, par exemple, le cas des énonciations suivantes :

*L'être n'est pas.*

*Cette droite est courbe (non-droite).*

En effet les termes ont une signification claire mais impliquent une composition absurde. Il n'est resté pas moins vrai qu'Aristote aurait considéré ces énonciations comme fausses mais pourvues de sens.

Il en va de même dans des cas en apparence plus surprenants, comme celui-ci<sup>23</sup> :

*Quadruplicité boit temporisation.*

Cet énoncé est simplement faux et sa contradictoire est vraie :

*Quadruplicité ne boit pas temporisation.*

En effet tous les termes de cet énoncé sont parfaitement intelligibles et définissables. D'ailleurs leur composition n'est pas plus absurde et offensante pour l'esprit que celles de l'être et du non-être, du droit et du courbe, qui pourtant satisfont à la théorie des types.

Selon Aristote, en somme, le vrai et le faux se définissent simplement par conformité ou non avec ce qui est :

Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose ; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre

23. Cité dans B. RUSSELL, *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969, p. 196. La forme grammaticale est cependant incorrecte. Il faudrait dire : « la quadruplicité boit de la temporisation ».

chose. Et puisqu'il est possible d'affirmer ce qui appartient à une chose comme ne lui appartenant pas, ce qui ne lui appartient pas comme lui appartenant, ce qui lui appartient comme lui appartenant, ce qui ne lui appartient pas comme ne lui appartenant pas, et qu'on le peut également suivant les temps qui se trouvent en dehors du moment présent, tout ce qu'on a affirmé il sera possible de le nier, et tout ce qu'on a nié de l'affirmer. Il est par suite évident qu'à toute affirmation répond une négation opposée, et à toute négation une affirmation<sup>24</sup>.

Ce texte implique d'autre part qu'il est possible de formuler des énonciations portant sur l'ensemble des énonciations et que cela peut non seulement faire du sens mais même être vrai. Évidemment la théorie des types logiques ne tolère pas plus ce genre d'énoncé que celui du *Menteur* :

Il est admis que les paradoxes à éviter résultent tous d'un certain genre de cercle vicieux. Les cercles vicieux en question proviennent de ce que l'on suppose qu'une collection d'objets peut contenir des membres qui ne peuvent justement être définis qu'au moyen de la collection, prise dans sa totalité. C'est ainsi, par exemple, que la collection des « propositions » sera supposée contenir une proposition affirmant que « toutes les propositions sont vraies ou fausses ». Or, il semble que cette dernière affirmation ne puisse être légitime, à moins que l'expression « toutes les propositions » ne vise une certaine collection déjà définie ; et cela ne peut être si de nouvelles propositions sont créées par des affirmations concernant « toutes les propositions ». Nous devons donc dire que les affirmations concernant « toutes les propositions » sont sans signification<sup>25</sup>.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail d'une comparaison rigoureuse des concepts utilisés ou impliqués dans ce texte avec leurs équivalents aristotéliens. Par exemple, il faudrait préciser ce qui distingue des notions comme « collection », « ensemble », « classe », « membre contenu dans », « définir », etc., de notions aristotéliennes comme « universel », « particulier », « singulier », « catégorie », « genre », « collectif », « attribué à », etc. Pour nous en tenir au problème qui nous intéresse plus particulièrement, il est certain que Russell et Aristote ne conçoivent pas la *définition* de la même façon.

Dans l'esprit d'Aristote, on peut très bien concevoir et définir ce qu'est une énonciation (Russell dit plutôt « proposition ») sans avoir parcouru la totalité des énonciations, ce qui n'est même pas imaginable. Il suffit d'avoir compris qu'il existe une espèce de discours, énonçant le vrai ou le faux, comprenant l'affirmation et la négation, discours qui diffère essentiellement et des termes simples comme « homme », « stable », et du syllogisme. Et cette définition se trouve applicable à l'infinité des énonciations possibles. Il n'existe donc pas d'énonciation véritable qui déborde cette définition. Et l'on peut avoir une idée claire de ce qu'est une énonciation sans faire référence à aucun cas particulier. Au con-

24. *Peri herm.*, c. 6, 17 a 25-33.

25. B. RUSSELL, *La théorie des types*, dans *Cahiers pour l'Analyse 10, La formalisation*, éd. du Seuil, Paris, hiver 1969. pp. 53 s.

traire, Russell semble dire qu'une énonciation est définie par son sujet : une énonciation portant sur « toutes les énonciations » serait d'une autre espèce que le reste des énonciations, alors que, pour Aristote, elle n'est qu'un cas particulier d'énonciation, définie comme toutes les autres.

Au fond, la différence de point de vue origine de ce que Russell semble définir l'énonciation simplement comme une collection de membres : ce sont les membres qui définissent la collection. Au contraire, Aristote définit le principe de regroupement des membres, le caractère commun qui permet de rassembler les membres en une collection. Ce caractère est donc antérieur à la collection et permet des affirmations portant sur la totalité de la collection. D'ailleurs on aurait pu demander à Russell ce qui lui permet de rassembler tels membres plutôt que tels autres pour former telle collection plutôt que telle autre, sinon une certaine notion des caractères communs à ces membres. Évidemment, d'un point de vue génétique, une telle notion présuppose l'examen d'un certain nombre de membres, mais non pas nécessairement la totalité. Autrement dit, ce qui est affirmé de tous les membres suppose ce qui est affirmé du caractère commun à ces membres et non l'inverse. Donc des affirmations portant en droit sur la totalité sont possibles même si celle-ci n'est pas conçue comme réalisée actuellement <sup>26</sup>.

Il en allait cependant tout autrement dans le cas du *Menteur*. En effet, la signification du sujet « C » ne pouvait être déterminée sans que soit formulée l'énonciation dont il était sujet, puisque « C » était conçu comme le *nom propre* de cette énonciation particulière. On ne peut évidemment pas savoir ce qu'est Pierre si l'on ne connaît pas cet individu, étant donné qu'il n'existe pas de *Pierréité* définissable en soi, à partir des traits communs à tous les individus de ce nom. Les noms propres sont purement équivoques quand on les applique à plusieurs individus.

D'ailleurs Aristote n'aurait pas parlé de définition pour le terme « C », car, selon lui, les singuliers ne sont pas définissables <sup>27</sup>. On peut très bien imposer un nom à n'importe quel discours particulier, mais ce discours ne devient pas pour autant la définition de son nom :

Il n'y a pas de définition pour un nom qui signifierait la même chose qu'un certain discours (en effet tous les discours seraient des définitions, car on peut donner un nom à n'importe quel discours : ainsi l'Iliade elle-même serait une définition). En réalité, il n'y a définition que pour un sujet premier, i.e. de tout ce qui ne résulte pas de l'attribution d'une chose à une autre <sup>28</sup>.

D'ailleurs qui oserait soutenir que la personne de Pierre constitue la définition du nom « Pierre » ?

26. En fait, la discussion nous a amené à esquisser la distinction essentielle entre la *collection* de Russell et l'*universel* d'Aristote.

27. *Métaphysique*, Z, c. 10, 1035 b 31–1036 a 8 ; c. 15 (en entier).

28. *Ibid.*, c. 4, 1030 a 7–11. Voir aussi *Sec. Anal.*, II, c. 7, 92 b 30 ss.

Il faudrait donc distinguer deux sens du mot « signe ». Quand je signifie une chose par un nom propre, je ne fais que l'identifier, la désigner, sans dire ce qu'elle est. Le nom propre équivaut à montrer la chose du doigt. Au contraire, quand je dis « cet homme », je désigne un individu mais je dis en même temps ce qu'il est, quelle définition lui sera applicable<sup>29</sup>. « Homme » a une signification en soi, en dehors de toute application particulière, tandis que Pierre n'en a pas.

#### 4. Le paradoxe des prédicats *homologiques* et *prédicables*.

L'examen d'un autre paradoxe proposé par Russell, celui des noms *homologiques* et *hétérologiques*, nous permettra de mettre encore plus en évidence les caractères propres à la solution aristotélicienne. Nous verrons en effet que, du point de vue où nous nous sommes placés, ce paradoxe diffère totalement du *Menteur*. Voici une formulation empruntée à Russell :

Un prédicat est « hétérologique » lorsqu'il ne peut pas servir de prédicat à soi-même. Ainsi « long » est hétérologique parce que ce n'est pas un mot long ; mais « bref » est homologique. Demandons-nous maintenant : est-ce que « hétérologique » est hétérologique ? L'une et l'autre réponse conduit à une contradiction. La hiérarchie des langages est essentielle, si l'on veut éviter de telles antinomies<sup>30</sup>.

La question que nous croyons devoir tout d'abord nous poser est celle-ci : existe-t-il des prédicats qui se disent d'eux-mêmes ? Prenons, par exemple, « long ». Ce mot signifie 1) fondamentalement une chose d'une certaine étendue (et qui existe en dehors de l'esprit), mais il signifie encore 2) la notion, le concept de cette chose (concept qui est dans l'esprit qui pense la chose) ; enfin il peut aussi signifier 3) le mot lui-même qui sert à nommer cette chose et cette notion (soit dans la voix, soit dans l'écrit) ; ceci toujours selon la division posée au début du *Peri hermeneias*. Soit maintenant l'énonciation :

(I) « long » n'est pas long.

Le sujet « long » signifie le mot écrit ou vocal. Le prédicat, au contraire, signifie le fait réel d'avoir telle quantité. Il s'agit donc d'un sophisme de l'accident<sup>31</sup>, car il est accidentel pour le son physique « long » de signifier le long plutôt qu'autre chose. En effet, la fonction de prédicat signifie qu'il y a présence (inhérence, dirait Aristote) d'une certaine chose dans une autre. Dans (I), la chose qui est dite (ne pas) exister dans le mot « long » (sujet) ne comporte pas plus d'identité avec ce mot qu'avec tous les autres, comme « longus » (latin), « lengthy » (anglais), « étiré », « interminable », etc., qui peuvent être arbitrairement choisis pour signifier cette chose.

29. *Topiques*, I, c. 7.

30. *Signif. et vérité*, p. 92.

31. ARISTOTE, *Réfut. soph.*, c. 5, 166 b 28 à 36 et c. 24.

Pour qu'un prédicat soit en vérité dit de lui-même, il faut, à moins de jouer sur les mots, que le nom, dans la position de prédicat, soit employé dans le même sens que dans la position de sujet. Ainsi je puis dire, en utilisant les guillemets pour indiquer que je veux signifier l'objet matériel (vocal ou écrit) qu'est le mot :

« long » est « long ».

Mais cela n'est qu'une application du principe d'identité et n'a rien à voir avec l'*homologie*. Je pourrais tout aussi bien dire, parlant maintenant de la chose :

*Ce qui est long est long.*

Ou encore :

*Le concept du long est le concept du long.*

Mais il est à noter que je dois ajouter des symboles supplémentaires pour indiquer que le mot sert à désigner, non pas la chose réelle, mais le concept ou le mot lui-même.

Il n'existe donc pas de prédicat *homologique*, dans le sens suggéré par l'exemple de Russell. Le même raisonnement s'applique au cas où l'on veut parler, non plus des propriétés physiques des mots, mais de leurs propriétés grammaticales ou linguistiques, comme, par exemple :

« Verbe » n'est pas un verbe.

« Nom » est un nom.

« French » n'est pas français.

Bien plus, il en va encore de même lorsqu'il s'agit des propriétés logiques, i.e. des mots en tant que signes des relations conceptuelles comme l'universalité, la particularité, les genres, les espèces, etc. Tel est le cas d'une autre version du paradoxe, celle où Russell parle de *prédicable* :

Appelons « prédicable » un concept jouissant de la propriété même qu'il exprime. Ainsi le concept « abstrait » est abstrait. Nous le disons « imprédicable » dans le cas contraire ; c'est le cas du concept « vertueux », qui n'est pas vertueux. D'après le principe du tiers exclu, le concept « imprédicable » est prédicable ou imprédicable. S'il est prédicable, il doit se caractériser lui-même, conformément à la définition ; il est donc imprédicable. S'il est imprédicable, la définition veut qu'il soit prédicable, puisqu'il se caractérise lui-même. Nous sommes en pleine contradiction<sup>32</sup>.

Notons d'abord que, dans la terminologie aristotélicienne, le nom « abstrait » n'est pas abstrait, car il signifie une propriété *concrétisée* dans un sujet ; au contraire, « abstraction » est abstrait, comme « humanité » pour le fait d'être homme, « vertu » pour le fait d'être vertueux, « dualité » pour le fait d'être deux, etc.

32. Rapporté par CARNAP, *L'ancienne et la nouvelle logique*, pp. 21 s.

Probablement que Russell entend « abstrait » comme signifiant le fait de n'exister que dans l'esprit. Supposons ce sens. Quand donc je dis :

*L'abstrait est abstrait.*

je peux vouloir signifier deux choses, à savoir :

(I) *Ce qui est abstrait est abstrait.*

(II) *Le concept de l'abstrait est abstrait.*

Dans (I), où le sujet est pris comme signe de la chose, toujours selon la trichotomie<sup>33</sup> du *Peri hermeneias*, on a encore un cas d'identité. Dans (II), où le sujet est pris comme signifiant le concept, le prédicat ne se trouve nullement dit de lui-même, donc n'est pas *prédicable*.

L'ambiguïté de cette formulation du paradoxe résulte de ce que l'esprit peut penser (et signifier par des mots), non seulement les choses extérieures à lui-même, mais encore ses propres pensées. Il n'en reste pas moins que la division chose — pensée — mot est aussi valable dans ce cas que dans les autres. Il est donc sophistique<sup>34</sup> de jouer encore sur les mots, utilisant un même nom pour signifier tantôt une pensée, tantôt la pensée de cette pensée.

On pourrait multiplier les exemples d'équivoque de ce type. Il s'agit, en somme, d'une simple manipulation de symboles ou d'images, le concept étant une quasi-image des choses. Il est bien facile de créer la confusion en parlant de ces symboles ou images soit comme choses, soit comme signes d'autres choses ou représentations d'autres choses, traitant comme entités simples des choses essentiellement multiples. Ainsi il serait bien grossier de dire que le rouge n'est pas rouge parce qu'imprimé à l'encre noire, ou qu'une photo est en pierre parce qu'elle représente une maison de pierre, ou encore qu'un rocher devient transparent sur une diapositive. Si l'on y réfléchit bien, il n'est pas beaucoup plus subtil de dire d'« abstrait » qu'il est prédiqué de lui-même, que de le dire d'une sculpture sur bois représentant un arbre.

Il n'existe donc pas plus de concepts *prédicables* que de mots *homologiques*. Quant à « *hétérologique* » et « *imprédicable* », ils ne peuvent plus signifier une privation puisqu'il n'existe pas de « sujet apte à recevoir la possession<sup>35</sup> » opposée. Ils équivalent donc à des noms négatifs, pouvant se dire aussi bien de l'être que du non-être, et n'ont aucune signification définie<sup>36</sup>. Par suite, on ne peut rien se demander à leur sujet et le paradoxe est éliminé.

33. Pour être plus précis il faudrait parler de quadruple division puisque Aristote subdivise le mot en vocal et écrit, mais cette distinction n'intéresse pas tellement nos considérations actuelles.

34. Il s'agit évidemment encore d'un sophisme de l'accident, qui se trouve à entraîner un sophisme de l'équivoque.

35. ARISTOTE, *Catégories*. c. 10, 12 a 30.

36. *Peri herm.*, c. 2, 16 a 30 ss.

Ce genre d'explication s'applique encore au paradoxe des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes (pour autant, évidemment, qu'on conçoit la *classe* sur le modèle de l'*universel* d'Aristote). En effet c'est toujours en tant que pensée par l'esprit qu'une chose est dite universelle, tandis que c'est en tant que chose qu'elle est un individu dont l'universel peut se dire. Ainsi, dans le cas que nous venons d'examiner, toutes les *choses abstraites*, i.e. tous les concepts, sont des individus par rapport à la *notion universelle d'abstrait* qui s'applique à chacune d'elles. Mais cette notion se dit de plusieurs justement en tant qu'elle est un concept de l'esprit, tandis qu'elle se fait elle-même appliquer la même notion pour autant qu'elle est un objet de pensée, une chose pensée et non une pensée. Donc, de même que « abstrait » n'est pas réellement dit de lui-même, sinon par tautologie, comme on l'a vu plus haut, ainsi il n'est pas davantage membre de lui-même.

Ce qui rend ces distinctions difficiles à percevoir, c'est la capacité que l'esprit a de réfléchir sur ce qu'il fait. Il peut donc, en principe, former des séries infinies de concepts de concepts. Il n'en reste pas moins vrai qu'un concept ne peut jamais être concept de lui-même. Il ne faut, d'autre part, jamais oublier que le concept est un acte, un acte singulier de l'esprit. L'apparence de chose-en-soi, de substance qui lui est conférée par le nom qui sert à le signifier ne doit pas nous leurrer sur sa véritable nature. Tous les discours de l'espèce humaine ne seraient que vain bruit, et les tonnes de livres qui meublent nos bibliothèques ne seraient que réserves de combustible, si toutes ces choses n'étaient ordonnées d'une façon ou d'une autre à actualiser la pensée vivante d'auditeurs ou de lecteurs éventuels.

### *Conclusion.*

Nous pensons donc avoir montré que les quelques distinctions fondamentales élaborées par Aristote au début du *Peri hermeneias* permettent de tirer au clair toutes les équivoques cachées sous les paradoxes que nous avons examinés. En disséquant les mécanismes de la signification, Aristote se trouve à poser comme des paliers dans le processus de signification.

À bien y penser, ces paliers ressemblent curieusement aux types créés par Russell. Il faudrait cependant, pour établir une comparaison sérieuse entre les deux approches, procéder à un examen des notions de *fonction propositionnelle*, de *variable*, de *définition*, etc., utilisées par Russell, qui sont loin d'aller de soi dans le cadre de l'*Organon*. Et l'on serait conduit finalement à reposer la question globale des relations entre l'ancienne et la nouvelle logique. On peut tout de même noter certaines choses.

Contrairement à ce qui semble se passer pour la théorie de Russell, les distinctions d'Aristote n'aboutissent nullement à construire une hiérarchie des propriétés des choses, ni des objets de connaissance, ni même des noms de ces



objets et de ces propriétés. La hiérarchie dressée par Aristote entre les prédicats, dans les *Catégories*, ne concerne que les modes et les degrés d'universalité et n'a rien de commun avec les considérations présentes.

Quant aux paliers introduits par le *Peri hermèneias*, ils s'appliquent uniformément à tout objet de pensée, puisqu'ils ne font que refléter les opérations mentales impliquées dans tout acte de signifier, quelle que soit la chose signifiée. Dans cette perspective, les pensées de pensées n'occupent donc pas de statut privilégié : elles obéissent au même mécanisme que toutes les autres. C'est qu'en effet les distinctions d'Aristote ne reposent pas sur des différences concernant les objets de pensée comparés les uns aux autres, mais résultent des actes de penser et de dire pris en tant que tels. Il ne peut donc être question de remonter à l'infini d'un palier à l'autre, comme cela peut se produire pour les *types logiques*.

Il semble donc que l'ancienne logique ne soit pas aussi « absolument désarmée » devant les antinomies que Carnap l'a prétendu. On a parfois tendance à réduire l'*Organon* à sa syllogistique. Or celle-ci n'est qu'une partie minime de l'énorme effort d'Aristote pour découvrir l'ordre immanent aux opérations de l'esprit. En particulier on passe habituellement sous silence des notions fondamentales comme celles qui concernent la signification. Aristote était en effet très averti des pièges multiples que les mots tendent à la pensée :

Entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom. Par conséquent (...) ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements<sup>37</sup>. . .

---

37. *Réfut. soph.*, c. 1, 165 a 10-17.