

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA DEFINITION COMME FONDEMENT DE
L'EPISTEME CHEZ ARISTOTE**



THESE DE MASTER RECHERCHE

Muhammet Taha KARAGÖZ

Directeur de recherche : Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

FEVRIER 2020

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier M. Necati Ilgıcioğlu, en charge de la direction de ce mémoire, de m'avoir appris à étudier en rendant clair les hypothèses qui existent toujours même si nous ne les remarquons pas.

J'adresse tous mes remerciements aux membres de mon jury : M. Ömer Aygün qui m'a toujours guidé en tant que chercheur de l'Antiquité et M. Hakan İşözen. Je voudrais exprimer ma sincère gratitude envers à Mme Aliye Kovanlıkaya dont le soutien et l'encouragement m'ont toujours accompagné dès mon premier jour à l'Université Galatasaray

Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance envers mes parents pour leur soutien sans condition. De plus, je n'aurais pas pu écrire ce mémoire sans le soutien de mes amis. Je remercie Marguerite Teulade Denantes, Théo Malçok, Lea Bernard qui ont lu et corrigé mes écrits et m'ont énormément aidé à perfectionner ma connaissance de la langue française et İskender Erol, Gökhan Şener qui m'a soutenu tout along de mon travail.

Enfin, je tiens à dédier une place toute particulière dans ces remerciements à mon amie Vera Napolitano. J'aimerais lui adresser mon immense reconnaissance pour son soutien. Merci d'avoir relu avec patience mes écrits.

« ὁ ἄναξ οὐτὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει

ἀλλὰ σημαίνει. »

Héraclite DK22 B93



TABLES DE MATIERES

TABLES DE MATIERES	IV
RESUME.....	VI
ABSTRACT	XIII
ÖZET.....	XIX
INTRODUCTION	1
1. L'ANALYSE DU LOGOS.....	4
1.1. La définition du <i>logos</i>	4
1.2. L'analyse de l' <i>onoma</i>	6
1.3. Les conditions de l' <i>onoma</i>	10
1.4. La relation entre l' <i>onoma</i> et l' <i>ousia</i>	11
1.5. L'antériorité entre l' <i>onoma</i> et le <i>pragma</i>	20
1.6. Le <i>rhêma</i> et l'unité du <i>logos</i>	21
1.7. Le <i>logos</i> apophantique et la contradiction	22
1.8. La permanence du <i>logos</i> et les opposés.....	23
2. L'EVALUATION DE L'EPISTEME	26
2.1. L'epistêmê, le syllogisme et la démonstration	26
2.2. La prémisses	28
2.3. <i>Kata pantos, kath' hauto</i> et <i>katholou</i>	30
2.4. La nécessité et le moyen terme	34
2.5. Le genre et le <i>principe</i>	36
2.6. L'antériorité de l'epistêmê et la cause	37
3. LA DEFINITION.....	40
3.1. Quatre recherche et le moyen terme	40
3.2. Ὅρισμός et ὅρος.....	43
3.3. Les définitions et les autres principes	46
3.4. Les définitions et les démonstrations	54
3.5. La cause et ti esti	62
3.6. La méthode de la division	65
3.7. L'intellection (<i>nous</i>), les principes et l'epistêmê	72

CONCLUSION	74
BIBLIOGRAPHIE.....	77
CURRICULUM VITAE	79



RESUME

Quelle est la relation entre les noms, les choses et le savoir ? Comment définissons-nous les noms avec lesquels nous signifions les choses ? Les définitions à partir desquelles la science procède, comment sont-elles obtenues ? En effet, notre recherche visera à élucider la relation entre le *logos*, l'*onoma* et l'*epistêmê* chez Aristote dans le cadre de ces questions.

Dans le premier chapitre, afin de rendre claire cette relation, nous allons tout d'abord commencer par l'analyse du *logos*, dont la définition est : son vocal signifiant dont une certaine partie qui s'appelle *phasis* est signifiante. Vu que le *logos* est défini en ne pas étant autre qu'un son vocal, nous constatons que les sons vocaux résultent des *pathemata de l'âme (psukhê)* de sorte que les logoi sont correspondant des *pragmata*. Après avoir identifié la correspondance, afin de continuer l'analyse du *logos*, nous nous demanderons qu'est-ce que le *phasis* qui est partie du *logos*. Pour répondre à cette question nous utiliserons les notions d'*onoma* et de *rhêma* : sons vocaux signifiants dont aucune partie n'est pas signifiante. Nous prendrons les *onomata* et les *rhêmata* comme deux types de *phasis* ; cette hypothèse est justifiable par l'ordre dans lequel ces notions se succèdent dans le traité *De l'interprétation*. Cela nous amènera immédiatement à l'analyse des *onomata*, qui sont les plus petites parties composantes du *logos*, dont nous relèverons, pour commencer, les conditions. Deux sortes de conditions de l'*onoma* seront examinées : le côté sémantique, qui traite de la signification, et le côté syntaxique, qui traite de l'ordre des lettres. Après avoir déterminé les conditions de l'*onoma*, nous allons constater, en tenant compte des lignes à propos des étants dans les *Catégories* et au livre Z de la *Métaphysique*, que les *onomata* désignent les étants.

Ensuite, afin d'approfondir l'interrogation de l'*onoma*, nous allons faire appel à la classification des étants qu'Aristote effectue au début des *Catégories*. Avec cette

classification, Aristote définit l'*ousia* comme ce qui n'est inhérente à (*einai en tōi*) aucun *hypokeimenon*. En établissant une analogie entre les étants et les *onomata*, nous parviendrons à une classification des *onomata* grâce à la classification des étants. En conclusion de ce raisonnement, nous trouvons les noms propres comme analogues aux *ousiai*, et les autres noms comme analogue des autres étants. Dans cette analogie, les noms propres, en tant que signifiants des *ousiai*, seront les derniers sujets de la prédication de toutes les autres *onomata* et parallèlement, les *ousiai* seront les *hypokeimenai* ultimes de tous les étants. Les *hypokeimenai* ultimes seront les *hekasta*, c'est-à-dire ce qui est numériquement un et individuel (*atomos*).

Autre implication de cette classification est la distinction entre différents types d'*ousia* : l'*'ousia première'* étant les *hekasta*, et l'*'ousia seconde'* étant les *eidê* et les *genos* qui « font voir / rendent compte » (*apodidōi*) des *ousiai* premières par la prédication. *Eidos* et *genos* se distinguent des autres *onomata* parce qu'ils se prédisent des *ousiai* premières à la fois avec leurs noms et leurs définitions, alors que les autres *onomata* se prédisent seulement avec leur nom et non pas avec leur définition. Nous l'expliquerons au terme de l'analyse de notre dernier chapitre, pourquoi la prédication de l'*eidōs* et du *genos*, et non pas des autres *katholou*, rend compte des *ousiai*.

Après avoir élucidé l'*onoma*, pour compléter l'analyse du *logos*, nous examinerons le *rhêma*. Étant donné que le *rhêma* n'est que l'*onoma* auquel est ajouté le temps, le *rhêma* et l'*onoma* sont deux sortes de *phasis*, qui est le nom des parties signifiantes du *logos* en général. Les *logoi* se composent de la connexion (*kata symplokên*) des *onomata* et des *rhêma*. Cette connexion de *phasis* résulte du caractère du *rhêma*, parce que le *rhêma*, en se prédisant de l'*onoma*, lui fournit une unité. L'unité du *logos* est ainsi fournie par la prédication entre le *rhêma* et l'*onoma*. À ce point de la discussion, la connexion de *phasis* nous permettra d'obtenir un type de *logos* susceptible de porter la vérité et la fausseté, qu'Aristote appelle *apophansis* dans le traité *De l'interprétation*. Or, nous trouverons que la vérité et la fausseté, atteints à ce niveau, sont déterminées par le *pragma* indiqué par le *logos*, en vertu du rapport d'antériorité qu'il y a entre le *logos* et son *pragma*.

Puisque l'*apophansis* est capable à la fois d'affirmer et nier avec l'attribution entre les *phaseis*, on obtient la contradiction qui donne deux opposées (*antikestai*). L'un des *antikestai* doit porter la vérité et l'autre la fausseté, de sorte que nous parvenons à la vérité et la fausseté dans le langage. Il faut fournir la permanence à la vérité obtenue dans le *logos*, afin de satisfaire la condition de l'*epistêmê*, qui doit être éternelle et vraie. Ayant parcouru une telle analyse du *logos*, nous aurons enfin obtenu les conditions nécessaires pour développer une notion d'*epistêmê* dans le langage.

Dans le deuxième chapitre, nous traiterons de l'*epistêmê*. Aristote la définit comme le « connaître » au sens absolu, qui « connaît la cause par laquelle le *pragma* est », la cause du *pragma*, et que le *pragma* est nécessairement. Ensuite il limite l'*epistêmê* à la démonstration, qui est le type de syllogisme qui prend (*lambainein*) des prémisses nécessaires, pour en dériver des conclusions, distinctes des prémisses posées, toutes aussi nécessaires. Il faut que les prémisses soient vraies, premières, immédiates, antérieures, plus connues, et causes des conclusions, afin d'obtenir une démonstration, et donc l'*epistêmê*. Ainsi la démonstration, est une chaîne de prédications qui conclut avec une nouvelle connaissance nécessaire qui n'était pas incluse dans les prémisses nécessaires et vraies.

Après avoir traité la structure de la prédication, nous examinerons les types de prédication afin de parvenir à une prédication nécessaire. Aristote distingue trois manières de prédiquer : 1) si la prédication inclue tous les éléments on l'appelle *kata pantos*, 2) si la prédication est nécessaire et concernant *ti esti* on l'appelle *kath' hauto*, et 3) *katholou* si la prédication est à la fois *kata pantos*, et *kath' hauto*. Si l'on prouve que ce qui appartient se trouve dans un sujet quelconque et premier, Aristote l'appelle appartenir *katholou*. Avec la notion de *katholou*, on fournit le contenu à l'exigence de nécessité des prémisses. Ainsi, la démonstration peut porter sur les choses éternelles (*aidios*). Cela va nous amener à la fonction du moyen terme, qui construit la connexion entre les extrêmes grâce au fait qu'il entretient une relation d'attribution universelle (*katholou*) avec tous les deux. La nécessité des prémisses est ainsi transmise à la conclusion et à la démonstration entière.

Ensuite, dans un cadre plus général, nous aborderons l'*epistêmê*, en tant qu'arithmétique, astronomie, etc. qui se composent d'un ensemble de syllogismes. Dans ce cas, toutes les *epistêmai* démonstratives se rallient autour d'un genre, car chacune a le sien propre. Il n'est pas possible de faire des démonstrations en passant d'un genre à un autre genre, parce que les extrêmes du moyen terme doivent appartenir au même genre, autrement les conditions du syllogisme ne seront pas satisfaites. Chaque genre a ses principes propres (*idion*) et ses *pathemata* par soi, qui sont prouvés à travers les démonstrations, alors que les principes communs, qui s'appliquent à toutes les *epistêmai*, n'appartiennent proprement à aucun *epistêmê*. De plus, malgré la séparation entre les genres, Aristote maintient un passage entre les *epistêmai*, qui permet aux démonstrations de passer à des genres différents à condition qu'ils soient dans un rapport de subordination entre eux. Par exemple, l'astronomie étudie la relation entre les astres alors que la géométrie explique les causes de ces relations, vu que l'astronomie est subordonnée à la géométrie, et que les *epistêmai* antécédentes expliquent les causes des *epistêmê* suivantes. Ainsi, Aristote établit l'antériorité entre les *epistêmai*, car chez lui chaque connaissance dianoétique procède d'une connaissance préexistante. En tenant compte de cette règle générale, il faudra examiner les définitions en tant que principes à partir desquelles les démonstrations procèdent, pour compléter l'analyse de l'*epistêmê*.

Dans le troisième et dernier chapitre, nous aboutirons à la question de la définition. La définition est ce qui résout et fait cesser la régression à l'infinie des syllogismes qui s'enchainent sous en genre, enchainement qui résulte de la règle qui requiert que « chaque connaissance dianoétique procède d'une connaissance préexistante ». Pour déclencher cette interrogation, nous examinerons la notion de recherche (*zeteô*) requise pour obtenir la connaissance au sens absolu. A la fin de la discussion portant sur cette recherche (*zeteô*), nous constaterons que la recherche de la cause et la recherche du *ti esti* sont une seule et même chose. Dans le cadre de cette discussion nous trouverons que le moyen terme est l'objet de toutes ces recherches. Aristote expose deux sortes de moyen termes : le moyen terme, au sens absolu, en tant que cause de l'*ousia*, et le moyen terme en tant que cause des attributs par soi ou par accident. Nous nous intéresserons au moyen terme au sens absolu, du fait que notre étude porte sur la définition en tant que principe, qui prend pour objet le *ti esti* de l'*ousia*, et non pas l'attribution.

La définition sera enfin le point culminant de notre examen, qui permettra de jeter de la lumière sur les questions précédemment soulevées autour du *logos*, l'*onoma*, l'*epistêmê*. Préalablement, nous tenterons de dépasser la difficulté liée à la relation ambiguë entre les notions du *horos* et du *horismos*. Nous prendrons pour identiques ces deux notions ; leur définition est le *logos* du *ti esti / to ti ên einai*, dans les *Seconds Analytiques* et *Les Topiques*. Pour développer la question nous ferons appel à une autre définition du *horos* qui se trouve au début des *Premiers Analytiques* : *horos* est chaque élément qui vient de la décomposition de la prémisses, à savoir, *phasis*. Malgré le fait que la différence entre ces deux définitions semble créer une difficulté dans la compréhension de ces concepts, nous trouverons la réponse à la question « qu'est-ce que la définition ? » Avec les deux types de définitions de *horos* et *horismos*, nous parviendrons à une seule notion portant ces deux sens à la fois. Donc, un terme qui est posé à la prémisses comme *phasis*, est la même chose que le *logos* de ce terme, c'est-à-dire, l'unité du terme et la définition du terme coïncident.

Pour élucider la définition, nous suivrons la comparaison qu'Aristote fait entre la définition et les autres principes. La thèse, est principe étant que prémisses immédiate dans le syllogisme. Or, la définition et l'hypothèse sont deux espèces de thèse. L'hypothèse est une thèse qui admet n'importe lequel des logoi opposés, et qui déclare que quelque chose est ou n'est pas. Cependant, la définition est un type de thèse qui est saisi (*sunesis*) et qui ne déclare pas que quelque chose est ou n'est pas, mais qui seulement signifie. Elle rentre parmi les prémisses en tant que *phasis*, alors que l'hypothèse fait partie du syllogisme en tant que prémisses. Aussi, l'hypothèse peut être soit particulière soit universelle, mais la définition n'est ni l'un ni l'autre, elle est indéterminée.

Ensuite, nous suivrons la relation qu'Aristote observe entre la définition et la démonstration. Nous montrerons que la définition n'est pas démontrable vu qu'elle est un principe indémontrable et que la définition n'est pas capable de montrer la démonstration, puisque la définition, contrairement à la démonstration, ne prouve pas, mais peut seulement signifier. La démonstration prouve *oti esti*, alors que la définition

signifie *ti esti*. Donc la démonstration et la définition sont des choses différentes qui ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Dans la démonstration il y a l'attribution, alors que dans la définition il n'y en a pas. Cette comparaison nous montre un autre trait de la définition : s'il n'y a pas d'attribution dans la définition, il faut la penser comme seulement la partie prédicative de la définition. Par exemple, « l'animal bipède » de « l'homme est l'animal bipède ». Si l'on observe la définition à partir de cette approche, il devient évident que l'une des parties de la définition ne se prédiquent pas de l'autre, ainsi il n'y a pas d'attribution. Par exemple, ni « l'animal », ni « bipède », ne se prédiquent l'un l'autre. Cette distinction entre la définition et la démonstration résulte de la théorie aristotélicienne qui n'intègre pas *to on* aux genres. De ce fait, la définition qui prend pour sujet les genres, ne contient pas *to on*, alors que la démonstration qui prend pour sujet *oti esti* tente de prouver l'*einai* de son *pragma*. Néanmoins, si le *pragma* de l'*onoma* n'existait pas, il n'y aurait pas de la définition de cet *onoma*, parce que dans tous les cas, les *pragmata* précèdent les *onomata*.

Puis, nous examinerons les types de définition qu'Aristote mentionne : 1) les définitions indémonstrables que nous aurons déjà rencontrées, qui montrent que le *ti esti* est indémonstrable, 2) la définition en tant que syllogisme, qui montre pourquoi la chose est, 3) la définition en tant que conclusion de la démonstration. Au vu de ce que nous avons dit sur les définitions, c'est-à-dire qu'elles sont indémonstrables, les définitions (2) et (3) ne renvoient pas à la définition en son sens premier. Pour cette raison notre analyse se focalisera sur les définitions indémonstrables qui signifient les *ti esti* sans les prouver. De plus, nous verrons que, les définitions indémonstrables, qui montrent le *ti esti*, contiennent leurs propres causes. La recherche de la cause et la recherche du *ti esti* sont en fait identiques, alors que les causes des autres définitions doivent être démontrées afin de prouver que leur cause qui ne se trouve pas dans leur *logos*.

Quant à la saisie des définitions, nous traiterons de la méthode de la division d'Aristote. Une méthode qui procède à partir des *hekasta* (*ousia première*) jusqu'au point où l'on trouve les premiers *katholou*, qui sont attributs, dont chacun excède l'extension des *hekasta* mais que tous ensemble ils ne l'excèdent pas. Du fait qu'ils soient *katholou* ils appartiennent nécessairement au *ti esti*. Ces *katholou* sont

équivalents à ce qui compose le *ti esti*, à savoir *genos*, *eidos* et *diaphorai*. Puisqu'ils constituent les premiers *katholou*, qui appartiennent immédiatement aux *hekasta*, ils se distinguent des autres *katholou*. Pour les obtenir, Aristote nous propose la méthode de la division : 1) prendre les prédicats qui sont dans le *ti esti*, qu'Aristote trouve dans la formulation des *katholou*, 2) les mettre en ordre en déterminant le premier et le second, cela amènera à l'obtention des *eidê* du genre, 3) le contrôle de la complétude des *katholou*, qui vérifie que les *katholou* obtenus ne sont pas erronés. Avec cette méthode qui part des genres et remonte jusqu'aux *eidê* qui appartiennent immédiatement aux *hekasta*, le *logos* du *ti esti*, qui se composent de genres et des *diaphorai* qui donnent l'*eidos*, est découvert.

Enfin, dans un système l'on limite la notion de l'*epistêmê* seulement avec les démonstrations, nous répondrons à la question dérivant de la plus importante règle aristotélicienne « toutes les connaissances dianoétiques procèdent d'une connaissance préexistante » sous la condition du « principe de l'*episteme* ne peut pas être *episteme* » : « d'où provient la démonstration, de quelle connaissance préexistante ? » : de la définition. En effet, Aristote dit qu'il y a deux états (*hexis*) dianoétiques par lesquelles on connaît toujours le vrai : l'*epistêmê*, qui contient les démonstrations, et l'intellection (*nous*), qui saisit les principes.

En conclusion, après avoir fait l'analyse du *logos*, nous découvrirons la possibilité de faire de l'*epistêmê* à travers le *logos*. Alors, l'analyse de l'*epistêmê* qui se compose des *logoi*, sera achevée grâce au traitement de la saisie des principes, à savoir les *eidê*, fonctionnant comme connaissances préexistantes, qui appartiennent immédiatement aux *ousiai premières* que les noms propres signifient.

ABSTRACT

What is the relationship between names, things, and the knowledge? How do we define the names employed to signify things? How are the definitions, from which science proceeds, obtained? Our research tries to elucidate the relationship between *logos*, *onoma* and *epistêmê*, in Aristotle's philosophy.

In the first chapter, in order to clear this relationship, we begin by analyzing the *logos*, whose definition is: a significant vocal sound of whom a certain part called *phasis* is also significant. In order to show the relationship between *logos* and *pragma*, we take *logos* as equivalent of *noemata*, since the vocal sounds result from the soul's (*psukhê*) *pathemata*. What is *phasis*? To answer this question we employ the notions of *onoma* and *rhêma*: significant vocal sounds of which a certain part is not significant. We take *onoma* and *rhêma* as two types of *phasis*; our hypothesis is justified by the order in which these notions appear in the *On Interpretation*. This will immediately bring us to the *onomata*, which are the smallest components of the *logos*, and whose conditions we need to determine. Two kinds of conditions are examined for the *onoma*: *sêmantic* conditions, that concern signification, and syntactic conditions, that concern the order of letters. After having determined these conditions, by looking at the *Categories* and at the *Metaphysics Z*, we find that the *onomata* mark the beings.

To pursue the examination of the *onoma*, we draw on the classification of beings that Aristotle develops in the beginning of the *Categories*. In this classification, Aristotle defines the *ousia* as that which is not inherent to any *hypokeimenon*. By establishing an analogy between the being and the *onomata*, we achieve a classification of the *onomata* thanks to the classification of beings. At the end of this argument, we find the proper names as analogues of the *ousiai*, and the other names as analogues of the other beings. In this analogy, the proper names, which signify the *ousiai*, will be the ultimate subjects of the predication of all the *onomata*, parallel to the *ousiai*, which will be the ultimate *hypokeimenai* of all beings. The ultimate *hypokeimenai* will be the *hekasta*, namely, that which is numerically one, *atomos*.

A further implication of this classification is the distinction between types of *ousia*: ‘first *ousia*’ being the *hekastos*, and ‘second *ousia*’ being the *eidos* and the *genos* which “show/account of” (*apodidôî*) of the first *ousia*, through predication. *Eidos* and *genos* distinguish themselves from the other *onomata* because they predicate themselves of the first *ousia* both with their names and with their definitions, whereas the other *onomata* predicate themselves only with their name and not with their definition. At the end of the last chapter, we explain why the predication of the *eidos* and the *genos* accounts of the first *ousiai*, and not of the other *ousiai*.

After having elucidated the *onoma*, in order to complete the analysis of the *logos*, we examine the *rhêma*. Seen that the *rhêma* is simply the *onoma* to which time is added, the *rhêma* and the *onoma* are two kinds of *phasis*, parts of the *logos* in general. The *logos* is composed by the connection (*kata symplokên*) of *onomata* and *rhêma*. This connection of *phasis* results from the character of the *rhêma*, since the *rhêma*, predication itself of the *onoma*, provides him unity. The unity of *logos* is provided thanks to the predication entre the *rhêma* and the *onoma*. At this point of the discussion, the connection of *phasis* allows us to obtain a certain kind of *logos* capable of being true or false. Aristotle calls this *apophansis* in the *On Interpretation*. The truth and the falsity, achieved at this level, are determined by the *pragma* that is indicated by the *logos*, thanks to the relation of priority between the *logos* and the *pragma*.

Since the *apophansis* is capable at once of affirming and denying, through attribution between *phaseis*, we obtain a contradiction which produces two contraries (*antikestai*). One of the *antikestai*, must be true and the other false; hence the truth and falsity in language. To satisfy the conditions of truth and eternity of the *epistêmê*, one must provide permanence to the truth obtained in the *logos*. Having covered such an analysis of the *logos*, we have finally achieved the necessary conditions to develop a concept of *epistêmê* in language.

In the second chapter the *epistêmê* is treated. Aristotle defines it as the “knowing”, in its absolute sense, that knows the cause thanks to which the *pragma* is, the cause of the *pragma*, and that the *pragma* is necessarily. Subsequently, Aristotle

limits the *epistêmê* to demonstration, the type of syllogism that assumes necessary premises in order to derive necessary conclusions that are distinct from the premises. The premises must be true, immediate, anterior, more known than the conclusions and cause of them, in order to obtain a demonstration and *epistêmê*. The demonstration is a chain of predication which produces new knowledge that is necessary and that was not included in the premises.

After treating the structure of predication, we examine the kinds of predication in order to identify a predication that is necessary. Aristotle distinguishes between three ways of predicating: 1) if the predication includes all the elements it will be called *kata pantos*, 2) if the predication is necessary and it concerns the *ti esti* it will be called *kath' hauto*, and 3) *katholou* if the predication is and both *kata pantos* and *kath' hauto*. If one thing that belongs to a subject is proved to belong necessarily, Aristotle says it belongs *katholou*. With the notion of *katholou*, the condition of the premises' necessity can be satisfied. The demonstration can therefore treat the eternal things (*aidios*). This brings us to the function of the middle term, which builds a connection between the extremes thanks to the relationship of universal (*katholou*) attribution that it entertains with both extremes. The premises' necessity is therefore transmitted to the conclusions and to the entire demonstration.

In a more general perspective, we approach the *epistêmê* as mathematics, astronomy, etc. which are composed by an ensemble of syllogisms. In this case, all apodictic *epistêmai* are gathered around a genre, because each one has its own genre. It is not possible to develop demonstrations passing from one genre to another, because the extremes and the middle term must be of the same genre, otherwise the conditions of the syllogism would not be satisfied. Each genre has its own principles (*idion*) and its *pathemata* for itself that are proved through demonstrations, whereas the common principles, that are applied to all *epistêmai*, do not belong to any specific *epistêmê*. Despite the separation between the genres, Aristotle maintains a passage between the *epistêmai*, that allows the demonstration to pass from one genre to another if they are in a relation of subordination. For example, astronomy studies the relationship between the celestial bodies, and geometry explains the causes of these relationships, since astronomy is subordinated to geometry, and since the superior *epistêmai* explain the

causes of the inferior *epistêmai*. In this way Aristotle establishes the priority amongst the *epistêmai*, and the rule that affirms that all dianoetic knowledge proceeds from a preexisting knowledge. Bearing in mind this general rule, we examine the definitions as those principles that precede the demonstrations.

In the third and last chapter, we reach the question of definition. Definition is that which resolves and stops the infinite regression of syllogisms which succeed one another in the *epistêmê*, succession that results from the rule that requires all dianoetic knowledge to proceed from a preexisting knowledge. To prepare this final interrogation, we examine the notion of research (*zeteô*) required to obtain knowledge in its absolute sense. At the end of the discussion on research, we recognize that the research of the cause and the research of *ti esti* are the same thing. We find the middle term as the heart and object of all these researches Aristotle exposes two kinds of middle term: the middle term in its absolute sense, that is cause of the *ousia*, and the middle term as accidental cause of the attributes. We focus our interest on the middle term in the absolute sense, since the aim of our work is the definition as principle, that finds its object in the *ti esti* of the *ousia*, and not the attribution.

The definition is the final point of our study, which allows to illuminate the questions previously opened about the *logos*, the *onoma*, and the *epistêmê*. To start with, we try to overcome the ambiguity between *horos* and *horismos*. We take them as identical; their definition is the *logos* of *ti esti* / *to ti ên einai*, in the *Posterior Analytics* and in *The Topics*. To develop the question, we will take into account another definition of *horos* from the *Prior Analytics*: *horos* is each element that comes from the decomposition of the premise; the *phasis*. Although the difference between these two definitions seems to create a difficulty in the comprehension of these concepts, we will have gained a notion that envelopes both meanings. A term that is posed as premise as *phasis*, is the same thing as the *logos* of this term, meaning that the unity of the term and its definition coincide.

To elucidate the definition, we follow the comparison that Aristotle establishes between the definition and other principles. The thesis is principle as immediate

premise of a syllogism. The definition and the hypothesis are two types of thesis. The hypothesis is a thesis that admits any of the opposed *logos*, and that declares that something is or isn't. The definition is a type of thesis that is seized (*sunesis*) and that does not declare that something is or isn't, but that simply signifies. The definition belongs to the premises as *phasis*, whereas the hypothesis belongs to the syllogism as premise. The hypothesis can be either particular or universal, but the definition is neither, the definition is indeterminate.

We follow the rabbit that Aristotle observes between the definition and the demonstration. We show that the definition cannot be demonstrated since it is an indemonstrable principle and that vice versa definition is not capable of showing the demonstration, since the definition cannot prove like the demonstration, but it can only signify. The demonstration proves *oti esti*, whereas the definition signifies the *ti esti*. The demonstration and the definition are different and irreducible. In the demonstration there is attribution, which is instead absent from the definition. This comparison reveals another important character of definition: since definition does not contain attribution, it must be conceived as solely the predicate part, without the attribution. For example, "biped animal" rather than "man is a biped animal". Looking at the definition, it is evident that no one part of the definition is predicated of the other; "animal" and "biped" are not predicates of each other. This distinction between definition and demonstration results from the Aristotelian theory that does not place *to on* in the genres. The definition whose subjects are the genres, will not contain *to on*, whereas the demonstration whose subject is *oti esti* tries to prove the *einai* of its *pragma*. Nevertheless, if the *onoma's pragma* does not exist, there will be no definition of this *onoma*, because the *pragmata* always precede the *onomata*.

Next, we examine the types of definition that Aristotle mentions: 1) the indemonstrable definitions that show the indemonstrable *ti esti*, 2) the definition as syllogism, which shows why the thing is, 3) the definition as conclusion of the demonstration. Since the definitions are indemonstrable, definitions (2) and (3) are not definitions in the first sense. For this reason, our analysis focuses on the indemonstrable definitions that signify the *ti esti* without proving it. We notice that these definitions that show the *ti esti* contain their own causes, the research of the cause

and the research of *ti esti* are in fact identical, while the causes in the other definitions must be demonstrated in order to prove their cause which is not found in the *logos*.

Concerning the apprehension of the definitions, we observe Aristotle's method of division. A method that proceeds from the *hekasta* (*ousia première*) to the grasping of the first *katholou*, attributes, each of which exceeds the extension of the *hekasta*, but that all together do not exceed it. Seen as they are *katholou*, they belong to *ti esti* necessarily. These *katholou* are equivalent to what composes the *ti esti*: *genos*, *eidos* and *diaphorai*. Since they constitute the first *katholou*, that belong to the *hekasta* immediately, they distinguish themselves from the other *katholou*. To obtain them, Aristotle proposes the division method that consists in: 1) selecting the predicates that are in the *ti esti*, that Aristotle finds in the formulation of the *katholou*, 2) putting them in order, which brings to the obtention of the *eidos* of the genre, 3) controlling the completeness of the *katholou*, and verifying that it is not false. Through this method, starting from the genres, up until the *eidos* that belong to the *hekasta* immediately, one discovers the *logos* of *ti esti*, composed by genres and *diaphorai* that provide the *eidos*.

We are finally able to reply to the question derives from the most important Aristotelian rule: "all dianoetic knowledge proceeds from a preexisting knowledge": "what preexisting knowledge does the demonstration come from?"; the answer is definition. Since the principle of the *epistêmê* cannot be the *epistêmê*, Aristotle says that there are two dianoetic *hexis* thanks to which we always know the truth: the *epistêmê*, which contains the demonstrations, and *nous*, which grasps the principles. Therefore, after having analyzed the *logos*, we will have discovered the possibility of doing *epistêmê* in language. The analysis of the *epistêmê* is completed thanks to the treatment of the apprehension of principles, namely of the *eidos*, that belong immediately to the *prote ousia*, which the proper names signify in language, and which cover the fundamental function of preexisting knowledge.

ÖZET

Adlar, şeyler ve bilgi arasındaki ilişki nedir ? Kendileriyle şeyleri işaret ettiğimiz isimleri nasıl tanımlarız ? Bilimin kendilerinden hareket ettiği tanımları nasıl elde ederiz ? Bu sorular çerçevesinde, araştırmamız, Aristoteles'te *logos*, *onoma* ve *epistêmê* ilişkisini aydınlatmayı amaçlamaktadır.

İlk bölümde, bu ilişkiyi aydınlatmak için öncelikli olarak kendisi ve parçası (*phasis*) anlamlı vokal ses olarak tanımlanan *logos*'un analizine başlayacağız. *Logosun* tamamen vokal bir sese indirgenerek tanımlanması anlamsız bir ses yığını olarak kalması problemini doğuracağı için *pragmalara* (şeylere) işaret ettiğini göstermemiz gerekecek. Vokal seslerin ruhun *pathemalarından* (etkilenimlerinden), *pathemaların* da *pragmalardan* kaynaklandığı tespitiyle *logosların*, işaret ettikleri *pragmalarla* aralarında bir mütekabiliyet ilişkisi olan sesler olduğunu ortaya koyacağız. *Logos* ile *pragma* arasındaki mütekabiliyet sorunu çözüldükten sonra *logos*'un parçası olan *phasis*'in ne olduğu sorusuna geçeceğiz ? Bu soruyu cevaplamak için *onoma* ve *rhêma* kavramlarını kullanacağız : hiçbir parçası anlamlı olmayan vokal sesler. *Onomaları* ve *rhêmaları* *phasis*'in iki türü olarak alacağız ki bu hipotez *Ruh Üzerine* kitabında, bu kavramların art arda geliş düzenlerinden hareketle haklı görülebilir. Böylece, *logos*'un en küçük bileşenleri olan *onomaların* şartlarının tespitiyle analizlerine başlayacağız. İki tür *onoma* şartı incelenecek : anlamı ele alan *sêmantik* kısım ve hecelerin düzenini ele alan *sentaktik* kısım. *Onoma*'nın şartlarını belirledikten sonra *Kategoriler* ve *Metafizik Z* kitaplarının başında geçen *var olanlar* (*ta onta*) hakkındaki satırları dikkate alarak *onomaların* *var olanlara* işaret ettiğini tespit edeceğiz.

Daha sonra *onoma* soruşturmasını derinleştirmek için Aristoteles *Kategoriler* kitabının başında yaptığı *var olanlar* sınıflandırmasına başvuracağız. Bu sınıflandırmayla, Aristoteles *ousiai*'yı hiçbir *hypokeimenon*'da bulunmayan olarak

(*einai en*) tanımlar. *Onomalar* ve *var olanlar* arasında bir analogi kurularak ve *var olanlar*'ın bu tasnifiyle sayesinde *onomalar*'ın da bir tasnifine ulaşacağız. Bu akıl yürütmenin sonunda özel adları *ousiaların*, diğer *var olanları* diğer adların analogu olarak buluyoruz. Bu analogide özel adlar, *ousiaların* işaretleri olarak bütün diğer *onomaların* yüklendiği son özneler olurken, *ousialar* da bütün *var olanların* nihai *hypokeimenon*'u konumundadır. Bu nihai *hypokeimenonlar* *hekastoslardır* (*herbir/tek tek*), yani *bireysel* (*atomos*) ve *sayısal* olarak bir olandır.

Bu tasnifin bir başka sonucu ise *ousia* türleri arasındaki ayrımdır : *hekastos* olan “*birinci ousia*” ve *eidos* ve *genos* olan “*ikinci ousia*” ki *birinci ousialara* yüklenerek onları açık ederler / hesabını verirler (*apodidô*). *Eidos* ve *genos* diğer adlardan ayrılırlar. Çünkü onlar *birinci ousialara* yüklendiğinde hem adlarıyla hem de tanımlarıyla yüklenirken diğerleri sadece adlarıyla yüklenirler. Son bölümdeki analizimizin sonunda neden sadece *eidos* ve *genos* olan adlar yüklendiğinde *ousiaları* açık ettiği ve diğerler adlarla *ousiaların* açık edilemediği vuzuha kavuşacak.

Onoma kavramına açıklık getirdikten sonra *logos* analizini tamamlamak için *rhêma* kavramını analiz edeceğiz. *Rhêma* zaman eklenmiş bir tür *onoma*'dan başka bir şey olmadığı için, o da *onoma* gibi *logos*'un anlamlı parçalarının genel adı olan *phasis*'in bir türüdür. *Logos* *onomaların* ve *rhêmaların* birleşiminden (*kata symplokên*) ortaya çıkar. *Phasislerin* bu birleşimi *rhêma*'nın karakterinden kaynaklanır. *Rhêma onoma*'ya yüklenerek birlik sağlar. *Logos*'un birliği *rhêma* ve *onoma* arasındaki bu yüklemlenmeden sağlanır. Tartışmanın bu noktasında, *phasislerin* birleşimi Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabında *apophansis* olarak adlandırdığı doğruluğu ve yanlışlığı taşıyabilen bir *logos* türü elde etmemize imkan verir. Ayrıca doğruluğun ve yanlışlığın, *logos* ve *pragma*'sı arasındaki öncelik ilişkisinden kaynaklı, *logos*'un işaret ettiği *pragma* tarafından belirlendiğini tespit edeceğiz.

Apophansis, *phasisler* arasında hem olumlama hem olumsuzlama olarak iki çeşit yükleme yapabilmesiyle zıtları (*antikestai*) ortaya çıkaran çelişki kavramını elde ediyoruz. Bu zıtlardan biri doğru diğeri yanlış olmak zorundadır ve böylece dilde

doğruluk ve yanlışlığa ulaşırız. *Logos* böyle bir analizle katedilmesiyle birlikte, son olarak dilde bir *epistêmê* kavramı geliştirmek için gerekli zorunlu şartları elde edeceğiz.

İkinci bölümde ise mutlak anlamda bilmek olan *epistêmê* ele alınacak. Aristoteles *epistêmai*'yi *pragma*'nın (şey/nesne) olmasının nedenini, nedenin *pragma*'nın nedeni olduğu ve *pragma*'nın zorunlu olduğunu bilmek olarak tanımlar. Daha sonra *epistêmê*'yi tanıtlamayla sınırlandırıyor. Tanıtlama ise zorunlu öncüllerden hareketle, bu öncüllerden farklı olan zorunlu sonuçlar türeten bir tür kıyastır. Tanıtlama dolayısıyla *epistêmê* elde etmek için, öncüllerin, doğru, ilk gelen, dolaysız, sonuçtan önce gelen, daha iyi bilinen ve sonucun nedeni olması gerekir. Böylece tanıtlama, zorunlu ve doğru öncüllerde içerilmeyen yeni ve zorunlu bir bilgiyi ortaya çıkaran bir yükleme zinciri olarak karşımıza çıkıyor.

Yükleme yapısını ele aldıktan sonra, zorunlu bir yükleme ulaşmak için yükleme türlerini inceleyeceğiz. Aristoteles üç tür yükleme yöntemi ayırt eder : 1) yüklem tüm elemanları içeriyorsa *kata pantos*, 2) yüklem zorunlu ve *ti esti*'ye ilişkinse *kath' hautou*, 3) yüklem hem *kata pantos* hem *kath' hautou* ise *katholou* olur. Şayet yüklenen yüklendiğinin herhangi bir öznesinde ve ilk olarak bulunuyorsa, Aristote onu *katholou* olarak adlandırıyor. *Katholou* kavramıyla öncüllerin zorunluluk şartı yerine getirilir. Böylelikle tanıtlama ezeli (*aidios*) şeyleri konu edinebilir. Bu, bizi orta terimin (*to meson*), *uçların* (*ta akra*) her ikisiyle de girdiği tümel yükleme ilişkisi sayesinde *uçlar* arasındaki bağlantıyı kuran işlevine götürecektir. Öncüllerdeki zorunluluk böylece sonuca ve dolayısıyla tüm tanıtlamaya taşınmış olur.

Daha sonra, daha genel bir çerçevede, kıyaslar kümesinden oluşan matematik, geometri, astronomi vb. olarak *epistêmê*'yi irdeleyeceğiz. Bu durumda *apodiktik epistêmêler* bir cinsin etrafında toplanır zira her *epistêmê*'nin kendine has cinsi vardır. Bir cinsten diğerine geçiş yaparak tanıtlama yapılamaz. Çünkü bir kıyasta uçlar orta terimle aynı cins içinde olmalıdırlar şartı yerine getirilmez. Her cinsin, bütün *epistêmêlere* uygulanabilen ortak ilkelerin hiçbir *epistêmêye* has olmayışının aksine, tanıtlamalar aracılığıyla ispatladığı kendine has (*idion*) ilkeleri ve kendinde

pathemaları vardır. Cinsler arasındaki ayrılığa rağmen Aristoteles, yine de *epistêmê*ler arasında, subordinasyon ilişkisi içinde bulunan farklı cinsler arasında tanıtılamaların geçmesini sağlayan bir geçiş muhafaza eder. Örneğin, astronomi yıldızlar arasındaki ilişkiyi çalışmasına rağmen geometri astronominin arasında subordinasyon ilişkisi olduğu ve önce gelen *epistêmê*ler takip edenlerin nedenlerini açıkladığı için geometri, yıldızlar arasındaki bu ilişkilerin nedenlerini açıklar. Aristoteles'te her *dianoetik bilgi* daha önce gelen başka bir bilgiden ileri geldiği için, *epistêmê*ler arasında da öncelik ilişkisi böyle kurulur. Buradan sonra, bu genel kural da dikkate alınarak, *epistêmê* analizini tamamlamak için, tanıtılamaların kendilerinden hareket ettiği ilkeler olan tanımları incelemek gerekir.

Üçüncü ve sonuncu bölümümüzü tanım meselesiyle sonuçlandıracağız. Tanım fikri, her dianoetik bilginin daha önce gelen başka bir bilgiden ileri geldiği kuralından kaynaklanan birbirine bağlanan kıyasların bir cins altında sonsuz bir teselsülünü durduracak bir kavram ihtiyacını karşılar. Bu soruşturma için tetikleyici olarak, mutlak anlamda bilgi edinmek için gerekli bir aşama olan *araştırma* (*zêteô*) kavramını inceleyeceğiz. *Araştırma* (*zêteô*) tartışmasının sonunda, nedenin *araştırılması* ve *ti esti*'nin *araştırılmasının* aynı şey olduğunu bulacağız. Ayrıca aynı tartışma çerçevesinde bütün araştırmaların nesnesi olarak orta terimi tespit edeceğiz. Aristoteles iki tür orta terim ortaya koyar : *ousia*'nın nedeni olarak mutlak anlamda orta terim, kendinde ve ârizî yüklenenlerin nedeni olarak orta terim. Çalışmamız *ti esti*'ni konu alan, *ilke* olarak tanım hakkında olduğu için, mutlak anlamda orta terimle ilgileneceğiz.

Son olarak *logos*, *onoma* ve *epistêmê* kavramları etrafında daha önce ortaya çıkan sorunları aydınlığa kavuşturmamıza imkan verecek olan tanım kavramı, araştırmamızın mihenk taşı olacaktır. İlk olarak *horos* ve *horismos* kavramları arasındaki bulanık ilişkiye bağlı zorluğu aşmayı deneyeceğiz. Bu kavramları *İkinci Analitikler* ve *Topikler* kitaplarında geçen “*ti esti / to ti ên einai*’nin *logos*’u” tanımına karşılık gelecek şekilde özdeş olarak kabul edeceğiz. Daha sonra problemi genişletmek için *Birinci Analitikler* kitabının başında bulunan *horos*’un bir başka tanımına atıf yapacağız : *horos* öncüllerin bileşenlerine ayrılmasından ortaya çıkan elemanlar yani phasistir. Bu iki tanım arasındaki farka bu kavramların anlaşılmasında bir zorluk

ıkartıyor gibi görünse de aksine “tanım nedir ?” sorusunun cevabını burada bulacaėız. *Horos* ve *horismos*’un bu iki tür tanımıyla bu iki anlamı birarada taşıyan tek bir kavrama ulaşıyoruz. Böylece phasis olarak öncüle vaz edilen bir kavram bu terimin *logos*’uyla aynı şeydir, yani terimin birliėi ve terimin tanımı kesiřir.

Tanım kavramını aydınlatmak için öncelikle Aristoteles’in tanım ve diėer ilkeler arasında yaptėı karřılařtırmayı inceleyeceėiz. Tez, dolaysız öncül olarak kıyasta bulunan bir ilkedir. Tanım ve tez ise tezin iki türüdür. Hipotez bir şeyin olup olmadėını bildiren ve zıt *logoslardan* birini rasgele kabul eden tezdır. Halbuki tanım bir şeyin olup olmadėını bildirmeyen ama sadece iřaret eden ve sezilen (*sunesis*) bir tür tezdır. Hipotezler kıyaslarda öncül olarak yer alırken, tanımlar phasis olarak öncüllerde bulunurlar. Ayrıca hipotez ya tümel (*katholou*) ya da tikelken (*merei*), tanım bir niceleyici ile *belirlenmemiř* (*adioristos*) olandır.

Daha sonra tanım ve tanıtlama arasında Aristoteles’in gözlemlediėi iliřkiyi takip edeceėiz. Tanıtlanamaz ilke olduėu için tanımın tanıtlanmasının mümkün olmadėı göstereceėiz. Tanım tanıtlamalar gibi ispat ortaya çıkaramayacaėı ama yalnızca iřaret edebileceėi için tanım tanıtlama ile gsterilebilme yapısına da sahip deėildir. Tanıtlama *oti esti*’yi ispatlarken, tanım *ti esti*’ye iřaret eder. Sonuç olarak tanıtlama ve tanım biri diėerine indirgenemez iki farklı şeydir. Tanıtlamada yklemlenme varken tanımda böyle hususiyet bulunmaz. Bu karřılařtırma bize tanımın bir bařka özelliėini açık kılar : tanımda yklemlenme yoksa tanımı sadece kendisinin yüklem kısmından ibaret düřünmek gerekir. Örneėin ; « insan iki ayaklı hayvandır » ifadesindeki « iki ayaklı hayvan » kısmı. Bu yaklařımla tanıma baktėımızda, tanımın parçalarının birbirine yklemlenmediėi açıėa çıkacaktır. Tanım ve tanıtlama arasındaki bu ayrım, *to on*’u (var olan) cinslerden ayıran aristotelesçi düřünceden kaynaklanır. Yani *oti esti*’yi konu alan tanıtlama *pragma*’nın *einai’sini* (olmak) ispatlamaya çalıřırken, *cinsleri* konu edinen tanım ise *to on*’u içermez. Yine de *onoma*’nın *pragma*’sı yoksa, bu *onoma*’nın tanımı da yoktur. Zira her durumda *pragmalar onomaları* nceler.

Daha sonra Aristoteles'in zikrettiği tanım türlerini inceleyeceğiz : 1) *ti esti*'ye işaret eden yukarıda açıkladığımız tanıtlanamaz tanımlar, 2) şeyin neden olduğunu ispatlayan kıyas olarak tanım, 3) tanıtlanmanın sonucu olarak tanım. Tanımların tanıtlanamayacağını daha önce belirttiğimiz için, 2 ve 3 numaralılar ilk anlamında tanım olamazlar. Bu yüzden, analizimiz *ti esti*'ye ispatsız işaret eden tanıtlanamaz tanımlar üzerine odaklanacak. Ayrıca *ti esti*'yi gösteren tanıtlanamaz tanımlar kendi nedenlerini içerirler. Böylece diğer tanımların nedenleri *logoslarında* bulunmadığından ispatlanması için tanıtlanmak zorunda olmalarına karşın, ilk anlamında tanım, kendi nedenini içerdiği için neden ve *ti esti* araştırması aslında özdeşirler.

Tanımların sezilmesine geldiğimizde ise Aristoteles'in bölme metodunu ele alacağız. Bu metot, *hekastoslardan (birinci ousia)* hareketle ilk *katholoulara* kadar yani herbiri tek tek *hekastoların* kaplamını aşacak ama hep beraber ele alındıklarında aşmayacak yüklemlemlere ulaşmaya kadar ilerlerler. Bu yüklemlemler *katholou* oldukları için zorunlu olarak *ti esti*'ne aittirler. Bu *katholoular ti esti*'ni kuranlara yani *genos*, *eidos* ve *diaphorai*'ya denk gelirler. Hekastoslara dolaysız olarak ait olan ilk *katholouları* kurdukları için, diğer *katholoulardan* ayrılırlar. Onları yakalamak için Aristoteles bölme metodunu teklif eder : 1) Aristoteles'in *katholou* formülüzasyonunda bulunduğu *ti esti*'deki yüklemlemleri almak, 2) onları birinci ve ikinci diye sıraya koymak, 3) *katholouların* yanlış bulunmadığını doğrulayan tamamlanma kontrolü. Bu metotla, *genoslardan eidoslara hekastoslara* doğrudan ait olanlar dolayısıyla *ti esti*'nin *logos'u* yani *eidos'u* veren *genos* ve *diaphora*'nın (fark) birleşimi keşfedilir.

Nihayet, *epistêmê* kavramını sadece tanıtlamalarla sınırlandırdığımız bu sistemde « Bütün dianoetik bilgiler daha önce gelen başka bir bilgiden ileri gelir » genel kuralından ve « *epistêmê*'nin ilkesi *epistêmê* olamaz » kaydından türeyen « Öyleyse, tanıtlamalar daha önce gelen hangi bilgiden kaynaklanır ? » sorusunu cevaplandırabileceğiz : Tanımlardan. Aristoteles kendileriyle her zaman doğruyu bildiğimiz iki dianoetik *hexis*'in olduğunu söyler : tanıtlamaları içeren *epistêmê* ve ilkeleri sezen *nous*.

Sonu olarak, arařtırmamızda *logos* analizi yaptıktan sonra, ilkin dilde *epistēmē* yapma imkanını keřfedeceėiz. Bu imkanın analizini dilde zel adlarla iřaret edilen *birinci ousialara* doėrudan yklenen ve *epistēmē* için daha nce gelen bilgi iřlevi gren bu ilkelerin yani *eidosların* yakalanmasının incelemesiyle nihayete erdireceėiz.



INTRODUCTION

Qu'est-ce que signifie étudier la philosophie d'Aristote au XXI^e siècle du calendrier grégorien ? Est-ce qu'étudier une problématique chez un philosophe ancien doit être considéré comme le devoir de la science de l'histoire pour un chercheur d'histoire de la philosophie ? Pas exactement, vu que le travail de l'historien de la philosophie est un travail intrinsèquement philosophique, qui ne consiste pas uniquement dans la constatation des faits historiques, mais qui discute des problèmes philosophiques qui ne sont pas entièrement réductibles aux faits historiques. Avec telle vue les philosophes ne peuvent pas être traités comme des figures du passé avec leurs doctrines réduites à leur conditions culturelles et *physiques*. Les penseurs du passé nous sont contemporains, participant avec nous dans une discussion toujours vivante. On ne prend pas donc la philosophie d'Aristote pour une pensée purement historique mais au contraire comme une position avec laquelle on se confronte afin de développer une compréhension de la question du langage, la pensée et la science.

Dans un certain sens, les Grecs, en résidant dans le début de l'histoire de la philosophie, jouissent d'un avantage dont nous, les modernes, sommes privés. Ils se trouvent dans une position qui leur permet de penser plus librement, c'est-à-dire, de penser avec les expériences immédiates, et non pas à travers des concepts chargés par une longue histoire.¹ Nous pouvons remarquer que Platon avait déjà prévu de cette problème, en lui prêtant l'oreille. Dans le dialogue de *Phèdre*, en faisant parler Thamus à propos de l'invention de l'écriture, il revendique l'importance de retourner à la mémoire, « du dedans » plutôt que mettre la confiance dans les empreintes étrangères de l'écriture, « du dehors ». ² Nous pouvons prendre l'écriture comme analogue des

¹ Non pas parce qu'ils n'avaient pas d'histoire derrière eux, bien sûr ils aussi étaient déterminés par ce qui les précédaient, mais grâce à l'absence de l'archive, et d'accumulation de connaissances historiques propres des modernes, car l'archive est rendue possible par l'écriture, qui n'avait à ce temps reçu qu'une récente diffusion.

² « Car cette connaissance aura pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses. Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as

concepts chargés de l'histoire de la philosophie susmentionnés, et le retour à la mémoire comme analogue de la réflexion immédiate sur notre expérience. De cette perspective, les Grecs ont un avantage sur nous en tant que participant à la détermination de nos concepts. Même lorsque nous croyons être parvenus à une pensée contraire à celle des Grecs, et d'avoir franchi les limites de leur connaissance, il ne faut jamais oublier que notre pensée reste toujours déterminée par la pensée grecque à partir de laquelle nous avons pu procéder pour arriver là où nous sommes aujourd'hui. Même si l'on en sort en s'y opposant, on ne fait autre que rester à l'autre côté de la limite, qui est toujours déterminé par tel limite.

Discuter avec un penseur ancien ne signifie pas donner un sens anachronique en le réduisant aux limites de compréhension de concepts contemporains avec leur sens actuel, mais doit plutôt rapprocher à sa pensée propre en essayant de sortir des limites de la pensée actuelle dominante. Dans notre recherche, nous tenterons de faire un travail de cette sorte. A partir des questions encore valides aujourd'hui, telles que celles de la dénomination, la signification, la science, nous examinerons ce que Aristote propose, sans pourtant y projeter le sens actuel de ces concepts. Nous chercherons d'être fidèles dans l'utilisation des mots grecs, et dans la lecture de ses textes nous nous limiterons uniquement à écouter ce que Aristote développe dans sa recherche propre.

A la lumière de ce cette discussion, nous pouvons maintenant poser les questions qui dirigent notre recherche : Qu'est-ce que la relation entre le langage et la pensée ? La science est-elle dépendante du langage ou indifférent au langage ? Ces questions ont été discutées par les penseurs au tout long de l'histoire de la philosophie. A partir des philosophes modernes, spécialement dès Descartes et Kant, jusqu'aux philosophes analytiques contemporaines, la philosophie soit négligé l'importance du langage, soit elle a tenté d'abstraire le langage de fondements de la science. Notre

*découvert un remède'. Quant à l'instruction, c'en est la semblance que tu procures à tes élèves, et non point la réalité : lorsqu'en effet avec ton aide ils regorgeront de connaissances sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement ; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits ! » [Platon, **Phèdre**, traduction par Léon Robin. Paris : Les Belles Lettres, 1933, p. 88]*

enquête naît de l'impulsion d'interroger si cette exclusion du langage existait déjà chez les Grecs. Si la réponse est négative il s'agira de voir quelle structure a assumé la relation entre langage et pensée.

En tenant compte de ces questions, nous aborderons le problème du *logos*, en son rapport avec l'*epistêmê*, chez Aristote. D'abord nous ferons une analyse du *logos*, par laquelle nous trouverons deux types de *ousia*, l'une, première, que les noms propres signifient, et l'autre, secondes, qui sont les *genos* et les *eidê*. Une fois que nous aurons complété l'analyse du *logos*, nous expliquerons la structure de l'*epistêmê*, qui se fonde sur ce *logos*. Ensuite, en tenant compte de la règle qui requiert que toutes les connaissances dianoétiques procèdent de connaissances préexistantes, nous devons parvenir à la position des définitions comme principes. Nous proposerons au lecteur une compréhension des notions de *horos* / *horismos*, qui portent à la fois deux sens : terme et définition, qui se réunissent sous la même notion, comme deux visages du Janus Bifrons.

1. L'ANALYSE DU LOGOS

Dans les livres de l'*Organon*, avant d'expliquer l'*epistêmê*, Aristote analyse la notion de *logos*. Il est en fait nécessaire d'effectuer d'abord une analyse du *logos*, puisque c'est celui-ci qui porte l'*epistêmê*. Nous examinerons premièrement le *logos* en tant qu'instrument (*organon*) qui permet de faire l'*epistêmê*.

1.1. La définition du *logos*

Dans le livre *Sur l'interprétation*, Aristote définit le « *logos* » comme « *est du son vocal signifiant [sémantike]³ dont une certaine partie, prise séparément, est signifiante en tant que parole [phasis] sans pour autant être une affirmation [kataphasis].* »⁴ Il est ainsi son vocal signifiant qui se compose des parties signifiantes qui s'appellent *phasis*. Aristote tient à préciser que ces parties appelées *phasis* ne sont pas des *kataphasis* ; alors la question qui surgit spontanément est : est-ce que le *logos* est un *kataphasis* ? En élargissant la question, on se demanderait : est-ce que *logos* est *apophansis* ?⁵ A partir de cette définition, nous ne pouvons pas encore conclure avec certitude qu'il le soit ou non, mais de sa construction on reçoit l'impression d'une opposition implicite qui rendra le *logos* une *apophansis*, bien qu'il y aurait bien des logoi qui ne sont pas apophantiques, par exemple la prière. Quand nous parlerons de l'*epistêmê* tout au long de cette recherche, nous nous référerons exclusivement au *logos* dans ce sens étroit, à savoir *apophansis*.

³ Nous utiliserons la notation de crochets "[]" pour montrer les interventions aux citations.

⁴ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin ; introduction, traduction, notes et index des "*Catégories*" par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier ; introduction, traduction, notes et index de "*Sur l'interprétation*" par Catherine Dalimier, Paris : GF Flammarion, 2007, p. 268 : [16b26-28] « Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἥς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς κατὰφασις ἢ ἀπόφασις. » [*Ibid.*, p.267]

⁵ L'*apophansis* indique les logoi qui font une predication positive ou négative. Nous y retournerons dans le chapitre sur l'unité du *logos*.

Aristote semble diviser *les sons vocaux* en *signifiants* et *non-signifiants*, et puis diviser *les sons vocaux signifiants* en ceux dont une certaine partie prise séparément est *signifiant* en tant que *phasis*, et ceux dont aucune partie prise séparément n'est *signifiante*. Nous prenons le *logos* comme une proposition qui se compose de *phasis* signifiant, dont les parties, nous supposons qu'ils soient syllabes, ne sont pas eux-mêmes signifiantes. Donc, nous acceptons qu'il y ait deux éléments fondamentaux des énonciations signifiantes : *logos* que se compose de *phasis*, et *phasis* qui se composent de syllabes.⁶

Or, aussi dans les *Catégories*, Aristote fait une distinction, que l'on peut prendre pour analogue à celle déjà établie entre les sons vocaux. Cela nous permettra de mieux comprendre le *logos*, et le *phasis* impliqués dans la définition du *logos* : « *Les choses qu'on dit, tantôt se disent en connexion [kata symplokên], tantôt sans connexion [aneu symplokên]* »⁷ « *L'homme court* » est un exemple d'une chose dite « *en connexion* », « *l'homme* » et « *court* » sont des exemples de choses dites « *sans connexion* ». (3, 1a 16-19) Si une comparaison est faite entre les deux textes susmentionnés, on peut remarquer que les choses qui se disent « *en connexion* » coïncident avec le *logos*, lorsque les choses qui se disent « *sans connexion* » coïncident avec le *phasis*. En tenant compte des exemples qu'Aristote donne, nous pouvons soutenir cette hypothèse : « *l'homme* » et « *court* » en tant qu'exemple de ce qui se dit « *sans connexion* », ont des parties qui ne sont pas signifiantes, et « *l'homme court* » en tant qu'exemple de ce qui se dit « *en connexion* », a des parties signifiantes : « *l'homme* » et « *court* ». Les *logoi* qui se disent « *en connexion* » se composent des *phaseis* qui se disent « *sans connexion* ».

Pour compléter l'analyse du *logos*, il faut expliquer à la fois *les phaseis* qui sont des parties du *logos*, et la façon dans laquelle *les phaseis* se disent en connexion.

⁶ Ces assertions sont nos hypothèses nécessaires pour commencer l'analyse, et non pas les implications directes de la définition qu'Aristote donne.

⁷ Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Paris : Les Belles Lettres, 2001, p. 3 : [1a16-17] « Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἀνευ συμπλοκῆς. » [Ibid.]

1.2. L'analyse de l'*onoma*

Dans les paragraphes qui suivent ceux qui traitent du *logos*, dans le livre *De l'interpretation*, Aristote aborde, en succession, les notions de *onoma* et *rhêma*,⁸. Aristote définit l'*onoma* ainsi : « *Le nom est donc un vocable signifiant par convention, sans référence à un temps et dont aucune partie, considérée séparément, n'est signifiante.* »⁹ Même s'il n'y a pas de rapport logique entre cette définition et celle du *logos* déjà présentée, nous prendrons pour analogues le *phasis* et l'*onoma*, vu que toutes les deux se composent de parties qui ne sont pas signifiantes. L'*onoma* est alors la plus petite partie signifiant de la langue, parce que les syllabes qui font partie de l'*onoma* ne signifient pas. Elles sont seulement vocables : « *Toutefois une seule syllabe du mot homme ne signifie rien, pas plus que, dans souris, la syllabe ris n'est significative ; en fait, ce n'est qu'un son.* »¹⁰

Quant à la syntaxe du *logos* et de l'*onoma*, nous nous pouvons demander : Existe-t-il un type d'ordonnance des syllabes afin de composer l'*onoma* ? Pour répondre à cette question, il faut regarder à la classification des types de quantité, dans les *Catégories*. Les quantités sont classifiées comme discrètes ou continues, et distinguées entre celles qui se composent des éléments ayant la position des uns par rapport aux autres et celles qui se composent des éléments n'ayant pas de position. Par exemple, la ligne est une quantité continue puisque ses parties peuvent se connecter sur un point (5a1-2). La connexion sur les points fournit la continuité à la ligne. Et ses parties sont aussi posées les unes par rapport aux autres, car on peut saisir le topos où chacune est située sur la ligne. De la même manière fonctionnent les parties de la surface, du corps et du lieu.

⁸ Nous examinerons le *rhêma* en concernant l'unité du *logos*.

⁹ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 263 : [16a19] « Ὀνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον » [Ibid., p. 262]

¹⁰ Aristote, *Catégories ; De l'interprétation*, traduction et notes par J. Tricot, Paris Librairie Philosophique J. VRIN, 2004, p. 94 : [16b30-31] « οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ μῦς τὸ ὅς σημαντικόν, ἀλλὰ φωνὴ ἐστὶ νῦν μόνον. ἐν δὲ τοῖς διπλοῖς σημαίνει μὲν, ἀλλ' οὐ καθ' αὐτό, ὥς προεῖρηται. » [Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin ; introduction, traduction, notes et index des "*Catégories*" par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier ; introduction, traduction, notes et index de "*Sur l'interprétation*" par Catherine Dalimier, Paris : GF Flammarion, 2007, p.267]

Cependant, les nombres et le *logos* sont quantités discrètes. *Logos* est une quantité selon Aristote, car il est mesuré par la syllabe. Ses parties ne se connectent pas à une limite commune, mais chacune est séparée et est en elle-même. Les parties des nombres et les parties du *logos* ne sont pas non plus posées les unes par rapport aux autres comme celles de la ligne, de la surface ou du temps, qui sont cependant posées les unes par rapport aux autres. Aristote l'argumente à partir des parties de *logos* : « *Car aucune de ses parties ne subsiste, mais elle a été dite, et il n'est plus possible de la saisir, de sorte que ses parties n'auraient pas de position, du fait qu'aucune ne subsiste.* »¹¹ La position fournit donc la subsistance aux quantités. Alors, ce n'est pas saisissable de quelle façon des parties du *logos* auraient une position les unes par rapport aux autres. Puisque les parties des nombres ou du *logos* ne se trouvent pas dans un *topos*, on ne peut pas déterminer leurs positions. Pourtant elles ont une liaison successive parmi eux. « *...Dans le cas du nombre, du fait que un est compté avant deux, et deux avant trois, de cette façon aussi <ses parties> auraient un ordre, mais on ne leur trouverait absolument pas de position.* »¹² C'est le même cas pour les syllabes qui font partie du *logos*. Le *logos* se compose des syllabes grâce à un « *taxis* » qui les organise successivement. Les syllabes se rangent successivement afin de composer l'*onoma* ou le *logos*. Nous constatons donc que l'ordre de l'organisation des syllabes est de succession. Ainsi, Aristote relève l'ordonnance des syllabes dans le *logos*, qui s'agit seulement de la construction syntactique du *logos* et non pas sémantique, vue que l'ordonnance de syllabes n'est pas directement liée au sujet de la signification.

Si la signification ne peut pas être réduite aux syllabes, et ne résulte pas simplement de l'ordonnance des syllabes, alors de quoi relève-t-elle, la signification de l'*onoma* ? Aristote répond tout de suite en disant que « *...ce qui relève du son vocal est symbole des affections [pathemata] de l'âme...* »¹³ Les *onomata* et aussi les *logoi*, se révèlent

¹¹ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 135 : [5a34-36] « οὐδὲν γὰρ ὑπομένει τῶν μορίων αὐτοῦ, ἀλλ' εἴρηται τε καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι τοῦτο λαβεῖν, ὥστε οὐκ ἂν εἴη θέσις τῶν μορίων αὐτοῦ, εἴγε μὴδὲν ὑπομένει. » [Ibid., p. 134]

¹² Ibid. : [5a30-33] « καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ δὲ ὡσαύτως, τῷ πρότερον ἀριθμεῖσθαι τὸ ἐν τῶν δύο καὶ τὰ δύο τῶν τριῶν· καὶ οὕτω τάξιν ἂν τινα ἔχῃ, θέσιν δὲ οὐ πάνυ λάβοις ἂν. » [Ibid., p. 134]

¹³ Ibid. p. 261 : [16a3-4] « Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα » [Ibid., p. 260]

ainsi en tant que symboles établis par une convention, chez Aristote, puisqu'ils ne sont pas naturels.¹⁴ Ils ne sont pas les mêmes pour tout le monde, puisque, ils sont conventionnels.¹⁵ Leurs vocables sont changeables et non pas fixes. Malgré le caractère changeable de l'*onoma*, Aristote déclare que chaque *onoma* indique toujours un même *pathema* en tant que signe (*sêma*).¹⁶ Nous constatons alors que l'*onoma* est aussi doué d'un caractère permanent et non-changeable, vu qu'ils indiquent toujours la même chose.

Jusqu'ici on n'a fait qu'une analyse du *logos* qui l'exposait en tant que son vocal signifiant, mais, pour continuer son analyse nous aurons besoin de le caractériser aussi en tant que jugement (*hypolepsis*) qui porte la vérité et la fausseté. Aristote même mentionne l'absence, dans le livre *De l'interprétation*, d'un traitement de la connexion entre les *onomata* et les *noemata* : « ...Voilà des points qui ont déjà été traités dans les développements sur l'âme, comme relevant d'un autre sujet d'étude. D'autre part, dans l'âme il y a parfois pensée indépendamment de vérité ou de fausseté, mais parfois une pensée qui implique nécessairement l'attribution de l'une ou l'autre : il en va de même au niveau de la voix. En effet, le vrai et le faux concernent une composition ou une séparation ; en eux-mêmes, noms et rhèmes ressemblent à une pensée indépendante de toute composition ou séparation »¹⁷

Aristote établit une analogie entre les *onomata*, et les *noemata*, qui agissent similairement dans la voix et dans l'âme respectivement. Dans l'un comme dans l'autre il y aurait parfois attribution, vérité et fausseté, et autrefois une pensée et une énonciation, indépendantes de vérité et fausseté, donnant l'*onoma* et le *rhêma*. Nous supposons que les *logoi* soient équivalents des jugements, à savoir composition ou séparation des *noemata*, ainsi que les *onomata* étaient équivalents des *noemata*. De plus, Aristote explique clairement à la fin des « Seconds Analytiques » que les

¹⁴ **Ibid.** : [16a26-27]

¹⁵ **Ibid.** : [16a4-5]

¹⁶ **Ibid.** : [16a6-8]

¹⁷ **Ibid.** : [16a9-14] « περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς· ἄλλης γὰρ πραγματείας. ἔστι δ', ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἀνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὅτε δὲ ἡδὴ [10] ὧι ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός καὶ τὸ ἀληθές. » [**Ibid.**, p. 260]

procédés sont suscités par l'aisthêsis. Avec cette citation nous pouvons montrer la relation établit entre les aisthêta, ce qui est dans l'âme (noêmata), et les onomata :

« À partir de la perception [aísthêsis], donc, se produit le souvenir [mneme], comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience[empeiriā]. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. À partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos [ἡρεμέω] dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, tout ce qui est contenu un et le même en elles toutes... Effectivement, ces états [héxis] ne sont pas présents [en uparkhon] en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états[héxis] qui nous donnent une connaissance supérieure, mais de la perception [aísthêsis] ... Et l'âme se trouve [en huparkhein] être telle qu'elle peut éprouver [paskhein] cela. »¹⁸

Aristote explique que ce qui est dans l'âme procédé de l'aisthesis, et qu'ainsi les noemata sont fondés par les aistheta. De plus nous avons déjà constaté que les onomata sont signes des pathema de l'âme,¹⁹ vu que les onomata sont pris comme respective avec les noemata. Nous pouvons alors conclure que les onomata sont connectés avec les aistheta car les onomata sont équivalents des noemata dans la voix et le noemata procèdent des aistheta. Les logoi sont également équivalents des jugements. En conséquence nous prendrons le logos comme le jugement qui porte la vérité et la fausseté et qui entretien un rapport de correspondance avec les aistheta.²⁰

¹⁸ Aristote, **Seconds Analytiques**, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris : GF Flammarion, 2000, p. 337 : [100a4-14] « Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὁ ἄν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφορισμένοι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἐνὸς στάντος ἕτερος ἔσται, εἴθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὕσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. » [Ibid. p. 336]

¹⁹ Aristote, **Catégories ; Sur l'interprétation**, p. 261 : [16a3-4]

²⁰ Dans le cadre de notre recherche, nous traitons brièvement le sujet de noema et de jugement. Il faut consulter au III livre du traité *De l'âme* pour une recherche plus satisfaisante.

1.3. Les conditions de l'*onoma*

Les sons vocables ont deux conditions pour être *onoma* ou *sêma*. La première condition est que l'*onoma* ne signifie qu'une seule chose. S'il signifie plusieurs choses, alors il ne signifie rien, parce que la signification se limite à l'unité. (1006b7-8) Aristote explique le caractère du signe : « *Voici ce que j'entends par « signifier une seule chose : si « animal bipède » est un humain, toutes les fois que quelque chose est un humain, « animal bipède » sera l'être de l'humain.* » (1006a37-39) Les signes peuvent être signe, seulement s'ils signifient la même chose chaque fois qu'ils signifient une chose, vu qu'ils signifient seulement leur *logos*²¹ propre, et non pas autres choses. Si on ne pouvait pas tenir les choses comme unité, on ne pourrait pas les prendre comme un *pragma*²². Alors, « *on pourrait donner un nom qui soit propre à chaque définition. Mais, si on ne le faisait pas et qu'on affirme qu'il y a une infinité de significations, il est manifeste qu'il n'y aurait pas de définition.* »²³ Aristote refuse l'infinité des logoi par le raisonnement employant *modus tollens* :

« *En effet, ne pas signifier une seule chose est ne rien signifier et, si les mots n'ont pas de signification, les discussions avec les autres sont supprimées, et a vrai dire avec soi-même aussi, car on ne peut rien penser si on ne pense pas une seule chose, mais si on le peut, on donnera un seul nom a cette chose. Admettons donc, comme on l'a dit au début, que le nom a une signification et une seule.* »²⁴

²¹ La notion de « *logos* » indique l'horismos/la définition là.

²² Afin de comprendre la signification du *pragma*, nous pouvons consulter le livre d'Aristote : « ... *pragma, rendu ici par « fait » et qui désigne en général « ce dont il s'agit », le référent d'un discours* » [Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, **Aristote : le philosophe et les savoirs**, Paris : Seuil, 2002, p. 38]

²³ Aristote, *Métaphysique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris : GF Flammarion, 2008, p. : [1006b5-7] « *τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον· εἰ δὲ μὴ [τεθείη], ἀλλ' ἅπειρα σημαίνειν φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος·* » [Aristotle, **Metaphysics; Books I-IX**, traduit par Hugh Tredennick, London : The Loeb Classical Library, 1996, p. 166]

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris : GF Flammarion, 2008, p. : [1006b7-12] « *τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαίνοντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τοῦτω τῷ πράγματι ἔν. Ἐστω δὴ, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἔν·* » [Aristotle, **Metaphysics; Books I-IX**, p. 166]

D'après ce raisonnement, si l'on n'accepte pas la première condition et si l'on part de la supposition de « ne pas signifier une seule chose et signifier plusieurs choses », on parviendrait à l'absence de la signification et ainsi l'abolition du langage en général et même de la pensée, en raison de la première condition. La deuxième condition résulte du principe de non-contradiction. Rien ne saurait être à la fois ainsi et non ainsi.²⁵ Cette condition est liée à la première ; vu qu'une chose doit être la même chose, elle ne peut pas être autre qu'elle est. C'est donc impossible que les contraires (*antiphraseos*) puissent se trouver ensemble dans une unité. « Ainsi il n'est pas possible qu'il soit vrai en même temps de dire : la même chose est un humain et n'est pas un humain. »²⁶ Dire humain d'une chose indique la prédication de la notion de « humain » à cette chose. Dans cet exemple, la prédication a lieu en vertu de « est » (*estin*) qui agit comme conjonction entre « la chose » et « humain ». La prédication des contraires est toujours fautive vu que ce dont les contraires sont prédiqués ensemble, est à la fois lui-même et l'autre que lui-même et en tenant compte la première condition, qui requiert qu'une chose ne peut pas être autre qu'elle est. Donc, dire qu'une même chose est humain et n'est pas humain, est faux.

1.4. La relation entre l'*onoma* et l'*ousia*

Qu'est-ce que signifie l'*onoma* en tant que signe ? Vue que les *onomata* résultent des *pathemata* de l'âme, et les *pathemata* résultent des *pragmata* en tant que *aistheta*, par l'*aisthesis*, nous admettons que les *onomata* signifient les étants.²⁷ Aristote l'explique avant tout dans l'analyse du *logos* des *Catégories*, parce que les *onomata* sont les plus petites parties signifiantes du *logos*, à savoir, leur unités fondamentales. Il faut étudier d'abord les *onomata* pour comprendre le *logos* et faire l'analyse de leurs significations.

²⁵ Aristote, *Métaphysique*, p. 155 : [1006a30-31]

²⁶ Aristote, *Métaphysique*, p. 157 : [1006b39] « οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον » [Aristotle, *Metaphysics*; Books I-IX, p. 168]

²⁷ Bien que Aristote ne dise pas que les *onomata* signifient les étants (*ta onta*), il utilise plusieurs fois « les étants » au lieu des *onomata* qui se disent des choses ; par exemple : « Parmi les étants, les uns se disent d'un certain sujet, mais ne sont dans aucun sujet. » : *Ibid.*, Aristote, *Catégories* ; Sur l'interprétation, p. 105 : [1a20-21] « Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστὶν » [*Ibid.*, p. 104] :

Les *onomata* qui se disent « sans connexion », ²⁸ signifient les étants et les étants, qui ne sont pas en connexion, doivent être soit un *ousia*, ²⁹ soit une quantité, soit une qualité, soit un relatif, soit une localisation, soit un moment, soit un positionnement, soit une tenue, soit un faire, soit un subir (*paskhein*). ³⁰ Parmi les acceptions de l'étant, la première est précisément l'*ousia*. ³¹ « *Tous les autres prédicats [catégories] sont appelés des êtres [ta onta / les étants] en ce qu'ils sont soit des quantités, soit des qualités, soit des affections, soit tel autre prédicat de l'être pris dans ce premier sens.* » ³², car, aucune de ces *catégories* n'existe par elle-même ni peut-elle être indépendante (*choriston*). ³³ Si une qualité existe, elle existe en tant que qualité d'une *ousia*. Par exemple, l'être-couché existe en tant que Socrate est couché. Puisqu'il y a l'*ousia* entre les types de catégorie, qui est à la fois substrat des autres étants et individuelle (*atomos*), les autres étants peuvent se révéler seulement en étant inhérent à ce substrat. S'il n'y avait pas l'*ousia* en tant que substrat auquel être inhérent, les autres *catégories* ne pourraient pas exister. ³⁴ Donc, l'*ousia* est « étant » au sens absolu et premier et est le seul, parmi toutes les *catégories*, à être séparée (*choriston*). ³⁵

En suivant la liaison entre les *onomata* et les étants, la recherche a atteint la question de l'*ousia* comme l'étant au sens absolu et premier. Aristote précise la direction de la recherche en disant que demander : « *Qu'est-ce que l'être [étant/to on] ?* » équivaut à la question : « *qu'est-ce que la substance [ousia] ?* » ³⁶ Vu que tous les étants dépendent des *ousiai*, pour découvrir ce que les *onomata* signifient, il faut d'abord trouver la réponse à la question suivante : Qu'est-ce que l'*ousia* ?

²⁸ Il faut se souvenir de la distinction de la connexion faite dans le début du chapitre

²⁹ L'*ousia*, n'est pas une catégorie régulière, parce qu'elle ne se prédique pas d'autres catégories, mais en tant qu'*eidos* ou *ti esti*, elle se dit d'une matière ; c'est en ce sens qu'elle peut être considérée une catégorie.

³⁰ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 111 : [1b25-27]

³¹ Aristote, *Métaphysique*, p. 233 : [1028a13-15]

³² Aristote, *Métaphysique*, p. 233 : [1028a17-20] « τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ [20] ἄλλο τι » [p. 310-312]

³³ Aristote, *Métaphysique*, p. 233-234 : [1028a22-24]

³⁴ S'il n'y a pas d'*ousia*, si nous ne pouvons pas voir les choses comme une unité, les choses, qui ont un sens grâce à cette unité, perdront leur sens, sans cette *ousia* qui fournit l'unité à ses attributs. Néanmoins, si un *ousia* composé de forme et matière, arrête d'être *ousia*, ses parties sensibles ne disparaissent pas avec elle.

³⁵ Aristote, *Métaphysique*, p. 234 : [1028a25-33]

³⁶ Aristote, *Métaphysique*, p. 234 : [1028b4-5] « τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ [20] ἄλλο τι » [Aristotle, *Metaphysics; Books I-IX*, p. 312]

Dans le début des *Catégories*, Aristote fait une classification des étants pour trouver la définition de l'*ousia*. Il les classifie avec deux critères : « se dire d'un *hypokeimenon* » et « être dans un *hypokeimenon* ». Le premier cas est celui de la prédication.³⁷ Aristote explique l'autre en disant « ...par « *inhérent à un sujet* » [*einai en hypokeimenon*], je veux dire ce qui, sans se trouver en quelque chose à titre de partie, ne peut exister à part de la chose où il est. »³⁸ À partir de cette distinction, Aristote introduit quatre types d'étant avec les critères suivants :

1- Ceux qui se disent d'un certain (*tinon*) *hypokeimenon* et ne sont inhérents à aucun *hypokeimenon*. Par exemple, l'homme se dit d'une certaine personne comme Socrate. Mais il n'est pas inhérent à Socrate.³⁹

2-Ceux qui ne se disent d'aucun *hypokeimenon* et sont inhérents à un *hypokeimenon*. Une certaine grammaire est à l'âme mais il ne se dit pas d'aucun *hypokeimenon*. De la même manière, une certaine blancheur est inhérente au corps mais il ne se dit pas d'aucun *hypokeimenon*.⁴⁰

3-Ceux qui se disent d'un *hypokeimenon* et sont inhérents à un *hypokeimenon*. La science se dit d'une certaine grammaire et elle est aussi à l'âme.⁴¹

4-Ceux qui ni se disent d'aucun *hypokeimenon* et ni sont inhérents à un *hypokeimenon*. Par exemple, un certain homme, un certain cheval, ne se dit d'aucun *hypokeimenon* et n'est pas inhérent à aucun *hypokeimenon*.⁴²

Aristote déclare que l'*ousia* première est équivalant à la quatrième catégorie de la classification : *L'ousia première (prote ousia)* n'est ni prédiqué d'aucun *hypokeimenon* ni est inhérent à aucun *hypokeimenon*.⁴³ Alors, est-il un *hypokeimenon* lui-même ? Aristote l'explique dans la *Métaphysique* : « Il en résulte donc que

³⁷ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 109 : [1b10-12]

³⁸ Aristote, *Catégories*, p. 3-4 : [1a24-25] « ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν » [*Ibid.*]

³⁹ *Ibid.* p. 3 : [1a20-23]

⁴⁰ *Ibid.* : [1a23-40]

⁴¹ *Ibid.* p. 3-4 : [1a40-1b3]

⁴² *Ibid.* p. 4 : [1b3-5]

⁴³ *Ibid.* p. 7 : [1b3-5] (2a11-14)

substance se dit en deux sens, le substrat ultime qui ne se dit plus à propos d'autre chose et ce qui, étant un ceci, est aussi séparable (khoriston)... »⁴⁴ L'ousia est *hypokeimenon* ultime duquel tous les étants sont prédiqués. C'est une conséquence naturelle d'une liste limitée des prédications et des *hypokeimenon* finis. Si tous les choses se disent d'une autre et si la liste est limitée, il faut alors que ce dont tous les autres sont prédiqués soit *hypokeimenon* ultime.⁴⁵

Tout d'abord, nous devons expliquer le pronom « certain » (*tinós*), pour comprendre l'ousia première. Aristote utilise ce pronom indéfini pour indiquer les étants individuels (*atomos*) et numériquement les uns (*en arithmoí*).⁴⁶ Aristote les appelle « chacun » (*kath' ekasta*), pour indiquer la singularité de ces étants, et il utilise aussi l'indexical *tode ti*, qui veut dire « ceci » : « Dans le cas des substances premières, certes, il est incontestablement vrai qu'elles indiquent [sēmaniein] quelque chose de précis [*tode ti*], puisque c'est un être [*ta onta*] individuel [*atomos*] et numériquement un [*arithmei*] qu'elles donnent à voir. »⁴⁷ « Ceci » est un indexical employé pour mettre l'accent à la fois sur le caractère sensible (*aistheton*), et sur le caractère atomique et numériquement un de l'étant qu'il désigne. Ce type d'étants ne peuvent pas être signé par les noms communs, vu qu'ils sont soit *hekasta*, soit *tode ti*.⁴⁸ Les *hekasta* sont désignés par des noms propres : Socrate, Bucéphale parce qu'on peut les saisir individuellement avec ces indexicales dans le langage.⁴⁹ Pour l'expliquer il faut faire appel aux *Premiers Analytiques*, dans lequel Aristote discute la position de l'ousia première dans le langage comme nom propre :

⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, p. 233 : [1017b23-25] « Συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ » [Aristotle, *Metaphysics; Books I-IX*, p. 240]

⁴⁵ Le caractère fini de la prédication pour les deux directions (ce qui est prédiqué de tous et ce dont tous est prédiqué) sera abordé dans le passage que nous citerons dans le prochain paragraphe et dans le troisième chapitre des *Seconds Analytiques*, où Aristote discute de la nécessité d'une liste fini pour que l'epistēmē soit possible.

⁴⁶ Aristote, *Catégories*, p. 4 : [1b6-7] « Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. » [Ibid.]

⁴⁷ Ibid., (3b10-13)

⁴⁸ Pour un développement de cette discussion il faut consulter le livre Z de la *Métaphysique*, là où Aristote traite de la substance composée.

⁴⁹ Bodéüs : « La quatrième classe réunit les êtres substantiels individuels, reconnus explicitement comme substances premières à partir de 2 a 5. Ces êtres ont la particularité de pouvoir être désignés par des noms propres (Socrate ou Bucéphale), quand ils sont par exemple des humains ou des animaux familiers. » Ibid., p. 4

« Parmi tous les étants, certains sont tels qu'ils ne s'appliquent à rien de façon vraie et universellement (par exemple Cléon ou Callias, c'est-à-dire les sensibles singulier), alors que d'autres peuvent s'appliquer à eux (et de fait, ils sont l'un et l'autre homme et animal). D'autres étants s'appliquent eux-mêmes à d'autres, mais il n'y a pas avant eux d'autres termes qui s'appliquent à eux ; les autres s'appliquent à d'autres cependant que d'autres s'appliquent à eux : par exemple homme s'applique à Callias et animal à l'homme. Que certains étants sont de nature à n'être dits de rien, en tout cas, c'est clair. En effet, pratiquement chacun des sensibles est tel qu'il ne s'applique à rien, si ce n'est par accident : car nous disons quelquefois que cette forme blanche que voici est Socrate ou que celui qui approche est Callias. ... et on ne peut pas non plus démontrer que les singuliers ne s'appliquent pas à d'autres, mais on peut démontrer que d'autres s'appliquent à ceux-là. »⁵⁰

Dans ce paragraphe, Aristote fait une distinction entre les étants, selon le critère de l'extension de la prédication. Un premier type d'étant est correspondant à l'*ousia* première, qui ne s'applique à rien de façon vraie et universellement⁵¹. Le deuxième type d'étant, *eidos* et *genos*,⁵² est ce qui s'applique aux premières, et qui ont d'autre qui s'appliquent à eux. Le troisième type, sont ceux qui s'appliquent à d'autre mais auxquels rien ne s'applique. Ces derniers nous les discuterons dans le dernier chapitre qui traitera des définitions.⁵³ Quant aux premiers, ils sont sensible (*aistethon*) et singulier (*hekasta*), et Aristote fourni comme exemples les noms propres (*Cléon*, *Callias*). Nous prendrons cette type d'étants singuliers comme incluant seulement les

⁵⁰ Aristote, **Premiers Analytiques**, traduction, introduction, notes, commentaire et bibliographie par Michel Crubellier, Paris : GF Flammarion, 2014, p. 125-126 : [43a25-43a36] « Ἀπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου (οἷον Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἑκάστον καὶ αἰσθητόν), κατὰ δὲ τούτων ἄλλα (καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ζῷον ἑκάτερος τούτων ἐστὶ)· τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται· τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ αὐτῶν ἕτερα, οἷον ἄνθρωπος Καλλίου καὶ ἀνθρώπου ζῶιον. ὅτι μὲν οὖν ἓν τῶν ὄντων κατ' οὐδενὸς πέφυκε λέγεσθαι, δῆλον· τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἑκάστον ἐστὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός, πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν...κατὰ μὲν οὖν τούτων οὐκ ἔστιν ἀποδείξαι κατηγορούμενον ἕτερον, πλὴν εἰ μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ ταῦτα κατ' ἄλλων » [Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, traduit par Harold P. Cooke et Hugh Tredennick, London : The Loeb Classical Library, 2002, p. 336]

⁵¹ Soit katholou, que nous traiterons dans le deuxième chapitre.

⁵² Dans le prochain paragraphe nous les expliquerons.

⁵³ Cf. Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle Prior Analytics 1.23-31**, traduit par Ian Mueller, London : Bloomsbury, 2006 p. 74-80

nom propres, vue que Aristote ne donne autres exemples que les noms propres, ou ce qui est susceptible de les porter.⁵⁴ Si on fait alors une distinction entre les *onomata* qui s'applique à quelque chose et les *onomata* qui ne s'appliquent à rien, on obtiendra d'une part les noms propres, correspondants aux *ousiai* premières, et d'autre part les noms communs correspondants aux autres étants. L'*ousia*, est donc le seul étant à être séparé parmi tous les étants, ainsi que le nom propre est toujours le sujet, qui ne se prédique de rien, duquel les autres *onomata* se prédisent.

Aristote détermine ensuite l'*eidos* et le *genos* comme *ousia* seconde, qui « sont dites, en revanche, substances secondes, les espèces où prennent place les substances dites au sens premier, ces espèces [*eidê*] tout comme leurs genres [*genos*]. »⁵⁵ L'*eidos* est prédiqué de l'*ousia* première et puisque le *genos* est prédiqué de l'*eidos*, il est prédiqué aussi de l'*ousia* première. Par exemple l'*eidos* de « o tis anthropos » est « anthropos » et le *genos* de cette *eidos* est « animal ». Tous les deux sont prédiqués de « o tis anthropos », par exemple : Socrate. Mais, bien que la prédication soit construite dans cet ordre (le genre est prédiqué de l'*eidos*, l'*eidos* est prédiqué de ceci), si le *genos* n'était pas déjà prédiqué de l'*ousia* première, il ne pouvait pas être prédiqué de l'*eidos*, parce que si l'*ousia* première n'existait pas, on ne pouvait parler ni de l'*eidos* ni du *genos*. Par exemple : si l'animal n'était pas prédiqué de Socrate, il ne pouvait pas non plus être prédiqué de l'homme.⁵⁶ Quand même, la relation entre l'*ousia* première et l'*eidos* est analogue à la relation entre l'*eidos* et le *genos*. Donc, si l'*eidos* n'existait pas, le *genos* n'existait pas non plus. L'*ousia* première est plus *ousia* que l'*eidos*, de la même façon, l'*eidos* est plus *ousia* que le *genos*. (3a1-2) Bien que Aristote construise une analogie entre ces deux types de prédication, ils diffèrent en ce que l'*eidos* se prédisent de les *hekasta* de façon immanent (*enuparkhon*), lorsque la relation entre *genos* et *eidos* est de subordination, qui précède la prédication même,

⁵⁴ Bien que dans les Premiers Analytiques Aristote n'utilise que les noms propres comme exemples, dans le livre des Catégories il donne comme exemple "tis antropos" et "tis hippos", qui se composent d'un pronom indéfini et d'un *eidos*. Ce n'est pas par hasard, peut être, que Aristote emploie au lieu des noms propres, des noms communs déterminés par l'indexical, mais ils sont des noms communs auquel nous pourrions bien donner des noms propres. La question s'il aurait pu donner comme exemple l'indexical indiquant un nom commun tel que "ce table", "ce lit", reste encore problématique, mais on peut avancer l'hypothèse qu'il ne soit pas un hasard que Aristote ait donné comme exemples des choses sensibles susceptibles de porter des noms propres.

⁵⁵ Aristote, *Catégories*, p. 7 : [2a14-16] « Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν (15) εἰδῶν τούτων γένη· » [*Ibid.*]

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8 : [2a34-39]

puisqu'ils sont saisis avec le méthode de la division qui nous donne la définition composée de *genos* et *eidos*, et qui précède tous les types de prédication, notamment la démonstration.⁵⁷

Un trait commun parmi les deux *ousiai* est de « n'être pas inhérent à aucun *hypokeimenon* ». Telle est alors la condition principale d'être *ousia*. Les protai *ousiai* ne se disent pas d'aucun *hypokeimenon*, lorsque les deuxièmes *ousiai* ne peuvent pas satisfaire cette condition.⁵⁸ Ainsi, la définition de l'*ousia* en general, est de « n'être inhérent à aucun *hypokeimenon* ». On peut tout à fait distinguer les étants avec cette critère. Il y a des étant qui « ne sont inhérents à aucun *hypokeimenon* » et des étant qui « sont inhérents aux *hypokeimenon* ».

Pourquoi seulement les *genos* et les *eidê* s'appellent *ousia* et non pas les autres étants ? Nous pouvons utiliser la distinction « d'être inhérent » et de « n'être pas inhérent à un *hypokeimenon* ». Quand les étants sont inhérent au *hekastos*, seulement leurs noms sont prédiqués mais non pas leur *logos*. Par exemple, si le corps est blanc, on peut dire le corps blanc, puisque la blancheur est inhérente au corps. Mais le *logos* de la blancheur ne se dit pas du corps. « *De plus, rien n'empêche que l'on n'applique parfois à un sujet le nom des termes qui sont dans ce sujet, mais c'est impossible pour leur énonciation. Or pour les substances secondes, leur énonciation s'applique au sujet aussi bien que leur nom.* »⁵⁹ Par exemple, si Socrate est homme, alors il porte la définition de l'homme et de l'animal comme son *eidos* et son *genos*. Si nous revenons à la recherche de la réponse à la question, il faut avant regarder l'explication d'Aristote toute en tenant compte des implications de la distinction « être inhérent » et « ne pas être inhérent » :

⁵⁷ Nous nous discuterons plus amplement ce sujet dans le chapitre 3.6 qui traitera de la méthode de la division.

⁵⁸ **Ibid.**, p. 11 : [3a7-14]

⁵⁹ Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 119 : [3a14-20] « Ἐτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦνομα » [**Ibid.**, p. 118]

« Mais sans doute, après les substances premières, seuls, pour le reste, les espèces et les genres sont dits substances secondes, car ce sont les seuls à faire voir [ἀποδιδῶν] la substance première parmi les choses qui lui sont imputées. En effet, si l'on veut, en présence d'un certain homme, expliquer ce qu'il est, dès lors qu'on fournit l'espèce ou le genre, on fournira une explication adéquate et on produira une meilleure connaissance... »⁶⁰

Alors, puisque les *ousiai* seconds font voir [ἀποδίδωμι] les protai *ousia* desquels ils sont prédiqués, ils s'appellent *ousia* second. Cependant, quand les autres étants sont prédiqués des protai *ousias*, ils ne les font pas voir. « Faire voir (rendre compte) l'*ousia* première » veut dire : être prédiqué pas seulement en tant que nom mais aussi avec son *logos* propre. Par exemple, quand l'homme (l'*ousia* secondaire) est prédiqué de Socrate (l'*ousia* première), la définition de l'homme est aussi prédiquée de Socrate. En revanche, quand le blanc est prédiqué de Socrate, la définition du blanc n'est pas prédiquée de Socrate. Socrate n'est pas défini par le blanc vu que le blanc ne fait pas voir Socrate, parce que le blanc n'est pas prédiqué directement de Socrate, mais est plutôt prédiqué de cette blancheur qui est dans (*einai en*) Socrate. Donc, l'*eidos* et le *genos* qui ne sont pas inhérents à l'*hypokeimenon* comme les autres étant, sont des *ousiai* qui font voir l'*ousia* première en étant prédiqués directement de l'*ousia* première avec ses *logos* propres. « En revanche, avec toute autre explication, quelle qu'elle soit, on se trouvera avoir fourni une explication hors de propos »⁶¹ Si « le blanc » est dit alors de Socrate au lieu de « l'homme », il sera rendu compte d'une manière qui est plus éloignée, car le « blanc » rend compte directement de « cette blancheur » dans Socrate, pas Socrate soi-même.

Après avoir examiné le caractère de *genos* et *eidos*, il faut faire une dernière comparaison entre les *ousiai* premières et les *ousiai* secondes. Comme nous avons déjà constaté, les *ousiai* premières sont *hekasta* et numériquement unes. Vue qu'elles ne se prédisent de rien, elles n'obtiennent pas leur unité d'une autre chose. Nous pouvons nous demander si les *ousiai* secondes ont une unité, même si les *ousiai* secondes ne

⁶⁰ Aristote, *Catégories*, p. 10 : [2b29-33] « Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέραι οὐσῖαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἂν ποδιδῶν τις τί ἐστιν, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδούς οἰκείως ἀποδώσει, καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῶιον ἀποδιδούς· » [Ibid.]

⁶¹ Ibid., p. 11 : [2b34] « τῶν δ' ἄλλων ὅ τι ἂν ἀποδιδῶν τις, ἄλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκός » [Ibid.]

signifient pas les *hekasta*.⁶² : « *Au contraire, on indique plutôt une certaine qualité. En effet, le sujet [hypokeimenon] n'est pas unique, comme l'est la substance première ; c'est au contraire d'une multiplicité que se dit l'homme, ainsi que l'animal.* » Ils ne sont pas alors numériquement un comme les *ousiai* premières, mais ils sont noms communs. Mais ils n'indiquent pas une certaine qualité comme la catégorie de la qualité. La blancheur est inhérente à un *hypokeimenon* mais pas à son *logos*, « *...tandis que l'espèce et le genre déterminent la qualité que met en jeu la substance. Elle indique, en effet, une certaine qualité de substance.* »⁶³ Ils sont prédiqués à la fois avec leur nom et leur *logos*. Ils sont les premières prédications des protai *ousiai*. Elles contiennent pourtant une unité, en se prédiquant des *ousiai* premières. Puisque les *ousiai* première sont *hekasta* et numériquement les uns, les *ousiai* second, obtiennent un unité en tant qu'indivisible, ne pouvant pas être divisé par autres noms communs, alors que tous les autres noms communs peuvent être divisés par les autres noms.⁶⁴ La raison pour ça étant que les *ousiai* secondes se prédiquent immédiatement des *ousiai* premières, en y étant immanent, contrairement aux autres noms communs.

Par conséquence, les noms propres qui signifient les *ousiai* premières, ne sont pas le sujet de l'*epistêmê*, parce que l'*epistêmê* au sens absolu prend pour sujet les universaux et non pas les périssables : « *C'est-à-dire la démonstration prise au sens absolu – soit éternelle. De ce qui est périssable il n'y a donc pas de démonstration ni de science au sens absolu, mais en quelque sorte par accident, parce que le prédicat n'est pas attribué au sujet universellement mais à certains moments et d'une certaine manière* »⁶⁵ Vu que les *ousiai* seconds sont les universaux qui se prédiquent immédiatement des *ousiai* premières, ils sont l'*hypokeimenon* de tous les autres étants qui se prédiquent d'eux. Alors que les protai *ousiai* sont fondamentaux du *logos* en étant les *hypokeimenai* des *ousiai* secondes, les *ousiai* secondes sont fondamentaux de l'*epistêmê* et seront l'objet de notre analyse pour l'interrogation de l'*epistêmê* : « *Quant aux étants qui sont entre les deux, il est clair qu'il est possible de démontrer*

⁶² **Ibid.**, p. 14 : [3b13-14]

⁶³ **Ibid.** : [3b19-20] « τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον ἀφορίζει, ποιὰν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει. » [**Ibid.**]

⁶⁴ Nous traiterons plus amplement de ce sujet dans le chapitre 3.6

⁶⁵ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 107 : [75b23-26] « καὶ τὸ συμπέρασμα αἰδῖον εἶναι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀπλῶς εἰπεῖν ἀποδείξεως. οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥστερ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ καθ' ὅλου αὐτοῦ ἐστὶν ἀλλὰ ποτὲ καὶ πῶς. » [**Ibid.**, p. 106]

*cela à leur sujet dans les deux directions, car ils se diront de certains autres et d'autres termes se diront d'eux ; et pour l'essentiel les arguments et les recherches portent principalement sur eux »*⁶⁶

1.5. L'antériorité entre l'*onoma* et le *pragma*

Après avoir expliqué les conditions d'être *onoma* il faut exposer la liaison entre ce sujet et la fixation de *pragma* de l'*onoma*. Puisque les *onomata* sont des vocales matérielles, elles peuvent être diverses. Nous ne nous intéresserons pas à l'aspect matériel qui est susceptible de changer. En revanche, nous sommes à la recherche du côté qui n'est pas changeable les *onomata*. Le procès de la signification les *onomata* fonctionne sans matière. Le mouvement se révèle toujours dans la matière, puisque la génération, la corruption et l'altération sont liées au mouvement (kinêsis), les *onomata* et le *logos* sont indépendantes de tous les type de kinesis. Donc le *logos* est toujours permanent et éternelle. Ce caractère de l'*onoma* est interdépendant aux conditions de l'*onoma*. Pour fournir l'unité, il faut avoir la permanence de la chose. Et pour la permanence, il faut avoir une seule chose qui sera permanente.

Après avoir exposé l'existence de la relation entre *onoma* et sa signifiée, nous allons examiner l'antériorité dans cette relation. Si le *logos* par lequel nous disons que « c'est un livre » est vrai, alors c'est un livre. Mais le *logos* n'est pas la cause de *pragma*, alors que le *pragma* est la cause de ce que la proposition est vraie. Puisque le *pragma* existe ou n'existe pas, le *logos* est dit vrai ou faux.⁶⁷ Le *pragma* du *logos* précède le *logos*.

⁶⁶ Aristote, **Premiers Analytiques**, p. 126 : [43a38-40] « τὰ δὲ μεταξὺ δῆλον ὡς ἀμφοτέρως ἐνδέχεται καὶ γὰρ αὐτὰ κατ' ἄλλων καὶ ἄλλα κατὰ τούτων λεχθήσεται· καὶ σχεδὸν οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις εἰσὶ μάλιστα περὶ τούτων. » [Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, traduit par Harold P. Cooke et Hugh Tredennick, London : The Loeb Classical Library, 2002, p. 336]

⁶⁷ Aristote, **Catégories ; Sur l'interprétation**, p. 203 : [14b14-23]

1.6. Le *rhêma* et l'unité du *logos*

Aristote définit le *rhêma* qui est le deuxième type du phasis dans le livre « Sur l'interprétation » : « *Un rhème [rhêma] est ce qui ajoute une signification temporelle et dont aucune partie ne signifie séparément ; et il est toujours signe de choses dites d'une autre.* ». (16b6-7) Ensuite, il explique le sens de « ajouter une signification temporelle » avec cet exemple : « *...santé (hugieia) est un nom, est-en-bonne-santé (hugiainei) est un rhème car il signifie de plus que c'est un attribut [huparkhein] maintenant. [to nûn]* »⁶⁸ Alors, le *rhêma* est une prédication présente au fond.⁶⁹ Il est toujours prédiqué de l'*hypokeimenon*.⁷⁰

Puisque le *rhêma* fonctionne comme le prédicat, s'il se dit soi-même, il n'est rien d'autre que le nom, « *...mais ils ne signifient pas encore si cette chose est ou n'est pas [ei estin he me].* »⁷¹ Il est encore *sêma* mais il ne signifie pas une prédication. De plus, Aristote discute le même sujet avec la notion de « *einai* » et de « *estin* » en l'utilisant comme un exemple du *rhêma* : « *En effet, il n'est pas vrai que être, avec ou sans négation, soit [estin] le signe de la pensée d'une réalité [tou pragma], et ce n'est pas vrai non plus si l'on dit étant [to on] tout seul.* »⁷² « *Etre* » ne signifie pas ainsi un *pragma* sans être prédiqué d'un *hypokeimenon*. « *En soi, <être> n'est rien, mais il ajoute le signe d'une composition (synthesin) qu'il n'est pas possible de concevoir (noesai) sans ses composants.* »⁷³ Mais il signifie une seule composition (synthesis) qui n'est pas possible d'être pensée. Alors, nous pouvons conclure que la prédication n'est qu'un *rhêma* qui se dit d'un *onoma*. Le *rhêma* le réalise aussi en chargeant une détermination temporelle au *hypokeimenon*. En revanche, l'*onoma* signifie les choses sans déclarer si les choses existent ou n'existent pas.⁷⁴ « *On n'aura une affirmation ou une négation que si l'on ajoute quelque chose.* »⁷⁵ Ce qui est ajouté est le *rhêma*

⁶⁸ **Ibid.**, p. 265 : [16b8-9] « οἷον ὑγίεια μὲν ὄνομα, τὸ δὲ ὑγιαίνει ῥῆμα· προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν. » [**Ibid.**, p. 264]

⁶⁹ Aristote appelle le *rhêma* fléchi (ptosis *rhêmatos*) pour le futur ou le passé.

⁷⁰ **Ibid.** : [16b9-10]

⁷¹ **Ibid.**, p. 267 : [16b 19-21] « ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ, οὐπω σημαίνει » [**Ibid.**, p. 266]

⁷² **Ibid.** : [16b22-23] οὐδὲ 7) « γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημειὸν ἐστὶ τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὄν εἴπηται καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. » [**Ibid.**, p. 266]

⁷³ **Ibid.** : [16b22-25] « αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι. » [**Ibid.**, p. 266]

⁷⁴ **Ibid.**, p. 269 : [16b 28-29]

⁷⁵ **Ibid.** : [16b29-30] « ἀλλ' ἐστὶ κατάφασις ἢ ἀπόφασις, ἐάν τι προστεθῇ. » [**Ibid.**, p. 268]

nécessite le « estin ». Parce que l'affirmation ou négation peuvent être ajoutées seulement avec « être » et c'est seulement « être » qui signifie la composition de l'*onoma* et du *rhêma*. Nous concluons alors que « être » est *rhêma* vue qu'il fonctionne en rassemblant les composant comme les *rhêmata* et vue qu'Aristote l'utilise comme un exemple du *rhêma*.

Tout d'abord, nous avons examiné l'unité de l'*onoma* qui résulte de l'*ousia première*. À présent, l'unité du *logos* est arrivée avec la prédication du *rhêma*. Il faut se souvenir la définition du *logos* : « est du son vocal signifiant [*sêmantike*] dont une certaine partie, prise séparément, est signifiante en tant que parole [*phasis*] sans pour autant être une affirmation. »⁷⁶ Alors, *logos* est composition (synthesis) de ces *phasis* qui s'appellent l'*onoma* et le *rhêma*. Mais cette composition ne fournit pas toujours l'affirmation ou la négation. « Par exemple, la prière est une proposition [*logos*], mais elle n'est ni vraie ni fausse. »⁷⁷ Ainsi, les types du *logos* qui ne porte pas la vérité et la fausseté sont en dehors de notre recherche de l'*epistêmê*, parce qu'ils ne contiennent pas un savoir ni vrai ni faux sur un *pragma* en faisant pas la prédication.

1.7. Le *logos* apophantique et la contradiction

Le *logos* apophantique est le *logos* qui est attribué [huparkhein] vérité ou fausseté.⁷⁸ Il forme toujours une unité comme l'affirmation (kataphasis), la négation (*apophasis*) ou par conjonction.⁷⁹ Il contient nécessairement « est, était, sera ou quelque chose de ce genre » Parce qu'il fabrique son unité-propre avec le « einai » qui fournit la composition. L'apophantikos simple (haplos) est son vocale qui signifie si quelque chose est attribuée ou non dans un temps.⁸⁰ C'est-à-dire, il signifie si ceci-là est avec celle-là ou ceci-là est sans celle-là (ti kata tinou he ti apo tinou). D'autre part il y a l'apophantikos qui se compose des apophantikos simples.⁸¹

⁷⁶ **Ibid.** : [16b26-28] « Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἥς 1) τῶν μερῶν τι σημαντικὸν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις ἢ ἀπόφασις. » [**Ibid.**, p. 268]

⁷⁷ **Ibid.** : [17a5] « οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής. » [**Ibid.**, p. 268]

⁷⁸ **Ibid.** : [17a3-4]

⁷⁹ **Ibid.**, p. 271 : [17a8-9]

⁸⁰ **Ibid.**, p. 273 : [17a23-24]

⁸¹ **Ibid.**, p. 271 : [17a20-23]

Aristote définit aussi kataphasis et apophasis, qui sont les espèces du *logos* apophantique : « *L'affirmation [kataphasis] est la déclaration [apophansis] d'une chose qu'on attribue [huparkhein] à une autre. La négation [apophasis] est la déclaration d'une chose qu'on sépare d'une autre.* »⁸² C'est possible d'asserter (apophainestai) (1) l'appartenant (huparkhein) à ce qui n'appartient (huparkhein) pas, (2) le non-appartenant à ce qui appartient, (3) l'appartenant à ce qui appartient, (4) le non-appartenant à ce qui n'appartient pas. Tout ce qui a été affirmé peut-être nié et aussi tout ce qui a été nié peut-être affirmé.⁸³

Ensuite, Aristote développe la notion de « la contradiction » (*antiphasis*) : « *Il s'ensuit clairement qu'à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée, et qu'à toute négation correspond une affirmation opposée. Appelons contradiction [antiphasis] l'ensemble de l'affirmation et de la négation opposées [antikeimenai] entre elles. Je dis qu'est opposée [antikeisthai] à une autre, une proposition qui affirme ou nie la même chose de la même chose* »⁸⁴

En conséquence, l'unité du *logos* apophantique a été fondé avec l'attribution du *rhêma*. Puis, l'affirmation et la négation ont été construites selon l'existence de l'attribut. Alors, nous sommes parvenus à « la contradiction » en examinant les positions de l'affirmation et de la négation.

1.8. La permanence du *logos* et les opposés

Après avoir examiné le *logos*, qui est capable de distinguer les opposés, il faut interroger la permanence du *logos* pour fonder la stabilité dans l'*epistêmê*. Si nous ne

⁸² **Ibid.**, p. 275 : [17a25-26]

⁸³ **Ibid.** : [17a27-31]

⁸⁴ **Ibid.** : [17a31-36] « ὥστε δῆλον ὅτι πάσῃ καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάσῃ ἀποφάσει κατάφασις. καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ » [**Ibid.**, p. 274]

pouvons pas la trouver dans le *logos*, elle ne pourrait pas être pas être transmise à l'*epistêmê* non plus.

Pour expliquer ce sujet, nous emploierons la distinction aristotélicienne entre forme et matière, pour l'appliquer au langage. Puisque les *logoi* se composent des vocales matérielles, ces matériaux sont susceptibles d'être fabriqués diversement, car ce qui est matériel est soumis au mouvement. Il peut y avoir beaucoup des mots matériels comme symboles (conventionnels) d'un même *pathemata*.⁸⁵ Malgré cette pluralité, nous examinons les *logoi* comme symboles des affections (*παθή*) de l'âme,⁸⁶ et non pas dans leur aspect matériel, qui est changeable (*metabole*). Le *logos* en tant qu'affection de l'âme est immobile (*akineton*) puisqu'il est sans matière. Dans les « *Catégories* », Aristote explique le caractère *akineton* du *logos* : « le discours [*logos*] et l'opinion [*doxa*] demeurent entièrement inchangés [*akineta*] à tout point de vue... ».⁸⁷ Puisque la génération (*genesis*), la corruption, l'accroissement, la diminution, l'altération et le changement selon le lieu sont liées au mouvement (*κινήσεις*), les *logoi*, qui ne sont pas sujets au mouvement, sont indépendant de tous les types de changement.⁸⁸ Ils ont un caractère permanent et éternel, lorsqu'il signifie les *katholou*, qui sont au repos (*hêremeô*) dans l'âme, comme Aristote le montre dans les *Seconds Analytiques*.⁸⁹ Cette particularité permettra à l'*epistêmê*, qui est porté par le *logos*, d'étudier les universaux qui ne dépendent pas du domaine de la génération et de la corruption.

Comment pouvons-nous expliquer la relation entre les *logoi* et les opposés, alors que les *logoi* est permanent et n'est pas changeable mais aussi tantôt vrais et tantôt faux ? En effet, le *logos* ne peut pas recevoir les opposés comme l'*ousia* en changeant soi-même. « Car pour les termes qui relèvent de la substance, c'est en changeant eux-mêmes qu'ils sont capables de recevoir les contraires. »⁹⁰ Alors, les contraires qui se prédisent d'*ousiai* sont les *pragmata* des *logoi*. En fait, le changement se révèle dans

⁸⁵ *Ibid.*, p. 261 : [16a4-5]

⁸⁶ *Ibid.* : [16a3-4]

⁸⁷ *Ibid.*, p. 127 : [4a34-35]

⁸⁸ *Ibid.*, p. 209 : [15a13-15]

⁸⁹ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 337 : [100a6-7]

⁹⁰ Aristote, *Catégories* ; *Sur l'interprétation*, p. 127 : [4a29-30]

les *pragmata* : « ... *Le discours [logos] et l'opinion [doxa] demeurent entièrement inchangés [akineta] à tout point de vue, et c'est parce que leur objet [pragma] change [kinoumenou] que le contraire [enantion] se produit à leur sujet.* »⁹¹ Le *logos* est ainsi vrai ou faux selon que le *pragma* est ou n'est pas.⁹² Donc, le *logos* ne subit aucun changement, puisqu' « *il ne sera pas possible qu'ils reçoivent les contraires puisque aucune affection ne se produit en eux.* »⁹³

Tout à l'heure, nous avons examiné la construction et les conditions de la dénomination, qui est le fondement du *logos*. Ensuite, nous avons constaté le *logos* apophantique qui reçoit les opposés. En dernier, nous avons expliqué la permanence du *logos* et sa susceptibilité de porter des opposés changeant du *logos*.



⁹¹ **Ibid.** : [4b9-11] : « ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ δόξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντη πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίγνεται » [**Ibid.**, p. 126]

⁹² Il est compatible avec ce que le *pragma* précède le *logos*.

⁹³ **Ibid.** : [4b13-14] : « ὥστε οὐκ ἂν εἴη δεκτικὰ τῶν ἐναντίων μηδενὸς ἐν αὐτοῖς γιγνομένου. » [**Ibid.**, p. 126]

2. L'EVALUATION DE L'EPISTEME

2.1. L'epistêmê, le syllogisme et la démonstration

Aristote donne la définition de l'*epistêmê*⁹⁴ dans les *Seconds Analytiques* : « Nous pensons connaître scientifiquement [*epistasthai*] chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. »⁹⁵ Par conséquent, il est évident qu'il existe trois conditions pour obtenir l'*epistêmê* : 1) Il faut connaître (*gignosko*) la cause par laquelle le *pragma* est ; 2) il faut connaître que la cause est celle de ce *pragma* ; 3) il faut connaître que le *pragma* n'est pas contingent. Autrement dit, il doit être nécessaire.⁹⁶ Ensuite, il limite l'*epistêmê* mentionné par le savoir démonstratif : «...nous disons aussi que connaître scientifiquement [*epistasthai*] c'est savoir par démonstration.»⁹⁷ Il ajoute ensuite : « J'appelle « démonstration » un syllogisme scientifique, et j'appelle « scientifique » un syllogisme dont la possession fait que nous avons un savoir scientifique. »⁹⁸ Alors, la démonstration est un syllogisme épistémique et le syllogisme épistémique est un *epistêmê kath' hauto*, en d'autres termes ce qui porte la connaissance en n'ayant besoin de rien d'autre. Aristote le dévoile en classifiant des déductions. Pour comprendre ce qui est démonstration, il faut faire appel à la définition et la classification du syllogisme dans les *Premiers Analytiques*.

⁹⁴ Aristote utilise le mot « ἐπίστασθαι » étant conjugué du mot « ἐπιστήμη » en donnant la définition de l'*epistêmê* dans ce paragraphe. Puisque tous les deux viennent de la notion « ἐπίσταμαι » et leurs occurrences ne se distinguent pas dans les textes, nous ne voyons pas de différence entre deux

⁹⁵ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 67 : [71b9-12] « Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκεῖνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. » [*Ibid.*, p. 66]

⁹⁶ Nous pouvons faire appel à la citation de Trendel qui se trouve dans l'annotation des *Les Seconds Analytiques* traduit para Tricot : « Il y a donc trois conditions de la connaissance scientifique. Il faut d'abord connaître la cause de la chose, autrement dit le moyen terme, raison de la conclusion ; en seconds lieu, établir une relation entre la cause et l'effet (entre la raison et la conclusion) ; enfin, la conclusion doit être nécessaire et ne pouvoir être autrement. (Cf. trendel p.85) » [Aristote, *Les Seconds Analytiques*, traduction et notes par J. Tricot, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 7]

⁹⁷ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 67 : [71b18] « φαμέν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι » [*Ibid.*, p. 66]

⁹⁸ *Ibid.* : [71b18-19] « ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικόν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. » [*Ibid.* p. 66]

Il est clair que la notion de l'*epistêmê* se rallie autour de la notion de « syllogisme » chez Aristote. Alors, qu'est-ce que le syllogisme ? : « *La déduction [syllogisme] est un discours [logos] dans lequel, certaines choses ayant été posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'ensuit [sumbainein] nécessairement, du fait que celles-là sont.* »⁹⁹ Le syllogisme est alors un type de *logos* mais qu'entend Aristote par que « *certaines choses ayant été posées* » et « *du fait que celles-là sont* » ?

L'énoncé « *Certaines choses ayant été posées* » renvoi à la notion de prémisses « *protasis* ». Aristote le définit ainsi : « *Une prémisses [protasis], donc, est une énonciation [logos] qui affirme ou qui nie quelque chose au sujet de quelque chose* »¹⁰⁰ Il est alors évident que la prémisses n'est que le *logos* apophantique qui est posé dans un syllogisme. Puisque, d'une part, le syllogisme a la condition de la nécessité et d'autre part, la notion de nécessité appartient aux *logoi* portant la vérité ou la fausseté (par exemple, la notion de la nécessité ne peut pas se trouver dans un *logos* portant une souhàite), alors il faut que les parties du syllogisme soient les *logoi* apophantiques.¹⁰¹

Aristote explique ensuite l'ambiguïté de la définition du syllogisme : « *Par « du fait que celles-là sont » [toi tauta einai], je veux dire que cela s'ensuit à cause de celles-là, et par « cela s'ensuit à cause de celles-là » [to dia tauta sumbainein], je veux dire qu'on n'a pas besoin de quoi que ce soit d'extérieur de plus pour que la nécessité en résulte.* »¹⁰² Alors, le *sumbainein* du *logos* se révèle nécessairement des prémisses. De plus, il faut que le *sumbainein* soit une chose distincte des prémisses à cause de sa définition. Alors, la conclusion est ce qui se révèle des prémisses, alors qu'il n'existait en aucune d'elles quand elles sont prises isolément.

⁹⁹ Aristote, **Premiers Analytiques**, p. 52 : [24b19-20] « συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. » [Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, p. 200]

¹⁰⁰ **Ibid.**, p. 198 : [24a15-16] « Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος. » [Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, p. 198]

¹⁰¹ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 85 : [73b23-24]

¹⁰² Aristote, **Premiers Analytiques**, p. 52-53 : [24b20-23] « λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. » [**Ibid.**, p. 200-202]

De plus, Aristote distingue la déduction parfaite et imparfaite : « *Et j'appelle donc **déduction parfaite** celle qui n'a besoin de rien d'autre, en dehors de ce qui a été posé explicitement, pour faire apparaître la nécessité, et **imparfaite** celle qui a besoin en outre d'un ou plusieurs éléments qui sont certes nécessaires compte tenu des termes qui ont été posés, mais qui cependant n'ont pas été explicitement introduits au moyen de **prémisses**.* »¹⁰³

Le syllogisme est parfait, si la conclusion est déduite nécessairement des prémisses sans n'avoir besoin de rien d'autre. Puisque les définitions du syllogisme parfait et de la démonstration sont les mêmes, il est évident qu'ils sont les mêmes. Cette définition comporte aussi les trois conditions de l'*epistêmê*. Les prémisses fonctionnent en tant que cause ; la relation entre les prémisses et la conclusion fonctionne en tant que raison de la conclusion et la nécessité est déjà le critère qui distingue le syllogisme parfait de syllogisme imparfait.

2.2. La prémisses

Toutes les connaissances dianoétiques procèdent d'une connaissance préexistante.¹⁰⁴ Il faut alors que le syllogisme démonstratif procède de la prémisses qui est su avant que la conclusion de ce syllogisme est obtenu. La prémisses est un *logos* apophantique, qui est posé au début d'un syllogisme. Alors, il est simplement un *logos* apophantique qui connecte deux phasis avec l'affirmation ou la négation. Il est ainsi l'un des deux parties d'une contradiction, puisque les contradictions se composent de deux opposées sans intermédiaire. Le critère de la sélection d'un des deux opposées nous donne si la prémisses est démonstratif :

¹⁰³ **Ibid.**, p. 53 : [24b24-26] « Τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἢ ἀτελεῖ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὄρων, οὐ μὲν εἴληπται διὰ προτάσεων. » [**Ibid.**, p. 202]

¹⁰⁴ Aristote, **Seconds Analytiques** p. 61 : [71a1]

« Une proposition est l'une des deux sortes d'une énonciation, une seule chose étant dite d'une seule autre ; est dialectique celle qui admet de la même manière n'importe laquelle des deux, démonstrative celle qui admet de manière déterminée l'une des deux parce qu'elle est vraie. »¹⁰⁵

Il faut que les prémisses soient vraies, premières, immédiates, plus connues, antérieures et causes pour obtenir la démonstration.¹⁰⁶ Le syllogisme se révèle sans ces propriétés mais il sera par accident pas démonstratif. Si la prémisse n'est pas vraie, le syllogisme ne peut pas produire l'*epistêmê* en sens absolu. Même si nous arrivons à la conclusion vraie, lorsque la prémisse n'est pas vraie, le syllogisme sera par accident. Si la prémisse n'est pas choisie comme vraie, le syllogisme ne sera pas démonstratif. Il faut qu'elle soit première, vraie et immédiate afin d'être non-démontrable.¹⁰⁷ Afin d'éviter la régression infinie, les démonstrations se révèlent des parties qui ne nécessitent pas démonstration. La prémisse est la cause, car quand la cause d'une chose est sue, cette chose est aussi sue. En outre, « plus connue » et « antérieure » portent deux sens. Ils sont à la fois pour nous et par nature. Ce qui est plus proche de l'aisthêsis est mieux connu et antérieur pour nous alors que ce qui est mieux connu et antérieur par nature est mieux connu et antérieur en sens absolu. Les hekasta sont les premiers et les kathalos sont les seconds.¹⁰⁸ Alors, nous obtenons les prémisses appropriées aux conclusions. Avec ces critères, les prémisses qui sont appropriées à ce qui est prouvé sont obtenues. Aristote voit les prémisses en tant qu'arkhe des démonstrations : « Est principe d'une démonstration est une proposition [logos] immédiate, et est immédiate celle à laquelle aucune autre n'est antérieure. »¹⁰⁹ Donc, puisqu'il n'y a aucune autre chose qui leur précède, ils sont arkhes de l'*epistêmê*.

Aristote classe les sortes de prémisse comme thèse, axiome, hypothèse, définition. Il identifie la thèse : « D'un principe immédiat d'un syllogisme je dis que

¹⁰⁵ **Ibid.**, p. 69-71 : [72a9-11] « πρότασις δ' ἐστὶν ἀποφάνσεως τὸ ἕτερον μόνιον, ἐν καθ' ἑνός, διαλεκτικὴ μὲν ἢ ὁμοίως λαμβάνουσα ὅποτερον οὖν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἢ ὠρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές. » [**Ibid.**, p. 68-70]

¹⁰⁶ **Ibid.**, p. 69 : [71b25-26]

¹⁰⁷ **Ibid.** : [71b27-29]

¹⁰⁸ **Ibid.** : [72a1-5]

¹⁰⁹ **Ibid.** : [71b7-9] « ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἥς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα. » [**Ibid.**, p. 68]

c'est une thèse quand il n'est pas possible de le prouver, et qu'il n'est pas nécessaire que celui qui va apprendre quelque chose le possède. »¹¹⁰ Les prémisses gagnent alors le nom de la thèse dans une démonstration. De plus, s'ils sont nécessaires pour posséder l'*epistêmê*, ils s'appellent axiome.¹¹¹ Cette idée de « nécessaire » résulte du concept « la nécessité » dans la définition du syllogisme parfait. Parce que la nécessité de la conclusion ne peut que résulter des nécessaires dans une preuve. Ensuite, Aristote définit « l'hypothèse » : « De la thèse, une espèce est celle qui admet n'importe laquelle des sortes de l'énonciation, je veux dire par exemple que quelque chose est ou que quelque chose n'est pas, et c'est une hypothèse »¹¹² Alors, l'hypothèse est d'admettre l'un des deux parties de la contradiction. Alors, elle n'est pas choisie, puisqu'elle est vraie comme les prémisses de la démonstration. Mais elle porte l'assertion d'être de son sujet. Mais si la thèse ne porte pas cette assertion, elle s'appelle la définition. Par exemple, quand l'arithméticien pose la thèse de « L'unité est indivisible du point de vue de la quantité. », elle sera une définition, pas l'hypothèse. Parce que elle porte « ce qu'est unité », pas « qu'elle est ou non ». ¹¹³ En conséquence, la base de l'*epistêmê* est traitée en relation avec la reste de la démonstration.

2.3. Kata pantos, kath' hauto et katholou

C'est évident que l'*epistêmê* est un type de *gnosis* qui est nécessaire. Comment nous pouvons savoir nécessairement ? Est-ce que nous pouvons dire nécessaire de ce qui se réalise toujours ? Pour répondre ces questions, il faut avant traiter les concepts « kata pantos », « kath' hauto » et « katholou ».

Aristote donne premièrement la définition de « kata pantos » : « Par « de tout » je veux dire ce qui ne s'applique pas à un cas sans s'appliquer à un autre, ni à un moment

¹¹⁰ **Ibid.** p. 71 : [72a14-16] « Ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι » [**Ibid.** p. 70]

¹¹¹ **Ibid.** : [72a16-17]

¹¹² **Ibid.** p. 71 : [72a19-20] « θέσεως δ' ἡ μὲν ὅποτερον οὖν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις » [**Ibid.** p. 70]

¹¹³ **Ibid.** : [72a20-24]

et pas à un autre. »¹¹⁴ Vu qu'animal est dit de tout homme, animal est aussi dit ce qui est homme, par exemple Socrate. Parce que l'animal inclut chacun que nous nous appelons homme.

Quant à la notion de « *kath' hauto huparkhein* » Aristote donne 4 différentes définitions :

1-Première définition de « *kath' hauto* » : « Est dit appartenir [*huparkhein*] « par soi » à une chose tout ce qui lui appartient comme élément de son « ce que c'est » ... (en effet l'essence [*ousia*] des seconds est constituée des premiers, et les premiers sont contenus [*iparkhein*] dans l'énoncé [*logos*] qui dit ce que sont [*ti esti*] les seconds). »¹¹⁵ Alors, appartenir par soi est d'être inhérent au *logos* de la chose appartenue. Par exemple, la ligne appartient par soi au triangle », puisque, la ligne est inhérente au *logos* du triangle ou l'*ousia* du triangle est constitué de la ligne.

2-Deuxième définition de « *kath' hauto* » est correspondante à la première : « On parle aussi d'appartenance « par soi » dans tous les cas où des choses appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule [*logos*] qui montre ce que sont les premières, par exemple le rectiligne et le courbe appartiennent par soi à la ligne, et l'impair et le pair ... appartiennent par soi au nombre. Et toutes ces choses contiennent dans la formule qui dit ce qu'elles sont, les unes « ligne », les autres « nombre ». »¹¹⁶ Selon cette définition, appartenir par soi est d'être inhérent à ce qui est inhérent au *logos* de l'appartenant. Par exemple, l'impair et le pair appartiennent par soi au nombre, puisque le nombre inhérent au *logos* d'eux.

Aristote indique une définition de « *kata sumbebekos* » en opposant de celle et ces définitions de « *kath' hauto* » : « Mais toutes celles qui n'appartiennent à d'autres

¹¹⁴ **Ibid.** p. 81 : [73a29-30] « Κατὰ παντὸς μὲν οὖν τοῦτο λέγω ὁ ἂν ᾗ μὴ ἐπὶ τινὸς μὲν τινὸς δὲ μὴ, μὴδὲ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μὴ » [**Ibid.** p. 80]

¹¹⁵ **Ibid.** p. 83 : [73a34-39] « Καθ' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμῇ καὶ γραμμῇ στιγμῇ (ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστὶν ἐνυπάρχει) » [**Ibid.** p. 82]

¹¹⁶ **Ibid.** : [73a37-73b] « καὶ ὅσοις τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ, καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνθετον, καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερόμηκες » [**Ibid.** p. 82]

*d'aucune de ces deux manières, je les appelle des accidents. »*¹¹⁷ Alors, il faut conclure que « kata sumbebekos » est soit appartenir à ce qui ne contient pas l'appartenant dans son *logos*, soit appartenir à ce qui n'est pas déjà inhérent à son *logos*. Par exemple, « blanc » ou « noir » qui appartient à l'animal « kata sumbebekos » (par accident), puisqu'ils n'appartiennent pas au *logos* de l'animal.

3-La troisième définition indique *l'ousia première* que nous l'avons défini dans le premier chapitre : « *De plus j'appelle « par soi » ce qui n'est pas dit d'un autre substrat, par exemple « le marchant » est « marchant » en étant quelque chose d'autre, et de même pour le blanc, par contre la substance, c'est-à-dire tout ce qui signifie un ceci, n'est pas ce qu'elle est en vertu du fait d'être quelque chose d'autre. »*¹¹⁸ Nous pouvons penser *l'ousia première*, puisque Aristote utilise les notions « numériquement un et atomos » qui indiquent l'*ousia*. Egalement, il dit aussi « ce qui signifie un ceci » en soulignant son aspect « *hekastos* ». Alors, c'est évident que la troisième définition de « *kath' hauto* » indique *l'ousia première*. Alors que les autres définitions ont été données concernant « *huparkhein* » (appartenir), cette définition indique les étants sans relation d'appartenir.

Selon troisième définition de « *kath' hauto* », une autre définition de « kata sumbebekos » est arrivée : « *J'appelle donc « par soi » les choses qui ne sont pas dites d'un substrat, et « accidents » celles qui sont dites d'un substrat. »*¹¹⁹ C'est clair que ce qui n'est pas *l'ousia première* est « kata sumbebekos ». Ainsi tous les étants sont « kata sumbebekos » sauf « les protai ousiai ».

4-Enfin, Aristote donne la dernière définition de « *kath' hauto* » : « *De plus, d'une autre façon, appartient par soi à chaque chose ce qui lui appartient du fait de soi [di' auto] ... par exemple si un être meurt égorgé, alors sa mort est liée par soi à l'égorgement, parce qu'il meurt du fait qu'il est égorgé et non parce que sa mort*

¹¹⁷ **Ibid.** : [73b4] « ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα » [**Ibid.** p. 82]

¹¹⁸ **Ibid.** : [73b5-8] « ἔτι ὁ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὄν βαδίζον ἐστὶ καὶ τὸ λευκὸν < λευκόν >, ἢ δ' οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν. » [**Ibid.** p. 82]

¹¹⁹ **Ibid.** : [73b8-10] « τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου καθ' αὐτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. » [**Ibid.** p. 82]

coïncide avec le fait d'être égorgé. »¹²⁰ Dans le passage, l'exégèse traditionnelle y voit une relation causale.¹²¹ Alors, si ce qui appartient est la cause de ce qui est appartenue, nous pouvons dire que c'est d'appartenir par soi. Pour la comprendre, il faut aussi examiner la définition de « *kata sumbebekos* » qui résulte de cette définition : « ...ce qui ne lui appartient pas du fait de soi est par accident, par exemple si la foudre a touché un promeneur, c'est un accident. Car la foudre n'a pas frappé à cause de la promenade, mais, disons-nous, c'est arrivé [*suneben*]. » C'est clair que la cause de la frappe de la foudre n'est pas la promenade. Etre promeneur et être frappé par le foudre peuvent être dit d'un quelqu'un au même temps, en tous cas, puisqu'il n'y a pas de la cause entre eux, nous nous appelons « *kata sumbebekos* ».

En conséquence, qu'est-ce que la relation entre « *kath' hauto* » et l'*epistêmê* ? Aristote les associe après les définitions de « *kath' hauto* » : « Donc à propos des objets de science au sens absolu, ceux qui sont dits « par soi » de telle sorte qu'ils soient contenus [*enuparkhein*] dans les sujets dont ils sont prédiqués [*κατηγορέω*], ou que ces sujets les contiennent [*enuparkhein*] sont à la fois du fait d'eux-mêmes [*δι' auta*] et par nécessité. »¹²² C'est évident que les sujets de l'*epistêmê* sont établis par soi soit comme la première et la deuxième définition soit comme la quatrième. Pourquoi Aristote exclut troisième définition de « *kath' hauto* », qui y compris les protai ousiai ? Parce que l'*epistêmê* ne prends pas les hekasta pour le sujet. Il faut ainsi qu'il y a soit la prédication au *logos* ou la causalité nécessaire afin de parvenir l'*epistêmê*.

Après avoir obtenu les notions de « *kata panta* » et de « *kath' hauto* », nous pouvons définir la notion de « *katholou* » : « J'appelle « universel » tout ce qui est attribut de tout le sujet [*kata pantos*], par soi [*kath' hauto*] et en tant que soi [*ἢ αὐτὸ ταῦτόν*]. Il est donc manifeste que tout ce qui est universel appartient nécessairement aux choses auxquelles il appartient. Or le par soi et le en tant que soi c'est la même

¹²⁰ **Ibid.** : [73b10-16] « ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τὸ μὲν δι' αὐτὸ ὑπάρχον ἐκάστωι καθ' αὐτό, τὸ δὲ μὴ δι' αὐτὸ συμβεβηκός, οἷον εἰ βαδίζοντος ἤστραψε, συμβεβηκός· οὐ γὰρ διὰ τὸ βαδίζειν ἤστραψεν, ἀλλὰ συνέβη, φαμέν, τοῦτο. εἰ δὲ δι' αὐτό, καθ' αὐτό, οἷον εἴ τι σφαττόμενον ἀπέθανε, καὶ κατὰ τὴν σφαγὴν, ὅτι διὰ τὸ σφάττεσθαι, ἀλλ' οὐ συνέβη σφαττόμενον ἀποθανεῖν. » [**Ibid.** p. 82]

¹²¹ **Ibid.** p. 350 : [9^{ème} note de Pellegrin]

¹²² **Ibid.** p. 85 : [73b16-18] « τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἀπλῶς ἐπιστῇ τῶν καθ' αὐτὰ οὕτως ὡς ἐνυπάρχειν τοῖς κατηγορουμένοις ἢ ἐνυπάρχεσθαι δι' αὐτὰ τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης. » [**Ibid.** p. 84]

chose »¹²³ Puisque *kath' hautō* et en tant que soi sont le même, nous pouvons dire que « l'attribut katholou » est ce qui est à la fois kata panta et *kath' hautō*. Il faut alors que « l'attribut katholou » est susceptible de s'appliquer tous par soi. Aristote l'explique : « *Quelque chose appartient universellement, chaque fois qu'il est prouvé d'un sujet quelconque et premier.* »¹²⁴ Par exemple avoir des angles égaux à deux droits n'appartient pas universellement à la figure, parce qu'il y a des figures n'ayant pas deux angles égaux à deux droits. Quant à un isocèle, alors qu'il a des angles égaux à deux droits, il n'est le premier l'ayant. Le premier qui a des angles égaux à deux droits est le triangle. Avoir des angles égaux à deux droits appartient à l'isocèle, parce que isocèle est un triangle. Alors, avoir des égaux à deux droits appartient katholou au triangle, puisqu'il appartient premièrement au triangle. Il appartient ainsi au triangle universellement par soi.

2.4. La nécessité et le moyen terme

Nous avons mentionné que la démonstration est nécessaire vu que l'*epistēmē* est nécessaire. Ainsi, il faut que la démonstration procède des prémisses nécessaires. Puisque les prémisses sont les logoi apophantiques dans lesquels une chose appartient (être prédiqué) ou n'appartient pas une autre chose, il faut que « appartenir » est par soi. Parce que la nécessité résulte seulement d'appartenir par soi. Par contre, « appartenir par accident » est dit des contingents.¹²⁵

Est-ce qu'il est suffisant d'avoir les prémisses nécessaires pour l'*epistēmē* ? Par exemple c'est possible que nous pouvons obtenir un syllogisme faux à partir des prémisses vraies.¹²⁶ Alors, est-ce que c'est possible de parvenir un syllogisme contingent à partir des prémisses nécessaires ? Aristote le répond positif et pose une nouvelle condition pour la nécessité de la démonstration :

¹²³ **Ibid.** : [73b26-29] « καθόλου δὲ λέγω ὁ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχει καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. τὸ καθ' αὐτὸ δὲ καὶ ἢ αὐτὸ ταυτόν » [**Ibid.** p. 84]

¹²⁴ **Ibid.** : [73b32-33] « τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύται. » [**Ibid.** p. 84]

¹²⁵ **Ibid.** p.95 : [74b5-13]

¹²⁶ **Ibid.** p.95 : [74b16-17]

« Quand donc la conclusion est nécessaire, rien n'empêche que le moyen terme [τὸ μέσον] par lequel on prouve ne soit pas nécessaire (il est possible, en effet, de déduire le nécessaire même de prémisses non nécessaires, comme on déduit aussi le vrai de prémisses non vraies). Mais quand le moyen terme est nécessaire, la conclusion elle aussi est nécessaire, comme de prémisses vraies vient toujours du vrai »¹²⁷

Le moyen terme (B) est ce qui est prédiqué d'un extrême (A) à la prémisses mineure et ce qu'un autre extrême (C) est prédiqué de lui à la prémisses majeure dans le syllogisme. La conclusion ne se révèle pas sans le moyen terme. Parce qu'il faut avoir la relation entre deux prémisses à partir desquelles nous obtenons une nouvelle connaissance qui est conclusion du syllogisme. Le moyen terme connecte deux extrêmes l'un l'autre en étant commun à tous les deux prémisses. Selon Aristote, même si les prémisses sont les nécessaires, c'est possible que la conclusion n'est pas nécessaire. Mais si le moyen terme appartient nécessairement, la conclusion est absolument nécessaire. Aristote le résume ainsi : « soit en effet A dit nécessairement de B, et celui-ci de C ; il est alors nécessaire aussi que A appartienne à C » (75a9-11) Ou nous pouvons penser à l'envers : Si la conclusion n'est pas nécessaire, le moyen terme n'appartient pas nécessairement. En conséquence, puisque « appartenir nécessairement » est par soi, il faut que le moyen terme appartient toujours aux extrêmes par soi : « Autrement, on ne connaîtra scientifiquement ni la raison pour laquelle la chose est nécessairement, ni le fait qu'elle l'est, mais soit on croira qu'on le sait alors qu'on ne le sait pas... soit on ne le croira même pas. »¹²⁸

Si le moyen terme n'appartient pas nécessairement l'un des extrêmes, le syllogisme sera par accident. Parce que la conclusion ne peut pas être prouvé nécessairement. Ce

¹²⁷ **Ibid.** p. 97-99 : [75a1-6] « Ὅταν μὲν οὖν τὸ συμπέρασμα ἐξ ἀνάγκης ᾖ, οὐδὲν κωλύει τὸ μέσον μὴ ἀναγκαῖον εἶναι δι' οὗ ἐδείχθη (ἔστι γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἐξ ἀναγκαίων συλλογίσασθαι, ὥσπερ καὶ ἀληθὲς μὴ ἐξ ἀληθῶν) · ὅταν δὲ τὸ μέσον ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ συμπέρασμα ἐξ ἀνάγκης, ὥσπερ καὶ ἐξ ἀληθῶν ἀληθὲς αἰεὶ » [**Ibid.** p. 96-98]

¹²⁸ **Ibid.** p. 99 : [75a15-18] « ἢ οὐκ ἐπιστήσεται οὔτε διότι οὔτε ὅτι ἀνάγκη ἐκεῖνο εἶναι, ἀλλ' ἢ οἰήσεται οὐκ εἰδώς ... ἢ οὐδ' οἰήσεται » [**Ibid.** p. 98]

type des attributs n'existe pas toujours. Alors, nous ne pouvons pas obtenir le savoir démonstratif avec les attributs par accident.¹²⁹

2.5. Le genre et le principe

Chaque démonstration se compose de trois parties (*Le principe*, la conclusion et le genre) :

- 1) La première partie est ce à partir de quoi la démonstration procède : *Le principe* est ce qu'on ne peut pas démontrer dans chaque genre.¹³⁰ La démonstration procède des axiomes communs qui sont *le principe* de la démonstration. Il faut que *le principe* est toujours vrai, premier, immédiat, plus connus que la conclusion, antérieur à la conclusion et cause de la conclusion. Il n'est pas indémontrable vu qu'il se trouve dans le début de la démonstration.¹³¹
- 2) La deuxième partie est ce qui est démontré : La démonstration prouve la conclusion qui appartient par soi au genre de la démonstration. Elle correspond aux propriétés du genre.¹³²
- 3) La troisième partie est ce à propos de quoi la démonstration procède : Le genre est l'*hypokeimenon* sur lequel la démonstration porte. La démonstration met en évidence ses propriétés par soi et ses propriétés par accident. Les choses que nous posons leur *einai* (ὅσα τε εἶναι τίθεται) constituent le genre.¹³³

La démonstration reste dans un même genre. Il faut ainsi que les extrêmes et le moyen terme de la démonstration sont toujours dans le même genre. Par exemple ce n'est pas possible qu'une démonstration procède d'une prémisses mathématique à la conclusion médicale. Parce que leurs extrêmes appartiennent aux autres genres.¹³⁴ Alors, chaque *epistêmê* a son genre propre auquel *les principes* propres appartiennent : « *Puisqu'il est manifeste qu'il n'est pas possible que chaque chose soit démontrée sinon à partir des principes de cette chose, si ce qui est démontré lui appartient en tant*

¹²⁹ *Ibid.* p. 99-101 : [75a19-36]

¹³⁰ *Ibid.* p. 113 : [76a31-32]

¹³¹ *Ibid.* p. 115 : [76b14-15]

¹³² *Ibid.* p. 115 : [76b15-16]

¹³³ *Ibid.* : [76b15-16]

¹³⁴ *Ibid.* p. 103 : [75b2-5]

que telle, le savoir scientifique ne consiste pas à prouver à partir de prémisses seulement vraies, indémontrables et immédiates. »¹³⁵ Alors, ce n'est pas suffisant d'avoir les prémisses vraies, indémontrables et immédiates afin d'obtenir l'*epistêmê*. Il faut que les principes sont propres à leur genre.¹³⁶ Les prémisses sont également appropriées à la conclusion.¹³⁷ Parce que ce qui est démontré appartient en tant que telle, c'est-à-dire, par soi. Si les principes ne sont pas appropriés à ce qui est démontré, il ne peut pas appartenir aux principes par soi. Alors, les prémisses propres constituent le genre de l'*epistêmê* dans le début de la preuve vu qu'elles sont indémontrables. Ensuite, la démonstration dévoile les pathes du genre. De plus, il y a aussi les principes communs à partir de quels toutes les démonstrations procède. Ils ne sont pas appropriés à un seul genre : « Des principes dont on se sert dans les sciences démonstratives les uns sont propres à chaque science, les autres sont communs, mais communs par analogie, puisque, en fait, on s'en sert dans la mesure où ils fonctionnent dans le genre qui tombe sous la science considérée. »¹³⁸

Il y a alors des principes propres appartenant à chaque genre, qui ne sont pas prouvables s'il existe [ὅτι ἔστι] et ceux qui procède d'eux prouve grâce à eux dans les démonstrations. Par exemple l'unité et grandeur sont admis (λαμβάνειν) dans la géométrie et le droit et le triangle sont prouvés à partir d'eux.¹³⁹

2.6. L'antériorité de l'*epistêmê* et la cause

Dans la fin du premier livre des *Seconds Analytiques*, Aristote parle de l'antériorité [προτέρα] parmi les *epistêmai* : « Une science plus exacte qu'une autre science et antérieure à elle est celle qui porte sur le fait aussi bien que sur le pourquoi et non pas celle du fait sans le pourquoi »¹⁴⁰ Il semble facile d'avoir la notion de l'antériorité

¹³⁵ *Ibid.* p. 109 : [75b37-76a] « Ἐπει δὲ φανερόν ὅτι ἕκαστον ἀποδείξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἐκάστου ἀρχῶν, ἂν τὸ δεικνύμενον ὑπάρχηι ἢ ἐκεῖνο, οὐκ ἔστι τὸ ἐπίστασθαι τοῦτο, ἂν ἐξ ἀληθῶν καὶ ἀναποδείκτων δειχθῇ καὶ ἀμέσων. » [*Ibid.* p. 109]

¹³⁶ *Ibid.* p. 113 : [76b3-4]

¹³⁷ *Ibid.* p. 117 : [74b25-26]

¹³⁸ *Ibid.* p. 113 : [76a36-40] « Ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἐκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά, κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει » [*Ibid.* p. 112]

¹³⁹ *Ibid.* p. 113 : [76a31-36]

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 213 : [87a30-32] « Ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα ἢ τε τοῦ ὅτι καὶ διότι ἢ αὐτῇ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι » [*Ibid.* p. 212]

entre les *epistêmai* en tenant compte la structure des démonstrations vue que les démonstrations se composent des prémisses consécutives. Or, après avoir mis en évidence que chaque *epistêmê* a son genre propre, nous avons vu que les extrêmes des démonstrations de chaque *epistêmê* doivent être dans son genre propre et la démonstration n'est pas ainsi valide si l'extension de la démonstration dépasse les limites de son genre. Alors, si ce n'est pas possible construire les démonstrations entre les différentes *epistêmai*, comment nous pouvons comprendre la notion de l'antériorité parmi les *epistêmai* ?

En suivant la distinction entre l'*epistasthai* du fait et celui du *dioti* (τὸ διότι), nous chercherons la réponse à la question. Il y a deux types d'*epistasthai* du fait dans la même *epistêmê*. Premièrement, si le syllogisme ne procède pas des prémisses immédiates, c'est-à-dire des principes, il ne peut que dévoiler le fait du *pragma*.¹⁴¹ Il ne procède pas de la première cause. Parce que le principe constitue la cause du *pragma* en précédant du reste : « Principe se dit aussi en autant de sens que les causes, car toutes les causes sont des principes. Donc ce qui est commun à tous les principes c'est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance »¹⁴² Alors, quand le syllogisme ne procède pas des prémisses premières, la première cause du *pragma* n'est pas connue. Le syllogisme ne nous donnera pas ainsi le *dioti* du *pragma*. Il contient seulement le fait du *pragma*. Deuxièmement, bien que le syllogisme contient des prémisses immédiates, s'il commence à partir du plus connu terme au lieu de l'un qui est la cause d'autre, ce syllogisme ne dévoilera que le fait du *pragma*.¹⁴³ Par exemple ; « Parmi les étants célestes, ce qui ne scintille pas est proche au monde. Vue que les planètes scintillent, ils sont proche ». La dernière proposition est vraie et est susceptible d'être trouvée par l'induction ou l'aisthesis.¹⁴⁴ Il met en évidence le fait de la distance des planètes mais il n'explique pas la cause du *pragma*. Les planètes ne sont pas proches parce qu'ils scintillent, par contre, ils scintillent parce qu'ils sont proches. Donc, si le syllogisme procède de la cause, il dévoilera le *dioti* du *pragma*.

¹⁴¹ Ibid. p. 131 : [78a24-25]

¹⁴² Aristote, *Métaphysique*, p. 180 : [1013a16-19] « Ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἰτία λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί. § 9 Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται. » [Aristotle, *Metaphysics*; Books I-IX, p. 210]

¹⁴³ Aristote, *Seconds Analytiques* p. 131 : [78a26-28]

¹⁴⁴ Ibid. : [78a34-35]

Aristote fait une distinction similaire dans *les epistêmai* différentes. Il y a alors la distinction entre l'epistasthai du fait et celui du dioti dans *les epistêmai* qui ont un rapport de subordination (θάτερον ὑπὸ θάτερον) parmi eux : Telle est les epistasthais de l'optique par rapport à ceux de la géométrie, ceux de l'harmonie par rapport à la mathématique. Alors que l'optique étudie les faits optiques, la géométrie explique les causes des faits optiques. La géométrie prend pour objet le « *to dioti* » des faits optiques. De la même manière, la mathématique explique ceux de l'harmonie.¹⁴⁵

Si tous *les epistêmai* ont des genres différents, c'est-à-dire le moyen terme et les extrêmes d'une démonstration ne reste que dans un seul genre, comment c'est possible que deux différentes *epistêmai* peuvent prendre pour objet la même chose ? La distinction entre l'epistasthai du fait et celui du dioti fournit cette possibilité. Deux différents *epistêmai* prennent pour objet la même chose dans une différente manière. Tandis que l'une de deux *epistêmai* fait analyse du dioti du *pragma*, l'autre relève du fait du *pragma*. Aristote dit que l'*epistêmê* qui explique le dioti du *pragma* précède toujours de l'*epistêmê* qui relève du *pragma* : « *Le fait, en effet, est l'objet de la première science (car le genre sous-jacent est différent), alors que le pourquoi est l'objet de la science supérieure [ἄνω], de laquelle les propriétés relèvent par soi.* »¹⁴⁶ Par exemple, tandis que le physicien constate le fait de l'arc-en-ciel et l'opticien explique le dioti de l'arc-en-ciel.¹⁴⁷ Dans ce cas, l'*epistêmê* du dioti de l'arc-en-ciel est antérieure toujours de l'*epistêmê* du fait de l'arc-en-ciel.

¹⁴⁵ **Ibid.** p. 135 : [78b33-79a13]

¹⁴⁶ **Ibid.** p. 111 : [76a11-13] « τὸ μὲν γὰρ ὅτι ἐτέρας ἐπιστήμης (τὸ γὰρ ὑποκείμενον γένος ἕτερον), τὸ δὲ διότι τῆς ἄνω, ἧς καθ' αὐτὰ τὰ πάθη ἐστίν. » [**Ibid.** p. 110]

¹⁴⁷ **Ibid.** p. 137 : [79a12-13]

3. LA DEFINITION

3.1. Quatre recherche et le moyen terme

Le savoir acquis procède toujours de la recherche. Aristote classe 4 types de recherches (ζητέω) : 1) le fait (το ότι), 2) le pourquoi (το διότι), 3) si c'est (εί έστι), 4) ce que c'est (τί έστι).

- 1) La recherche du fait : « *En effet, quand, posant <les termes> en nombre, nous cherchons si c'est ceci ou cela qui est le cas* ». ¹⁴⁸ Si l'objet de la recherche n'est pas simple et il contient une pluralité, la recherche est la recherche du fait. Par exemple, la recherche qui questionne « si le soleil subit une éclipse ou non ? », prend pour objet le fait. Parce que le soleil, l'éclipse qui sont faits (το ότι) sont pris ensemble dans une diversité. De plus, la recherche du fait est effectuée si le *pragma* existe partiellement (έπι μέρους) : « *Je veux dire : partiellement : « La Lune subit-elle une éclipse ou s'accroît-elle ? », car dans des cas comme ceux-là nous cherchons si la chose est quelque chose ou n'est pas quelque chose* » ¹⁴⁹ Alors, elle s'agit des attributs par soi des *ousiai*. Elle ne fait ainsi pas interrogation de la lune-même et du soleil-même.
- 2) La recherche du pourquoi : « *Quand nous connaissons le fait, on cherche le pourquoi.* » ¹⁵⁰ La recherche du pourquoi départ alors du savoir du fait. Par exemple, si nous savons qu'il y a l'éclipse, nous commençons à la recherche de la cause de l'éclipse.

Nous avons examiné que la science qui prends pour objet le pourquoi du *pragma* précède toujours la science qui prends pour objet le fait du *pragma*. Par contre,

¹⁴⁸ **Ibid.**, p. 241 : [89b26-27] « όταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες » [**Ibid.**, p. 240]

¹⁴⁹ **Ibid.**, p. 243 : [90a3-4] « ἄρ' ἐκλείπει ἡ σελήνη ἢ αὖξεται; εἰ γὰρ ἔστι τί ἢ μὴ ἔστι τί, ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν » [**Ibid.**, p. 241]

¹⁵⁰ **Ibid.**, p. 241 : [89b29] « όταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ότι, τὸ διότι ζητοῦμεν » [**Ibid.**, p. 240]

la recherche du fait est antérieure à celle du *pragma*. La différence résulte de la classification entre « par nature » et « pour nous ». Alors que les sciences sont par nature et les recherches sont pour nous vu que ce qui effectue les recherches est nous. De plus, La recherche du fait et celle du pourquoi sont effectuées, quand il y a le cas du fait qui contient une pluralité. Ils diffèrent ainsi des recherches du si c'est et ce qu'elle est.

- 3) La recherche du « si c'est » : Cette recherche est effectuée pour savoir si le *pragma* est ou non en sens absolu/simple (ἀπλῶς). Elle diffère de la première recherche en ne contenant pas la pluralité. Par exemple, les recherches « si le centaure, un dieu ou le soleil est ou non » sont effectuées en sens absolu/simple. Parce que elle ne s'agit pas du l'éclipse solaire ou les couleurs du centaure en tant que les étants appartenant à un *hypokeimenon*, elle s'agit de « si ce qui est objet de la recherche est ou n'est pas (εἰ ἔστιν ἢ μὴ) » Dans ce type de recherche, l'interrogation est sur les *ousiai* qui n'appartiennent pas aux autres *hypokeimenon*.
- 4) La recherche du ce que c'est : Après avoir connaissance ce que le *pragma* est, nous cherchons la question du « τί ἐστὶ » du *pragma*. Nous nous demandons « qu'est-ce que c'est ? ». Par exemple : « *Qu'est-ce qu'un dieu ?* »¹⁵¹

Quand Aristote se demande les équivalents des recherches susmentionnées dans la notion du syllogisme démonstratif, Il le répond avec le moyen terme qui est parti du syllogisme démonstratif en tant que la cause : « *Car le moyen terme est la cause, et dans tous les cas c'est celle-ci que l'on recherche.* »¹⁵² Dans les premières et les troisièmes recherches, il s'agit de « si le moyen terme existe ou non » : « *Or quand nous cherchons le fait ou si la chose est de manière absolue, nous cherchons s'il y a ou s'il n'y a pas de moyen terme pour la chose.* »¹⁵³ Alors, ces deux recherches sont effectuées pour la question « est-ce que c'est possible de construire un syllogisme

¹⁵¹ *Ibid.* : [89b34-35] « οἷον τί οὖν ἐστὶ θεός » [*Ibid.*, p. 240]

¹⁵² *Ibid.* p. 243 : [90a6-8] « συμβαίνει ἄρα ἐν ἀπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον ἢ τί ἐστὶ τὸ μέσον. » [*Ibid.*, p. 242]

¹⁵³ *Ibid.* : [89b37-38] « ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἀπλῶς, ἄρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν » [*Ibid.*, p. 242]

démonstratif avec ces *onomata* ? » parce que « parvenir au moyen terme » veut dire « parvenir les extrêmes » étant donné la notion du moyen terme les contient déjà. Aristote choisi des exemples « la lune et de l'éclipse » pour expliquer *ei esti* absolument et *to oti* partiellement : « *Par « que le fait existe partiellement et absolument » je veux dire : partiellement : « La Lune subit-elle une éclipse ou s'accroît-elle ? », car dans des cas comme ceux-là nous cherchons si la chose est quelque chose ou n'est pas quelque chose ; absolument : si la Lune ou la nuit existe ou non.* »¹⁵⁴ Après avoir relevé les réponses affirmatives des premières et des troisièmes recherches, avec les deuxièmes et les quatrièmes recherches, on cherche « quel est le moyen terme » (τί τὸ μέσον) : « *Et quand nous avons pris connaissance soit du fait soit si quelque chose est – soit partiellement soit absolument –, ensuite nous cherchons le du fait de quoi ou le « ce que c'est », nous cherchons alors quel est le moyen terme* » (89b39-90a2) Alors, ces recherches sont effectuées pour fournir la connaissance du *ti esti* ou du *to dioti* du moyen terme. Après qu'on relève que le moyen terme existe avec les premières et les troisièmes recherches, on peut commencer à la recherche du *ti esti* ou du *dioti* du moyen terme. Si on n'a pas la connaissance du *oti esti* ou *ei esti* du moyen terme, les deuxièmes et les quatrièmes recherches ne peuvent pas être effectuées. Donc la connaissance du *oti esti* ou du *ei esti* est nécessaire pour obtenir le *ti esti* ou *dioti* du *pragma*. Par exemple « *Y a-t-il éclipse ? Y a-t-il une certaine cause ou non à l'éclipse ? Ensuite, ayant pris connaissance de ce qu'il y en a une, nous cherchons ce qu'elle peut bien être.* » (90a8-9)

Alors, qu'est-ce que c'est, le moyen terme qu'on le cherche dans tous les recherches ? « *Car la cause de l'être [εἶναι], non pas d'être ceci ou cela, mais au sens absolu selon la substance [ἀπλῶς τὴν οὐσίαν], ou de l'être qui n'est pas au sens absolu, mais qui est un des attributs par soi ou accidentels, c'est le moyen terme.* » (90a9-12) Nous voyons deux sortes de moyen terme : 1) Le moyen terme en tant que la cause de l'*ousia* (*einai* au sens absolu), 2) Le moyen terme en tant que la cause des attributs par soi ou par accident¹⁵⁵. La première sorte de moyen terme indique les *hypokeimenai* ultimes (en sens absolu) auquel les attributs sont prédiqués : « *Par « au*

¹⁵⁴ **Ibid.** : [90a1-6] « λέγω δὲ τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους καὶ ἀπλῶς, ἐπὶ μέρους μὲν, ἅρ' ἐκλείπει ἡ σελήνη ἢ αὐξεται ; εἰ γὰρ ἐστι τὶ ἢ μὴ ἔστι τί, ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν· ἀπλῶς δ', εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ. » [**Ibid.**, p. 242]

¹⁵⁵ Nous pensons que "attribut par accident" contient *aei*, sinon il ne pouvait pas être le sujet de l'*epistêmê*.

*sens absolu », j'entends le substrat, par exemple la Lune, la Terre, le Soleil ou le triangle ».*¹⁵⁶ La deuxième sorte de moyen terme indique les attributs qui est prédiqué aux hypokeimenai. « *Par « un attribut », j'entends l'éclipse, l'égalité et l'inégalité, être au centre ou non »*¹⁵⁷

Malgré qu'Aristote fait la distinction entre la deuxième recherche (το διότι) et la quatrième recherche (τί ἐστι), il les unifie encore selon ses réponses à la fin de l'analyse : « *Dans tous ces cas, en effet, il est manifeste que le « ce que c'est » et le « du fait de quoi c'est » c'est la même chose.* »¹⁵⁸ Quand ces recherches sont effectuées pour le même *pragma*, les réponses incluent les mêmes contenues avec une différente manière d'énoncer. Alors que la réponse qu'on cherche avec la deuxième recherche est simplement ce qu'elle est, celle qu'on cherche avec la quatrième recherche est dans une explication causale. Aristote l'explique avec un exemple de l'astronomie : « *Qu'est-ce qu'une éclipse ? La privation pour la Lune de sa lumière du fait de l'interposition de la Terre. Du fait de quoi [διὰ τί] y a-t-il éclipse, ou du fait de quoi [διὰ τί] la Lune subit-elle une éclipse ? Du fait que la lumière l'abandonne parce que la Terre s'interpose ... Comme nous le disons, donc, connaître le « ce que c'est » est la même chose que de connaître le « du fait de quoi c'est » [διὰ τί].* »¹⁵⁹ En conséquence, ils sont les mêmes types de recherches, vu qu'on atteint la même réponse (dans une autre manière d'énoncer) de la question « quel est moyen terme » avec tous les deux.

3.2. Ὅρισμός et ὅρος

Afin de compléter d'examiner la structure de la démonstration, Aristote pose un nouveau domaine de recherche qui interroge les définitions (ὅρισμός). La raison de

¹⁵⁶ **Ibid.** p.243-245 : [90a12-13] « λέγω δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τὸ ὑποκείμενον, οἷον σελήνην ἢ γῆν ἢ ἥλιον ἢ τρίγωνον » **[Ibid., p. 242-244]**

¹⁵⁷ **Ibid.** p. 245 : [90a13-14] « τὸ δὲ τί ἐκλείπειν, ἰσότητα ἀνισότητα, εἰ ἐν μέσῳ ἢ μή. » **[Ibid., p. 244]**

¹⁵⁸ **Ibid.** : [90a14-15] « ἐν ᾧ πασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν. » **[Ibid., p. 244]**

¹⁵⁹ **Ibid.** : [90a15-32] « τί ἐστὶν ἐκλείψις ; στέρησις φωτὸς ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως. διὰ τί ἐστὶν ἐκλείψις, ἢ διὰ τί ἐκλείπει ἡ σελήνη; διὰ τὸ ἀπολείπειν τὸ φῶς ἀντιφραττοῦσης τῆς γῆς ... Ὡσπερ οὖν λέγομεν, τὸ τί ἐστὶν εἰδέναι ταὐτὸ ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν » **[Ibid., p. 244]**

cette recherche est d'obtenir les termes (ὅρος)¹⁶⁰ avec lesquels on construit des prémisses desquels les démonstrations procèdent.

Dans le deuxième livre des Seconds Analytiques, Aristote déclare que l'horismos est le *logos* de « ce que c'est ». ¹⁶¹ De plus, dans les *Les Topiques*, il définit ὅρος : « Une définition [ὅρος] est une formule [λόγος] qui exprime [σημαίνων] l'essentiel de l'essence d'un sujet [τὸ τί ἦν εἶναι]. » (101b39) Vu que leur définition est identique, nous les admettons comme synonyme. ¹⁶² ¹⁶³ Alors, ὁρισμὸς ou ὅρος sont *logos* de ti esti. Qu'est-ce que le *logos* de ti esti ? Il faut se souvenir les notions de « faire voir/rendre compte » (ἀποδίδωμι) et de « prédiqué à la fois avec le nom et avec le *logos* propre » Aristote découvre ces notions à la recherche de l'ousia. Les seconds *ousiai* font voir les *ousiai*, parce que ils sont prédiqués des *ousiai* à la fois avec le nom et avec le *logos* propre, alors que les autres *katholous* ne sont prédiquées qu'avec leur nom dans les prédications en ne faisant pas voir. Donc, il faut voir le *logos* propre qui est prédiqué. Aristote explique des quels composant le *logos* de ti esti se composent : « ...une formule définitionnelle a pour composants un genre et des différences » ¹⁶⁴

¹⁶⁰ « ὅρος » dérive de « ὀρίζεσθαι » qui veut dire pointer les frontières. Source : <https://logeion.uchicago.edu/%E1%BD%85%CF%81%CE%BF%CF%82>

¹⁶¹ *Ibid.* : [93b29]

¹⁶² Nous travaillons sous l'hypothèse que « τὸ τί ἦν εἶναι » et « τὸ τί ἐστίν » sont identiques.

¹⁶³ Nous observons que les commentateurs voient la relation entre ces deux notions : « ³⁶⁴ *Horos may mean either 'term' (as Barnes and Ross interpret it here) or 'definition' (for the latter use, see B.8, 93b38 and 8.13, 97b25). In the context of the present sentence (96'20-2), the latter seems preferable for three reasons...* » [David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford : Clarendon Press, 2000, p. 222] Ils les emploient plusieurs fois de façon interchangeable mais aucun de commentateur ne font une lecture qui les prend deux aspects de la même notion.

« ³ For instance, Philoponus comments *Analytica Posteriora* B. 10, 93b38, by using both the words 'horos' and 'horismos' interchangeably. ... J. Barnes also translates 93b38, 'One definition of definition (horos horou) is the one we have just stated.' ... Bonitz says that 'horos and horismos are employed to signify definition almost indistinguishably ... R. Smith claims that 'There seems to be no difference in meaning between the two, but it is at least worth noting that horismos predominates outside the Topics and that in the Analytics the word horos almost always has the different technical sense "term".' ... D. Bostock, *Aristotle*, ... Wagner and Rapp translate horos as 'definition' as well ... Recently, even an emendation of the text has been proposed. I. Ludlam says that 'I propose, with arguments based on philosophical and philological considerations, that horos must most cases be emended to hor<ism> os' 'Defining Terms in Aristotle's Topics: horos or hor<ism>os'.... As a translation of horos, 'definiens' should be avoided. Aristotle introduces horos in the context of setting out four predicables (types of terms) which are located in advance of definitional practice. Horos is the name of an account which signifies an essence that can be defined. A name (onoma) and its replaced horos signify a definable thing. By contrast, 'definiens' presupposes an already existing definition in that it together with definiendum (horisthen) is the analysed part of a definition. » [David Charles, *Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic, Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press New York, 2010, p. 206]

¹⁶⁴ Aristote, *Topiques ; Tome I ; Livres I - IV*, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris : Les Belles Lettres, 1967, p. 12 : [103b15-15] « ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορᾶν ἐστίν » [*Ibid.*]

Alors, la définition d'une chose contient son genre et sa différence. C'est clair qu'on parvient au eidos avec la définition. La différence propre divise le genre pour obtenir un eidos différant des autres eidos. Par exemple il faut que la définition de « l'homme » contient « animal » comme le genre et « terrestre bipède » comme la différence.

Bien que l'utilisation de la notion « horos/horismos » indique la définition, il y a néanmoins un autre aspect de ces notions. Avant d'expliquer l'autre aspect, il faut déclarer que les notions de « ὁρισμός » et de « ὅρος » sont noms synonymes, non seulement parce que Aristote les définit comme la même chose, mais aussi parce que il les utilise successivement comme échangeable dans ces ouvrages.¹⁶⁵ Dans tous ses occurrences, tant la notion de « ὁρισμός » que la notion de « ὅρος » sont utilisées dans le sens de « définition »,¹⁶⁶ mais la notion de « ὅρος » acquiert parfois un sens plus spécifique : le terme/concept qui contient le prédicat et ce dont il est prédiqué (le sujet) dans une prémisses. Nous pouvons l'observer dans une autre définition de « ὅρος » qu'Aristote le déclare dans les *Premier Analytiques* : « *J'appelle terme [ὅρος] l'élément qui résulte de la décomposition d'une prémisses, ainsi le prédicat et ce à quoi il est attribué ; « être » ou « n'être pas » réalisent soit l'adjonction <d'un terme à l'autre>, soit leur séparation.* »¹⁶⁷ Dans cette définition, ὅρος est décrit comme le nom qui s'emploie soit comme le prédicat soit comme le sujet. Alors, ὅρος est l'emploi du nom dans les prémisses. Il indique la plus petite unité signifiante du *logos* en tant que nom au fond, autant qu'il indique ce qui se dit sans connexion en tant que partie de l'unité du *logos* qui se dit ensemble (en ajoutant être ou non-être). Par exemple, dans la *logos* de « A est B », A et B contient à la fois leur unité propre, autant qu'ils fournissent l'unité au *logos* avec leur adjonction ou leur séparation.

Nous avons découverte deux sens de la notion de « ὅρος / ὁρισμός » : Le terme et la définition. Ὅρος indique ainsi à la fois le nom du définit en tant que

¹⁶⁵ Cf. [93b39-94a19]

¹⁶⁶ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 283 : [93b29]

¹⁶⁷ Aristote, *Premiers Analytiques*, p. 52 : [24b16-19] « Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, προστιθεμένου [ἢ διαιρουμένου] τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. » [Aristotle, *Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics*, p. 166]

terme/concept, et la définition du nom en tant que *logos*. Aristote explique explicitement ces deux aspects de cette notion dans les *Les Topiques* :

« Une définition [ὅρος] est une formule [λόγος] qui exprime [σημαίνων] l'essentiel de l'essence d'un sujet [τὸ τί ἦν εἶναι]. On peut donner, soit une formule comme l'équivalent d'un mot unique [λόγος ἀντ' ὀνόματος], soit une formule comme l'équivalent d'une autre formule [λόγος ἀντὶ λόγου] ; de fait, il n'est pas impossible de donner des définitions [ὀρίσασθαι] de certaines choses déjà désignées [τῶν τινὰ σημαينوμένων] par une formule [ὑπὸ λόγου]. En revanche, il est bien clair que ceux qui donnent comme définition un mot unique [ὀνόματι], de quelque façon qu'ils s'y prennent, ne donnent pas une définition de ce qui les occupe [πράγματος], puisque précisément une définition [ὀρισμὸς] a toujours l'aspect d'une formule [λόγος τίς]. »¹⁶⁸

Aristote explique d'abord ὅρος en tant que définition. Après, il fabrique la relation entre la définition et ὅρος en tant que terme ou nom. Malgré qu'Aristote accepte qu'on puisse trouver ὅρος correspondant à un *logos* en tant que nom, ὅρος est *logos* au fond. Donc, il faut voir les noms comme la substitution des logoi. Par exemple ; supposons qu'on a un *logos* comme « l'homme est mortel » et la définition de « l'homme » est « l'animal terrestre bipède ». Alors, nous pouvons le penser comme « l'animal terrestre bipède est mortel ». « L'homme » indique ainsi ὅρος en tant que terme, alors que « l'animal terrestre bipède » est ὅρος en tant que définition.

3.3. Les définitions et les autres principes

Après avoir obtenu que ὅρος est *logos* au fond, il faut examiner si le ὅρος est un type de l'hypothèse ou de la démonstration, qui sont aussi les logoi. Nous traiterons d'abord l'hypothèse, après la démonstration.

Il faut se souvenir qu'il y a deux type de principes chez Aristote : Les principes propres qui sont propres seulement à leur genre et les principes communs qui peuvent s'employer à tous les genres. Par exemple ; que le ligne ou le droit sont telle est le

¹⁶⁸ Aristote, *Topiques ; Tome I ; Livres I - IV*, p. 6 : [101b39-102a5] « Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, ἀποδίδεται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου· δυνατόν γὰρ καὶ τῶν ὑπὸ λόγου τινὰ σημαينوμένων ὀρίσασθαι. Ὅσοι δ' ὁπωσοῦν ὀνόματι τὴν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δῆλον ὡς οὐκ ἀποδιδόασιν οὗτοι τὸν τοῦ πράγματος ὀρισμὸν, ἐπειδὴ πᾶς ὀρισμὸς λόγος τίς ἐστιν. » [Ibid.]

principe propre, alors que le *logos* de « si l'on diminue des choses égales des choses égales, les conclusions seraient égales » est le principe commun.¹⁶⁹ Pour déterminer leur position, nous pouvons nous adresser un paragraphe de *Seconds Analytiques* :

*« Sont aussi principes propres des choses dont on admet qu'elles sont et dont la science considère les attributs par soi, par exemple l'arithmétique admet l'existence des unités, la géométrie celle des points et des lignes. Ces choses, en effet, on admet à la fois qu'elles sont et qu'elles sont telles. Par contre, leurs propriétés par soi, on admet ce que chacune d'entre elles signifie, par exemple l'arithmétique admet ce que signifie le pair, l'impair, le carré ou le cube, ou la géométrie l'irrationnel, la ligne brisée ou la ligne oblique ; par contre, qu'ils sont, on le prouve à travers les notions communes et à partir de ce qui a déjà été démontré. Et l'astronomie fait de même. »*¹⁷⁰

Les principes propres sont alors admis comme « qu'ils sont » et comme « qu'ils sont tels ». Les *pathemata* du genre (l'arithmétique, la géométrie) sont montrés par les principes propres admis, ceux qui sont déjà montrés et les principes communs. C'est évident que les principes propres sont admis alors que les principes communs s'emploient sans admettre ou sans s'employer comme hypothèse. Il faut se souvenir la distinction entre les principes que nous avons déjà fait dans la chapitre de la prémisses : « D'un principe immédiat d'un syllogisme je dis que c'est une thèse quand il n'est pas possible de le prouver[δεῖξαι], et qu'il n'est pas nécessaire que celui qui va apprendre [μανθάνω] quelque chose le possède. Par contre celui dont il est nécessaire que celui qui va apprendre [μανθάνω] quoi que ce soit le possède, je l'appelle axiome ; car il existe des choses de ce genre, et c'est, en effet, principalement aux choses de ce genre que nous avons coutume de donner ce nom. »¹⁷¹ Les principes s'appellent comme thèse dans un syllogisme, s'ils ne sont pas nécessaires pour acquérir savoir. Cependant, s'ils sont nécessaires, ils s'appellent axiome. Aristote

¹⁶⁹ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 283 : [75b]

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 113-115 : [76b3-11] « Ἔστι δ' ἴδια μὲν καὶ ἃ λαμβάνεται εἶναι, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖ τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὐτά, οἷον μονάδας ἢ ἀριθμητικὴ, ἢ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμὰς. ταῦτα γὰρ λαμβάνουσι τὸ εἶναι καὶ τοδὶ εἶναι. τὰ δὲ τούτων πάθη καθ' αὐτά, τί μὲν σημαίνει ἕκαστον, λαμβάνουσιν, οἷον ἢ μὲν ἀριθμητικὴ τί περιττὸν ἢ ἄρτιον ἢ τετράγωνον ἢ κύβος, ἢ δὲ γεωμετρία τί τὸ ἄλογον ἢ τὸ κεκλᾶσθαι ἢ νεύειν, ὅτι δ' ἔστι, δεικνύουσι διὰ τε τῶν κοινῶν καὶ ἐκ τῶν ἀποδεδειγμένων. καὶ ἡ ἀστρολογία ὡσαύτως. » [*Ibid.*, p. 111-112]

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 71 : [72a14-16] « Ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι. » [*Ibid.*, p. 70]

déclare aussi que les axiomes sont le plus convenables principes pour s'appeler comme principe. Nous pouvons alors dire que les principes communs sont également les plus convenables principes pour s'appeler comme axiome vu qu'ils précèdent tout le reste. Ils distinguent aussi des hypothèses, vue qu'ils sont nécessaires du fait d'eux-mêmes : *« Ce qui est nécessairement du fait de soi-même et qu'on doit nécessairement tenir pour vrai du fait de soi-même, n'est ni une hypothèse ni un postulat »*.¹⁷²

Aristote divise la notion de thèse en deux parties opposées (ἀντιφάσεως) : *« De la thèse, une espèce est celle qui admet n'importe laquelle des sortes de l'énonciation, je veux dire par exemple que quelque chose est ou que quelque chose n'est pas, et c'est une hypothèse ; une autre espèce, sans cela, est une définition [ὁρισμός]. En effet, la définition est une thèse. »*¹⁷³ Il y alors deux types de thèses : L'hypothèse et la définition. Pour comprendre la définition de la ὁρισμός, il faut alors analyser les traits communs et différents entre les deux. En tenant compte de la définition de la thèse, on parvient que l'hypothèse est l'un des principes immédiats indémontrable qui admet l'un des opposées [antikeimenai] sans nécessité. Avec cette définition, on parvient à l'hypothèse au sens absolu. Aristote parle aussi d'une autre hypothèse mais pas au sens absolu : *« Ce que donc, bien qu'étant démontrable, on admet soi-même sans démonstration, cela si on l'admet alors que l'élève le tient pour vrai, on en fait l'hypothèse, et il ne s'agit pas d'une hypothèse au sens absolu, mais [30] seulement d'une hypothèse relative à l'élève. »* (76b27-30) Vu que cette hypothèse n'est pas indémontrable, elle ne peut pas être l'un de principes qu'on cherche. Alors, il faut que l'hypothèse qui est l'un des sortes de la thèse, est l'hypothèse au sens absolu.

Quand nous réfléchissons ὅπως en tenant compte de la définition de la thèse, on parvient que ὅπως est l'un des principes immédiats indémontrable qui contient le *logos* du *to ti en einai* et ne déclare pas que la chose/le définit est ou n'est pas (εἶναι ἢ

¹⁷² **Ibid.**, p. 115-117 : [76b23-24] « Οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὁ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη » [**Ibid.**, p. 113-115]

¹⁷³ **Ibid.**, p. 71 : [72a18-23] « θέσεως δ' ἡ μὲν ὅποτερον οὖν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἡ δ' ἄνευ τούτου ὁρισμός. ὁ γὰρ ὁρισμός θέσις μὲν ἔστι » [**Ibid.**, p. 70]

μη).^{174 175} Aristote élucide la notion de la définition dans une autre passage de *Seconds Analytiques* en faisant la comparaison avec la notion de l'hypothèse :

« ... Donc les termes ne sont pas des hypothèses (car ils ne disent pas que quelque chose est ou n'est pas ceci) [εἶναι ἢ μὴ], mais les hypothèses font partie des prémisses, alors que les termes doivent seulement être saisis [ξυνίεσθαι]¹⁷⁶. Or cela n'est pas le cas d'une hypothèse (sauf à dire que même entendre quelque chose c'est en faire l'hypothèse) [εἰ μὴ καὶ τὸ ἀκούειν ὑπόθεσιν τις εἶναι φήσει], mais pour les hypothèses, quand elles sont le cas, par ce fait même, les conclusions se trouvent être le cas. »¹⁷⁷

Aristote déclare que les ὅρος sont alors saisis [συνίημι / σύνεσις] alors que les hypothèses font partie des prémisses. Nous avons déjà constaté que le ὅρος est posé à la prémisses (protasis). Nous concluons alors qu'Aristote accentue ὅρος comme une définition au passage. Parce que les définitions ne rentrent pas aux prémisses à l'encontre du terme.¹⁷⁸ Les hypothèses qui déclare que quelque chose est ou non font partie des prémisses desquelles les conclusions procèdent. Ὅρος est en hors de cette raisonnement vu qu'il ne contient pas une déclaration de « einai ou me einai ». Aristote l'explique avec l'exemple du géomètre :

« Le géomètre ne prend pas des hypothèses fausses, comme certains l'ont prétendu, disant qu'il ne faut pas se servir du faux, et que pourtant le géomètre dit faux en disant qu'une ligne a un pied de longueur, alors qu'elle n'a pas un pied de

¹⁷⁴ Tricot l'a traduit : « Les définitions requièrent seulement d'être comprises, et cela n'est certes pas le fait de l'hypothèse, à moins de prétendre que tout ce qu'on entend ne soit aussi une hypothèse. » [Aristote, **Les Seconds Analytiques**, p. 25]

¹⁷⁵ Nous pouvons consulter au commentaire de Ross : « Hypotheses must be definitely stated in the premisses, and the conclusions follow from them. Definitions have only to be understood by both parties, and they should not be called hypotheses unless we are prepared to call intelligent listening a form of hypothesis or assumption. » [Aristote, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, introduction et commentaire par W. D. Ross, Oxford : Clarendon Press, 1957, p. 541]

¹⁷⁶ ξυνίεσθαι vient de l'origine « σύνεσις, συνίημι ». Aristote l'utilise en même sens dans les autres passages ; 71a7, 71a13, 72a32

¹⁷⁷ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 117 : [76b35-39] « Οἱ μὲν οὖν ὅροι οὐκ εἰσὶν ὑποθέσεις (οὐδὲν γὰρ εἶναι ἢ μὴ λέγεται), ἀλλ' ἐν ταῖς προτάσεσιν αἱ ὑποθέσεις, τοὺς δ' ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ· τοῦτο δ' οὐχ ὑπόθεσις (εἰ μὴ καὶ τὸ ἀκούειν ὑπόθεσιν τις εἶναι φήσει), ἀλλ' ὅσων ὄντων τῷ ἐκεῖνα εἶναι γίνεταί τὸ συμπέρασμα. » [Ibid., p. 116]

¹⁷⁸ Euclide s'emploie également les définitions en hors des propositions de façon cohérente à celles d'Aristote dans les *Eléments* d'Euclide. Source (en ligne) : <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/euclide/geometrie1.htm>

longueur, ou que la ligne tracée est droite alors qu'elle n'est pas droite. Mais le géomètre ne tire aucune conclusion du fait que c'est cette ligne dont lui-même parle, mais il en tire de ce que ces figures rendent clair. »¹⁷⁹

Aristote fait une analogie entre les objets géométriques et la définition au passage. Quand le géomètre trace les objets géométriques en visant les formes de ces objets, ce n'est pas important si les objets sont juste ou faux. Parce que le géomètre ne tire pas une conclusion de ce qu'il trace. Aristote pense pareillement pour les définitions. Tant que les définitions s'emploient pas dans les syllogismes afin d'obtenir les conclusions grâce à l'existence de la définition, ces définitions sont homologues avec les objets géométriques. David Ross commente aussi l'exemple suivant de la discussion de « einai dans la définition » de la même manière.¹⁸⁰ Alors, en tenant compte de cette exemple, nous concluons que « la définition ne déclare εἶναι ἢ μὴ » indique non-emploi de ὅρος dans un syllogisme à l'encontre de l'hypothèse. Sinon, cet énoncé ne peut pas indiquer littéralement l'absence de einai. Dans les chapitres précédents, nous avons examiné que ὅρος est le *logos* au fond et que chaque *logos* contient einai pour son unité. Donc, ὅρος contient littéralement einai en tant que *logos* au fond. C'est le premier critère avec lequel il se distingue de la notion d'hypothèse.

Quant au deuxième critère, Aristote l'explique ensuite : « *De plus, aussi bien tout postulat que toute hypothèse est soit universel soit particulier, alors que les termes ne sont ni l'un ni l'autre.* »¹⁸¹ Aristote n'élabore pas clairement cette distinction à ce passage. Pour élucider cette phrase, il faut faire appel aux distinctions entres l'universel et la prédication universelle dans le traité *De l'interprétation* :

¹⁷⁹ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 117 : [76b39-77a3] « οὐδ' ὁ γεωμέτρης ψευδῇ ὑποτίθεται, ὥσπερ τινὲς ἔφασαν, λέγοντες ὡς οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι, τὸν δὲ γεωμέτρην ψεύδεσθαι λέγοντα ποδιαίαν τὴν οὐ ποδιαίαν ἢ εὐθεῖαν τὴν γεγραμμένην οὐκ εὐθεῖαν οὔσαν. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐδὲν συμπεραίνεται τῷ τήνδε εἶναι γραμμὴν ἣν αὐτὸς ἔφθεγκται, ἀλλὰ τὰ διὰ τούτων δηλούμενα. » [**Ibid.**, p. 116]

¹⁸⁰ « *The statement that definitions not hypotheses, because they do not occur among the premisses on which proof depends, leads A. to point out parenthetically that the same is true of the geometer's 'let AB be a straight line'. It does not matter if what he draws is not a straight line, for what he draws serves for illustration, not for proof. In 77a3 A. returns to his main theme.* » [Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, p. 541]

¹⁸¹ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 117 : [77a3-77a5] « ἔτι τὸ αἴτημα καὶ ὑπόθεσις πᾶσα ἢ ὡς ὅλον ἢ ὡς ἐν μέρει, οἱ δ' ὅροι οὐδέτερον τούτων. » [**Ibid.**, p. 116]

« Puisque, parmi les réalités <signifiées> [τῶν πραγμάτων] les unes sont universelles, les autres particulières (par universel j'entends ce qui est par nature prédicat d'une pluralité, par particulier ce qui ne l'est pas : par exemple, homme est un universel, Callias est un particulier), nécessairement la déclaration positive ou négative d'un prédicat se fait tantôt pour un universel, tantôt pour un particulier. Par conséquent, si l'on fait des déclarations universelles d'attribution positive ou négative, sur un universel, on aura des déclarations contraires : quand je dis faire des déclarations universelles sur un universel, j'entends par exemple tout homme (est) blanc, aucun homme n'(est) blanc. » (17a37-17b6)

Comme nous avons mentionné au premier chapitre, il y a des *pragmas* les universels (καθόλου) et les particuliers (καθ' ἕκαστον). Les universels sont prédicats d'une pluralité par nature, alors que les particuliers indiquent numériquement les uns (en arithmoi). Il y a aussi des types du *logos* apophantique (la déclaration) : positive ou négative et universelle ou particulière. Par exemple : « homme » est un terme universel alors que « tout homme blanc » est une déclaration universelle vu qu'elle contient une prédication universelle. En conséquence, il y a deux types de l'universel comme terme et déclaration. Aristote classe les logoi apophantiques davantage en détail en ajoutant l'indéterminé dans les *Premier Analytiques* :

« Une prémisses, donc, est une énonciation qui affirme ou qui nie quelque chose au sujet de quelque chose ; et cette énonciation est soit universelle, soit particulière, soit indéterminée. Par « universelle », j'entends que c'est le cas pour tout *X* ou pour aucun ; par « particulière », que c'est le cas, ou que ce n'est pas le cas, pour tel *X*, ou que ce n'est pas le cas pour tous ; par « indéterminée », j'entends que c'est le cas ou que ce n'est pas le cas sans préciser si c'est universellement ou de façon particulière »¹⁸²

¹⁸² Aristote, **Premiers Analytiques**, p. 51: [24a15-22] « Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινος κατὰ τινος· οὗτος δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος. λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν, ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ ἢ μὴ τινὶ ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν, ἀδιόριστον δὲ τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν ἄνευ τοῦ καθόλου ἢ κατὰ μέρος » [Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, p. 198]

Alors il y a des trois types de *logos* : 1) Le *logos* apophantique universel étant prédiqué de tout X ou d'aucun X. 2) Le *logos* apophantique particulier étant prédiqué de tel X précisé mais pas tous. 3) Le *logos* apophantique indéterminé étant prédiqué de X sans préciser quantitativement. Après avoir ces classifications, nous pouvons ainsi examiner les conséquences différentes de l'emploi de la prédication universelle sur les universaux et la prédication indéterminée sur les universaux :

« Donc tous les couples de déclarations contradictoires [ἀντιφάσεις] de forme universelle sur un universel sont nécessairement faits d'une déclaration vraie et d'une déclaration fausse ; comme c'est aussi le cas pour celles qui portent sur des particuliers : Socrate est blanc/il n'est pas vrai que Socrate soit blanc. Mais tous les <couples> de déclarations non universelles sur des universaux ne comprennent pas toujours une déclaration vraie et une autre fausse ; en effet, il est vrai de dire en même temps qu'un homme blanc est et n'est pas ou qu'un homme beau est et n'est pas. »¹⁸³

Aristote déclare que les déclarations universelles sur les universaux sont nécessairement vraies ou fausses alors que les déclarations indéterminées sur les universaux sont susceptibles d'être vrai ou faux. « Tous les hommes sont mortels » est nécessairement vrai alors que « homme est blanc » est susceptible d'être vrai ou non.

En tenant compte les passages susmentionnés, il faut encore relire le deuxième critère des définitions : *« De plus, aussi bien tout postulat que toute hypothèse est soit universel soit particulier, alors que les termes ne sont ni l'un ni l'autre. »¹⁸⁴*

C'est clair qu'il ne s'agit pas les *onomata* ou termes comme partie du *logos*. Parce que à la fois les définitions et les hypothèses se composent des universaux à l'encontre des protai *ousiai*. Il s'agit alors des prédications universelles et non-

¹⁸³ **Ibid.**, Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, p. 279 : [17b26-32] « ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις τῶν καθόλου εἰσὶ καθόλου, ἀνάγκη τὴν ἐτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ, καὶ ὅσαι ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός – οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός· ὅσαι δὲ 15) ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ 16) καθόλου δέ, οὐκ 17) ἀεὶ ἢ μὲν ἀληθῆς ἢ δὲ ψευδής. ἅμα γὰρ ἀληθές [30] ἐστὶν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος λευκός καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, καὶ ἐστὶν ἄνθρωπος καλός καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός. » [**Ibid.**, p. 278]

¹⁸⁴ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 117 : [77a3-77a5] « ἔτι τὸ αἴτημα καὶ ὑπόθεσις πᾶσα ἢ ὡς ὅλον ἢ ὡς ἐν μέρει, οἱ δ' ὅροι οὐδέτερον τούτων. » [**Ibid.**, p. 116]

universels, c'est-à-dire l'indéterminé. Donc, les définitions sont les logoi indéterminés alors que les hypothèses sont soit universelles soit particulières. Par exemple la définition de l'homme ne contient pas tous les hommes, on utilise « homme » sans la quantification. Par contre les quantifications sont sur les attribut et les définitions ne contiennent pas l'attribut :

« La définition, en effet, semble bien porter sur le « ce que c'est », et dans tous les cas le « ce que c'est » est universel et affirmatif ... En effet, nous n'avons encore jamais pris connaissance d'un attribut, qu'il soit par soi ou par accident, en le définissant. De plus, si la définition apporte la connaissance d'une substance déterminée [οὐσίας τινός], il est assurément manifeste que de telles propriétés ne sont pas des substances. »¹⁸⁵

Comme nous avons mentionné, la définition n'inclut que les parties universelles comme eidos, genre et différence qui font voir/rendent compte aux protai ousiai (tinos).¹⁸⁶ Pourtant quand les attributs sont prédiqués des protai ousiai, ils ne font leur pas voir alors qu'ils sont également universaux. Ils portent les quantificateurs existentiels comme soit universel soit particulier. En revanche, vu que les définitions dévoilent ce que c'est, il ne s'agit pas d'un procès de la prédication entre deux choses différentes. Donc, aucune partie de la définition ne contiennent pas les quantificateurs existentiels.

Alors, les définitions ne font pas une déclaration avec les quantificateurs existentiels. Elles ne sont que saisies [συνήμι / σύνεσις] et elles ne peuvent pas rentrer aux prémisses. En rendant compte de ces explications, le premier critère est aussi élucidé plus. Dans le premier critère, nous avons accentué deux traits ensemble : Elle ne contient pas einai ou me einai vu qu'elle ne rente pas aux prémisses. Ils sont liés aux deuxièmes critères. « avoir einai ou me einai » est lié aux quantificateurs

¹⁸⁵ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 247 : [90b3-17] « ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστὶν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν' ... οὐδὲν γὰρ πώποτε ὀρισάμενοι ἔγνωμεν, οὔτε τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμβεβηκότων. ἔτι εἰ ὁ ὁρισμὸς οὐσίας τινὸς γνωρισμός, τά γε τοιαῦτα φανερόν ὅτι οὐκ οὐσίαι. » [**Ibid.**, p. 246]

¹⁸⁶ Aristote, **Catégories**, p. 80 : [120b11] « » [**Ibid.**, p.]

existentiels et « avoir attribut » est lié « rentrer aux prémisses ». Afin de saisir les définitions, on a besoin seulement des universaux mais pas les quantificateurs, vu que on ne doit que déclarer « qu'est-ce que c'est ? » mais pas « s'il existe ? » alors qu'on prouve l'existence d'une chose avec les hypothèses. Pour cette preuve, les hypothèses rentrent aux prémisses et les prédications des attributs les suivent. Alors, les définitions n'ont pas « einai ou me einai » en n'ayant pas les quantificateurs existentiels et ne rentrant pas aux prémisses.

Nous avons examiné que les définitions ne rentrent pas aux prémisses. Mais d'un autre côté, nous savons qu'elles leur rentrent d'une autre façon. Il faut répéter la définition de « ὅρος » dans les *Premiers Analytiques* : « *J'appelle terme [ὅρος] l'élément qui résulte de la décomposition d'une prémisses, ainsi le prédicat et ce à quoi il est attribué ; « être » ou « n'être pas » réalisent soit l'adjonction <d'un terme à l'autre>, soit leur séparation.* »¹⁸⁷ Les ὅρος sont alors les *onomata* qui sont posés aux prémisses en tant que concept. Ils sont ainsi les principes des démonstrations. Aristote parle explicitement des définitions comme principe de la démonstration : « *Ne serait-ce pas plutôt que si l'on saisit les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles sont de la manière dont on possède les définitions à travers lesquelles se font les démonstrations, on n'aura pas une opinion mais une science* »¹⁸⁸

3.4. Les définitions et les démonstrations

Aristote discute aussi la relation entre la définition et la démonstration qui procède des hypothèses, afin de parvenir une formulation générale qui élucide les deux critères susmentionnés dans la comparaison de l'hypothèse et la différence entre la définition et les autres types de la connaissance. Au préalable, il faut répondre deux questions fondamentale : (1) Est-ce que les démonstrations sont susceptibles d'être

¹⁸⁷ Aristote, *Premiers Analytiques*, p. 52 : [24b16-19] « Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, προστιθεμένου [ἢ διαιρουμένου] τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. » [Aristotle, *Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics*, p. 166]

¹⁸⁸ Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 233 : [89a17-19] « Ἡ εἰ μὲν οὕτως ὑπολήψεται τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν ὥσπερ εχει τοὺς ὀρισμοὺς δι' ὧν αἱ ἀποδείξεις, οὐ δοξάσει ἀλλ' ἐπιστήσεται » [Ibid., p. 232]

montré par les définitions (2) et est-ce que les définis sont susceptibles d'être démontré ?

Nous pouvons dire que la réponse d'Aristote à la première question est immédiatement négative : « *La raison de cela c'est qu'avoir une connaissance scientifique de ce qui est démontrable c'est en posséder la démonstration, de sorte que puisqu'il existe une démonstration de telles choses, il est clair qu'il n'y en aura pas aussi une définition.* »¹⁸⁹ On peut montrer ce qui est démontré seulement en prouvant. Parce que ce qui est démontré n'existe non plus en hors de la démonstration. Il n'est pas une connaissance qu'on peut parvenir sans cette méthode. Ce qui est démontré et la démonstration sont inséparables.

Quant à la seconde question, la réponse d'Aristote est encore négative : « *... il n'y aura pas de démonstration, sont des définitions : soit les principes seront démontrables, et les principes des principes, et l'on ira ainsi à l'infini, soit les prémisses premières seront des définitions indémonstrables.* »¹⁹⁰ Aristote expose un *reductio ad absurdum* au passage. Les définitions étant les principes sont soit démontrables soit indémonstrables. Si les principes sont démontrables, vu que les démonstrations des principes ont besoin des principes, alors on parvient à une pétition de principe. Donc, les définitions sont indémonstrables.

Après avoir examiné les épreuves que la démonstration et la définition sont différents, nous pouvons approfondir ses analyses. Nous pouvons faire appel un passage concernant le sujet de l'attribut que nous avons mentionné dans la discussion de l'hypothèse :

« *De plus, toute démonstration prouve quelque chose de quelque chose, à savoir que c'est le cas ou que ce n'est pas le cas. Or dans la définition [ὁρισμῶι] rien*

¹⁸⁹ **Ibid.**, p. 247-249 : [90b9-12] « τούτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπίστασθαι ἐστὶ τὸ ἀποδεικτὸν τὸ ἀπόδειξιν ἔχειν, ὥστ' ἐπεὶ τῶν τοιούτων ἀπόδειξις ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ ὁρισμός. » [**Ibid.**, p. 246-248]

¹⁹⁰ **Ibid.**, p. 249 : [90b25-27] « Ἐτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον-ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιέται, ἢ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι. » [**Ibid.**, p. 248]

n'est prédiqué de quelque chose d'autre, par exemple ni « animal » de « bipède », ni celui-ci de « animal », pas plus que « figure » n'est prédiqué de « plan », car le plan n'est pas une figure, ni la figure un plan. »¹⁹¹

La démonstration est la preuve pour montrer si le *pragma* est ou non. Elle se compose des prédications des termes. Par contre la définition ne contient pas la prédication comme la démonstration. Mais comment c'est possible que la définition étant le *logos* ne contient pas la prédication bien que les *logoi* contiennent la prédication ? Supposons qu'on définit l'homme par le *logos* : « homme est animal bipède ». Aristote déclare que ni animal est prédiqué de « bipède » ni « bipède » est prédiqué de « animal ». Mais, le terme de « animal bipède » est prédiqué de « homme ». Alors, Aristote ne prend pas la définition au sens du *logos*. Il prend comme seulement la partie du prédicat du *logos* comme la définition. Ross explique le passage en signalant le même problème dans son commentaire :

« A. [Aristotle] takes ὁρισμός here as being not a sentence such as ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον δίπουν, but simply a phrase such as ζῷον δίπουν, put forward as the equivalent of ἄνθρωπος. In such a phrase the elements are not related by way of assertion or denial, but by way of qualification or restriction of the genus by the addition of the differentia. »¹⁹²

Alors, Aristote dit implicitement la définition de « homme » comme « animal bipède » mais pas comme un *logos* qui contient *einai* et la prédication. Dans ce cas, les éléments de la définition ne prédisent ni de l'un ni de l'autre. Ni animal n'est prédiqué de « bipède », ni « bipède » n'est prédiqué de « animal ». Ce type de définition n'inclut pas littéralement *einai*. Ainsi, elle remplit littéralement la condition de « la définition ne déclare pas εἶναι ἢ μὴ ». La définition comme la composition du genre et de la

¹⁹¹ **Ibid.**, p. 251 : [90b33-37] « Ἐτι πᾶσα ἀπόδειξις τί κατὰ τινὸς δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, οἷον οὔτε τὸ ζῷον κατὰ τοῦ δίποδος οὔτε τοῦτο κατὰ τοῦ ζώου, οὐδὲ δὴ κατὰ τοῦ ἐπιπέδου τὸ σχῆμα· οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐπίπεδον σχῆμα, οὐδὲ τὸ σχῆμα ἐπίπεδον. » [Ibid., p. 250]

¹⁹² Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, p. 615

différence ne contient pas *einai* ou indique pas une existence. Nous parvenons ne le « ce que c'est » que par la définition.

En conséquence, Aristote aborde la formulation de la distinction entre la définition et la démonstration : « *De plus, ce n'est pas la même chose de prouver le « ce que c'est » et de prouver le fait que c'est. La définition, donc, montre le « ce que c'est », alors que la démonstration montre qu'il est vrai que ceci est attribué à cela ou que ce n'est pas vrai.* »¹⁹³ La définition montre le « ce que c'est » alors que la démonstration fait l'épreuve si l'attribution est vrai ou non. La définition ne susceptible pas de prouver une attribution et la démonstration ne peut pas montrer la définition. La définition montre le « τί ἐστίν » de l'homme tandis que la démonstration prouve « ὅτι ἐστίν » du triangle. (92b9-16)

De plus, la distinction entre la démonstration et la définition résulte de la position de *to on* dans la pensée d'Aristote : « *Ensuite, nous disons aussi que c'est nécessairement par une démonstration que l'on prouve que toute chose est, sauf si c'est une essence [οὐσία]. Or le fait d'être [τὸ εἶναι] n'est essence de rien [οὐκ οὐσία οὐδενί], car l'étant [τὸ ὄν] n'est pas un genre. Il y aura donc démonstration que quelque chose est [ὅτι ἔστι]. Et c'est cela que font effectivement les sciences [αἱ ἐπιστήμῃ].* »¹⁹⁴ Il y a des démonstrations de « ὅτι ἔστι » de tous les choses sauf les *ousiai* parce que « être » et « genre » sont distincts selon Aristote.¹⁹⁵ Alors, la définition ne peut pas également montrer *einai* des *pragmas* vu que « être » et « genre » sont distincts cependant qu'elle montre les *ousiai*. « ζῷον δίπουν » comme la définition de l'homme n'indique pas si l'homme existe ou pas. Par contre on ne peut prouver l'existence du triangle avec les démonstrations à partir des principes. Avec la définition du triangle, on ne peut pas savoir s'il existe ou non.

¹⁹³ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 251 : [90b39-91a2] « ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἔστι δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. » [**Ibid.**, p. 250]

¹⁹⁴ **Ibid.**, [92b11-15]

¹⁹⁵ Aristote le discute dans la *Métaphysique B*, 3, 998b17. Il expose les cercles vicieux dans l'idée de « Si *to on* était un genre » dans ce passage.

Il faut élucider davantage la question de *einai* et de la définition. On peut faire appel au passage précédent :

« Car il est nécessaire que celui qui sait [εἰδότης]¹⁹⁶ ce qu'est l'homme, ou n'importe quoi d'autre, sache aussi qu'il est (en effet, le non-étant [μὴ ὄν] nul ne sait ce qu'il est, par contre on sait ce que signifie la notion [ὁ λόγος] ou le nom quand je dis « bouc-cerf », mais ce qu'est un bouc-cerf il est impossible de le savoir). »¹⁹⁷

Nous avons bien examiné qu'Aristote distingue le *ti esti* approprié à la définition et le *ti esti* approprié à la démonstration. Néanmoins, il déclare que ce qui sait le *ti esti*, sait nécessairement le *oti esti* parce que le *ti esti* du non-étant n'est pas su. On ne sait que leur *logos* ou leur nom signifie mais pas leur définition vue qu'il n'a pas l'*ousia première* dont leur *eidos* et leur genre sont prédiqués. Alors, si un *onoma* ne signifie pas un *ousia*, il n'a pas d'une définition. Il faut avant prouver avec la démonstration pour attribuer *oti esti* à lui. Mais si on a la définition des *ousiai*, il faut nécessairement que l'on sait déjà leur existence. Aristote excepte l'*ousia* d'être démontré à cause de ça : « Ensuite, nous disons aussi que c'est nécessairement par une démonstration que l'on prouve que toute chose est, sauf si c'est une essence [οὐσία]. »¹⁹⁸

De plus, Aristote parle d'un autre type de définition : une définition qui aurait besoin de la démonstration. « En effet ce que signifie le triangle, le géomètre l'admet, mais qu'il soit, il le prouve. Que prouvera donc celui qui définit, n'est-ce pas ce qu'est le triangle ? Donc en sachant ce qu'est le triangle par une définition, on ne saura pas s'il est ; mais c'est impossible. »¹⁹⁹ Alors, Aristote déclare que pour le triangle, il faut le prouver après avoir admis sa définition, vu que c'est impossible de savoir s'il existe

¹⁹⁶ « εἰδότης » qui veut dire « savoir », vient de la même origine (voir) avec « εἶδον » et « εἶδος ». Le fait qu'Aristote utilise un verbe concernant au εἶδος qui est *ousia*, est renforce la lecture que l'on suit.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 267 : (92b5-8) « ἀνάγκη γὰρ τὸν εἰδότην τὸ τί ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ ἄλλο ὅτιον, εἰδέναι καὶ ὅτι ἐστὶν (τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἶπω τραγέλαφος, τί δ' ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι). » [*Ibid.*, p. 266]

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 269 : (92b11-12) « Εἴτα καὶ δι' ἀποδείξεώς φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι δείκνυσθαι ἅπαν ὅ τί ἐστίν, εἰ μὴ οὐσία εἴη. τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· » [*Ibid.*, p. 268]

¹⁹⁹ *Ibid.* : (92b15-18) « τί μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον, ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἐστὶ, δείκνυσθαι. τί οὖν δείξει ὁ ὀρίζόμενος ἢ τί ἐστὶ τὸ τρίγωνον; εἰδὼς ἄρα τις ὀρισμῶι τί ἐστὶν, εἰ ἐστὶν οὐκ εἴσεται. ἀλλ' ἀδύνατον. » [*Ibid.*, p. 268]

par la définition. Dans un autre passage, il classe aussi le triangle comme démontrable : « *Par exemple ce que signifie l'unité, ou ce que signifient le droit ou le triangle il est nécessaire de l'admettre, d'admettre que l'unité et la grandeur sont, et pour les autres choses de les prouver.* »²⁰⁰ En tenant compte de ces deux passages, nous pouvons dire que la définition du triangle doit être démontré après admettre les autres principes. Philopon, commentateur d'Aristote, déclare que l'on ne peut pas savoir le triangle sans le démontrer :

*« So, while [someone] knows the what it is' that is the nature of the thing, through definition, whether there is a triangle will be known not through definition but through demonstration. But this, knowing what a triangle is while not knowing whether there is a triangle at all, has been shown to be impossible. »*²⁰¹

Outre l'exemple du triangle, Aristote parle des définitions liées à la démonstration en général : « *Il en va aussi de même des définitions, puisqu'une définition est soit le principe d'une démonstration, soit une démonstration différant par la position, soit une sorte de conclusion d'une démonstration.* »²⁰² Bien que la définition ne soit jamais autre que le principe des démonstrations, qui diffère elle-même de la démonstration, Aristote parle ici des définitions qui sont soit la démonstration soit la conclusion de la démonstration. Nous les prenons comme homonyme à la définition. Parce qu'elles ne sont pas les principes, c'est impossible qu'elles soient les définitions au sens premier.

Bien qu'Aristote classe les définitions comme principe et indémontrable, comment peut-on expliquer les définitions comme celle du triangle ? Ross contribue au sujet en discutant si le *logos* du triangle est une définition :

²⁰⁰ **Ibid.**, p. 113 : (76a34-36) « οἷον τί μονάς ἢ τί τὸ εὐθὺ καὶ τρίγωνον, εἶναι δὲ τὴν μονάδα λαβεῖν καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἕτερα δεικνύναι. » [**Ibid.**, p. 112]

²⁰¹ Philoponus, **On Aristotle Posterior Analytics 2**, traduit par Owen Goldin, London : Bloomsbury, 2014, p. 49 : [361, 22]

²⁰² **Ibid.**, p. 107 : (75b31-34) « ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ ὁρισμούς, ἐπεὶ περ ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀποδείξις θέσει διαφέρουσα ἢ συμπέρασμα τι ἀποδείξεως. » [**Ibid.**, p. 106]

« Mure remarks that 'triangle is for the geometer naturally a subject and not an attribute; and in that case ὅτι δ' ἔστι should mean not "that it exists", but "that it has some attribute", e.g. equality to two right angles. It is tempting to read ἐστὶ τί. But that would destroy A.'s argument, which is about existential propositions and is to the effect that since it is the business of demonstration to prove existence, it cannot be the business of definition to do so. A.'s present way of speaking of τρίγωνον as one of the attributes whose existence geometry proves, not one of the subjects whose existence it assumes, agrees with what he says in 71a14 and what his language suggests in 76a35 and in 93b31-2 »²⁰³

C'est évident que Ross n'accepte pas de voir le *logos* du triangle comme une définition. Il propose de prendre ὅτι ἔστι comme attribution. Vu que la définition du triangle est parvenue à partir des principe admis par les démonstrations, c'est possible de l'appeler comme une attribution. Alors c'est une définition homonyme comme conclusion de la démonstration, qui est l'un des définitions susmentionnées. *Pellegrin* complète le commentaire de Ross en faisant appel à *Eustrate de Nicée* : « ... « *pourtant ce n'est pas être un triangle au sens absolu qui est prouvé, mais qu'il est tel ou tel, alors que l'être au sens absolu on le connaît avant la démonstration* »... »²⁰⁴ *Eustrate* déclare que le triangle est prouvé vu qu'il n'est pas l'être au sens absolu. Vu que l'être au sens absolu est l'*ousia*, nous pouvons lire « l'être au sens absolu » dans le commentaire d'*Eustrate* comme « *ousia* ». Alors, le triangle est prouvé parce qu'il n'est pas *ousia* et les *ousiai* sont su avant la démonstration selon *Eustrate*. En tenant compte le commentaire de l'attribution de Ross, nous pouvons dire que : la définition des *ousiai* est le principe indémontrable alors la définition des attributs n'est pas la définition au sens premier et démontrable. Quand on sait la définition des *ousiai*, on sait qu'ils sont/existent. Par contre, quand on sait la définition des attributs pour savoir s'ils sont, il faut les prouver par la démonstration.

Après avoir discuté la distinction et le croisement entre la définition et la démonstration, enfin, nous pouvons encore reprendre la définition et la classifier. Nous savons que la définition est un énoncé du « ce que c'est ». Vue que l'on peut savoir les

²⁰³ Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, p. 627

²⁰⁴ Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 406 [7^{ème} Chapitre, 6^{ème} Note]

choses qui existent, on peut donner la définition seulement ceux qui existent. Un *logos* peut signifier en deux manière : « *par une liaison, comme c'est le cas de l'Iliade, et par le fait qu'il montre qu'une chose unique appartient à une chose unique de manière non accidentelle.* »²⁰⁵ L'*onoma* qui signifie ce qui n'existe pas, il signifie son *pragma* par accident. Vu que le *pragma* n'existe pas, on peut savoir vraiment qu'est-ce que l'*onoma* signifie. Par exemple ; Iliade. Par contre si un nom ne signifie pas son *pragma* par accident, alors on sait que le *pragma* existe ; l'homme, par exemple.

Quant aux types des définitions, comme nous l'avons déjà déclaré, il y a trois types de définition : « *Il en va aussi de même des définitions, puisqu'une définition est soit le principe d'une démonstration, soit une démonstration différant par la position, soit une sorte de conclusion d'une démonstration.* »²⁰⁶

- 1) « *Logos indémontré de ce que c'est* » : la première forme de définition montre le *pragma* sans le prouver. Par exemple ; la réponse à la question « qu'est-ce que le tonnerre ? » est « le bruit d'un feu qui s'éteint dans le nuages ». C'est un *logos* indémontrable comme un principe, c'est une définition au sens première.²⁰⁷
- 2) « *Syllogisme de ce que c'est* ». La deuxième forme de la définition montre pourquoi la chose est. Par exemple ; la réponse à la question « pourquoi il tonne et ce qu'est la tonnerre » est « parce que le feu s'éteint dans le nuage ». Dans ce type de définition, comme démonstration continue (*sunexhs*), il y a une définition démontrable, qui nous dit pourquoi un *pragma* est. Le thesis des termes est différent de leur position dans le premier type de définition.²⁰⁸
- 3) « *Conclusion de la démonstration de ce que c'est* ». Celui est simplement un autre type de définition, qui présent la conclusion sans sa démonstration. Par exemple ; « bruit dans les nuages ».²⁰⁹

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 283 : (93b36-37) « ὁ μὲν συνδέσμων, ὥσπερ ἡ Ἰλιάς, ὁ δὲ τῷ ἐν καθ' ἑνὸς δηλοῦν μὴ κατὰ συμβεβηκός. » [*Ibid.*, p. 282]

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 107 : (75b31-34) « ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ ὀρισμῶν, ἐπεὶ περ ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀποδείξις θέσει διαφέρουσα ἢ συμπέρασμα τι ἀποδείξεως. » [*Ibid.*, p. 106]

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 283-285 : [94a-94a10]

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 283 : [93b37-94a8]

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 284 : [94a8-9]

3.5. La cause et ti esti

Nous avons vu que, bien que Aristote distingue au départ entre la recherche de *to dioti* et la recherche de *ti esti*, il parvient néanmoins à la conclusion que ces deux recherches soient identiques. Si la définition est *logos* de *ti esti*, et si toute la recherche du *ti esti* est la recherche de la cause, il faudra alors examiner la relation entre la définition et la cause.

Aristote interroge la relation entre *aition* et *ti esti*, nous allons nous servir de ce passage pour expliquer la question de la définition : « *Puisque, comme on l'a dit, c'est la même chose de connaître ce qu'une chose est et de connaître la cause pour laquelle elle est, et que la raison de cela c'est qu'il y a quelque chose qui est cause, et que cette cause est soit la chose elle-même, soit quelque chose d'autre, et si c'est quelque chose d'autre, la chose est soit démontrable, soit indémontrable.* »²¹⁰ On voit donc que savoir *ti esti* d'une chose c'est savoir la cause pour laquelle elle est. Alors cette cause est soit la chose même soit autre chose. Aristote déclare que *to ti en einai* est soit démontrable soit indémontrable. Il faut faire appel au dernier chapitre dans lequel nous avons examinés les définitions démontrables et indémontrables. Nous savons que la définition est le principe indémontrable au fond, mais aussi Aristote parle de définitions comme conclusions de la démonstration. Alors lesdites classifications sont compatibles avec les variétés de définitions. Les définitions en tant que principes, c'est-à-dire les définitions indémontrables, contiennent leur cause même, alors que les définitions démontrables, qui sont les conclusions des démonstrations, ont leur cause hors d'eux-mêmes. Barnes soutient, à l'encontre de la plupart de commentateurs, qui voient ici la distinction entre la substance et l'accident, que le passage traite de la différence entre le principe et ce qui est tirés du principe.²¹¹

Ensuite, Aristote discute la relation entre savoir *oti esti* et *ti esti* : « *Pour toutes les choses, donc, dont nous savons par accident qu'elles sont, nécessairement nous n'avons aucun accès à leur « ce que c'est », car nous n'avons même pas connaissance*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 273 : [93a1-7]

²¹¹ Aristotle, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, traduit et commenté par Jonathan Barnes, Oxford : Clarendon Press, 2002, p. 217

du fait qu'elles sont, or chercher le « ce que c'est » alors qu'on ne possède pas la connaissance du fait, c'est ne rien chercher du tout. Par contre pour les choses dont nous possédons quelque chose, c'est plus facile. Si bien que dans la mesure où nous possédons le fait que la chose est, alors dans cette mesure aussi nous avons accès au « ce que c'est... Or quand nous l'avons trouvé, nous connaissons en même temps le fait que c'est et le pourquoi, si nous l'avons prouvé à travers des moyens termes ; si ce n'est pas le cas, nous connaissons le fait mais pas le pourquoi. »²¹²

Aristote dit que savoir par accident *oti esti* ne nous amène pas au *ti esti*, parce que l'on ne sait *oti esti* au sens absolu. Il faut se souvenir que la définition de l'*epistêmê*, consiste en savoir au sens absolu et pas par accident. L'*epistêmê* a pour condition de « savoir la cause par laquelle le *pragma* est », donc sans accéder à *oti esti* on ne peut pas savoir le *ti esti*. Par conséquence, si nous savons les choses sans moyen terme, nous savons immédiatement *oti esti* et le pourquoi, alors que s'il faut le prouver avec le moyen terme, on sait seulement ce qu'il est mais pas pourquoi il est. Alors on aura besoin de la démonstration pour expliquer les définitions démontrables pourquoi elles sont, avec le moyen terme ; à l'encontre les définitions indémonstrables contiennent leur propre cause.

Aristote expose les situations de ces définitions : « *Comment donc on saisit le « ce que c'est » et comment il nous devient connu, on l'a dit : du « ce que c'est » il n'y a ni syllogisme ni, plus précisément, démonstration, et pourtant c'est à travers un syllogisme et plus précisément une démonstration qu'il devient évident. De sorte que ni il n'est possible de connaître le « ce que c'est » dont il y a une cause autre que lui-même sans démonstration, ni il n'y a de démonstration du « ce que c'est », comme nous l'avons aussi dit dans notre exposé des difficultés.* »²¹³

²¹² Aristote, **Seconds Analytiques**, p. 275-277 : [93a24-37] « ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς οἶδαμεν ὅτι ἔστιν, ἀναγκαῖον μηδαμῶς ἔχειν πρὸς τὸ τί ἐστιν· οὐδὲ γὰρ ὅτι ἔστιν ἴσμεν· τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μὴδὲν ζητεῖν ἐστιν. καθ' ὅσων δ' ἔχομεν τι, ῥᾶιον. ὥστε ὡς ἔχομεν ὅτι ἔστιν, οὕτως ἔχομεν καὶ πρὸς τὸ τί ἐστιν. ὧν οὖν ἔχομεν τι τοῦ τί ἐστιν, ἔστω πρῶτον μὲν ὥδε· ἐκλειψις ἐφ' οὗ τὸ Α, σελήνη ἐφ' οὗ Γ, ἀντίφραξις γῆς ἐφ' οὗ Β. τὸ μὲν οὖν πότερον ἐκλείπει ἢ οὐ, τὸ Β ζητεῖν ἐστιν, ἃρ' ἔστιν ἢ οὐ. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρει ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι λόγος αὐτοῦ· καὶ ἐὰν ᾗ τοῦτο, κάκεϊνό φαμεν εἶναι. ἢ ποτέρας τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν ὁ λόγος, πότερον τοῦ ἔχειν δύο ὀρθὰς ἢ τοῦ μὴ ἔχειν. ὅταν δ' εὕρωμεν, ἅμα τὸ ὅτι καὶ τὸ διότι ἴσμεν, ἂν δι' ἀμέσων ᾗ· εἰ δὲ μή, τὸ ὅτι, τὸ διότι δ' οὐ. » [**Ibid.**, p. 275-276]

²¹³ **Ibid.**, p. 277-279 : [93b15-20] Ἦστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον

C'est évident qu'il n'y a pas ni syllogisme ni démonstration pour les définitions. Cependant, si les définitions n'ont pas leur cause propre on ne peut pas savoir leur *ti esti* sans démonstration. Alors on les sait comme conclusions de la démonstration. Par exemple ; la définition du triangle. Afin de savoir *oti esti* du triangle, il faut démontrer *ti esti* des premiers principes.

Malgré tous les acceptations des *ti esti* démontrables, Aristote refuse l'idée des *ti esti* démontrable. Il fait une distinction entre montrer (*δηλόω*) les *ti esti* et les démontrer à la fin et il affirme le premier :

« Pour certaines choses leur cause est une autre chose qu'elles, pour d'autres non, de sorte qu'il est clair que, parmi les « ce que c'est », les uns sont immédiats, c'est-à-dire sont des principes, dont à la fois le fait qu'ils sont et leur « ce que c'est » doivent être supposés ou doivent être rendus manifestes d'une autre manière (c'est ce que fait l'arithmétique ; en effet, il suppose à la fois ce qu'est l'unité et qu'elle est). Des choses qui ont un moyen terme, en revanche, c'est-à-dire celles qui ont une cause autre que leur essence, il est possible de montrer [δηλόω] leur « ce que c'est » à travers une démonstration, comme nous l'avons dit, sans pourtant le démontrer »²¹⁴

Après avoir répété la classification entre les principes immédiats qui ont leur cause propre et ceux ayant le moyen terme, Aristote développe un nouveau rapprochement à la démonstration de *ti esti*. On ne peut pas démontrer les *ti esti* qui ont leur cause propre vu qu'ils sont principes. D'ailleurs on ne peut pas démontrer les *ti esti* qui n'ont pas leur cause propre mais c'est possible que l'on peut les montrer (*δηλόω*) avec les démonstrations. Pour le comprendre, il faut se rappeler d'une condition des démonstrations. Nous avons examiné que l'on sait ce qui est démontré seulement en prouvant. Parce que ce qui est démontré n'existe non plus en hors de la démonstration. Pourtant, les définitions sont admises sans la démonstration au fond.

φανερὰ ποιῆσαι (ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ· καὶ γὰρ τί ἐστι τὴν μονάδα ὑποτίθεται, καὶ ὅτι ἔστιν)· τῶν δ' ἐχόντων μέσον, καὶ ὧν ἐστι τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἵπομεν, δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστιν ἀποδεικνύοντας. » [Ibid., p. 276-278]

²¹⁴ Ibid., p. 281 : [93b20-28] Ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι (ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ· καὶ γὰρ τί ἐστι τὴν μονάδα ὑποτίθεται, καὶ ὅτι ἔστιν)· τῶν δ' ἐχόντων μέσον, καὶ ὧν ἐστι τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἵπομεν, δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστιν ἀποδεικνύοντας. » [Ibid., p. 281]

Ensuite elles sont montrées (δηλόω) par les démonstrations si elles n'ont pas leur cause propre. Donc, aucun ti esti n'est démontrable mais ceux qui n'ont pas leur cause propre sont montrés.

3.6. La méthode de la division

Après avoir vu que la définition ne peut être atteinte ni par la démonstration ni par le syllogisme, il n'y a qu'une seule question qui reste : comment les définitions sont-elles obtenues ? Jusqu'ici on n'a vu que deux types de connaissance : soit connaissance au sens absolu, c'est-à-dire le syllogisme démonstratif, soit le syllogisme dialectique où la connaissance est accidentelle.

Après avoir accompli la longue analyse de l'*epistêmê*, Aristote se pose la même question : « *Comment donc celui qui définit montrera-t-il la substance ou le « ce que c'est* » ? En effet il ne rendra pas clair, comme celui qui prouve, à partir de prémisses admises en commun comme étant le cas, que si celles-ci sont le cas, nécessairement quelque chose d'autre est le cas (car c'est cela une démonstration), ni comme celui qui en induisant montre que, parce que les cas particuliers sont clairs, le tout est ainsi du fait qu'aucun n'est autrement. En effet, celui qui induit ne prouve pas ce qu'est une chose, mais si elle est ou non le cas. Quel autre mode reste-t-il donc ? car assurément il ne le montrera pas par la sensation ou en le pointant du doigt. »²¹⁵

Il expose quatre possibles méthodes pour « montrer » le « ce que c'est », en le définissant : 1) la démonstration qui, comme on a déjà vu, ne satisfait pas la condition d'indémontrabilité de la définition ; 2) l'induction, qui aussi ne satisfait pas telle condition puisque, bien que les hekasta sont claires, rien ne garantit que les universaux le soient aussi. 3) la sensation, qui pour Aristote n'est même pas une connaissance, et 4) le « pointant du doigt », pointer les choses ne nous donne pas le ti esti de ces choses,

²¹⁵ **Ibid.**, p. 267 : [92a34-92b3] « Πῶς οὖν διὴ ὁ ὀρίζομενος δείξει τὴν οὐσίαν ἢ τὸ τί ἐστίν; οὔτε γὰρ ὡς ἀποδεικνὺς ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι δῆλον ποιήσει ὅτι ἀνάγκη ἐκείνων ὄντων ἕτερόν τι εἶναι (ἀπόδειξις γὰρ τοῦτο), οὔθ' ὡς ὁ ἐπάγων διὰ τῶν καθ' ἕκαστα δῆλων ὄντων, ὅτι πᾶν οὕτως τῷ μηδὲν ἄλλως· οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι ἢ ἐστίν ἢ οὐκ ἐστίν. τίς οὖν ἄλλος τρόπος λοιπός; οὐ γὰρ διὴ δείξει γε τῇ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ. » [**Ibid.**, p. 260]

car on peut bien pointer les hekasta mais non pas les universaux, dont on a besoin pour la définition.

Aristote construit la méthode de la division pour obtenir les définitions. Nous savons que la définition est le *logos* de ti esti. Ti esti se compose de genre et de la différence qui distingue l'eidos des autres eidos dans le même genre. Il faut alors déterminer le genre juste et la différence juste. Aristote commence à développer sa méthode à partir de ce souci : « *Parmi les attributs qui toujours appartiennent à chaque chose, certains s'étendent plus loin que la chose, sans toutefois sortir du genre. Par attributs qui s'étendent plus loin que la chose je veux dire tous ceux qui, sans doute, appartiennent à chaque chose universellement, mais aussi à une autre* »²¹⁶

Aristote répète la notion de l'universel avant de construire sa méthode. Il faut faire appel au chapitre du katholou, ou nous avons examiné l'attribution universelle comme l'attribution kata pantos, par soi et en tant que soi ; cette attribution résulte chez Aristote dans le fait que « *quelque chose appartient universellement, chaque fois qu'il est prouvé d'un sujet quelconque et premier.* »²¹⁷ Par exemple, « avoir des angles égaux à deux droits » appartient à l'isocèle, parce que il est un triangle. Alors, « avoir des égaux à deux droits » appartient katholou au triangle, parce que il appartient de tous les triangles, par soi, en tant que triangle. Ainsi, « avoir des angles égaux à deux droits » appartient à quelconque triangle et comme premier. Dans ce passage, Aristote utilise les universaux dans ce sens. Les universaux sont les attributs qui s'étendent plus loin que la chose sans sortir du genre.²¹⁸

Il formule la méthode afin d'obtenir le ti esti avec les attributs qui sont les universaux : « *Ce sont donc les choses de ce genre qu'il faut prendre jusqu'au point où nous avons pour la première fois pris tous les attributs dont chacun excède*

²¹⁶ **Ibid.**, p. 303 : [96a24-27] « Τῶν δὲ ὑπαρχόντων ἀεὶ ἐκάστωι ἓνια ἐπεκτείνει ἐπὶ πλεον, οὐ μέντοι ἔξω τοῦ γένους. λέγω δὲ ἐπὶ πλεον ὑπάρχειν ὅσα ὑπάρχει μὲν ἐκάστωι καθόλου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλωι. » [**Ibid.**, p. 302]

²¹⁷ **Ibid.** p.85 : [73b32-33] « τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύηται. » [**Ibid.** p. 84]

²¹⁸ Cf. p. 323 : [99a35-37]

*l'extension de la chose, mais tels qu'à eux tous ils ne l'excèdent pas. Nécessairement, en effet, c'est l'essence de la chose. »*²¹⁹

Aristote nous propose procéder à partir des hekasta jusqu'au point où l'on trouve les premiers attributs dont chacun excède l'extension du hekastos mais toute ensemble ne l'excèdent pas. Alors, l'ousia, à savoir ti esti, est constitué par la somme de ces attributs. Aristote donne l'exemple de la triade. Selon lui, si on prend l'étant (to on) comme attribut appartenant à la triade, on remarque que l'étant appartient aussi aux choses qui ne sont pas des nombres (le nombre est le genre de la triade). Vue que cet attribut sort du genre, il n'est pas l'un des katholous que l'on cherche. Quant à l'attribut de l'impair, qui aussi appartient à la triade, ne sort pas du genre de « nombre » mais il appartient aussi aux autres impairs comme pentade qui est un autre nombre. Enfin, Aristote trouve l'attribut de « premier »²²⁰ appartenant à la triade. Chacun de ces attributs appartient aussi aux autres hekastos alors que tous ensemble n'appartient rien sauf à la triade. Donc, le ti esti de la triade se compose de ces katholous. (9635-96b2) En trouvant les katholous, la nécessité est fournie : « *Mais puisque nous avons montré plus haut que les prédicats qui sont dans le « ce que c'est » sont nécessaires et que les propriétés universelles sont nécessaires.* »²²¹ Vu que les katholous appartiennent nécessairement au ti esti, ils constituent nécessairement le ti esti.

Ensuite, en continuant à utiliser l'exemple de la triade, Aristote propose des solutions pour les problématiques possibles afin d'obtenir les katholous :

« Il est, en effet, nécessaire que si ce n'était pas l'être de la triade, cela soit comme un certain genre de la triade, qu'il ait un nom ou qu'il soit anonyme. Il sera donc plus large que la triade. (Supposons, en effet, que le genre est tel qu'il appartient

²¹⁹ *Ibid.*, p. 303 : (96a32-35) « τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεόν ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλεόν· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος. » [*Ibid.*, p. 302]

²²⁰ Aristote déclare que : « *Par exemple le nombre appartient à toute triade, et aussi « impair » et « premier », au deux sens de « premier », à la fois ce qui n'est mesuré par aucun nombre et qui n'est pas composé de nombres.* » [*Ibid.*, p. 303-305 : (96a35-37) « οἷον τριάδι ὑπάρχει πάσῃ ἀριθμός, τὸ περιττόν, τὸ πρῶτον ἀμφοτέρως, καὶ ὥς μὴ μετρεῖσθαι ἀριθμῶι καὶ ὥς μὴ συγκεῖσθαι ἐξ ἀριθμῶν. » [*Ibid.*, p. 302-304]] Pellegrin l'explique avec le système numérique grec. Vu que « un » n'est pas un nombre, dyade et triade n'est mesuré par aucun nombre et n'est pas constitué par des nombres. [*Ibid.*, p. 414]

²²¹ *Ibid.*, p. 305 : [96b2-4] « ἐπεὶ δὲ δεδῆλωται ἡμῖν ἐν τοῖς ἄνω ὅτι καθόλου μὲν ἐστὶ τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα τὰ καθόλου δὲ ἀναγκαῖα » [*Ibid.*, p. 304]

en puissance à plus que l'objet.) Si donc il n'appartient à rien d'autre que les triades individuelles, ce sera l'être de la triade (supposons, en effet, cela aussi que l'essence de chaque chose c'est l'attribution dernière qui est telle qu'elle s'applique aux individus). De sorte que, de la même manière aussi, pour n'importe quelle réalité les attributs ainsi prouvés seront son être. »²²²

Il faut faire attention au fait que le genre que on détermine comme le genre de notre *ousia*, il peut être plus large que le genre qui appartient nécessairement à l'individu. Par, exemple ; l'étant au lieu du nombre, pour la triade. Il faut trouver les *katholous* qui tous ensemble n'appartiennent à rien autre qu'à leurs individus propres. Ces attributs seront les attributs derniers qui s'appliquent aux individus. Si on trouve des attributs qui ne sont pas les derniers, il y aura soit un genre caché qu'on n'a pas encore nommé, soit on aura trouvé un genre plus large que l'on cherche.

« Il faut, quand on a affaire à un tout déterminé, diviser le genre en ses espèces indivisibles premières, par exemple le nombre en triade et dyade, puis nous efforcer de saisir de cette façon leur définition, par exemple celle de la ligne droite, du cercle ou de l'angle droit ; après quoi, ayant saisi ce qu'est leur genre, par exemple s'il appartient aux quantités ou aux qualités, il faut considérer les caractères propres à travers les notions communes premières. En effet, les propriétés des réalités composées à partir des indivisibles seront claires à partir des définitions, du fait que la définition et ce qui est simple sont principes de toutes choses, et c'est seulement aux choses simples que les propriétés appartiennent par elles-mêmes, alors qu'aux autres choses elles appartiennent en vertu des choses simples. »²²³

²²² **Ibid.**, p. 305 : [96b7-15] « ὅτι δ' οὐσία, ἐκ τῶνδε δῆλον. ἀνάγκη γάρ, εἰ μὴ τοῦτο ἦν τριάδι εἶναι, οἷον γένος τι εἶναι τοῦτο, ἢ ὀνομασμένον ἢ ἀνώνυμον. ἔσται τοίνυν ἐπὶ πλεόν ἢ τῇ τριάδι ὑπάρχον. ὑποκείσθω γὰρ τοιοῦτον εἶναι τὸ γένος ὥστε ὑπάρχειν κατὰ δύναμιν ἐπὶ πλεόν. εἰ τοίνυν μηδενὶ ὑπάρχει ἄλλῳ ἢ ταῖς ἀτόμοις τριάσι, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ τριάδι εἶναι (ὑποκείσθω γὰρ καὶ τοῦτο, ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου εἶναι ἢ ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις ἔσχατος τοιαύτη κατηγορία)· ὥστε ὁμοίως καὶ ἄλλῳ ὁτιοῦν τῶν οὕτω δειχθέντων τὸ αὐτῷ εἶναι ἔσται. » **[Ibid.]**, p. 304]

²²³ **Ibid.**, p. 305-307 : [96b15-25] « Χρὴ δέ, ὅταν ὅλον τι πραγματεύηται τις, διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἅτομα τῷ εἶδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα, εἴθ' οὕτως ἐκείνων ὁρισμοὺς πειρᾶσθαι λαμβάνειν, οἷον εὐθείας γραμμῆς καὶ κύκλου, καὶ ὀρθῆς γωνίας, μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν, τὰ ἴδια πάθη θεωρεῖν διὰ τῶν κοινῶν πρῶτων. τοῖς γὰρ συντιθεμένοις ἐκ τῶν ἀτόμων τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῶν ὁρισμῶν ἔσται δῆλα, διὰ τὸ ἀρχὴν εἶναι πάντων τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ τοῖς ἀπλοῖς καθ' αὐτὰ ὑπάρχειν τὰ συμβαίνοντα μόνοις, τοῖς δ' ἄλλοις κατ' ἐκείνα. » **[Ibid.]**, p. 304-306]

Le but de la recherche consiste alors en diviser les genres en ses espèces. Au début de notre recherche nous avons déterminé ces espèces indivisibles premières comme *eidos* parce que ces *eidê* n'ont pas des *eidê* plus petits qui les composent. A partir de l'obtention du genre, l'*epistêmê* avancera pour découvrir des *pathemata* du genre, via les notions communes et les indivisibles qui seront clairs à partir des définitions, à savoir le saisissement du *ti esti* des indivisibles. La raison pour laquelle on commence des indivisibles, c'est parce que seulement les attributs des indivisibles appartiennent aux indivisibles par eux-mêmes.

Finalement, Aristote complète la recherche de la définition avec une formulation finale de la méthode de « division » : « *Pour construire une définition par divisions, il faut viser trois choses : 1) prendre les prédicats qui sont dans le « ce que c'est », 2) les mettre en ordre en disant quel est le premier et quel est le second, 3) s'assurer qu'ils y sont tous.* »²²⁴

Alors, Il y a trois étapes de la division :

1) « *Il est possible de remplir la première de ces conditions du fait que nous pouvons établir les choses à travers le genre, comme pour l'accident nous pouvons déduire qu'il appartient au sujet. La mise en ordre des prédicats aura lieu comme elle le doit si on prend le premier. Et cela aura lieu si on a pris celui qui suit de tous les autres et qu'aucun ne suive de lui ; car il est nécessaire qu'un tel terme existe. Une fois qu'on a pris celui-ci, la même façon s'appliquera à ceux qui le suivent en descendant.* »²²⁵

D'abord il faut avoir les *katholous* du *ti esti*. Quand on trouve le genre, à partir duquel on va trouver les autres *katholous* du *ti esti*, on complet cet étape parce que

²²⁴ **Ibid.**, p. 309 : [97a23-26] « Εἰς δὲ τὸ κατασκευάζειν ὅρον διὰ τῶν διαιρέσεων τριῶν δεῖ στοχάζεσθαι, τοῦ λαβεῖν τὰ κατηγορούμενα ἐν τῷ τί ἐστι, καὶ ταῦτα τάξει τί πρῶτον ἢ δεύτερον, καὶ ὅτι ταῦτα πάντα. » [**Ibid.**, p. 308]

²²⁵ **Ibid.**, p. 311 : [97a26-33] « ἔστι δὲ τούτων ἐν πρῶτον διὰ τοῦ δύνασθαι, ὥσπερ πρὸς συμβεβηκὸς συλλογίσασθαι ὅτι ὑπάρχει, καὶ διὰ τοῦ γένους κατασκευάσαι. τὸ δὲ τάξει ὡς δεῖ ἔσται, ἐὰν τὸ πρῶτον λάβῃ. τοῦτο δ' ἔσται, ἐὰν ληφθῇ ὁ πᾶσιν ἀκολουθεῖ, ἐκείνῳ δὲ μὴ πάντα· ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τοιοῦτον. ληφθέντος δὲ τούτου ἤδη ἐπὶ τῶν κάτω ὁ αὐτὸς τρόπος· δεύτερον γὰρ τὸ τῶν ἄλλων πρῶτον ἔσται, καὶ τρίτον τὸ τῶν ἐχομένων. » [**Ibid.**, p. 310]

quand on fait la définition à partir du genre on peut trouver la définition qui n'est pas par accident. Mais pourquoi il faut trouver le genre et non pas un autre attribut quelconque ? Nous devons nous souvenir les notions de genre et d'eidos qu'on a déjà examiné dans le premier chapitre et dans le chapitre de horos et horismos. Le trait qui distingue un genre des autres attributs est « ce qui fait voir / rend compte » de l'*ousia* première. « Faire voir » veut dire « prédiquer » à la fois avec le nom et avec le *logos* propre. Par exemple, quand l'attribut de la blancheur est prédiqué d'un *ousia* première, seulement son nom est prédiqué, et non pas son *logos*. Par contre, quand l'homme est prédiqué de Socrate il est prédiqué à la fois avec le nom et avec le *logos* de l'homme. Cela résulte de l'attribution du katholou que l'on a déjà examiné.

2) « *En effet, le deuxième sera le premier des autres termes et le troisième le premier des termes suivants, et de même pour les autres.* »²²⁶

Après avoir déterminé le genre juste il ne reste que trouver les katholous qui appartiennent à l'*ousia* qui est *pragma* de la recherche. Chaque katholou suit un autre katholou, par exemple, ayant le genre de zoon, parmi les espèces du zoon, terrestre suivra zoon comme le première katholou des autres katholous, et le troisième, par exemple bipède, le suit.

3) « *Que les prédicats y soient tous, c'est manifeste du fait qu'on a pris le premier selon la division, à savoir que tout animal est ceci ou cela, et que c'est ceci qui lui appartient, et, ensuite, on prend la différence de ce tout, et du dernier tout on montre qu'il n'y a plus de différence, ou plutôt, qu'après la dernière différence du tout, le résultat ne diffère plus spécifiquement du composé obtenu. Il est clair, en effet, que ni quelque chose de trop n'a été ajouté (tous les termes, en effet, qui ont été pris sont dans le « ce que c'est »), ni rien ne manque. Si c'était le cas, manquerait soit le genre soit une différence. Le genre c'est le terme premier et qui est pris avec ses différences. Quant aux différences, elles sont toutes prises, car il n'y en a plus ultérieurement.*

²²⁶ **Ibid.** : (97a33-34) « ἀφαιρεθέντος γὰρ τοῦ ἄνωθεν τὸ ἐχόμενον τῶν ἄλλων πρῶτον ἔσται. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. » [**Ibid.**, p. 310]

Autrement, en effet, le composé ultime aurait une différence spécifique, or nous avons dit qu'il ne comportait pas une telle différence. »²²⁷

La troisième étape est une étape de control. On control si on est arrivé à la dernière différence. Si on y est arrivé, il n'y aura ni une différence en excès, ni une différence manquante. Ainsi, Aristote fourni la condition de la nécessité, en empêchant que la définition soit accidentelle. Mais comment peut-on savoir si on est parvenu à la dernière différence ? Aristote l'explique :

« Il faut mener la recherche en considérant les choses semblables, c'est-à-dire indifférenciées, d'abord ce qu'elles ont toutes d'identique, ensuite il faut faire la même chose pour les autres qui rentrent dans le même genre que les premières, en étant spécifiquement identiques entre elles et spécifiquement différentes des premières. Quand, pour les secondes, on a saisi ce que toutes ont d'identique et qu'on a fait de même pour l'autre groupe, il faut alors considérer si toutes celles que l'on a prises ont quelque chose d'identique, jusqu'à ce qu'on arrive à une formule unique, car ce sera là la définition de la chose. Mais si on n'arrive pas à une notion, mais à deux ou plus, il est clair que ce que l'on cherche ne sera pas un mais plusieurs. Je veux dire, par exemple, que si l'on cherchait ce qu'est la magnanimité, il faudrait considérer chez certaines personnes magnanimes que nous connaissons le caractère unique qu'elles ont en tant que telles. »²²⁸

²²⁷ **Ibid.** : [97a35-97b6] « ὅτι δ' ἅπαντα ταῦτα, φανερόν ἐκ τοῦ λαβεῖν τό τε πρῶτον κατὰ διαίρεσιν, ὅτι ἅπαν ἢ τόδε ἢ τόδε ζῶιον, ὑπάρχει δὲ τόδε, καὶ πάλιν τούτου ὅλου τὴν διαφορὰν, τοῦ δὲ τελευταίου μηκέτι εἶναι διαφορὰν, ἢ καὶ εὐθὺς μετὰ τῆς τελευταίας διαφορᾶς τοῦ συνόλου μὴ διαφέρειν εἶδει ἔτι τοῦτο. δῆλον γὰρ ὅτι οὔτε πλεῖον πρόκειται (πάντα γὰρ ἐν τῷ τί ἐστιν εἴληπται τούτων) οὔτε ἀπολείπει οὐδέν· ἢ γὰρ γένος ἢ διαφορὰ ἂν εἴη. γένος μὲν οὖν τό τε πρῶτον, καὶ μετὰ τῶν διαφορῶν τοῦτο προσλαμβάνομενον· αἱ διαφοραὶ δὲ πᾶσαι ἔχονται· οὐ γὰρ ἔτι ἐστιν ὑστέρα· εἶδει γὰρ ἂν διέφερε τὸ τελευταῖον, τοῦτο δ' εἴρηται μὴ διαφέρειν. » [**Ibid.**, p. 310]

²²⁸ **Ibid.** p. 311-313 : (97b7-17) « Ζητεῖν δὲ δεῖ ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδιάφορα, πρῶτον τί ἅπαντα ταῦτ' ἔχουσιν, εἴτα πάλιν ἐφ' ἑτέροις, ἃ ἐν ταῦτ' ἔχουσιν μὲν γένει ἐκείνοις, εἰς δὲ αὐτοῖς μὲν ταῦτ' αὖτις εἶδει, ἐκείνων δ' ἕτερα. ὅταν δ' ἐπὶ τούτων ληφθῇ τί πάντα ταῦτόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, ἐπὶ τῶν εἰλημμένων πάλιν σκοπεῖν εἰ ταῦτόν, ἕως ἂν εἰς ἓνα ἔλθῃ λόγον· οὗτος γὰρ ἔσται τοῦ πράγματος ὀρισμός. ἐὰν δὲ μὴ βαδίζῃ εἰς ἓνα ἄλλ' εἰς δύο ἢ πλείους, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἓν τι εἶναι τὸ ζητούμενον, ἀλλὰ πλείον. οἷον λέγω, εἰ τί ἐστι μεγαλοψυχία ζητοῖμεν, σκεπτέον ἐπὶ τινων μεγαλοψύχων, οὓς ἴσμεν, τί ἔχουσιν ἐν πάντες ἢ τοιοῦτοι. » [**Ibid.**, p. 310-312]

La recherche est ainsi constituée par des mouvements successifs qui suivent l'un l'autre dans une alternance de rassemblement (des identiques) et séparation (des différents). Initialement, un genre ressemble une multiplicité dans un katholou, en suite quand on détermine la différence, qui distingue des autres katholous qui se trouvent dans le même genre, on trouve une première différence. Il faut noter que lorsqu'il s'agit du mouvement de séparation, qui a la fonction de distinguer, ce mouvement de dispersion produit à son tour une identification et un rassemblement, qui se divisera à son tour. En suivant une chaîne de différences, on atteint enfin la dernière différence qui n'est pas séparable d'une autre différence. La différence ultime peut s'appliquer immédiatement aux hekastos. Une chaîne unique de katholous qui parvient à la différence ultime, nous donne la définition.

3.7. L'intellection (*nous*), les principes et l'epistêmê

En suivant le chemin d'Aristote, nous avons montré le système de la démonstration et la méthode de la division, employé pour saisir les définitions. Pourquoi Aristote a suivi tel ordre de l'exposition ? Pour satisfaire les conditions que Aristote pose au tout début des *Seconds Analytiques* : « *Tout enseignement et tout apprentissage qui a lieu par un raisonnement procède d'une connaissance préexistante.* »²²⁹ Comme nous avons examiné, Aristote avait identifié l'*epistêmê* à la démonstration. La question qui se soulève est alors, d'où procèdent les démonstrations, de quelle connaissance préexistante ? La réponse à cette question, on la trouve dans le dernier paragraphe du livre :

« Puisque parmi les états intellectuels par lesquels nous saisissons le vrai, les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent le faux, comme l'opinion et le calcul, alors que la science et l'intellection sont toujours vrais, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection, que les principes sont plus connus que les démonstrations et que toute science a lieu avec un raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. Or puisque rien ne peut être plus vrai que la

²²⁹ *Ibid* p. 61 : [71a1-2] « Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προῦ παρχούσης γίνεται γνώσεως. » [*Ibid.*, p. 60]

science si ce n'est l'intellection, il y aura intellection des principes : ceci résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de démonstration ni la science principe de science. Si donc, outre la science, nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science. Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier. »²³⁰

Aristote déclare qu'il y a deux *hexis dianoétiques* (l'intellection et l'*epistêmê*) avec lesquelles on connaît toujours le vrai, et qu'il n'y a aucune chose plus exacte que l'*epistêmê* sauf l'intellection, car les principes sont plus connus que les démonstrations. Puisque toute *epistêmê* se compose de chaînes de syllogismes, et les principes sont indémonstrables, il n'y aura pas d'*epistêmê* des principes. Les principes seront cependant saisis par « l'intellection », vue que la seule chose qui est plus exacte que l'*epistêmê* est « l'intellection », et vue que les *epistêmai* ne sont pas principes des *epistêmai*, ni l'*epistêmê* est principe de l'*epistêmê*. L'intellection saisit les principes de la démonstration indépendamment de l'*epistêmê*. De la même manière que l'*epistêmê* traite son objet avec nécessité, l'intellection saisit avec nécessité les principes indémonstrables.²³¹ Ainsi on trouve le premier déclencheur de l'*epistêmê* qui satisfait la condition de la nécessité de la connaissance préexistant.

²³⁰ **Ibid** p. 339 : [100b6-16] « Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα. » [**Ibid.**, p. 338]

²³¹ Ross commente les dernières deux phrases du texte de la manière : « *i.e. science as a whole grasps its objects with the same certainty with which intuitive reason grasps the first principles* » [Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, introduction et commentaire par W. D. Ross, Oxford : Clarendon Press, 1957, p. 678]

CONCLUSION

Dans le cours de notre enquête nous avons interrogé la relation entre le langage et le savoir, et nous avons essayé d'élucider la structure propre de telle relation. Vue que l'*epistêmê* prend pour sujet les étants, et le *logos* signifie les *pragmata* chez Aristote, notre enquête s'est concentrée sur la signification des étants par les noms. Une fois que nous avons classifié les étants par le critère « *einai en hypokeimenon* », nous sommes parvenus à la distinction parmi divers types d'étants : *ousia* première, qui n'est pas inhérent d'aucun *hypokeimenon*, *ousia* seconde, qui n'est pas inhérent d'aucun *hypokeimenon* mais se dit d'une certaine (*tinou*) *hypokeimenon*. Ainsi, nous avons fondé les sujets ultimes du *logos*, dans lequel tous les prédicats appartiennent aux *ousiai* premières, et de l'*epistêmê*, dans lequel tous les prédicats appartiennent aux *ousiai* secondes.

En tenant compte des implications de l'analyse des *onoma*, nous avons complété l'analyse du *logos*. Nous avons vu que le *logos*, qui est une unité permanente, est susceptible de porter les opposées tout en restant le même et en continuant à signifier le *pragma* lorsqu'il change. Ainsi nous avons trouvé la possibilité de faire de l'*epistêmê* au sein du *logos*.

Ensuite, nous avons observé que l'*epistêmê* est limité par la notion de démonstration, qui consiste dans le syllogisme qui procède de prémisses nécessaires. Dans l'évaluation de l'*epistêmê* nous nous sommes concentrés sur la structure du syllogisme et sur les degrés de prédicabilité, pour obtenir la notion fondamentale : *katholou*. *Katholou* est ce qui est attribut de tout (*katha pantos*), par soi (*kath' hautou*), et en tant que soi (*hê auto tauton*) ; autrement dit, ce qui appartient à un sujet quelconque et premier. Cette notion rend claire la fonction de « faire voire / rendre compte » de l'*eidos* et du *genos*, qui appartiennent immédiatement aux *ousiai* premières. Puis, nous avons observé que chaque *epistêmê* a son genre propre, des

principes propres et des *pathemata* propres. L'*epistêmê* consiste alors en cette connaissance qui prouve les *pathemata* à partir de principes propres, à travers ses démonstrations sous son genre propre.

Après avoir examiné la structure de l'*epistêmê*, l'importance des principes est enfin devenue évident. Elle est devenue évident à la lumière de la règle qui requiert que chaque connaissance dianoétique procède d'une connaissance préexistante. Ces principes, à partir desquels chaque démonstration procède, ne se sont révélés être rien d'autre que les définitions. En tenant compte de ce que nous avons dit à propos des *ousiai* dans l'analyse du *logos*, les définitions coïncident avec le *ousia* secondes, auxquelles tous les predicats de la démonstration appartiennent. A ce point, nous avons proposé une lecture des notions de *horos* et *horismos* en enveloppant à la fois la notion de terme et celle de définition, afin de réunir la définition et l'*ousia* seconde. Avec une telle lecture nous croyons, ayant construit un pont entre les notions de l'*onoma*, de l'*epistêmê* et la définition, d'avoir complété l'analyse du lien entre langage et savoir, qui est le sujet principal des livres de l'*Organon*.

Comme toutes les recherches, cette recherche aussi ne peut être que le commencement d'un voyage sur la route infinie du chercheur. Cette recherche en fait pourrait se développer en plusieurs directions, en élargissant par exemple la recherche dans le traité *De l'âme* et dans la *Physique*, et ensuite par une confrontation avec l'ample littérature sur la relation entre le langage et la pensée. Pendant notre recherche, nous avons pris la relation entre le *logos* et le *pragma* comme une hypothèse dont il faudrait discuter les prémisses et les implications. Dans le traité *De l'âme* l'on pourrait trouver des approfondissements à propos de la genèse de la connaissance et de sa relation avec les *pragmata* en tant qu'*étants* et dans la *Métaphysique* l'élaboration de l'*épistêmê*, qui prend pour sujet l'étant en tant qu'étant, à savoir, la philosophie première.

Par ailleurs, à la fin de l'analyse, nous avons constaté que les *ousiai* premières obtiennent leur unité des *eidê* qui ne sont pas divisibles par les autres *kathalou* et se prédisent immédiatement des *ousiai* premières. Toutefois, dans les livres de

l'*Organon*, il n'y a pas une explication comment nous obtiendrons les eidê et comment ils deviennent des kathalou indivisibles. Si nous nous limitons dans les livres de l'*Organon*, nous pouvons dire que nous trouvons les eidê déjà donnés parmi tous les onomata. Afin d'approfondir cette analyse, il faudrait consulter la notion de *kinêsis* en ce qui concerne les ousiai premières dans la *Physique* et poursuivre l'enquête de l'*eidos* dans la *Métaphysique*.



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres D'Aristote

Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Paris : Les Belles Lettres, 2001

Aristotle, **Categories ; On Interpretation ; Prior Analytics**, traduit par Harold P. Cooke et Hugh Tredennick, London : The Loeb Classical Library, 2002

Aristote, *Catégories ; De l'interprétation*, traduction et notes par J. Tricot, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 2004

Aristote, *Catégories ; Sur l'interprétation*, introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin ; introduction, traduction, notes et index des "*Catégories*" par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier ; introduction, traduction, notes et index de "*Sur l'interprétation*" par Catherine Dalimier, Paris : GF Flammarion, 2007

Aristote, **Les Seconds Analytiques**, traduction et notes par J. Tricot, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 2000

Aristote, *Métaphysique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris : GF Flammarion, 2008

Aristotle, **Metaphysics; Books I-IX**, traduit par Hugh Tredennick, London : The Loeb Classical Library, 1996

Aristote, **Premiers Analytiques**, traduction, introduction, notes, commentaire et bibliographie par Michel Crubellier, Paris : GF Flammarion, 2014

Aristote, **Seconds Analytiques**, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris : GF Flammarion, 2005

Aristote, **Topiques ; Tome I; Livres I - IV** texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris : Les Belles Lettres, 1967

Commentaires

Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, traduit et commenté par **Jonathan Barnes**, Oxford : Clarendon Press, 2002

Aristotle, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**, introduction et commentaire par **W. D. Ross**, Oxford : Clarendon Press, 1957

Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle Prior Analytics 1.23-31**, traduit par Ian Mueller, London : Bloomsbury, 2006

Philoponus, **On Aristotle Posterior Analytics 2**, traduit par Owen Goldin, London : Bloomsbury, 2014

Ouvrages spécialisés

Charles, David, **Aristotle on Meaning and Essence**, Oxford : Clarendon Press, 2000

Charles, David, **Definition in Greek Philosophy**, Kei Chiba, Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic (p. 203-252), Oxford University Press New York, 2010

Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, **Aristote : le philosophe et les savoirs**, Paris : Seuil, 2002

D'autres

Platon, **Phèdre**, traduction par Léon Robin, Paris : Les Belles Lettres, 1933

Logeion, « Dictionnaire : Grec ancien - Anglais » [En ligne], URL : <https://logeion.uchicago.edu/> (consulté le 05 janvier 2020)

Remacle, « L'antiquité grecque et latine Du moyen âge » [En ligne], URL : <http://remacle.org/> (consulté le 05 janvier 2020)

CURRICULUM VITAE

Formation Académique

Diplômé de droit de l'Université d'Istanbul (2011-2016)

Programme de maîtrise en philosophie de l'Institut des sciences sociales de Université Galatasaray (2017-2020)

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne : Master 2 Philosophie (Erasmus) (2018-2019)

Expériences Professionnelles

Avocat stagiaire en Palais de Justice d'Istanbul (2016-2017)

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Muhammet Taha KARAGÖZ
Tez Başlığı : La définition comme fondement de l'epistêmê chez Aristote
Savunma Tarihi : 11 / 02 / 2020
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU



Dr. Öğr. Üyesi Ömer Orhan AYGÜN



Dr. Öğr. Üyesi Hakan İŞÖZEN



Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK
Enstitü Müdürü

