

Université de Montréal

**Le bien intelligible de Platon et le principe de non-contradiction chez Aristote en tant que « anhypothétiques »**

Par Félix Racine

Département de Philosophie, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès Arts en philosophie, option recherche

Octobre 2023

© Félix Racine, 2023

Université de Montréal

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

**Le bien intelligible de Platon et le principe de non-contradiction chez Aristote en tant que « anhypothétiques »**

*Présenté par*

**Félix Racine**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Elsa Bouchard**

Présidente-rapporteuse

**Louis-André Dorion**

Directeur de recherche

**Laetitia Monteil-Laeng**

Membre du jury

## Résumé

Le présent mémoire entend étudier le concept de l'anhypothétique dans l'œuvre de Platon et d'Aristote. Plus exactement, nous examinons le Bien intelligible chez Platon ainsi que le principe de non-contradiction chez Aristote. Bien que ce sont des principes qui adoptent la même conceptualisation, ils ont chacun un contexte et des facteurs qui leur sont spécifiques. Cela s'explique notamment par le fait que les philosophes ont des divergences doctrinales par rapport à l'être, la théorie des formes, la dialectique, *et cetera*. Un tour d'horizon des philosophies respectives ainsi qu'une comparaison systématique des principes nous aideront à y voir plus clair. De plus, nous examinerons en quoi Aristote est redevable à Platon pour l'adoption du principe de non-contradiction. Cela dit, les deux principes à l'étude ont comme caractéristique fondamentale de ne pas être des hypothèses, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent souffrir du statut de contingence qui est typique de l'hypothèse. En effet, l'anhypothétique cherche à neutraliser son alternative afin de s'ériger en tant que nécessité catégorique. Les raisons d'une telle nécessité s'expliquent entre autres parce que l'anhypothétique est condition de possibilité pour la connaissance des êtres. La potentialité de sa négation est donc nettement problématique sur le plan scientifique et ontologique, d'où son statut particulièrement éminent pour les philosophes.

Mots-clés : philosophie, Socrate, Platon, Aristote, anhypothétique, hypothèse, Bien intelligible, principe de non-contradiction, épistémologie, ontologie.

## **Abstract**

This dissertation examines the concept of the anhypothetical in the works of Plato and Aristotle. More precisely, we examine the Intelligible Good in Plato and the principle of non-contradiction in Aristotle. Although these principles adopt the same conceptualization, they each have their own specific context and factors. This is because the philosophers have doctrinal differences with regard to being, the theory of forms, dialectics, etcetera. An overview of the respective philosophies, together with a systematic comparison of principles, will help us to get a clearer picture. We'll also examine how Aristotle is indebted to Plato for the adoption of the principle of non-contradiction. That said, the two principles under consideration have the fundamental characteristic of not being hypotheses, i.e. they cannot suffer from the status of contingency that is typical of hypothesis. Indeed, the anhypothetical seeks to neutralize its alternative in order to set itself up as a categorical necessity. The reasons for such a necessity include the fact that the anhypothetic is a condition of possibility for the knowledge of beings. The potentiality of its negation is therefore clearly problematic on a scientific and ontological level, hence its particularly eminent status for philosophers.

Key words: philosophy, Socrates, Plato, Aristotle, anhypothetical, hypothesis, intelligible good, principle of non-contradiction, epistemology, ontology.

## Remerciement

Je tiens à remercier ma mère Isabelle Rivest, mon père Stéphane Racine, sa femme Josée Lécuyer ainsi que mon frère Samuel Racine. J'ai une pensée pour ceux qui nous ont quittés, à savoir Gérald Rivest, Wilfrid Parisella, Jannine Racette et Francine Dupuis. Je remercie ma femme Mehnaz Maruf ainsi que nos enfants Lorenzo et Matteo.

Je remercie mon directeur de recherche, Louis-André Dorion, dont je me considère extrêmement chanceux d'avoir été son élève. Que ce soit par sa patience exemplaire, sa rigueur à toute épreuve ainsi que son expertise reconnue, je ne pouvais espérer mieux afin d'étudier les classiques de la philosophie. Ayant étudié la sociologie, la philosophie ainsi que la science politique, j'avais l'embarras du choix quant à ma spécialité pour les études supérieures. J'ai essentiellement découvert Socrate, Platon et Aristote par l'entremise de deux cours, *Introduction à la métaphysique* de Jean Grondin ainsi que *Des présocratiques à Aristote* de Laetitia Monteils-Laeng. Ce sont deux cours qui m'ont tout particulièrement fasciné en raison du sujet d'étude mais aussi de l'érudition des professeurs. Avec Louis-André Dorion, je suis passé à une étape supérieure en me spécialisant en profondeur chez les philosophes de la Grèce antique. D'une œuvre qui m'était autrefois inconnue, j'y ai découvert un corpus fascinant et incomparable. Je suis donc grandement reconnaissant de cette passionnante opportunité. Je remercie le département de philosophie, sans quoi rien de tout cela ne serait possible.

## Table des matières

Présentation du jury.....	2
Résumé.....	3
Abstract.....	4
Remerciements.....	5
Table des matières.....	6
Introduction.....	9
Chapitre 1 : La démarche épistémique de Platon, d'une physique avortée jusqu'au Bien intelligible	
0. Introduction.....	12
1. L'avortement d'une physique platonicienne.....	14
2. La dialectique socratique.....	16
3. De la nécessité d'une connaissance au-delà du sensible.....	19
3.1 <i>La théorie des formes en tant que dépassement de la problématique socratique.....</i>	20
4. Le Bien intelligible, « au-delà de l'essence et de l'être » .....	23
4.1 <i>Démonstration du Bien intelligible en tant qu'anhypothétique.....</i>	25
4.2 <i>L'analogie de la ligne dans La République.....</i>	26
4.3 <i>La méthode hypothétique dans Le Phédon.....</i>	30
4.4 <i>La véracité du lien entre l'anhypothétique et le Bien.....</i>	33

4.5 Pistes d'éclaircissements.....	36
5. Conclusion.....	41
Chapitre 2 : Critique du Bien intelligible et principe de non-contradiction chez Aristote	
0. Introduction.....	43
1. Critiques d'Aristote à l'endroit du Bien intelligible.....	45
2. L'ontologie comme prélude à l'anhypothétique d'Aristote.....	51
2.1 Le principe de non-contradiction.....	53
2.2 La réfutation performative.....	55
2.3 La forme en tant que continuité de Platon.....	59
3. Similitudes entre l'argumentaire d'Aristote et le dialogue du Théétète.....	61
3.1 Les arguments de Socrate contre le relativisme.....	62
3.2 La démonstration par réfutation chez Platon.....	63
4. Comparaison systématique entre le Bien intelligible de Platon et le principe de non-contradiction chez Aristote.....	64
5. Conclusion.....	77
Chapitre 3 : Qu'en est-il du principe de non-contradiction chez Platon?	
0. Introduction.....	80
1. Contexte de <i>La République</i> .....	81
1.1 Incorporation de la composante logique.....	83
2. L'admonestation et la réfutation dans le Sophiste .....	88

2.1 <i>Continuité et discontinuité entre l'elenchos socratique et l'elenchos d'Aristote</i> .....	90
3. La contradiction de façon générale chez Platon.....	96
3.1 <i>Socrate aurait-il pu ériger le principe de non-contradiction comme anhypothétique?</i> .....	97
3.2 <i>Un lien significatif entre Gamma et La République</i> .....	98
4. Conclusion.....	99
Conclusion.....	102
Bibliographie.....	105



## Introduction

Il est chose commune dans le domaine scientifique de faire usage des hypothèses. Avec un bond de plus de 2400 ans, l'œuvre de Platon et d'Aristote n'y échappe pas. Cette conjoncture s'explique par le fait que les philosophes de la Grèce antique ont tenté, à l'aune des débats de l'époque, d'élaborer un cadre objectif qui est propice à l'obtention de connaissances scientifiques. Ce mémoire entend examiner une composante spécifique de cette théorie, à savoir le concept de l'anhypothétique et ce qu'il couvre. En effet, à la fois chez Platon et Aristote se trouve une occurrence du concept mais concernant cependant des principes différents. Cela dit, les principes qui sont cernés par une telle conceptualisation se veulent d'une importance capitale pour la théorie des philosophes, de là la pertinence d'une telle recherche. Comme nous le verrons, l'anhypothétique est par définition d'une nécessité inconditionnelle afin que la connaissance scientifique soit cernable. De plus, il est la condition pour permettre l'existence d'un être significatif. Ainsi, sur le plan épistémologique et ontologique, l'anhypothétique occupe un statut primordial.

Par son étymologie même, l'hypothèse relève du caractère de la supposition. En effet, le terme vient du grec *hypothesis* (ὑπόθεσις), dont l'équivalent latin s'exprime sous le terme *suppositio*<sup>1</sup>. L'hypothèse contient donc une part d'incertitude en soi, elle n'est pas un dogme. Elle peut éventuellement être réfutée par une alternative qui contient le juste contenu de vérité. Il est coutume dans les sciences expérimentales d'adopter provisoirement l'hypothèse comme « explication plausible des faits » afin de vérifier par

---

<sup>1</sup> Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 329.

« un contrôle méthodique de l'expérience » si son contenu de vérité se veut valide ou non<sup>2</sup>. Conséquemment, quelles sont les caractéristiques précises d'un anhypothétique? Qu'est-ce qu'une telle chose? Quel est l'anhypothétique de Platon et d'Aristote? Quelles sont leurs convergences et divergences quant au principe adopté? Pourquoi Aristote n'a-t-il pas adopté le même principe? Que reproche-t-il à Platon? Trouve-t-on des prémices du principe d'Aristote dans l'œuvre de Platon? C'est un ensemble de questions que le mémoire cherche à éclaircir afin de saisir le concept en question et son utilisation précise chez Platon et Aristote.

Afin de procéder à un tel examen, le mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier chapitre se penche précisément sur l'anhypothétique de Platon, à savoir le *Bien intelligible*. Afin d'atteindre l'anhypothétique, nous reproduisons brièvement la démarche épistémique de Socrate et de Platon afin de comprendre les justifications d'un tel principe. Nous passons par l'incapacité à produire une science du sensible, par l'usage de la dialectique afin de saisir l'essence, à la théorie des formes et finalement au Bien intelligible. *La République* et le *Phédon* sont les dialogues centraux afin d'examiner l'anhypothétique en question. Une fois le contenu examiné, il est possible de constater en quoi le Bien intelligible ne peut pas se qualifier au statut de simple hypothèse, notamment en raison du risque de contingence que cela implique.

Une fois cet examen réalisé, nous passons dans le chapitre deux au cas d'Aristote. Tout d'abord, nous examinons en quoi Aristote refuse indirectement le Bien intelligible de Platon en tant qu'anhypothétique. Ce refus s'explique essentiellement par la thèse de l'équivocité de l'être que défend Aristote. Par la suite, nous abordons l'anhypothétique du

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

Stagirite, à savoir *le principe de non-contradiction*. Le livre Gamma de la *Métaphysique* est principalement objet d'étude. De surcroît, ce principe en question doit beaucoup à l'œuvre de Platon. Afin de défendre son principe, Aristote s'inspire du *Théétète* pour développer un mécanisme que l'on qualifie de « démonstration par réfutation », permettant ainsi de contourner le risque d'une pétition de principe qui délégitimerait l'anhypothétique. Par la suite, une fois que les deux anhypothétiques sont convenablement identifiés, nous effectuons une comparaison systématique en raison de six facteurs : l'ontologie, l'épistémologie, la logique, l'éthique, la psychologie et le niveau d'accessibilité.

Finalement, une fois les deux anhypothétiques développés, au troisième chapitre, nous effectuons un retour aux sources en cherchant à voir comment Aristote s'est inspiré de Platon pour développer le principe de non-contradiction. En effet, bien qu'Aristote ne donne aucun crédit à son maître à cet effet, il semble indéniable que Platon a fortement inspiré son élève, notamment en élaborant les conditions logiques de validité quant à l'impossibilité de la contradiction. Nous cherchons à illustrer que certains passages de *La République* et du *Sophiste* contiennent les prémices du principe de non-contradiction, en témoigne tout particulièrement le passage 167a21-27 des *Réfutations sophistiques* d'Aristote. Ces trois chapitres ont comme objectif de saisir les caractéristiques de l'anhypothétique, de voir en quoi le Bien intelligible et le principe de non-contradiction se qualifient d'une telle façon et d'identifier les spécificités qui sont relatives à chaque principe. Sans ces derniers, les êtres sont fondamentalement inintelligibles et la connaissance est donc inaccessible. La fonction de l'anhypothétique est absolument cruciale à la réussite du projet scientifique

# **Chapitre 1 : La démarche épistémique de Platon, d'une physique avortée jusqu'au Bien intelligible**

## *0. Introduction*

Le premier chapitre vise à reconstruire la démarche épistémique de Platon afin de pouvoir illustrer la position qu'occupe le Bien intelligible dans la théorie de la connaissance. Ce faisant, il permet de mettre l'accent sur les spécificités de la théorie en question mais aussi de montrer plus largement ce qu'est un principe anhypothétique et comment il se distingue des hypothèses à proprement parler. À la lumière de cette analyse, il est également possible de développer une approche critique quant à l'identification du Bien intelligible en tant qu'anhypothétique, notamment en raison d'un manque d'éclaircissement quant à sa véritable nature mais aussi son caractère potentiellement trouble afin de se conformer à ce que devrait être un principe anhypothétique en règle. Cela dit, nous apportons tout de même une piste de résolution afin de comprendre pourquoi Platon sélectionne ce principe comme clé de voûte de sa théorie, notamment en effectuant une analogie avec le pari de Pascal. Nonobstant ces critiques, le Bien intelligible joue indéniablement un rôle absolument fondamental, plus encore que n'importe quelle forme intelligible.

À la différence des physiologues de l'école de Milet, Platon et Socrate se verront incapables de penser la nature à partir de ses éléments naturels, essentiellement parce qu'ils peinent à situer une stabilité épistémique sur le terrain sensible. En effet, conformément au postulat mobiliste d'Héraclite, tout est mouvant et rien ne demeure. De plus, plusieurs hypothèses se contredisent l'une l'autre et sont difficiles à démêler, ce qui pousse Socrate à abandonner son étude de la nature. C'est pourquoi cette tentative d'une « physique

platonicienne » n'est finalement que velléité. Nonobstant cette difficulté à produire des connaissances scientifiques par l'observation des éléments de la nature, l'éminente recherche du savoir n'est pas avortée pour autant. À partir du l'art dialogique, Socrate pratique l'interrogation dialectique, c'est-à-dire le questionnement et la réfutation afin d'obtenir des éclaircissements définitionnels. À partir de cet art, Platon opère une transformation majeure avec la dialectique : cette dernière passe d'une posture interrogative à une science suprême qui possède la capacité d'atteindre l'être intelligible. En effet, les essences des choses, le « ce que c'est », sont désormais hypostasiées et se trouvent dans le monde intelligible en tant qu'être plénier, éternel et immuable. La connaissance est désormais possible, à condition de se méfier des données sensorielles et de se concentrer sur la vue de l'âme.

Enfin, le dialogue de *La République* ajoute une condition majeure à la théorie des formes : afin que les formes puissent être intelligibles, il doit y avoir l'existence d'un principe transcendant, le Bien intelligible. Ce dernier est un anhypothétique, il est le « principe du tout » et doit nécessairement être. La dialectique est la seule à pouvoir atteindre ce principe ultime puisqu'elle permet de se détacher entièrement des conditions sensibles. La méthode des hypothèses contenue dans le *Phédon* décrit également l'ascension vers le Bien, ce qui permet de supposer qu'elle traite tout autant de l'anhypothétique platonicien. L'objectif principal est donc de démontrer en quoi le Bien intelligible est un principe fondationnel qui permet de sauvegarder la science platonicienne de ses détracteurs, notamment à l'aune du relativisme des sophistes. Également, sa caractérisation nous permet de le mettre en lien avec le principe de non-contradiction

d'Aristote, ce dernier étant lui aussi associé à un principe anhypothétique, mais dans un contexte épistémique qui lui est propre.

### *1. L'avortement d'une physique platonicienne*

Platon se distingue nettement de l'école de Milet sur le plan ontologique. En effet, les premiers philosophes, qualifiés par la tradition de « physiologues », ont cherché à décrypter la nature sensible à partir de ses éléments immanents. Socrate, principal personnage des écrits de Platon, se vouera également à un examen de la nature. Seulement, à l'aune de sa propre confession, ce dernier admit que sa recherche scientifique s'est soldée en un échec sans suite. Confronté à de multiples hypothèses quant aux principes de la nature, il se verra incapable de trancher en faveur de l'une ou de l'autre<sup>3</sup>. Tout d'abord, il estime que la recherche de la nature chez les physiologues est inconcluante puisqu'ils n'ont pas réussi à élucider la cause du devenir des choses<sup>4</sup>. Leur principale erreur consiste à mélanger deux types distincts de causes, à savoir « ce qui est réellement cause » et « ce sans quoi la cause ne saurait jamais être cause »<sup>5</sup>. Pendant un moment, Socrate a cru qu'il allait trouver en Anaxagore la solution à son problème, notamment en raison du fait qu'il s'agit d'un philosophe qui n'utilise pas exclusivement la cause matérielle et fait allusion à un intellect ordonnateur<sup>6</sup>. Cependant, l'œuvre d'Anaxagore le laisse malgré tout insatisfait, l'intellect n'intervenant pas suffisamment dans « le détail des choses »<sup>7</sup>. Ainsi, même cet illustre penseur dans lequel Socrate mit beaucoup d'espoir ne lui fut d'aucun secours à cet

---

<sup>3</sup> Monique Dixsaut, In *Platon : Phédon*, GF Flammarion, p.133.

<sup>4</sup> Luc Brisson et Arnaud Macé, « Le monde et les corps », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France : 2014), 111-126, 115.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 116.

effet. Si Platon souhaite ériger une connaissance, alors elle doit nécessairement trouver ses fondements ailleurs que dans le monde matériel, sans quoi elle ne sera pas possible.

La caractéristique fondamentale du monde sensible est d'être soumis à la génération et la corruption<sup>8</sup>. En effet, les êtres sensibles ont une naissance, une croissance, une dégénérescence et une fin. Autrement dit, il n'y a pas d'éternité *a priori* dans le monde sensible, les êtres ne demeurent pas identiques avec le temps. Le manque de certitude envers l'origine des phénomènes mène Socrate à une aporie qui le rend impuissant à produire une connaissance dans le domaine. Pour ce dernier, « les actions des agents corporels » sont une condition nécessaire afin d'expliquer le devenir mais ils ne sont pas la cause réelle<sup>9</sup>. Il manque donc un élément épistémique crucial afin de pouvoir saisir la complexité du devenir. Cette impuissance va même jusqu'à le rendre « aveugle » selon ses propres mots, le poussant à remettre en question les savoirs qu'il avait autrefois acquis<sup>10</sup>.

Afin de palier à ce blocage épistémique, Socrate finit éventuellement par trouver une intuition qui le sauve de son embarras : « Voilà alors ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des raisonnements, et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres »<sup>11</sup>. Ce passage est révélateur puisqu'il annonce la voie que prendra Platon sur le plan épistémique : la connaissance ne se trouve pas dans le monde sensible mais à l'extérieur, et de plus, elle est accessible à partir du raisonnement. La physique platonicienne étant inopérable, alors l'accès à l'être devra inévitablement passer par une autre voie que les organes sensoriels. Les jalons sont donc posés. Pour le poser en des

---

<sup>8</sup> Platon, *Phédon*, 96a (trad. Dixsaut).

<sup>9</sup> Luc Brisson et Arnaud Macé, « Le monde et les corps », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France : 2014), 111-126, 115.

<sup>10</sup> Platon, *Phédon*, 96c (trad. Dixsaut).

<sup>11</sup> *Ibid*, 99e.

termes plus contemporains, l'idéalisme et le rationalisme prennent le pas sur l'empirisme et le naturalisme.

## 2. *La dialectique socratique*

Il est tout simplement impossible de faire l'économie de l'épistémologie platonicienne sans aborder la dialectique socratique, celle-ci étant absolument centrale. Une première définition, fournie par C. Gill, la qualifie de « technique discursive par laquelle on réfute ou l'on établit une thèse, et cela par le moyen de questions que posent et de réponses que font les interlocuteurs »<sup>12</sup>. La dialectique est donc un dialogue composé de questions et de réponses, le contenu de ces dernières déterminant l'émergence ou la réfutation de thèses. Cette conjoncture est fondamentale puisqu'elle implique nécessairement la présence d'au moins deux acteurs. Également, elle pose la dynamique d'un questionnement en vue d'obtenir des développements conséquents.

La dialectique se caractérise comme une méthode qui avance progressivement à coup de réfutations afin d'atteindre des définitions<sup>13</sup>. L'*Apologie de Socrate* nous apprend d'ailleurs que c'est cette dernière qui lui vaudra la peine de mort. En effet, par suite d'une consultation avec l'oracle de Delphes, Socrate fut identifié comme étant la personne la plus savante qui soit<sup>14</sup>. Sceptique de cette affirmation puisqu'il se considère comme ne sachant rien, il se mit à réfuter des hommes puissants de la cité afin de vérifier la véracité de l'oracle, d'où le funeste courroux de la mise à mort qui en est résulté : « (...) ils sont pris

---

<sup>12</sup> Christopher Gill, « Le dialogue platonicien », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France : 2014), 51-76, 51.

<sup>13</sup> Jean-Yves Carriou, « Chapitre 2. Les grands penseurs d'Athènes : Socrate, Platon, Aristote », dans *Histoire des démarches scientifiques. De l'Antiquité au monde contemporain*, dir. Carriou Jean-Yves (Éditions Matériologiques : 2019), 39-68.

<sup>14</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21b (trad. Brisson).



en flagrant délit de faire semblant de savoir, alors qu'ils ne savent rien »<sup>15</sup>. La dialectique permet donc de dévoiler au grand jour les contradictions d'un individu, de là sa fonction logique et épistémique. Elle s'incarne à partir des acteurs qui entament le dialogue, elle n'est pas strictement formelle et abstraite.

En cherchant à clarifier des définitions, la dialectique devient « l'art d'analyser (*dia-legein*) les concepts en distinguant avec attention leurs principales articulations, les genres et espèces »<sup>16</sup>. En ce sens, dans un souci d'identification, la dialectique possède une fonction à la fois synthétique et analytique. Socrate montre bien dans le *Phèdre* l'utilité de ces fonctions distinctes. Il s'agit parfois d'incorporer dans une forme unique des éléments disséminés, ou à l'inverse, de sectionner minutieusement des articulations afin d'identifier les espèces qui nous intéressent<sup>17</sup>. Dans tous les cas, il s'agit d'une méthodologie classificatoire, possible grâce à un usage particulier du dialogue. « Diviser par genre et ne pas prendre la même forme pour une autre, ou une autre pour la même, ne dirons-nous pas que c'est là le propre de la science dialectique? »<sup>18</sup>.

L'*elenchos*, c'est-à-dire la réfutation, est un élément fondamental de l'interrogatoire dialectique. Dorion rappelle que ce terme est étroitement associé à la notion de honte<sup>19</sup>. En effet, dans le cas socratique, il ne s'agit pas seulement d'illustrer une contradiction logique de façon désintéressée. Dans le *Sophiste*, le personnage de l'Étranger insiste sur l'*elenchos* en tant que « la plus grande et la plus efficace des purifications »<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid*, 23d.

<sup>16</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 69.

<sup>17</sup> Platon, *Phèdre*, 265d (trad. Brisson).

<sup>18</sup> Platon, *Sophiste*, 253d (trad. Chambry).

<sup>19</sup> Louis-André Dorion, « La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate» », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, n°79, 1990, 311-344, 322.

<sup>20</sup> Platon, *Sophiste*, 230b-c (trad. Chambry).

Le fait de démontrer à un interlocuteur qu'il possède des positions contradictoires l'amène à se purifier des fausses connaissances qui sont véhiculées. Dorion va même jusqu'à affirmer que l'*elenchos* possède une « dimension existentielle » tant son impact est profond et marquant chez celui qui en subit les foudres<sup>21</sup>. Dans *Le Banquet*, Alcibiade qualifie d'ailleurs l'*elenchos* socratique comme une morsure de vipère qui atteint le cœur ou l'âme<sup>22</sup>.

L'une des principales caractéristiques de la dialectique socratique est que, bien que Socrate s'adonne abondamment à la réfutation, il réussit à le faire sans même prendre position quant au sujet qui est discuté. C'est notamment ce que lui reproche le sophiste Thrasymaque dans le livre I de *La République*<sup>23</sup>. C'est donc en ce sens que nous pouvons définir cette posture comme étant une forme « d'ignorance socratique »<sup>24</sup>, les dialogues se terminant parfois en apories qui ne sont pas solubles dans l'immédiat. Dans le *Théétète*, Socrate effectue une analogie avec la sage-femme, qui était le métier de sa mère. Dans ce dialogue, il affirme modestement que « le dieu me contraint d'accoucher les autres, mais ne m'a pas permis d'accoucher »<sup>25</sup>. Autrement dit, la dialectique telle qu'utilisée par Socrate n'est pas une façon d'acquérir des connaissances en soi. Cependant, tout cela va changer avec Platon.

---

<sup>21</sup> Louis-André Dorion, « Aristote et l'*elenchos* socratique », *Les Études philosophiques*, vol. 99, n°4, 2011, 563-582, 568.

<sup>22</sup> Platon, *Le Banquet*, 218a (trad. Brisson).

<sup>23</sup> Platon, *La République*, 336c-d (trad. Leroux).

<sup>24</sup> Sylvain Delcomminette, « Division, dialectique et définition chez Platon et Aristote », *Méthexis* 27, 2014, 25-45, 27.

<sup>25</sup> Platon, *Théétète*, 150c-e (trad. Chambry).

### 3. De la nécessité d'une connaissance au-delà du sensible

Il est fondamental de distinguer entre la dialectique socratique et l'usage particulier qu'en fera Platon. Conformément à ce qui a été exposé, nous avons bien vu que Socrate se positionne sur un mode interrogatif, n'atteignant pas de connaissances pleinement significatives à proprement parler. Cependant, avec Platon, la dialectique va se transmuier et deviendra la méthode suprême afin d'atteindre la vérité<sup>26</sup>. Ses modalités épistémiques seront donc radicalement transformées. Mais de quelle vérité parle-t-on? Tout comme Socrate, Platon est d'avis qu'il n'y a pas de science possible quant à ce qui a trait au sensible. En ce sens, il fonde son postulat sur la doctrine mobiliste d'Héraclite, pour qui le sensible est un flux incessant qui ne permet pas de stabilité épistémique. « Héraclite dit, n'est-ce pas, que « tout passe » et que « rien ne demeure » et, comparant les êtres au courant d'un fleuve, il dit qu'« on ne pourrait entrer deux fois dans le même fleuve » »<sup>27</sup>, dit Socrate dans le *Cratyle*. Rien ne demeure immuable dans le monde sensible, perpétuellement soumis à la génération et la corruption. S'il n'y a que les êtres sensibles qui existent, alors il n'y a pas de connaissance du tout et le projet scientifique tombe à l'eau<sup>28</sup>. Cette impasse épistémique démontre la nécessité impérieuse de trouver une source de connaissance qui tire ses fondements ailleurs que dans le sensible.

Platon cherche à surmonter l'interrogation socratique afin de parvenir à une connaissance affirmative. Il doit se tenir à l'écart des sophistes et de leur relativisme qui, à l'instar de Protagoras, affirment que « l'homme est la mesure de toute chose »<sup>29</sup>, ou de

---

<sup>26</sup> Michel Meyer, « Chapitre II. Dialectique et interrogation », dans *De la problématique. Philosophie, science et langage*, dir. Meyer Michel (Paris : Presses Universitaires de France : 2008), 71-132, 76.

<sup>27</sup> Platon, *Cratyle*, 402a (trad. Dalimier).

<sup>28</sup> *Ibid*, 440a.

<sup>29</sup> *Ibid*, 386a.

Gorgias qui use de la rhétorique comme outil de persuasion même s'il ne connaît pas les objets dont il parle<sup>30</sup>. Comme l'indique Sextus Empiricus<sup>31</sup> mais également Socrate<sup>32</sup>, cette logique est épistémologiquement problématique puisqu'elle contient en elle-même sa contradiction. Si tout est vrai, alors il est également possible de dire qu'il est faux que tout soit vrai. Afin d'échapper à ce carcan qu'est l'instabilité du sensible, il faut donc poser l'hypothèse d'un monde intelligible qui échappe aux déterminations du monde sensible. Les définitions socratiques, à la recherche de « ce qu'est X », doivent surmonter leurs velléités épistémiques et atteindre la véritable nature des objets. Cette nature doit se trouver dans le monde intelligible, le seul à pouvoir permettre un cadre de permanence et de stabilité. L'intuition intelligible est désormais la voie privilégiée pour Platon afin de surmonter la problématique socratique et parvenir à une forme de positivité épistémique<sup>33</sup>.

### 3.1 *La théorie des formes en tant que dépassement de la problématique socratique*

La théorie des formes vient pallier l'impasse de Socrate quant à la méconnaissance des causes de la nature ainsi que de l'instabilité du sensible. S'il existe des êtres immuables et éternels, alors ce sont les qualités des objets sensibles, par exemple le « beau », celui-ci étant fréquemment mentionné en tant qu'exemple. Seulement, pour Platon, ces êtres ont une existence substantielle à part pleine et entière, ils ne sont pas que prédicatifs. De plus, ils ne sont pas accessibles par les organes sensoriels comme la vue, mais bien plutôt par l'âme. Dans l'*Hippias Majeur*, Socrate questionne Hippias afin de mettre au clair la

---

<sup>30</sup> Platon, *Gorgias*, 459b-c (trad. Canto-Sperber).

<sup>31</sup> Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII 389 (trad. Jean-Paul Dumont, in *Les écoles présocratiques*, p.671).

<sup>32</sup> Platon, *Théétète*, 183a (trad. Chambry).

<sup>33</sup> Francesco Fronterotta, « Qu'est-ce qu'une Forme pour Platon ? Raisons et fonction de la théorie des intelligibles », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 130.

distinction entre des beaux objets et le beau. Hippias, confus, ne comprend pas le sens de la distinction, associant intuitivement ce qu'est le beau au charme d'une belle fille<sup>34</sup>. Seulement, il est bien clair que l'objet de la recherche n'est pas un objet avec la qualité du beau mais bien « le beau », ce qui implique une différence ontologique fondamentale<sup>35</sup>. De surcroît, Jean-Paul Dumont affirme qu'il est bien question du « Beau-en-soi » dans l'*Hippias majeur*<sup>36</sup>. Pour Socrate, le beau en soi est un universel qui transparait dans une multitude d'objets sensibles, il est fondamentalement un être parfait et absolu situé dans le domaine de l'intelligible. Plus encore, il est le seul type d'être qui est ontologiquement significatif puisqu'il n'est pas soumis à la génération et la corruption, il reste pour toujours le même. La réponse de Hippias est donc erronée selon Socrate puisqu'une belle fille peut être splendide dans sa jeunesse mais éventuellement perdre de son lustre lors de sa phase tardive. Dit autrement, elle ne demeure pas la même, d'où la faillibilité qui est immanente à la condition sensible. Or, le beau en soi demeure identique quelles que soient les circonstances, il n'est pas sujet à altération.

Le *Banquet* contient un passage éloquent afin d'illustrer la théorie des formes puisqu'il démontre le caractère ontologique du beau en soi et, plus largement, des formes intelligibles. Diotime décrit une ascension graduelle qui va du monde sensible jusqu'à l'être intelligible<sup>37</sup>. Tout commence par l'attraction pour un corps singulier, puis pour les beaux corps en général, pour l'âme, les actions et les lois, la science et, finalement, le beau en soi. Il s'agit donc d'un processus d'abstraction graduel, la qualité du beau augmentant au fur et à mesure dépendamment de la noblesse de l'objet, jusqu'à finalement atteindre ce

---

<sup>34</sup> Platon, *Hippias Majeur*, 287c (trad. Chambry).

<sup>35</sup> *Ibid*, 287d.

<sup>36</sup> Jean-Paul Dumont, *La philosophie antique* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 39-64.

<sup>37</sup> Platon, *Le Banquet*, 210b-211a (trad. Brisson).

zénith qu'est la pureté ontologique de la forme intelligible. Le beau en soi demeure éternellement le même, à l'instar de toutes les autres formes existantes. Telle est donc la détermination des formes intelligibles. Derrière chaque « ce que c'est » d'un objet contient une essence hypostasiée, c'est-à-dire un être immortel.

La forme intelligible est donc une hypothèse en rempart contre le relativisme du sophisme. Elle permet de situer l'être à l'abri de la contradiction, condition néfaste afin d'obtenir une connaissance qui est viable. Les caractéristiques de l'être sont notamment empruntées au philosophe Parménide, pour qui l'être « est absolument ou n'est pas du tout »<sup>38</sup>. Seulement, à la différence de ce dernier, il n'y aura pas un être mais bien une multitude d'êtres qui respectent cette condition. Toutes les essences, comme le beau et la justice, sont des êtres absolus dans le monde intelligible. Également, à partir du *Phèdre* mais aussi du *Phédon*, il est mentionné que la connaissance des formes est seulement possible parce que notre âme est immortelle et qu'elle a autrefois contemplé les formes intelligibles alors qu'elle était émancipée des déterminations sensibles. Cette abstraction totale lui a donc permis de prendre acte de l'existence des formes intelligibles comme la « justice en soi »<sup>39</sup>. L'appréhension des formes n'est donc pas une nouveauté, elle est une réminiscence de l'être véritable mais avec le fardeau corporel en plus. L'apprentissage est fondamentalement le fait de se remémorer<sup>40</sup>. Ce postulat de l'âme immortelle est notamment utile puisqu'il permet de résoudre l'un des paradoxes du *Ménon*, à savoir le fait que 1) nous n'avons pas besoin de chercher ce que nous connaissons et que 2) nous ne pouvons pas savoir quoi chercher si nous ignorons la connaissance en question<sup>41</sup>. L'âme

---

<sup>38</sup> Parménide, DK B VIII ligne 12 (in JP Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.351).

<sup>39</sup> Platon, *Phèdre*, 247d-e (trad. Brisson).

<sup>40</sup> Platon, *Ménon*, 81c (trad. Canto-Sperber).

<sup>41</sup> *Ibid*, 80e.

de l'homme a autrefois contemplé les formes intelligibles en étant détachée du corps, d'où une certaine connaissance de ces dernières qui subsiste chez lui, quoique enfouie et latente.

#### 4. *Le Bien intelligible, « au-delà de l'essence et de l'être »*

La *République* est l'ouvrage fondamental afin de procéder à l'explication du Bien intelligible en tant que principe anhypothétique, ce dernier occupant un rôle fondationnel analogue au principe de non-contradiction chez Aristote. Tout d'abord, le contexte de La *République* n'est pas qu'épistémique, il est aussi indissociablement ontologique, politique et éthique. En effet, il s'agit d'un dialogue qui porte comme objectif d'imaginer les paramètres idéaux d'un point de vue législatif afin de mettre en œuvre la cité la plus conforme à la justice. Il s'agit donc d'une visée en quelque sorte utopique. Il faut trouver l'essence de la justice afin de pouvoir ensuite aspirer à reproduire son modèle sur la cité. Au terme de sa démarche, Socrate adviendra à une réponse définitionnelle. En effet, adoptant le postulat que la cité se voit érigée en fonction du besoin de base qu'est la division du travail<sup>42</sup>, conséquemment, la justice se réalise lorsque chaque individu exerce sa fonction qui lui est destinée. Ainsi, une cité juste sera hiérarchiquement composée d'une gouvernance de philosophes-rois, d'une protection militaire et guerrière ainsi que d'une classe de marchands. Chaque catégorie sociale respective représente un principe de l'âme qui lui est sous-jacent, c'est-à-dire le *logos* (raison), le *thumos* (ardeur) ainsi que l'*epithumia* (appétit)<sup>43</sup>. La justice consiste donc à agencer la cité afin de s'assurer que chaque individu soit dans la catégorie qui représente le mieux son principe dominant de l'âme pour ainsi maximiser le bien-être global de la cité. Les philosophes occupent la place

---

<sup>42</sup> Platon, *La République*, 369b (trad. Leroux).

<sup>43</sup> *Ibid*, 443d-e.

la plus prestigieuse puisqu'ils ont la capacité interne de mettre leur raison en position de domination et de supériorité face aux autres principes de l'âme qui sont de nature inférieure.

Afin de gouverner, les philosophes doivent atteindre la vérité la plus élevée qui soit. Jusqu'à présent, nous avons vu que les formes intelligibles représentaient la seule connaissance valide puisque non soumises aux déterminations du sensible. Seulement, dans la chaîne ontologique, il existe une entité encore plus élevée que les formes intelligibles. À cet effet, le livre VI de la *République* nous renseigne au sujet de sa mystérieuse nature. Progressivement, Socrate en fait la mention comme étant un élément épistémique absolument incontournable pour quiconque aspire à la connaissance : « (...) il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques »<sup>44</sup>. Alors que toutes les autres formes intelligibles sont sur un même pied d'égalité, il y aurait au contraire un élément transcendant qui se trouve au-delà des êtres intelligibles, le Bien suprême. Un peu plus loin, Socrate va jusqu'à affirmer que, sans sa possession, nous ne possédons strictement rien. Un tel niveau de conditionnalité laisse présager une importance démesurée sur le plan épistémique.

Par la suite, Socrate élabore ses propos et réitère au sujet de la transcendance du bien. Cette fois-ci, il associe le Bien suprême en tant que souverain du monde intelligible, tout comme le soleil l'est sur le monde sensible. Les objets de connaissance, c'est-à-dire les formes intelligibles, reçoivent leur « être et leur essence » de la part du Bien<sup>45</sup>. Cette affirmation est lourde de conséquence puisqu'elle signifie que, sans l'appréhension du

---

<sup>44</sup> *Ibid*, 505a.

<sup>45</sup> *Ibid*, 509b.



bien, il n'y a pas de connaissance. En effet, ni le monde sensible ni les formes intelligibles ne seront source de connaissance, ce qui signifie un néant épistémique transversal qui sonne l'échec d'une science viable. Les conséquences sont donc cruciales quant au statut et à la fonction du Bien intelligible. Le Bien est en quelque sorte la clé de voûte suprême de la science platonicienne, sans quoi tout s'effondre.

#### 4.1 *Démonstration du Bien intelligible en tant qu'anhypothétique*

L'une des problématiques de l'anhypothétique platonicien est que Platon ne nomme pas expressément l'objet auquel il se réfère. En effet, contrairement au principe de non-contradiction chez Aristote, l'anhypothétique de Platon possède une part d'équivocité puisqu'il n'est jamais parfaitement cerné. À la fin du livre VI de *La République*, deux passages font précisément mention de l'anhypothétique. Le premier décrit la démarche ascendante de la dialectique, utilisant les « seules formes en elles-mêmes » afin d'aboutir à un « principe anhypothétique »<sup>46</sup>. Un peu plus loin, le même procédé ascendant est décrit afin d'arriver jusqu'à l'anhypothétique, c'est-à-dire le « principe du tout »<sup>47</sup>. Ce sont donc ces deux occurrences qui cernent fondamentalement l'anhypothétique de Platon, sans spécifier ce qu'il représente exactement. Cela dit, dans le cadre de notre démonstration, nous soutenons qu'il s'agit du Bien intelligible qui occupe cette position de l'anhypothétique. Nous avons en effet plusieurs pistes qui nous permettent de supporter une telle affirmation. De prime abord, il y a un consensus assez fort chez les exégètes à cet effet<sup>48</sup>. Émile Chambry décrit la « méthode socratique » comme une ascension des idées

---

<sup>46</sup> *Ibid*, 510b.

<sup>47</sup> *Ibid*, 511b.

<sup>48</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 76.

inférieures jusqu'à « l'idée générale qui comprendra tous les cas », à savoir « l'Idée du Bien »<sup>49</sup>. Le *Phédon* qualifie le bien de « lien » (99c) pour l'ensemble des connaissances, d'où son statut englobant. Luc Brisson affirme également que la dialectique prend les formes comme objet et qu'elle remonte « de Forme en Forme, vers le Bien ».<sup>50</sup> Ces spécialistes avalisent donc le Bien intelligible comme objet du principe anhypothétique. Nous pouvons également ajouter à cette liste Lafrance et De Strycker, que nous consulterons un peu plus tard. Mansion affirme que « de nombreux interprètes » reconnaissent l'association entre l'anhypothétique et le Bien intelligible<sup>51</sup>. Elle fait cependant allusion à Shorey comme une « exception notable » puisqu'il soutient que le Bien n'a pas le statut d'une « entité métaphysique transcendante »<sup>52</sup>. De surcroît, un interprète comme Jean Grondin se montrera plus prudent quant à l'association entre l'anhypothétique et l'Idée du Bien. En effet, il rappelle qu'il n'y a pas d'occurrence explicite de l'association entre ces deux éléments dans la *République*<sup>53</sup>. De plus, puisque les idées intelligibles dépassent le champ hypothétique des mathématiques, alors elles entrent déjà en quelque sorte dans le champ de l'anhypothétique<sup>54</sup>.

#### 4.2 L'analogie de la ligne dans *La République*

Tout d'abord, il est vital que de préciser le contexte d'émergence du principe anhypothétique. Après avoir effectué une analogie entre les souverains sensible et

---

<sup>49</sup> Émile Chambry, *Platon : Premiers dialogues*, GF Flammarion, p.15.

<sup>50</sup> Luc Brisson, « La science et les savoirs », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 85-102, 88.

<sup>51</sup> Suzanne Mansion, « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°95, 1969, 365-388, 373.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 76.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 77.

intelligible (le soleil et le Bien), Platon cherche à développer plus en profondeur la dichotomie à l'œuvre. Ainsi, à l'aune de sa démonstration, il énumère désormais plus de quatre degrés de connaissances, allant progressivement du plus obscur jusqu'à ce qu'il y a de plus clair<sup>55</sup>. Ces quatre degrés de connaissances sont illustrés par l'analogie de la ligne, c'est-à-dire « une ligne coupée en deux parties inégales » représentant les mondes sensible et intelligible<sup>56</sup>. Fondamentalement, l'inégalité de la ligne tient du fait qu'il y a « plus de clarté et de réalité » dans le monde intelligible puisqu'il s'agit du territoire des êtres, tandis que le monde sensible n'en contient que des copies<sup>57</sup>. Les deux premiers degrés ont trait au monde sensible. Le premier est ce qui est le plus épistémiquement faible dans la lignée en question, il concerne les reflets des objets sensibles, par exemple sur l'eau ou à la surface d'un miroir<sup>58</sup>. Sachant la méfiance de Platon à l'endroit des objets sensibles, il est à supposer que celle-ci soit encore plus accrue vis-à-vis des reflets sensibles, diluant un être qui est déjà instable en soi. L'être instable, qui est le deuxième degré, se trouve être « tout ce qui est soumis à la croissance », c'est-à-dire les objets sensibles<sup>59</sup>. En conséquence, l'homme sur le bord d'un lac représente le deuxième degré (objet sensible), tandis que son reflet sur l'eau incarne le premier degré (reflet du sensible). Ces deux degrés représentent la composition du monde sensible.

Une fois cette gradation effectuée, Platon continue au sein du monde intelligible, toujours en y apposant deux types de degrés. Le premier degré concerne désormais les objets mathématiques, par exemple le « Carré-en-soi », tandis que le deuxième degré, le

---

<sup>55</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 178.

<sup>56</sup> Jean-Paul Dumont, *La philosophie antique* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 39-64.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 178.

<sup>59</sup> Platon, *La République*, 510a (trad. Leroux).

plus suprême de tous, concerne les formes intelligibles<sup>60</sup>. Bien que les mathématiques aient le mérite de se trouver dans la catégorie du monde intelligible, elles ne sont cependant pas sur le même pied d'égalité avec les formes intelligibles. En effet, Socrate stipule bien clairement que les mathématiques n'ont pas la force d'atteindre le principe anhypothétique à partir de l'ascension dialectique. Contrairement à la dialectique qui utilise les hypothèses comme des tremplins, les mathématiques utilisent strictement les hypothèses afin de parvenir à la conclusion d'une démonstration<sup>61</sup>. Cette forme d'inertie s'explique fondamentalement à partir de la nature de l'objet mathématique. Pour Socrate, les objets mathématiques sont en quelque sorte des « images », à l'instar des reflets qui sont projetés par les objets sensibles. Ils sont dans l'impossibilité de se purifier entièrement des déterminations sensibles. Socrate dit au sujet des mathématiciens qu'ils « ont recours à des formes visibles et qu'ils construisent des raisonnements à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières mais les modèles auxquels elles ressemblent »<sup>62</sup>. Les mathématiciens sont incapables de percevoir l'essence des choses, ils ne vont pas au fond de la vérité. Ce faisant, le mathématicien n'utilise pas l'intellect mais bien la pensée, ce qui fait qu'il est incapable d'atteindre le principe anhypothétique. En effet, la pensée (*dianoia*), bien que plus noble que la sensation, est cependant inférieure à l'intellection (*noûs*)<sup>63</sup>. Fondamentalement, la philosophie est la science par excellence puisqu'elle est la seule qui conduit à « la vision des formes intelligibles qui donne l'explication ultime de toutes les choses »<sup>64</sup>. Le mathématicien est donc incapable de dépasser le plan des hypothèses tandis

---

<sup>60</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 179.

<sup>61</sup> Platon, *La République*, 510b (trad. Leroux).

<sup>62</sup> *Ibid*, 510d.

<sup>63</sup> *Ibid*, 511d.

<sup>64</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 179.

que le dialecticien possède la prétention d'en rendre compte de façon définitive, d'où l'éminence de la philosophie.

Par exemple, pour le cas de la géométrie, c'est par « l'intuition sensible » que l'on parvient à prouver que « la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits »<sup>65</sup>. C'est par la découverte d'un *procédé* et non pas par « simple réflexion sur leur définition »<sup>66</sup>. Ainsi, bien que les raisonnements des mathématiciens puissent sembler justes, ils n'atteignent cependant pas le fond des choses, à savoir l'essence pure. Après tout, « le lien à des symboles matériels est un trait caractéristique des sciences mathématiques »<sup>67</sup>, ce qui n'est pas le cas de la science dialectique. Les mathématiciens prennent des éléments comme le pair et l'impair, ils « traitent ces hypothèses comme des choses connues » et les utilisent dans leurs démonstrations afin d'atteindre une conclusion voulue<sup>68</sup>. Selon David Brunelle-Lamontagne, l'objet le plus crédible des mathématiques relève de « l'opinion vraie »<sup>69</sup>, présenté entre autres dans le dialogue du *Ménon*. En effet, à l'instar d'un axiome, l'objet mathématique représente des « prémisses indémontrables (...) destinées à un travail d'ordre déductif »<sup>70</sup>. Fondamentalement, les mathématiciens sont aux prises avec une confusion épistémologique puisqu'ils considèrent les hypothèses comme une chose connaissable alors que ce n'est pas le cas<sup>71</sup>. Cette confusion leur provient notamment du fait qu'ils prennent acte de la supériorité ontologique de l'objet mathématique à l'égard des choses sensibles, alors même qu'il existe un objet encore plus

---

<sup>65</sup> Suzanne Mansion, « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°95, 1969, 365-388, 371-372.

<sup>66</sup> *Ibid*, 372.

<sup>67</sup> *Ibid*, 370.

<sup>68</sup> Platon, *La République*, 510c-d (trad. Leroux).

<sup>69</sup> David Brunelle-Lamontagne, *L'objet de la mathématique dans la République de Platon* (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 2019), <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/23969>, 72

<sup>70</sup> *Ibid*, 74.

<sup>71</sup> *Ibid*, 85.

élevé qu'est la forme intelligible. L'opinion vraie n'a pas le statut de connaissance, il s'agit plutôt d'un « système d'instruction »<sup>72</sup>. Le critère de validité de l'opinion vraie se base donc essentiellement sur la réussite de l'action d'un point de vue conséquentialiste<sup>73</sup>. Ainsi, selon S. Mansion, les sciences mathématiques « travaillent dans la pénombre du raisonnement discursif »<sup>74</sup>, elles n'ont pas la capacité d'atteindre l'anhypothétique. Cependant, une fois que l'anhypothétique sera découvert par la dialectique, la méthode descendante fournira ultimement une intelligibilité aux entités mathématiques<sup>75</sup>.

#### 4.3 La méthode hypothétique dans *Le Phédon*

Tout comme *La République*, le *Phédon* est un dialogue essentiel pour notre exposé puisqu'il fait allusion à ce que nous croyons être le Bien intelligible de Platon, notamment à partir de la méthode ascendante et descendante de la dialectique. « Et chaque fois qu'il y aura exigence à rendre compte de l'hypothèse elle-même, tu le feras en agissant exactement de la même façon : tu poseras une nouvelle hypothèse, en choisissant parmi celles d'en haut celle qui te paraîtra la meilleure, jusqu'à ce que tu atteignes quelque chose de satisfaisant »<sup>76</sup>. Ce passage du *Phédon* est particulièrement intéressant vu le contexte actuel puisqu'il reprend la démarche de l'ascension dialectique, ce « quelque chose de satisfaisant » semblant tout à fait poindre vers l'anhypothétique de Platon. Comme nous l'avons vu précédemment, Socrate n'a pas réussi à établir une science du sensible, la causalité qui lui est intrinsèque étant considérée comme fondamentalement « obscure » en

---

<sup>72</sup> *Ibid*, 89.

<sup>73</sup> *Ibid*, 91.

<sup>74</sup> Suzanne Mansion, « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°95, 1969, 365-388, 372.

<sup>75</sup> *Ibid*, 374.

<sup>76</sup> Platon, *Phédon*, 101d-e (trad. Dixsaut).

soi<sup>77</sup>. En revanche, le fait de soutenir que c'est par le Beau que les choses belles le sont offre une causalité beaucoup plus sécuritaire, pouvant ainsi poursuivre et répondre aux conséquences de l'hypothèse<sup>78</sup>. Ce procédé typiquement socratique est qualifié par les exégètes de « méthode des hypothèses ». Il se distingue de la recherche des physiciens puisqu'il pose deux postulats anti-empiristes, c'est-à-dire l'existence des idées mais aussi le fait que ces dernières soient causes du sensible<sup>79</sup>. Nous voyons donc que, bien que Socrate ne rejette pas la notion de causalité qui est propre à la pensée scientifique, il la transfère cependant dans la sphère de l'intelligible. Fischer dit cependant que cette conjoncture demeure fragile puisque l'explication causale est « déduite d'un principe non-démonstré » et que les physiciens ne sont pas à proprement parler réfutés<sup>80</sup>. Ainsi, bien que la méthode de Platon puisse s'apparenter à ce qu'on qualifie dans le langage moderne de « méthode hypothético-déductive », il n'en demeure pas moins que la démonstration est fragile et que le fondement de cette déduction trouve surtout sa source à partir de l'intuition<sup>81</sup>. Il qualifie également la méthode de Platon comme étant une forme de « pari »<sup>82</sup> *in fine*.

Selon Robinson, la méthode des hypothèses se fonde essentiellement sur la déduction et la logique puisqu'elle vise à soutirer les conséquences quant aux prémisses et de s'assurer qu'il n'y ait aucune contradiction qui en émerge<sup>83</sup>. S'il y a contradiction, alors cela signifie que l'hypothèse n'est pas la bonne et qu'il faut en établir une autre. Un passage

---

<sup>77</sup> Frank Fischer, « La « méthode » et les « hypothèses » en « Phédon » 99d-102a, *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 100, n°4, 2002, 650-680, 658.

<sup>78</sup> *Ibid*, 659.

<sup>79</sup> *Ibid*, 660.

<sup>80</sup> *Ibid*, 669.

<sup>81</sup> *Ibid*, 674.

<sup>82</sup> *Ibid*, 677.

<sup>83</sup> Richard Robinson, « L'emploi des hypothèses selon Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, n°3, 1954, 253-268, 253-54.

du *Phédon* résume avec sagacité cette méthode à l'œuvre : « En chaque cas, je pose un raisonnement que je juge avoir une très grande force, et tout ce qui me paraît consonner avec lui, je le pose comme étant vrai »<sup>84</sup>. Nous voyons bien que l'hypothèse, lorsque jugée crédible, est déduite afin de considérer la solidité de son développement et la validité de sa cohérence. Cette force de la logique fait penser à un passage du *Gorgias* où Platon résume en quoi un assemblage logique et véridique donne l'impression qu'il est impossible de briser une telle chose : « ces vérités sont enchaînées les unes aux autres aux moyens d'arguments de fer et de diamant »<sup>85</sup>. Cela dit, malgré la force apparente d'une telle chose, les hypothèses de la méthode sont fondamentalement provisoires puisqu'elles peuvent éventuellement être renversées par un élément contradictoire. Il est donc vital que ces hypothèses ne soient pas de caractère dogmatique et infalsifiable<sup>86</sup>. Après tout, comme mentionné dans la *République*, « demeurons-en convaincus, jusqu'à ce qu'on nous persuade par une discussion meilleure »<sup>87</sup>. L'hypothèse demeure donc valide jusqu'à preuve du contraire, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'un argument contradictoire aille à son encontre. Bien qu'elle possède un statut relativement précaire, elle doit malgré tout être défendue avec vigueur. Elle est valide en l'occurrence, dans le cas présent<sup>88</sup>.

Au sommet de la méthode des hypothèses se trouve une « certitude absolue », unique en la matière<sup>89</sup>. Nous voyons donc que les critères épistémiques qui sont propres aux hypothèses se voient subsumés par ce qu'on qualifie désormais de « vérité

---

<sup>84</sup> Platon, *Phédon*, 100a (trad. Dixsaut).

<sup>85</sup> Platon, *Gorgias*, 509a (trad. Canto-Sperber).

<sup>86</sup> Richard Robinson, « L'emploi des hypothèses selon Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, n°3, 1954, 253–268, 256.

<sup>87</sup> Platon, *La République*, 388e (trad. Leroux).

<sup>88</sup> Richard Robinson, « L'emploi des hypothèses selon Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, n°3, 1954, 253–268, 256.

<sup>89</sup> *Ibid*, 258.



incorrigeable »<sup>90</sup>. Alors que Platon critique les mathématiciens du fait qu'ils font preuve d'un certain dogmatisme en leur méthode, ce dernier souhaite désormais ériger l'anhypothétique en tant que « dogme »<sup>91</sup>. Il faut donc tout à fait le distinguer de l'hypothèse, inévitablement caractérisée par son caractère provisoire et temporaire<sup>92</sup>. L'anhypothétique est le seul contenu de vérité que l'on peut qualifier d'absolument vrai et qui n'est en aucune manière hypothétique ; cet anhypothétique est le Bien de Platon<sup>93</sup>. De surcroît, l'anhypothétique peut être qualifié de « commencement » puisqu'il est le premier savoir au sens absolu que l'on atteint<sup>94</sup>. En conséquence, le chemin ascendant de la dialectique et les formes qui s'y trouvent ne sont pas considérés comme un vrai savoir au sens le plus éminemment significatif qu'il est possible d'accorder. Le chemin descendant est beaucoup plus sûr puisqu'il permet désormais d'éliminer avec certitude les fausses hypothèses tout en y apposant de nouvelles<sup>95</sup>.

#### 4.4 La véracité du lien entre l'anhypothétique et le Bien

Une fois le contexte de la *République* ainsi que la méthode des hypothèses du *Phédon* développés, il nous reste à supporter la thèse que l'anhypothétique platonicien représente le Bien intelligible. Le passage 532a-b de la *République* suggère fortement que Platon a en tête le Bien intelligible comme anhypothétique, après avoir développé sa fameuse allégorie de la caverne et identifié le soleil illuminateur du tout comme le Bien<sup>96</sup>. Même si l'association est de nature métaphorique, le lien semble plutôt fort entre le soleil

---

<sup>90</sup> *Ibid*, 259.

<sup>91</sup> *Ibid*, 260.

<sup>92</sup> *Ibid*.

<sup>93</sup> *Ibid*, 264.

<sup>94</sup> *Ibid*, 265.

<sup>95</sup> *Ibid*.

<sup>96</sup> *Ibid*, 373.

comme la plus haute des réalités visibles et le Bien comme la plus haute des réalités intelligibles. De même, en 508b-509c, le Bien est identifié comme étant au-delà de l'être, de façon tout à fait analogue au principe anhypothétique qui se trouve au sommet du cheminement des essences. En 509d-511e, l'analogie de la ligne implique la faculté d'intellection comme outil éminent, seul à pouvoir saisir les formes pures et ainsi remonter jusqu'à l'anhypothétique. De même que le soleil illumine le monde matériel, le Bien est ce qui « explique tout le reste »<sup>97</sup>. Le passage 505a indique clairement que, sans le Bien, « nous ne possédons rien » sur le plan de la connaissance. En 517c, lorsque l'allégorie de la caverne tire à sa fin, Socrate affirme que « la forme du bien » se trouve à l'apogée de l'ascension dialectique, qu'elle est « la cause de tout ce qui est droit et beau » et que, dans le monde intelligible, elle « procure vérité et intellect »<sup>98</sup>. Le contexte semble donc tout à fait propice à une association légitime et justifiée entre le Bien et l'anhypothétique. Le texte de la *République* semble globalement suffisant afin de supporter l'association de façon convaincante.

Par la suite, Aristote nourrit la réflexion à ce sujet dans l'*Éthique à Eudème*. En effet, toujours relativement à la critique du Bien de Platon, Aristote affirme qu'« on ne manque pas d'audace à vouloir démontrer que le Bien lui-même c'est l'un »<sup>99</sup>. Il est donc tout à fait probable que cette critique soit dirigée à l'endroit du principe anhypothétique tel que l'entend Platon, surtout sachant qu'il s'agit du « principe du tout ». En effet, Jean-Paul Dumont stipule bien clairement qu'il y a une association directe entre le Bien et l'Un chez Platon : « le terme premier, l'être qui est le Bien, paraissant ainsi comme l'Un au

---

<sup>97</sup> *Ibid*, 374.

<sup>98</sup> Platon, *La République*, 509b (trad Leroux).

<sup>99</sup> Aristote, *Éthique à Eudème*, 1218a25 (trad. Dalimier).

dialecticien »<sup>100</sup>. Aristote semble donc confirmer le lien entre les deux éléments tout en y apposant sa critique personnelle. D'ailleurs, dans le *Phédon*, Platon mentionne implicitement le Bien comme « puissance » des choses<sup>101</sup>, ce qui est tout à fait logique sachant que dans *La République* les essences reçoivent du bien leur « cognoscibilité », *a fortiori* leur « être » même<sup>102</sup>. Ces deux occurrences sont des indices pertinents de la part de sources primaires afin d'associer l'anhypothétique au Bien intelligible.

Comme mentionné auparavant, les exégètes de Platon et Aristote sont fondamentalement d'accord que l'anhypothétique mentionné par Platon représente le Bien intelligible. En effet, jusqu'à preuve du contraire, le contexte de la *République* tend foncièrement dans cette direction. Cela dit, afin d'enrichir notre exposé, nous avons également déniché d'autres commentaires de la part de sources secondaires à cet effet. L'article de Lafrance dans l'ouvrage collectif *Lire Platon* associe clairement l'anhypothétique de Platon au Bien intelligible<sup>103</sup>. Il reproche cependant à Platon de manquer de clarté quant à la démonstration concrète de la dialectique en tant que mouvement ascendant et descendant, allant des formes jusqu'à l'anhypothétique et vice-versa. De surcroît, il affirme que la méthode de division propre à la dialectique est plus tangible et accessible<sup>104</sup>. De Strycker abonde dans le même sens quant à l'identification, écrivant que l'homme atteint le Bien par l'impulsion de l'ascension dialectique. « Ce processus méthodique remonte au Bien à partir des hypothèses et, après l'avoir atteint, redescend, sans d'ailleurs perdre le contact avec lui, de Formes en Formes jusqu'aux

---

<sup>100</sup> Jean-Paul Dumont, *La philosophie antique* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 39-64.

<sup>101</sup> Platon, *Phédon*, 99c (trad. Dixsaut).

<sup>102</sup> Platon, *La République*, 509b (trad. Leroux).

<sup>103</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 169-192, 188

<sup>104</sup> *Ibid.*

limites extrêmes du monde intelligible »<sup>105</sup>. Également, en plus de la *République* et du *Phédon*, De Strycker mentionne que le dialogue du *Philèbe* fait abondamment allusion au Bien, Platon allant jusqu'à proclamer qu'il est ce qui est « parfait et achevé et ce à quoi rien ne fait défaut »<sup>106</sup>. Finalement, en conclusion de son texte, De Strycker soutient que le Bien porte comme fonction d'instaurer un ordre et d'unifier les formes intelligibles, tout en conservant les particularités qui sont propres à chaque être particulier<sup>107</sup>. Le bien est donc un élément régulateur sans pour autant être un négateur des particularismes quant aux manifestations des formes intelligibles.

#### 4.5 Pistes d'éclaircissements

La dialectique, autrefois servant principalement à la réfutation et la recherche de définitions, est désormais l'instrument qui permet l'ascension jusqu'au principe du tout. Afin d'y arriver, l'usage du raisonnement permet la construction d'hypothèses et les utilise en tant que « points d'appuis » et de « tremplin » afin d'arriver au sommet de la chaîne épistémique et ainsi embrasser le Bien. La dialectique est donc la science la plus efficace, plus encore que les mathématiques, puisqu'elle est la seule qui parvient complètement à se débarrasser du sensible et qui procède de façon purement rationnelle afin d'atteindre le Bien intelligible<sup>108</sup>. Les mathématiques, demeurant au stade de la pensée, ne parviennent pas à atteindre l'être par l'intellect. Elles demeurent partiellement composées de résidus

---

<sup>105</sup> Émile De Strycker, « L'idée du bien dans la *République* de Platon », *L'antiquité classique*, Tome 39, fasc. 2, 1970, 450-467, 454.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 457.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 467.

<sup>108</sup> Yvon Lafrance, « La connaissance : science et opinion », dans *Lire Platon*, dir. Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), 127-138, 189.

sensibles<sup>109</sup>. Le fait que les objets mathématiques sont en bonne partie de nature quantitative et spatiale est un obstacle à leur intelligibilité ; ils ne s'inscrivent pas dans une relation purement logique<sup>110</sup>. Après tout, la seule vraie cause est d'ordre « formel »<sup>111</sup>. Les réalités mathématiques donnent lieu à des contradictions problématiques. Par exemple, puisque le deux peuvent provenir tout autant de l'addition et de la division, alors quelle est la véritable nature du deux? Seule l'essence intelligible du deux pourrait nous fournir une réponse convenable<sup>112</sup>. Les mathématiques ne peuvent être étudiées « sans images et sans hypothèses »<sup>113</sup>. Le *Phédon* résume très bien l'impératif de se débarrasser le plus possible des souillures corporelles afin d'être en mesure d'atteindre le vrai : « nous nous approcherons au plus près du savoir lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni commerce ni association avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité (...) »<sup>114</sup>.

Dans le livre VII de la *République*, en 532b, Socrate illustre à nouveau en quoi la dialectique possède une spécificité qui lui permet de saisir l'être véritable. Lorsque le dialogue est exercé, entièrement abstrait des conditions sensibles et s'exerçant au moyen de la raison, alors il permet de saisir l'essence des choses<sup>115</sup>, c'est-à-dire ce qu'originellement Socrate recherchait en tant que définitions des objets et qui est désormais un être hypostasié. Seulement ainsi, en procédant de façon ascendante, il est possible d'atteindre le Bien intelligible. La démarche ascendante de la dialectique est notamment

---

<sup>109</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 75.

<sup>110</sup> Suzanne Mansion, « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°95, 1969, 365-388, 383.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 382.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 368.

<sup>114</sup> Platon, *Phédon*, 67a (trad. Dixsaut).

<sup>115</sup> Platon, *La République*, 532a (trad. Leroux).

décrite au passage 532a-b de *La République*, l'exercice du dialogue dans un cadre rationaliste servant à tendre vers ce que « chaque chose est » jusqu'à avoir saisi par l'intellection « ce qu'est le bien lui-même »<sup>116</sup>. La démarche descendante « jette un jour nouveau sur tous les êtres du monde », notamment en proférant « un discours vrai » à partir de tous les objets qui seront croisés sur le périple du retour<sup>117</sup>. Tous les autres arts contiennent inévitablement des résidus de sensibles, y compris la géométrie<sup>118</sup>. Ce faisant, ils sont impuissants afin d'intelliger l'essence. L'anhypothétique relève d'une nécessité à toute épreuve et ne peut être posé à titre d'hypothèse puisqu'il est condition même de connaissance, ce qui n'est pas le cas d'une forme singulière. La seule façon d'échapper au relativisme des sophistes et au postulat héraclitéen passe par l'existence des formes, ces dernières devant leur intelligibilité au Bien suprême, tout comme le soleil éclaire les objets sensibles afin que la vue puisse les appréhender.

Le *Cogito* de René Descartes, formulé dans ses *Méditations métaphysiques*, est un principe analogue au Bien intelligible puisqu'il est également de nature anhypothétique. Le simple fait de prononcer « je suis, j'existe »<sup>119</sup> implique une acceptation nécessaire puisque ce principe demeure vrai quelles que soient les circonstances. En conséquence, sa contradictoire se voit neutralisée *a priori*. Selon Baltzy, l'une des caractéristiques du principe anhypothétique consiste à sécuriser son contenu en démontrant que l'alternative est nécessairement invalide et qu'elle mène à une conclusion erronée<sup>120</sup>. En revanche, il n'est pourtant pas si évident de démontrer l'existence du Bien intelligible, d'où une critique

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, 532a-b.

<sup>117</sup> Jean-Paul Dumont, *La philosophie antique* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 39-64.

<sup>118</sup> Platon, *La République*, 533b-c (trad. Leroux).

<sup>119</sup> René Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris : Flammarion, 2011), 73.

<sup>120</sup> Dirk C. Baltzy, "To an 'Unhypothetical First Principle' in Plato's 'Republic'", *History of Philosophy Quarterly* 13, n°2, 1996, 149-165, 157.

que l'on peut diriger à l'endroit de Platon quant à sa sélection du principe anhypothétique. De surcroît, il pourrait potentiellement y avoir d'autres prétendants au principe anhypothétique dans l'œuvre de Platon, notamment dans le *Parménide* et le *Sophiste*<sup>121</sup>. Dans le *Parménide*, l'anhypothétique émerge à partir d'un « self-refutation argument »<sup>122</sup>, c'est-à-dire quelque chose qui doit absolument être parce que son contraire ne peut être envisagé<sup>123</sup>. « L'un participe de l'être » est un principe anhypothétique puisque, si ce n'était pas le cas, il ne pourrait même pas être nommé. Ce serait donc en quelque sorte ce que Platon entend dans la *République* quand il affirme que la dialectique détruit les hypothèses<sup>124</sup>. Cet anhypothétique mène inéluctablement à la conclusion que « l'un qui est sera donc une pluralité infinie »<sup>125</sup>. En effet, « one and being are not the same thing »<sup>126</sup>, d'où la conséquence qui en découle. Dans le cas du *Sophiste*, il s'agit de résoudre la difficulté sur le statut ontologique du non-être. Trois options sont offertes : « either no kinds blend with one another or all kinds blend indiscriminately or, somehow, some of the kinds blend with one another and others do not »<sup>127</sup>. De façon analogue au *Parménide*, l'alternative se verra détruite, en premier temps à partir d'une « self-refutation » et en deuxième temps à partir d'une « *reductio* »<sup>128</sup>. Le fait que « telles choses se prêtent au mélange, et les autres non »<sup>129</sup> est donc érigé en tant que principe anhypothétique puisqu'il ne peut en être autrement. Également, une autre critique que l'on peut adresser en

---

<sup>121</sup> *Ibid*, 158.

<sup>122</sup> *Ibid*, 155.

<sup>123</sup> *Ibid*, 154.

<sup>124</sup> Platon, *Parménide*, 142c (trad. Chambly).

<sup>125</sup> Platon, *Théétète*, 142e-143a (trad. Chambly).

<sup>126</sup> Dirk C. Baltzly, "To an 'Unhypothetical First Principle' in Plato's 'Republic'", *History of Philosophy Quarterly* 13, n°2, 1996, 149-165, 153.

<sup>127</sup> Platon, *Sophiste*, 251d-e (trad. Chambly).

<sup>128</sup> Dirk C. Baltzly, "To an 'Unhypothetical First Principle' in Plato's 'Republic'", *History of Philosophy Quarterly* 13, n°2, 1996, 149-165, 156.

<sup>129</sup> Platon, *Sophiste*, 252e (trad. Chambly).

l'occurrence consiste à se demander pourquoi faut-il absolument la présence du Bien afin que les formes soient effectives. L'on peut soumettre l'hypothèse que cette théorie de la connaissance aurait pu subsister sans l'apport d'un élément transcendant de cette sorte<sup>130</sup>.

L'anhypothétique est la connaissance la plus élevée puisque, alors que les hypothèses peuvent être trompeuses et réfutées, le principe ultime ne peut être faux, nous lui accordons une vérité catégorique<sup>131</sup>. En conséquence, il ne peut théoriquement être dépassé par une connaissance supérieure, ce qui brimerait dans son essence le statut de principe anhypothétique en tant que finalité ascendante. Peut-être une piste de solution serait de supposer, comme le fait Grondin que « le monde (...) a plus de sens et de lumière, si l'on présuppose qu'il y a une telle idée qui dépasse toutes les autres en majesté et en puissance »<sup>132</sup>. En ce sens, il pourrait s'agir d'un procédé fondamentalement analogue au pari de Pascal, comme quoi il est préférable de croire en Dieu que de ne pas y croire du tout, nonobstant le fait que son existence soit véritable ou non. « (...) si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter »<sup>133</sup>. Telle est donc une piste envisageable afin de comprendre la justification de Platon quant à l'utilité du Bien intelligible en tant que fonction épistémique, ontologique et morale. Obadia soutient également que la fondation de la connaissance chez Platon est un acte qui est fondé dans la « foi », c'est-à-dire dans une « adhésion discursivement invalidable » qu'est l'anhypothétique<sup>134</sup>. Une fois ce sujet abordé, il reste désormais à se tourner vers le

---

<sup>130</sup> Dirk C. Baltzly, "To an 'Unhypothetical First Principle' in Plato's 'Republic'", *History of Philosophy Quarterly* 13, n° 2, 1996, 149-165, 158.

<sup>131</sup> Dominic Bailey, *Plato and Aristotle on the unhypothetical*, [https://www.researchgate.net/publication/265666322\\_Plato\\_and\\_Aristotle\\_on\\_the\\_unhypothetical](https://www.researchgate.net/publication/265666322_Plato_and_Aristotle_on_the_unhypothetical), 4.

<sup>132</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 80.

<sup>133</sup> Blaise Pascal, *Pensées* (Paris : Maxi-Poche, 1995), 91.

<sup>134</sup> Claude Obadia, « L'analogie et les exigences de la déduction métaphysique selon Platon », *Le Philosophoire*, 9, 1999, 81-88, 87.



principe anhypothétique d'Aristote afin de voir pourquoi il n'est pas le même que celui de Platon.

## 5. Conclusion

« (...) J'estime que je ne risquerai plus jamais de faux pas, et qu'il y a de la sécurité à répondre, à moi-même comme à n'importe qui d'autre, que c'est par le beau que les belles choses deviennent belles »<sup>135</sup>. Ce passage du *Phédon* représente précisément le pari de Platon, misant sur l'existence d'essences hypostasiées dans le monde intelligible afin d'échapper à l'impossibilité d'une connaissance objective et éternelle. Le Bien intelligible vient s'ajouter à ce pari d'une connaissance intelligible, notamment en misant sur l'optimisme qui est contenu à travers le principe<sup>136</sup>, à un point tel que le fait d'envisager son contraire est une dissuasion en soi. En effet, il est beaucoup plus préférable que le bien existe de façon transcendante qu'il n'existe pas. S'il n'existe pas, alors conformément à la démarche platonicienne, il n'y a pas de science possible ni d'être véritable, ce qui mène à la conséquence d'un néant épistémique et ontologique. C'est pourquoi, vu les circonstances, il est entièrement préférable de donner son assentiment à l'existence du Bien intelligible. Cependant, pour Baltzy, l'acte de réfutation est manquant dans le schéma du Bien intelligible<sup>137</sup>, tandis qu'il est présent pour la présentation du principe de non-contradiction chez Aristote.

Bien que nous puissions nous montrer critique quant au caractère fortement métaphysique de l'épistémologie platonicienne, il n'en demeure pas moins qu'elle exprime

---

<sup>135</sup> Platon, *Phédon*, 100e (trad. Dixsaut).

<sup>136</sup> Dirk C. Baltzy, "To an 'Unhypothetical First Principle' in Plato's 'Republic'", *History of Philosophy Quarterly* 13, n°2, 1996, 149–165, 157.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 158.

le désir de trouver une façon de s'extirper du relativisme dissolvant des sophistes, pour qui les conditions de la vérité sont fondamentalement secondaires et négligées. Seulement, Aristote se distingue de Platon quant à sa recherche scientifique puisqu'il ne rejette pas inconditionnellement le monde sensible. Au contraire, plutôt que de miser sur un idéalisme radical, il réhabilite la pensée des physiologues et cherche à concilier le mouvement et la stabilité. En ce sens, son épistémologie possède des spécificités tout à fait notables, le distinguant nettement sur certains points de Platon, allant même jusqu'à rejeter la dimension univoque de l'être au profit d'une équivocité. Encore une fois, une rupture ontologique s'opère, quoi que partielle.

## Chapitre 2 : Critique du Bien intelligible et principe de non-contradiction chez Aristote

### 0. Introduction

Ce quelque chose de « satisfaisant », mentionné dans le *Phédon* en 101e par Socrate, semble bien faire allusion au Bien intelligible de Platon, un anhypothétique siégeant tout au sommet de l'ascension dialectique. En effet, en ce même passage, il est bien spécifié qu'il faut rendre compte des hypothèses en posant une nouvelle hypothèse qui se trouve « en haut » jusqu'à atteindre un plafond anhypothétique, d'où le caractère ascendant de la démarche. Or, qu'en est-il du cas d'Aristote? Y trouve-t-on un principe anhypothétique qui remplit des fonctions similaires au Bien intelligible? Une première piste de solution plausible aurait pu être le dieu d'Aristote, acte pur, « substance éternelle et immobile »<sup>138</sup>, cause du mouvement qui met en branle ce qui est mu. Seulement, ce n'est pas à ce dernier qu'Aristote assigne le statut de l'anhypothétique, bien qu'il occupe tout de même une fonction essentielle dans la philosophie du Stagirite. L'anhypothétique est dévoilé de façon étoffée et systématique dans le livre *Gamma* (Γ) de la *Métaphysique* comme étant le principe de non-contradiction, un principe logique, ontologique et épistémologique qui nie la possibilité que l'on puisse, au même moment, affirmer et nier un prédicat d'un même sujet.

Afin d'en arriver à ce résultat, le deuxième chapitre de notre mémoire présente une démonstration analogue au premier, avec en prime la critique d'Aristote envers Platon. Tout d'abord, le chapitre examine en quoi le Bien intelligible ne peut être compatible avec

---

<sup>138</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1071b4 (trad. Jaulin et Duminil).

les paramètres ontologiques et épistémiques de la philosophie d'Aristote. Le Bien intelligible en tant qu'être subit deux critiques directes dans les traités éthiques, en bonne partie à partir du postulat de l'équivocité de l'être. En effet, comme nous le verrons chez Aristote, l'être ne s'entend plus en fonction d'une connotation unique et figée, il s'exprime désormais en une pluralité de manifestations. Poser le Bien en tant qu'unique cause de toutes les bonnes choses (quantitatives, qualitatives, temps...) n'est plus chose possible pour Aristote. Les prédicats sont multiples et sont tous des manifestations particulières de l'être. Cela dit, l'équivocité de l'être ne s'applique pas strictement au Bien intelligible. Toutes les formes sans exception sont visées par cette critique. En conséquence, la théorie des formes, telle que présentée par Platon, est désormais inopérante dans le cadre aristotélicien. Aristote fait part de critiques qui sont assez dures à l'endroit de la méthodologie de Platon, notamment quant au fait qu'il a transgressé une limite socratique en hypostasiant les essences des choses dans un monde intelligible<sup>139</sup>. La méthodologie d'Aristote se voudra plus empiriste et « prudente » en un certain sens, quoique conservant des traits inévitablement métaphysiques et finalistes.

Le principe de non-contradiction est donc associé par Aristote au rôle de l'anhypothétique. Effectivement, tout comme le Bien platonicien, il est condition de possibilité de la connaissance, la négation de ce dernier ayant comme conséquence l'impossibilité d'un cadre objectif, ce qui implique ultimement la victoire des sophistes. Aristote prouve l'effectivité de son principe par la réfutation performative, c'est-à-dire que le simple fait de contester le principe pousse l'opposant à signifier quelque chose, ce qui active paradoxalement le principe de non-contradiction par l'usage de la signification. En

---

<sup>139</sup> *Ibid*, 1078b30.

effet, l'usage du discours implique inéluctablement l'essence en tant que signification, ce qui donne ainsi raison au principe de non-contradiction. Lorsque l'opposant affirme que le principe de non-contradiction n'existe pas, il refuse l'acte de son contraire, à savoir que le principe de non-contradiction existe. Il met donc le principe en application par le simple fait de le réfuter. Nous y reviendrons plus en détail. Tout comme Platon, Aristote pose les bases d'un principe nécessaire dont l'alternative n'est pas viable, ce qui neutralise son statut d'hypothèse au profit de l'anhypothétique. Nous effectuerons également un lien avec le *Théétète* de Platon afin de montrer que l'anhypothétique d'Aristote trouve probablement ses germes chez son prédécesseur, notamment concernant la démonstration par réfutation. Le chapitre se termine par une analyse systématique des deux principes anhypothétiques à la lumière de six facteurs, à savoir l'ontologie, l'épistémologie, la logique, l'éthique, la psychologie ainsi que le niveau d'accessibilité. Cette analyse permet de mieux saisir encore quelles sont les ressemblances et différences qui couvrent le Bien intelligible de Platon et le principe de non-contradiction d'Aristote, respectivement englobés sous la conceptualisation de l'anhypothétique. Nous verrons ainsi les spécificités à l'œuvre chez chaque philosophe en raison de leur principe premier.

### 1. *Critiques d'Aristote à l'endroit du Bien intelligible*

Désormais, il nous faut distinguer en profondeur quelles sont les spécificités de la philosophie d'Aristote qui impliquent la sélection d'un anhypothétique différent. Afin de débiter cette démarche, il est à noter qu'Aristote critique de façon directe et explicite le Bien intelligible au moins deux fois au sein de son œuvre. La première critique se trouve dans le chapitre 8 du livre I de l'*Éthique à Eudème*. La deuxième se trouve dans le chapitre

4 du livre I de l'*Éthique à Nicomaque*. Ces deux critiques ont en commun de se trouver dans les traités éthiques. De plus, elles contiennent la même intention, c'est-à-dire de signifier le fait que l'être platonicien n'est pas celui d'Aristote. En effet, les deux philosophies ont certaines divergences dont il est primordial de rendre compte puisque ce désaccord justifie en quoi ils ne peuvent adopter le même principe anhypothétique.

Il est bien important de se rappeler que, pour Platon, l'être des formes intelligibles est unitaire, absolu et univoque. Il n'y a qu'un seul type d'être, caractérisé par son universalité, d'où l'univocité catégorique en la matière. Aristote ne s'inscrit pas dans cette lignée, il rejette le postulat de Platon. En effet, il reproche justement à ce dernier de ne pas avoir pris en compte l'équivocité élémentaire de l'être, déjà présente de prime abord dans le langage. Selon Aristote, l'être ne signifie pas uniquement l'essence hypostasiée. « En effet, bien se dit en plusieurs sens, en autant de sens qu'étant »<sup>140</sup>. Nous constatons donc à la lumière de ce passage l'impossibilité d'adopter le Bien intelligible comme étant un principe anhypothétique chez Aristote puisque son statut ontologique est fondamentalement invalide à la lumière des postulats aristotéliens. À la fois le bien mais aussi l'être au sens général ne possèdent pas de signification univoque et englobante. Les manifestations de l'être sont donc plurielles, ce qui implique une rupture ontologique tout à fait notable. Nous y reviendrons en détail un peu plus tard.

De plus, ce n'est pas seulement la dimension ontologique qui est problématique mais aussi la méthodologie qui lui est sous-jacente. Au passage 1217b20, Aristote affirme que parler de « l'Idée du bien » revient à « user d'une vaine dialectique ». Il faut donc en comprendre que le Bien intelligible est problématique de façon double. Pour Platon, la

---

<sup>140</sup> Aristote, *Éthique à Eudème*, 1217b26 (trad. Dalimier).

véritable dialectique revient à atteindre le Bien intelligible dans sa plénitude et sa pureté incomparable. En revanche, pour Aristote, il n'y a rien de tel, soutenant qu'il « n'y a pas de science unique ni de l'étant ni du bien »<sup>141</sup>. Cela n'empêche cependant pas l'existence de sciences particulières en fonction des types particuliers de l'être. Chaque science possède son propre objet qui lui est spécifique en fonction de l'angle ontologique qu'elle adopte. Aristote prend comme exemple la stratégie afin de traiter « l'action guerrière », tandis que la science médicale et la gymnastique sont plutôt portées sur le « moment opportun » et la « bonne mesure »<sup>142</sup>, notamment par l'alimentation. En conséquence, la division du travail est à l'œuvre via l'être et les sciences chez Aristote. « On peinerait donc »<sup>143</sup> à élaborer l'idée d'une science qui aurait comme objet exclusif le Bien tel que l'entend Platon, transcendant l'ensemble des particularismes de l'être à l'aune d'une seule et unique entité viable.

Le passage de l'*Éthique à Eudème* met à mal le Bien platonicien à l'aide de plusieurs arguments. Aristote ajoute que « ce n'est pas vrai » que « tous les êtres tendent vers un unique Bien »<sup>144</sup>. Pour Platon, il est bien clair que tous les hommes avec un potentiel philosophique seront tournés à la recherche du Bien intelligible. Aristote réplique en soulignant que « chaque chose désire son bien propre », prenant comme exemple l'œil qui désire la vue et la santé pour le corps<sup>145</sup>. Encore une fois, nous constatons un morcellement ontologique du bien, les choses en question possédant un bien qui leur est propre en raison de la nature même de leur être ainsi que de sa fonction. L'exemple

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, 1217a35.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 1217a37.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 1218a.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 1218a31.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 1218a32.

d'Aristote montre déjà qu'au sein de l'être humain se trouvent deux sortes de bien, la vue et la santé. Il existe donc une myriade de biens au sein même de l'être humain et non pas un seul et unique Bien. En 1218a33, Aristote s'en prend à la thèse même de *La République* de Platon, à savoir que le Bien intelligible est le savoir ultime pour la « science politique » afin d'agencer la cité de la façon la plus juste possible. Ce serait plutôt un type particulier de bien qui lui serait utile, sans pour autant préciser ce qu'il est dans l'immédiat.

À la fin du chapitre, Aristote précise sa pensée et apporte une suite constructive à sa critique. En 1218b7, il soutient que ni « l'Idée du bien » ni « le bien commun » ne sont des candidats cohérents afin de cadrer avec le « bien lui-même » qui est recherché. En revanche, le « *ce en vue de quoi* » semble s'inscrire comme étant le « meilleur des biens ». Subséquemment, le Bien d'Aristote serait fondamentalement de nature téléologique et il se définit comme « la fin de ce qui relève de l'action humaine »<sup>146</sup>. Nous y reviendrons.

La deuxième occurrence des critiques se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque*. Dès la première partie (1095a15), Aristote y affirme que « l'objectif » de la politique porte envers le plus haut des biens possibles, à savoir le « bonheur ». Il est intéressant de constater que ce n'est pas seulement l'élite philosophique qui identifie un tel objectif mais aussi l'ensemble des citoyens, ce qui en fait un consensus socialement transversal. Cependant, Aristote renchérit un peu plus loin en affirmant que « pour la masse et les gens les plus grossiers », le bonheur s'apparente de façon illusoire au plaisir<sup>147</sup>. Ainsi, le peuple

---

<sup>146</sup> *Ibid*, 1218b13.

<sup>147</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095b16 (trad. Bodéüs).



se trompe quant à la voie d'accès au bonheur, leur téléologie erronée versant finalement dans une « existence de bestiaux »<sup>148</sup>.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote tient des arguments similaires à ceux de l'*Éthique à Eudème*. Sa visée critique demeure globalement la même. Il est important de noter que, avant même de critiquer le Bien, Aristote affirme que la vérité a primauté suprême sur toute chose, y compris la fraternité charnelle entre philosophes. « (...) c'est un devoir, pour peu qu'il s'agisse de préserver la vérité, d'aller jusqu'à réfuter ce qui est approprié, surtout lorsqu'on est entre philosophes »<sup>149</sup>. Il faut donc en déduire qu'Aristote n'entend pas faire de cadeau à Platon, nonobstant le fait qu'il lui est beaucoup redevable quant à son héritage philosophique. Cependant, le devoir d'honorer ses convictions envers son idéal de vérité doit être l'impératif premier. C'est pourquoi, immédiatement après cette affirmation, il réitère au sujet de l'équivocité du bien, affirmant encore une fois qu'il se dit d'autant de façons que l'être<sup>150</sup>. Le Bien peut très bien s'apparenter à une « essence », une « qualité », une « quantité », un « relatif », un « moment, une « location », *etc.*<sup>151</sup> La polysémie de l'être est incompatible avec le postulat platonicien de l'essence hypostasiée comme étant le seul être ontologiquement significatif. Aristote va même encore plus loin en remettant en question la pertinence de l'expression « chose en soi »<sup>152</sup>. Pour Aristote, « l'homme en soi » et « l'homme » sont une seule et même chose. Puisque l'on nomme Bien à la fois le « bien en soi » ainsi que toutes ses prédications, en conséquence, selon Richard Bodéüs, « toutes ces choses se définissent de la même façon »<sup>153</sup>. De surcroît, en

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, 1095b20.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 1096a11.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 1096a24.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 1096a24.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 1096a35.

<sup>153</sup> Richard Bodéüs, *Éthique à Nicomaque*, 61.

1096b3, Aristote en rajoute par le fait que, selon lui, un Bien éternel n'est pas plus significatif qu'un bien qui ne serait pas éternel. À cet effet, il fournit une analogie avec la blancheur, « la blancheur qui dure longtemps » n'étant pas davantage blanche que « la blancheur éphémère »<sup>154</sup>. Pour Aristote, « la définition d'une chose éphémère est tout aussi immuable »<sup>155</sup> qu'une chose éternelle. La suprématie du Bien intelligible se voit donc vivement contestée par l'argumentaire d'Aristote.

En 1096b31 (*Éthique à Nicomaque*), il est intéressant de constater que, même si l'on suppose que le Bien intelligible existe réellement, Aristote affirme que « celui-ci ne pourrait être exécuté ni acquis par l'homme ». De même, en 1218a25 (*Éthique à Eudème*), Aristote renchérit en soulignant qu'une telle « Idée du bien » n'aurait aucune utilité afin de définir « une vie bonne » ou « les actions bonnes ». En revanche, ce qui peut bel et bien être exécuté par l'homme, c'est le bonheur en tant que « fin suprême de nos actions » et ce qui est « le souverain bien » selon Aristote<sup>156</sup>. Afin d'atteindre le bonheur comme finalité suprême, il faut embrasser l'office de l'homme en tant qu'être rationnel et faire preuve de vertu constante<sup>157</sup>. Les modalités d'accession au bien aristotélicien sont donc bien distinctes de celles de Platon puisqu'il s'agit désormais d'effectuer des actions qui se trouvent au juste milieu, entre l'excès et le manque. « La vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous »<sup>158</sup>. De plus, cette quête de la félicité suppose « un certain cortège de biens physiques »<sup>159</sup> afin de pouvoir mener à bien la

---

<sup>154</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1096b4 (trad. Richard Bodéüs).

<sup>155</sup> Richard Bodéüs, *Éthique à Nicomaque*, 61.

<sup>156</sup> Clodius Piat, « L'idée du bonheur d'après Aristote », *Revue néo-scholastique*, 10<sup>e</sup> année, n°37, 1903, 61-72, 61.

<sup>157</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098a13 (trad. Bodéüs).

<sup>158</sup> *Ibid.*, 1107a1.

<sup>159</sup> Clodius Piat, « L'idée du bonheur d'après Aristote », *Revue néo-scholastique*, 10<sup>e</sup> année, n°37, 1903, 61-72, 62.

promesse du bonheur, par exemple la santé, des cercles sociaux étoffés, des richesses matérielles et des victoires politiques. Le bien d'Aristote est donc fondamentalement de nature téléologique, il n'est pas un principe premier. Pour Aristote, « la vertu et sa fin sont manifestement le bien suprême », ce dernier étant de l'ordre du divin ainsi que de la félicité<sup>160</sup>. Il est à noter qu'Aristote ne critique pas le Bien intelligible en raison de son statut anhypothétique. En effet, le Stagirite n'en fait nullement mention dans ses critiques. Il reproche précisément à Platon le caractère intelligible, univoque et transcendant du Bien intelligible, ne s'accordant pas avec la vision de l'être que véhicule Aristote. Cela dit, il est manifeste qu'une telle volonté de décrédibiliser le Bien intelligible de Platon comme étant une sorte de fable en vient à affaiblir la prétention à occuper le statut d'anhypothétique. Il s'agit donc d'un déclasserement involontaire, quoi que significatif sachant l'importance première qu'occupe le Bien intelligible chez Platon, un principe nécessaire afin d'embrasser la vérité des êtres.

## 2. *L'ontologie comme prélude à l'anhypothétique d'Aristote*

L'équivocité de l'être porte comme conséquence de rendre le Bien platonicien disqualifié du statut anhypothétique puisque sa condition unitaire et transcendante est niée. Cela dit, existe-t-il une sorte d'équivalent chez Aristote? Après tout, comme le mentionne Socrate dans le *Cratyle*, le principe fondationnel doit être éminemment rigoureux, sans quoi tout ce qui en découle sera foncièrement erroné du point de vue de la vérité<sup>161</sup>. Ce principe fondationnel est notamment systématisé dans le livre *Gamma* de la *Métaphysique*. Le chapitre débute par une présentation formelle de l'ontologie, à savoir une science qui

---

<sup>160</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1099b18 (trad. Bodéüs).

<sup>161</sup> Platon, *Cratyle*, 436d (trad. Dalimier).

étudie « l'être en tant qu'être » et ses caractéristiques singulières<sup>162</sup>. Il est bien précisé que l'être au sens premier est à distinguer des êtres particuliers qui sont relatifs aux sciences particulières, par exemple à l'instar des sciences mathématiques<sup>163</sup>. Aristote cherche fondamentalement à saisir « les causes premières de l'être, en tant qu'être », d'où sa mission d'envergure en l'occurrence.<sup>164</sup> Le principe de non-contradiction émerge comme une suite logique de cette recherche originellement ontologique puisqu'il est la clé épistémique afin d'appréhender l'être.

Aristote poursuit en rajoutant que le philosophe examine aussi les axiomes de l'être (1005b10), c'est-à-dire un principe qui s'applique de façon universelle à l'ensemble des êtres existants. « Les axiomes appartiennent à tous les genres en tant qu'être »<sup>165</sup>. En conséquence, tous les scientifiques qui sont cantonnés dans un genre précis de l'être ne font pas directement ce type d'examen ; il s'agit précisément de la vocation du philosophe puisqu'il s'intéresse à l'être en tant qu'être et ses caractéristiques<sup>166</sup>. Aristote renchérit d'ailleurs en affirmant que les physiologues se sont trompés lorsqu'ils identifiaient la nature à l'être en tant qu'être, pensant ainsi saisir les axiomes constitutifs de l'être. Pour Aristote, « la nature n'est qu'un genre de l'être »<sup>167</sup>, ce qui implique qu'il existe un ou des genres qui sont extrinsèques à la nature. Le livre *Epsilon* (E) de la *Métaphysique* nous renseigne d'ailleurs à ce sujet : « s'il existe une certaine substance immobile, la science de cette substance est antérieure, elle est philosophie première »<sup>168</sup>. La physique est donc cantonnée à un genre particulier puisqu'elle traite du mouvement tandis que la philosophie

---

<sup>162</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1003a21 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>163</sup> *Ibid.*, 1003a26.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 1003a33.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 1005a27.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 1005a30.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 1005a34.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 1026a29.

première traite de ce qui est « éternel, immobile et séparable »<sup>169</sup>. De telles caractéristiques correspondent aux formes intelligibles de Platon.

### 2.1 *Le principe de non-contradiction*

Ainsi, seul le philosophe examine foncièrement les traits universaux de l'être. Aristote nous présente le premier axiome qui se démarque radicalement de tous les autres puisqu'il est « le plus sûr », celui sur lequel « l'erreur est impossible », à savoir le principe de non-contradiction<sup>170</sup>. Aristote poursuit et insiste sur le fait que ce principe n'est pas une hypothèse : « En effet, le principe que doit nécessairement posséder celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres *n'est pas une hypothèse* »<sup>171</sup> (ἀνυπόθετος). Cette utilisation du terme grec de l'anhypothétique n'est pas du tout anodine puisqu'il est déjà utilisé deux fois par Platon afin de cerner le Bien intelligible<sup>172</sup>. L'utilisation spécifique de ce terme contient donc une intention propre. Selon W. Cavini, en opérant de cette façon, Aristote cherche nettement à se distinguer de Platon. En effet, il est important de se rappeler qu'en 437a de *La République*, Platon n'accorde que le statut d'hypothèse au principe de non-contradiction afin de sauter « un examen suivi de toutes ces objections » et ainsi éviter de s'égarer de la quête principale du dialogue. Conséquemment, en accordant le terme d'anhypothétique au principe de non-contradiction, Aristote cherche à importer la « valeur honorifique » qui provient de la « valeur axiologique » qu'accorde Platon au Bien

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, 1026a10.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 1005b13-18 .

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Juliette Lemaire, *La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes* (Université Paris 10 Nanterre, 2005), <https://shs.hal.science/tel-02076570>, 193.

intelligible<sup>173</sup>. Le fait pour Aristote de reprendre le concept d'anhypothétique à son propre compte et de l'apposer à une hypothèse de Platon montre qu'il entend se démarquer de façon substantielle envers son prédécesseur. Avec Aristote, le Bien intelligible est désormais analogue au principe de non-contradiction puisqu'il est « anhypothétique au sens où il rend raison de tout »<sup>174</sup>, en tant qu'axiome à portée universelle des êtres.

Le point de départ de l'accès à la connaissance doit inéluctablement passer par l'intellection du principe de non-contradiction, sans quoi la démarche scientifique se verra erronée en raison d'une mauvaise fondation. Les caractéristiques qui sont présentées par Aristote font clairement penser au Bien intelligible de Platon, réutilisant à la fois l'impératif de la nécessité de l'anhypothétique mais aussi en affirmant que celui qui aspire à la connaissance doit inconditionnellement embrasser ce principe. Il en est de même du Bien de Platon, principe nécessaire afin que les formes soient intelligibles et que la connaissance soit possible. Cela dit, alors qu'Aristote affirme en *Gamma* que le principe de non-contradiction est le plus connu<sup>175</sup> en raison de l'impossibilité de son erreur, l'allégorie de la caverne de Platon démontre que son anhypothétique est beaucoup plus difficile d'accès : « Dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du bien et on ne la voit qu'avec peine »<sup>176</sup>. Bien que les deux anhypothétiques sont des voies d'accès vers la vérité, celui de Platon apparaît comme étant plus ésotérique.

Aristote résume son principe comme suit : « (...) il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de

---

<sup>173</sup> *Ibid*, 195.

<sup>174</sup> *Ibid*, 194.

<sup>175</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1005b12 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>176</sup> Platon, *La République*, 517b-c (trad. Georges Leroux).

vue »<sup>177</sup>. Dit autrement, il est impossible qu'un prédicat soit affirmé et nié d'un même sujet dans le même temps et sous les mêmes rapports. L'anhypothétique d'Aristote possède donc une dimension logique prononcée que n'avait pas le Bien intelligible de Platon, se voulant essentiellement ontologique, épistémique et moral. Cependant, la définition de la contradiction ne se trouve pas exclusivement dans le traité de *Métaphysique*. En effet, Aristote en traite également dans son *Organon* (traités logiques), en particulier celui *Sur l'interprétation* : « (...) à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée (...). Appelons *contradiction* l'ensemble de l'affirmation et de la négation opposées entre elles »<sup>178</sup>. Le principe est donc déjà explicitement esquissé, bien qu'il ne soit pas présenté dans l'immédiat comme un anhypothétique. Il est également bien important de distinguer entre la contradiction et la contrariété, le bien (A) et le non-bien (-A) n'étant pas sous le même rapport que le bien (A) et le mal (B)<sup>179</sup>. Les deux types de rapport se distinguent notamment par le fait que la contradiction implique la nécessité que l'une des deux branches de la contradiction soit vraie (A ou -A), tandis que la contrariété permet l'existence d'un intermédiaire entre les contraires (A, C, B).

## 2.2 La réfutation performative

Tout comme Platon qui pose les formes intelligibles comme substrat objectif, Aristote érige le principe de non-contradiction à l'encontre de la doctrine mobiliste d'Héraclite<sup>180</sup>. Les anhypothétiques que sont le Bien intelligible et le principe de non-contradiction sont donc constitués en réponse au même type de doctrine qui prône le

---

<sup>177</sup> *Ibid*, 1005b20.

<sup>178</sup> Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation*, 17a35 (trad. Crubellier, Dalimier et Pellegrin).

<sup>179</sup> *Ibid*, 11b39.

<sup>180</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1005b25.

relativisme épistémique. Cela dit, la réponse d'Aristote ratisse plus large encore puisque même Anaxagore et Démocrite sont visés par l'anhypothétique du Stagairite. Dans le cas d'Anaxagore, c'est en raison d'un désaccord envers l'affirmation que « tout est mêlé dans tout » (1009a27), ce qui brime le principe d'identité en raison d'une confusion ontologique. Quant à Démocrite, la critique va dans le même sens puisque l'Abdéritain mélange « le vide et le plein » (1009a28), ce qui fait que l'être et le non-être existent simultanément en dépit de leur contradiction. Nonobstant cette problématique, Aristote leur donne partiellement raison puisqu'il « est possible en puissance que les contraires soient en même temps la même chose, mais en état accompli, non » (1009a35). Leur difficulté vient donc essentiellement du fait qu'ils n'ont pas identifié clairement la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte. De plus, ils doivent appréhender l'existence d'un être qui échappe à la génération et la corruption (1009a37), notamment la forme. Empédocle et Homère sont également visés pour la même raison. Aristote dit que, selon Homère, « même ceux dont la pensée divague ont une pensée, mais non la même » (1009b31). Aristote y voit encore une fois une contradiction, celle-ci étant dû au fait de considérer que les êtres sensibles sont les seuls êtres qui sont légitimes (1010a2). Dans la même lignée, Anaxagore soutient que les êtres sont « tels qu'ils les conçoivent » pour ses compagnons (1009b27), une affirmation qui n'est pas sans rappeler celle de Protagoras (l'homme est la mesure de toute chose, *Cratyle* 385e). Les formes se veulent un correctif afin d'échapper aux pièges du sensible.

L'intention d'Aristote est globalement analogue à celle de Platon, à savoir de contrecarrer le relativisme par l'office d'une stabilité épistémique. De surcroît, il doit y avoir un premier principe qui fait office de fondation rigoureuse afin d'éviter cette pente



fatale qu'est la démonstration à l'infini. En effet, si l'on cherchait à tout démontrer, alors on irait à l'infini et il n'y aurait donc pas de démonstration en soi<sup>181</sup>. Le principe de non-contradiction ne peut être démontré au sens classique puisqu'il s'agirait alors d'une pétition de principe<sup>182</sup>. En effet, une telle démonstration implique que la conclusion se trouve déjà dans l'une des prémisses puisqu'un contenu est signifié, ce qui active d'emblée le principe de non-contradiction. Cependant, si une autre personne commet une telle pétition de principe, alors une démonstration par réfutation se mettra en branle. Aristote affirme que les simples propos d'un contradicteur suffisent pour réaliser le procédé de réfutation. C'est ce que Thomas De Praetere qualifie de « réfutation performative »<sup>183</sup>. En effet, le Stagirite se montre particulièrement rusé sur ce point. Si un contradicteur cherche à nier le principe de non-contradiction, « alors il témoigne, par l'exercice même de la parole (quel qu'en soit le contenu), de l'essence du discours, qui est la signification ».<sup>184</sup> Le fait de chercher à contredire la validité du principe fournit l'effet contraire : par le fait de la signification qui est inhérente au discours, alors le contradicteur avalise le principe malgré lui en performant une réfutation. Subséquemment, le principe de non-contradiction n'est en aucun cas réfutable ; tout au plus l'interlocuteur peut-il ne rien dire afin de s'y opposer, ce qui ne vaut strictement rien sur le plan épistémique, Aristote affirmant qu'un tel interlocuteur « est semblable à une plante »<sup>185</sup>. Relativement à la posture d'Aristote, même les sophistes seraient contraints de reconnaître le principe de non-contradiction s'ils étaient de bonne foi puisque, par le fait même du langage, ils usent inévitablement de la signification. Sachant

---

<sup>181</sup> *Ibid*, 1006a9.

<sup>182</sup> *Ibid*, 1006a17.

<sup>183</sup> Thomas De Praetere, « La justification du principe de non-contradiction », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 96, n°1, 1998, 51-68, 60.

<sup>184</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 125.

<sup>185</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1006a15 (trad. Duminil et Jaulin).

cette conjoncture, le principe de non-contradiction repose sur de redoutables assises. « En détruisant un argument, il soutient un argument qu'il détruit », tel est donc le piège posé par Aristote à l'endroit des détracteurs.

La signification est consubstantielle à la discussion. En effet, sans signification, il n'y a pas de discussion. « Si les mots n'ont pas de signification, les discussions avec les autres sont supprimées »<sup>186</sup>. Forcément, de telles conséquences sont désastreuses pour l'être humain, Aristote soutenant dans *Les Politiques* qu'il est un être social par nature<sup>187</sup>. Il se produirait le « toutes choses ensemble d'Anaxagore », c'est-à-dire l'indéterminé, semant la confusion entre les modalités distinctes de l'être comme l'être et le non-être ainsi que l'être en puissance et en acte<sup>188</sup>. Aristote réitère en affirmant qu'une telle logique du oui et du non en même temps est digne de la posture d'une plante tant elle est pauvre sur le plan rationnel<sup>189</sup>. Il prend l'exemple du danger de tomber dans un puits ou un précipice, soutenant que c'est une évidence qu'il est préférable de ne pas tomber que d'y tomber<sup>190</sup>. Les deux réponses ne s'équivalent donc pas. Les détracteurs du principe de non-contradiction ne font pas la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte, ce qui leur permet de croire à la possibilité de la contradiction réalisée<sup>191</sup>. De plus, ils omettent l'existence d'un genre de l'être qui échappe au mouvement ainsi qu'à la génération et la corruption<sup>192</sup>. En conséquence, Aristote affirme qu'un tel paradigme est problématique sur le plan de la science puisque « chercher la vérité serait courir après les oiseaux ». En effet, la vérité se verrait insaisissable tant le mouvement est omniprésent. Le fait de considérer

---

<sup>186</sup> *Ibid*, 1006b7.

<sup>187</sup> Aristote, *Les politiques*, 1253a2 (Trad. Pellegrin).

<sup>188</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1007b26-29 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>189</sup> *Ibid*, 1008b11.

<sup>190</sup> *Ibid*, 1008b15-20.

<sup>191</sup> *Ibid*, 1009a35.

<sup>192</sup> *Ibid*, 1009a37.

strictement les êtres sensibles mène fatalement à cette impasse épistémique<sup>193</sup>. L'intention d'Aristote est donc claire à l'endroit du relativisme : « il faut en effet leur montrer qu'il existe une nature immobile et les en persuader »<sup>194</sup>.

Un autre argument contre le relativisme, provenant cette fois de Platon, consiste à remarquer que, sur le plan de la santé, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant ne sont pas de même valeur<sup>195</sup>, notamment en raison de l'autorité épistémique du médecin, mieux à même de connaître les connaissances médicales. Il serait absurde de dire qu'un individu lambda connaît aussi bien la médecine qu'un érudit qui a étudié la science médicale toute sa vie. Ultimement, le clou sur le cercueil du relativisme provient d'Aristote, affirmant que « celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument »<sup>196</sup>. Les relativistes se discréditent donc en raison de leur propre vice logique.

### 2.3 La forme en tant que continuité de Platon

Il est intéressant de noter qu'Aristote incorpore une médiation entre le mot et l'objet, à savoir la signification<sup>197</sup>. Au contraire, chez Platon, le concept ne renvoie pas à une signification à proprement parler mais bien directement à l'essence hypostasiée en tant qu'être. Chez Aristote, la signification renvoie fondamentalement à l'essence ou la quiddité, le *ce que c'est*<sup>198</sup>. Pour Aristote, la nature ontologique de la forme est en quelque sorte indéfinie sur le plan métaphysique, probablement en raison d'une recherche qui n'a

---

<sup>193</sup> *Ibid*, 1010a2.

<sup>194</sup> *Ibid*, 1010a34.

<sup>195</sup> Platon, *Métaphysique*, 1010b13.

<sup>196</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1012b15 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>197</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 99.

<sup>198</sup> *Ibid*, 127.

pu trouver la conclusion adéquate quant à la nature de cette entité mystique, en témoigne l'aspect conditionnel de la philosophie première dans le livre *Epsilon* (1026a29). Malgré tout, il s'agit de l'étalon objectif du langage, pour qui la contradiction n'est pas possible. Après tout, comme mentionné dans son traité *Sur l'interprétation*, « (...) sont vrais les énoncés qui sont en accord avec la réalité des choses »<sup>199</sup>. Aristote prend comme exemple l'homme, soutenant qu'il est fondamentalement impossible d'affirmer que quelque chose est et n'est pas un homme<sup>200</sup>. En effet, sachant que l'homme a des traits spécifiques qui le distinguent de tout autre animal, alors un être vivant est invariablement homme ou non, il ne peut y avoir d'intermédiaires qui viennent s'interposer. La définition de l'homme ne peut être la même que celle du non-homme, cela est indéniable selon Aristote<sup>201</sup>. Il est intéressant de constater que, chez les deux philosophes, ce sont les formes qui permettent la connaissance par leur stabilité ; en ce sens, elles ont une fonction tout à fait analogue, quoique s'incarnant à l'aune de paramètres distincts. « Nous connaissons toutes choses selon la forme »<sup>202</sup>, un passage de la *Métaphysique* d'Aristote qui aurait parfaitement pu être dit par Platon. Le fait qu'Aristote conserve la forme dans sa théorie de la connaissance démontre donc une continuité significative entre les deux philosophes, le Stagirite n'ayant pu renier l'utilité de cette dernière même en dépit de ses critiques envers la métaphysique ainsi que ses reproches quant au manque d'observations empiriques chez Platon. Fondamentalement, les formes sont garantes d'objectivité face au subjectivisme des sophistes.

---

<sup>199</sup> Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation*, 19a33 (trad. Crubellier, Dalimier et Pellegrin).

<sup>200</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1006b33 (trad. Duminil et Jaulin)

<sup>201</sup> *Ibid*, 1006b13.

<sup>202</sup> *Ibid*, 1010a25.

### 3. Similitudes entre l'argumentaire d'Aristote et le dialogue du *Théétète*

Selon Dirk Baltzy, il existe un lien intrinsèque entre la « réfutation performative » d'Aristote et le *Théétète* de Platon. En effet, les attaques des deux philosophes seraient dirigées au même endroit, à savoir une version particulière de la doctrine d'Héraclite. De plus, Platon et Aristote adopteraient le même *modus operandi* afin de procéder, globalement semblable quant à la structure, le style ainsi que le contenu<sup>203</sup>. La spécificité de l'argumentaire du *Théétète* serait une « self-refutation without Dialogical Descent »<sup>204</sup>. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1 de notre mémoire, Dirk Baltzy a identifié deux autres anhypothétiques au sein de l'œuvre de Platon, se trouvant précisément dans les dialogues du *Sophiste* et du *Parménide*. Cette fois-ci, Baltzy identifie un troisième anhypothétique qui n'est pas le Bien intelligible, avec la seule exception qu'il ne possède pas de démarche dialectique descendante. En l'occurrence, Platon s'attaque à une version radicale de la doctrine d'Héraclite, poussée aux extrêmes de la logique qui lui est inhérente.

Le dialogue en question se déroule entre Socrate et le jeune Théétète, un prodige qui, tout comme Socrate, « n'est pas beau » en raison des traits grossiers de son visage<sup>205</sup>. Cependant, son attrait ne provient pas de son physique mais bien de la vivacité de son esprit scientifique. Le dialogue, en partie aporétique et définitionnel, cherche à dénouer ce qu'est l'essence de la science<sup>206</sup>. La première hypothèse, conforme aux desseins de Protagoras, consiste à affirmer que la science n'est que sensation et que par conséquent tout se vaut<sup>207</sup>. Comme nous l'avons vu, cette posture est en adéquation avec la doctrine mobiliste

---

<sup>203</sup> Dirk C. Baltzy, "Aristotle and Platonic Dialectic in Metaphysics Γ 4", *Apeiron*, vol. 32, n°3, 1999, 171-202, 174.

<sup>204</sup> *Ibid*, 175.

<sup>205</sup> Platon, *Théétète*, 143e (trad. Chambry).

<sup>206</sup> *Ibid*, 145e.

<sup>207</sup> *Ibid*, 151e.

d'Héraclite puisqu'elle prône un relativisme qui s'attaque aux fondements de l'objectivité. Accepter que la science soit la sensation est évidemment impossible à acquiescer pour Socrate, convaincu de l'existence d'une stabilité salvatrice. À l'aune du relativisme, les conséquences sont telles qu'il faut penser à retirer le mot « être » du vocabulaire en raison du manque de stabilité qui s'exerce<sup>208</sup>.

### *3.1 Les arguments de Socrate contre le relativisme*

Socrate érige plusieurs arguments contre le relativisme : la folie démontre que les sensations ne sont pas toujours vraies puisqu'un homme malade captera des impressions sensibles qui ne sont pas réelles<sup>209</sup>. Il suffit de penser à la schizophrénie, une personne pouvant entendre des voix illusoires qui ne sont prononcées que dans sa tête. Suivant la logique de Protagoras, cette sensation illusoire ferait pourtant office de connaissance, ce qui démontre la logique viciée du système. Un autre argument, prononcé plus loin, consiste à dire que Protagoras aurait très bien pu inclure le porc ou toutes autres bêtes dans sa doctrine puisque les animaux sont des êtres sensibles par nature<sup>210</sup>. Par conséquent, ils pourraient tout aussi bien produire des connaissances que les êtres humains, ce qui est drôlement problématique sachant le fait que les êtres humains sont des animaux sensibles mais aussi rationnels. La doctrine de Protagoras nierait donc la spécificité et la supériorité de l'être humain, le rabaissant au niveau bestial. Troisièmement, si toutes les sensations se valent, alors en quoi Protagoras devrait-il toucher un « gros salaire » en raison de sa prétendue expertise<sup>211</sup>? Le premier quidam venu pourrait tout aussi bien professer la

---

<sup>208</sup> *Ibid*, 157b.

<sup>209</sup> *Ibid*, 157e.

<sup>210</sup> *Ibid*, 161c.

<sup>211</sup> *Ibid*, 161d.

science au même titre que Protagoras. De surcroît, si tout se vaut, alors la dialectique de Socrate est vaine puisqu'il ne sert à rien de débattre si chaque opinion est juste à sa façon<sup>212</sup>. Une telle conjoncture est manifestement indésirable sur le plan de la philosophie. En quatrième lieu, si tout se vaut, alors Protagoras commet l'outrecuidance d'affirmer que sa sagesse est tout aussi valable que celle des dieux<sup>213</sup>, ce qui mène à une forme de blasphème en raison de la logique doctrinale.

« Protagoras reconnaît que, lorsque ses contradicteurs jugent de sa propre opinion et croit qu'il est dans l'erreur, leur opinion est vraie, puisqu'il reconnaît qu'on ne peut avoir que des opinions vraies »<sup>214</sup>. Encore une fois, affirmer que tout se vaut implique d'adhérer au fait que la doctrine de Protagoras est fausse. Le relativisme contient en son sein même sa propre négation. Leur pire ennemi est la stabilité, qu'ils cherchent à tout prix à éviter : « ils ont grand soin de ne rien laisser se fixer soit dans leurs discours, soit dans leurs esprits, persuadés, ce me semble, qu'il y aurait là quelque chose de stable »<sup>215</sup>. Cela dit, malgré leurs multiples stratagèmes, une telle tactique est vouée à l'échec. Il est impossible d'échapper de façon absolue à la stabilité, sans quoi une telle doctrine serait tout simplement impossible à exprimer.

### *3.2 La démonstration par réfutation chez Platon*

Socrate reprend le postulat que « tout se meut des deux façons à la fois, par translation et par altération »<sup>216</sup>. La doctrine radicale d'Héraclite contient en son sein même

---

<sup>212</sup> *Ibid*, 161e.

<sup>213</sup> *Ibid*, 162c.

<sup>214</sup> *Ibid*, 171a.

<sup>215</sup> *Ibid*, 180a-b.

<sup>216</sup> *Ibid*, 181e.

sa contradiction puisque, si rien n'est stable, alors il en est de même du langage, ce qui fait que la doctrine d'Héraclite serait impossible à formuler. La contradiction est pleinement immanente à la doctrine d'Héraclite, cette dernière n'est pas fertile pour un cadre objectif contenant une ontologie significative<sup>217</sup>. Tout comme dans la démonstration d'Aristote, un partisan de la doctrine radicale d'Héraclite s'auto-réfuterait en raison même de la contradiction qu'il professe. Dans le *Théétète* se trouve donc un quatrième anhypothétique platonicien selon Dirk Baltzy, à savoir que ce n'est pas vrai qu'il n'y a que de l'instabilité constante en ce monde<sup>218</sup>. De même, l'adversaire d'Aristote doit bien clairement adopter la posture radicale d'Héraclite, à savoir qu'absolument tout peut être une chose et son contraire<sup>219</sup>. Le *Théétète* contient donc de façon significative les germes de la démonstration par réfutation d'Aristote, un passage nécessaire afin de ne pas commettre de pétition de principe.

#### 4. Comparaison systématique entre le Bien intelligible de Platon et le principe de non-contradiction chez Aristote

Après avoir examiné les critiques d'Aristote à l'endroit de Platon, sa défense du principe de non-contradiction ainsi que son contexte d'émergence, il nous reste désormais à comparer de façon systématique les anhypothétiques respectifs des deux philosophes. Dans cette section, nous proposons un examen en raison de six facteurs afin de voir en quoi les anhypothétiques se ressemblent et diffèrent. Les facteurs sont de nature ontologique, épistémologique, logique, éthique, psychologique ainsi que des modalités d'accessibilité.

---

<sup>217</sup> Dirk C. Baltzy, "Aristotle and Platonic Dialectic in Metaphysics Γ 4", *Apeiron*, vol. 32, n°3, 1999, 171-202, 177.

<sup>218</sup> *Ibid*, 178.

<sup>219</sup> *Ibid*, 189.



Bien que les anhypothétiques ont une fonction analogue du fait d'englober le même type de conceptualisation, ils n'en demeurent pas moins qu'un examen approfondi démontre des spécificités supplémentaires. Tel est l'objectif présent qui est de clarifier une telle chose.

**Ontologique** : Tout d'abord, le Bien intelligible de Platon est ontologique puisqu'il incarne l'entité créatrice d'être au sein de la hiérarchie, étant même à un stade de transcendance des intelligibles. En *Rép.* 509b, il est clairement exprimé que les formes intelligibles reçoivent du bien « leur être et leur essence ». La conséquence est donc absolument déterminante sur le plan ontologique puisque le Bien intelligible est condition même d'existence de l'être au sens platonicien. Si le Bien n'existait pas, alors l'être des formes intelligibles n'existerait pas non plus. Il ne resterait qu'un flux sensible, instable et indéterminé. En ce sens, le Bien intelligible est catégoriquement ontologique. Il permet l'existence même d'un être significatif au sens qu'entend Platon.

Qu'en est-il du principe de non-contradiction d'Aristote? Lui aussi est intrinsèquement ontologique, mais avec des différences considérables. De prime abord, le principe de non-contradiction d'Aristote n'est pas une entité explicitement transcendante au sens qu'entend Platon, il n'est pas qualifié comme étant « au-delà de l'essence » à l'instar du Bien intelligible (509b). En revanche, tout comme l'anhypothétique de Platon, le principe de non-contradiction est transversal, il cerne l'ensemble des êtres puisqu'il est le premier axiome. En effet, tel qu'indiqué dans le traité de *Métaphysique*, les axiomes « relèvent de l'être en tant qu'être » (1005a24), conformément au contexte ontologique qui

ouvre le livre *Gamma*. Les axiomes sont donc foncièrement universaux puisqu'ils sont des caractéristiques ontologiques de l'être même. Cependant, par l'être, Aristote a en tête la substance tandis que Platon vise la forme intelligible. Les modalités de l'être ne sont pas les mêmes chez les deux philosophes. Platon élabore sa hiérarchie ontologique en quatre (cinq si nous incluons le Bien intelligible) tandis qu'Aristote fournit plus de dix modalités en raison des catégories, la substance étant la plus fondamentale qui soit. L'être de Platon relève plutôt du prédicat comme la qualité (par exemple le Beau) tandis qu'Aristote croit que la substance (par exemple Socrate) est de nature ontologiquement supérieure en raison de son autonomie.

En 1005b15, Aristote stipule clairement que « le principe que celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres n'est pas une hypothèse ». Ce passage est éloquent puisqu'il contient à la fois le facteur ontologique mais aussi l'identification du principe en tant qu'anhypothétique. Sur ce point, Platon aurait très bien pu dire la même chose du Bien intelligible. En effet, quiconque veut pleinement contempler les formes intelligibles doit impérativement s'élever jusqu'au principe premier. De surcroît, il en est de même de celui qui veut examiner les substances chez Aristote. Il est donc tout à fait aisé de conclure que les deux principes sont clairement de nature ontologique, tout en gardant bien à l'esprit que les philosophes n'ont pas le même objet en tête quand vient le temps de traiter l'être. De plus, le principe d'Aristote n'est pas transcendant comme celui de Platon, bien qu'il soit néanmoins condition d'intelligibilité de la forme.

**Épistémologique** : De même qu'il est ontologique, le Bien intelligible de Platon est également épistémologique. Le passage 505a de *La République* contient deux éléments

pertinents afin de supporter une telle affirmation. Sans ambiguïté, Socrate affirme que non seulement la forme du bien est fondamentale pour la connaissance, mais de plus, « il n'existe pas de savoir plus élevé » que cette dernière. Subséquemment, le Bien intelligible est indéniablement épistémologique. Mieux encore, il est le zénith épistémologique, le sommet de la vérité scientifique que doit viser le philosophe. Il est donc à supposer que celui qui n'atteint pas le principe premier ne pourra jamais se targuer de contempler la vérité la plus élevée qui soit. Il s'agit d'un cheminement capital et incontournable. Nous voyons donc que l'épistémologie et l'ontologie marchent main dans la main. En effet, plus l'objet se veut ontologiquement significatif, plus il est une source fiable de connaissance. La forme intelligible de Socrate et de Platon est le seul type d'être qui possède la caractéristique d'être immuable et éternel, d'où son statut épistémique légitime. Le Bien intelligible féconde l'existence des formes intelligibles, ce qui lui procure son statut suréminent sur les plans ontologique et épistémologique.

Toujours dans le même passage de *La République*, Socrate affirme que, même si nous connaissons parfaitement les formes intelligibles, « cette connaissance ne nous servirait à rien » sans l'apport du Bien intelligible. La structure entière de la connaissance dépend de l'ascension dialectique jusqu'au Bien intelligible, sans quoi un tel échec signifie un néant épistémique, nonobstant le fait que les formes intelligibles en soi sont éminemment nobles. Aussi crucial que soit l'objet des formes intelligibles afin de combattre le relativisme des sophistes, ce dit objet est inopérant sans l'apport du Bien intelligible. Son statut de conditionnalité et de dépendance à l'endroit du Bien intelligible est donc total. Rappelons que le sensible est totalement stérile du point de vue de la connaissance. Dans le *Cratyle*, Socrate pose le dilemme du flux sensible : « Comment donc

ce qui n'est jamais dans le même état pourrait-il être « quelque chose »? »<sup>220</sup>. *De facto*, en raison de leur stabilité éternelle, seules les formes intelligibles peuvent être significatives afin de servir de socle à l'obtention de connaissances. Cette stabilité en acte n'est possible que par l'effectivité transcendante du Bien intelligible.

Voyons maintenant en quoi le principe de non-contradiction d'Aristote se rattache à l'épistémologie. De prime abord, tout comme le Bien intelligible, celui qui aspire à véritablement connaître doit respecter les règles du principe premier, sans quoi il ne décryptera pas de façon convenable les objets de connaissance. « Ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ »<sup>221</sup>. L'impératif de nécessité est très clairement énoncé afin de recueillir des connaissances viables. Celui qui ne possède pas le principe de non-contradiction ne peut donc pas emprunter la voie de la science. Cela exclut évidemment les relativistes qui, à l'instar d'Héraclite, affirment que « tout passe et rien ne demeure »<sup>222</sup>, tel que recueilli par Platon dans le *Cratyle*. Ceux qui rejettent le principe de non-contradiction rejettent du même coup la possibilité d'un substrat objectif qui est l'objet de la connaissance.

En 1010a25, Aristote suit le même chemin que Platon en affirmant que la connaissance passe par la forme. De plus, il est aussi possible d'affirmer que l'obtention du principe de non-contradiction passe par une méthodologie de type dialectique puisqu'elle implique nécessairement une joute argumentative entre deux interlocuteurs.

---

<sup>220</sup> Platon, *Cratyle*, 439e (trad. Dalimier).

<sup>221</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1005b17 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>222</sup> Platon, *Cratyle*, 402a (Trad. Dalimier).

« Dès lors que le contradicteur dit seulement quelque chose »<sup>223</sup>, alors la démonstration par réfutation se met automatiquement en branle et confirme l'effectivité de l'anhypothétique d'Aristote. Il doit y avoir une communication entre deux acteurs afin de confirmer le principe de non-contradiction. En revanche, la dialectique de Socrate et de Platon n'est pas horizontale et brève, elle est au contraire verticale et suppose une phase ascendante et descendante. De plus, elle est beaucoup plus sinueuse, en témoignent de longs et laborieux dialogues afin d'accéder à l'essence des formes, le *ce que c'est* des êtres. Conséquemment, en dépit du cadre dialogique commun, le chemin emprunté n'est pas du tout identique. Nous y reviendrons quand viendra le temps de traiter du niveau d'accessibilité des anhypothétiques. De surcroît, Aristote n'accorde pas la même importance scientifique à la dialectique, en témoigne le traité des *Topiques* puisqu'il est affirmé que la méthode propose désormais de « raisonner déductivement » à partir des « idées admises »<sup>224</sup>. La démarche ascendante à partir des formes intelligibles est donc délaissée. Cela ne veut cependant pas dire qu'Aristote abandonne l'intelligibilité des formes. Tout au contraire, le principe de non-contradiction est précisément ce qui fait que l'intelligibilité des êtres est possible puisqu'il garantit l'identité spécifique de tout être : « signifier la substance est signifier que l'être de cette chose n'est pas autre » (1007a26). Le fait de garantir l'identité des êtres permet donc d'éviter « une nature tout entière en mouvement » (1010a7-8) qui est cause du relativisme. Garantir l'identité de l'être permet d'éviter la contradiction et de tendre vers un cadre objectif.

En conclusion, les deux anhypothétiques convergent en ce sens qu'ils sont des principes nécessaires pour quiconque aspire à l'obtention d'un savoir scientifique. Sans

---

<sup>223</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1006a13 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>224</sup> Aristote, *Topiques*, 100a19 (trad. Brunschwig).

quoi, il n'est pas possible de connaître les formes intelligibles de Platon ainsi que les substances d'Aristote. De plus, l'atteinte du principe passe par la méthode dialectique. En effet, à la fois chez Platon et Aristote, la conjoncture d'un dialogue est requise afin de pouvoir aspirer à atteindre le principe. En revanche, chez Aristote, il n'y a pas de méthode ascendante et descendante tel que développés dans les écrits de Platon. Le processus se veut plutôt horizontal, le dialogue avec un interlocuteur prouvant par l'usage de la signification que le principe de non-contradiction se veut universellement effectif. Chez Platon, à la fois *La République* (511b-c) et le *Phédon* (101d-e) font mention de la démarche ascendante et descendante, notamment en raison du statut transcendant relatif au Bien intelligible, ce qui n'est pas le cas à proprement parler du principe de non-contradiction. Les méthodes dialectiques à l'œuvre ne contiennent donc pas les mêmes modalités de réalisation.

**Logique** : En ce qui a trait au principe de non-contradiction d'Aristote, il est sans ambiguïté qu'il s'agisse d'un principe logique fort, universellement applicable à l'ensemble des êtres. Tous les êtres existants sont régis par le principe de non-contradiction, à savoir que les êtres ne peuvent, dans le même temps, recevoir des attributs contradictoires par rapport au même objet. En revanche, qu'en est-il du Bien intelligible de Platon? Est-il lui aussi un principe logique, similaire aux règles de l'axiome d'Aristote? Nous répondons simplement par la négative en raison du fait que le Bien intelligible n'a aucune application logique à proprement parler. En ce sens, il n'est pas du tout comparable au principe de non-contradiction d'Aristote.

**Éthique** : Pour Platon, le Bien a une dimension éthique notamment en raison de sa fonction téléologique. En effet, le Bien est la finalité ultime en ce qui a trait à l'ensemble des activités de la cité, y compris la dimension politique. Socrate va jusqu'à affirmer que la formation afin d'atteindre le Bien intelligible est à un tel point salvatrice que, dit-il, « nous aurons en effet sauvé la cité et la constitution politique » en raison de ses effets escomptés (536b). Le salut de la cité dépend donc de la formation inculquée aux hommes qui ont un naturel dialectique afin qu'ils puissent atteindre le Bien intelligible et ainsi organiser la cité en fonction de leur découverte capitale. En 473d, Socrate soutient qu'aussi longtemps que les philosophes ne sont pas appelés à régner, « il n'y aura pas (...) de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain ». Nous voyons donc que le Bien intelligible est une nécessité absolue afin que la cité soit gouvernée de façon véritablement juste et que les maux tels que connaissent les hommes prennent fin. Pour Socrate, cette gouvernance des philosophes est bien une utopie à ce jour puisque, selon lui, « aucune organisation parmi les constitutions politiques actuelles ne soit digne du naturel philosophe » (497b). Aucun philosophe ne s'est porté jusqu'aux portes du pouvoir afin de pouvoir agencer les activités de la cité en raison du Bien intelligible, il s'agit d'un idéal à réaliser. « Il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, se donner à lui-même des fondations » (592b). Le philosophe cherche le plus possible à imiter et ressembler aux formes intelligibles puisqu'elles ne commettent pas l'injustice et sont harmonieusement ordonnées à partir de la raison (500c). Si le philosophe veille et possède ces connaissances, alors la « constitution politique sera parfaitement ordonnée » (506a-b). En 517c, après avoir raconté l'allégorie de la caverne, Socrate ajoute que « celui qui désire agir de manière censée », en

l'occurrence dans la vie publique, doit connaître le Bien intelligible. Finalement, en 519e, Socrate affirme que la loi ne doit pas conduire au bonheur seulement une classe particulière mais bien la cité dans son entièreté. Les dirigeants d'une telle cité juste ne doivent pas être riche d'or mais bien de sagesse (521a).

Maintenant, en est-il de même concernant l'anhypothétique d'Aristote? Force est de constater que le contexte de *Métaphysique* n'est pas particulièrement mû par des considérations éthiques, il est plus strictement épistémologique, ontologique ainsi que logique. La première phrase du livre A de la *Métaphysique* donne le ton : « tous les humains ont par nature le désir de savoir »<sup>225</sup>. La trame narrative du traité, s'il en est une, est bien plutôt la recherche d'une science fondamentale, probablement la philosophie première, quoi que son objet semble difficilement cernable et cohérent<sup>226</sup>. Les traités de métaphysique n'ont pas de portée politique au sens explicite, ce qui fait que le principe de non-contradiction n'est pas à proprement parler éthique.

**Psychologique** : Dans le traité de *Métaphysique*, Aristote soutient en 1005b24 que le principe de non-contradiction possède une composante psychologique. En effet, il est impossible de penser qu'une chose est à la fois A et non A, ce qui fait que derrière la logique se cache une opération cognitive valide. Il faudrait donc en déduire que les relativistes à l'instar d'Héraclite font un mauvais usage de leurs fonctions cognitives, notamment en ce qui a trait à la pensée scientifique. Plus encore, ceux qui s'entêtent à affirmer qu'une chose peut être A et non A en même temps, concernant le même objet et

---

<sup>225</sup> Aristote, *Métaphysique*, 980a21 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>226</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 86.



sous le même rapport, sont indéniablement de mauvaise foi. Cette volonté d’embrasser la contradiction montre ses limites lorsque confronté à des scénarios empiriques. Aristote en mentionne deux en *Gamma* 4. Sur le fond, « personne n’est dans une telle disposition » (1008b14), à savoir mélanger le vrai et le faux en toute impunité. En effet, une telle posture mène à des conséquences paradoxales, pour ne pas dire ironiques. Le premier exemple consiste à prendre un individu qui marche vers Mégare (1008b14-15). Or, plutôt que de marcher vers Mégare, pourquoi ne reste-t-il pas au repos tout en pensant qu’il est en marche? Si *marcher vers Mégare* (A) et *ne pas marcher vers Mégare* (-A) s’équivalent, pourquoi sélectionner l’option A? Il est évident que, si l’individu souhaite se mouvoir jusqu’à la destination visée, alors A est une option qui n’équivaut pas à -A. De même, au deuxième exemple, Aristote prend l’exemple d’une personne qui, à l’aurore, marche vers un puits ou un précipice. « Pourquoi le voit-on y prendre garde, comme s’il ne croyait pas qu’y tomber est indifféremment une non bonne chose et une bonne chose? » (1008b16-18). Il est donc tout à fait manifeste que la personne ne croit pas que *tomber dans le puits* (A) et *ne pas tomber dans le puits* (-A) s’équivalent. De même, si la personne dit qu’*il y a un puits* (A) et qu’*il n’y a pas de puits* (-A), alors pourquoi prend-il la peine de l’éviter? Par son évitement, il donne raison à A aux dépens de -A. Ces exemples de scénarios montrent selon Aristote que, même si l’individu de mauvaise foi est fermement convaincu de la possibilité de la contradiction, la réalité finit par le rattraper en lui démontrant le ridicule d’une telle posture.

Cela étant dit, pouvons-nous affirmer la même chose concernant l’anhypothétique de Platon? Est-ce que le Bien intelligible possède une composante psychologique? À cet

effet, nous répondons par la positive. Le passage 505d-e illustre clairement le point en question : « ce bien que tout âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend, ce bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être, ni s'appuyer sur une croyance solide comme celle qu'elle entretient à l'égard d'autres objets – ce qui par ailleurs la prive du bienfait qu'elle pourrait tirer de ces objets – (...) ». Selon Socrate, tous les êtres humains ont en commun de tendre vers le bien, ou du moins ce qu'ils pensent être le bien. C'est pourquoi, conformément à sa thèse sur la morale, personne ne fait le mal volontairement, les hommes « font toujours ce qui leur paraît être un bien »<sup>227</sup>. Même dans les mauvaises actions, le bien est en vue, quoiqu'interprété de façon erronée. Puisqu'il est « la fin » de tout ce que l'âme entreprend, alors le Bien intelligible est la finalité suprême de l'âme, elle est la réalisation parfaite de l'homme quant à son aspiration la plus fondamentale qui soit. L'homme « pressent » l'existence du bien sans pouvoir nécessairement saisir ce qu'il est exactement. Il sait donc qu'il existe mais ignore son contenu de vérité. D'ailleurs, même Socrate concède que la question du bien « tel qu'il est en lui-même » (506d) demande un effort intellectuel tout à fait exceptionnel. En dernier point, Socrate affirme que nous ne pouvons pas en avoir une « croyance solide », contrairement à d'autres objets dont il est possible. En revanche, lorsque nous appréhendons le Bien intelligible, alors ces dits objets deviennent pleinement utiles. Il est donc à penser que ces objets en question sont les formes intelligibles, conformément au stade de la dialectique descendante quand la recherche « s'achève sur les formes » (511c). L'appréhension du Bien intelligible n'est pas identique à celle des formes intelligibles, le bien est beaucoup plus exigeant à saisir en tant qu'objet transcendant.

---

<sup>227</sup> Louis-André Dorion, *Socrate* (Paris : Presses Universitaire de France, 2004), 83

**Accessibilité** : En 1005b13 de la *Métaphysique*, Aristote affirme sans détour que son principe est le plus connu de tous. D. S. Hutchinson résume le pourquoi de cette affirmation : le philosophe est celui qui connaît le mieux « les choses en tant que choses »<sup>228</sup>. C'est donc au philosophe d'établir « les principes les plus fermes de toutes choses ». Le principe le plus ferme est celui sur lequel on ne peut pas se tromper. Puisque l'erreur est impossible, alors ce principe est nécessairement le mieux connu. Plus encore, un tel principe est de nature *non-hypothétique*. Pour « connaître n'importe quoi », il faut connaître ce principe d'emblée. Ainsi, du fait qu'il s'agisse de l'unique principe à propos duquel le doute est entièrement évacué, alors il s'agit d'un principe foncièrement singulier et évident qui est compatible avec la conceptualisation de l'anhypothétique. Il n'y a aucune ambiguïté quant au niveau d'accessibilité qui est relatif au principe de non-contradiction. Maintenant, pouvons-nous en dire autant du Bien intelligible de Platon? Est-il également le principe le plus connu de tous? À cet égard, nous répondrons par la négative. En effet, sur ce point, les anhypothétiques des deux philosophes se distinguent de façon considérable. Dans le livre VII de *La République*, Socrate affirme qu'il faut jusqu'à 15 années de formation spécifique afin de pouvoir ultimement aspirer à contempler le Bien intelligible (540a). Cette formation n'est seulement accessible qu'à ceux qui ont préalablement eu accès à la formation dialectique, elle n'est réservée qu'à un tout petit nombre. Ce programme ambitieux comporte entre autres une formation militaire et mathématique<sup>229</sup>. *A fortiori*, il ne suffit pas de suivre la formation en soi, il faut également être globalement triomphant de toutes les épreuves, apprentissages et embûches qui se

---

<sup>228</sup> D. S. Hutchinson, « L'épistémologie du principe de contradiction chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne* 6, n°2, 1988, 213–227, 215.

<sup>229</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 69.

dresseront devant le philosophe. Seulement ainsi, au terme de ce laborieux cheminement, les victorieux pourront prendre le Bien intelligible comme modèle et « ordonneront la cité et les particuliers » (540b).

Il est donc manifeste que l'anhypothétique de Platon n'est pas du tout aussi accessible que celui d'Aristote, il n'est atteignable que par les philosophes-rois, ceux qui ont réalisé l'ensemble de la formation et sont ainsi en mesure de saisir les formes et le Bien intelligible<sup>230</sup>. En 536b, Socrate affirme que le fait d'éduquer des hommes qui n'ont pas les membres et l'esprit droits conduira à la déperdition de la cité et de la constitution politique tout en couvrant la philosophie de ridicule. Il s'agirait fondamentalement d'une erreur qui brime l'essence de la justice en raison d'un classement social indigne. Cela dit, l'élément le plus essentiel est bien de développer les facultés dialectiques afin d'être en mesure de saisir l'anhypothétique. Afin d'y parvenir, il faut développer une « vue synoptique » (537c), c'est-à-dire « une aptitude à voir les choses de haut, à les embrasser dans une vision d'ensemble »<sup>231</sup>. Cette disposition d'esprit est la clé d'accès interne au philosophe pour saisir l'anhypothétique de Platon. Arrivés à la trentaine, les hommes en formation sont examinés par leurs supérieurs afin de voir s'ils ont la capacité de « dialoguer » au sens substantiel, c'est-à-dire la capacité de se délivrer de « toute activité de perception, pour se diriger avec le soutien de la vérité vers cela qui est réellement soi » (537d). Seuls les hommes en mesure d'user adéquatement de la dialectique pourront cheminer pédagogiquement pour éventuellement atteindre le Bien intelligible. Ultimement, ce n'est qu'à l'âge de 50 ans que l'élite subsistante pourra désormais user de ses facultés

---

<sup>230</sup> Georges Leroux, *La République*, 60.

<sup>231</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004), 69.

afin d'atteindre l'être transcendant, au sommet du cheminement ascendant (540a). Nous voyons donc qu'un tel programme aussi exigeant et rigoureux n'a absolument rien à voir avec le programme d'Aristote, pour qui le simple usage du dialogue suffit afin de démontrer l'existence du principe de non-contradiction. À la lumière de ce contraste, il est donc très clair que les deux anhypothétiques sont radicalement différents quand vient le temps d'analyser leurs facteurs d'accessibilité respectifs. Celui d'Aristote est à la portée de tous les aspirants philosophes, universellement accessible par l'usage du dialogue, tandis que celui de Platon n'est accessible qu'au terme d'un long cheminement pédagogique réservée à une élite.

##### *5. Conclusion*

À la suite du premier chapitre qui traite de l'anhypothétique de Platon et ses caractéristiques, ce deuxième chapitre tente de reproduire le même type de démarche mais à l'aune de l'anhypothétique d'Aristote, toujours en conservant la finalité d'un principe qui vient s'apposer de façon fondationnelle et nécessaire dans la théorie de la connaissance mais aussi dans le cadre ontologique. Pour Aristote, il était impossible de reprendre le Bien intelligible comme anhypothétique en raison de ses divergences notables quant aux modalités de l'être. À la lumière des deux premiers chapitres, il est désormais possible de prendre en compte les ressemblances et différences envers les deux principes. Nous l'avons vu, le principe de non-contradiction se voit validé par la réfutation de son contradicteur, ce qui permet de neutraliser son statut d'hypothèse puisqu'il ne possède pas d'alternative viable en conséquence. Il est d'une nécessité impérieuse. Dans le cas du Bien intelligible, force est de constater qu'une telle démarche est absente, la neutralisation de la proposition

« le Bien intelligible n'existe pas » n'étant pas effectuée à proprement parler. Cependant, l'on comprend aisément que les conséquences sont dramatiques du point de vue de la connaissance puisqu'il s'agirait d'un échec total du projet scientifique et ontologique, la sphère du sensible et de l'intelligible étant complètement inopérable. Le facteur le plus primordial des deux principes est donc de permettre les conditions de la connaissance, la négation de ces principes impliquant la domination des sophistes ainsi que du relativisme. Il n'y aurait donc pas de jalon objectif vu l'état actuel de la théorie de la connaissance.

L'une des distinctions importantes vient également du cas que le Bien platonicien est intrinsèquement moral, quoi qu'également ontologique et épistémologique, tandis que le principe de non-contradiction d'Aristote est ce qu'on pourrait qualifier d'amoral, il est neutre et formel. Rappelons que le Bien platonicien s'inscrit dans une volonté de fournir aux gardiens de la cité le savoir le plus élevé afin qu'ils puissent réaliser l'utopie de la cité juste. Dans le cas d'Aristote, le cadre d'élaboration demeure fondamentalement épistémique et ontologique, cherchant à forger un principe dont sa contestation même lui assure paradoxalement son succès. De plus, pour Aristote, il s'agit du principe le plus connu et évident puisque l'erreur est impossible tandis que chez Platon, ce principe est plus difficile d'accès et exigeant. Cependant, la suffisance en tant que principe ultime est indéniablement un point en commun pour les philosophes. Sans pour autant suivre la méthode ascendante de la dialectique, le principe d'Aristote ne nécessite pas de développement ultérieur, il est tout autant un plafond à sa manière. Également, le dialogue du *Théétète* permet de prendre compte de l'héritage significatif qu'a légué Platon à Aristote concernant la démonstration par réfutation, celle-ci se trouvant bien présente chez le discours de Socrate afin de s'attaquer à la doctrine des relativistes. Une fois que nous avons

éclairci les anhypothétiques respectifs des philosophes, une dernière interrogation se pose afin de conclure notre recherche : de quelle façon le principe de non-contradiction est-il présent chez Platon?

### Chapitre 3 : Qu'en est-il du principe de non-contradiction chez Platon?

#### 0. Introduction

Après avoir analysé le principe de non-contradiction d'Aristote à la lumière du Bien intelligible de Platon, une dernière interrogation reste à approfondir : Aristote est-il inconditionnellement le créateur de son principe premier? Pouvons-nous trouver chez Platon une esquisse du principe de non-contradiction? Plus encore, il est même possible de remonter jusqu'à Parménide (né en 515 avant J-C) afin de trouver des formulations du principe. « On ne pourra jamais par la force prouver que le non-être a l'être. Écarte ta pensée de cette fausse voie »<sup>232</sup>, un passage qui témoigne que la contradiction n'est pas possible chez l'être, que -A ne peut être A tout à la fois. Cela étant dit, comme nous le verrons au troisième point de ce chapitre, les recherches concernant Platon et la contradiction sont récentes et innovatrices. Certes, Platon n'a ni conceptualisé ni systématisé la contradiction. En revanche, des prémices de ce principe sont observables au sein de l'œuvre de Platon, en bonne partie à travers l'*elenchos* socratique.

Afin de montrer en quoi Platon a inspiré Aristote, nous aborderons notamment deux passages clé sur la contradiction à partir des propos de Socrate, à savoir le livre IV de *La République* (436b-437b) et *Le Sophiste* (230b-e). Ces deux dialogues ne sont pas de nature identique, en partie puisque ce n'est que dans le passage du *Sophiste* que l'*elenchos* socratique est présent. En revanche, bien qu'il ne soit pas dans le passage étudié de *La République*, l'*elenchos* se trouve bel et bien au livre I de *La République*, notamment lorsque Socrate affronte le sophiste Thrasymaque et lui inflige un sentiment de honte en le poussant

---

<sup>232</sup> Parménide, DK B VII.



à se contredire (350d). Cela dit, l'examen des deux passages sélectionnés est amplement suffisant afin de voir une esquisse tout à fait significative du principe de non-contradiction, quoi que limitée par des contextes spécifiques et non pas déployée de façon abstraite et universelle. Par la suite, nous aborderons brièvement la contradiction de façon un peu plus générale chez Platon à partir de la thèse de Geneviève Lachance<sup>233</sup>, corroborant à partir de sa dense recherche que la contradiction d'Aristote a été inévitablement inspirée des écrits de Platon. Il est toujours important de garder en tête que dans *La République*, Platon a bien pris soin de qualifier l'impossibilité de la contradiction comme étant une hypothèse afin d'éviter une démonstration poussée qui le dévierait de la recherche première sur la justice (437a), ce qui a permis à Aristote de se démarquer en appliquant le concept d'anhypothétique au principe de non-contradiction. Pour Aristote, le principe n'est pas une hypothèse, et de plus, il est systématique et universel.

### 1. Contexte de *La République*

Dans le chapitre IV de *La République*, Socrate discute de la division du travail au sein de la cité. Conformément à l'essence de la justice, chaque citoyen doit accomplir une « fonction particulière » qui est relative aux conditions que lui a léguées la nature<sup>234</sup>. La justice, dans son être même, consiste donc à déployer l'homme dans la classe sociale qui correspond le mieux au principe de l'âme qui domine son être (soit l'appétit, la fougue ou la raison). Le citoyen ne doit donc pas « se disperser dans des tâches diverses »<sup>235</sup>, sans quoi ses concitoyens et la cité au sens large seront ultimement desservis. Après tout, la

---

<sup>233</sup> Geneviève Lachance, *La conception platonicienne de la contradiction* (Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015), <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/12346>.

<sup>234</sup> Platon, *La République*, 433a (trad. Leroux).

<sup>235</sup> *Ibid.*

division du travail est absolument centrale au bien commun puisqu'elle est le motif originel de la fondation de la cité, l'homme seul ne sachant « se suffire à lui-même »<sup>236</sup>. Il est donc intéressant de constater que le contexte concernant l'impossibilité de la contradiction n'a rien de logique à proprement parler, il s'inscrit beaucoup plus dans un cadre physiologique, social et politique. De même, dans le livre *Gamma* d'Aristote, rappelons que le contexte est essentiellement ontologique puisqu'il s'agit d'examiner « la science de l'être en tant qu'être » (*Métaphysique*, 1003a21). Chez Platon, puisque chaque individu est façonné par la prédominance d'un principe de l'âme, alors une cité conforme à l'idée de la justice sera composée de trois classes sociales en adéquation plénière aux principes respectifs de l'âme. Seulement ainsi, la cité pourra prospérer et perdurer.

« L'homme d'affaire », le « militaire auxiliaire » et le « gardien » sont les trois composantes du tissu social de la cité idéale<sup>237</sup>. Une fois ces classes sociales identifiées, Socrate cherche à transférer cette tripartition du plan macro jusqu'au micro, c'est-à-dire de la cité à l'individu singulier. Socrate se pose la question de savoir si l'homme juste est semblable à la cité juste, de façon analogue lorsque « les trois groupes naturels présents » exercent « leur tâche propre »<sup>238</sup>. La question fondamentale est donc de savoir si l'homme singulier possède en lui les trois principes ou non<sup>239</sup>. Par exemple, le philosophe dont la raison est maître possède-t-il également en lui l'appétit ainsi que la fougue? Socrate soumet le constat que, si ces principes existent dans la cité, alors leur référence d'origine provient fort probablement de l'homme singulier<sup>240</sup>. Il s'agirait donc d'une forme d'induction afin

---

<sup>236</sup> *Ibid*, 369b.

<sup>237</sup> *Ibid*, 434c.

<sup>238</sup> *Ibid*, 435b.

<sup>239</sup> *Ibid*, 435c.

<sup>240</sup> *Ibid*, 435e.

d'élargir la physiologie de l'homme jusqu'à l'ensemble de la cité, l'essence de la justice étant le principe sous-jacent et commun. Socrate prend comme exemple « l'amour de la connaissance », qui s'associe de façon générale à Athènes, ou « l'ardeur du tempérament » qui proviendrait de peuples ayant cette affection guerrière comme la « région du Nord »<sup>241</sup>.

### *1.1 Incorporation de la composante logique*

C'est ainsi que, progressivement, l'aspect logique parvient à s'immiscer au sein du questionnement de nature exogène sur la justice, n'ayant *a priori* rien à voir avec la contradiction en soi. Socrate monte le niveau de difficulté d'un cran. Il pose la question suivante : accomplissons-nous nos actions en fonction d'un unique principe ou bien chaque action s'exerce-t-elle en fonction d'un principe différent<sup>242</sup>? La sagesse, l'impulsion et les désirs de toutes sortes sont-ils le fruit de trois principes distincts? Ou bien l'âme est-elle impliquée tout entière<sup>243</sup>? Tel est donc le cœur du questionnement, un nœud qui n'est pas si aisé à démêler comme le reconnaît Socrate. « Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose »<sup>244</sup>. Il est certain que cette logique est imbriquée dans le contexte des affections de l'âme et qu'elle traite précisément de cet enjeu fondamental, conformément à l'examen de l'essence de la justice. En revanche, lorsqu'elle est abstraite de son contexte, alors elle est tout à fait analogue au principe d'Aristote. Les modalités du temps, de la partie de l'objet ainsi que de la relation

---

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*, 436a.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 436a-b.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 436b-c.

sont présentes. De surcroît, il est important de noter que la définition centrale d'Aristote se base sur la contradiction (A et -A) en tant que la négation est impossible de façon simultanée et sous des rapports identiques, tandis que celle de Platon mise plutôt sur la contrariété (A, B)<sup>245</sup>. Selon M. Bailey, la définition d'Aristote est plus forte du fait que le Stagirite insiste sur l'impossibilité d'un tel rapport, ce qui n'est pas le cas à proprement parler de Platon, abordant plutôt une forme de refus quant à l'acte simultané des contraires<sup>246</sup>.

Pour Juliette Lemaire, Platon aurait érigé un « principe de contrariété » qui s'approche de la formulation de son successeur<sup>247</sup>. Georges Leroux, quant à lui, qualifie directement la formulation de Platon en 436b8 comme « une formulation du principe de non-contradiction », ajoutant qu'il s'agit d'une « prémisses méthodique explicite » en l'occurrence<sup>248</sup>. Wincenty Lutoslawski abonde dans le même sens, voyant tout autant une formulation explicite du principe dans *La République*<sup>249</sup>. Il en est de même pour John P. Anton, affirmant qu'il s'agit de la première formulation claire du principe, bien que la formulation définitive survienne de façon plus tardive chez Aristote<sup>250</sup>. La réfutation est bel et bien à l'œuvre chez Platon, en témoigne l'*elenchos* socratique. Par exemple, dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate réfute l'accusateur Méléto en le soumettant à la contradiction : « car il est clair que celui qui m'accuse se contredit (τὰ ἐναντία) lui-même dans l'action qu'il a intentée. C'est comme s'il avait dit : « Socrate est coupable de ne pas

---

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> Dominic Bailey, *Plato and Aristotle on the unhypothetical*, [https://www.researchgate.net/publication/265666322\\_Plato\\_and\\_Aristotle\\_on\\_the\\_unhypothetical](https://www.researchgate.net/publication/265666322_Plato_and_Aristotle_on_the_unhypothetical), 8.

<sup>247</sup> Juliette Lemaire, « La contradiction dans l'*Organon* d'Aristote », *L'Enseignement philosophique*, 2008, 58A, 3-21, 3.

<sup>248</sup> Georges Leroux, *La République*, 612.

<sup>249</sup> Wincenty Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's logic* (Londres : Longman, 1897), 206 et 318.

<sup>250</sup> John P. Anton, « On Aristotle's principle of contradiction. Its ontological foundations and Platonic antecedents », *Φιλοσοφία* (2), 1972, 266-283, 272.

reconnaître les dieux, alors qu'il reconnaît les dieux. »<sup>251</sup>. Dans cette occurrence, il s'agit bien d'une contradiction en règle (A et -A), A étant *Socrate reconnaît les dieux*.

Socrate élabore son hypothèse dans *La République* avec le questionnement qui suit : « est-il possible (...) que la même chose, en même temps et sous le même rapport, se tienne au repos et se meuve? »<sup>252</sup>. Cet exemple est particulièrement éloquent puisqu'il déborde de la sphère de l'âme et s'applique désormais à la physique, témoignant d'un potentiel d'universalisation. Un être peut-il à la fois être immobile et se mouvoir? Un partisan de l'objectivité à l'instar de Socrate ne peut que répondre par la négative, sans quoi il ferait le jeu de la sophistique et du relativisme. Cet exemple extrinsèque à la conjoncture d'origine démontre la possibilité d'élargir le principe de non-contradiction d'une façon tout à fait prometteuse. Même si Socrate n'ira pas jusqu'à bout d'une telle systématisation, néanmoins, il ouvre la porte de façon significative afin qu'Aristote puisse élargir une telle entreprise. Aristote n'est pas loin de Platon lorsqu'il dit « qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue »<sup>253</sup>. Les modalités exprimées quant à la contradiction sont pratiquement les mêmes chez les deux philosophes, quoi qu'Aristote pousse l'abstraction à son paroxysme, Socrate cantonnant son exemple dans la sphère physique en l'occurrence. Pour Aristote, il s'agit du principe premier et ultime de l'être<sup>254</sup>.

Afin d'illustrer le principe, Socrate poursuit son exposé en exposant deux exemples supplémentaires. Le premier consiste à décrire un homme qui se veut au repos tout en

---

<sup>251</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 27a (trad. Luc Brisson).

<sup>252</sup> Platon, *La République*, 436c (trad. Leroux).

<sup>253</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1005b19-20 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>254</sup> *Ibid*, 1005b16.

bougeant ses mains et sa tête<sup>255</sup>. Est-il juste d'affirmer que l'homme est à la fois au repos et en mouvement? Si oui, une telle affirmation est manifestement contradictoire et donc erronée. La source de l'erreur provient du fait qu'une telle affirmation manque de clarification quant aux modalités qui traduisent la situation. Certes, l'homme est au repos et en mouvement, mais en raison de parties du corps qui sont tout à fait différentes. Il suffit de soutenir que certains membres de l'homme sont au repos et certains non afin que la contradiction se dissipe. La présente contradiction est le fruit d'une conceptualisation qui manque de nuance, elle n'est pas représentative de la réalité empirique à l'œuvre. Ce n'est donc pas parce qu'une situation semble contradictoire qu'elle signifie que la contradiction existe, elle signifie fort probablement un malentendu conceptuel.

Le dernier exemple, dans la même veine, représente un « pivot » planté qui tourbillonne autour de son axe. Ce faisant, de façon simultanée, la « toupie » est à la fois en repos et en mouvement<sup>256</sup>. Une telle situation est-elle logiquement contradictoire? Encore une fois, la source de l'erreur provient du fait que les modalités de cette situation ne sont pas clairement explicitées. Ce n'est pas l'objet lui-même qui est à la fois en repos et en mouvement mais plutôt le fait que la toupie tourbillonne entièrement tout en demeurant sur place, donc elle ne se déplace pas. La « circonférence » se voit au cœur du mouvement même si la toupie demeure immobile<sup>257</sup>. La contradiction n'est donc pas empirique, elle provient encore une fois d'un manque de précision conceptuelle quant aux modalités de la conjoncture. Ces deux exemples dépassent largement le champ du débat qui concerne l'essence de la justice, ils s'appliquent à une pléthore de situations différentes.

---

<sup>255</sup> Platon, *La République*, 436c (trad. Leroux).

<sup>256</sup> *Ibid*, 436d.

<sup>257</sup> *Ibid*, 436e.

Il ne reste plus qu'à abstraire le principe de façon définitive et formelle, comme le fera Aristote, afin qu'il soit ultimement systématisé et reconnu. Cependant, il est très manifeste que les germes du principe sont en action dans l'œuvre de Platon, en témoigne la posture affirmative de Georges Leroux, Wincenty Lutoslawski et John P. Anton. En raison de ces deux exemples, Socrate en tire la conclusion qu'il n'est pas possible de se laisser convaincre de l'ineffectivité du principe en germe comme le souhaiteraient les sophistes et les relativistes. « Cette manière de présenter les choses ne nous troublera donc pas, et elle ne nous persuadera pas que la même chose puisse simultanément, dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet, subir, ou même être ou accomplir des choses contraires »<sup>258</sup>. Il s'agit donc fondamentalement de la façon que les choses sont présentées qui est problématique, en raison d'un manque de clarté afin de décrire une situation. De surcroît, Socrate pose une condition importante à l'impossibilité de la contradiction : « si d'aventure ces choses nous apparaissent autrement qu'à présent, toutes les conséquences que nous en aurons tirées se trouveront invalidées » (437a). Ce passage est tout particulièrement significatif puisqu'il témoigne avec éloquence du caractère contingent de la non-contradiction chez Platon. En effet, si elle était un anhypothétique, Socrate n'ouvrirait pas la porte à la possibilité d'une négation de son existence. Platon envisage donc les conséquences de l'inapplicabilité de la non-contradiction, une posture que refuse catégoriquement Aristote. L'inapplicabilité d'une telle logique aurait notamment comme conséquence de nuire à la démonstration de Socrate concernant l'essence de la justice. Elle nuirait aussi à la fonction purificatrice de l'*elenchos* puisqu'elle dépend de la contradiction.

---

<sup>258</sup> *Ibid*, 436e.

## 2. L'admonestation et la réfutation dans le *Sophiste*

Comme nous l'avons vu, l'anhypothétique d'Aristote n'est pas un principe *ex-nihilo*, il tire très probablement ses origines des écrits de Platon, en témoigne le passage de *La République*. Cela étant dit, pouvons-nous observer d'autres manifestations de l'impossibilité de la contradiction chez Platon? C'est effectivement le cas, notamment dans le *Sophiste*. Cette manifestation est spécialement significative en ce sens qu'elle démontre un lien important entre l'impossibilité de la contradiction et la dialectique, notamment *l'elenchos* socratique.

Comme l'écrit Émile Chambry, la mission du *Sophiste* consiste principalement à réfuter la thèse de Parménide concernant sa vision du non-être, le tout avec l'intention de légitimer la possibilité de l'erreur<sup>259</sup>. Le dialogue se déroule entre Théétète et « l'Étranger », il examine l'épistémologie sophistique et l'essence de son « art déterminé »<sup>260</sup>. En poursuivant la discussion, les deux interlocuteurs en viennent à cerner deux maux de l'âme, à savoir « la méchanceté » et « l'ignorance »<sup>261</sup>. L'ignorance est la composante qui nous intéresse dans le cadre de notre exposé. Elle peut être identifiée comme le fait de « croire qu'on sait quelque chose, alors qu'on ne le sait pas »<sup>262</sup>. Elle représente donc une sorte de certitude erronée puisqu'elle ne se fonde pas sur la vérité. Afin de remédier à l'ignorance, deux voies peuvent s'offrir comme résolution. La première est qualifiée d'antique et s'apparente à l'admonestation, elle est composée de « réprimandes sévères » ainsi que des « exhortations plus douces »<sup>263</sup>. Seulement,

---

<sup>259</sup> Émile Chambry, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, 37.

<sup>260</sup> *Ibid*, 221d.

<sup>261</sup> *Ibid*, 228d.

<sup>262</sup> *Ibid*, 229b.

<sup>263</sup> *Ibid*, 229e.



l'Étranger affirme qu'elle aboutit globalement à de « médiocres résultats », notamment en raison du fait que « l'ignorance est toujours involontaire »<sup>264</sup>. Celui qui est convaincu de savoir malgré lui ne sera pas en voie d'être un réceptacle viable afin de recevoir de nouvelles connaissances qui viendront suppléer les anciennes, viciées et erronées. Cette première méthode bute donc à une résistance improductive de la part de l'élève. Il faut conséquemment rechercher une alternative plus enrichissante.

L'alternative recherchée consiste en l'art de la réfutation, que nous pouvons attribuer aux caractéristiques de *l'elenchos* socratique. Platon la présente formellement comme « l'art véritablement noble de la sophistique » (237b7-8) puisqu'il s'agit de la 6ème définition du sophiste. La première étape de cette méthode consiste à questionner les hommes au sujet de leurs prétendues certitudes, avec l'intention sous-jacente d'identifier leurs opinions erronées<sup>265</sup>. C'est en compilant et en comparant ces opinions qu'il est possible de démontrer qu'elles se contredisent l'une l'autre, signifiant du même coup qu'elles sont foncièrement fausses. La définition que prononce l'étranger quant à la contradiction est intrinsèquement analogue à celle de *La République* ainsi qu'à celle d'Aristote dans le livre *Gamma* : les opinions de l'ignorant « se contredisent sur les mêmes objets, sous les mêmes rapports et des mêmes points de vue »<sup>266</sup>, dans le même temps. Nous reconnaissons les mêmes modalités à l'œuvre caractérisant le principe de non-contradiction d'Aristote. Il faut s'assurer de bien respecter l'ensemble des modalités afin de ne pas tomber dans le piège d'une contradiction erronée, à l'instar des deux exemples de *La République* (436c-d). Seulement, le principe est encore une fois inséré dans un

---

<sup>264</sup> *Ibid*, 230a.

<sup>265</sup> *Ibid*, 230c.

<sup>266</sup> *Ibid*, 230c.

contexte particulier, il n'est pas formel et systématisé. Dans le cas présent, il s'agit de l'art de la réfutation à l'endroit des ignorants, vu comme une alternative bénéfique afin de purifier les hommes de leurs tares épistémiques.

Cette méthode porte-t-elle fruit? À en croire les propos de l'Étranger, il semblerait que ce soit le cas. Ce dernier affirme que ceux qui subissent la réfutation sont « mécontents d'eux-mêmes » et deviennent « doux avec les autres »<sup>267</sup>, signe d'un changement d'attitude manifeste en raison de la réfutation. Par la suite, l'Étranger effectue une analogie entre la réfutation et la médecine, affirmant que le corps ne saurait profiter de la nourriture avant qu'il soit purifié des éléments pathogènes qui nuisent à sa santé. De même, l'élève ne peut tirer « aucune utilité des connaissances » avant qu'il soit soumis à la honte d'avoir véhiculé des opinions erronées, ces dernières étant une entrave à l'apprentissage des connaissances<sup>268</sup>. En conséquence, l'admonestation se veut bien peu efficace afin de surmonter les obstacles épistémiques, tandis qu'au contraire « la réfutation est la plus grande et la plus efficace des purifications »<sup>269</sup>. Cette méthode est bénéfique pour absolument tout le monde, y compris même le « grand Roi lui-même »<sup>270</sup>.

### 2.1 Continuité et discontinuité entre l'*elenchos* socratique et l'*elenchos* d'Aristote

Ce passage du *Sophiste* est fondamental en ce sens qu'il permet d'effectuer un lien majeur entre Socrate et Aristote à partir de l'impossibilité de la contradiction. Selon Louis-André Dorion, la description de l'*elenchos*, dans le *Sophiste*, possède deux composantes

---

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*, 230d.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 230e.

<sup>270</sup> *Ibid.*

centrales, la première étant logique (A) et la deuxième morale (B)<sup>271</sup>. Comme nous l'avons vu, la composante A s'exprime spécifiquement en raison de la contradiction qui est réalisée à partir des opinions contenues dans l'homme interrogé, en fonction de ce qu'il pense réellement à l'aune de ses valeurs. « En même temps, sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens »<sup>272</sup>. Ces conditions sont absolument nécessaires afin d'obtenir une contradiction valide. Seulement lorsqu'elles sont toutes respectées, alors il s'agit d'une contradiction dans les règles de l'art. La composante B est intrinsèquement reliée à la théorie de la vertu chez Platon. En effet, puisque la vertu est connaissance, alors le fait de purifier le sujet des faux savoirs lui permet ainsi d'être en mesure d'acquérir les connaissances, et donc la vertu<sup>273</sup>. C'est pourquoi l'*elenchos* socratique n'est pas exclusivement logique, il est aussi moral. Il est fondamental que l'homme interrogé reste cantonné à ses opinions personnelles puisqu'elles incarnent l'ignorance qui est contenue en lui. Sans quoi, la purification escomptée ne pourra advenir.

Tous les auteurs grecs, de Homère à Platon, ont utilisé le concept de l'*elenchos* (ἔλεγχος) afin de représenter un contexte d'humiliation qui inflige la honte à l'individu concerné<sup>274</sup>. Dans les *Réfutations sophistiques*, Aristote montre bien la continuité et discontinuité avec ses prédécesseurs. En effet, le Stagirite définit désormais l'*elenchos* d'un point de vue strictement logique (A) : « la déduction est constituée à partir de certaines choses qui sont posées de telle façon qu'est formulé quelque chose d'autre, nécessairement,

---

<sup>271</sup> Louis-André Dorion, "Aristotle's Definition of Elenchus in the Light of Plato's Sophist", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (édité par Jakob Leth Fink) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 251-269, 252.

<sup>272</sup> Platon, *Sophiste*, 230b (trad. Nestor L. Cordero).

<sup>273</sup> Louis-André Dorion, "Aristotle's Definition of Elenchus in the Light of Plato's Sophist", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, (édité par Jakob Leth Fink) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 251-269, 253.

<sup>274</sup> *Ibid*, 255.

que ce qui a été posé par le moyen de ce qui a été posé ; et une réfutation est une déduction dont la conclusion révèle une contradiction »<sup>275</sup>. Cette définition typique de l'*elenchos* d'Aristote implique deux conséquences considérables : tout d'abord, la notion de honte est entièrement évacuée pour ne laisser place qu'à une contradiction formelle<sup>276</sup>. De plus, l'*elenchos* d'Aristote n'est pas expressément lié à la dialectique alors que l'*elenchos* de Socrate lui est au contraire consubstantiel. Ces conséquences montrent bien que, même si Aristote s'est inspiré de Platon pour la contradiction, des modifications majeures sont à prendre en compte afin de comparer les philosophes quant à l'impossibilité de la contradiction. Aristote suppose que la contradiction peut à la fois survenir dans un échange dialectique mais aussi au terme d'un raisonnement qui suppose un contradicteur imaginaire. L'*elenchos* d'Aristote peut donc s'abstraire des conditions dialectiques tout en demeurant viable<sup>277</sup>. Au contraire, chez Socrate, ce sont les débats dialectiques qui ont permis l'émergence d'un tel principe qu'est le principe de non-contradiction. De plus, pour Aristote, les réfutations peuvent s'accomplir dans l'ensemble des domaines scientifiques et elles sont toutes aussi légitimes qu'une démonstration en bonne et due forme<sup>278</sup>. Ce point est également fondamental puisque, chez Socrate, les réfutations concernent essentiellement les questions morales. Conséquemment, Aristote semble élargir de façon significative l'application de l'*elenchos* à l'ensemble de la sphère scientifique tout en lui retirant la dimension de honte.

---

<sup>275</sup> Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165a1-4 (trad. Hecquet).

<sup>276</sup> Louis-André Dorion, "Aristotle's Definition of Elenchus in the Light of Plato's Sophist", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (édité par Jakob Leth Fink) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 251-269, 255.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 255-256.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 256.

Le passage 167a21-27 des *Réfutations sophistiques* semble très probablement s'être inspiré du passage examiné dans le *Sophiste* (230b6-8). « La réfutation est la contradiction d'une seule et même chose, non pas simplement d'un mot mais de l'objet, et d'un mot qui n'est pas un synonyme mais le même ; cette contradiction doit en outre être tirée nécessairement des propositions qui ont été accordées sans faire entrer en compte la proposition initiale, et en respectant le même aspect, la même relation, la même manière et le même temps ». Cet extrait est tout à fait éloquent puisque la formulation d'Aristote est pratiquement identique à celle de Platon dans le *Sophiste* quand vient le temps d'exprimer les conditions logiques de validité de la contradiction. Ainsi, non seulement Aristote est tout particulièrement redevable à son maître, mais de plus, cela démontre que Platon avait globalement cerné les conditions de validité de la réfutation dialectique. Ce sont strictement les conditions de validité qu'Aristote reprendra à son compte, délaissant la composante B qui est de nature morale<sup>279</sup>. Cependant, le fait qu'Aristote ne fasse pas du tout mention de l'héritage de Platon est tout particulièrement curieux. En effet, le Stagirite a comme habitude de passer en revue ses prédécesseurs lorsque vient le temps d'analyser une thématique afin de tenir compte des opinions quant à l'objet d'étude. Cette méthode est bénéfique sur le plan épistémique puisqu'elle prend ce qu'il y a de valide chez les anciens et délaisse les opinions problématiques. Dans le traité *De l'âme*, Aristote mentionne expressément une telle démarche : « nous devons nécessairement prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet, afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas »<sup>280</sup>. À la lumière d'une démarche qui est présentée

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>280</sup> Aristote, *De l'âme*, 403b20-25 (trad. Richard Bodéüs).

comme nécessaire, il est tout à fait légitime de se demander pourquoi Aristote n'a donné aucun crédit à Platon quant aux conditions de validité qui sous-tendent le principe de non-contradiction.

En formalisant la réfutation, Aristote a en quelque sorte dépersonnalisé son contenu puisqu'elle ne s'incarne plus nécessairement à partir d'interlocuteurs qui pratiquent la dialectique. Il est possible qu'Aristote ait pris acte du danger que représente une telle pratique, celle-ci étant probablement l'une des causes de l'exécution de Socrate<sup>281</sup>, les jeunes émules de Socrate qui ont pratiqué la réfutation sont considérés comme ayant été « corrompus » par ce dernier<sup>282</sup>. Le fait que la réfutation puisse provoquer l'humiliation et la rancœur chez des citoyens puissants a probablement influencé Aristote à éliminer la part de risque qui était contenue dans une telle pratique. De plus, Aristote n'est pas d'accord avec Socrate quant au fait que la connaissance fasse office de vertu. « La formule socratique « rien n'est plus fort que la sagesse » est juste. Mais qu'elle soit une science, comme il le dit, ce n'est pas correct ; la sagesse est une excellence et ce n'est pas une science, mais une autre forme de connaissance » (EE, 1246b34-37). En effet, comme nous l'avons vu dans l'*Éthique à Nicomaque*, la vertu est avant toute chose une moyenne entre l'excès et le défaut, elle représente le juste milieu de nos actions, visé de façon constante (1107a1-5). La vertu n'a donc plus le même objet que chez Platon. Qui plus est, chez Aristote, l'échange dialectique n'offre plus d'identité entre les opinions personnelles de

---

<sup>281</sup> Louis-André Dorion, "Aristotle's Definition of Elenchus in the Light of Plato's Sophist", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (édité par Jakob Leth Fink) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 251-269, 260.

<sup>282</sup> Louis-André Dorion, *Socrate* (Paris : Presses Universitaires de France, 2011), 14.

l'interlocuteur et celles utilisées pour l'échange<sup>283</sup>. « Si maintenant le répondant défend l'opinion d'un autre, il est évident que c'est en prenant en vue la pensée de cet autre qu'il doit accorder ou rejeter chacune des prémisses » (RS, 159b28-30). Aristote prend l'exemple d'un interlocuteur qui représente la doctrine d'Héraclite tout en lui étant néanmoins opposé en son for intérieur. Cette posture n'est pas compatible avec l'*elenchos* socratique puisque l'interlocuteur doit absolument faire part de ses opinions personnelles afin d'être en mesure de subir la purification par la réfutation. Les trois facteurs (risque, théorie de la vertu et abandon des opinions personnelles) expliquent donc en bonne partie pourquoi Aristote a délaissé la composante B et n'a conservé que la composante A, à savoir les conditions de validité.

Puisque l'interlocuteur n'est plus à même de recevoir la purification, alors quelle est l'utilité immédiate de la dialectique? Dans les *Topiques*, Aristote la considère comme étant utile afin de forger ses capacités intellectuelles. En parlant du traité sur la dialectique, « qu'il puisse servir à l'entraînement intellectuel, c'est ce qui ressort clairement de sa nature » (101a28). En conclusion, Aristote semble fortement s'être inspiré du passage étudié du *Sophiste* afin d'utiliser la composante A de l'*elenchos* socratique, à savoir les conditions de validité de la contradiction. En effet, Aristote reprend pratiquement mot pour mot le passage du *Sophiste* lorsqu'il définit les conditions de validité logique de l'*elenchos*. En revanche, en raison de divergences philosophiques mais aussi d'une certaine prudence, Aristote délaisse la composante B et évacue la dimension morale originellement contenue

---

<sup>283</sup> Louis-André Dorion, "Aristotle's Definition of Elenchus in the Light of Plato's Sophist", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (édité par Jakob Leth Fink) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 251-269, 265.

dans l'*elenchos*. C'est pourquoi, tout en s'inscrivant en continuité, Aristote effectue du même coup une rupture tout à fait notable.

### 3. La contradiction de façon générale chez Platon

Geneviève Lachance note dans sa thèse de doctorat que bien peu d'ouvrages ou d'articles scientifiques se sont penchés véritablement en profondeur sur le thème de la contradiction dans l'œuvre de Platon<sup>284</sup>, ce qui fait qu'il s'agit d'un sujet forcément fertile à explorer, surtout sachant qu'Aristote s'est indéniablement inspiré des écrits de son maître. Cette exploration est fondamentale considérant que certains chercheurs comme W. et M. Kneale considèrent Platon comme étant le premier penseur de la « philosophie de la logique »<sup>285</sup>. Les chercheurs qui retracent la généalogie de la contradiction n'abordent que très peu l'héritage de Platon. En plus du manque de recherche à cet effet, le fait qu'Aristote ait baptisé la contradiction par le terme grec ἀντιφασίς lui donne un crédit supplémentaire qui obscurcit le legs pourtant considérable de Platon, n'ayant malencontreusement pas conceptualisé la contradiction en tant que tel<sup>286</sup>. Cela dit, nonobstant ce vide conceptuel, c'est en bonne partie grâce à « l'étude de l'*elenchos* » qu'il est possible d'en apprendre plus sur les composantes logiques qui se trouvent dans l'œuvre de Platon, notamment en raison de sa caractéristique cruciale : « l'*elenchos* se solde par la contradictoire de la thèse initiale »<sup>287</sup>. Il est donc très intéressant de constater comment, encore une fois, la dialectique et le principe de non-contradiction sont intrinsèquement reliés, en témoigne la méthodologie de la recherche concernant la logique chez Platon.

---

<sup>284</sup> Geneviève Lachance, « La conception platonicienne de la contradiction » (Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015), 1, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/12346>.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 6.



### 3.1 Socrate aurait-il pu ériger le principe de non-contradiction comme anhypothétique?

Contrairement à Aristote, Socrate ne cherche pas à ériger ce potentiel principe au stade d'anhypothétique. Le fait de présenter l'impossibilité de la contradiction dans *La République* vient surtout soutenir le constat qu'il n'est pas possible qu'une partie de l'âme (raison, ardeur ou désir) accomplisse ou subisse des choses contraires<sup>288</sup>. Il s'agit donc d'un principe intrinsèquement contextuel en ce sens qu'il est relatif au débat concernant les modalités de l'âme. Il n'est pas aussi autonome, transversal et fondationnel que celui présenté par Aristote. Les exemples supportés par Socrate visent surtout à corroborer la thèse sur l'âme et ses trois principes.

Cela dit, Socrate ne qualifie pas son principe d'hypothèse en raison du fait qu'il est probable qu'il puisse se révéler *a posteriori* faux. Son raisonnement tient plutôt du fait que, formulé d'une telle façon, il est tout à fait possible d'y présenter des questions et objections<sup>289</sup>. En revanche, puisqu'il ne tient pas à s'éterniser sur la neutralisation des objections, alors il choisit tout simplement de l'adopter comme hypothèse pour ensuite assumer les conséquences qui en découlent. « Pour ne pas nous trouver forcés de faire un examen suivi de toutes ces objections et peiner à démontrer qu'elles ne sont pas fondées, faisons l'hypothèse qu'il en est ainsi et allons de l'avant! »<sup>290</sup>. C'est pour cette raison qu'il est possible de penser que Socrate aurait pu approfondir la démonstration du principe de non-contradiction, ayant la latitude de l'ériger en tant qu'anhypothétique au même titre que celui d'Aristote. Comme illustré au chapitre 2, la méthode de la démonstration par

---

<sup>288</sup> *Ibid*, 436b.

<sup>289</sup> Dominic Bailey, *Plato and Aristotle on the unhypothetical*, [https://www.researchgate.net/publication/265666322\\_Plato\\_and\\_Aristotle\\_on\\_the\\_unhypothetical](https://www.researchgate.net/publication/265666322_Plato_and_Aristotle_on_the_unhypothetical), 10.

<sup>290</sup> Platon, *La République*, 437a (trad. Leroux).

réfutation tire ses sources des écrits même de Platon, à savoir le dialogue du *Théétète*. Tous les éléments étaient à la disposition du philosophe afin de l'ériger en tant qu'anhypothétique. Il ne manquait plus qu'une synthèse ainsi que d'une élaboration plus abstraite afin d'obtenir un principe systématique et anhypothétique. C'est ce que fera Aristote, reprenant indéniablement le legs de son prédécesseur. Également, le principe d'Aristote est « le plus sûr de tous » et « le plus connu »<sup>291</sup>, des caractéristiques qui ne sont pas celles du principe de Socrate, cherchant à éviter la démonstration en raison du chemin sinueux que pourrait causer une telle démarche, l'optique étant concentré sur l'essence de la justice.

### 3.2 Un lien significatif entre *Gamma* et *La République*

Selon Hutchinson, il n'y a pas d'ambiguïté quant au fait que le livre *Gamma* s'accorde avec ce que dit Platon dans le livre de *La République*<sup>292</sup>. « Selon Platon, la métaphysique est la seule science dont le sujet soit non-hypothétique »<sup>293</sup>. Ce point est fondamental puisque, considérant que les sciences particulières ne vont pas au fond de l'être et opèrent par hypothèse, la métaphysique est donc la seule et unique science qui possède la capacité de cerner l'anhypothétique<sup>294</sup>. Le passage 533c-d de *La République* et le passage 1005a11-13 de la *Métaphysique* sont en symbiose puisqu'ils réfèrent au fait que les sciences particulières comme la « géométrie » n'étudient pas l'être en soi et ne l'effleurent qu'à partir d'hypothèses de surface. Ainsi, les autres sciences ne percent pas

---

<sup>291</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1005b12-13 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>292</sup> D. S. Hutchinson, « L'épistémologie du principe de contradiction chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne* 6, n°2, 1988, 213-227, 222.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ibid.*

au fond de la vérité, chose que seule la métaphysique peut afin d'atteindre le Bien intelligible et le principe de non-contradiction.

Dans le cas de Platon, ce sont les Idées qui sont l'objet de la métaphysique tandis que dans le cas d'Aristote, il s'agit de la substance<sup>295</sup>. « L'être se dit en plusieurs sens, mais chaque fois relativement à un seul principe »<sup>296</sup>, à savoir la substance, le reste n'étant que prédicats de cette même substance. Nonobstant la distinction entre Platon et Aristote, les deux philosophes sont d'accord que la métaphysique cerne les principes les plus « fermes » puisqu'elle poursuit les êtres les plus réels qui soient<sup>297</sup>. Pour finir, Hutchinson ajoute un élément fondamental afin de mieux cerner notre principe : en raison de son contexte, le principe de non-contradiction d'Aristote est avant toute chose métaphysique avant d'être logique. Ce ne sont pas les « vérités logiques » qui sont ciblées d'emblée mais bien « la généralité des rapports avec la substance de toutes les choses qui sont »<sup>298</sup>.

#### 4. Conclusion

Ce dernier chapitre nous permet de clore notre recherche sur les anhypothétiques de Platon et Aristote, notamment avec un retour aux origines du principe de non-contradiction afin de voir en quoi Aristote est redevable à son maître Platon. Ainsi, Platon n'a pas systématisé le principe de non-contradiction. De plus, il ne l'a pas conceptualisé puisque le mérite en revient à Aristote. En revanche, Platon a bel et bien disséminé une esquisse du principe, en témoignent les passages qui étaient à l'étude. Le lien entre le

---

<sup>295</sup> *Ibid*, 224.

<sup>296</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1003b5 (trad. Duminil et Jaulin).

<sup>297</sup> D. S. Hutchinson, « L'épistémologie du principe de non-contradiction chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne* 6, n° 2, 1988, 213–227, 224.

<sup>298</sup> *Ibid*, 225.

*Sophiste* et les *Réfutations sophistiques* montre avec clarté comment Platon a érigé les conditions de validité pour la contradiction. L'*elenchos* socratique témoigne d'un lien significatif entre dialectique et contradiction. Le passage mentionné dans l'*Apologie de Socrate* (27a) corrobore une telle liaison. Il est délicat de se trancher en faveur d'un point aussi sensible, à savoir si le principe de non-contradiction se trouve formellement dans l'œuvre de Platon ou non. Dans ce chapitre, nous avons cité trois commentateurs (Georges Leroux, Wincenty Lutoslawski et John P. Anton) qui sont d'avis que le principe de non-contradiction se trouve déjà chez Platon. Certains commentateurs, à l'instar de Juliette Lemaire, sont plus prudents et jugent que Platon a plutôt érigé un principe de non-contrariété.

Selon Samuel Scolnicov, Parménide est celui qui a formulé le principe « dans sa forme pure »<sup>299</sup>. « Aussi faut-il admettre qu'il est absolument ou qu'il n'est pas du tout » (DK B VIII 11-12). Il semble donc sécuritaire d'affirmer que, dans son origine même, la manifestation la plus tangible de l'impossibilité de la contradiction provient de l'Éléate. Le cas de Platon est un peu plus équivoque. Scolnicov poursuit sa généalogie en affirmant que Platon aurait dédoublé le principe en deux, à savoir une version forte pour les idées (à l'instar de Parménide) et une version faible pour ce qui n'est pas les idées<sup>300</sup>. Le passage de *La République* qui était à l'étude serait en fait une manifestation du principe faible puisqu'il y a place à des « contradictions partielles ». « Le livre IV de la *République* propose un affaiblissement du principe de non-contradiction tel que la présence de caractères opposés dans un sujet ne détruit pas son unité et sa détermination – le fait qu'il

---

<sup>299</sup> Samuel Scolnicov, « Le parricide déguisé », dans *Contre Platon. Tome 2 Le Platonisme Renversé* (dirigé par Monique Dixsaut) (Paris : 1995, J. Vrin) 219.

<sup>300</sup> *Ibid.*

est ce qu'il est – à moins que ces oppositions n'aient lieu en même temps et sous le même rapport »<sup>301</sup>. L'exemple de la toupie (436d-e) est tout à fait éloquent puisque, à la fois, elle est en repos et en mouvement sans qu'il n'y ait de contradiction à proprement parler, en raison de parties distinctes qui sont à l'acte chez l'objet. Ainsi, selon Scolnicov, si le principe de non-contradiction se trouve déjà chez Platon, il est divisé en deux, relativement à l'objet qui est d'intérêt, que ce soit la forme intelligible ou une entité sensible comme la toupie.

Bien que fécondant une réflexion intéressante à ce sujet, probablement la distinction de Scolnicov ne nous aide pas à trancher définitivement le dilemme à savoir si Platon a recours au principe de non-contradiction ou non. En revanche, là où il n'y a pas d'ambiguïté, c'est que l'impossibilité de la contradiction tel que présenté dans *La République* porte explicitement le statut d'hypothèse, tandis qu'Aristote s'est assuré de conceptualiser son principe (*arkhè*) par le statut de l'anhypothétique. Pour le reste, en ce qui a trait à notre exposé, nous laissons la question en suspens à savoir s'il y a véritablement principe ou non chez Platon. Chose certaine, il s'agit d'une règle du discours qui, comme mentionné dans l'*Euthydème*, se base sur le fondement sommaire qu'il « est impossible que la même réalité soit et ne soit pas ce qu'elle est »<sup>302</sup>, conformément aux modalités qui sont partagées à la fois par Platon et Aristote (aspect, relation, manière et temps) (RS, 181a4).

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>302</sup> Platon, *Euthydème*, 293d (trad. Monique Canto-Sperber).

## Conclusion

L'objectif principal de ce mémoire était d'identifier ce qu'est un anhypothétique, plus particulièrement à l'aune des corpus de Platon et d'Aristote. À cet effet, ce sont le Bien intelligible et le principe de non-contradiction qui ont été objet d'étude afin d'éclaircir le concept et ses ramifications. Comme nous l'avons vu, les deux principes ne sont pas tout à fait identiques bien qu'ils partagent une mission commune, à savoir le fait de permettre un cadre d'objectivité qui est cohérent avec l'existence de connaissances scientifiques. Par exemple, le Bien intelligible possède une dimension éthique que n'a pas le principe de non-contradiction. En revanche, le principe d'Aristote possède une dimension logique qui lui est exclusive. De plus, le Bien intelligible est ésotérique puisque seule une poignée d'homme parviendront à l'intellection du principe au terme d'un long cheminement. Chez Aristote, le principe se veut au contraire radicalement accessible puisque le seul fait de signifier quelque chose est une confirmation en soi. Dans l'introduction, nous avons pris soin de relever le statut précaire de l'hypothèse puisque pouvant être renversée par une thèse contradictoire. Cependant, dans le cas de l'anhypothétique, un tel renversement est impossible à prévoir. En effet, le propre de l'anhypothétique est de ne pas tolérer la possibilité d'une alternative viable. Dans le cas d'Aristote, le principe de non-contradiction est le plus évident à cet effet puisqu'il est catégoriquement impossible d'exprimer une alternative soutenable. En revanche, dans le cas du Bien intelligible, la justification quant à l'impossibilité d'une alternative est un peu plus nébuleuse et incertaine, elle n'est pas formulée de façon explicite par Platon. L'hypothèse de Jean Grondin ainsi que l'analogie avec le pari de Pascal sont des suggestions pertinentes afin de pallier cette zone grise. Nous

ne pouvons pas deviner avec exactitude la pensée de Platon à cet effet mais il est certain que Socrate accorde au Bien intelligible une importance tout à fait saillante. Un questionnement subsiste donc que le mémoire n'aura pas réussi à résoudre de façon entièrement satisfaisante.

De plus, toujours dans le cas de Platon, une autre incertitude provient du fait que le Bien intelligible n'est pas expressément nommé comme étant un anhypothétique. Cependant, vu le consensus des exégètes quant au rapport d'identité, il semble tout à fait probable que l'association soit bel et bien valide. Les contextes de *La République* ainsi que du *Phédon* semblent effectivement tendre en cette direction. Nonobstant cette probabilité, il est toujours possible d'émettre un doute en raison de l'absence de preuves parfaitement univoques. Chez Aristote, il est très clair que le principe de non-contradiction est décrit comme étant *ce qui n'est pas une hypothèse*, « ἀνυπόθετος ». Il serait tout de même possible d'examiner plus en détail les critiques des contemporains quant à la justification d'Aristote afin de sécuriser son principe comme étant entièrement à l'abri d'une alternative. Encore aujourd'hui, le principe d'Aristote est-t-il catégoriquement irréfutable comme ce dernier le soutenait fermement? Ce mémoire n'a pas examiné les critiques contemporaines à cet égard mais il peut s'agir d'un dossier pertinent afin de tester la solidité du principe. Finalement, nous nous sommes abstenus de trancher à savoir si le principe de non-contradiction se trouve formellement chez Platon ou non. Plusieurs commentateurs semblent penser que c'est le cas, mais il y a matière à débat. Il s'agit d'un enjeu tout aussi pertinent considérant l'étude du chapitre 3 comme quoi Aristote est grandement redevable à Platon.

Bien que les principales caractéristiques aient été identifiées, cette conclusion est un constat qu'il reste encore des aspects incertains de l'anhypothétique à éclaircir. Cela dit, il est indéniable qu'à la fois le Bien intelligible et le principe de non-contradiction sont des principes absolument fondamentaux chez les philosophes respectifs, au point même qu'ils en refusent la moindre potentialité de négation. C'est pourquoi le fait d'être en mesure d'éclairer le rôle et la nature des anhypothétiques apparaît comme une mission primordiale afin de mieux comprendre la pensée de Socrate, Platon et d'Aristote, et plus largement la pensée scientifique.



## Bibliographie

### 1. Sources primaires

#### 1.1 Présocratiques

*Les écoles présocratiques.* Édité par Jean-Paul Dumont. Paris : Gallimard, 1991.

#### 1.2 Platon

*Apologie de Socrate. Criton.* Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2005.

*Cratyle.* Traduit par Catherine Dalimier. Paris : Flammarion, 1998.

*Euthydème.* Traduit par Monique Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 1989.

*Gorgias.* Traduit par Monique Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 2007.

*La République.* Traduit par Georges Leroux. Paris : Flammarion, 2016.

*Le Banquet.* Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2016.

*Ménon.* Traduit par Monique Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 1993.

*Œuvres complètes.* Sous la direction de Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2020.

*Phédon.* Traduit par Monique Dixsaut. Paris : Flammarion, 1991.

*Phèdre.* Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2004.

*Premiers dialogues : Second Alcibiade. Hippias mineur. Premier Alcibiade. Euthyphron.*

*Lachès. Charmide. Lysis. Hippias majeur. Ion.* Traduit par Émile Chambry. Paris : Flammarion, 1967.

*Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias.* Traduit par Émile Chambry. Paris : Flammarion, 1969.

*Théétète. Parménide.* Traduit par Émile Chambry. Paris : Flammarion, 1967.

### 1.3 Aristote

*De l'âme*. Traduit par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 2018.

*Éthique à Eudème*. Traduit par Catherine Dalimier. Paris : Flammarion, 2013.

*Éthique à Nicomaque*. Traduit par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 2004.

*Les politiques*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2015.

*Métaphysique*. Traduit par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris : Flammarion, 2008.

*Organon I-II : Catégories. Sur l'interprétation*. Traduit par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2007.

*Organon V-VI : Topiques. Réfutations sophistiques*. Traduit par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet. Paris : Flammarion, 2015.

### 1.4 Autres

Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 2011.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Maxi-Poche, 1995.

## 2. Sources secondaires

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.

Bailey, Dominic. *Plato and Aristotle on the unhypothetical*.

[https://www.researchgate.net/publication/265666322\\_Plato\\_and\\_Aristotle\\_on\\_the\\_unhypothetical](https://www.researchgate.net/publication/265666322_Plato_and_Aristotle_on_the_unhypothetical).

Baltzly, Dirk C. "Aristotle and Platonic Dialectic in Metaphysics Γ 4". *Apeiron*, vol. 32, n°3, 1999, 171-202.

Baltzly, Dirk C. “To an ‘Unhypothetical First Principle’ in Plato’s ‘Republic’”. *History of Philosophy Quarterly* 13, n°2, 1996, 149–165.

Brisson, Luc et Francesco Fronterotta. *Lire Platon*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

Brunelle-Lamontagne, David. *L’objet de la mathématique dans la République de Platon*. Mémoire de M.A, Université de Montréal, 2019.

<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/23969>.

Cariou, Jean-Yves. *Histoire des démarches scientifiques. De l’Antiquité au monde contemporain*. Paris : Éditions Matériologiques, 2019.

Delcomminette, Sylvain. « Division, dialectique et définition chez Platon et Aristote ». *Méthexis* 27, 2014, 25–45.

De Praetere, Thomas. « La justification du principe de non-contradiction ». *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 96, n°1, 1998, 51-68.

De Strycker, Émile. « L’idée du bien dans la *République* de Platon ». *L’antiquité classique*, Tome 39, fasc. 2, 1970, 450-467.

Dorion, Louis-André. “Aristotle’s Definition of Elenchus in the Light of Plato’s Sophist”. *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* (édité par Jakob Leth Fink). Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 251-269.

Dorion, Louis-André. « Aristote et l’elenchos socratique ». *Les Études philosophiques*, vol. 99, n°4, 2011, 563-582.

Dorion, Louis-André. « La subversion de l’«elenchos» juridique dans l’«Apologie de Socrate» ». *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, n°79, 1990, 311-344.

- Dorion, Louis-André. *Socrate*. Paris : Presses Universitaire de France, 2004.
- Dumont, Jean-Paul. *La philosophie antique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
- Fischer, Frank. « La « méthode » et les « hypothèses » en « Phédon » 99d-102a. *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 100, n°4, 2002, 650-680.
- Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- Hutchinson, D. S. « L'épistémologie du principe de contradiction chez Aristote ». *Revue de Philosophie Ancienne* 6, n°2, 1988, 213–227.
- Lachance, Geneviève. *La conception platonicienne de la contradiction*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/12346>.
- Lemaire, Juliette. *La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes*. Université paris 10 Nanterre, 2005. <https://shs.hal.science/tel-02076570>.
- Lemaire, Juliette. « La contradiction dans l'Organon d'Aristote ». *L'Enseignement philosophique*, 2008, 58A, 3-21.
- Lotoslawski, Wincenty. *The origin and growth of Plato's logic*. Londres : Longman, 1897.
- Anton, John P., « On Aristotle's principle of contradiction. Its ontological foundations and Platonic antecedents ». *Φιλοσοφία* (2), 1972, 266-283.
- Mansion, Suzanne. « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon ». *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°95, 1969, 365-388.
- Meyer, Michel. *De la problématique. Philosophie, science et langage*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- Obadia, Claude. « L'analogie et les exigences de la déduction métaphysique selon Platon ». *Le Philosophoire*, 9, 1999, 81-88.

Piat, Clodius. « L'idée du bonheur d'après Aristote ». *Revue néo-scholastique*, 10<sup>e</sup> année, n°37, 1903, 61-72.

Robinson, Richard. « L'emploi des hypothèses selon Platon ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, n°3, 1954, 253–268.

Scolnicov, Samuel. « Le parricide déguisé ». *Contre Platon. Tome 2 Le Platonisme Renversé* (dirigé par Monique Dixsaut). Paris : J. Vrin, 1995.