

## **DÉFINIR LA VÉRITÉ 1. ARISTOTE ET TARSKI**

**Claudio William Veloso<sup>1</sup>**

**RÉSUMÉ:** Cet article est un travail à la fois d'histoire de la philosophie et de philosophie. Il constitue le premier volet d'un diptyque qui fait l'hypothèse de la possibilité de définir la vérité. Après la distinction des trois grandes acceptions du mot « vérité » (sincérité, ipséité, bonté d'un jugement), l'individuation de l'acception selon laquelle il s'agirait de définir la vérité (la troisième) et quelques considérations sur cette dernière, l'auteur se concentre sur la question de savoir ce qui rend vrai un jugement. Le point de départ est la conception aristotélicienne de la vérité à laquelle on fait remonter plusieurs conceptions concurrentes, notamment celle dite « de la vérité comme correspondance avec la réalité », bien qu'Aristote jamais ne présente la sienne dans ces termes. Dans un deuxième temps, l'auteur compare cette conception avec celle d'Alfred Tarski, censé reprendre Aristote, afin de mettre en évidence tout ce qui sépare ces deux penseurs. L'auteur procède ensuite à une défense de la position d'Aristote et suggère enfin une réponse provisoire à la question posée : c'est la croyance qui rend vrai un jugement, croire n'étant pourtant pas *tenir* pour *vrai*.

**MOTS CLÉS:** Vérité. Jugement. Croyance. Aristote. Tarski.

## **DEFININDO A VERDADE 1. ARISTÓTELES E TARSKI**

**RESUMO:** Este artigo é um trabalho ao mesmo tempo de história da filosofia e de filosofia. Ele constitui a primeira parte de um díptico que levanta a hipótese da possibilidade de definir a verdade. Após a distinção das três grandes acepções da palavra « verdade » (sinceridade, ipseidade, bondade de um julgamento), a individuação da acepção segundo a qual se trataria

---

<sup>1</sup> *HDR-Habilitation à diriger des recherches* (livre docência) em Filosofia e em Ciências da Antiguidade pela Ecole Normale Supérieure de Paris (2010), tendo já obtido qualificação para a função de *professeur des universités* do CNU (Conseil National des Universités) da França (seção Filosofia)

de definir a verdade (a terceira) e algumas considerações sobre esta última, o autor concentra-se na questão que consiste em saber o que torna verdadeiro um julgamento. O ponto de partida é a concepção aristotélica da verdade à qual são reconduzidas várias concepções concorrentes, principalmente a dita « da verdade como correspondência com a realidade », embora Aristóteles jamais apresente a sua nesses termos. Em um segundo momento, o autor compara essa concepção com a de Alfred Tarski, que supostamente retomaria Aristóteles, afim de mostrar tudo que separa esses dois pensadores. O autor procede, em seguida, a uma defesa da posição de Aristóteles e, enfim, sugere uma resposta provisória à questão posta: o que torna verdadeiro um julgamento é a crença, sendo que crer não é, todavia, *ter por verdadeiro*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Verdade. Julgamento. Crença. Aristóteles. Tarski.

## ***DEFINING THE TRUTH 1. ARISTOTLE AND TARSKI***

**ABSTRACT:** This paper is a work of philosophy and history of philosophy at the same time. It constitutes the first part of a diptych that makes the hypothesis on the possibility of defining truth. After drawing the distinction among the three major senses of the word «truth» (truthfulness, ipseity, correctness of a judgement), alluding to the individuation of the meaning according to which truth would be defined (the third one), and making some remarks on the latter, the author focuses on the issue that aims at establishing what renders a judgement true. The starting point is Aristotle's conception of truth, to which refer several competing conceptions, especially the so-called «correspondence theory of truth», even though Aristotle never presented it in these terms. Furthermore, the author compares this conception to that of Alfred Tarski who, supposedly, retrieved Aristotle, with the intent of evidentiating what distinguishes both thinkers. Next, the author proceeds to sustain Aristotle's position and finally, provides a tentative answer to the question posed: what renders a judgement true is belief, knowing that to believe; nevertheless, is not the same as to hold true.

**KEYWORDS:** Truth. Judgement. Belief. Aristotle. Tarski.

Cet article est conçu comme le premier d'un diptyque où je fais l'hypothèse de la possibilité de définir la vérité, tout en sachant qu'une telle entreprise a déjà été qualifiée de stupide<sup>2</sup>. Et j'entends essayer de définir la vérité à l'aide d'Aristote, Alfred Tarski ayant le rôle de substance de contraste, afin de mettre en évidence quelques points de la conception aristotélicienne qui, à ma connaissance, sont passés inaperçus jusqu'à présent.

## I. LES PRINCIPALES ACCEPTIONS DU MOT « VÉRITÉ »

De manière très aristotélicienne, je voudrais au préalable distinguer les différentes acceptions du terme et préciser celle selon laquelle il s'agira de définir la vérité, ici<sup>3</sup>. On peut distinguer au moins trois grandes acceptions du mot « vérité » : 1) sincérité ; 2) ipséité ; 3) bonté d'un jugement.

La première est l'acception *morale*. Il s'agirait de la bonne qualité du caractère d'une personne, d'un agent moral, par rapport à sa parole. Cette acception concerne surtout la relation entre la croyance du locuteur et son expression verbale ou, mieux, la croyance qu'on peut raisonnablement lui attribuer sur la base de son discours, à partir des conventions langagières en vigueur. Par exemple : « Le coronavirus ne tue pas ». S'il y a coïncidence, il y a vérité-sincérité, s'il n'y pas coïncidence (et que cela n'est pas dû à une incompétence linguistique), il y a fausseté-non sincérité. Bien que la sincérité et la non sincérité puissent nous qualifier moralement, ce n'est vraisemblablement pas toujours le cas, du moins la sincérité n'est pas nécessairement positive, pas plus que la non sincérité n'est nécessairement

---

<sup>2</sup> Donald Davidson, « A tolice de tentar definir a verdade », trad. de Pedro Fernando Bendassolli, dans *Ensaio sobre a Verdade*, Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro F. Bendassolli, Waldomiro J. Silva Filho (org.), São Paulo, Unimarco Editora, 2002, p. 109-128 ; « The folly of trying to define truth », *The Journal of Philosophy* 93/6 (1996), p. 263-278.

<sup>3</sup> Pour la pratique aristotélicienne de la distinction des différents sens d'un mot, voir *Metaph. D*, notamment 29 ; cf. G 2.

négative. En effet, si je suis sincère dans l'espoir de ne pas être cru parce que, étant habituellement menteur, on s'attend à ce que je mente, je ne fais sans doute pas une bonne action langagière. En revanche, ce ne sera sans doute pas considéré comme une mauvaise action, si je mens sous la contrainte, et on peut même prétendre que je mente dans certaines circonstances, par exemple, pour protéger un innocent persécuté<sup>4</sup>.

Selon la deuxième acception, la vérité consiste, pour une chose, dans le fait d'être cette chose même et non pas une autre semblable, et la fausseté, dans le fait d'être une autre chose semblable à cette chose. Autrement dit, est vraie (ou véritable) la chose elle-même, fausse une chose semblable. Par exemple, du vrai cuir est du cuir, alors que du faux cuir est autre chose que du cuir, par exemple, du plastique<sup>5</sup>. Du moins en principe, cette acception concerne les choses elles-mêmes. On peut donc la qualifier d'*ontique*. Bien entendu, la relation de ressemblance est en elle-même objective<sup>6</sup>, même si elle peut induire en erreur un sujet. Cela dit, il y a peut-être une dimension de valeur dans cette acception également. En effet, si on dit qu'une paire de chaussures est faite de vrai cuir, on sous-entend que ce matériel est préférable

---

<sup>4</sup> Pace Kant, *Métaphysique des mœurs*, Fondation, section 1, AK, IV, 402-403 ; Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu I, section 1, § 9, AK 429-431 ; *Critique de la raison pratique* II ; « Sur un prétendu droit de mentir par humanité », réponse à Benjamin Constant, *Des réactions politiques* (1797), chap. VIII (Des principes). L'exemple de l'innocent persécuté vient de ce dernier, bien que le premier l'accepte comme sien, comme le précisent Theresa Calvet Magalhães (que je remercie) et Fernando Rey Puente dans une note à leur traduction de l'article de Kant (« Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens »), dans F. Rey Puente (org.), *Os filósofos e a mentira*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 73-83 ; p. 74. Cet ouvrage, p. 61-72, contient aussi le texte de Benjamin Constant, traduit par T. Calvet Magalhães : *Das reações políticas* (Dos princípios).

<sup>5</sup> On parle dans ce cas d'usage syncatégorématique (opposé à l'usage attributif) des adjectifs « vrai »/ « faux », voir Willard van Orman Quine, *Le mot et la chose*, trad. par Joseph Dopp et Paul Gochet, avant-propos par P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977, p. 195 ; cf. p.157 ; *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960.

<sup>6</sup> Ce n'est pourtant plus le cas si on le décrit en des termes d'imitation, au sens de simulation, vu que la possibilité de la reconnaissance serait alors en jeu, comme je le montre dans mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?* DIAGOGE, Paris, Vrin, 2018, p. 204 sq.

à d'autres, encore que semblables : ce serait le *bon* matériel. En effet, on ne dira pas que du cuir est du *faux plastique*, et on ne dira du plastique que c'est du *vrai plastique* que pour se moquer.

La troisième est l'acceptation *doxastique*. La vérité est, ici, la bonne qualité d'une opinion ou d'un jugement, alors que la fausseté serait sa mauvaise qualité – dans cet article, je présuppose le principe de bivalence : un jugement est soit vrai soit faux. Par exemple : « la terre est ronde » est un jugement vrai et donc bon, « la terre est plate » est un jugement faux et donc mauvais. On ne peut ramener cet emploi au précédent comme un simple cas particulier car un jugement *faux* (au sens doxastique du terme) reste un jugement et n'est donc pas un *faux* jugement, au sens ontique de « faux », c'est-à-dire autre chose qu'un jugement.

On remarquera que les trois acceptations du mot « vérité » comportent à la fois une dimension objective et une dimension subjective ou, mieux, une composante factuelle et une composante de valeur.

Bien sûr, c'est le sens (3) qui nous intéresse, ici. Et là on a déjà un début de définition de la vérité : la bonté ou la bonne qualité d'un jugement. On pourrait répliquer que cela ne constitue pas une *vraie* (au sens ontique du terme) définition, en ce sens que le nom « vérité » serait alors juste un nom spécialisé pour la bonté quand cette dernière s'applique à certaines choses, en l'occurrence, des jugements, la bonté restant elle-même indéfinissable. Et on aurait raison, du moins en partie. En fait, définir la vérité consiste à déterminer (ultérieurement) le jugement qu'elle peut qualifier.

C'est d'ailleurs la démarche d'Aristote dans la définition du bonheur, la *vie bonne*, pour un être humain. En effet, Aristote n'essaie aucunement de définir la bonté de cette vie : simplement, il précise que la vie qu'on juge bonne ne peut être ni la vie nutritive (l'autoconservation) ni la vie perceptive,

mais seulement la vie de la raison (entendue comme capacité et non pas comme excellence), bien que les deux premières y soient présupposées, vu qu'il y a une relation sérielle entre elles<sup>7</sup>. Par conséquent, Aristote échappe au paralogisme naturaliste<sup>8</sup>, et sa conception est tout à fait compatible avec une biologie post-darwiniste<sup>9</sup>.

## II. LA VÉRITÉ COMME PROPRIÉTÉ DU JUGEMENT

En tant que bonté d'un jugement, la vérité est une propriété possible pour ce jugement. Mais un jugement vrai est un jugement bon *en tant que jugement*. Cette dernière précision est nécessaire parce qu'un jugement faux peut éventuellement se révéler bon ou utile de manière accidentelle. Par exemple, en jugeant (à tort) que le chemin pour l'Inde était plus court en allant vers l'occident, Christophe Colomb aurait découvert un nouveau continent (pour les Européens), en admettant que cela ait été une bonne chose. Bien entendu, il aurait pu faire son voyage aussi sur la base d'un jugement vrai.

Sans justifier, je considérerai, de manière assez traditionnelle, que cette qualification qu'est la vérité porte d'abord sur le *jugement*, qui est une opération de la pensée, son opération de base même, et non pas sur

---

<sup>7</sup> Aristote, *EN* I 6, 1097b 22-1098a 20 ; cf. *DA* II 3. Aristote peut écarter les fonctions communes à tous les vivants (l'autoconservation) ou à tous les animaux (la perception) parce qu'il sous-entend non seulement que personne ne souhaite vraiment vivre comme un végétal ou un bœuf mais aussi que celui qui le souhaiterait serait en conflit avec lui-même, dans la mesure où il souhaiterait avoir une vie où il n'y a ni de souhait ni d'entendement.

<sup>8</sup> George E. Moore, *Princípios Éticos*, cap. 1, § 10 (« O objeto da ética »), trad. de Luiz João Baraúna, in *Moore* (Os Pensadores), trad. de Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda, São Paulo, Abril, 1980 ; p. 3-32 ; *Principia ethica*, Cambridge University Press, 1922 ; chap. 1, § 10 (« The Subject Matter of Ethics »), p. 1-36.

<sup>9</sup> Pace Paul Blackledge, *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*, Albany, State University of New York Press, 2012, p. 21 ; cf. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Puf, 2014 (1997), p. 116 ; *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1984 (1981).

l'assertion qui l'exprime<sup>10</sup>, laquelle est un *acte de langage*, plus précisément un acte *illocutionnaire*<sup>11</sup>. Dans la mesure où le jugement est une opération de la pensée, il relève de nos états mentaux *intentionnels*, notamment cognitifs, dont la *direction d'ajustement* serait « esprit-monde »<sup>12</sup>. Le discours, lui, n'a qu'une intentionnalité *dérivée*<sup>13</sup>.

Malgré ce nom, le jugement ne doit pas être conçu sur le modèle juridique de l'émission d'un verdict, comme s'il s'agissait de l'*action délibérée* d'un juge ou d'un juré, contrairement à ce qu'on trouve, par exemple, chez Descartes<sup>14</sup>. Si le jugement était une action délibérée, il relèverait de la pensée pratique. Or, encore une fois de manière traditionnelle, j'assume sans justifier que la pensée pratique présuppose la pensée tout court, et non pas l'inverse. On ne peut délibérer afin de choisir l'action à exécuter que sur la base de certains jugements.

Certes, on parle souvent d'*une* vérité ou de *vérités*, mais, dans ce cas, on ne se réfère pas à la vérité elle-même, une certaine qualité, mais à ce à quoi on attribue cette qualité, notamment à un jugement. C'est la même

---

<sup>10</sup> Différemment Alfred Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), p. 242.

<sup>11</sup> John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. par Hélène Pauchard, Paris, Hermann, 1972, p. 59-60 ; 61 ; 62 ; *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969. Cf. John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, introduction, traduction et commentaire par Gilles Laine, postface par François Récanati, Paris, Seuil, 1970 ; Onzième conférence, p. 139-149 ; *How to do Things with Words*, 1962 ; conférences prononcées en 1955.

<sup>12</sup> John R. Searle, *Mente, linguagem e sociedade. Filosofia no mundo real*, trad. de F. Rangel, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 97 ; *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Orion, 1998. Cf. John L. Austin, « How to Talk : Some Simple Ways », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53 n. s. (1952 -1953), p. 227-246, repris dans *Philosophical Papers*, James O. Urmson e Geoffrey Warnock (ed.), Oxford, Clarendon, 1961, p. 181- 200 ; G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1957<sup>2</sup>. § 32, p. 56 ; *L'intention*, trad. par Mathieu Maurice et Cyrille Michon, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002, § 32, p. 106-107.

<sup>13</sup> Searle, *Mente, linguagem e sociedade, op. cit.*, p. 131.

<sup>14</sup> Descartes, *Quatrième Méditation métaphysique*, AT IX 45-47.

chose que quand on dit « une beauté » ou « des beautés » en entendant le(s) humain(s) qu'on juge beau(x). On peut aussi dire « le beau » ou « la belle », en entendant la personne qui est belle, tout comme on dit « le vrai », en entendant le jugement qui est vrai. *Or les choses qu'on juge vraies ou belles peuvent varier (et ce de plusieurs manières : selon les individus, les moments, les cultures, les époques, les endroits, etc.), mais la vérité ou la beauté ne varie pas pour autant.*

La vérité, elle, fait partie d'un *jugement de valeur* portant sur un jugement qui, du moins en principe, n'est pas un jugement de valeur, mais un *jugement de fait*. En effet, même si « la terre est ronde » n'est pas un jugement de valeur, « "la terre est ronde" est vrai » est un jugement de valeur, disons, d'ordre épistémique. En fait, le jugement de vérité/fausseté s'applique couramment à des jugements de valeur également : par exemple, on peut dire que le jugement « ce tableau est beau » est faux. Mais on concédera facilement que les prédicats « vrai » et « faux » n'y ont pas réellement leur place. Peut-être est-ce pourtant différent quand on les applique à des jugements de vérité/fausseté, c'est-à-dire qu'on peut dire, par exemple, qu'il est faux de dire qu'un certain jugement est vrai ; j'y reviendrai.

En tant que jugement de valeur, le jugement de vérité a nécessairement une dimension *affective*, en plus de la cognitive. Le jugement vrai est le jugement qui nous *satisfait* (en tant que jugement)<sup>15</sup>, ce qui n'exclut pas la possibilité d'un *déni*, vu que nos jugements peuvent se contredire. Par conséquent, le jugement de vérité aurait aussi une direction d'ajustement autre que celle des états cognitifs : la direction d'ajustement des états affectifs est *nulle*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Bien entendu, il ne s'agit pas de satisfaction au sens logique du terme, c'est-à-dire au sens de satisfaction d'une fonction énonciative ; sur ce sens, voir Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 345 ; 352. Et pourtant, ce dernier en dépend, si le terme qui satisfait rend vraie une assertion.

<sup>16</sup> John R. Searle, *Mente, linguagem e sociedade. Filosofia no mundo real, op. cit.*, p. 96-97.

Cela n'épuise pourtant pas la définition de la vérité (doxastique). On pourrait en effet se demander pourquoi ou en quoi un jugement nous satisfait. Quel est exactement le jugement qui mérite le qualificatif de vrai ? Que doit-il avoir pour être jugé vrai ? Bref, qu'est-ce qui rend vrai un jugement ?

### III. QU'EST-CE QUI REND VRAI UN JUGEMENT ?

Il existe différentes conceptions de la vérité, au sens doxastique du terme. Les plus connues sont celles qui présentent la vérité comme : 1) conformité au témoignage d'autrui ou à l'ouï-dire (est vrai ce qu'une tradition ou une autorité<sup>17</sup> dit être vrai) ; 2) correspondance ou adéquation à la réalité (est vrai ce qui s'accorde avec la réalité) ; 3) accord intersubjectif (est vrai ce sur quoi tombent d'accord tous les sujets) ; 4) redondance (le prédicat « vrai » n'ajoute rien au jugement auquel il est attribué : dire qu'il est vrai revient donc à effectuer ce même jugement) ; 5) utilité (est vrai ce qui est utile ou ce qui marche en pratique) ; 6) cohérence (est vrai ce qui s'accorde avec l'ensemble de ses croyances).

Je me concentrerai sur la conception la plus traditionnelle en philosophie et en sciences, à savoir celle de la vérité comme correspondance ou adéquation. Selon la formule latine médiévale : *adaequatio intellectus et rei*, « adéquation de l'intellect et de la chose »<sup>18</sup>. On fait remonter cette conception à Aristote, mais, dans les écrits que nous possédons et qui lui sont attribués, jamais il ne formule sa conception dans ces termes. D'ailleurs, Aristote n'a pas une conception « représentationnelle » de la connaissance, selon laquelle celle-ci ne serait qu'une « image de la réalité »<sup>19</sup>. Et d'autres

---

<sup>17</sup> Qu'on l'entende comme le commandement ou bien comme la bonne réputation, ce qu'en italien on dira plutôt *autorevolezza*.

<sup>18</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* I 16, 1-2.

<sup>19</sup> Voir mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, p. 118-119.

conceptions concurrentes, notamment parmi celles issues de la philosophie dite « analytique », revendiquent la paternité aristotélicienne<sup>20</sup>.

## A. LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA VÉRITÉ

Pour Aristote, la vérité ou la fausseté d'un jugement dépendent de quelque chose qui est indépendant du jugement de vérité ou de fausseté. Traditionnellement, on présente cette chose comme la *réalité*<sup>21</sup>. C'est pourquoi on qualifie souvent sa conception de « réaliste ». Le texte le plus explicite est un passage des *Catégories*, mais il provient précisément d'un « ouvrage d'école » sans doute inauthentique, même s'il expose des thèses aristotéliciennes<sup>22</sup>.

**[Texte 1]** En effet, si c'est un homme (εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος)<sup>23</sup>, l'énoncé (λόγος) par lequel nous disons que c'est un homme est vrai, et cela est réciproque, car si l'énoncé par lequel nous disons que c'est un homme est vrai, c'est un homme. Mais l'énoncé vrai n'est aucunement cause du fait que la chose (τὸ πράγμα)<sup>24</sup> soit [ainsi], alors que la chose paraît en quelque sorte

---

<sup>20</sup> Voir l'aperçu de Susan Haack, *Filosofia das Lógicas*, trad. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra, São Paulo, Unesp, 1998 ; cap. VII, fig. 4, p. 128 ; *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, 1978.

<sup>21</sup> Voir par exemple Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, trad. par F. Rivenc, Paris, Rivages, 1989, XII, p. 144-145 ; *The Problems of Philosophy*, London-New York, Williams and Norgate-Henry Holt and Company, 1912.

<sup>22</sup> Richard Bodéüs (éd.), *Aristote. [Catégories]*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. CX.

<sup>23</sup> Le mot ἄνθρωπος, qui n'est pas accompagné d'article déterminatif, est bien en position d'attribut du sujet. De toute manière, la distinction supposée entre usage copulatif et usage existentiel n'a pas raison d'être ; voir mon article voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 43 (2007), p. 49-84. J'y reviendrai dans le texte.

<sup>24</sup> Sur les différents sens de ce mot, voir Pierre Hadot, « Sur les divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. 309-319.

cause du fait que l'énoncé soit vrai, car c'est par le fait que la chose soit ou non [ainsi] que l'énoncé est dit vrai ou faux »<sup>25</sup>.

De toute manière, cette conception apparaît aussi dans les ouvrages sûrement authentiques, comme *Métaphysique* Thèta 10.

**[Texte 2]** En effet, tu n'es pas pâle parce que nous pensons avec vérité que tu es pâle, mais nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es pâle<sup>26</sup>.

Remarquez que, dans un premier moment, l'auteur du **[Texte 1]** admet l'équivalence entre « c'est un homme » et « "c'est un homme" est vrai ». Toutefois, il ajoute aussitôt qu'entre « c'est un homme » et « "c'est un homme" est vrai », il y a sans doute une relation *asymétrique*. Entre les deux, il y aurait en effet une relation *causale* : le fait que c'est un homme serait en quelque sorte la *cause* du fait que le jugement « c'est un homme » est vrai. Il n'y aurait donc pas d'équivalence entre les deux. Et c'est bien cette position qui revient dans le **[Texte 2]**.

Il est vrai qu'ailleurs Aristote parle de ressemblance à propos de la vérité.

**[Texte 3]** Par conséquent, puisque sont vrais les énoncés qui sont semblables aux choses (ὁμοίως... ὡςπερ τὰ πράγματα), – il est clair pour toutes les choses susceptibles de se produire selon l'un ou l'autre membre de l'alternative et susceptibles de contraires – nécessairement la contradiction aura elle aussi la même modalité<sup>27</sup>.

Toutefois, d'autres passages indiquent clairement en quoi consiste cette ressemblance.

---

<sup>25</sup> Aristote, *Cat.* 12, 14b 15-22.

<sup>26</sup> Aristote, *Metaph.* Θ 10, 1051b 6-9.

<sup>27</sup> Aristote, *De int.* 9, 19a 32-35.

**[Texte 4]** Quant à l'étant comme vrai et au non-étant comme faux<sup>28</sup>, il existe d'après l'union et la séparation, et leur ensemble englobe le partage de la contradictoire, car le vrai contient l'affirmation à l'égard de ce qui est uni et la négation à l'égard de ce qui est séparé, alors que le faux contient la contradictoire de ce partage. Comment la pensée (νοεῖν) de ce qui est uni ou de ce qui est séparé survient-elle, c'est un autre propos, mais j'entends « uni » et « séparé » de façon que se produise non pas une succession, mais une chose unitaire. Car le faux et le vrai ne sont pas dans les choses (ἐν τοῖς πράγμασιν) [...], mais ils sont dans la pensée (ἐν διανοίᾳ) ; pourtant, en ce qui concerne les simples, c'est-à-dire les « qu'est-ce que ? », ils ne sont même pas dans la pensée. [...] [Le vrai est] une propriété de la pensée<sup>29</sup>.

**[Texte 5] (immédiatement avant le [Texte 2])** Puisque l'étant et le non-étant sont dits, d'une part, selon les types de dénominations (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν)<sup>30</sup> et, d'autre part, selon la puissance ou l'acte de celles-ci ou [selon] leurs contraires, et encore, « étant le sens principal »<sup>31</sup>, si<sup>32</sup> vrai ou faux, cela consiste, pour les choses (ἐπὶ τῶν πραγμάτων), dans le fait d'être unies ou séparées, de sorte que celui qui croit que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni dit vrai, alors que dit faux celui qui se trouve dans la situation contraire aux choses (ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα), quand est-ce qu'« est » ou « n'est pas » est ce qu'on appelle « vrai » ou « faux » ? Il faut examiner ce que nous entendons par là<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Il s'agit de l'emploi dit « véridatif » du verbe « être » (où on sous-entend quelque chose comme « ainsi »), comparable à l'usage de « é » et « não é » comme « sim » e « não » en portugais.

<sup>29</sup> Aristote, *Metaph.* E 4, 1027b 18-1028a 1.

<sup>30</sup> Pour cette traduction, voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 49.

<sup>31</sup> Sans doute les deux, à savoir selon les types de dénominations et selon l'acte et la puissance.

<sup>32</sup> En lisant la leçon de la famille *alpha*, avec Enrico Berti (trad., introd. e note di), *Aristotele. Metafisica*, Bari-Roma, Laterza, 2017, p. 404 n. 68.

<sup>33</sup> *Metaph.* Θ 10, 1051b 1-6.

Sachant que la phrase assertive (λόγος ἀποφαντικός) est une *action langagière*<sup>34</sup> qui exprime une opinion ou un jugement, une assertion est ou bien une affirmation (« quelque chose à propos de quelque chose »), ou bien une négation (« quelque chose séparé de quelque chose »)<sup>35</sup>. Un jugement consiste donc soit en une union soit en une séparation.

En définitive, la ressemblance du jugement *vrai* ou de l'assertion *vraie* réside dans le fait qu'elle unit les choses qui sont unies ou sépare les choses qui sont séparées, non pas exactement « dans la réalité », mais dans le jugement (de fait) qui exprime la croyance dans une réalité : « c'est un homme ». Bref, la ressemblance concerne l'union ou la séparation.

Deux types d'assertion, deux types de vérité doxastique

Cela dit, le [Texte 4] semble introduire une distinction dans les jugements et de ce fait dans la vérité/fausseté doxastique. Ce qui revient de manière plus explicite ailleurs.

[Texte 6] Mais voici ce que sont le vrai et le faux [pour les non composés] : la saisie et la nomination sont le vrai (nommer et affirmer ne sont pas la même chose), alors que l'ignorance est non saisie. Car il n'est pas possible de se tromper sur le « qu'est-ce que ? », sinon par accident. [...] Donc, [...], à leur propos, on ne peut pas se tromper, mais on peut [simplement] les penser (*noein*) ou non<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Voir mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, *op. cit.*, p. 114-122.

<sup>35</sup> C'est le principe du tiers exclu (*Metaph.* Γ 7, 1011b 23-24 ; Θ 10, 1055b 8-9 ; *De int.* 6), à ne pas confondre avec le principe de bivalence (*Metaph.* Γ 7, 1011b 25-28 ; *De int.* 4, 17a 2-3), encore moins avec le principe de non contradiction (*Metaph.* Γ 3, 1005b 19-20), bien que ces trois principes soient solidaires. Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *art. cit.*, p. 354, semble assimiler le principe de non contradiction au principe de bivalence. En fait, le principe de non contradiction repose sur l'incapacité de penser deux choses (par soi) en même temps ; voir mon « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », *art. cit.*, p. 65 ; 74-75.

<sup>36</sup> Aristote, *Metaph.* Θ 10, 1051b 22-32.

On trouve ici la distinction entre prédication accidentelle et prédication essentielle<sup>37</sup>. Les « simples » du [Texte 4], qui équivalent aux « non composés » du [Texte 6], sont en effet la réponse à la question « qu'est-ce que ? », qui n'est pas encore la question définitionnelle proprement dite, cette dernière étant plutôt « qu'est-ce que d'être cela pour ceci ? »<sup>38</sup>. Il s'agit de tout ce qu'on peut nommer<sup>39</sup>. Bien entendu, c'est le premier type de prédication de vérité/fausseté qui présuppose ce second type, et non pas l'inverse.

On pourrait donc dire que la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose » (et sa négative « quelque chose séparé de quelque chose ») ne concerne réellement que la prédication accidentelle. Par conséquent, la vérité doxastique proprement dite ne concerne que cette dernière. On pourrait alors dire que, dans le cas de la prédication essentielle, on n'a pas de véritable (au sens ontique du terme) vérité/fausseté doxastique. On pourrait dire à la limite qu'il s'agit de la qualification de l'attitude qu'un sujet peut avoir face à des objets vrais et faux au sens ontique de ces termes.

---

<sup>37</sup> Aristote, *An. post.* I 22 ; *Metaph.* Δ 7.

<sup>38</sup> La question « qu'est-ce que ? » chez Aristote peut avoir au moins deux sens. Selon le premier, la réponse à cette question correspond bien à l'exemple que nous avons déjà vu : « C'est un homme ». Mais selon ce sens il ne s'agit pas encore exactement de la question définitionnelle ; bien sûr, le verbe « être » n'est pas vraiment utilisé selon le sens d'identité. La question définitionnelle correspond plutôt à une question ultérieure, qui pourtant présuppose la première (c'est le second sens) : « Qu'est-ce que d'être un homme pour ceci ? » (*Metaph.* Z 17 ; *DA* III 5). C'est ici d'ailleurs qu'on peut détecter une *homonymie*, c'est-à-dire le fait d'avoir le même nom mais des définitions différentes.

<sup>39</sup> Certes, en *De int.* 1, 16a 15-16, Aristote suggère que le nom n'est lui-même ni vrai ni faux, mais il entend sans doute un emploi qui ne permettrait pas d'établir ce à quoi le nom en question est appliqué ; voir mon « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 74-75.

## B. LA REPRISE DE LA CONCEPTION ARISTOTÉLICHIENNE PAR TARSKI

La conception aristotélicienne de la vérité est censée être reprise par Tarski, dans celle qu'il appelle « la conception sémantique de la vérité »<sup>40</sup>. Voici son exemple célèbre :

L'énoncé « la neige est blanche » est vrai si, et seulement si, la neige est blanche.

Et si on le généralise et le formalise un peu, on a :

(V) X est vrai si, et seulement si, p<sup>41</sup>.

V = vérité

X = dénomination de p

p = énoncé

Curieusement, quand Tarski<sup>42</sup> se réfère à « la conception aristotélicienne classique de la vérité », il ne cite ni le **[Texte 1]** ni le **[Texte 2]**, mais un autre passage, moins intéressant<sup>43</sup> :

**[Texte 8]** En effet, dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est, c'est faux ; dire que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas, c'est vrai, de sorte que celui qui dit que c'est ou que ce n'est pas sera dans le vrai ou dans le faux<sup>44</sup>.

En fait, mis à part la formalisation, la présentation de Tarski n'a rien de nouveau par rapport au *corpus* aristotélicien, notamment le **[Texte 1]**<sup>45</sup>. Et

---

<sup>40</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 345.

<sup>41</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 341-376 : « The sentence 'snow is white' is true if, and only if, snow is white. [...] (T) X is true if, and only if, p » (p. 343 ; 344).

<sup>42</sup> Tarski, *ibidem*, p. 342-343.

<sup>43</sup> Est également inadéquate la lecture de Davidson, « A tolice de tentar definir a verdade », art. cit., p. 112.

<sup>44</sup> Aristote, *Metaph.* Γ 7, 1011b 26-28. Cf. Platon, *Crat.* 385b 7 ; *Soph.* 263b.

<sup>45</sup> *Pace* Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit.,

contrairement à ce qu'on pourrait croire, il ne s'agit pas d'une « tautologie ». Tout comme la formule du **[Texte 1]**, celle de Tarski n'équivaut pas à dire : la neige est blanche, ssi la neige est blanche – l'usage des guillemets (qui n'existaient pourtant pas en grec ancien) est significatif ; du reste, on parle aussi de conception « décitationnelle » de la vérité. La formule n'équivaut pas non plus à : l'énoncé « la neige est blanche » est vrai si, et seulement si, l'énoncé « la neige est blanche » est vrai<sup>46</sup>.

Voici trois différences importantes entre la *partie gauche* (L'énoncé « la neige est blanche » est vrai) et la *partie droite* (la neige est blanche) de la biconditionnelle :

1) alors que la partie gauche porte sur un jugement, la partie droite porte sur la neige ;

2) alors que la partie gauche est un jugement de valeur, la partie droite n'en est pas un – laissons de côté le caractère subjectif des couleurs, car on pourrait donner un autre exemple, comme « il neige » ou « la terre est ronde » ;

3) alors que la partie droite consiste à effectuer le jugement « la neige est blanche », la partie gauche simplement s'y réfère, en nommant ce jugement.

Toutefois, une question demeure. Admettons que les parties gauche et droite de la formule de Tarski ne coïncident pas. Or, en établissant entre elles une relation d'implication réciproque, Tarski propose précisément leur équivalence ou identité ou au moins leur co-extensivité<sup>47</sup>. Mais en cela il ne fait pas vraiment justice à Aristote, contrairement à ce qu'en pense Tarski

---

p. 343 ; 359-360.

<sup>46</sup> Encore moins à « X est vrai, ssi p est vrai » ; c'est la formulation d'un critique de Tarski, dont ce dernier se moque ; « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 357.

<sup>47</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 358.

lui-même<sup>48</sup>. Et ce pour au moins deux raisons, dont la seconde dépend de la première.

Voici la première différence. Les deux parties de la biconditionnelle ne sont pas conçues de la même manière.

D'une part, Tarski conçoit la partie gauche en termes de traduction d'un langage-objet dans un méta-langage<sup>49</sup>. Or ce n'est pas le cas chez Aristote, qui y verrait la simple différence entre *nommer un jugement* et *effectuer un*, comme indiqué ci-dessus<sup>50</sup>, ce qui constitue un cas spécifique de la différence entre usage et mention. Certes, on nomme ou désigne aussi bien dans la partie droite que dans la partie gauche, mais non pas les mêmes choses. De même, on effectue un jugement dans les deux côtés, mais non pas le même, ni le même type de jugement. D'ailleurs, dans la partie gauche, on pourrait avoir une toute autre dénomination de p : et non seulement une autre dénomination d'origine descriptive concernant la matérialité de l'énoncé comme celle que propose Tarski<sup>51</sup>, mais aussi quelque chose comme « Jojo » ou « Blanche Neige »<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 342. Tarski semble avoir peu de familiarité avec le *corpus* aristotélicien, comme le montre le passage suivant : « In most cases one gets the impression that the phrase is used in an almost mystical sense based upon the belief that every word has only one "real" meaning (a kind of Platonic or Aristotelian idea), and that all the competing conceptions really attempt to catch hold of this one meaning » (*idem*, p. 355).

<sup>49</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 349 sq.

<sup>50</sup> Sur cette différence, voir mon « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 79 sq.

<sup>51</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 344 : *the sentence constituted by three words, the first of which consists of the 19th, 14th, 15th, and 23rd letters, the second of the 9th and 19th letters, and the third of the 23rd, 8th, 9th, 20th, and 5th letters of the English alphabet.*

<sup>52</sup> J'avoue avoir du mal à comprendre que la référence à un élément linguistique donne naissance à un langage différent, *pace* Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 349.

D'autre part, de manière certes traditionnelle mais non aristotélicienne, Tarski interprète la partie droite de la biconditionnelle comme la désignation d'un « état des choses »<sup>53</sup>. Or, chez Aristote, du moins en ce qui concerne la prédication accidentelle, il n'existe pas quelque chose comme un « signifié propositionnel »<sup>54</sup>, malgré l'impression que peut nous donner la présence du mot  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ , « chose », dans les [Textes 1, 2, 4 et 5]. Autrement dit, Aristote n'assimile nullement une assertion à un nom<sup>55</sup>. En ce sens, une assertion n'a aucune désignation au-delà de la désignation de ses composants capables de désigner, notamment les noms qui jouent le rôle de sujet et de prédicat, respectivement<sup>56</sup>. Selon Aristote, pour qu'il y ait un couple d'assertions contradictoires, il faut affirmer et nier *les mêmes choses des mêmes choses*<sup>57</sup>. De cette manière, deux assertions contradictoires sont certes les *correspondants conventionnels* de deux jugements opposés, mais elles ne désignent pas des choses différentes, vu que, dans les jugements opposés, on se réfère exactement aux mêmes choses. La différence est que, en vertu du principe du tiers exclu, dans un de ces jugements, ces choses seront unies, dans l'autre, elles seront séparées. Reste la question de savoir, sur la base du principe de bivalence, lequel est vrai ou faux<sup>58</sup>.

Maintenant, la seconde différence. Aristote établit non une véritable équivalence entre les deux parties de la biconditionnelle, mais plutôt une

---

<sup>53</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 343.

<sup>54</sup> Voir André de Muralt, « L'être du non-être en perspective aristotélicienne », *Revue de Théologie et de Philosophie* 120/3 (1990), p. 375-388 ; p. 386.

<sup>55</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 340-341.

<sup>56</sup> Sur cette différence, assez claire chez Aristote, je renvoie à *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, op. cit., p. 118.

<sup>57</sup> Aristote, *De int.* 6.

<sup>58</sup> Je modifie donc la réponse que je donne dans mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, op. cit., p. 118.

relation causale, comme nous l'avons vu ([Textes 1 et 2])<sup>59</sup>. La conception de Tarski serait, quant à elle, plus proche de la conception de la vérité comme redondance<sup>60</sup>, pour laquelle la vérité n'est pas réellement une propriété différente du jugement lui-même. Ce n'est pourtant pas du tout la position d'Aristote.

Mais la position d'Aristote est-elle défendable ? La réponse est oui, me semble-t-il.

### C. DÉFENSE DE LA POSITION D'ARISTOTE

Je commencerai par la première différence, qui concerne chaque partie de la biconditionnelle.

Pour bien comprendre la partie gauche de la biconditionnelle, il faut revenir sur la conception aristotélicienne du nom. On remarque parfois qu'Aristote ignore la distinction fregéenne entre *Sinn* et *Bedeutung*, selon la traduction courante, « sens » et « référence » (ou « désignation »)<sup>61</sup>. C'est vrai, mais cela constitue un avantage. Voici ce que dit Aristote du nom dans le *De interpretatione* :

---

<sup>59</sup> Cf. Gregory L. Scott, *Aristotle's "Not to Fear" Proof for the Necessary Eternality of the Universe*, New York, ExistencePS, 2019, p. 129-130, n. 62, dont j'ai pris connaissance postérieurement.

<sup>60</sup> Pace Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 358-359. Voir Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 55 ; Paul Horwich, « Three Forms of Realism », *Synthese* 51 (1982), p. 181-201 ; p. 182 ; 192. Pour la conception de la redondance, Gottlob Frege, « La Pensée » (« Der Gedanken »), dans *Recherches logiques* (1918-1923), dans *Écrits logiques et philosophiques*, trad. de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 174-175 ; Frank P. Ramsey, dans F. P. Ramsey et G. E. Moore, « Facts and Propositions », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 7 (1927), *Mind, Objectivity and Fact*, p. 153-206 ; I., p. 153-170.

<sup>61</sup> F.L.G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), p. 25-50 ; rééd. dans G. Frege, *Funktion-Begriff-Bedeutung*, M. Textor (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 23-46.

[10] « Un nom est donc un son vocal capable de signifier selon une convention<sup>62</sup>, sans un temps, [son vocal] dont aucune partie n'est capable de signifier séparément. En effet, dans le [nom] "Kallippos" (Κάλλιππος), la [partie] (h) *ippos* (ΙΠΠΟΣ) ne signifie rien elle-même par elle-même (αὐτὸ καθ'αὐτό), comme dans la phrase "cheval beau" (καλὸς ἵππος)<sup>63</sup>. Certainement, dans les noms composés les choses ne sont absolument pas comme dans les noms simples. En effet, dans ceux-ci la partie n'est d'aucune manière capable de signifier, tandis que dans ceux-là [elle] veut [sc. être capable de signifier], mais rien séparément, comme, par exemple, dans le [nom] "brick-goélette" (ἑπακτροκέλης), la partie "goélette" (ΚΕΛΗΣ) »<sup>64</sup>.

L'exemple Κάλλιππος est un exemple radical qui illustre très bien ce qu'Aristote veut dire<sup>65</sup> :

a) en ce qui concerne le caractère conventionnel du nom, il n'y a pas de différence entre nom propre et nom commun ;

b) quelle que soit la formation du nom, aucune de ses parties ne signifie séparément, même si une partie, toute seule, est elle aussi un nom<sup>66</sup>.

Dans la suite du texte, Aristote concède que certains noms, notamment les composés, sont spéciaux, mais même ces noms-là ne désignent qu'une

---

<sup>62</sup> Il y a une ambivalence dans la notion de conventionnalité appliquée au signe : 1) acquis (par apprentissage), et non pas inné ; 2) non rassemblant à ce dont il est signe. Or ces deux caractères ne vont pas toujours ensemble. Prenons, par exemple, les cris d'alarme des singes grivets (*Cercopithecus aethiops* ; en anglais, *vervet monkey*), étudiés par Dorothy L. Cheney et Robert M. Seyfarth, *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Others Species*, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 102 sq. Ces cris ne seraient pas conventionnels selon le premier caractère, contrairement aux mots du langage humain, mais ils le sont selon le second, en quoi ils ne diffèrent pas des mots du langage humain.

<sup>63</sup> On peut interpréter cette phrase comme une phrase nominale et donc une assertion, ou bien comme un usage attributif de l'adjectif, ce qui revient pourtant à une assertion condensée.

<sup>64</sup> Aristote, *De int.* 2, 16a 19-26.

<sup>65</sup> Pace J. L. Ackrill (ed.), *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 117. Je reprends ici mon « Signifier ce qui n'est pas selon Aristote », art. cit., p. 81 sq.

<sup>66</sup> Voir C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 40 sq.

seule chose. C'est le cas de ἑπακτροκέλης. En s'éloignant des traductions courantes<sup>67</sup>, Elio Montanari<sup>68</sup> a probablement raison quand il prête foi au lexicographe Harpocrate (II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.), qui nous apprend que l'ἑπακτροκέλης est une espèce de bateau qui a l'armement composé à partir de ceux d'un brick [i.e. brigantin] et d'une goélette (κέλητος)<sup>69</sup>. Dans ce cas, le nom composé *reflète* une composition dans la chose elle-même, étant donné qu'il s'agit d'un type mixte de navire. Même si dans ἑπακτροκέλης la partie/nom κέλης ne signifie rien séparément, la formation du mot peut être considérée au moins comme un *indice* des propriétés, de la formation ou de la nature de la chose, bien sûr, *selon l'opinion de celui qui l'a baptisée ainsi*<sup>70</sup>.

De même pour les exemples célèbres de Frege : dans « MORGENSTERN » (étoile du matin) et dans « ABENDSTERN » (étoile du soir), les parties/noms « MORGEN », « ABEND » et « STERN » ne signifient rien séparément. Néanmoins, cet indice n'est d'aucune manière une voie obligatoire pour l'accès à la signification du nom, comme semble l'être le sens selon Frege. Au contraire, ce n'est que quand nous ne connaissons pas la correspondance entre le nom et la chose désignée par le nom que nous nous voyons obligés d'y avoir recours, malgré le risque que cela comporte<sup>71</sup>. En effet, un *peixe-boi* (« poisson-bœuf ») n'est ni un poisson ni un bœuf<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Ackrill, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, *op. cit.* : *pirate-boat*.

<sup>68</sup> E. Montanari, *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*, Firenze, Università degli Studi di Firenze-Dipartimento delle Scienze dell'Antichità, 1984-1988, 2 vol. ; vol.II, p. 107 sq.

<sup>69</sup> Harpocrate, *Lex. s.v.*

<sup>70</sup> Ce qui rejoint Gérard Genette, « Style et signification », dans *Fiction et diction* (précédé de « Introduction à l'architexte »), Paris, Seuil, 2004 (1979) ; p. 169-221.

<sup>71</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>72</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 157, qui ne tire pourtant pas les conséquences d'un exemple semblable.

Ce que je viens de dire pour les noms composés s'applique également aux dénominations d'origine descriptive<sup>73</sup>, et ce même quand celles-ci désignent des éléments linguistiques, où ces derniers peuvent être reproduits dans leur matérialité. En ce sens, la dénomination « l'énoncé "la neige est blanche" » n'est aucunement une *traduction* de l'énoncé « la neige est blanche » d'un langage-objet dans un méta-langage, mais simplement une dénomination qui reproduit l'objet désigné, ce qui est rendu possible par la nature langagière de cet objet<sup>74</sup>. Mais on pourrait appeler cet énoncé aussi, par exemple, « Blanche Neige », et on se tromperait si on en déduisait qu'il s'agit de neige et de quelque chose de blanc. De même si, au lieu de reproduire le jugement dans la partie gauche, on utilisait réellement les mots d'une autre langue (par exemple : *L'énoncé « the snow is white » est vrai [en anglais], ssi la neige est blanche*), ou bien une expression dérivée d'une (supposée) traduction intralinguistique (par exemple : *L'énoncé « la cristallisation de l'eau est albe » est vrai, ssi la neige est blanche*).

En outre, toujours dans la partie gauche de la biconditionnelle, il y a « vrai », qui a vraisemblablement une fonction dénominative. En tant que nom, ce terme désigne en principe une propriété même s'il s'agit d'une propriété subjective. Or cette propriété n'apparaît nulle part dans la partie droite de la biconditionnelle, qui ne parle que de la neige et de sa couleur.

En ce qui concerne la partie droite de la biconditionnelle, on peut soutenir que la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose »

---

<sup>73</sup> Sur les dénominations d'origine descriptive, je prête à Aristote une position proche de celle de Keith S. Donnellan, « Reference and Definite Descriptions », *The Philosophical Review* 75/3 (1966), p. 281-304, position que partage moi aussi en grandes lignes.

<sup>74</sup> Cela me paraît préférable au traitement de ces expressions en termes de transparence et d'opacité (celles-ci consistant en la possibilité et l'impossibilité de remplacer un terme singulier par un terme co-désignatif, respectivement), comme chez Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 207-212. Dans une phrase comme « Tom croit que Cicéron a dénoncé Catiline », « que Cicéron a dénoncé Catiline » fait partie de la dénomination de la croyance en question.

est universelle pour les assertions. Contrairement à ce que généralement soutiennent les logiciens modernes, qui, sur ce point, suivent plutôt les Stoïciens<sup>75</sup>, les phrases qui ne sont pas construites avec le verbe « être » dit « copulatif », mais avec des verbes intransitifs, et même les impersonnelles ou celles (apparemment) dépourvues de sujet (par exemple : « il pleut »), doivent recevoir le même traitement. Par exemple : *Quelque chat existe* (ou *Il existe des chats*) = *Quelque chose est un chat* ; *il pleut* = *de l'eau tombe*.

À ce propos, il y a, me semble-t-il, dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, qu'elle soit « analytique » ou « continentale », une véritable *illusion événementielle* : un verbe comme « pleuvoir » n'est qu'un équivalent de « tomber » spécialisé pour l'eau (jusqu'à un certain point, étant donné qu'on peut dire « les boulets pleuvaient »), si bien qu'on peut faire l'économie de son vrai sujet. En effet, la pluie est une chute d'eau, ou bien de l'eau lorsqu'elle tombe ou est tombée. Bien sûr, on peut éventuellement y ajouter des circonstances comme « du ciel » et d'autres encore<sup>76</sup>.

Quant à la différence entre usage intransitif-absolu et usage copulatif du verbe « être », une remarque sur la façon dont Aristote la perçoit s'impose. Du point de vue d'une « logique » de la proposition, Aristote ne fait aucune différence entre une construction intransitive et une construction copulative, en quoi il a raison. Il considère comme absolument équivalentes les propositions « un homme marche », βαδίζει ἄνθρωπος, et « un homme est marchant », ἔστι βαδίζων ἄνθρωπος<sup>77</sup>. Aristote se moque même de ceux qui veulent dire « l'homme a blanchoyé » (λελεύκωται) à la place de « l'homme est blanc »<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Voir par exemple Sextus Empiricus, *Adv. math.* 88-90 (SVF II 214 ; II 34 G Long et Sedley).

<sup>76</sup> Cela ne dépend aucunement du fait qu'en grec ancien on pouvait dire ὕει Ζεὺς, « Zeus pleut [i. e. fait pleuvoir] », pour dire « il pleut ».

<sup>77</sup> *De int.* 12, 21b 9-10 ; 10, 20a 3-5.

<sup>78</sup> *Phys.* I 2, 185b 25 sq. La traduction traditionnelle de λελεύκωται par « a blanchi » n'est peut-être pas bonne, car Aristote semble penser au fait d'être, et non de devenir blanc. J'ai créé

Il n'y a donc pas de raison pour ne pas étendre ce principe à tout verbe, y compris le verbe « être » dans son emploi intransitif-absolu. En fait, tout ce qu'on dit avec le verbe « exister » ou avec le verbe « être » intransitif-absolu, on peut le dire aussi avec une construction copulative, sauf à penser que le verbe « exister » puisse garder le sens étymologique de naître, de *venir à l'être* (*ex + sisto*). Si on peut dire « *a* existe », on peut dire aussi « *x* est *a* » ou, mieux, « *x* est *F* », et vice-versa<sup>79</sup>. Le sujet du verbe « exister » est ou comporte un prédicat indépendamment de la pronom obligatoire « il », propre au français<sup>80</sup>.

Bien entendu, il ne s'agit pas du tout de dire que « *a* existe » équivaut à « *a* est existant »<sup>81</sup>, mais que « *a* existe » équivaut à « *x* est *a* » (ou à « *x* est *F* »), ce qui constitue, à son tour, la forme d'une *nomination*. Et si *a* est un *complexe catégoriel* (substance+attribut non essentiel) comme, par exemple, « cygne noir », alors il s'agit de dire qu'« un cygne noir existe » (ou « il existe un cygne noir ») équivaut à « quelque cygne est noir », et vice-versa. Mais cela ne concerne pas que le quantificateur « quelque », censé être un opérateur existentiel. Comme d'autres critiques qu'on adresse à la « logique

---

« blanchoyer » sur le modèle de « verdoyer ».

<sup>79</sup> Voir sur ce point F. L. Gottlob Frege, « Dialog mit Pünjer über Existenz », dans *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Hambourg, Felix Meiner, 1971 (1894), II, Freges Nachwort ; Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1963 (1919), chap. XVI ; Mohan Matthen, « Greek Ontology and the "Is" of Truth », *Phronesis* 28/2 (1983), p. 113-135 ; p. 115.

<sup>80</sup> Cf. Gilbert Ryle, « Imaginary Objects », p. 20-21, dans G. Ryle, R. B. Braithwaite et G. E. Moore, « Symposium : Imaginary Objects », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes vol. 12 (1933), p. 18-70 ; p. 18-43. Voir aussi Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 253 sq.

<sup>81</sup> Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais* IV, chap. I, § 7. Pour Aristote, l'existence n'est pas du tout quelque chose qui s'ajoute à une chose, contrairement à ce que semble croire Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 151. Voir Pierre Aubenque, « La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes », dans *Problèmes aristotéliens*, *op. cit.*, p. 351-372 ; originalement paru dans A. Cazeneuve et J.-F. Lyotard (dir.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gondillac*, Paris, Puf, 1985, p. 513-530.

classique », est bizarre l'idée moderne qu'une proposition universelle n'a pas de portée existentielle dans la mesure où une telle proposition ne serait pas élémentaire et comporterait un antécédent, en ce sens, par exemple, que la proposition « tout homme est mortel » devrait être entendue comme « si  $x$  est un homme,  $x$  est mortel », *whatever x may be*<sup>82</sup>. Or si l'antécédent «  $x$  est homme » est faux pour tout  $x$ , cela signifie que « homme » n'est le nom de rien, c'est-à-dire que ce n'est pas un nom (sinon par *homonymie*), de sorte que la question de la vérité de l'hypothétique ne se pose même pas – en admettant qu'on puisse parler de vérité pour l'ensemble d'une hypothétique<sup>83</sup>. Autrement dit, quiconque soutient que tout homme est mortel a déjà assumé que quelque chose est un homme (même si ce n'est pas le cas de la chose

---

<sup>82</sup> Bertrand Russell, « On Denoting », *Mind* 14 (1905), p. 479-493 ; repris dans *Logic and Knowledge : Essays 1901-1950* (edited by Robert Charles Marsh), London, Allen & Unwin, 1956, p. 39-56. À ce propos, Blanché, *Introduction à la logique contemporaine, op. cit.*, écrit : « Précisons cependant que, quoique très voisins par le sens, l'universelle classique (*tout homme est mortel*) et l'universelle moderne (*pour tout  $x$ , si  $x$  est homme, il est mortel*) ne se recouvrent pas exactement, le nouveau quantificateur ayant une portée plus générale que l'ancien. En effet, *tout homme* est bien général puisqu'il s'agit non de tel homme, mais d'un homme quelconque ; néanmoins cette généralité est limitée au genre humain. Au contraire, *tout  $x$  est* (à moins qu'on ne limite expressément l'univers du discours considéré) absolument général, il s'étend aussi bien à *cette table* ou à *Bételgeuse*, car il est vrai d'un objet individuel absolument quelconque que, s'il est homme, alors il est mortel. C'est l'une des raisons qui interdisent d'assimiler la théorie moderne de la quantification à la théorie classique » (p. 147). Passage déroutant : si  $x$  était cette table ou Bételgeuse, il ne serait précisément pas un homme, sauf à penser qu'on puisse être à la fois un homme et une table ou une étoile. En fait, il n'existe pas d'« objet individuel absolument quelconque » qui ne soit un homme ou un individu d'un autre genre. Bien entendu, l'universalisation « tout  $x$  » relève du métalangage : il s'agit de tout objet auquel on applique le nom « homme ». La notion de variable est métalinguistique.

<sup>83</sup> D'autre part, la particulière ou, mieux, partielle « quelque  $a$  est  $b$  » peut légitimement être interprétée comme une hypothétique *modalisée* (« si  $x$  est  $a$ ,  $x$  peut être  $b$  »), tout en gardant une portée existentielle, *pace* Blanché, *Introduction à la logique contemporaine, op. cit.*, p. 150, notamment dans une conception de la modalité comme celle d'Aristote, selon laquelle, dans un temps infini, toute capacité doit se réaliser, du moins pour les individus éternels ou pour les genres éternels d'individus corruptibles (*Metaph.*  $\Theta$  4 ; 7 ; *Phys.* III 4 ; *De int.* 9) ; pour les individus corruptibles eux-mêmes, cela serait en effet manifestement faux. C'est ce qu'on appelle le « principe de complétude », *principle of plenitude*, depuis Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1964 (1936), repris récemment Scott, *Aristotle's "Not to Fear" Proof for the Necessary Eternality of the Universe, op. cit.*, notamment p. 14 ; 77-166.

en question), donc qu'il existe au moins un homme, ne fût-ce à titre provisoire ou quitte à revoir cette croyance. Bien entendu, « pégase », « centaure », « bouc-cerf » (ou « cerf-bouc »), etc. sont bien des noms, car on s'en sert pour nommer au moins certaines configurations<sup>84</sup>.

En ce qui concerne Aristote lui-même, on m'objectera que, s'il est vrai que le Stagirite considère comme équivalentes les propositions « un homme marche » et « un homme est marchant »<sup>85</sup>, il reconnaît pourtant un autre type de proposition, à savoir ἔστιν ἄνθρωπος, « un homme est », qui reste irréductible<sup>86</sup>. Toutefois, si nous regardons de près *De int.* 10, où Aristote parle de ces trois types de proposition, nous nous rendons compte qu'il ne corrobore pas l'idée d'une singularité syntaxique de la construction intransitive-absolue du verbe « être », en tous les cas pas celle que l'on prétend, comme je le montre ailleurs<sup>87</sup>. Tout comme dans le [Texte 1], on doit lire ἔστιν ἄνθρωπος comme une *phrase nominative*, équivalente à « c'est un homme » (*x est un homme*), où on sous-entend le sujet [un homme] (en fait, c'est la perception qui le présente<sup>88</sup>) et qui équivaut, à son tour, à l'emploi effectif du nom « homme ». D'ailleurs, dans la phrase française « c'est un homme », où la présence du

---

<sup>84</sup> Nelson Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company, 1968 ; I, 5 ; II 4.

<sup>85</sup> *De int.* 12, 21b 9-10 ; 10, 20a 3-5.

<sup>86</sup> Je laisse de côté les verbes transitifs et tous les autres qui comportent au moins un complément, mais sans partager le mythe moderne qui voudrait que la logique classique soit incapable de rendre compte des relations ; voir, par exemple, Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, *op. cit.*, p. 129-134 ; 152-155. De toute manière, s'il est vrai qu'un verbe comme « aimer » comporte généralement deux arguments, c'est-à-dire deux lacunes (*x aime y*), les deux ne sont absolument pas sur le même niveau. En effet, en disant *x aime y* on n'attribue quoi que ce soit à *y*, du moins non pas de manière directe, même dans le cas où la réciproque serait également vraie.

<sup>87</sup> Voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », *art. cit.*, p. 51 sq.

<sup>88</sup> Même dans son usage le plus banal, la désignation du terme ne coïncide pourtant pas nécessairement avec la « signification-stimulus », car on peut entendre aussi l'animal ; voir Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 63 ; cf. p. 78.

démonstratif est obligatoire, « (un) homme » est la valeur même de la variable « ce »<sup>89</sup>. En effet, « ceci » requiert bien une détermination : *ceci, quoi ?*<sup>90</sup>.

Or si toute assertion possède la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose », toute négation obéit à la structure « quelque chose séparé de quelque chose ». Est donc injustifiée également l'idée de la logique moderne selon laquelle la négation porte sur l'ensemble de la proposition<sup>91</sup> (elle aussi d'origine stoïcienne<sup>92</sup>), si on met de côté la commodité.

Bref, si les assertions contradictoires se réfèrent aux mêmes choses et se distinguent simplement par le fait de les unir ou de les séparer, on n'a nul besoin de supposer un « signifié prépositionnel », notion qui conduit d'ailleurs à celle – très problématique – de « faits négatifs »<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, remarque : « Des remarques critiques mal avisées nous font nous souvenir qu'il y a des philosophes qui imaginent que la périphrase mathématique " valeur des variables " signifie " termes singuliers substituables aux variables ". Mais c'est plutôt l'objet désigné par de pareils termes qui doit compter comme étant la valeur de la variable ; et les objets survivent comme valeurs des variables, bien que les termes singuliers aient été éliminés » (p. 271, n. 1 ; cf. p. 332). Soit. Mais dans « c'est un homme » on dit précisément ce qu'est cet objet. Et peu importe qu'on dise « c'est un homme » ou « c'est Socrate ». Les termes « Socrate », « humain » et « animal » désignent tous un seul individu, *pace* Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 140-141 ; 147 ; 192 ; 248 ; Mill, *Système de logique* I 2, §3. Il ne s'agit donc pas de reclasser les termes singuliers comme généraux, comme chez Quine, mais l'inverse. La différence est qu'un terme comme « humain » désigne un individu *quelconque*, alors que « Socrate » est censé un individu (humain) *déterminé* (dans ce cas, on sous-entend quelque chose comme « l'humain Socrate »), même si c'est le prénom de plusieurs individus, y compris non humains. En fait, genre et espèce sont d'abord des *manières de présenter l'individu*. Quand on parle d'oiseau (genre) ou de rossignol (espèce), on parle toujours d'un individu, mais on parle d'un individu *selon des attributs qu'il partage avec une classe plus ou moins étendue d'individus*. C'est *parce que cette chose-ci est un rossignol ou un oiseau* qu'elle appartient à la classe des rossignols ou des oiseaux, non pas l'inverse. En ce sens, genre et espèce sont non pas des ensembles, mais des *critères d'appartenance* à des ensembles. Deux ensembles peuvent en effet être *extensionnellement* identiques tout en étant *intensionnellement* différents. Or, ce n'est jamais le cas de genre-espèce, qui sont *intensionnels* plutôt qu'*extensionnels*.

<sup>90</sup> Bien sûr, l'expression « cet homme » présuppose « c'est un homme ».

<sup>91</sup> Voir par exemple Blanché, *Introduction à la logique*, *op. cit.*, p. 40-43.

<sup>92</sup> Voir encore Sextus Empiricus, *Adv. math.* 88-90 (SVF II 214 ; II 34 G Long et Sedley).

<sup>93</sup> Qu'on trouve déjà dans la scolastique, voir Jacob Schmutz, « Réalistes, nihilistes et incompatibilistes. Le débat sur les *negative truthmakers* dans la scolastique jésuite espagnole », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 43 (2007), p. 131-178. Et même dans la logique

Pour ce qui est de la seconde différence entre Aristote et Tarski, le paradoxe de l'identité et de la non-identité des deux parties de la biconditionnelle sus-mentionné se dissout instantanément si on tient compte du fait qu'il peut y avoir une équivalence *en extension* qui ne correspond pas à une équivalence *en intension* (ou en compréhension). Supposons par exemple que l'ensemble des élèves de la classe qui sont allés hier à la piscine contienne les mêmes éléments que celui des élèves qui sont aujourd'hui enrhumés. Le critère d'appartenance n'est pas pour autant identique : le fait d'être allé hier à la piscine n'est pas la même chose que le fait d'être aujourd'hui enrhumé, et le premier est vraisemblablement cause du second.

La question se pose alors de savoir si on peut penser que la neige est blanche *sans considérer comme vrai le jugement « la neige est blanche »*, ou si au contraire un jugement de vérité accompagne toujours ce jugement. Certes, si on pense que la neige est blanche, on considérera aussi comme vrai le jugement « la neige est blanche » (et vice-versa), mais – et cela, qui me paraît une évidence, contient la clef de la solution du problème – *on ne peut pas juger et en même temps donner une valeur de vérité à ce même jugement*. Car on devrait pouvoir se référer à ce même jugement avant même de l'avoir effectué ou en même temps qu'on l'effectue, ce qui est impossible.

Mais il faut ajouter : au-delà de toute auto-référence (apparente) que permettrait l'usage de démonstratifs ou de dénominations d'origine descriptive, usage qui donne naissance à de faux paradoxes comme « cette phrase-ci est fausse » ou « ce que je suis en train de dire est faux ». Dans la langue courante, de telles phrases n'ont un sens que si on peut déterminer, de manière indépendante, la valeur de ces variables. Autrement dit, que si

---

indienne, voir François Chenet, « Approches indiennes du non-être, du néant et de la vacuité », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 43 (2007), p. 365-384.

ces dénominations désignent une autre assertion que celle qui est en train d'être effectuée<sup>94</sup>.

Différemment, Tarski soulève une difficulté liée à l'antinomie du menteur<sup>95</sup> afin de montrer que sa définition de la vérité s'applique uniquement à des langages avec une structure spécifiée, c'est-à-dire formalisés, et non pas à un langage sémantiquement fermé, comme le langage naturel<sup>96</sup>. Il propose de considérer l'exemple suivant :

L'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31, n'est pas vrai<sup>97</sup>.

Si on applique le schéma V, et si par souci de brièveté il remplace cet énoncé par 's', on aura :

's' est vrai si, et seulement si, l'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31, n'est pas vrai.

Et sur la base de la « loi de Leibniz »<sup>98</sup>, selon laquelle 's' peut remplacer « l'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31 », cela donnerait :

's' est vrai si, et seulement si, 's' n'est pas vrai.

Ce qui constitue une contradiction.

Toutefois, il faut distinguer deux choses, me semble-t-il : l'autoréférence et l'emboîtement de jugements de vérité. Nous avons déjà vu que l'autoréférence n'existe réellement pas dans la langue courante. Quant à l'emboîtement, qui existe bel et bien, il faut remarquer que, si, dans la partie

---

<sup>94</sup> Ce n'est pas du tout le cas d'une phrase comme « Giorgione était ainsi appelé en raison de sa taille » (Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 220), car la phrase fournit elle-même l'antécédent de « ainsi », qui est le sobriquet « Giorgione », et non pas ce qui est désigné par ce dernier et qui constitue le sujet de la phrase.

<sup>95</sup> Sur ses sources anciennes, voir Luc Brisson, « Les Socratiques », dans Monique Canto-Sperber (sous la direction de), *Philosophie grecque*, Paris, Puf, 1997, p. 145-184 ; p. 149.

<sup>96</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 346 sq.

<sup>97</sup> Cela correspond bien à la position de la phrase de l'article de Tarski.

<sup>98</sup> Il s'agit évidemment du principe de substituabilité des identiques *salva veritate* ; Leibniz, *Phil.* VII, D, II, f. 28 ; VII, C, 21.

gauche de la biconditionnelle, au lieu de « l'énoncé "la neige est blanche" est vrai », on avait « L'énoncé "l'énoncé 'la neige est blanche' est vrai" est vrai », on devrait toujours avoir, dans la partie droite, « si, et seulement si, la neige est blanche », et non pas : « L'énoncé "la neige est blanche" est vrai » – contrairement à ce que suggère Tarski. Et si on refusait sa vérité, on devrait avoir « l'énoncé "l'énoncé 'la neige est blanche' est vrai" n'est pas vrai si, et seulement si, la neige n'est pas blanche ». En effet, il n'y a pas de place pour la vérité/fausseté dans la partie droite de la biconditionnelle. On peut multiplier les emboîtements dans la partie gauche de la biconditionnelle, la partie droite restera toujours un jugement portant sur la neige et sa couleur.

Revenons-en au point principal. En définitive, « la neige est blanche » est antérieur à « "la neige est blanche" est vrai ». Qui plus est, « la neige est blanche » est la *cause* de « "la neige est blanche" est vrai » ou, mieux, du fait que l'assertion « la neige est blanche » soit vraie. Celui qui pense que la neige est blanche considérera certes aussi comme vrai le jugement « la neige est blanche », mais il ne pourra le faire qu'à *chaque fois qu'il tombera sur un tel jugement déjà effectué, que ce soit par autrui ou par cet individu lui-même, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse (« il serait faux de croire... »)* – mis à part toute difficulté due à la simple expression verbale de ce jugement.

S'il est bien nécessaire d'effectuer le jugement de fait « la neige est blanche » pour effectuer le jugement de valeur « "la neige est blanche" est vrai » (mais non pas l'inverse), il est nécessaire de *croire* que la neige est blanche pour pouvoir considérer le jugement « la neige est blanche » comme vrai. L'assertion « la neige est blanche » est le correspondant conventionnel d'un jugement ou d'une croyance (entendue comme état habituel), au sens large du terme, et non pas le correspondant conventionnel d'un supposé « état des choses ». La croyance semble être justement *l'état mental intentionnel*

de celui qui juge : vraisemblablement, un état cognitif, et non pas affectif, contrairement à ce que semble penser Hume<sup>99</sup>, car on devrait sans doute présupposer un état cognitif sur lequel porterait l'état affectif en question. Quoi qu'il en soit, voilà ce qui rend vrai un jugement : la croyance.

Or cela implique que croire – du moins au sens du mot ici pertinent – n'est pas *tenir pour vrai*. Mais cela sera le sujet du second volet du diptyque.

Claudio William Veloso

Caen, 14 juillet 2021

---

<sup>99</sup> Hume, *Traité de la nature humaine* I, III, VII et Appendice.