

« ΚΑΙ ΟΤΙ ΕΣΤΙ ΤΙΣ ΤΡΙΤΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ »  
(ARISTOTELIS SOPHISTICI ELENCHI 22 178<sup>b</sup>36–179<sup>a</sup>10)  
PROLÉGOMÈNES À UNE HISTOIRE ANCIENNE DE  
L'ARGUMENT DU 'TROISIÈME HOMME'<sup>1</sup>

*Leone Gazziero*

*A mia sorella ELISABETTA, come è*

PROLEGOMENA. En l'état de nos sources, Aristote a employé le premier l'expression τρίτος άνθρωπος pour désigner un fait de discours. Il ne revendique toutefois pas sa paternité, pas plus qu'il ne l'attribue à quelqu'un de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Qui plus est, il n'entreprend nulle part, du moins dans ses écrits d'école, de le formuler en quelque détail, se

---

<sup>1</sup> L'essai qu'on va lire doit beaucoup aux relectures et aux suggestions de Sten Ebbesen, de Philippe Hoffmann et d'Arnaud Zucker qui – *bontà loro* – lui ont consacré un temps et une attention disproportionnés à son mérite. Il constitue une étude préparatoire en vue d'une histoire de la famille d'arguments dits du «troisième homme». Sa finalité est d'en aborder l'un des documents les plus anciens. Il s'agit d'identifier le «troisième homme» discuté dans ce texte fondateur, relever les principales difficultés de cette discussion, restituer son articulation et faire ressortir l'unité de son développement. Pour ce faire, il procède selon une intention et une méthode complémentaires à celles qui ont inspiré une première reconnaissance de cette section des *Réfutations sophistiques* dans l'avant-dernier chapitre de Gazziero (2008), 167–197, où il était question d'analyser un échantillon récent de cette classe d'arguments (*rationes*) que les interprètes greffent sur les textes anciens avec peu ou pas de raison de le faire (*ex machina*). Les deux études se recoupent occasionnellement, comme dans l'analyse du rapprochement entre le «troisième homme» et le «Coriscus cultivé». Dans sa conclusion, la plus récente emprunte à l'ancienne l'idée que la stratégie adoptée par Aristote à l'encontre du «troisième homme» dans les *Réfutations sophistiques* comporte deux moments, conformément à une évolution de la situation dialectique de son temps, dont Aristote lui-même demeure le principal témoin.

contentant tantôt de l'évoquer sous l'intitulé qui le rendra célèbre, tantôt de rappeler sa conclusion, à savoir «ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος κτλ.». Pour autant qu'il s'agisse du même argument – ce qui, aussi loin que nous pouvons remonter dans le temps, ne fait pas l'unanimité –, ses quelques occurrences témoignent d'un comportement, sinon erratique, du moins susceptible d'être diversement apprécié. De fait, Aristote s'en sert dans le chapitre 13 du livre Z des *Métaphysiques* contre la promotion de certains prédicats universels au rang de réalités séparées. Il l'utilise également dans le réquisitoire contre les partisans des Idées qu'on peut lire, à quelques variations mineures près, dans les livres A et M des *Métaphysiques*. Dans le chapitre 22 des *Réfutations sophistiques*, en revanche, il explique comment contourner un raisonnement fallacieux qui prétend inférer l'existence d'un «troisième homme» à côté de l'homme lui-même et des particuliers.

De cette poignée de textes, le dernier – à coup sûr le plus informatif – a engendré une littérature secondaire dont le facteur de redondance – même pour les standards de l'historiographie aristotélicienne – est particulièrement élevé. Si cela ne pose pas en soi un problème insurmontable, encore faudrait-il cependant que l'on sorte de l'impasse qui caractérise l'état actuel de la recherche. De fait, oubliés d'un certain nombre de leçons du passé, assez récent au demeurant<sup>2</sup>, les interprètes contemporains sont tiraillés entre deux familles de lectures qui, tout opposées qu'elles soient par ailleurs, partagent la conviction que le ἐκθέσθαι et le ἐκτίθεσθαι, en 179<sup>a3</sup>, tout comme le ἐκτιθέμενον, en 179<sup>a5</sup>, seraient homonymes pour peu que leur opération porte sur des objets qui n'ont pas le même statut ontologique. Aussi ἐκτίθημι se trouve impliquer, pour les uns, exclure, pour les autres, dans chacune de ses trois occurrences, que ce qui est posé à part existe aussi

<sup>2</sup> Tricot (1939), 102, note 1 et Tricot (1933), I, 99–101, note 3 distinguait entre «deux ecthèses, platonicienne et aristotélicienne»; Lugarini (1954), 34 faisait de même: «Aristotele [...] contrappone all'astrazione platonica la propria, e vuole mettere in luce che l'argomento del terzo uomo costituisce un'obiezione valida solo se rivolto contro l' ἔκθεσις nel senso ontologico di Platone, mentre si riduce ad una "confutazione sofistica" se diretto contro l' ἔκθεσις nel senso puramente concettuale in cui egli l'assume». Arpe (1941), 175–176 parlait d'une «Doppeldeutigkeit des ἐκτίθεσθαι» qui est à prendre, dans l'énoncé «τὸ μὲν ... ἐκθέσθαι» (179<sup>a3</sup>), au sens de «gesondert existieren» et, dans l'énoncé «ὁ τὸ ἐκτίθεσθαι ... συγχωρεῖν» (179<sup>a3-4</sup>), au sens de «gesondert betrachtet werden».

à part<sup>3</sup>. Nous verrons, au contraire, que ce présupposé – peu plausible en soi – est contredit par le texte qui requiert le passage – autorisé par au moins un autre lieu du corpus aristotélicien – d’une valeur à l’autre, si bien que le verbe ἐκτίθημι, s’il garde la même signification dans ses trois occurrences, tantôt implique (ἐκθέσθαι en 179<sup>a</sup>3), tantôt exclut (ἐκτίθεσθαι en 179<sup>a</sup>3; puis ἐκτιθέμενον en 179<sup>a</sup>5) que le résultat de son opération soit quelque chose de séparé.

MALLEUS SOPHISTARUM. Une analyse cursive de cette section des *Sophistici elenchi*, que nous lisons dans l’édition oxonienne de W.D.Ross, nous fournira la matière d’une mise à l’épreuve micrologique des interprétations courantes et, par là même, l’occasion de sortir du conflit qui les oppose. Puisque cependant Aristote ne nous dit pas plus ici qu’ailleurs de quel argument il s’agit au juste, avant d’expliquer pourquoi il convient de rejeter qu’il y a un troisième homme à côté de l’homme lui-même et des hommes individuels, abordons la question de savoir de quelle manière, en l’occurrence, on prétend le prouver. Comme nous allons le voir, les efforts que les commentateurs ont traditionnellement déployés pour rendre compte de ce qui se trouve en amont de cette conclusion pointent dans deux directions différentes. Comme nous allons le voir aussi, un certain nombre d’interprètes prend de nos jours une troisième voie qui, au départ, est la bonne; les autres, lorsqu’ils s’abstiennent de faire du τρίτος ἄνθρωπος un insondable fourre-tout<sup>4</sup> et qu’ils ne se

<sup>3</sup> M. Mariani a défendu à quelque deux reprises la première lecture, d’abord dans Mariani (1994), ensuite dans Mariani (2005); ainsi que l’a fait P.Fait, auquel nous avons emprunté la thèse dans laquelle cette lecture se résume: «ἐκτίθημι mantiene lo stesso valore forte, pregiudicante la separazione, in tutte e tre le occorrenze» (Fait 2007, 197). Deux textes d’E.V.diLascio, à savoir diLascio (2004) et diLascio (2007), présentent dans sa formule la plus sophistiquée l’option exégétique antagoniste, inspirée par White (1971) et accréditée par Dorion (1995), 361–364.

<sup>4</sup> Puisque l’on pourrait difficilement ratisser plus large, mentionnons l’excursus que S. Menn a consacré au «troisième homme» dans sa contribution au seizième *Symposium Aristotelicum*: «There is no way to tell which argument Aristotle is thinking of here (it was a common sport to construct arguments to this conclusion that the Platonists would find it hard to get out of), but they all seem to turn on “setting man out” as if man was a τὸδε τι, and they can all be solved by denying that man is a τὸδε τι» (Menn 2009, 230).

contentent pas de se tromper avec les anciens<sup>5</sup>, forgent alors d'improbables artefacts<sup>6</sup>, ou recyclent – en les camouflant – de vieux arguments<sup>7</sup>.

★

<sup>5</sup> Robin (1908), 610 et Taylor (1916), 269–270, par exemple, de même que Tricot (1939), 102, note 1, ou encore Schmitz (1985), 200–204, ont tous repris à leur compte l'identification du «troisième homme» avec le λόγος que la tradition byzantine attribuait aux sophistes et que nous allons évoquer de suite.

<sup>6</sup> Colli (1955), 1023, qui suivait en 179<sup>a</sup>4–5 le texte reçu, construisait son interprétation du «troisième homme» sur la symétrie entre le ὅπερ Καλλίας et le ὅπερ ἄνθρωπος de la tradition manuscrite d'une part et, d'autre part, un τρίτος ἄνθρωπος devenu entre-temps le sujet sous-entendu du «οὐ γὰρ ἔσται τόδε τι εἶναι, ὅπερ Καλλίας καὶ ὅπερ ἄνθρωπος ἔστιν» (179<sup>a</sup>4–5) que Colli traduit «è impossibile infatti che esso [scil. il terzo uomo] sia un oggetto immediato, ossia proprio ciò che è Callia e proprio ciò che è l'uomo». La solution du sophisme dépendrait, par conséquent, d'une considération d'autant plus suspecte qu'elle contredit ou, pour mieux dire, est contredite aussi bien par ce qui la précède (179<sup>b</sup>37–39) que par ce qui la suit (179<sup>a</sup>8–10), à savoir que «il “terzo uomo” non potrà mai esprimere altro se non una qualità, mentre sia l'uomo singolo che l'uomo in sé esprimono un τόδε τι».

<sup>7</sup> Exercice dans lequel s'est récemment illustrée E.V.DiLascio qui, dans les deux textes que l'on vient d'évoquer, a bricolé «another Third man» en transcrivant, à la tournure interrogative et réfutative près, un bout de la discussion que – dans ses *Scholia in Aristotelis metaphysicorum librum N* 813.20–24 – Michel d'Ephèse consacrait à l'ἐκθεσις d'un αὐτοάνθρωπος par laquelle les partisans des Idées répondaient à la question de savoir si l'homme lui-même est identique à ou diffère de chacun des particuliers (Platon, Socrate, Alcibiade, Dion, etc.), ainsi que l'arguait qu'Alexandre d'Aphrodise dit avoir lu dans le traité perdu d'Aristote sur les Idées (*In Aristotelis metaphysica commentaria* 84.21–85.3; 85.11 pour la mention du Περὶ ἰδεῶν), dont elle a pourtant commencé par dénoncer l'incompatibilité avec le τρίτος ἄνθρωπος visé dans ce chapitre des *Sophistici elenchi*. D'où la nécessité de procéder à sa reconstruction, qui serait une première en son genre: «such an attempt has no antecedents from which to draw inspiration», écrit diLascio (2004), 42a qui n'a pas lu ou ne croit pas pouvoir s'inspirer des pastiches pourtant hauts en couleur de Tweedale (1976), 38–40 («Exactly the opposite is the case, Aristotle, as you well know... But you recall, do you not, how our master Plato showed that that was absurd, etc.»), ou de Krabbe (1998), 287 («That seems unavoidable. But I'm worried by this crowd»).

SENTENTIA GRAECORUM. Depuis au moins Michel d'Ephèse<sup>8</sup>, les commentateurs byzantins ont associé le τρίτος ἄνθρωπος de notre texte à un argument dont ils signalaient explicitement la filiation sophistique: «λεγόμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν λόγος καὶ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος οἶον λέγοντες, φασίν, “ἄνθρωπος περιπατεῖ” οὔτε τὴν ιδέαν ἄνθρωπον περιπατεῖν λέγομεν (ἀκίνητος γὰρ ἐκείνη) οὔτε τῶν καθ’ ἕκαστά τινα πῶς γὰρ ὄν μὴ γνωρίζομεν; τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον περιπατεῖν γνωρίζομεν, τίς δὲ τῶν καθ’ ἕκαστά ἐστιν ἐφ’ ᾧ λέγομεν, οὐ γνωρίζομεν· ἄλλον ἄρα τινὰ παρὰ τούτους τρίτον ἄνθρωπον λέγομεν περιπατεῖν· τρίτος ἄρα ἄνθρωπος ἔσται, οὐδὲ τὸ περιπατεῖν κατηγοροῦμεν [tel est l’argument, formulé par les sophistes, qui entraîne le “troisième homme”: lorsque nous disons – affirment-ils – “l’homme marche”, nous ne disons ni que l’Idée d’homme marche (celle-ci est, en effet, immobile), ni qu’un certain homme particulier marche. De fait, comment <affirmerions-nous cela> sans savoir de quel homme particulier il s’agit? nous savons que l’homme marche, mais nous ne savons pas de quel homme particulier on parle; nous disons donc que c’est un autre homme, un troisième, à part de ceux-ci, qui marche. Il y aura par conséquent un troisième homme dont nous prêdiquons le fait de marcher]»<sup>9</sup>. L’identification du τρίτος ἄνθρωπος avec l’argument dit des sophistes s’est largement imposée dans le monde byzantin et a été reprise par l’ensemble des sources postérieures. On la retrouve, essentiellement inaltérée, dans l’*Anonymi commentarium III* 224.1–10 et dans les *Anonymi scholia in Aristotelis sophisticos elenchos e codice Vaticano Regisiensi Graeco 116* 386.1–387.9, édités par S.Ebbesen; dans

<sup>8</sup> Une scholie de l’*Anonymi commentarium II* 134.1–6 – dans lequel Michel d’Ephèse a puisé une partie de ses matériaux – montre cependant que cette identification est plus ancienne.

<sup>9</sup> In *Aristotelis sophisticos elenchos commentarium* 158.20–158.26 (Alexandre d’Aphrodise, In *Aristotelis metaphysica commentaria* 84.7–14). Ebbesen (1981), 264–285 a confirmé l’identification traditionnelle du Pseudo-Alexandre avec Michel d’Ephèse, dont il a d’ailleurs découvert une trace dans la tradition latine en l’espèce de la version uppsalienne de l’*Anonymi parisiensis compendium sophisticorum elenchorum* (cf.Ebbesen 1996, 255–256). Comme l’ont suggéré Cherniss (1944), 290, note 194 et 500–502, ainsi que Ebbesen (1981), 201–202, il est hautement improbable et, en tout état de cause, tout sauf clair que l’argument en question figurait déjà dans le commentaire d’Alexandre d’Aphrodise aux *Métaphysiques* d’Aristote, comme le prétend Menn (2009), 231, note 44: «Pseudo-Alexander is clearly copying the argument from Alexander In *Metaphysica*».

le commentaire de Léon Magentinos<sup>10</sup>, ainsi que dans la paraphrase que l'on a attribuée au moine Sophonias<sup>11</sup>.

En dépit de sa dénomination d'origine et du succès qu'il a connu auprès des exégètes byzantins, il est tout à fait improbable que le τρίτος ἄνθρωπος des sophistes soit l'argument visé dans les *Réfutations sophistiques*. Un certain nombre de considérations ont été avancées à l'encontre de cette identification et, quoi qu'en dise S.Menn<sup>12</sup>, une au moins est de nature à emporter la conviction. L'argument des sophistes joue sur la difficulté de savoir de quel homme on dit qu'il marche dans un énoncé tel «ἄνθρωπος περιπατεῖ»: comme ce ne peut être aucun des hommes dont nous avons l'habitude de parler – d'une part, parce que l'Idée et l'universel sont immobiles<sup>13</sup>, d'autre part, parce que nous ignorons de quel particulier au juste l'énoncé (qui est indéterminé) affirme qu'il marche – il doit s'agir d'un «troisième homme». Tel qu'on le lit dans les sources, cet argument n'est donc pas un sophisme lié au σχῆμα τῆς λέξεως et, par conséquent, n'a pas sa place parmi les paralogismes qu'Aristote discute tout le long de ce chapitre des *Sophistici elenchi*. De fait, comme le remarquait H.Cherniss (1944), 290, note 104, le «troisième homme» des sophistes ne fait aucunement intervenir une confusion liée à la forme de l'expression. Dans l'intérêt même de l'argument il faut, au contraire, qu'il soit d'entrée de jeu clair quel ἄνθρωπος correspond à quelle expression, sous peine de ne plus savoir de quels hommes on peut exclure qu'ils marchent (les particuliers et, alternativement, l'Idée ou l'universel), ce qui compromettrait la possibilité même de postuler, sur la base d'une telle exclusion justement, l'existence d'un «troisième homme», qui serait en train de le faire.

<sup>10</sup> *Commentarium in Aristotelis sophisticos elenchos* 303.1–10. Comme le suggère diLascio (2002), 34, note 111 (que j'ai pu consulter grâce à la générosité de son auteur), le quantificateur universel πᾶς dans le «πᾶς ἄνθρωπος περιπατεῖ» qu'on lit à la ligne 303.2 compromet d'entrée de jeu l'alternative sur laquelle repose l'argument; il convient donc de le supprimer.

<sup>11</sup> *In Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis* 54.10–16.

<sup>12</sup> Menn (2009), 231, note 44: «Modern scholars have generally preferred some version of the most familiar third man argument, but they have no better reason than the Pseudo-Alexander did».

<sup>13</sup> Contrairement à ce que l'on a pu suggérer (cf. diLascio 2004, 40a et diLascio 2007, 195), l'ἰδέα et le καθόλου sont interchangeables dans l'argument des sophistes (cf. *Anonymi commentarium III* 224.1–10 = *Anonymi scholia in Aristotelis sophisticos elenchos e codice Vaticano Reginensi Graeco 116* 386.1–387.9); c'est d'ailleurs le κοινόν qui figure dans sa formulation la plus ancienne (cf. *Anonymi commentarium II* 134.9–12).

SENTENTIA LATINORUM. Tel que le Moyen Age latin l'a compris dans notre texte, l'argument du «troisième homme» a été décisivement influencé par un singulier choix de traduction. Lorsqu'à partir de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle les *Sophistici elenchi* circulent à nouveau dans le monde latin, c'est, dans une très large mesure, dans la traduction de Boèce. Or, au «καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον», par lequel Aristote introduit sa discussion du «troisième homme», correspond, dans la vulgate de Boèce, «et quoniam est quis tertius homo a se et ab unoquoque» (*De sophisticis elenchis. Translatio Boethii* 45.29–30). Ainsi que le suggère W.D.Ross dans l'apparat de son édition, Boèce semble avoir interprété AUTON en 178<sup>b</sup>37 comme s'il s'agissait d'un αὐτόν plutôt que d'un αὐτόν ou, ce qui est plus probable compte tenu de ses habitudes de traduction<sup>14</sup>, il devait lire dans son modèle grec – qui, comme le rappelait Minio-Paluello (1955), 111, n'était pas nécessairement pourvu de signes diacritiques – παρ' αὐτοῦ καὶ τοῦ καθ' ἕκαστον. Il était dès lors assez naturel que le «troisième homme» soit rapproché d'un autre paralogisme relatif à l'altérité à soi, que les commentateurs latins, adeptes d'une interprétation interne des textes autoritaires, ont vite fait de repérer au début du chapitre 5 des *Réfutations sophistiques* en l'espèce du sophisme «si Coriscus alterum est ab homine; ipse a se alter; est enim homo [Si Coriscus est autre que homme, il est autre que lui-même; il est, en effet, homme]» (166<sup>b</sup>32–33).

Aussi respectueux de la lettre que la tournure imposée par Boèce le leur permettait, les commentateurs latins ont largement honoré leur contrat exégétique en matière de «troisième homme»: ils ont tenu compte, de manière remarquable, de la promiscuité entre particulier et universel – contre laquelle Aristote met en garde ses lecteurs à bien deux reprises (d'abord en 178<sup>b</sup>37–39, ensuite en 179<sup>a</sup>8–10) – et expliqué pourquoi, en l'occurrence, on peut être amené à les confondre en passant du *quale quid* d'une prémisses au *hoc aliquid* de l'autre. Ils se sont même montrés soucieux de résoudre les problèmes de compatibilité taxinomique que soulève le fait d'identifier le «troisième homme», qui est un paralogisme lié à la forme de l'expression, avec le «Coriscus autre que soi», qui est, en revanche, un sophisme de l'accident, tantôt en donnant raison à Aristote

<sup>14</sup> Comme Sten Ebbesen le remarquait au cours du *workshop* inaugural (27 août 2009) du Centre for the Aristotelian Tradition qu'il a fondé à l'Université de Copenhague, Boèce rend à trois reprises, dans sa version des *Sophistici elenchi*, la construction παρά suivi d'un génitif par *a* ou *ab* suivi d'un ablatif: *ab hoc* traduit παρά τούτου en 22 178<sup>b</sup>13, *a multis* παρά πολλῶν en 34 183<sup>b</sup>30, *ab eis* παρ' αὐτῶν en 34 184<sup>a</sup>2.

contre lui-même, tantôt en soulignant avec Aristote que rien ne s'oppose à ce qu'un même raisonnement présente plusieurs défauts, tantôt en remarquant qu'il est aussi possible de se tromper à son sujet de plus d'une manière<sup>15</sup>. Les maîtres médiévaux ont été tout au plus victimes de leur propre succès. Leur solution les a, en effet, poussés à dissocier le «tertius a se» du «ab unoquoque» qui lui fait pendant dans le texte. Aussi, au lieu de les envisager comme les deux clauses d'une seule et même conclusion («il existe un troisième homme en plus de lui-même *et* des hommes particuliers»), ils les ont considérés comme deux conclusions distinctes encore que solidaires («un certain homme est tiers par rapport à lui-même» *et* «il est tiers par rapport à n'importe quel autre homme»). Or, s'il y a deux conclusions au lieu d'une seule, c'est que les paralogismes se trouvent eux aussi être deux plutôt qu'un seul: «“QUONIAM QUIS HOMO”, id est aliquis homo, “EST TERTIUS”, id est diversus a se ipso. Et per hoc habetur conclusio primi paralogismi. “ET AB UNOQUOQUE”, id est aliquis homo potest concludi esse diversus ab unoquoque alio. Et per hoc habetur conclusio secundi syllogismi [“QUONIAM QUIS HOMO”, c'est-à-dire: un certain homme; “EST TERTIUS”, c'est-à-dire est différent de lui-même. Et nous avons là la conclusion du premier paralogisme. “ET AB UNOQUOQUE”, c'est-à-dire que l'on peut conclure qu'un certain homme est différent de n'importe quel autre homme. Et nous avons là la conclusion du deuxième paralogisme]» (*Anonymi monacensis commentarium in sophisticos elenchos* 78R<sup>b</sup>).

SENTENTIA MODERNORUM (POTIUS ORTHODOXORUM). Tout ingénieuse qu'elle soit par ailleurs, cette gémination est assez suspecte, du moins pour des lecteurs qui, contrairement aux maîtres latins, ont les moyens d'inscrire le τρίτος ἄνθρωπος des *Sophistici elenchi* dans un *corpus* élargi non seulement aux autres écrits d'école d'Aristote mais aussi et surtout à ceux de la tradition aristotélicienne. Celle-ci nous livre, en effet, un autre «troisième homme» en l'espèce de l'argument qu'Aristote lui-même aurait utilisé dans son traité perdu sur les Idées et qu'Alexandre d'Aphrodise reporte dans son commentaire au livre A des *Métaphysiques*: «δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἡγούνται

<sup>15</sup> Dans ses *Notulae super librum elenchorum* 74V<sup>b</sup>-75R<sup>a</sup>, Nicholas de Paris a fait les trois choses à la fois. D'abord, il affirme *contra* Aristote que le défaut du «troisième homme» s'apparente à l'accident plutôt qu'à la forme de l'expression. Ensuite, s'inspirant d'Aristote (cf. *Sophistici elenchi* 24 179<sup>b</sup>17), il remarque que rien n'interdit qu'un même argument soit grevé de plusieurs défauts et que différents interlocuteurs se laissent abuser tantôt par l'un, tantôt par l'autre.

δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· διὰ τοῦτο γὰρ ἐστὶ τι αὐτοάνθρωπος κατ' αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) – ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστῶς, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος, [85] ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος παρά τε τὸν καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατὰ τε τούτου καὶ τῆς ἰδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον [On prouve le “troisième homme” aussi de cette manière: si ce qui se prédique avec vérité de plusieurs est aussi autre que ceux dont il se prédique, séparé de ceux-ci (voilà ce que pensent prouver ceux qui posent les Idées: la raison pour laquelle, en effet, il y a pour eux quelque chose qui est l'Homme en soi, c'est que l'homme se prédique avec vérité des hommes particuliers, qui sont plusieurs, et il est autre que les hommes particuliers) – mais s'il en est ainsi, il y aura un certain “troisième homme”. Si, en effet, l'homme que l'on prédique est autre que ceux dont il se prédique et qu'il subsiste en propre, si d'autre part l'homme se prédique des particuliers et de l'Idée, [85] il y aura un certain “troisième homme” à part du particulier et de l'Idée. De même qu'il y en aura un quatrième qui se prédique de celui-ci, de l'Idée et des particuliers; ainsi qu'un cinquième et cela à l'infini]» (*Peri ideôn* 84.21–85.3).

Prônée jadis par Cherniss (1944), 289–292 et admise depuis par quelques grands prescripteurs de l'aristotélisme – principalement anglo-saxon (e.g. Owen 1966, 134 et Kung 1981, 223, note 44) – l'identification du τρίτος ἄνθρωπος du *Peri ideôn* avec celui qu'Aristote évoque dans les *Métaphysiques* ainsi que dans les *Réfutations sophistiques* se trouve confirmée par un robuste faisceau d'indices. D'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise – on vient de le voir – le τρίτος ἄνθρωπος qu'Aristote formulait dans son traité perdu sur les Idées s'ensuit du fait de considérer qu'un prédicat (κατηγορούμενον) est non seulement autre (ἄλλο) mais encore séparé (κεχωρισμένον) des plusieurs dont il se dit en commun. En raison de cette séparation, le κατηγορούμενον auquel on a attribué une existence à part de ce dont on le prédique, c'est-à-dire le κατηγορούμενον dont on a fait une Idée, est susceptible d'être inclus, au même titre que les particuliers l'étaient par rapport à lui, dans une nouvelle prédication élargie aux deux à la fois (les particuliers et l'Idée qui se prédique en commun des particuliers); cela conduit à postuler un nouveau κατηγορούμενον qui, du fait d'être tout aussi séparé que le premier, sera à son tour susceptible d'être inclus dans une prédication d'ordre supérieur, élargie aux trois à la fois (les particuliers, l'Idée qui se prédique des particuliers et le κατηγορούμενον qui

se prédique et des particuliers et de l'Idée); et ainsi de suite, *ad infinitum*. Le τρίτος ἄνθρωπος vient également sanctionner la séparation de ce qui est et se prédique en commun de plusieurs dans le chapitre 13 du livre Z des *Μεταφυσiques* où, après avoir récapitulé les considérations qui l'ont amené à exclure que l'universel puisse exister à l'état séparé (1038<sup>b</sup>32: χωρὶς ὑπάρχειν) – qu'il existe, *e.g.*, un animal à côté des animaux particuliers (1038<sup>b</sup>33: τι ζῶον παρὰ τὰ τινά) –, Aristote conclut de manière aussi explicite que possible: «φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ [1039<sup>a</sup>] ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῆ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος [il est manifeste que rien de ce qui appartient universellement n'est une substance et que rien de ce qui se prédique en commun ne signifie un ceci, mais quelque chose de tel ou tel. Autrement, il s'ensuit bien de choses, notamment le "troisième homme"]». Le τρίτος ἄνθρωπος est donc présenté par Aristote comme un inconvénient auquel on s'expose dès lors qu'on traite un prédicat commun (κοινῆ κατηγορούμενον) comme un τόδε τι plutôt que comme le τοιόνδε qu'il est, c'est-à-dire dès lors qu'on fait de l'universel une substance (οὐσία), étant bien entendu par ailleurs que «τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ [le fait d'être séparé et d'être un ceci appartient, semble-t-il, surtout à la substance]» (*Metaphysica* Z.3 1029<sup>a</sup>27–28). Aristote donne à entendre ailleurs qu'il s'agit là d'une méprise on ne peut plus naturelle: il est, en effet, non seulement courant de faire comme si tout ce que l'on dit signifiait un τόδε τι (*Sophistici elenchi* 6 168<sup>a</sup>25–26: «σύνηθες γὰρ τὸ πάντα ὡς τόδε τι σημαίνειν») – et de le croire aussi (*Sophistici elenchi* 7 169<sup>a</sup>33–34: «πᾶν τὸ κατηγορούμενόν τινος ὑπολαμβάνομεν τόδε τι») – mais encore cette tentation ou cette confusion est-elle particulièrement insidieuse dans le cas des substances, en raison de leur figure de la dénomination qui peut nous induire en erreur, comme on peut aisément l'extrapoler d'une page bien connue des *Catégories* sur laquelle nous reviendrons (*Categoriae* 5 3<sup>b</sup>10–18: «πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. κτλ.»). Or, c'est précisément ce qui se passe dans ces quelques lignes des *Réfutations sophistiques*, où la cause du τρίτος ἄνθρωπος coïncide avec le fait d'accorder que l'unité d'une multiplicité existe à la manière d'un τόδε τι plutôt que d'un τοιόνδε. Elle est de surcroît évoquée dans un vocabulaire très proche de celui des *Μεταφυσiques* et – pour autant que nous pouvons en juger à partir du témoignage d'Alexandre – du *Peri ideôn*. Ce vocabulaire et notamment la signification des expressions τόδε τι et τοιόνδε étant, en règle générale, bien

compris<sup>16</sup>, notons simplement que l'axe de leur opposition coïncide, en l'occurrence, avec la possibilité de prédiquer l'un (le *τοιόνδε*) et l'impossibilité de prédiquer l'autre (le *τόδε τι*). On distingue ainsi, d'une part, des entités en soi imprédicables, à savoir les hommes particuliers, chacun desquels est un *τόδε τι* et – pour cette raison – ne se prédique ou ne devrait se prédiquer de rien et, d'autre part, une entité en soi prédicable, à savoir l'homme universel, qui est un *τοιόνδε* et qui – pour cette raison – peut se prédiquer et, de fait, se prédique naturellement de plusieurs.

ALIORUM SENTENTIA MODERNORUM (MINUS ORTHODOXORUM). A l'opposé, les raisons alléguées contre cette identification sont singulièrement médiocres. Puisque cependant l'une d'entre elles semble avoir séduit quelques uns des interprètes les plus lucides, prenons le temps de la réfuter en répondant à la question de savoir comment Aristote a pu renier, dans notre texte, un argument dont il se sert lui-même dans sa critique des philosophes des Idées. Il est loisible de distinguer deux versions de la suspicion qui plane sur la compatibili-

<sup>16</sup> Une exception mérite tout au plus d'être mentionnée. Elle permet – quoique de manière négative – de faire ressortir l'acception dans laquelle il convient de prendre ces termes (*τόδε τι*, *τοιόνδε*) et la valeur exacte de leur alternative. Zingano (2005), 125–126, les a récemment opposés sur la base d'un critère qui n'est pas celui de la prédication (admise dans le cas du *τοιόνδε*, exclue dans celui du *τόδε τι*) mais du régime de la prédication (que l'on admet donc dans les deux cas). Le résultat auquel il aboutit est au bas mot surprenant. Si, comme semble le croire M.Zingano, *primo*, «un prédicat qui opère sans restriction ne peut désigner qu'un *τοιόνδε*, jamais un *τόδε τι*», *secundo*, «les platoniciens conçoivent tous les prédicats sous un même registre, celui de pouvoir être dits de toutes choses, sans aucune restriction, tandis qu'Aristote veut montrer que certains prédicats, ceux qui dévoilent la quiddité des choses, opèrent de manière restrictive», *tertio*, «dans τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει (*Sophistici elenchi* 22 178<sup>a</sup>37–39) l'homme comme prédicat commun est bien celui prôné par les platoniciens» (c'est-à-dire qu'il s'agit d'un *τοιόνδε* plutôt que d'un *τόδε τι*), *quarto et ultimo*, «pour Aristote, bien entendu [*sic*], il existe un prédicat *homme* qui est un *τόδε τι*, qui ne fonctionne donc pas comme le supposent les platoniciens»... alors c'est tout bonnement le monde à l'envers! Platon et les platoniciens (pour qui, comme le prétend M.Zingano, le prédicat commun *ἄνθρωπος* désignerait un *τοιόνδε*) échappent au «troisième homme», alors même qu'Aristote (pour qui, au contraire, ce même prédicat *ἄνθρωπος* signifierait un *τόδε τι*) serait pris au piège de son propre argument.

té des usages du τρίτος ἄνθρωπος chez Aristote. La première, forte, justifie en dernier ressort la démarche elle-même de diLascio (2004), 41a, qui l'emprunte d'ailleurs à Cherniss (1944), 290: «it is hard to imagine that Aristotle could have catalogued as fallacious an argument he himself employed»; et c'est pourquoi on n'aurait pas affaire au même τρίτος ἄνθρωπος dans les *Réfutations sophistiques* et dans les *Métaphysiques*. La deuxième, faible, intervient dans une des notes qui accompagnent la traduction de Dorion (1995), 360: «On notera qu'Aristote présente ici comme sophistique un argument qu'il a lui-même utilisé pour combattre la théorie des formes intelligibles. C'est dire que le jugement d'Aristote à l'endroit du Troisième Homme n'est pas dénué d'ambivalence: cet argument est tenu pour valide et efficace en tant qu'il s'attaque à la théorie des formes; mais il est aussi regardé comme un paralogisme dans la mesure où il commet la faute de substantifier le prédicat séparé».

Abstenons-nous de faire valoir ici que, au lieu de désavouer un argument dont il usera à meilleur escient ailleurs, il se pourrait aussi bien qu'Aristote dénonce le détournement ou la domestication sophistique d'une passe argumentative bien connue dont il ne revendique nulle part le monopole et qu'il a, selon toute vraisemblance, lui-même empruntée et adaptée à son agenda philosophique<sup>17</sup>. Accordons sans plus l'essentiel, à savoir qu'Aristote est bel et bien en train de cataloguer comme fallacieux un argument dont il s'est lui-même servi dans d'autres circonstances. Si tel est le cas, alors on tient une preuve de plus qu'il s'agit partout du même raisonnement plutôt que de deux arguments différents. De fait, Aristote lui-même décrit la manière dont une réfutation sophistique peut, au besoin, se convertir en une réfutation à tous les effets, sinon dans l'absolu, du moins relativement à un certain adversaire ou un certain groupe d'adversaires (en l'occurrence, les partisans des Idées): «ἔστι δ' ὁ σοφιστικὸς ἔλεγχος οὐχ ἀπλῶς ἔλεγχος ἀλλὰ πρὸς τινα· καὶ ὁ συλλογισμὸς ὡσαύτως. ἂν μὲν γὰρ μὴ λάβῃ ὃ τε παρὰ τὸ ὁμώνυμον ἐν σημαίνειν καὶ ὁ παρὰ τὴν ὁμοιοσημοσύνην τὸ μόνον τόδε, καὶ οἱ ἄλλοι ὡσαύτως, οὗτ' ἔλεγχοι οὐτε συλλογισμοὶ ἔσσονται, οὗθ' ἀπλῶς οὐτε πρὸς τὸν ἐρωτώμενον. ἐὰν δὲ λάβωσι, πρὸς μὲν τὸν ἐρωτώμενον ἔσσονται, ἀπλῶς δ' οὐκ ἔσσονται [tout comme le syllogisme sophistique, la réfutation sophistique n'est pas une réfutation tout court mais relativement à quelqu'un. De fait, si le questionneur ne parvient pas à établir que ce qui est homonyme signifie quelque chose d'unique et que ce qui dépend de la ressemblance de la forme <de l'expression> signifie un ceci et dans les autres cas à l'avenant,

<sup>17</sup> On trouvera cet ordre de considérations développé dans Gazziero (2008), 167–170.

il n'y aura ni réfutation ni syllogisme, que ce soit dans l'absolu ou relativement au répondant. En revanche, à compter qu'on y parvienne, alors il y aura réfutation et syllogisme non pas dans l'absolu mais relativement au répondant]» (*Sophistic elenchi* 8 170<sup>a</sup>12–18). Aussi longtemps que ses prémisses entretiennent, à la faveur d'expressions qui ont le même σχῆμα τῆς λέξεως, une ambiguïté entre deux référents disparates (un τόδε τι et un τοιόνδε), le τρίτος ἄνθρωπος peut être étiqueté comme un paralogisme. Pour peu que le fait de considérer le κοινῆ κατηγορούμενον comme un τόδε τι – ce qui, précisément, «produit le “troisième homme”» (179<sup>a</sup>4) – ne dépende plus de l'incapacité à discerner la variété ontologique sous la surface uniforme des mots mais se trouve être solidaire de vues philosophiques bien arrêtées sur la nature de ce qui est et se dit en commun de plusieurs, alors le τρίτος ἄνθρωπος deviendra *ipso facto* une objection qui prend comme point de départ des prémisses auxquelles les partisans des Idées ne peuvent qu'assentir. Puis donc que, du point de vue d'Aristote au moins (cf., e.g., *Metaphysica* Z.14 1039<sup>a</sup>30–33), les platoniciens ne sauraient récuser que l'Homme en soi est un τόδε τι et que, par conséquent, ce qui pourrait relever de la simple similitude de l'expression se trouve effectivement désigner des τάδε τινά (en l'occurrence l'Idée et les hommes particuliers), le τρίτος ἄνθρωπος ne constituera plus un piège lié à la forme de l'expression. Il pourra, au contraire, être regardé comme un ἔλεγχος, sinon dans l'absolu, du moins relativement à quelqu'un, dans la mesure où il déduit sa conclusion à partir et en fonction des opinions de celui-là même contre lequel il est utilisé. Ce qui, d'une part, est en tout point conforme à la nature de la réfutation telle que la conçoit Aristote, pour qui il s'agit précisément d'un syllogisme concluant διὰ τῶν κειμένων, c'est-à-dire en s'appuyant sur des prémisses qui lui ont été accordées pour les contredire à partir d'elles-mêmes (cf. *Sophistici elenchi* 1 165<sup>a</sup>1–3). Ce qui, d'autre part, ne requiert aucunement que les prémisses en question soient vraies, plutôt qu'elles soient opinées par l'adversaire qu'il s'agit précisément de réfuter (cf. *Topica* VIII.5 159<sup>b</sup>25–27).

\*

SACRA PAGINA. «καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος [37] ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον· τὸ γὰρ ἄνθρωπος [38] καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι [39] ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ [179<sup>a</sup>] Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός, πότερον ταῦτόν ἢ ἕτερον; τὸ [2] μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ [3] ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκτίθασθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον,

ἀλλὰ [4] τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν· οὐ γὰρ ἔστι τόδε τι εἶναι, [5] ὥσπερ Καλλίας, καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον [6] μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν [7] διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι, οἶον τὸ ἄνθρωπος. [8] φανερόν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ [9] κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἦτοι ποιόν ἢ πρὸς τι ἢ ποσὸν ἢ [10] τῶν τοιούτων τι σημαίνειν [Et <l'argument> qu'il y a un troisième homme en plus de l'homme lui-même et des particuliers. En effet, l'homme, ainsi que tout commun, ne signifie pas un ceci mais telle qualité, telle quantité, un relatif ou encore quelque chose de la sorte. <Il en va> de même au sujet de [179a] "Coriscus et Coriscus cultivé: sont-ils identiques ou différents?", l'un <scil. Coriscus> signifie en effet un ceci, l'autre <scil. cultivé> telle qualité, si bien qu'il n'est pas possible de le poser à part. D'ailleurs, ce n'est pas le fait de poser à part qui produit le troisième homme mais le fait de concéder qu'il s'agit d'un ceci; en effet, il n'est pas possible que, à l'instar de Callias, ce que l'homme est soit également un ceci. Et si quelqu'un disait que ce qui est posé à part n'existe pas comme un ceci mais comme une qualité, cela ne changera rien: il y aura, en effet, quelque chose d'un à côté de la multiplicité, l'homme par exemple. Il est donc manifeste qu'il ne faut pas accorder que ce qui se prédique en commun de tous soit un ceci mais qu'il signifie ou bien une qualité ou bien un relatif, ou une quantité ou encore quelque chose de la sorte]».

#### FERE QUOT SENTENTIAE TOT OBSTACULA:

1. *Sophistici elenchi* 22 178<sup>b</sup>37: à qui renvoie l'αὐτός qu'Aristote oppose ici aux καθ' ἑκάστων? Est-ce à l'Homme en soi, à l'homme universel, ou bien aux deux à la fois?
2. 179<sup>a</sup>1–2: dans l'alternative «τὸ μὲν... τὸ δέ...», est-ce que le second τό renvoie à μουσικός ou bien à Κορίσκος μουσικός?
3. 179<sup>a</sup>3: est-ce que ἐκθέσθαι et ἐκτίθεσθαι sont non seulement synonymes (entre eux et avec le ἐκτιθέμενον en 179<sup>a</sup>5) mais encore se soldent partout par la position d'un τόδε τι ou, alternativement, d'un τοιόνδε? Ou bien sont-ils à moduler en fonction d'une implication existentielle variable qui vient se greffer sur une signification qui demeure essentiellement la même?
4. 179<sup>a</sup>5: comment faut-il comprendre l'οὐδὲν διοίσει? S'agit-il du constat d'une difficulté insurmontable? Que ce que l'on pose à part soit un ποιόν ou bien un τόδε τι, on ne tombera pas moins sous le coup du

«troisième homme»: ἔσται γάρ κτλ. Aristote n'évoque-t-il pas plutôt la possibilité qu'une au moins des deux modalités de cette position échappe au τρίτος ἄνθρωπος? Celle précisément qui, se traduisant par la position d'un ποιόν, présente l'avantage d'obtenir un ἔν τι παρὰ τοὺς πολλοὺς qui, n'étant pas un τόδε τι, ne prête pas le flanc au τρίτος ἄνθρωπος.

AD PRIMUM DUBIUM DICENDUM: si le τρίτος ἄνθρωπος est un sophisme lié à la forme de l'expression – ce dont il n'y a pas de raisons de douter – c'est qu' αὐτός est susceptible de renvoyer, alternativement et de manière non exclusive, à l'Idée d'Homme, qui est un τόδε τι, et à l'homme commun, qui est un τοιόνδε.

Tantôt cette ambivalence permet de produire l'illusion que l'on infère l'existence d'un troisième homme, tantôt elle permet, au contraire, de neutraliser cette inférence. Une éventuelle restriction de la référence de l' αὐτός en 178<sup>b</sup>37 à l'Homme en soi aurait pour conséquence d'abolir toute confusion entre la forme de l'expression et ses contreparties sémantiques. Il n'y aurait donc plus de sophisme ou du moins il n'y aurait plus de sophisme παρὰ τὴν λέξιν, étant donné que chaque λέξις aurait non seulement la même forme, mais aussi la même valeur: on signifierait à tous les coups un τόδε τι. Or, cette restriction interviendra, mais ailleurs: dès lors que le τρίτος ἄνθρωπος sera employé contre les partisans des Formes séparées. Et elle n'est pas le fait de l'argument du «troisième homme» mais des interlocuteurs qu'il se trouve viser, dans la mesure où ces derniers sont amenés à considérer que l'universel est un τόδε τι pour d'autres raisons que le fait qu'il présente le même σχῆμα τῆς λέξεως que les particuliers. Ce qui, au demeurant, explique pourquoi, concrètement, Aristote a pu dénoncer le caractère sophistique d'un argument qui prétend inférer l'existence du τρίτος ἄνθρωπος pour toute valeur que le παρ' αὐτόν en 178<sup>b</sup> 37 est susceptible d'assumer, alors même qu'il le cautionne ailleurs, une fois que cette valeur est arrêtée par ceux-là même contre lesquels il s'en sert.

AD SECUNDUM DUBIUM RESPONDENDUM IUXTA QUORUNDAM DOCTORUM SENTENTIAM: le premier τό, le τόδε τι, renvoie à Κορίσκος, le deuxième τό, le τοιόνδε, à μουσικός. L' αὐτό en 179<sup>a</sup>2 doit donc être identifié avec ce dernier.

En dépit du fait que μουσικός se trouve apposé à Κορίσκος – ce qui lui confère relativement plus d'autonomie que s'il était en position d'épithète et suggère qu'il est à prendre pour lui-même dans la mesure où l'autre terme, Coriscus, n'est envisagé que pour autant qu'il est cultivé, étant cultivé, du fait

qu'il est cultivé, etc. –, on pourrait être tenté de croire que l'alternative «τὸ μὲν ... τὸ δέ ...» reprend celle entre Κορίσκος et Κορίσκος μουσικός<sup>18</sup>. Cette vue ne se recommande cependant pas, pour plusieurs raisons. La principale est qu'elle introduit une solution dans la continuité du texte qui, du moins sous ce rapport, est manifeste<sup>19</sup>. En effet, contrairement à μουσικός ou ἄνθρωπος, Κορίσκος μουσικός n'est pas un τοιόνδε; en tout cas, il ne l'est pas au même sens que ce qui figure à ce titre aussi bien en amont de sa mention en 179a 2 ὁ αὐτός, τὸ ἄνθρωπος, τὸ κοινόν, τὸ τοιόνδε τι) qu'en aval de celle-ci (τὸ ὅπερ ἄνθρωπος, τὸ ὅπερ ποιόν, τὸ ἄνθρωπος à nouveau, τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, τὸ ποιόν à nouveau). Ce τοιόνδε serait dès lors sinon incompatible avec les autres – mais, de fait, il l'est – du moins singulièrement isolé. Or, comme dirait l'autre, n'est-il pas improbable qu'Aristote ait employé la même expression dans des lignes contiguës avec deux significations différentes? On pourrait même se demander ce que la question de savoir si Coriscus et Coriscus cultivé est ou n'est pas autre que lui-même – question qui, soit dit au passage, ne dépend aucunement de la forme de l'expression<sup>20</sup> – vient faire dans la discussion du τρίτος ἄνθρωπος<sup>21</sup>.

A l'opposé, deux ordres de considérations au moins militent en faveur de la construction adoptée de nos jours par un certain nombre d'interprètes (e.g. Cherniss 1944, 288; Ross 1949, 413; Mansion 1968, 196; Dorion 1995, 361, note 337), pour qui le τοιόνδε en 179a2 et, par conséquent, l' αὐτό de la même ligne renvoient à μουσικός plutôt qu'à Κορίσκος μουσικός:

<sup>18</sup> La syntaxe de l'énoncé rend très improbable l'identification de l' αὐτό en 179a2 avec Κορίσκος, à savoir le τόδε τι. Elle a été pourtant avancée par Hasper (2001), 17 («... by saying in τὸ μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι » that it is impossible to set it out, where "it" must refer to Coriscus»), qui toutefois l'abandonne ensuite pour privilégier, comme le fait d'ailleurs la plupart des interprètes, l'analogie de comportement entre les prédicats μουσικός et ἄνθρωπος dans les sophismes respectifs.

<sup>19</sup> Aristote vient de mettre en place l'opposition entre τόδε τι et τοιόνδε (178b37–39), il la confirmera immédiatement après (179a4–5), en opposant Callias et homme (dont le premier seulement est un τόδε τι); il la ratifiera dans ses instructions finales (179a8–10).

<sup>20</sup> Menn (2009), 230, note 43 prétend que l'argument du Coriscus cultivé est «simply another sophism of σχῆμα τῆς λέξεως», mais il se trompe.

<sup>21</sup> Cette interrogation est formulée en quelques détails dans Gazziero (2008), 195–196.

– En premier lieu, le fait que l’analogie entre les deux paralogismes se situe clairement au niveau de leur solution: le constat que l’on a affaire à un *τοιόνδε* plutôt qu’un *τόδε τι*, de même que la conséquence qui s’impose – à savoir qu’il est impossible de poser comme séparé le *τοιόνδε* en question – relèvent tous les deux de la discussion ou de l’analyse du paralogisme et des moyens de le contre-carrer plutôt que de sa formulation. Ce n’est donc pas au niveau de l’intitulé du sophisme mais à celui de sa *λύσις* qu’il convient d’identifier les termes de l’alternative et l’interdiction qui frappe la séparation de l’un d’entre eux. Or, là où Aristote discute si *Coriscus* et *Coriscus cultivé* ne font qu’un ou bien s’ils sont différents, son attention se porte tantôt sur le *συμβεβηκός* tout court, tantôt sur sa relation à l’*οὐσία*. Dans un cas, Aristote n’accorde à l’accident qu’une existence purement nominale (*Metaphysica* E.2 1026<sup>b</sup>13–14: «ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν [l’accident est comme un simple nom]»), asthénie ontologique qui le rapproche du non-être (1026<sup>b</sup>21: «φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκός ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος [il est manifeste que l’accident est quelque chose de proche du non-être]») et n’encourage guère à le poser à part, pour peu que cela implique sa séparation<sup>22</sup>. Dans l’autre cas, Aristote explique en quel sens *Κορίσκος* et *Κορίσκος μουσικός* constituent une unité en analysant l’expression complexe dans ses termes, dont l’un (*μουσικός*) est justement l’accident de l’autre (*Κορίσκος*): «ὁμοίως δὲ τρόπον τινὰ καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος τῷ Κορίσκῳ ἐν ὅτι θάτερον τῶν μορίων θατέρῳ συμβέβηκε τῶν ἐν τῷ λόγῳ, οἷον τὸ μουσικὸν τῷ Κορίσκῳ [de même, d’une certaine manière, *Coriscus cultivé* aussi ne fait qu’un avec *Coriscus*, puisque l’une des parties de l’expression est un accident de l’autre, à savoir *cultivé* est un accident de *Coriscus*]» (*Metaphysica* Δ.6 1015<sup>b</sup>23–26). Même ailleurs – comme dans les chapitres 4 à 6 du livre Zeta des *Métaphysiques* – la question est toujours d’expliquer comment, en dépit d’une différence liée à une détermination accidentelle (*cultivé* ou pas, blanc ou pas, assis ou pas, etc.), une substance donnée (*Coriscus*, *Socrate*, toi, etc.) peut demeurer la même; ce qui revient invariablement à distinguer entre le mode d’être de l’un (l’accident) et celui de l’autre (la substance).

<sup>22</sup> L’inhérence de l’accident et son inséparabilité sont étroitement associées chez Aristote (cf. *Analytica posteriora* I.4 73<sup>b</sup>6–8 et I, 22, 83<sup>a</sup>30–33; *De longitudine et brevitate vitae* 3 465<sup>b</sup>12–14; *Physica* I.2 185<sup>a</sup>31–32 et I.4 188<sup>a</sup>6–9; etc.); elles se font même pendant dans la célèbre définition de ce qui est dans un sujet qu’on lit au début des *Catégories*: «ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν [je dis qu’est dans un sujet ce qui, sans lui appartenir comme une partie, ne peut pas exister séparément de ce en quoi il est]» (*Categoriae* 1 1<sup>a</sup>24–25).

– En second lieu, le fait que, contrairement à *Κορίσκος μουσικός, μουσικός* se trouve, vis-à-vis d'*ἄνθρωπος*, dans une relation symétrique à celle – esquissée dans ce même passage des *Μεταφυσiques* ou, à tout le moins, présente à son horizon<sup>23</sup> – qui intervient de manière explicite ailleurs. Dans un texte des *Catégoriques* sur lequel nous aurons à revenir, Aristote observe que, la langue ne permettant pas de distinguer les *substances premières* (les particuliers, tels Callias ou Coriscus) et les *substances secondes* (les espèces et les genres de la substance, tels l'homme ou l'animal), pour peu que l'on se fie à la forme de la dénomination (*σχῆμα τῆς προσηγορίας*) – et le *τρίτος ἄνθρωπος* exploite justement cette insouciance –, on est amené à faire comme si une seule et même sorte d'entités, des *τάδε τινά*, correspondait tant aux noms propres qu'aux noms communs des substances. L'analogie est, sous ce rapport, assez formelle pour qu'on puisse la mettre en équation: *μουσικός* est à *ἄνθρωπος* ce que le *ἀπλῶς ποιόν τι*, dont il est dit en *Catagoriae* 5 3<sup>b</sup>18–19 qu'il ne signifie rien d'autre qu'une qualité (*οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει ἀλλ' ἢ ποιόν*), est à cet autre *ποιόν τι*, le genre ou l'espèce de la substance, dont il est dit immédiatement après, en 3<sup>b</sup>20, qu'il détermine, à propos de cette substance, de quelle sorte elle est (*περὶ οὐσίαν τὸ ποιόν ἀφορίζει*).

Il est au demeurant curieux de remarquer que même un partisan aussi résolu de la construction «*τὸ μὲν = Κορίσκος ... τὸ δὲ = Κορίσκος μουσικός*» qu'E.V.di Lascio en vienne finalement à admettre que le seul rapport sous lequel le *τρίτος ἄνθρωπος* et le *Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός* se laissent rapprocher n'est autre que celui de l'analogie entre *ἄνθρωπος* et *μουσικός*: «the case of man is different from that of Coriscus the musician (and analogous to that of the quality of being musician)» (diLascio 2004, 49b). De fait, à condition de maintenir que le premier *τό*, le *τόδε τι*, renvoie à *Κορίσκος*, alors que le deuxième, le *τοῖόνδε*, renvoie à *μουσικός*, il est possible d'expliquer en quoi consiste l'analogie – significativement suggérée par le *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ* en 178<sup>b</sup>39 – entre les deux

<sup>23</sup> La coïncidence de *μουσικός* et d'*ἄνθρωπος* au *τόδε τι* qu'est Coriscus constitue l'une des explications du fait que l'accident se prédique non seulement du singulier, mais aussi de l'universel: «*ὅτι ἄμφω τῶν καθ' ἕκαστόν τι συμβέβηκεν, οἷον Κορίσκῳ* [puisque l'un et l'autre sont des attributs du même individu, Coriscus par exemple]» (*Metaphysica* Δ.6 1015<sup>b</sup>31–32), étant bien entendu que – et la réserve mérite naturellement d'être relevée ici – «*πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ δὲ ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας* [les deux ne lui appartiennent pas pour autant de la même manière, mais l'un, à savoir l'homme, lui appartient plutôt à titre de genre et de ce qui entre dans son essence, l'autre, à savoir cultivé, lui appartient comme une disposition ou une affection de la substance]» (*Metaphysica* Δ.6 1015<sup>b</sup>32–34).

paralogismes et pourquoi leur rapprochement contribue à éclairer le mécanisme du τρίτος ἄνθρωπος. Tout comme le fait que μουσικός est un τοιόνδε explique pourquoi Κορίσκος et Κορίσκος μουσικός ne font pas deux, étant donné que μουσικός est une qualité accidentelle de Κορίσκος, le fait qu'ἄνθρωπος est lui aussi un τοιόνδε explique à son tour pourquoi l'homme universel et l'homme particulier ne font pas deux, étant donné que l'un est une qualité essentielle de l'autre. C'est aussi pourquoi il n'y aura pas de raison de leur accoler un «troisième homme». Sous ce rapport, μουσικός et ἄνθρωπος présentent un comportement tout à fait analogue: c'est pour une seule et même raison que μουσικός, qui est un τοιόνδε, répugne à être posé à part de Coriscus, qui est un τόδε τι, et ἄνθρωπος (un τοιόνδε également) répugne à être posé à part de l'homme particulier (un τόδε τι lui aussi), à savoir: «τὸ μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι» (179<sup>a</sup>2-4). Si tant est que l'on consente à les poser à part, Aristote suggère alors de les poser non pas en tant que ὅπερ τόδε τι mais en tant que ὅπερ ποιόν, étant bien entendu que, dans les deux cas, «ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι» (179<sup>a</sup>7-8). Mais c'est là préjuger de la difficulté suivante, que nous n'aborderons cependant qu'après avoir répondu à la question de savoir si l'οὐδὲν διοίσει en 179<sup>a</sup>5 met ou non hors de cause l'admission d'un ἐκτιθέμενον à titre de τοιόνδε plutôt que de τόδε τι.

ITEM QUÆRITUR QUOMODO «NEQUE NIHIL DISTAT» INTELLIGI ET INTERPRETARI DEBEAT. On a souvent – et encore tout récemment<sup>24</sup> – compris l'οὐδὲν διοίσει comme s'il venait sanctionner l'opération par laquelle on pose (τίθημι) quelque chose en dehors (ἐκ) des particuliers même dans le cas où le ἐκτιθέμενον serait ὅπερ ποιόν plutôt que ὅπερ τόδε τι. Aussi, quand bien même on essaierait d'éviter le τρίτος ἄνθρωπος sous prétexte que ce que l'on pose à part (τὸ ἐκτιθέμενον) n'est pas une substance (τόδε τι) mais une qualité (ποιόν), cela ne fera aucune différence (οὐδὲν διοίσει): il y aura malgré tout quelque chose d'un à part de la multiplicité (ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι) et c'est pourquoi on retomberait inévitablement dans le «troisième homme». Or, cette interprétation s'accorde mal avec le non-lieu dont semble bénéficier cette opération en 179<sup>a</sup>3-5, où il est exclu que ce soit le fait d'exposer à lui tout seul qui entraîne le τρίτος ἄνθρωπος. Elle est surtout incompatible avec la recommandation qu'Aristote fait tout de suite après sur la base, précisément, de l'οὐδὲν διοίσει en 179<sup>a</sup>6-7. La valeur consécutive et la tournure prescriptive du φανερόν οὖν ὅτι οὐ δοτέον κτλ. ne font guère de doute, mais

<sup>24</sup> Cf. naturellement Menn (2009), 232, note 45, qui s'alarme même que l'interprétation antagoniste – défendue ici – est en passe de devenir «the standard story».

une telle consigne serait futile plutôt que manifeste si l' οὐδὲν διοίσει n'était là que pour nous rappeler que l'on est tout aussi désarmé face au τρίτος ἄνθρωπος en affirmant que le ἐκτιθέμενον est ὅπερ ποιόν qu'en admettant qu'il est ὅπερ τόδε τι. De fait, on ne voit pas pourquoi il faudrait résister à la tentation de traiter l'homme commun comme un τόδε τι plutôt que comme un ποιόν si cela ne faisait aucune différence et que le τρίτος ἄνθρωπος ne s'ensuivait pas moins dans un cas que dans l'autre.

Il y a un moyen d'échapper à cette double inconséquence. Il consiste à suivre deux indications qui se rejoignent assez bien dans la manière dont elles font ressortir la symétrie du ἐκτιθέμενον qui est ὅπερ ποιόν et de celui qui est ὅπερ τόδε τι vis-à-vis des plusieurs à part desquels on les pose l'un comme étant séparé, l'autre comme étant non séparé. Aussi, dans un passage qui n'a pas échappé à l'attention des interprètes, Michel d'Ephèse expliquait que l'affaiblissement ontologique du ἐκτιθέμενον ne compromet pas la possibilité de le poser comme distinct des particuliers dont il est dit en commun: «τὸ δὲ “οὐδ’ εἶ τις τὸ ἐκτιθέμενον <μῆ> ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγει” ταῦτόν ἐστι τῶ “εἰ γὰρ καὶ μῆ ἐστι τὸ ἐκτιθέμενον καὶ κοινὸν τόδε τι καὶ οὐσία ἀλλὰ ποιόν, ἀλλ’ οὖν ἕτερόν ἐστι τῶν καθ’ ἕκαστα, ἐν αὐτοῖς δὲ ὅμως ὄν καὶ οὐ καθ’ αὐτό” [le “et si quelqu'un disait que ce qui est posé à part n'existe pas comme un ceci” revient à dire la même chose que: “même si ce qui est posé à part, le commun, n'est ni un ceci ni une substance mais une qualité, il est néanmoins autre par rapport aux particuliers dans lesquels il se trouve sans exister par lui-même”]» (*In Aristotelis sophisticos elenchos commentarium* 159.15–18). Dans une scholie qui, en revanche, n'a guère retenu l'attention des spécialistes, Léon Magentinos développait un point de vue identique en faisant valoir que, à défaut d'exister de manière autonome, un ἐκτιθέμενον qui n'est pas une substance ne se laisse pas moins concevoir dans son altérité par rapport aux substances particulières dont il constitue la détermination universelle: «τὸ “οὐδ’ εἶ τις τὸ ἐκτιθέμενον μῆ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι” (179<sup>a</sup> 6–7) οὕτω νοητέον· εἰ γὰρ καὶ μῆ ἐστι τὸ ἐκτιθέμενον ἤγουν ὁ καθόλου ἄνθρωπος, ὅπερ τόδε τι, ἤγουν οὐσία τις μερική, ἀλλ’ ὅπερ ποιόν, ἤγουν ἀλλὰ ποιόν, διοίσει μὲν καὶ διαφέρει καὶ ἕτερόν ἐστι τῶν καθέκαστ<α>, οὐ μέντοι γε καὶ αὐτὸ καθ’ αὐτό, ἤγουν ἀθύποστατον, ἐστι, ἀλλ’ ἐν αὐτοῖς τοῖς μερικοῖς θεωρεῖται· τὸ γὰρ κοινῶς ἐπὶ πᾶσι τοῖς μερικοῖς θεωρούμενον οὐκ ἔστιν οὐσία, ἤγουν ἀθύποστατον τι, ἀλλὰ ποιόν. τὸ γὰρ παρὰ τοὺς πολλούς, ἤγουν ὁ καθόλου ἄνθρωπος, ἔσται ἔν τι, ἤγουν ἕτερον μὲν τῶν μερικῶν ἀνθρώπων, πλὴν ἐν αὐτοῖς ὑφίσταται καὶ θεωρεταῖ. ὥστε οὐ δότεόν τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἐπὶ πάντων εἶναι τόδε τι, ἀλλ’ ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι [il faut comprendre

ainsi le “et si quelqu’un disait que ce qui est posé à part n’existe pas comme un ceci”: même si ce qui est posé à part, je veux dire l’homme universel, n’existe pas en tant que ceci, c’est-à-dire comme une substance particulière, mais qu’il existe plutôt en tant que qualité, c’est-à-dire comme une qualité, il sera différent, c’est-à-dire qu’il diffère et qu’il est autre que les particuliers. Certes il n’est pas en soi et pour soi, c’est-à-dire auto-subsistant; il sera plutôt conçu dans les particuliers. En effet, ce qui est conçu en commun d’un ensemble de particuliers n’est pas une substance, c’est-à-dire quelque chose qui subsiste par lui-même, mais une qualité. Ce qui est à part des plusieurs, je veux dire l’homme universel, sera quelque chose d’un, à savoir quelque chose qui diffère des hommes particuliers, mais qui existe et est conçu dans les particuliers eux-mêmes. C’est pourquoi il ne faut pas accorder que ce qui se prédique en commun de tous soit un ceci, mais un qualifié, ou bien un quantifié, ou encore un relatif]» (*In Aristotelis sophisticos elenchos scholia excerpta praecipue e codice Vaticano Graeco 244 386.1–11*).

Pour autant que l’opération par laquelle on les pose à part des plusieurs est concernée, c’est la même chose que ἐκτίθημι un τόδε τι et ἐκτίθημι un ποιόν. Par conséquent, si on affirme que le ἐκτιθέμενον est une qualité, et non une substance, cela ne fait aucune différence (οὐδὲν διοίσει), car il y aura tout de même quelque chose d’un (ἔν τι) et de distinct de la multiplicité (παρὰ τοὺς πολλοὺς), le prédicat commun «homme» par exemple (οἶον τὸ ἄνθρωπος). Cette manière de comprendre l’ οὐδὲν διοίσει en 179<sup>a</sup>6–7, qui semble avoir acquis une certaine respectabilité exégétique<sup>25</sup>, est d’autant plus plausible que la tournure – à la diathèse temporelle près (un présent au lieu d’un futur) – se rencontre, avec la même valeur, en *Physica*, II.2 193<sup>b</sup>34–35 où elle intervient pour légitimer la séparation virtuelle des objets mathématiques, qu’Aristote contraste avec celle, présumée réelle, des Idées. Les lignes, les figures et les autres réalités avec lesquelles travaillent les mathématiciens – sans être séparées et immobiles à la manière des Idées – ne se laissent pas moins dépouiller de leurs propriétés physiques en se rendant, par là même, disponibles pour être considérées à part des corps dont on les a tirées. Or, nous dit Aristote, le fait de traiter ces objets comme s’ils étaient séparés, alors qu’en réalité ils ne le sont pas (ils demeurent, en effet, les limites d’un corps), ne présente pas d’inconvénients. Le mathématicien peut concevoir comme séparé ce qui ne l’est pas (selon l’expression qui décrit cette opération en *De anima* III.7 431<sup>b</sup>15–16: «οὐ

<sup>25</sup> Poste (1866), 71 traduisait la clause: «and what is isolated may be considered as not a substance, but merely a quality, without any logical inconvenience (οὐδὲν διοίσει), for we shall still have a one besides the many, for instance the generic man». Il a été suivi, entre autres, par White (1971), 166, Kung (1981), 224, Dorion (1995), 362–364, note 340 et Sharma (2005), 147.

κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ»), ou poser en séparant ce qui n'est pas séparé (selon l'expression qui décrit cette opération en *Metaphysica* M.3 1078<sup>a</sup>21–22: τὸ μὴ κεχωρισμένον θεῖναι χωρίσας), sans que cela ne change rien (οὐδὲν διαφέρει) et que, ce faisant, il soit induit en erreur: «ἐπεὶ δὲ διώρισται ποσαχῶς ἡ φύσις, μετὰ τοῦτο θεωρητέον τίνι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς τοῦ φυσικοῦ (καὶ γὰρ ἐπίπεδα καὶ στερεὰ ἔχει τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μήκη καὶ στιγμάς, περὶ ὧν σκοπεῖ ὁ μαθηματικὸς) [...] περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικὸς, ἀλλ' οὐχ ἡ φυσικοῦ σώματος πέρασ ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ἢ τοιοῦτοις οὔσι συμβέβηκεν· διὸ καὶ χωρίζει χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίγνεται ψεῦδος χωρίζοντων. λανθάνουσι δὲ τοῦτο ποιῶντες καὶ οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες· τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν [194<sup>a</sup>] ἦττον ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν [Puisqu'on a distingué en combien de sens se dit la nature, il faut après cela étudier en quoi le mathématicien diffère du physicien (les corps physiques, en effet, eux aussi ont des surfaces et des volumes, ainsi que des longueurs et des points, objets qu'examine le mathématicien). [...] Or, le mathématicien aussi s'occupe de ces choses, mais non en tant que chacune est limite d'un corps naturel. Il n'étudie pas non plus leurs attributs en tant qu'ils sont attribués à de tels étants <naturels>. C'est aussi pourquoi il les sépare, car elles sont séparables du mouvement par la pensée, et cela ne fait aucune différence, et on ne produit même pas d'erreur en les séparant. Or, c'est ce que font aussi, sans s'en apercevoir, les partisans des Idées, car ils séparent des réalités physiques, [194a] alors qu'elles sont moins séparables que les réalités mathématiques]» (*Physica* II.2 193<sup>b</sup>22–25, 193<sup>b</sup>31–194<sup>a</sup>1; traduction Pellegrin 2000, 122–123).

ULTIMO QUÆRITUR UTRUM ἔκθεσθαι ET ἔκτιθεσθαι SYNONYMA SINT, ET VIDETUR QUOD SIC, AEQUIPOLLENTIAQUE, ET VIDETUR QUOD NON. «It is improbable that Aristotle used the same verb twice in the same passage, in two continuous lines, with two different senses» (diLascio 2004, 44a). Cette remarque de bon sens résume bien la perplexité que partagent beaucoup de spécialistes en dépit des leurs partis pris antinomiques. Les uns ont, en effet, essayé de la surmonter en faisant reposer la synonymie des deux occurrences d'ἔκτιθημι en 179<sup>a</sup>3 et de celle qui figure un peu plus loin, en 179<sup>a</sup>5, sur le fait qu'elles se solderaient, à tous les coups, par la position d'une entité séparée, c'est-à-dire un τόδε τι. Pour les autres, en revanche, ces mêmes occurrences seraient synonymes entre elles dans la mesure où elles excluent, symétriquement, la position d'une entité séparée, c'est-à-dire un τόδε τι. Les uns ne se trompent pas moins que les autres: pourquoi ἔκτιθημι devrait-il changer de sens et ne pas signifier la même opération du fait que ce que l'on pose à part tantôt est un τόδε τι, tantôt ne l'est pas? Puisque, au contraire, Aristote lui-même affirme aussi explicitement que possible que le ἔκτιθέμενον qui est ὅπερ τόδε τι et celui qui est ὅπερ ποιόν se laissent permuter *salva unitate* – c'est-à-dire précisément sous le

rapport de l'opération qui consiste à les poser à part d'une multiplicité –, force est d'admettre que *ἐκτίθημι*, sans variations appréciables quant à sa signification, peut avoir pour résultat que ce qui est posé à part existe tantôt à la manière d'un *τόδε τι* (et c'est pourquoi on peut écarter la possibilité qu'un *τοιόνδε* puisse être posé à part), tantôt à la manière d'un *τοιόνδε* (et c'est pourquoi on peut dire d'un *ποιόν* qu'il fait un aussi bon *ἐκτιθέμενον* qu'un *τόδε τι*). Cette lecture n'entraîne donc pas une polysémie du verbe *ἐκτίθημι*; elle ne l'entraîne pas plus – en tout cas – que la lecture que nous venons de donner du texte de la *Physique*, où le fait que les mathématiciens et les platoniciens séparent chacun à sa manière, n'implique point une homonymie du verbe *χωρίζω* du fait que les uns aboutissent à la position d'entités séparées selon la pensée, les autres à la position d'entités séparées selon l'être.

Avant de montrer, positivement, de quelle manière *ἐκτίθημι* – conformément à sa nature verbale – maintient sa signification tout en modulant son implication existentielle, quelques considérations préliminaires – les unes d'ordre terminologique (A), les autres davantage liées aux enjeux herméneutiques du texte (B) – permettront de faire ressortir, d'une part, la variété d'objets sur lesquels ce verbe est susceptible de porter, d'autre part, deux inconvénients majeurs liés au refus d'inscrire cette diversité dans l'exposé du *τρίτος ἄνθρωπος sophisticus*.

(A). En règle générale, si une expression ne figure pas dans un texte il est déconseillé de l'y introduire. La précaution, élémentaire au demeurant, est d'autant plus de rigueur que l' *ἔκθεσις*, qui est souvent appelée à jouer un rôle déterminant dans l'interprétation de cette section des *Sophistici elenchi*, ne signifie pas toujours la même chose ailleurs. Là où le terme est effectivement attesté chez Aristote, sa signification est tout sauf univoque: à très peu d'exceptions près – au fait, une seule, sans grand intérêt philosophique<sup>26</sup> – *ἔκθεσις* intervient chez Aristote non seulement dans des contextes disciplinaires variés, mais encore et surtout selon des acceptions dont l'origine et la destination demeurent passablement disparates. Aussi, dans les *Premiers analytiques*, le mot recouvre à tout le moins deux notions différentes. Si Aristote appelle de la sorte l'identification des éléments d'un raisonnement en vue de sa mise en forme syllogistique (cf. *Analytica priora* I.34 48<sup>a</sup>25), il emploie également cette expression pour désigner l'une des méthodes qui permettent de démontrer la

<sup>26</sup> Le prodigieux débarquement (*ἔκθεσις*) d'Ulysse que les Phéaciens déposent encore endormi sur une plage de son île natale, épisode littéraire (*Homeri Odyssea* XIII 116–125) qu'Aristote évoque très brièvement dans *Poetica* 24 1060<sup>a</sup>36.

validité d'un syllogisme en procédant à la substitution de ces mêmes termes, exprimés au moyen de variables, par des instances concrètes (cf. *Analytica priora* II.4 57<sup>a</sup>35). Dans les *Métaphysiques*, en revanche, à deux reprises au moins, ἔκθεσις renvoie à l'opération par laquelle les partisans des Formes séparées prouvaient tantôt qu'elles existent (*Metaphysica* N.3 1090<sup>a</sup>17), tantôt que toutes choses se laissent ultimement ramener à l'unité (*Metaphysica* A.9 992<sup>b</sup>10).

De ces occurrences, les plus problématiques sont aussi les plus éloignées de la discussion du τρίτος ἄνθρωπος: ce sont celles que l'on rencontre dans les *Premiers analytiques*. De fait, comme le montre une tentative récente d'assigner – sinon historiquement, du moins sur le plan doctrinal – quelque chose comme une *archisignification* des figures aristotéliennes de l'ἔκθεσις, non seulement aucune d'entre elles n'intervient dans le «troisième homme», mais encore leur étude – traditionnellement la plus et la mieux développée – ne contribue pas significativement à l'élucidation de l'argument dans les *Réfutations sophistiques*. Il serait fastidieux de pointer du doigt les déplacements et les approximations d'une telle démarche<sup>27</sup>. On peut d'ailleurs lui accorder tout ce qu'elle prétend... depuis l'origine mathématique des différentes ἐκθέσεις syllogistiques, souvent suggérée et – en soi – aussi plausible qu'une autre<sup>28</sup>, jusqu'au recours à l'autorité de textes très probablement apocryphes<sup>29</sup>. Quand bien même un tel effort de normalisation prouverait quelque chose, ce serait en pure perte. En effet, pour peu que l'*Ur-ekthesis* en question coïncide – comme le pense S.Menn – avec la position d'un objet particulier («setting out of an arbitrary individual

<sup>27</sup> Menn (2009), 228–229 identifie, rétrospectivement, le «very basic meaning» d'ἔκθεσις, «lying behind many of Aristotle's uses», avec la première étape d'une démonstration géométrique conduite d'après le modèle des *Elementa* d'Euclide. Il l'inscrit ensuite, projectivement, dans la syllogistique d'Aristote («[Aristotle] also applies the geometrical term metaphorically in syllogistic») et dans sa discussion des paralogismes («by another apparent extension of the geometrical use, Aristotle uses the term ἔκθεσις in his discussions of sophisms»).

<sup>28</sup> Depuis au moins Einarson (1936), 161 et sq., on a beaucoup spéculé sur cette filiation. Même si certains (cf. e.g. Barnes 1969, 128) ont conseillé de procéder avec prudence dans le maniement d'une question aussi délicate, vu notamment la rareté des sources, la thèse d'une matrice mathématique d'une ou l'autre des ἐκθέσεις des *Analytiques* a rencontré un succès considérable.

<sup>29</sup> Tel est le cas du document sur lequel repose l'essentiel des allégations de S.Menn. Depuis le dix-neuvième siècle, en effet, l'on soupçonne *Metereologica* III.5 376<sup>a</sup>10 («ἐκκείσθω οὖν τις γραμμὴ ἢ ΔΒ, κτλ. [soit donc posée une ligne ΔΒ]») d'être une interpolation (cf. Tannery 1886, 38–46) et selon toute vraisemblance c'en est une (cf. Vitrac 2002, 265–271 et Merker 2002, 206).

instance») sur lequel le raisonnement du géomètre est appelé à opérer («let ABC be a triangle having the angle ABC equal to the angle ACB») en vue de la preuve qu'une certaine propriété lui appartient («the side AB is also equal to the side AC»), il est manifeste qu'une telle opération demeure foncièrement étrangère à ce qui se passe dans d'autres textes aristotéliens parmi lesquels figure notre chapitre des *Réfutations sophistiques*, où on a affaire à la position de quelque chose d'un et d'universel à part des plusieurs, plutôt qu'à la considération d'un de ces particuliers eux-mêmes, que l'on aurait pris au hasard et dont le comportement serait représentatif de celui de tous les autres. Tel est le cas des occurrences d' ἕκθεσις dans les *Métaphysiques*. D'une part, en *Metaphysica* N.3 1090<sup>a</sup>17 – texte très controversé, que l'on peut toutefois aborder plus sereinement depuis le bilan philologique de Luna (2001), 568 – où les partisans des Idées (οἱ τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι) se servent de l' ἕκθεσις dans leur tentative d'expliquer pourquoi elles existent (πειρῶνταί γε λέγειν πως διὰ τί). Au moyen de l'*exposition* (κατὰ τὴν ἕκθεσιν) ils en viennent à poser quelque chose d'un à part des plusieurs, à savoir l'Idée. D'autre part, en *Metaphysica* A.9 992<sup>b</sup>10 où, à condition de suivre les indications du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise (*In Aristotelis metaphysica commentaria* 124.9–125.4), Aristote serait en train d'enrayer l'utilisation de l' ἕκθεσις non seulement au niveau de l'inspection des particuliers, où elle vise à découvrir ce par quoi ces individus se ressemblent tous, mais encore au niveau des natures universelles elles-mêmes, par participation auxquelles les sensibles sont ce qu'ils sont, selon un gradient d'universalité qui devait, idéalement, ramener toutes choses à l'unité. Tel est surtout le cas de notre texte des *Réfutations sophistiques*, où l' ἕκθεσις, pour ainsi dire, des géomètres ne joue pas le moindre rôle. Aussi bien dans la formulation du τρίτος ἄνθρωπος que dans sa solution, le ἐκτιθέμενον – c'est-à-dire l'objet de l' ἕκθεσις supposée à l'œuvre ou son résultat – est à n'en pas douter une entité universelle: l'homme lui-même. Comme tel, il n'appartient pas et ne peut pas appartenir à la série des hommes particuliers (être un τι τῶν καθ' ἕκαστον), sous peine précisément de ne pas pouvoir être posé à part de ceux-ci à titre de κοινόν ou de κοινῇ κατηγορούμενον!

Parler d' ἕκθεσις en relation avec ces quelques lignes des *Réfutations sophistiques* va, par conséquent, si peu de soi qu'il incombe à ceux qui prétendent le contraire de prouver la légitimité de l'inférence: «Aristote emploie à trois reprises des formes du verbe ἐκτίθημι; il est, par conséquent, en train de parler d' ἕκθεσις et de le faire selon telle ou telle signification, que le terme est susceptible d'avoir dans tel ou tel lieu du corpus de ses écrits». A défaut d'éliminer tout malentendu, une réserve à l'encontre d'un tel transfert nous permettra au moins de faire l'économie d'un raccourci terminologique dont la commodité

d'usage est largement contrebalancée par le fait que l' ἔκθεσις que l'on s'empresse de naturaliser devient sous la plume d'interprètes de différents bords une variable dangereusement aléatoire.

Que peut-on dire, en revanche, des trois occurrences du verbe ἐκτίθημι que nous lisons effectivement dans le texte? L'étymologie de cette famille d'expressions – au nombre desquelles il faut compter aussi des formes d' ἔκκειμαι, que l'on trouve occasionnellement utilisé comme parfait passif d' ἐκτίθημι – est assez transparente: du fait d'associer la préposition ἐκ au verbe τίθημι, la signification fondamentale d' ἐκτίθημι équivaut à *poser* quelque chose *hors de*. Si l'opération n'est pas mystérieuse en soi<sup>30</sup>, les choses que l'on pose à part, par contre, peuvent être tout à fait différentes. Aussi, dans une acception très spécialisée mais très significative pour notre propos, ἐκτίθημι équivaut au χωρίζω qu'Aristote associe aux Idées platoniciennes; ἐκτίθημι signifie alors séparer tout court, c'est-à-dire poser à part quelque chose qui est aussi supposé exister à part; ce que font justement les partisans des Idées, qui séparent l'universel (*Metaphysica* M.4 1078<sup>b</sup>31: ἐχώρισαν) ou – ce qui revient au même – le posent comme séparé (*Metaphysica* M.9 1086<sup>b</sup>10: ἐξέθεσαν). S'ils n'ont pas fait la découverte du καθόλου, il leur appartient d'avoir identifié dans la séparation son mode d'être, ce qui détermine de quelle manière l'universel existe en dehors des plusieurs dont on le prédique en commun. Puisque le χωρισμός constitue pour les platoniciens la seule alternative à l'instabilité des réalités sensibles, poser quelque chose à part des particuliers signifie pour eux le séparer. Telle est précisément l'acception d' ἐκτίθημι en *Metaphysica*, M.9 1086<sup>b</sup>10: «οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσσονται τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ρεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον [comme, d'après eux, il est nécessaire que, s'il y a des substances à part des sensibles, qui sont dans un flux, elles soient séparées, du fait qu'ils n'en disposaient pas d'autres, ils ont séparé les <substances> qu'on dit en commun; si bien que les <substances> universelles en sont venues à être presque de même nature que les particulières]» (*Metaphysica* M.9 1086<sup>b</sup>7–11). Puisque la synonymie du ἐξέθεσαν en 1086<sup>b</sup>10 et du ἐχώρισαν en 1078<sup>b</sup>31, re-

<sup>30</sup> Un certain nombre d'usages non techniques en témoignent, dont certains jouissent au demeurant d'une grande vitalité, puisqu'ils survivent, dans d'autres langues, dans des expressions tout aussi figées, c'est-à-dire vivantes: lorsque, par exemple, ἐκτίθημι touche un παῖς, c'est qu'on l'expose au sens où précisément *exponere* se dit d'un *puer* en Latin et *exposer* se dit d'un enfant en Français.

connue par certains<sup>31</sup>, a été contestée par d'autres<sup>32</sup>, il n'est pas inutile de rappeler qu'elle est requise par la cohérence, voire par l'intelligibilité même de l'exposé aristotélicien. Si ἐκτίθημι, en 1086<sup>b</sup>10, ne voulait pas dire la même chose que χωρίζω et qu'on le détestait de son implication existentielle, il s'ensuivrait un double contresens. D'une part, le «ὥστε συμβαίνειν κτλ.», qui lui fait pendant dans le texte, serait une conséquence dépourvue de fondement: dans la mesure où Socrate déjà distinguait l'universel des particuliers, à compter que les partisans des Idées n'aient pas franchi le pas de la séparation lorsqu'ils ἐξέθεσαν τὰς καθόλου λεγομένας <scil. οὐσίας>, comment expliquer alors que celles-ci sont à la fois universelles et séparées? D'autre part, l'antithèse qui caractérise les différentes positions concernant la nature de l'universel se trouverait abolie précisément là où elle permet de faire ressortir leur désaccord: en effet, si l'on suit la chronologie de l'universel proposée par Aristote, pour qui la séparation ne coïncide pas avec la découverte de l'universel mais lui est postérieure, au cas où le ἐξέθεσαν en 1086<sup>b</sup>10 et le ἐχώρισαν en 1078<sup>b</sup>31 n'étaient pas synonymes et qu'ils ne revenaient pas à séparer l'universel ou à le poser en tant que séparé, comment comprendre la transition entre la non-séparation de l'universel dont Socrate aurait parlé le premier et la séparation des Idées professée par les platoniciens?

Les Idées ne sont toutefois pas les seules réalités dont le verbe ἐκτίθημι peut être prédiqué. Aristote s'en sert également pour désigner l'intrigue générale dans laquelle viendront s'inscrire les développements propres à un certain drame ou à un récit donné, qui justement tournent autour de cet élément universel que l'on a *dégagé* au préalable (e.g., la reconnaissance)<sup>33</sup>; de même qu'il l'utilise au sujet du but d'une constitution, qui peut être *assigné* de belle manière sans qu'on se

<sup>31</sup> Bonitz (1870), 231 signalait à l'entrée correspondante: «Platonici ἐκθεῖναι vel ἐκθέσθαι τὰ καθόλου eodem sensu ac χωρίζειν dicuntur, ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας (οὐσίας) ἐξέθεσαν M.9 1086<sup>b</sup>10».

<sup>32</sup> Cf. diLascio (2004), 51a: «I cannot discuss here the relevant *Metaphysics* passages, but I believe that a close inspection of them and of some ancient sources shows that ἐκτίθημι and ἔκθεσις, although used in Platonic contexts, never refer to the ontological separation of Forms».

<sup>33</sup> Cf. *Poetica* 17 1455<sup>a</sup>34–1455<sup>b</sup>3: «τούς τε λόγους καὶ τοὺς πεποιημένους [1455<sup>b</sup>] δεῖ καὶ αὐτὸν ποιῶντα ἐκτίθεσθαι καθόλου, εἴθ' οὕτως ἐπεισοδιοῦν καὶ παρατείνειν. λέγω δὲ οὕτως ἂν θεωρεῖσθαι τὸ καθόλου, οἶον τῆς Ἰφιγενείας [Il faut que celui qui écrit les récits, même inventés, il les expose en général, qu'il introduise ensuite des épisodes et des développements. Voilà ce que j'entends par "en général", que l'on songe par exemple au cas de l'*Iphigénie*].».

donne par ailleurs les moyens de l'atteindre<sup>34</sup>. Il n'y a là rien que de très naturel, étant donné que toutes sortes d'entités peuvent être posées à part ou être envisagées dans un état de relatif isolement. Un texte des *Topiques* le montre bien, où l'expression τὸ ἐκκεείμενον est fondamentalement neutre vis-à-vis du statut ontologique de l'objet tour à tour correspondant; il désigne, en effet, dans l'espace de quelques lignes seulement, tantôt une substance, tantôt une qualité, tantôt une quantité: «ὅταν μὲν γὰρ ἐκκεείμενου ἀνθρώπου φῆ τὸ ἐκκεείμενον ἀνθρωπον εἶναι ἢ ζῶον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκεείμενου φῆ τὸ ἐκκεείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρώμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκεείμενου φῆ τὸ ἐκκεείμενον πηχυαῖον εἶναι <ἢ> μέγεθος, τί ἐστι λέγει καὶ ποσὸν σημαίνει [lorsqu'on affirme d'un homme donné: "ce qui est posé, c'est un homme ou un animal", on exprime ce que quelque chose est et on signifie une substance; lorsqu'on affirme, en revanche, d'une couleur blanche donnée: "ce qui est posé, c'est du blanc ou une couleur", on exprime ce que quelque chose est et on signifie une qualité. De même, si on affirme de cette grandeur d'une coudée-ci: "ce qui est posé, c'est d'une coudée ou une grandeur", on exprimera ce que quelque chose est et on signifiera une quantité]» (*Topica* I.9 103<sup>b</sup>29–35). Cette neutralité est clairement attestée dans notre texte: tout comme le ἐκκεείμενον du passage des *Topiques* que l'on vient de citer, le ἐκτιθέμενον en 179<sup>a</sup>8 se trouve, lui aussi, dans un rapport symétrique vis-à-vis d'un τόδε τι et d'un ποιόν qui non seulement sont tout aussi susceptibles d'être posés à part, mais encore – sous ce rapport précisément, qui est cependant le seul qui permet de circonscrire la valeur sémantique du verbe ἐκτίθημι – se valent ou reviennent au même.

(B). Tant du point de vue sémantique (un verbe grec garde d'ordinaire la même signification en dépit de la variété d'objets sur lesquels porte son opération) que du point de vue de la pratique aristotélicienne (les textes que l'on vient d'évoquer le montrent assez clairement), il est donc fort peu plausible de présupposer que l'univocité d'ἐκτίθημι serait compromise dans notre texte pour peu qu'il ne lui corresponde pas partout le même type d'objets. Ce présupposé se double, en l'occurrence, d'une série d'inconvénients aussi bien lorsque le verbe se traduit – invariablement – par la position d'un τόδε τι, c'est-à-dire par la position d'une entité qui existe par elle-même à l'instar de telle ou telle substance particulière (Callias, Coriscus, etc.), que lorsque, au contraire, il se traduit – tout aussi invariablement – par la position d'un τοιόνδε, c'est-à-dire

<sup>34</sup> Cf. *Politica* 13, 1331<sup>b</sup>30–32: «ἐνίστε γὰρ ὁ μὲν σκοπὸς ἔκκειται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν [parfois on a bien posé le but, mais on se trompe sur ce qu'il faut faire pour l'atteindre]» (traduction Pellegrin 1993, 490).

une entité qui n'a d'être que relativement à la substance qu'elle qualifie ou bien accidentellement ou bien essentiellement.

Commençons par la première famille de lectures et rappelons son principal inconvénient:

– A compter qu'*ἐκτίθημι* implique dans chacune de ses trois occurrences que ce qui est posé à part existe aussi à part, alors il devient parfaitement incompréhensible qu'Aristote ait pu le dédouaner, comme il le fait pourtant en 179<sup>a3</sup>, de la responsabilité d'entraîner le «troisième homme». De fait, si poser quelque chose à part équivalait à en faire un *τόδε τι* tout court, comment expliquer qu'Aristote non seulement distingue entre *ἐκτίθεσθαι* et *ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν*, mais encore qu'il s'appuie sur leur différence pour contrer le «troisième homme»? Comment contourner surtout l'absurdité, fort bien relevée par diLascio (2004), 43b, qui consiste tout à la fois à supposer que *ἐκτίθεσθαι* et *ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν* reviennent finalement au même (l'un se solde par la position d'un *τόδε τι*, l'autre par l'admission que ce qui est posé à part est un *τόδε τι*) et à nier que le premier (*ἐκτίθεσθαι*) produit le «troisième homme», alors même que le second (*ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν*) l'entraînerait (οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν)?<sup>35</sup>

L'autre famille de lectures, solidaires d'un *ἐκτίθημι* moins robuste, qui serait partout à faible répercussion ontologique, ne s'en sort guère mieux. A compter que le verbe exclue dans chacune de ses trois occurrences que ce qui est posé à part existe aussi à part, alors on tombe dans un double contresens:

– En premier lieu, quelle que soit la manière dont on résout la question de savoir si le *τοιόνδε* et l' *αὐτό* en 179<sup>a2</sup> renvoient à *μουσικός* ou bien à *Κορί*

<sup>35</sup> On aboutit à un résultat tout aussi aberrant si au lieu d'identifier on subordonne τὸ ἐκτίθεσθαι à τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν, comme le suggère Menn (2009), 231 pour qui «once we have granted this [i.e. “that man is τόδε τι”], the ἔκθεσις and its consequences follow automatically». Ce dernier se garde bien de nous éclairer un tant soit peu sur les modalités de cet automatisme. Ce serait d'ailleurs peine perdue: l'implication va à l'encontre du bon sens exégétique, à moins de supposer que, tout à fait exceptionnellement, le but que poursuit Aristote n'est pas de démasquer le procédé sophistique par lequel on prétend conclure à l'existence d'un troisième homme à part de l'homme lui-même et des particuliers mais, au contraire, de lui prêter main-forte en montrant qu'il n'y a pas moyen d'esquiver cette conclusion.

σκος μουσικός, on ne viendra pas à bout du paralogisme. En effet, dans les deux cas, non seulement on ne peut pas séparer le *τοιόνδε* de *Κορίσκος* – acception que cette famille de lectures commence précisément par rejeter –, mais encore – conformément à l’acception affaiblie d’*ἐκτίθημι* qu’elle fait intervenir partout – on ne peut pas non plus l’en distinguer. Ce qui sanctionne, dans le cas de l’identification du *τοιόνδε* avec *μουσικός*, l’impossibilité de poser un prédicat commun à part de cela même dont il est prédiqué; dans celui de son identification avec *Κορίσκος μουσικός*, l’impossibilité d’expliquer que *Κορίσκος* et *Κορίσκος μουσικός*, sous un rapport au moins (celui de la culture), se laissent dissocier, sans renvoyer pour autant à deux entités qui existeraient séparément l’une de l’autre. Dans les deux cas, il faut alors espérer que, à l’opposé de ce qu’Aristote lui-même suggère (*ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός, κτλ.*), les choses se passent tout autrement dans le cas du *τρίτος ἄνθρωπος* et que le rapprochement des deux paralogismes s’explique plutôt par leurs différences que par leurs analogies. Conclusion fort paradoxale au demeurant – que des exégètes plus intrépides ont pourtant tirée (diLascio 2004, 48a) – mais que nous croyons pouvoir rejeter sans plus.

– En second lieu, quelle que soit la signification que l’on accorde à la clause en 179<sup>a</sup>5–7, cette lecture finit dans une impasse. Si l’on considère que le *οὐδὲν διοίσει* est lié au fait d’exposer (pour autant que la position de quelque chose d’un à part des plusieurs est concernée, il n’y aura pas de différence si le *ἐκτιθέμενον* est un *ποιόν* plutôt qu’un *τόδε τι*), on aura beaucoup de mal à mettre Aristote en accord avec lui-même. D’abord (179<sup>a</sup>2–3) on lui fait rejeter la possibilité même de faire du *τοιόνδε* un *ἐκτιθέμενον*; deux lignes plus loin, on lui fait dire que cela non seulement est possible, mais encore qu’un *ἐκτιθέμενον* qui soit *ὅπερ ποιόν* peut tout aussi bien faire l’affaire qu’un *ἐκτιθέμενον* qui est *ὅπερ τόδε τι*! Si l’on considère, en revanche, que le *οὐδὲν διοίσει* est lié au *τρίτος ἄνθρωπος* (pour autant que l’argument du «troisième homme» est concerné, etc.), on évitera tout aussi difficilement l’impression qu’Aristote se contredit lui-même: il aurait commencé, en 179<sup>a</sup>3, par décharger le fait de poser quelque chose qui n’est pas un *τόδε τι* à part des plusieurs (telle est *ex hypothesi* la valeur d’*ἐκτίθημι*) de la responsabilité de produire le *τρίτος ἄνθρωπος* pour affirmer, deux lignes plus loin, que cela ne fait pas de différence et que, du point de vue de l’argument du «troisième homme» précisément, c’est du pareil au même!

SOLUTIO. Peut-on éviter ces inconvénients? Peut-on surtout éliminer l’apparente solution de continuité entre l’interdit d’être posé à part qui frappe le *τοιόνδε*, en 179<sup>a</sup>2–3, et son admission deux lignes plus loin? Peut-on aussi

inscrire les deux dans un scénario exégétique plausible, c'est-à-dire dans une situation dialectique conforme à ce qu'Aristote nous apprend au sujet de cette discipline telle qu'elle était pratiquée de son temps? De ces trois questions, la deuxième est sans doute la plus importante, la dernière a tout au plus une valeur de confirmation et sera abordée dans la conclusion de ce travail, la première représente un bénéfice secondaire que l'on peut d'ores et déjà engranger en combinant les autres lectures.

Concentrons-nous donc sur le point principal. Le ὥστε en 179<sup>a2</sup> ne laisse guère de doutes quant à la raison pour laquelle, dans un premier temps, la possibilité de poser à part le τοιόνδε est rejetée: cette raison est qu'il s'agit d'un τοιόνδε plutôt que d'un τόδε τι. Ce qui rend à peu près certaine l'inférence symétrique, à savoir que l'on admet, du moins dans un premier temps, la possibilité de poser à part le τόδε τι, précisément parce qu'il s'agit d'un τόδε τι plutôt que d'un τοιόνδε. La discussion se poursuit cependant: et si quelqu'un affirmait le contraire, à savoir que le ἐκτιθέμενον n'est pas un τόδε τι, mais un ποιόν, etc. La présence du εἰ λέγοι en 179<sup>a6</sup> est là pour signaler que, même si – en un sens – cela revient au même (οὐδὲν διοίσει), il s'agit néanmoins d'une éventualité qui intervient dans un deuxième temps. Sa tournure manifestement hypothétique prouve que l'on est dans un nouveau cas de figure, inauguré par le fait d'attribuer au ἐκτιθέμενον une valeur que, de toute évidence, il ne devait pas avoir auparavant. Cela présuppose que l'on a commencé par affirmer ou par concéder que le ἐκτιθέμενον est autre chose. Quoi donc? Le fait que εἰ λέγοι s'inscrit dans l'alternative «μὴ ὅπερ τόδε τι ... ἀλλ' ὅπερ ποιόν» nous fournit la réponse: cette alternative assigne la valeur antagoniste et indique que l'on ne considère le ἐκτιθέμενον comme un ποιόν qu'après l'avoir considéré comme un τόδε τι. Puisque le ἐκτιθέμενον a très clairement changé de nature – assez, en tout cas, pour qu'il soit opportun de le signaler – et qu'il n'est plus ὅπερ τόδε τι, mais ὅπερ ποιόν, l'action de le poser à part est également appelée à se moduler en fonction de son résultat, étant bien entendu que, comme on l'a vu, la signification de ἐκτίθημι, c'est-à-dire – puisqu'il s'agit d'un verbe – son opération, peut très bien demeurer la même malgré la diversité des objets sur lesquels elle s'exerce.

★

EPILEGOMENA. Sur la base de cette reconnaissance du texte et de ses principales difficultés, on peut envisager d'inscrire dans le concret d'une situation dialectique l'alternance entre les deux valeurs en fonction desquelles l'incidence

ontologique de ἐκτίθημι évolue en passant de la position d'un ὅπερ τόδε τι à celle d'un ὅπερ ποιόν.

Le τρίτος ἄνθρωπος appartient à la famille de paralogismes qu'Aristote associe à la forme de l'expression (οἱ παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως). Il intervient dans un chapitre qui leur est entièrement consacré; il se laisse surtout analyser dans les termes d'une confusion liée au fait de parler de la même manière de choses qui ne sont pas les mêmes. Comme Aristote le souligne à plusieurs reprises, la tournure des mots peut être trompeuse. Aussi, pour peu que l'on fait confiance à la forme des expressions, on sera amené à présumer que leur ressemblance reflète celle des choses elles-mêmes que l'on signifie par leur biais. Puisqu'il s'agit d'inférer l'existence d'un «troisième homme», il y a tout lieu de croire que la mystification consiste, en l'occurrence, à comptabiliser, en les faisant passer pour des entités qui seraient les mêmes, des hommes qui ne le sont pas ou, du moins, qui ne le sont pas au même titre. Il se peut, en effet, qu'un interlocuteur, peu attentif au fait que l'homme universel s'exprime de la même manière qu'un homme particulier mais est en réalité un τοιόνδε, ne voie pas d'inconvénient à accorder qu'il s'agit également d'un τόδε τι. Ce qui en fait deux (un τόδε τι + un τόδε τι), plutôt qu'un de chaque (un τόδε τι et un τοιόνδε)<sup>36</sup>. Une fois qu'il aura concédé ce point, il sera forcé d'admettre que, pour la même raison, on peut postuler un troisième homme, un nouveau τόδε τι, autre que le particulier et l'universel dont il se prédique en commun et séparé d'eux; puis un quatrième, un cinquième, etc.

Depuis au moins la génération de Jean de Salisbury (cf. *Metalogicon* 89.166–90.170), les aristotélisants ont reconnu que le fait de langue qu'exploite le τρίτος ἄνθρωπος est le même que celui contre lequel un texte bien connu des *Catégories* les met en garde, à savoir qu'il est extrêmement malaisé de distinguer sur le plan de l'expression entre l'homme particulier et l'homme universel, c'est-à-dire entre l'homme qui est un τόδε τι et celui qui n'en est pas un: «πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, – οὐ γὰρ ἔν ἐστι τὸ ὑποκείμενον

<sup>36</sup> Il faut entendre tout cela en un sens aussi peu emphatique que possible: si à la patate particulière qui est dans mon assiette j'ajoute celle que j'ai piquée dans l'assiette à côté, voilà qui en fait deux à me mettre sous la dent; la même patate – celle qu'on m'a servie ou celle que j'ai subtilisée à mon voisin, comme on voudra – et la patate universelle ne font tout simplement pas deux patates, que ce soit dans mon assiette ou ailleurs.

ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον [il semble que toute substance signifie un ceci. Cela est incontestablement vrai des substances premières, puisqu'elles signifient un certain ceci. Ce qui est désigné est, en effet, individuel et numériquement un. Pour ce qui est, en revanche, des substances secondes il semblerait qu'elles signifient également un certain ceci du fait de leur forme de la dénomination, comme lorsqu'on dit "homme" ou "animal". Or, ce n'est pas vrai, puisqu'elles signifient plutôt une qualité: en effet, le sujet n'est pas un, comme la substance première, mais <plusieurs, puisque> l'homme et l'animal se disent de plusieurs]» (*Categoriae* 5 3<sup>b</sup>10–18). Dans ces quelques lignes, Aristote fait observer que, le σχῆμα τῆς προσηγορίας aidant, on est amené à penser que toute substance, peu importe qu'elle soit *première* (particulière) ou *seconde* (universelle), signifie la même chose, à savoir un τόδε τι. Or, il n'en est rien. Si telle est indiscutablement la signification de la πρώτη οὐσία, il en va tout autrement pour la δευτέρα οὐσία qui s'apparente plutôt d'un ποιόν, quoique *sui generis*: «οὐχ ἀπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἀλλ' ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, – ποιὸν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει [Ils ne signifient pas pour autant une qualité tout court, <comme le fait> le blanc. En effet, le blanc ne signifie rien d'autre qu'une qualité; l'espèce et le genre, en revanche, déterminent la qualité au sujet de la substance; ils signifient en effet quelle est une certaine substance]» (*Categoriae* 5 3<sup>b</sup>18–21).

Loin d'être des entités qui subsisteraient à l'état séparé, à l'instar des singuliers, les substances universelles n'importent dans l'inventaire de ce qui est là que l'indication qu'une substance particulière est de telle ou telle sorte, c'est-à-dire qu'elle se laisse assigner en réponse à la question «τί ἐστί;» par telle espèce ou tel genre. Tout différents qu'ils soient par ailleurs, le mode d'être des substances particulières et celui des substances universelles se laissent cependant considérer d'un seul tenant par ceux qui maîtrisent les flottements entre signification et expression aux frais de ceux qui, moins expérimentés que les premiers, sont incapables ou peu soucieux de le faire.

La question se pose alors de savoir de quelle manière éventer l'ἀπάτη que ce chapitre des *Réfutations sophistiques* associe au «troisième homme». Il s'agit là du seul problème pour lequel nous disposons d'indications un tant soit peu explicites dans un texte qui semble s'organiser moins en vue d'expliquer ce qu'est le τρίτος ἄνθρωπος que de le déjouer. La symétrie entre la séquence initiale et finale de sa discussion est en ce sens révélatrice: au lieu de dévoiler la dynamique d'un argument dont il n'aura reporté pour finir que la conclusion, Aristote insiste, aussi bien dans les premières que dans les dernières lignes de cette section des *Sophistici elenchi* (ce qui représente tout de même la moitié du texte), sur ce qu'il est à la fois nécessaire et suffisant de

récuser au questionneur pour l'empêcher d'obtenir la conclusion escomptée. Entre les deux, les éléments fournis par Aristote visent moins à nous renseigner sur le «troisième homme» lui-même qu'à déterminer les moyens de lui échapper: une analogie entre paralogismes disparates visant à faire ressortir l'identité de comportement des prédicats universels sous le rapport de leur non séparation, une distinction entre l'opération qui, à certaines conditions, ne produit pas le «troisième homme» et la concession qui, au contraire, en est responsable, une clause d'indifférence déterminant rétrospectivement à quelles conditions cette opération se soustrait à la menace du *τρίτος άνθρωπος*. Ces éléments ainsi que le jeu de consignes qui viennent les encadrer se laissent-ils organiser du point de vue d'une stratégie dialectique cohérente, une stratégie dont l'économie générale prévoit une place et une fonction pour chacun d'entre eux?

A titre d'hypothèse micrologique – c'est-à-dire d'hypothèse dont l'ancrage textuel se laisse ponctuellement vérifier pour l'ensemble de ses présupposés – décrivons un tel scénario dialectique.

Confronté à l'argument du «troisième homme», un répondant peut adopter deux lignes de défense<sup>37</sup>:

1. Il peut opposer un rejet pur et simple à l'éventualité de poser à part l'*ἄνθρωπος* prédiqué de plusieurs, sous prétexte qu'il s'agit d'un *τοιόνδε* et non pas d'un *τόδε τι*. Cela permet de conjurer le *τρίτος άνθρωπος*, pour qui la séparation du prédicat universel, le fait qu'il soit un *τόδε τι*, demeure une condition indispensable pour pouvoir conclure à l'existence d'un troisième homme en plus de l'homme particulier (un premier *τόδε τι*) et de l'homme que l'on pose à part des particuliers dont il se prédique en commun (en l'occurrence, un deuxième *τόδε τι*).
2. Le répondant peut consentir à poser à part l'*ἄνθρωπος* prédiqué de plusieurs, pourvu qu'il signale à un moment ou à un autre que cela se traduit par la position d'un *ποιόν* plutôt que d'un *τόδε τι* (*εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν*); ce qui, sans mettre à mal l'unité de ce qui est ainsi posé à part des singuliers (*ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἐν τι*), lui permet de bloquer le levier ontologique du *τρίτος άνθρωπος*, dans la mesure où ce n'est pas le fait de poser une unité à part des particuliers qui produit le «troisième homme», mais le fait de concéder qu'il s'agit d'un parti-

<sup>37</sup> Nous résumons ici, en la précisant, une hypothèse formulée pour la première fois dans Gazziero (2008), 201–203.

culier à son tour (οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν).

La concomitance des deux stratégies dans le traitement d'un même argument sophistique, qui en soi n'a rien d'extraordinaire<sup>38</sup>, s'accorde de manière remarquable avec une particularité du débat dialectique dont Aristote non seulement décrit l'évolution mais encore fait ressortir le parti que le répondant peut en tirer. Comme Aristote le laisse entendre dans les *Réfutations sophistiques* (17 175<sup>b</sup>30 et 37) et comme il l'affirme explicitement ailleurs (cf.e.g. *Topica* VIII.7 160<sup>a</sup>17–34), le répondant n'est plus tenu de répondre par un simple «oui» ou par un simple «non» (ἢ ναὶ ἢ οὐ) à une question susceptible de se prendre en plusieurs sens. Il peut désormais se prévaloir d'une prérogative, celle de *répondre ou bien sans détour ou bien en opérant des distinctions*. L'alternative entre les deux modes de poser à part ce qui est et se dit en commun de plusieurs convient parfaitement à la nouvelle situation dialectique: le répondant aura recours à l'un ou à l'autre selon qu'il décide d'ἀποκρίνεσθαι ἢ ἀπλῶς ἢ διαιρούμενον (*Sophistici elenchi* 17 176<sup>a</sup>39). C'est Aristote lui-même, d'ailleurs, qui nous suggère aussi pourquoi deux solutions valent mieux qu'une et pourquoi, dans certains cas, l'ancienne peut mieux faire l'affaire que la nouvelle. Confronté à une question qui n'a pas été suffisamment déterminée, un répondant peut, en effet, ne pas user du droit, nouvellement acquis, de faire des *distinguo* et préférer plutôt l'accepter ou la rejeter sans plus. De fait, il peut arriver que celui-ci se dispense d'opérer des distinctions afin de ne pas donner, comme il est dit en *Sophistici elenchi* 17 175<sup>b</sup>35–37, l'impression de chicaner sur tout.

RECAPITULATIO. On peut résumer en quelques mots la leçon que l'apprenti dialecticien est appelé à tirer de cette page des *Réfutations sophistiques*: puisque le τρίτος ἄνθρωπος menace celui qui ne tient pas compte ou ne peut pas tenir compte (ce qui sera le cas des platoniciens) du fait que, contrairement à l'homme particulier, l'homme universel n'est pas un τόδε τι, il faut veiller à ce que, en dépit de la promiscuité que favorise la forme de l'expression, lorsqu'on pose (τίθημι) un prédicat commun hors des (ἐκ) particuliers, cela ne se traduise pas par l'admission que ce qui est posé à part est

<sup>38</sup> Aristote lui-même affirme qu'un raisonnement peut se fourvoyer de plusieurs manières (cf. *Sophistici elenchi* 10 171<sup>a</sup> 7). Si tel est le cas, il peut également être analysé et neutralisé de plusieurs manières. Aussi, l'exemple qui permettrait d'illustrer la présence simultanée de plus d'un défaut dans le même paralogisme (10 171<sup>a</sup>9) fait l'objet non pas d'une mais de deux solutions (la première en 22 178<sup>a</sup>37–178<sup>b</sup>1, la deuxième à la suite de la première en 178<sup>b</sup>2–7).

quelque chose de séparé. Pour ce faire, il n'est pas indispensable de proscrire jusqu'à la possibilité de poser le prédicat commun à part des plusieurs; on peut l'accorder, mais sous réserve. Cette λύσις de renfort (εἴ τις λέγοι) se recommande d'autant plus que, du point de vue du fait lui-même de poser à part, il n'y a pas de différence si l'opération porte sur un τοιόνδε plutôt que sur un τόδε τι et que, du point de vue du τρίτος ἄνθρωπος, les problèmes ne viennent pas du fait d'accorder que le κοινῇ κατηγορούμενον est quelque chose de ἔν, mais qu'il est un τόδε τι.

Département de Philosophie  
 Université de Genève  
 2, Rue de Candolle  
 1211 Genève  
 Suisse

<leone.gazziero@unige.ch >

## Bibliographie

### Auteurs anciens et médiévaux

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, M.Hayduck (ed.), Reimer, Berlin, 1891.
- Alexandri Aphrodisiensis quod fertur (Michaelis Ephesii) in Aristotelis sophisticos elenchos commentarium*, M.Wallies (ed.), Reimer, Berlin, 1898.
- Pseudo-Alexandri Aphrodisiensis (Michaelis Ephesii) Scholia in Aristotelis metaphysicorum librum N*, M.Hayduck (ed.), Reimer, Berlin, 1891.
- Anonymi (Sophoniae?) in Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis*, M.Hayduck (ed.), Reimer, Berlin, 1884.
- Anonymi Commentarium II*, S.Ebbesen, (ed.), *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Brill, Leiden, 1981.
- Anonymi Commentarium III*, S.Ebbesen (ed.), *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Brill, Leiden, 1981.
- Anonymi scholia in Aristotelis sophisticos elenchos e codice Vaticano Reginensi Graeco 116*, S.Ebbesen (ed.), "Hoc aliquid 'Quale quid' and the Signification of Appellatives", *Philosophia* 5–6, 1975–1976, 370–392.

- Anonymi Monacensis commentarium in sophisticos elenchos e codice Monacensi Bayerische Staatsbibliothek Clm.14246 et Admontensi Stiftsbibliothek 241.*
- Anonymi Parisiensis compendium sophisticorum elenchorum*, S.Ebbesen (ed.), 'Anonymi Parisiensis Compendium Sophisticorum Elenchorum. The Uppsala Version', *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 66, 1996, 253–312.
- Aristotelis analytica priora et posteriora*, W.D.Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1949.
- Aristotelis de anima*, A.Jannone and E.Barbotin (eds.), Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- Aristotelis categoriae*, R.Bodéüs (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 2001.
- Aristotelis longitudine et brevitate vitae*, W.D.Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1955.
- Aristotelis metaphysica*, W.Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Aristotelis metereologica*, P.Louis (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1982.
- Aristotelis peri ideôn*, D.Harfinger (ed.), in W.Leszl, *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Olschki, Firenze, 1975.
- Aristotelis poetica*, R.Dupont-Roc and J.Lallot (eds.), Seuil, Paris, 1980.
- Aristotelis politica*, A.Dreizehnter (ed.), W.Fink Verlag, München, 1970.
- Aristotelis physica*, W.D.Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1950.
- Aristotelis sophisticos elenchi*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Aristotelis topica*, J.Brunschwig (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1967 (livres I à IV) et 2007 (livres V à VIII).
- Aristotelis Latini de sophisticos elenchis. Translatio Boethii. Fragmenta Translationis Iacobi. Recensio Guillelmi de Moerbeke*, B.G.Dod (ed.), Brill, Leiden, 1975.
- Homeri Odyssea*, H.vanThiel (ed.), G.Olms, Hildesheim, 1991.
- Ioannis Saresberiensis Metalogicon*, J.B.Hall and K.S.B.Keats-Rohan (eds.), Brepols, Turnhout, 1991.
- Leonis Magentini commentarium in Aristotelis sophisticos elenchos*, S.Ebbesen (ed.), *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, II, Brill, Leiden, 1981.

- Leonis Magentini in Aristotelis sophisticos elenchos scholia excerpta praecipue e codice Vaticano Graeco 244*, S.Ebbesen (ed.), ‘Hoc aliquid’ ‘Quale quid’ and the Signification of Appellatives’, *Philosophia* 5–6, 1975–1976, 370–392.
- Nicholai Parisiensis Notulae super librum elenchorum e codice Pragensi Knihovna Metropolitni Kapituli L.76 (1322)*.

### **Auteurs Modernes et contemporains**

- Arpe, C. (1941), ‘Das argument τρίτος ἄνθρωπος’, *Hermes* 76, 171–207.
- Barnes, J. (1969), ‘Aristotle’s Theory of Demonstration’, *Phronesis* 14, 123–152.
- Bonitz, H. (1870), *Index Aristotelicus*, Reimer, Berlin.
- Cherniss, H. (1944), *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, J.Hopkins Press, Baltimore.
- Colli, G. (1955), *Aristotele. Organon*, Einaudi, Torino.
- Dorion, L.-A. (1995), *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Vrin, Paris.
- Ebbesen, S. (1981), *Commentators and Commentaries on Aristotle’s Sophistici Elenchi*, Brill, Leiden.
- Einarson, B. (1936), ‘On Certain Mathematical Terms in Aristotle’s Logic: Part II’, *The American Journal of Philology* 57, 151–172.
- Fait, P. (2007), *Aristotele. Le confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma.
- Gazziero, L. (2008), *Rationes ex machina. La micrologie à l’âge de l’industrie de l’argument*, Vrin, Paris.
- Hasper, P.S. (2001), ‘A Platonic Account of *Ekthesis*. Evidence and Problems’, *Acta philosophica groningenana* 31, 1–34.
- Krabbe, E.C.W. (1998), ‘Who is Afraid of Figure of Speech?’, *Argumentation* 12, 281–294.
- Kung, J. (1981), ‘Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument’, *Phronesis* 26, 207–247.
- Lascio, E.V.di (2002), *L’ ἐκθεσις d’Aristotele tra Metafisica e Logica*, Tesi di Laurea, Università di Bologna.

- \_\_\_\_\_ (2004), 'Third Men: The Logic of the Sophism at Arist. *SE* 22, 178b 36 – 179a 10', *Topoi* 23, 33–59.
- \_\_\_\_\_ (2007), 'Solecisms on Things. The Arguments *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως* in Aristotle's *Sophistical Refutations*', *Antiquorum philosophia* 1, 171–204.
- Lugarini, L. (1954), 'L'argomento del *terzo uomo* e la critica di Aristotele a Platone', *Acme* 7, 3–72.
- Luna, C. (2005), 'Observations sur le texte des livres M-N de la *Métaphysique* d'Aristote', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 16, 553–593.
- Mansion, S. (1968), 'Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques*', in G.E.L.Owen (ed.), *Aristotle on dialectic. The Topics*, Clarendon Press, Oxford, 189–201.
- Mariani, M. (1994), 'Il *terzo uomo* nelle *Confutazioni sofistiche*', in C.Cellucci, M.C.DiMaio and G.Roncaglia (eds.), *Logica e filosofia della scienza*, ETS, Pisa, 3–13.
- \_\_\_\_\_ (2005), 'Aristotele e il "Terzo Uomo"', in F.Fronterotta and W.Leszl (eds.), *Eidos – Idea*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 191–209.
- Menn, S. (2009), 'Aporiai 13–14', in M.Crubellier and A.Laks (eds.), *Aristotle. Metaphysics Beta*, Oxford University Press, Oxford, 211–265.
- Merker, A. (2002), 'Aristote et l'Arc-en-Ciel. Enjeux Philosophiques et Etude Scientifique', *Archive for History of Exact Sciences* 56, 183–238.
- Minio-Paluello, L. (1955), 'The Text of Aristotle's *Topics* and *Sophistici elenchi*. The Latin Tradition', *The Classical Quarterly* 5, 108–118.
- Owen, G.E.L. (1966), 'The Platonism of Aristotle', *Proceedings of the British Academy* 51, 125–150.
- Pellegrin, P. (1993), *Aristote. Politiques*, Flammarion, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Aristote. Physique*, Flammarion, Paris.
- Poste, E. (1866), *Aristotle on Fallacies or the Sophistici Elenchi*, Macmillan, London.
- Robin, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Alcan, Paris.
- Schmitz, H. (1985), *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bouvier, Bonn.

- Sharma, R. (2005), 'What is Aristotle's 'Third Man' Argument against the Forms', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, 123–160.
- Tannery, P. (1886), 'Aristote, *Météorologie*, Livre III, Ch. V', *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 9, 38–46.
- Taylor, A.E. (1915–1916), 'Parmenides, Zeno, and Socrates', *Proceedings of the Aristotelian Society* 16, 234–289.
- Tricot, J. (1933), *Aristote. La Métaphysique*, Vrin, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1939), *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Vrin, Paris.
- Tweedale, M.M. (1976), *Abailard on Universals*, North–Holland, Amsterdam.
- Vitrac, B. (2002), 'Note Textuelle sur un (Problème de) Lieu Géométrique dans les *Météorologiques* d'Aristote (III. 5, 375b 16 – 376b 22)', *Archive for History of Exact Sciences* 56, 239–283.
- White, N.P. (1971), 'A note on ἔκθεσις', *Phronesis* 16, 165–168.
- Zingano, M. (2005), 'L'ousia' dans le livre Z de la *Métaphysique*', in M.Narcy and A.Tordesillas (eds.), *La Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 99–130.